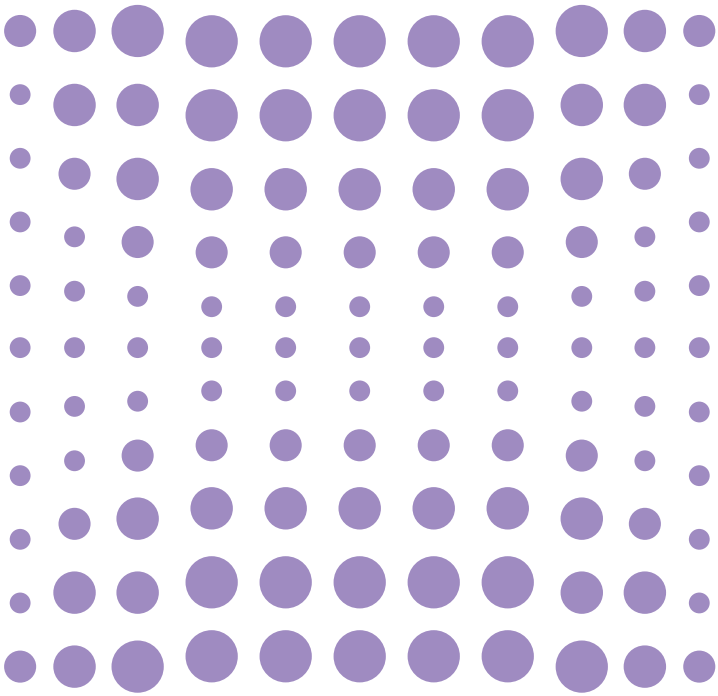
Reinventar la izquierda en el siglo XXI

Hacia un diálogo Norte-Sur

José Luis Coraggio
Jean-Louis Laville
(organizadores)



Colección Lecturas de economía social

Universidad Nacional de General Sarmiento

Reinventar la izquierda en el siglo XXI

José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville
(organizadores)

Reinventar la izquierda en el siglo XXI

Hacia un diálogo Norte-Sur

Universidad Nacional de General Sarmiento

CLACSO

DEMOCRACIAS EN REVOLUCIÓN
REVOLUCIONES EN DEMOCRACIA

iaen Instituto de Altos Estudios Nacionales
La Universidad de postgrado del Estado

Reinventar la izquierda en el siglo XXI : hacia un dialogo norte-sur / José Luis Coraggio ... [et.al.] ; coordinado por José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014.
548 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-630-192-3

1. Teorías Polìticas. I. Coraggio, José Luis II. Coraggio, José Luis, coord. III. Laville, Jean-Louis, coord.
CDD 320.1

Fecha de catalogación: 07/08/2014

Universidad Nacional de General Sarmiento
© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2014
J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7578
ediciones@ungs.edu.ar
www.ungs.edu.ar/ediciones

CLACSO

DEMOCRACIAS EN REVOLUCIÓN
REVOLUCIONES EN DEMOCRACIA

iaen Instituto de Altos Estudios Nacionales
La Universidad de postgrado del Estado

Traducción del inglés: Gabriela Ventureira.
Traducción del francés: Marie Bardet con la colaboración de Carlos Pérez.

Diseño de colección:
Andrés Espinosa - Departamento de Publicaciones - UNGS / Alejandra Spinelli
Corrección: Edit Marinozzi

Hecho el depósito que marca la Ley 11723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Impreso en Docuprint S. A.
Calle Taruarí 123 (C1071AAC) Ciudad de Buenos Aires, Argentina,
en el mes de septiembre de 2014.
Tirada: 400 ejemplares.

Índice

Reconocimientos 11

PRESENTACIÓN POR LA UNGS / Eduardo Rinesi..... 13

PRESENTACIÓN POR EL IAEN / Guillaume Long 17

INTRODUCCION GENERAL / José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville..... 21

Otra política, otra economía, otras izquierdas / José Luis Coraggio 35

Izquierda europea y proyecto emancipador / Jean-Louis Laville..... 85

Mensajes a la izquierda de ayer y a la de hoy / Guy Bajoit..... 129

¿Reinventar las izquierdas? / Boaventura de Sousa Santos 143

PRIMERA PARTE: AMÉRICA LATINA

Presentación de textos latinoamericanos / José Luis Coraggio 167

La perspectiva de la Colonialidad del Poder y el giro descolonial / Rita Laura Segato 175

De la crítica al desarrollismo al pensamiento sobre otra economía: pluriverso y pensamiento relacional / Arturo Escobar.....191

La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia y el genocidio económico-social / Franz Hinkelammert..... 207

Socialismos en el siglo xxi. La experiencia de América Latina / Juan Carlos Monedero..... 221

El socialismo del siglo xxi: breves notas sobre algunas experiencias recientes, y otras no tan recientes, de América Latina / Atilio A. Boron..... 237

Lógicas de la construcción politica e identidades populares / Ernesto Laclau..... 253

El Foro Social Mundial: expresión de los movimientos altermundialistas / Pedro Santana Rodríguez.....267

La refundación del Estado en América Latina /
Boaventura de Sousa Santos 281

El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Reflexiones desde
la periferia de la periferia / Alberto Acosta 299

Las revoluciones en democracia, las democracias en revolución /
Ramón Torres Galarza 313

SEGUNDA PARTE: EUROPA

Presentación de textos europeos / Jean-Louis Laville 331

La crisis de la socialdemocracia europea: ¿una crisis como ninguna? /
Benoît Lévesque 335

El futuro de la socialdemocracia / Lars Hulgård 355

La derecha y la izquierda en la Europa del siglo xxi / Tonino Perna.....371

Amenaza de caos ecológico y proyectos de emancipación /
Geneviève Azam 385

Socialismo y emancipación en el siglo xxi: la cuestión de la
solidaridad / Matthieu de Nanteuil..... 397

Expansión capitalista y anexión de la ética / Anne Salmon..... 409

Romper con el productivismo, condición de la emancipación /
Florence Jany-Catrice 425

¿Qué política en la era del individualismo? / Fabienne Brugère 439

Notas para una economía política de la creatividad y la solidaridad /
Hilary Wainwright 453

TERCERA PARTE: OTRAS MIRADAS

Presentación de Otras miradas / Jean-Louis Laville.....475

A la espera de la emancipación: las posibilidades de una revolución
liberal africana / Keih Hart..... 479

La paradoja de la izquierda norteamericana / Ely Zaretsky 497

Historia y desafíos del posdesarrollo en Japón:
de Minamata a Fukushima / Yoshihiro Nakano 509

¿Puede la sociedad transformarse en una *commodity*?
Reflexiones pospolanyianas sobre la crisis capitalista / Nancy Fraser 523

A la memoria de Ernesto Laclau

Reconocimientos

Agradecemos: a los autores por su compromiso y paciencia con las sucesivas ediciones de sus trabajos a lo largo de tres años; a Marie Bardet con la colaboración de Carlos Pérez y a Gabriela Ventureira por sus inteligentes traducciones de los trabajos originalmente escritos en francés y en inglés respectivamente; a Marie-Catherine Henry por su indispensable colaboración con la coordinación de este trabajo; a Andrés Espinosa y Edit Marinozzi por el cuidado en la edición y su voluntad para que este libro estuviera en los tiempos necesarios para su difusión.

El auspicio del Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador y del Consejo Latinomericano de Ciencias Sociales para asegurar una pronta difusión de estos trabajos contribuirán decisivamente su incorporación a un debate necesario y urgente.

Finalmente, sin el apoyo del Instituto del Conurbano de la Universidad Nacional de General Sarmiento y del CNAM (Conservatoire National des Arts et Métiers) esta obra no hubiera sido posible. Un valor agregado fundamental es que esta colaboración posibilita un diálogo Norte-Sur que culminará al publicarse próximamente la obra en francés.

Cuando estábamos en la etapa final recibimos la sensible noticia del fallecimiento de Ernesto Laclau, fuente de inspiración y puente obligado en este diálogo Norte-Sur. A su memoria dedicamos este libro.

José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville

PRESENTACIÓN POR LA UNGS

Una sugerente ambigüedad habita el título de este libro, en el que el verbo "reinventar" parece tener al mismo tiempo dos valores diferentes. Uno descriptivo: el de nombrar lo que un conjunto de experiencias políticas recientes *ha hecho* o *viene haciendo* (sobre todo aquí, en la América Latina posterior al estallido del orden "neoliberal" que, con diversas variantes y matices, había dominado toda la región durante el último cuarto del siglo pasado) con las tradiciones políticas que solemos nombrar con la palabra "izquierda". Y otro prescriptivo: el de indicar lo que sería conveniente o necesario hacer con esas tradiciones, o a partir de esas tradiciones, para ponerlas a la altura (aquí y por todos lados, aunque en primer lugar, claro, en la vieja Europa donde la propia idea de "izquierda" inició hace algo más de dos siglos su jornada) de los desafíos de los nuevos tiempos. Que son tiempos de redefinición de la lógica de funcionamiento de la economía, desde ya, pero también, de la mano de esa redefinición (aunque había que cuidarse de convertir ese "de la mano" en la coartada o el pretexto de ningún causalismo apresurado), de trastrocamiento de las coordenadas de la vida social y cultural en su conjunto, de las formas de pensarse los problemas de la identidad individual y colectiva, los lazos de solidaridad y las miradas sobre el futuro.

Eso: el futuro, estuvo siempre en el corazón de los pensamientos que solíamos llamar "de izquierda". Que no eran pensamientos de la gestión del mundo, del presente, sino pensamientos que buscaban en ese presente siempre injusto pero siempre –en virtud de esa misma injusticia que hacía necesaria su crítica y su amonestación– preñado de esperanza, las grietas por donde la promesa de una redención final de la humanidad pudiera hacerse audible y organizar las acciones de los hombres en el tiempo. Pues bien: la sensación que es fácil tener mirando el mapa actual de América Latina es que ese tiempo parece haberse comprimido y como crispado últimamente: que las urgencias de la historia, el dramatismo de ciertas encrucijadas y la convergencia de un conjunto de procesos, sumado todo ello, sin duda, a la emergencia de un grupo de liderazgos sin duda excepcional, puso a un buen número de equipos que desde todo punto de vista corresponde llamar "de izquierda" al frente de la tarea de conducir estos países, de sacarlos de las severas crisis a las que los

había conducido la profundización irreflexiva de las políticas neoliberales que habían sido el signo de las administraciones precedentes y de conducirlos a un nuevo horizonte político pero sobre todo conceptual: a nuevas maneras de pensar las cosas, la política y la historia.

Esas "nuevas maneras de pensar" son las que nos desafían y las que desafían a los autores de este libro. ¿Cómo así? ¿Cómo una izquierda gobernando? ¿Cómo una izquierda administrando (y para colmo: administrando *bien*) unos Estados que siempre habían cuestionado como cómplices casi inexcusables de todas las formas de opresión del hombre por el hombre que era necesario condenar? Y no solo administrando bien esos Estados en cuyas cumbres se habían instalado, sino haciendo de ellos factores activos y dinámicos de transformación progresiva de sus sociedades, lo que obliga a revisar, también, el modo tradicional en que los pensamientos de la emancipación pensaron siempre o casi siempre la dialéctica entre sociedad y Estado a lo largo de la historia. En efecto, como ha sugerido Jorge Alemán en un texto reciente, ya no parece necesario, en nuestra América Latina, imaginar que las fuerzas transformadoras de la historia anidan siempre y por principio en los pliegues de la "sociedad civil", y que la tarea del Estado es la de silenciarlas o la de reprimirlas: hoy, al revés, son los Estados los factores de transformación más activos de unas sociedades en cuyo seno se alojan y combaten, para demorar o impedir esas transformaciones, las fuerzas cuyos privilegios los gobiernos "de izquierda" de estos Estados renovados buscan combatir.

La vieja Europa (la vieja Francia: la patria de nuestros socios en la aventura intelectual que es este libro) tiene una palabra para esto: *jacobinismo*. Que es sin duda un componente de los gobiernos de esta hora latinoamericana, como lo había sido también (como viejas y nuevas teorías sobre la cuestión nos lo han hecho ver de sobra) de la gran tradición *populista* de mediados del siglo pasado. He aquí entonces otra rareza para examinar, y que se analiza con cuidado en este libro: la de unos gobiernos de izquierda que tienen un parentesco evidente con esos viejos populismos latinoamericanos, a los que ya las reflexiones de Ernesto Laclau nos habían ayudado a estudiar con menos desprecio que el que les ha reservado siempre la *political science* más convencional, y que hoy vuelven a estar, a la luz de este fenómeno nuevo de una izquierda "reinventada" en el gobierno de nuestros Estados, en el centro de nuestras atenciones. Está bien que así sea, porque tenemos que atender al movimiento que ha llevado a estas izquierdas a desplazarse de la lucha, típicamente "libertaria", contra la prepotencia de los Estados represivos, a la lucha, típicamente "populista", por la ampliación de los derechos ciudadanos, ampliación que solo puede producirse *de la mano* de los Estados democráticos cuya función es garantizarlos.

¿Significa esto que ya nada queda en la región de los viejos valores que asociábamos a la palabra "izquierda", fuera de las experiencias de gobierno de

estos grupos de izquierda popular y democrática tan interesantes? *De ningún modo*, y es precisamente en el gran tesoro de las tradiciones de una izquierda entendida en el sentido más amplio de un proyecto humanista y emancipador, crítico del Estado y de la complicidad entre las fuerzas de la producción y las de los poderes públicos, donde los planes de desarrollo desplegados por los actuales gobiernos "de avanzada" en América Latina pueden encontrar todavía una ocasión para revisarse críticamente y levantar su propia puntería. Por eso es necesario estar atentos a las exhortaciones sobre los límites del "productivismo", a las advertencias sobre la necesidad de que el desarrollo de la economía no se haga a expensas del derecho de las futuras generaciones a una vida saludable en el planeta (algunos dirán: del derecho de la propia naturaleza, de la propia Tierra), a las críticas a la licuación de los valores de la solidaridad y la integración social en manos de la locura consumista a la que nos lleva el desarrollo de un capitalismo desaprensivo y cada vez más inhumano. De todo esto se habla también (hablan los autores latinoamericanos y los colegas europeos) en este libro.

Que es por todas estas razones un libro fundamental. Una herramienta decisiva para una discusión indispensable, que tiene el mérito adicional de ser el resultado de una conversación entre expertos del Norte y del Sur del mundo dispuestos a intentar entender y explicar la especificidad de sus propias situaciones y a ensanchar esa mirada con las perspectivas que les llegan desde el otro extremo del planeta. Nos da mucho gusto que la Universidad Nacional de General Sarmiento pueda promover ahora el resultado de estas discusiones publicando este volumen, cosa que hacemos en el marco de las actividades del Proyecto "Democracias en Revolución, Revoluciones en Democracia", que tiene su sede central en el Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador y del que la UNGS es el nodo nacional en la Argentina. Confiamos en que este ambicioso proyecto (que como lo revela su mismo nombre busca examinar la peculiaridad de estas "nuevas izquierdas" en el gobierno de nuestros Estados) pueda recoger y hacer honor al esfuerzo empeñado en este libro, favoreciendo al mismo tiempo el desarrollo de un nuevo capítulo de la cooperación académica entre nuestra región y el viejo mundo y el nuevo imperativo, en estos tiempos de integración regional latinoamericana, de extender esta integración, también, al ámbito universitario.

Eduardo Rinesi
Rector de la Universidad Nacional
de General Sarmiento

PRESENTACIÓN POR EL IAEN

Para los protagonistas del ciclo de movilizaciones que impugnaron el neoliberalismo depredador durante las dos décadas anteriores en América Latina, las dinámicas actuales de la periferia europea tienen la doble faz de esperanza y remembranza. Las protestas callejeras, las asambleas populares y barriales, y la repentina aparición de nuevas organizaciones políticas de izquierda, recuerdan en mucho lo que hemos vivido, al tiempo que muestran una potencial conformación de un bloque global en contra del neoliberalismo, acaso la más injusta configuración del modo de producción capitalista.

La más injusta sin duda, porque nunca antes el desarrollo de las fuerzas productivas se había traducido en tan escandalosos índices de inequidad. Pero también porque precisamente este potencial productivo podría solventar no solo el fin de las carencias materiales de la mayor parte de la población global, sino incluso su propia realización como seres humanos. Injusta, además, porque el nivel exponencial del metabolismo social incrementa año tras año y de manera irreversible la cuenta de cobro a las generaciones del futuro.

Las políticas de austeridad implementadas por la Troika durante los últimos años en los países directamente afectados por la crisis, no son muy lejanas a las que los organismos multilaterales impusieron a nuestros países pocos años atrás: privatización de las empresas públicas, recortes en la seguridad social, retroceso en los derechos sociales y manipulación de la deuda pública.

Con distintos grados de intensidad y diferentes niveles de incidencia política, los pueblos latinoamericanos hemos resistido la implementación de dichas políticas, acompañadas, claro está, de un proceso progresivo de liberalización comercial, que ha expuesto aún más a nuestras economías y sociedades, amenazando su tejido social y productivo. En varios países de Latinoamérica, organizaciones de izquierda hemos logrado la toma del poder, siempre por vía electoral, lo que ha representado una novísima experiencia para nuestra generación: el tránsito de los procesos resistentes a los constituyentes.

No todos han implicado nuevas constituciones, pero aquellos que han incursionado en este ámbito, han brindado al mundo los ejemplos más radicales del neoconstitucionalismo, entre ellos la inclusión de marcos orientados a la plurinacionalidad e interculturalidad, un concepto ampliado de demo-

cracia –democracia radical, para emplear la expresión acuñada por Mouffe y Laclau– y una amplia gama de nuevos derechos, entre ellos los Derechos de la Naturaleza consagrados en la Constitución ecuatoriana. En todos los casos, los países en los quelas nuevas izquierdas han llegado al gobierno han desarrollado, bien nuevos dispositivos jurídicos, bien renovadas propuestas de política pública, para garantizar el cumplimiento de derechos fundamentales largamente postergados. Allí donde ha sido victorioso el movimiento contrahegemónico que impugna al neoliberalismo, hemos visto un resurgimiento del Estado, que se ha convertido en uno de los más interesantes retos analíticos para las ciencias sociales.

A partir de este proceso quiero señalar algunos aprendizajes que desde los gobiernos de izquierda hemos tenido en la región, ofreciéndolos como insumos para una fructífera discusión con el resto del planeta.

El primero tiene que ver con la imperiosa necesidad de actualizar el debate sobre las correlaciones de fuerzas. Sin excepción, los gobiernos de izquierda en América Latina han sido posibles frutos de complejas coaliciones, que constituyen su límite y potencial de radicalización. Esto, aunado a la capacidad de incidencia de las clases, fracciones, organizaciones y partidos que constituyen tanto el Estado como la sociedad civil. Considerar las decisiones políticas haciendo abstracción de este contexto, constituye un acto de ligereza intelectual irresponsable y suicida. Los procesos de la nueva izquierda deben moverse sobre la delgada línea que implica la conciencia sobre estas condiciones, así como sobre las posibilidades de su permanente transformación.

No menos importante, los procesos de transformación política en nuestra región se dan en un contexto en que la hegemonía neoliberal global se mantiene incuestionable. Esto se traduce en una serie de constreñimientos económicos, políticos y militares, que constituyen la mayor resistencia a las dinámicas de transformación política, social y económica desplegada desde el interior de los Estados nacionales. En América Latina hemos visto como solo mediante un fuerte proceso de integración suramericana, aún en ciernes, es posible vencer esta limitante. De su éxito dependerá, sin duda, el de la lucha por la emancipación, la igualdad, y la justicia social de nuestros pueblos.

Pero si hay un campo en el que este proceso ha resultado particularmente fructífero, es en el de la política pública, en el sentido más amplio de su acepción. Desde la filosofía política, en donde surge el concepto de "democracia radical", hasta el desarrollo en concepciones nuevas de desarrollo, como aquellas relativas al Buen Vivir –que combinan matrices prehispánicas, republicanas e incluso aristotélicas–, un amplio espectro de nuevas utopías han emergido en medio de la práctica política. Lo novedoso acá es que estas concepciones hayan tenido que traducirse no solo en normativas constitucionales, sino en instrumentos de política pública que hoy por hoy, luego de algunos años de

gestión, son susceptibles de ser evaluados a la luz, ya no solo de lo prescriptivo, sino de su impacto efectivo en la calidad de vida de los ciudadanos.

Todo lo anterior me lleva a pensar un conjunto de interrogantes en torno a este proceso, para iluminar no ya solo su continuidad, sino el futuro político de los otros pueblos hermanos que luchan por estos días contra los efectos del neoliberalismo depredador. Esbozaré, para concluir, los que considero pueden ser los más fructíferos:

El primero, tiene que ver con el diseño de la transición económica –en este contexto de hegemonía global del neoliberalismo–, hacia órdenes económicos, regionales, nacionales y subnacionales basados en los principios de solidaridad y justicia. Previniendo el siempre presente riesgo de la falta de realismo, la planificación de las dinámicas económicas y productivas debería estar dirigida a potenciar las distintas formas de regulación del mercado, así como a generar formas alternativas de organización orientadas con principios de cooperación y solidaridad, no necesariamente circunscritas a pequeñas unidades productivas.

Segundo, un interrogante en torno a las nuevas relaciones entre el Estado y la sociedad civil. Reconociendo a las coaliciones heterogéneas como la más frecuente configuración que hace posible los actuales gobiernos, es imperioso que las fracciones más progresistas establezcan relaciones con organizaciones de base, capaces de apuntalar la radicalización de los procesos.

Finalmente, es necesario repensar la contradicción entre las necesidades materiales y económicas de la periferia, y los requerimientos impuestos por la crisis ecológica contemporánea. En las condiciones actuales, pareciera que los países del centro de la economía mundo pueden mantener los mismos niveles de producción y consumo, mientras que los periféricos nos convertimos en las principales víctimas de los cambios climáticos por ellos generados.

Esperamos que los artículos contenidos en la presente obra ayuden, si no a responder estar preguntas, al menos a reproblematizarlas, desde cada uno de los espacios histórico-geográficos desde los que escriben sus autores.

Guillaume Long
Ministro Coordinador de Conocimiento y Talento Humano
Rector (e) del Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador

INTRODUCCION GENERAL

José Luis Coraggio
Jean-Louis Laville

A comienzos del siglo xx el liberalismo económico había impuesto sus principios y reglas: el mercado liberado en nombre del progreso llevó a una competencia salvaje entre las economías nacionales de las naciones industrializadas, y los gobiernos recurrieron a acciones desestabilizadoras del orden interestatal con efectos que serían devastadores: las luchas sociales desbordaron los canales institucionales y la precariedad y la incertidumbre se generalizaron entre la población.

Como mostró Karl Polanyi (1983), durante la preguerra surgieron dos opciones para poner orden y cohesionar la sociedad. Aunque con proyectos sociales opuestos, ambas estaban centradas en un Estado autoritario: la Revolución Rusa y el fascismo. Luego vino la Segunda Guerra Mundial. La voluntad de evitar repetir los errores que habían conducido a la guerra explica la preeminencia, al finalizar esta, del imaginario de un desarrollo que aseguraría la paz. Ya en 1945, la Declaración de Filadelfia refleja un consenso internacional según el cual el progreso económico solo vale si está al servicio del progreso social.

No obstante, este acuerdo sobre las finalidades coexiste con una oposición sobre los medios que estructuran las relaciones internacionales en torno a los dos bloques del Este y del Oeste que se presentaban como la opción socialista y la socialdemócrata para lograr la justicia social. La planificación centralizada de la producción y satisfacción de las necesidades de todos y el New Deal con sus políticas keynesianas de mercado regulado fueron la base de la acción de los respectivos Estados.

Las demandas de democratización que se expresan a partir de los años 60 trastocarían esta visión dual del mundo: con las luchas de liberación nacional se alcanza la independencia formal de los países del Sur, y se forma el Movimiento de Países no Alineados, que quiere diferenciarse de ambos bloques; junto con el Informe de Roma de 1972 se marcan los límites que pone la naturaleza al crecimiento económico y la ecología política desestabiliza las creencias propias de la socialdemocracia y del socialismo, imponiendo interrogantes inéditos sobre el devenir humano; nuevos movimientos sociales cuestionan, con mayor amplitud, la ideología del progreso que constituía una base común al liberalismo y al marxismo.

El final del siglo xx está profundamente marcado por el derrumbe del "socialismo real" y la revelación de su carácter totalitario, dejando al sistema capitalista sin paradigmas alternativos. Aprovechándose de esta coyuntura, se instala un nuevo conformismo que exalta la convergencia entre democracia y mercado. Conservadores y monetaristas intensifican sus ataques contra las políticas económicas keynesianas y los programas del Estado social. Los primeros experimentos de liberar el mercado se imponen desde los 70 en América Latina por medio de dictaduras, poniendo entre paréntesis al sistema político liberal y a las organizaciones sociales autónomas, revirtiendo los derechos sociales adquiridos y reprimiendo las reivindicaciones populares. El triunfo de Reagan en 1980 envalentona a la derecha y su proyecto neoconservador, y Estados Unidos se proyecta como la única potencia global con un plan de dominio económico y militar. Con la adopción del Consenso de Washington en 1989, queda ratificada la ofensiva del neoliberalismo. Se avanza en una construcción institucional de alcance jurídico global al servicio de las grandes corporaciones.

En 1945, el capitalismo amenazado aceptaba ser contenido dentro de los límites establecidos por el poder político; a partir de 1989, el nuevo capitalismo globalizado propone un régimen donde iba a reinar sin límites. La izquierda presencia, paralizada, la instalación del neoliberalismo. En Europa, la izquierda intenta una actualización que atenúa su referencia a la solidaridad, provocando disensos entre quienes son partidarios de una adaptación a la nueva situación y quienes, alarmados por la desafección popular, hablan de una "traición suicida". Es en el preciso momento en el que esta izquierda europea se encuentra profundamente perturbada y dividida acerca de qué respuesta dar a la crisis, que América Latina se convierte en el símbolo de una nueva dinámica democrática, en la que las sociedades se movilizan para demandar la reversión de las políticas neoliberales. Pero los gobiernos electos traicionan el mandato popular, continuando con las recetas del Consenso de Washington y convirtiendo la política en gestión de las crisis sucesivas. Ante esto, las sociedades se movilizan de nuevo, cuestionando ahora el sistema político mismo.

Tras acciones originales tales como las del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) en los años 90, la entrada en el siglo XXI se da con el FSM (Foro Social Mundial) y la aparición de una ola de gobiernos llamados de la "nueva izquierda", caracterizados por proyectos nacionales populares (en Argentina, Bolivia, Brasil, El Salvador, Ecuador, Honduras, Nicaragua, Paraguay, Uruguay y Venezuela). El rechazo del tratado de libre comercio propuesto por la administración Bush en 2005 y la creación de la UNASUR (Unión de Naciones Suramericanas), de la ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América) y de la CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños) en lo internacional, junto con el retorno de la intervención del Estado en la economía y en una redistribución pública que ataca la pobreza, así como algunas reformas constitucionales en lo nacional, dan cuenta del cambio y de la recuperación del contenido transformador de la política. Tales procedimientos políticos están vinculados con el impulso propio de movilizaciones populares que tomaron, entre otras, la forma de la guerra del agua y de la guerra del gas en Bolivia, de las resistencias a la instalación de minas a cielo abierto en los países andinos, de la lucha por la tierra de los campesinos o de las revueltas que demandaron la destitución de poderes impopulares.

Este extraño cruce constituye la tela de fondo del presente libro. Por un lado, América Latina, continente pionero para las políticas neoliberales, está ahora marcado por un movimiento de democratización. Por otro lado, Europa, cuyo modelo social fue durante mucho tiempo considerado como ejemplar, corre el peligro de una regresión autoritaria.

Los virajes de las últimas décadas muestran cómo las invenciones democráticas no dejan de surgir y, a su vez, cómo los logros democráticos nunca son definitivos. Es más, las evoluciones no son unívocas. En América del Sur se mantienen tendencias regresivas, con la continuidad de la integración de México en el mercado común norteamericano, los nuevos signatarios de tratados bilaterales de libre comercio, los fraudes electorales y las tentativas de desestabilizar a los gobiernos de izquierda. También existen las derivas demagógicas. En Europa, los reclamos de democratización, aunque ignorados por parte de las instituciones, siguen vigentes en la sociedad, plasmándose en un sinfín de iniciativas ciudadanas y de resistencias indignadas.

En suma, ambos continentes se encuentran en una encrucijada:

- O bien pueden ir hacia un nuevo tipo de autoritarismo, resultante de la connivencia entre grandes empresas y gobiernos; es prueba de ello la irrupción de lo que De Sousa Santos (2009a) llama los "fascismos sociales", compatibles con una democracia trivializada.

- O bien pueden encaminarse hacia una etapa inédita de democratización que, consciente de los límites de las perspectivas de la izquierda tradicional, pasa por la definición de un proyecto emancipador propio del siglo XXI.

Una especificidad metodológica

Estos elementos de puesta en perspectiva conducen lógicamente a afirmar la especificidad metodológica de este libro: pensar la emancipación en el mundo multipolar contemporáneo supone no limitarse a una aproximación regional. La gran transformación en curso toca los diferentes continentes y pide un diálogo entre ellos. De allí la voluntad de proponer una primera etapa en torno a dos de ellos, con la presentación accesible y sintética de puntos de vista procedentes de América Latina y Europa. Se anticipan las etapas siguientes con la invitación hecha al final de este volumen a sumar otros puntos de vista desde América del Norte, África y Asia. El deseo que hay que formular de entrada es que las diferencias despierten la curiosidad para abrir un debate que estas páginas quieren favorecer. El interculturalismo pasa por un esfuerzo primero de atención al otro respetando sus enunciados específicos, por más sorprendentes y desestabilizantes que puedan ser. En este sentido, en tanto coordinadores, no coincidimos con todas las posturas expresadas a continuación, pero entendemos que reflejan sensibilidades lo suficientemente importantes como para merecer ser leídas.

El conjunto de los capítulos no pretende alcanzar entonces ninguna homogeneidad. Sin embargo, todos los autores, profundamente interpelados por la cuestión de una izquierda para el siglo xxi, presentan dos características: asumen un horizonte normativo, el de una imprescindible democratización de las sociedades contemporáneas, y un deseo común, el de la confrontación constructiva de los puntos de vista. A esto se suma una postura epistemológica: no se puede disociar su trabajo teórico de un compromiso público con fuertes implicaciones en relaciones recurrentes entre actores e investigadores, así como, para muchos de ellos, con responsabilidades asumidas en instancias intermedias entre sociedad civil y política (participación en universidades populares en un marco nacional o internacional, en iniciativas públicas y en movimientos organizados por actores, en la elaboración de nuevas políticas públicas, en procesos de constitución de memorias escritas para iniciativas ciudadanas, en operaciones de traducción entre estas y los responsables públicos, etcétera).

Similitudes, convergencias y complementariedades

En un contexto incierto, la puesta en perspectiva de dos regiones vuelve inteligibles los desafíos con que cada una de ellas se encuentra, en por lo menos dos planos:

- Primero, la duplicidad de las tesis monetaristas se volvió evidente, su defensa de una sociedad libre y abierta perdió toda credibilidad a partir del momento en el que sus espacios de experimentación fueron

regímenes policiales y que su fundamentalismo de mercado se acomodó a las peores exacciones.

- Luego, la existencia de libertades civiles no puede hacer olvidar la amplitud de la cuestión social. El aval a políticas económicas neoliberales por parte de gobiernos electos de América Latina y la pasividad a ese respecto de la oposición institucionalizada, se tradujo en una crisis de legitimidad de los partidos tradicionales. Es esta misma desconfianza la que los poderes europeos, obnubilados por los programas de ajuste estructural, están justamente descubriendo.

Las lecciones aprendidas de las experiencias de América Latina pueden entonces aclarar el tenor de los obstáculos que Europa está enfrentando. Estas mismas similitudes implican convergencias entre posturas que se desprenden del conjunto de los textos:

- A pesar de la variedad de sus diagnósticos, ningún autor se pronuncia por el fin de la historia, y salvo quienes critican con mucho fundamento la propia Modernidad, la mayoría no se pronuncia por la obsolescencia de las categorías de derecha y de izquierda. La izquierda sigue "por un lado exaltando más lo que hace los hombres iguales que lo que los hace desiguales y, por otro, en las prácticas, favoreciendo políticas que apuntan a reducir las desigualdades" (Bobbio, 1996: 133). Se prefiere aquí, más que un discurso que se regocije en un escepticismo o un cinismo, la exploración de nuevas vías en nombre de ideales democráticos de justicia social basada en experiencias recientes.

- Para el caso, la relación entre sociedad política y movimientos de la sociedad es fundamental a la hora de revisar las prácticas y las ideas. Mientras en América Latina el acento está puesto sobre los nuevos movimientos sociales, en Europa la pertinencia de esta referencia es cuestionada, dada la difracción de los procesos de asociación que conducen más bien a hablar, siguiendo a Dewey, de una "sociedad de públicos" (Cefaï, 2007: 464-466) donde la falta de agregación organizada no impide una fuerte presencia de acciones colectivas contestatarias. En todo caso, se plantea en ambos contextos la cuestión del poder y su *locus* en la sociedad. Como dicen los zapatistas: se trata de pasar del "mandar mandando" al "mandar obedeciendo" (EZLN, 1999). O, como se viene repitiendo, no se trata de tomar el poder centralizado sino de dispersarlo (Zibecchi, 2006) o, para seguir con el vocabulario emblemático de una "nueva radicalidad", de suscitar una "revolución molecular" (Guattari, 1977) o una política del "contra-poder" (Benasayag y Sztulwark, 2003).

Aparecen, además, complementariedades potenciales susceptibles de concretarse tanto por interpelaciones mutuas, como por la profundización de temáticas en común gracias al cruce entre las respectivas perspectivas:

- En cuanto a interpelaciones mutuas, la noción de populismo es sintomática. Acusado de demagogia, este llamado al pueblo sin mediación es considerado en Europa como una tentación (Ihl *et al*., 2003) o como una ilusión (Taguieff, 2002), a menudo invocado para estudiar el crecimiento de la extrema derecha. Sin duda acompañado de un peligro recurrente de cesarismo en América Latina, no se puede, sin embargo, separar el populismo de los procesos nacionales populares y de gobiernos de izquierda (Laclau, 2005). El desafío de tomar en cuenta las diferentes acepciones del término "populismo" reside en realizar un examen de las formas democráticas sin jerarquías implícitas. Se trata de interesarse por las divergencias sin copiar lo que en su momento fue la norma en materia de desarrollo, o sea un razonamiento en etapas que remite la periferia a un déficit de madurez y a una trayectoria calcada con retraso sobre la del centro. Antes que buscar modelos con pretensión universal, las izquierdas deben conjugar el análisis concreto de cada situación, como indicaron Gramsci (1971) y Mariátegui (1928). Sin embargo, dado que se enfrenta a una estrategia de globalización capitalista que ya no permite el divorcio entre las perspectivas nacionales, regionales, globales y planetarias es necesario aprender mutuamente de las respuestas que se dan en cada país y región. Esto hace tanto más necesario el diálogo y el recíproco reconocimiento de las izquierdas y sus historias y experiencias innovadoras en regiones del centro y en regiones de la periferia del sistema-mundo.

- Otra interpelación: la teoría europea basada en la crítica del capitalismo que va de Marx a la escuela de Fráncfort, es perturbada por una epistemología del Sur, tal como se explicitará en una introducción más específica sobre Europa, después de esta introducción general. Por ejemplo, el concepto de "colonialidad" (Quijano, 2000) es definido como una relación constitutiva de la Modernidad, y a la vez de Europa y América, y no como una mera práctica específica y abusiva de sujeción y explotación. En tal sentido, la colonialidad no ha desaparecido y desde la perspectiva latinoamericana el poscolonialismo no ha llegado.

Temáticas en común

Las temáticas en común resultan ser numerosas. Dejando al lector la facultad de descubrir la mayor parte por su cuenta, es indispensable sin embargo mencionar aquí dos de ellas que son decisivas en cuanto a la orientación general del presente volumen:

- El crecimiento ya no puede ser considerado ni como la condición de salida de la crisis, ni como un proceso sin fin. La sobreexplotación de los recursos y la contaminación durante los Treinta Gloriosos en el Norte y el desarrollismo en el Sur fueron tales que, a pesar de las apuestas cientificistas a un crecimiento verde, no existe hasta el momento ningún guion creíble socialmente justo y ecológicamente sustentable de crecimiento de los ingresos para un mundo poblado por 9 mil millones de seres humanos (Jackson, 2009: 57). En el nivel internacional, la preocupación ambiental desde los Estados se focaliza en controlar las consecuencias del recalentamiento de la Tierra, así como en el agotamiento de los "recursos" naturales. Se concentran esfuerzos en lograr acuerdos internacionales entre los gobiernos para reducir las emisiones de carbono. En esto, los nuevos movimientos sociales vigilan y presionan a los gobiernos a través de foros paralelos, como la Cumbre Social de Río de Janeiro. Aunque participan de forma activa de esos procesos, los pueblos originarios de América Latina (también de otras culturas ancestrales del Asia y África) aportan una mirada diferente: la naturaleza no es vista como una masa de recursos externos a explotar o conservar, sino como una entidad viva e histórica que nos contiene, un sujeto con el que una sociedad racional debe tener intercambio material y simbólico. La traducción de la cosmovisión de los pueblos originarios de América como los "derechos de la naturaleza" se conjuga con la búsqueda de opciones a la catástrofe ecológica que Norte y Sur comparten. Sin embargo, el planteo del gobierno de Ecuador (Yatsuni)[1] de que Norte y Sur deben ser corresponsables por el manejo de los recursos naturales y el cuidado del ecosistema Tierra no ha tenido respuesta favorable de los gobiernos del Norte, ni los movimientos sociales de esa región han actuado en consecuencia. La propuesta que viene del Sur requiere limitar el crecimiento, reduciendo de manera drástica el consumo desmedido de las poblaciones con altos ingresos y posibilitar el acceso a una vida digna de las mayorías (Acosta y Martínez, 2006;

1 Se trata de que Ecuador no explote yacimientos petrolíferos en zonas selváticas habitadas, a cambio de una compensación para cubrir una porción de lo que deja de percibir por parte de los países más ricos, que son los que consumen ese producto.

Escobar, 1996). Esta propuesta no fue aceptada por los gobiernos del Norte y no está claro qué posición toman los nuevos movimientos sociales. Este es un ejemplo de la necesidad de pensar y actuar complementaria y cooperativamente con una visión global. Por su parte, en Europa, el Antropoceno lleva a superar la noción de crisis ambiental para concebir una revolución geológica de origen humano. Tomando en cuenta tal acontecimiento, para retomar el término de Bonneuil y Fressoz (2013), el dogma del crecimiento y también el del desarrollo traen más problemas que soluciones. Al otorgar el monopolio de la producción de riquezas a la dinámica del capitalismo, impiden todo cuestionamiento de la mercantilización, avalando de este modo no solo la destrucción del medioambiente, sino también el aumento de la impotencia de los ciudadanos y de las comunidades. En vez de avanzar hacia una sociedad que debata su modelo de vida y de sociabilidad, alientan el inmovilismo, forzando a cada uno a esperar resultados sobre los que no ejerce influencia alguna. Razón por la cual es urgente combatir estos mitos. En este sentido, América Latina muestra que la supervivencia de cientos de millones se basa en economías domésticas locales con un alto grado de autarquía, y el pensamiento crítico afirma que es posible partir de esa base, de la economía popular, extendiendo sus principios al conjunto de la economía. Esa propuesta no renuncia a alcanzar condiciones materiales propias de una vida digna para todos, pero cuestiona la necesidad de una etapa previa de profundización o extensión del desarrollo capitalista. Se pronuncia a favor de cambios en la matriz productiva que den lugar a cierta solidaridad en las relaciones de producción y la gestión de los bienes públicos y comunes, sean estos locales, nacionales o mundiales (Ostrom, 1990).

Es preciso contrarrestar la absolutización de la racionalidad instrumental y desarrollar una racionalidad reproductiva (Hinkelammert y Mora, 2011). Desde luego, esta dimensión reproductiva no es nueva, pero su negación, en el marco patriarcal, sigue perpetuando la opresión de las mujeres (Delphy, 1970). La exigencia teórica de tomarla en cuenta va de la mano de analizar iniciativas que reorganicen las esferas de la reproducción y de la producción, contribuyendo de esta manera a una reinvención cultural de lo político (Verschuur, 2005) y a un aseguramiento de las condiciones de vida (Hillenkamp, Lapeyre y Lemaître, 2013). Entran en juego la cuestión del reconocimiento de la economía solidaria (Guérin, Hersent y Fraisse, 2011) que se plantea en ambos continentes y, más con mayor amplitud, acciones políticas que conllevan formas económicas no capitalistas, que se vuelven creíbles para los actores sociales.

- Lógicamente, ya no es suficiente, ni en el Norte ni en el Sur, una redistribución pública que indexa la solidaridad sobre el crecimiento mercantil. Esta arma favorita de la izquierda en materia de cohesión social, a lo largo del siglo xx, asiste a un debilitamiento de su legitimidad. Tanto más solicitada cuanto más crece la exclusión, se enfrenta en Europa al alto nivel de las deudas públicas. Facilitada en América Latina por la evolución favorable del precio de las materias primas, encierra sin embargo a aquellos países en una situación de dependencia poscolonial de exportación de bienes primarios e induce la profundización de formas de paternalismo y clientelismo. Debatiéndose en este conjunto de contradicciones, la redistribución, aunque implantada por los Estados nacionales en Europa y reivindicada por los movimientos sociales en América Latina, ya no logra consenso, y genera incluso reacciones negativas por parte de las clases medias, que cuestionan los esfuerzos que se les pide y fustigan políticas sociales que juzgan demasiado generosas o permisivas. Las discrepancias se profundizan entre los empleados del sector público y de las grandes firmas por un lado, y los desempleados y precarios, nacionales o extranjeros, por otro. Los intentos de arreglar la situación encauzando los gastos públicos han recurrido a privatizaciones, a mecanismos cuasimercantiles en la asignación de los fondos, y a una gestión obnubilada por la eficacia y la eficiencia, sin impedir la degradación de las condiciones de vida de los más desfavorecidos, ni convencer a las clases medias en cuanto a la justicia del sistema.

  Frente a este *impasse*, tiene que ser defendida una nueva desmercantilización en tanto objetivo de sociedad. Es necesario respetar la existencia de comercios y mercados concretos, controlados por instituciones reguladoras, limitando a su vez el intercambio mercantil, en pos de preservar la consistencia pública de las existencias individuales y colectivas, y evitar que un consumismo generalizado empobrezca el intercambio social y alimente un individualismo negativo. Tras la retirada del Estado, tiene que llegar el retorno del Estado, sin obviar, no obstante, las debilidades que pudo mostrar: opacidad, falta de personalización, ausencia de expresión, etcétera.

  La nueva desmercantalización no puede satisfacerse con la redistribución monetaria, sino que demanda una redistribución de bienes primarios tales como la tierra. Tampoco puede reducirse a una mera estatización, los bienes comunes exigen múltiples regímenes de propiedad y formas de apropiación (Duchrow y Hinkelammert, 2003). Pero no se puede consolidar un conjunto de principios de integración económica garantizando una pluralidad de producción y de repartición sin adosarlo a una democracia representativa nuevamente

legitimada por la introducción de una diversidad de oportunidades de participación. En América Latina está muy presente en la memoria la discusión entre democracia formal y democracia sustantiva, paralela a la de economía formal y sustantiva. En lo referente a la democracia, se diferenció entre una democracia representativa (delegativa), definida por la institucionalización jurídica de procedimientos electorales y afines, por un lado, y otras formas de democracia con una pluralidad de formas de participación, en las que el pueblo no delega su poder soberano y el contenido social es definitorio de su calidad. Esta diferenciación es equivalente a la que se hace cuando se confronta una economía formal, definida por los métodos de asignación óptima de recursos escasos mediante la institución mercado, y una economía sustantiva, en la que la resolución de las necesidades de todos es el criterio de la buena economía. Básicamente, se trata de ver que las democracias, como sistemas de jerarquización y garantía de los derechos humanos, no están en contradicción, sino que necesitan muchas de las formas de la democracia liberal, sin por eso reducirse a esta. Las perspectivas de economía y de democracia plurales resuenan asimismo en Europa, cuando se pone en relación los aportes de Mauss (1997) y Polanyi (2011) con el auge de prácticas y teorías de las democracias participativas (Blondiaux, 2008; Sintomer, 2007) y deliberativas (Girard y Le Goff, 2010).

Al andar se hace el camino

Los autores, tras circunscribir el territorio de la izquierda por venir, sugieren además que es al andar que se hace el camino (Machado, 1917). De ningún modo se tratará de seguir una vía rectilínea, pues la democracia no tiene como objetivo alguna comunión final. En su defecto, el recorrido futuro puede ser facilitado por una reflexión histórica de larga duración sobre el pasado de la izquierda, junto con una consideración de las inflexiones recientes de la derecha. Si bien el camino no está trazado de antemano, tales son, por lo menos, los principios que pueden ayudar a orientarse.

El desafío es grande. Una nueva izquierda debe definirse no solo por las rectificaciones necesarias a sus errores en el pasado, sino porque hay una nueva derecha que debe ser analizada en sus proyectos y en sus posibilidades. Y esto debe ser hecho con nuevos esquemas conceptuales. La diferenciación no es simplista, en la que lo nuevo desplaza automáticamente a lo viejo. Cada situación implica una variedad de combinaciones: izquierda clásica/nueva, derecha clásica/nueva y sus cruces y coexistencias. Es decir, que la Nueva Izquierda no solo se diferencia de la del siglo xx porque se ha aprendido de

aquellas experiencias y se estén superando fallas de aquel proyecto o aquellas prácticas consideradas fallidas desde la perspectiva de su disputa por la hegemonía, sino porque hoy se enfrenta a una derecha que también ha cambiado en sus proyectos, recursos y estrategias, exigiendo nuevas conceptualizaciones y prácticas. Además, coexisten en cada sociedad varias derechas y varias izquierdas. Enmarcando todo esto, venimos experimentado procesos propios de un cambio de época y de ecosistema que incluyen a ambos extremos de la geometría política y sus relaciones. Ello implica que la cuestión sobre qué caracteriza una izquierda distinta de las variantes de la del siglo xx no puede responderse solo mediante una reflexión sobre su pasado.

Más allá de superar la homogeneización impuesta por la Modernidad, esto es importante porque atravesamos una larga coyuntura de transición epocal, en la que el "qué proponer y qué hacer" responsable exige reconocer límites y posibilidades que se van concretando en situaciones empíricas y prácticas que están, y pretenden estarlo, desprovistas de teorías con pretensión de verdad positivista y asimismo de modelos institucionales con pretensión paradigmática. Se trata de aprender haciendo, pero no de manera irresponsable, sino orientados por principios éticos y de acción. A la vez, la superación de las tendencias a la homogeneización de la Modernidad implica abandonar la búsqueda de principios universales, reconociendo realidades culturales y sociales diversas. En todo caso, parece más apropiado avanzar sinérgicamente aportando principios orientadores comunes, pero también lecciones aprendidas por la experimentación de nuevas instituciones en ambas regiones.

Una nueva izquierda necesita asumir una epistemología y una ontología superadoras de las de la izquierda clásica (Santos, 2009b). De lo contrario, quedará presa de esquemas mentales que impiden reconocer y actuar sobre los cambios que se están generando en el mundo.

Esto implica otras formas de conocimiento y reconocimiento de la realidad social y natural (incorporando otros modos culturales de producir y convalidar el conocimiento humano), así como revisar las hipótesis o certezas básicas del siglo xx: una sociedad de clases (básicamente burguesía y clase obrera), un Estado (aparato instrumentado en el sentido gramsciano), un concepto de poder (relaciones de dominio), unas tendencias sociales regidas por leyes inmutables de la historia (secuencia de modos de producción, formas de regulación del capitalismo), un concepto de progreso (desarrollo de las fuerzas productivas y crecimiento de riqueza mercantil). También parece necesario superar el esquema clásico de oposiciones/opciones binarias: Estado/mercado; propiedad privada/pública-estatal; Estado centralizado/territorios autónomos; reforma/revolución; etc. Esto implica dejar de pensar en términos de dilemas unidimensionales para hacerlo alrededor de *cuestiones* complejas, multidimensionales, sin simples opciones instrumentales, que combinan di-

versas formas de determinismo y múltiples actores y que no se dan ni pueden encararse de igual manera en todos los momentos y lugares.

Este libro no pretende contestar todas estas preguntas. Sugiere tan solo entablar un proceso de crítica y elaboración que se apoye sobre lo que fue realizado hasta el día de hoy. Para ello, después de esta introducción común, y considerando que esta obra se dirige a un público amplio del Norte y del Sur, dos introducciones respectivamente dedicadas a América Latina y a Europa proponen una contextualización que opere a su vez como identificación de las diferentes hipótesis del trabajo. A continuación la obra se divide en cuatro partes.

La primera parte sirve aun como un prólogo en la línea de las introducciones, ya que comprende dos contribuciones redactadas en forma de cartas abiertas a la izquierda.

La segunda parte reúne los capítulos escritos por autores sudamericanos, y la tercera, los que fueron redactados por autores europeos. Todos aceptaron resumir el fruto de largas investigaciones de manera tal que inciten al debate.

Finalmente, la cuarta parte, expone otras miradas, tanto sobre otros continentes como sobre una reflexión conclusiva que sitúa este volumen como el primer paso de un trabajo a ser continuado, profundizando la confrontación de los puntos de vista que empezó, enriqueciéndola con otras participaciones y con la sugerencia de transversalidades inéditas.

Bibliografía

Acosta, A. y E. Martínez (compils.) (2009), *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito.

Benasayag, M. y D. Sztulwark (2003), *Du contre-pouvoir*, La Découverte, París.

Bobbio, N. (1996), "Prólogo", en Fernández Santillán, F., *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bonneuil, C. y J. P. Fressoz (2013), *L'évènement Antropocène*, Le Seuil, París.

Blondiaux, L. (2008), *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Le Seuil, París.

Cefaï, D. (2007), *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*, La Découverte, París.

Delphy, C. (1970), «L'ennemi principal», *Partisans*, Numéro spécial Libération des femmes, PUF, París.

Santos, B. S. (2009a), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid.

— (2009b), *Epistemología del Sur*, Siglo xxi, México.

Duchrow, U. y F. Hinkelammert (2003), *La vida o el capital: alternativas a la dictadura global de la propiedad*, dei, San José de Costa Rica.

Escobar, A. (1996), *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* Editorial Norma, Bogotá.

ezln (1999), *Declaraciones de la esperanza. Declaraciones Selva Lacandona. Declaraciones de la Realidad*, Editorial ezln, México.

Girard, C. y A. Le Goff (2010), *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Hermann éditions, París.

Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks* (traducción de Q. Hoare y G. Nowell Smith), International Publishers, Nueva York.

Guattari, F. (1977), *La révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois, Encres-éditions Recherches, París.

Guérin, I., M. Hersent y L. Fraisse (2011), *Femmes, économie et développement*, Eres, Toulouse.

Hillenkamp, I., F. Lapeyre y A. Lemaître (eds.) (2013), *Securing Livelihoods-Informal Economy Practices and Institutions*, Oxford University Press, Oxford.

Hinkelammert, F. y H. Mora (2011), *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, ungs/Altamira, Buenos Aires.

Ihl, O., J. Chène, E. Vial y G. Waterlot (2003), *La tentation populiste au cœur de l'Europe*, La Découverte, París.

Laclau, E. (2005), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Machado, A. (1912), "Canto xxix", *Proverbios y Cantares. Campos de Castilla*, Renacimiento, Madrid.

Mariátegui, J. (1928), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima.

Mauss, M. (1997), *Ecrits politiques. Textes réunis et présentés par M. Fournier*, Fayard, París.

Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge.

Polanyi, K. (1983), *La grande transformation*, Gallimard, París.

— (2011), *La subsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire et la société*, Flammarion, París.

Quijano, A. (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (Dir.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Sintomer, Y. (2007), *Le pouvoir au peuple*, La Découverte, París.

Taguieff, P. A. (2002), *L'illusion populiste. De l'archaïque au médiatique*, Berg International, París.

Verschuur, C. (2005), «Mouvements de base, genre et justice sociale, réinvention culturelle du politique», en Hainard, F. y C. Verschuur, *Mouvements de quartier et mouvements urbains. La prise de pouvoir des femmes dans les pays du Sud et de l'Est*, Karthale-Enda, Drapol, París, pp. 49-83.

Zibecchi, R. (2006), *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Tinta Limón y Textos Rebeldes, Buenos Aires y La Paz.

Otra política, otra economía, otras izquierdas

José Luis Coraggio

Los nuevos gobiernos de izquierda y el momento actual en América Latina

Luego de más de treinta años de subordinación de la política y la sociedad al mercado global dominado por grandes corporaciones y gobiernos, es inevitable que nos introduzcamos en la problemática política actual enfatizando lo económico. América Latina fue pionera en experimentar el neoliberalismo, impuesto desde 1973 por dictaduras, o adoptado luego por las vías de la democracia formal. Esa ideología teórico-práctica no solo comandó el diseño de las políticas económicas, sino que dio forma a un nuevo sentido común en todos los niveles de la sociedad, que en resumidas cuentas significaba la introyección de sus instituciones, valores y prácticas mercantiles. El individualismo utilitarista, la absolutización del derecho de propiedad privada, la competencia sin límites entre países, empresas y personas, la autorresponsabilización de los actores por su situación y la naturalización del "sistema" estuvieron a la orden del día. Todos los males fueron atribuidos al exceso de estatismo y a las luchas populares. Y la receta para resolverlos fue "más mercado".

Esas políticas, funcionales a la estrategia de globalización del capital y a los intereses de los países centrales, tuvieron efectos devastadores: la desindustrialización, el desmantelamiento del sector público y el crecimiento de una deuda impagable, un drástico debilitamiento de las capacidades del Estado para regular el mercado y garantizar los derechos humanos, la indefensión de la sociedad y la erosión de la cohesión social, con una sistemática degradación de las condiciones de vida de los trabajadores, incluidos los sectores medios. El mismo BM (Banco Mundial) reconoció que la pérdida de oportunidades de

integración social por la vía del trabajo asalariado no iba a lograr revertirse ni aun con el crecimiento de esa misma estructura económica. Se había hecho evidente la ineficacia del programa neoliberal para cumplir sus promesas de crecimiento, estabilidad y progreso, generando en cambio fragmentación y polarización socioeconómica. En 1990 el BM anunció que dejaba de ser banca de desarrollo para dedicarse a encarar el problema de la pobreza. Su propuesta fue aliviarla con programas "costo-eficientes" de asistencia social focalizada en la extrema pobreza, acentuando la segregación social y territorial y la estigmatización de los pobres y desocupados.

Tales políticas fueron financiadas con mayor endeudamiento público (en parte por la estatización de las deudas privadas) y una redistribución fiscal regresiva, que afectó adicionalmente a sectores de ingresos medios y bajos. Ante la larga duración de esta crisis de la calidad de vida y de las expectativas, la rebelión social se extendió en la región, haciendo aflorar la crisis de legitimidad de ese modelo y de la institucionalidad que le daba soporte. Así, se crearon condiciones para un cambio del paradigma político: como consecuencia, la izquierda volvió a tener oportunidad de gobernar en varios de los países de la región.

En una primera etapa, reconocidas las dificultades de resolver la crisis de empleo y dada la necesidad de dar una respuesta inmediata a las expectativas de mejoría de las mayorías, se continuó por inercia con las técnicas de focalización de las políticas sociales neoliberales. Se generalizaron programas de transferencias monetarias y subsidios vinculados al desempeño de tareas antes cumplidas por trabajadores públicos despedidos, al desarrollo de microemprendimientos autogestionados o a actividades de cuidado y escolarización de menores. Aunque denominadas "políticas de economía social y/o solidaria", en general, estas políticas no superaban el esquema asistencialista. Los propios trabajadores excluidos tendrían que originar la reinserción o primera inserción de su trabajo en el mercado que los excluía. Tanto los pobres estructurales como los nuevos pobres incluyeron en sus reivindicaciones elementos como la demanda de empleos "genuinos", ajustes progresivos de las transferencias y subsidios o la reducción de tarifas de servicios públicos. Un claro indicador de que la cuestión social no había sido resuelta fue la continuación de la emigración masiva de trabajadores al exterior y el consecuente ingreso de divisas por la vía de remesas, que alcanzó un peso considerable en las economías.

En varias ocasiones se dieron renegociaciones inéditas de la deuda externa, notablemente en el caso del *default* argentino. Las políticas redistributivas y de pago de la deuda remanente fueron facilitadas por una evolución favorable de las *commodities* que eran limitantes de la acumulación del capital global (sobre todo hidrocarburos, minerales y alimentos). La principal fuente del excedente era la renta internacional, acrecentada no solo por la mayor demanda de recursos naturales, sino también por las innovaciones de las empresas globales.

Como primera medida, los nuevos gobiernos impusieron otros términos de distribución de la renta por la vía impositiva o nacionalizaron esas actividades, pero esto redujo su acceso al mercado global de capitales, debido al índice de "riesgo país" y la acción de la institucionalidad global construida durante las décadas de reinado neoliberal. Por otro lado, para sostener y ampliar la renta se requerían nuevas inversiones de capital extranjero que controlaban las tecnologías extractoras de punta y el acceso al mercado global. De lograrse, esto limitaba la soberanía recuperada y volvía a ampliar la extranjerización de las economías. A partir de la valorización de los recursos naturales se fueron dando flujos de inversión externa (en particular de China) dirigidos a la compra y explotación de reservas de recursos naturales o a la obtención de concesiones de explotación de muy largo plazo, movimiento favorecido por el cortoplacismo de los gobiernos.

La continuada extensión de las fronteras de producción fue acompañada de un proceso de intensificación, aplicando tecnologías como las de ingeniería genética o las de minería a cielo abierto, con incrementos espectaculares del rendimiento de la tierra y del trabajo. A la vez, se fueron haciendo evidentes la pérdida de biodiversidad –en buena medida irreversible– y el desarraigo social de campesinos, pequeños productores y comuneros indígenas que emigraban a las grandes ciudades o al exterior. Esos vastos contingentes humanos se sumaron a los excluidos y precarizados por la desindustrialización y la racionalización mercantilista asociada a la privatización impuesta por el programa neoliberal. La tendencia deficitaria del modelo primario-exportador en la creación de los empleos que demandaba el crecimiento demográfico se hizo manifiesta, y el impresionante ingreso en el mercado de China, India y Asia presionaba a la baja los costos salariales de las economías de la región.

Al mismo tiempo, el estancamiento de la economía mundial liberó una masa importante de capital golondrina y/o subterráneo, proveniente del extranjero pero también nacional, que especulaba con las variaciones en los precios de las *commodities*, los tipos de cambio y las diferencias de tasas de interés en los países que las propiciaron. Su contribución al balance de la cuenta de capital y su gran movilidad la volvieron un salvavidas de plomo. Por su parte, no solo el capital financiero, sino también el productivo y comercial orientados hacia el mercado interno, dinamizados por la redistribución y el derrame de la renta internacional, especulaban para obtener ganancias extraordinarias de corto plazo, exigiendo la liberación del tipo de cambio y de remesas de ganancias. Dada la globalización, era difícil diferenciar el capital nacional del extranjero. Sus estrategias conjuntas contribuían a afirmar las tendencias históricas al financiamiento de las economías del Norte por las economías del Sur.

Como consecuencia, en la actualidad, aun si los nuevos gobiernos tuvieran la voluntad política de revertir los efectos de la égida neoliberal, encontrarán límites objetivos tanto en las bases socioeconómicas heredadas como en la

evolución del sistema capitalista globalizado. Pero si algo puede proponerse revolucionar un gobierno de izquierda son esas mismas bases. En esto es muy importante el diagnóstico que se haga sobre ellas y su posible evolución. Así, podría suponerse la continuidad de las actuales tendencias favorables del crecimiento de un modelo capitalista nacional extrovertido y limitar el programa social a la aplicación ampliada del principio de redistribución. Para otra mirada, la evolución de ese modelo está atada asimétricamente a los ciclos de la crisis de largo plazo que enfrenta el capital global y al despliegue reactivo de otras estrategias tecnológicas y geopolíticas por parte de los gobiernos centrales y de las corporaciones globales. En tal caso, la mayor cohesión social sobre la base de mecanismos permanentes de redistribución tendría problemas dinámicos para sostenerse, y con ello, la legitimidad de los gobiernos de izquierda.

Alternativamente, la variante de un modelo de capitalismo nacional basado en el dinamismo del mercado interno y la sustitución de importaciones dependería de una respuesta adecuada de las burguesías nacionales que, por el contrario, en las décadas pasadas han acentuado sus rasgos como "compradoras" y especulativas. Como consecuencia, la necesidad de inversión externa y sus condicionamientos, llamados "seguridad jurídica", cobrarían mayor importancia. La brecha externa como limitante se reactivaría y el empleo no necesariamente cubriría la brecha social dada la tendencia de las nuevas tecnologías a sustituirlo.

Tanto la variante extrovertida como la de base endógena implican nuevos endeudamientos públicos y menores márgenes objetivos para condicionar las necesarias inversiones del exterior, portadoras de innovaciones tecnológicas y acceso a los mercados, con la consecuente dependencia respecto al sistema financiero global (véase Hinkelammert en este volumen). Mientras es válida la evaluación de que América Latina puede contribuir, como parte de las "economías emergentes", a amenguar la crisis económica del centro, no lo es que meros ajustes a sus economías puedan ser la base de un desarrollo propio socialmente progresivo y sostenido.

Si la política se reduce al corto plazo, buscando una gestión estatal eficiente de una u otra variante de un modelo de economía de mercado dependiente, y el control de sus consecuencias sociales, no se daría una superación de sus límites estructurales de largo plazo. Si se deja librado a los comportamientos propios del mercado el dinamismo que se genera por el consumo incrementado sobre la base de la redistribución, puede desembocar en procesos inflacionarios y/o en la ya mencionada ampliación de la brecha de comercio exterior. Así, la inflación y las restricciones a las importaciones reactivan las pugnas distributivas, tanto las derivadas de la contradicción entre las presiones para que las empresas capitalistas logren competitividad internacional y el legítimo crecimiento de la actividad sindical, como las relativas a la distribución de la

renta internacional. Por otro lado, como veremos, se generan otros conflictos sociopolíticos por los compromisos adquiridos respecto a la superación del extractivismo (véase Acosta en este volumen).

Por lo tanto, sin descuidar los balances macroeconómicos, por razones económicas y políticas se requieren estrategias de integración y complejización de la matriz productiva, de las capacidades del Estado y de la correspondiente estructura social. Si bien se trata de cambios estructurales cuyos resultados plenos requieren un largo plazo, tiene eficacia la anticipación inmediata de planes y políticas iniciándolos de manera visible para la ciudadanía y los movimientos sociales, tanto para ganar los tiempos políticos que se requieren, como para que se forje la nueva subjetividad que demanda la "democratización de la economía". Esta es una oportunidad para la política latinoamericana de superar el vaciamiento que dejó el neoliberalismo, despejando las ilusiones del mercado autorregulado y planteando proyectos alternativos de integración social y reconversión productiva de mediano y largo plazo y a escala continental.

De hecho, ya está bastante generalizada entre los gobiernos considerados de izquierda la idea de que, en una primera etapa de gobierno, maximizando los excedentes captados como renta internacional, hay que reindustrializar las matrices productivas mediante la acción directa y fuertemente inductora del Estado, favoreciendo la sustitución de importaciones y la endogenización de las cadenas productivas, comenzando con agregar valor a las *commodities*. Sin embargo, por sí solo, tal cambio en el perfil productivo no genera mayor autarquía ni autonomía, pues no anula la doble dependencia directa e indirecta de importaciones y exportaciones a países centrales. En cuanto a la opción de crear bloques económicos incrementando la autarquía mediante la complementariedad y la escala, creando mecanismos propios de financiamiento y condiciones para negociaciones solidarias, es una vía necesaria que no obstante enfrenta problemas por el tiempo que lleva su implementación, pero sobre todo por la división que viene generando la presión para realizar acuerdos bilaterales de libre comercio con Norteamérica y Europa.

Para parte de los movimientos sociales antisistémicos, la estrategia por etapas implica acentuar el extractivismo y posponer otras transformaciones, en particular las referidas el sistema económico. En algunos casos, se aprecia que esto contraría recientes mandatos constitucionales en nombre del llamado "realismo económico". Asimismo, han habido críticas al estilo de gobierno por la centralización de las decisiones en las figuras presidenciales, y por el carácter asistencial y clientelar de al menos una parte de la redistribución. El cuestionamiento al extractivismo se dio sobre todo en los casos de Bolivia y Ecuador, pero también hubo movimientos campesinos regionales de lucha por la tierra y en contra del *agribusiness*, en Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil, reclamando una reforma agraria para consolidar la producción campesina y detener la concentración y extranjerización de la propiedad de la tierra.

También se acentuaron las luchas indígenas por su territorio y en defensa de los bienes comunes, como los bosques y las fuentes de agua. Igualmente, a lo largo de los Andes se multiplicaron las luchas de poblaciones locales contra los avances destructivos de la minería a cielo abierto.

Las respuestas de los gobiernos fueron variadas, pero los resultados, siempre insatisfactorios para los nuevos movimientos. En ocasiones, los gobiernos recurrieron a la criminalización de la protesta, ya sea de hecho, o modificando la legislación. Sin embargo, esos movimientos y grupos localizados no eran "la sociedad" y, a pesar de la alta conflictividad reinante, la legitimidad de los gobiernos ha podido ser sostenida por los resultados electorales y las mediciones de aceptación de la ciudadanía. Contra esto conspiraron los sectores conservadores, cuyo objetivo es la caída de esos gobiernos, usando el bombardeo de sus medios de comunicación o su fuerza disuasiva, dado su peso en la inversión y sectores claves de la producción, comercialización y financiamiento, así como en el sistema legislativo, los gobiernos seccionales y el sistema de justicia.

Luego de más de una década de establecidos estos gobiernos, siguen abiertas cuestiones tales como: ¿qué clase de estructura económica, qué clase de Estado y en qué relación con la economía, qué relación sociedad/naturaleza, qué instituciones y qué mecanismos de legitimación caracterizan hoy un proyecto político de izquierda? Todas ellas, definitorias del significado de ser "izquierda". Sobre todo, porque siendo ambiguos los discursos, esto no acaba de ser definido en las prácticas, incluso en los casos en que hubo un nuevo mandato constitucional. Reaparecen, por ejemplo, teorías economicistas y modelos desarrollistas que implican retomar el paradigma capitalista modernizador y el papel central del Estado (véase Escobar en este volumen), generando en particular la reacción de los movimientos indígenas y feministas y de las corrientes de pensamiento que acompañan su lucha anticolonial (véase Segato en este volumen). Esos movimientos plantean que no se trata de una mera lucha contra el ajuste neoliberal, como pueden plantear los movimientos tradicionales, ni siquiera limitada a enfrentar la institucionalidad capitalista, sino de enfrentar los 500 años de colonialismo y los aún más prolongados de patriarcado. Esas fuerzas, con peso distinto según el país, proponen de hecho un nuevo proyecto civilizatorio, de liberación, emancipador, de lucha cultural contrahegemónica o de negación del sistema mismo de hegemonías. Existen asimismo fuertes divergencias en relación al Estado y la institucionalización.

Agotada una primera etapa de gobierno, para consolidar estos proyectos políticos es urgente definir estratégicamente esas y otras cuestiones y los tiempos posibles para avanzar en esa dirección. Por un lado, los tiempos electorales de la democracia formal reclaman una continua tarea de legitimación de corto plazo, muchas veces en contradicción real o aparente con las decisiones que implica encarar de forma sistemática las transformaciones requeridas. Por otro

lado, hay incertidumbre sobre el grado de autonomía que podrán mantener si se interrumpe la evolución favorable de los precios internacionales y/o se acentúan los límites intrínsecos del modelo económico de base. A la vez, Estados Unidos, pretendido gendarme global, en casos como los de Honduras y Paraguay y en la continuidad de sus opciones militarizadas para controlar el conflicto social, ha mostrado que no afloja su proyecto de control sobre la región y su animosidad con estos gobiernos.[1]

De cualquier modo, en el momento actual parecen perfilarse dos opciones. La opción "pragmática" sería la de navegar en el mar de contradicciones antes resumidas, acumular capacidades y control económicos "ganando tiempo y seguridad" para transformaciones mayores, en un esquema de etapas. Implicaría tomar como dada la cultura política utilitaria acentuada por el neoliberalismo, para la cual la legitimidad se sostiene con resultados que puedan ser experimentados como mejoras materiales continuas y mayor certidumbre en la vida cotidiana de la población, en particular la de menores recursos. Otra opción sería ampliar y profundizar las transformaciones desde ahora, sobre la base de la profundización de la legitimidad inicial que hizo posibles estos gobiernos, avanzando simultáneamente en la transformación efectiva de la economía y del sistema político.

Para la primera opción, "demasiada democracia ahora" obstaculiza los cambios estructurales y abre espacio para la fractura del campo popular. Para la segunda, radicalizar la democracia es condición irrenunciable de tales transformaciones. Mientras el capitalismo, lejos de tener a la democracia como supuesto correlato político, la usa como fachada del principal sistema de dominación vigente hoy en el mundo, la izquierda, que ha venido defendiendo la democracia formal de los sistemas de dominio basados en dictaduras o mecanismos formales viciados, tendría ahora la posibilidad de radicalizarla reinsertando la economía en la sociedad. En qué consiste esa radicalización es también una cuestión abierta, en general y en cada situación concreta.

En todo caso, efectivizar esa posibilidad requiere un pueblo involucrado en una gesta de revolución social. Si no, ¿cómo se constituirían los sujetos políticos?, ¿de dónde va a surgir la fuerza perdurable capaz de contrarrestar al capital global y a los eventuales gobiernos regresivos, dedicados a impulsarlo siguiendo los dictados del Consenso de Washington? Y se abren otras preguntas: ¿Qué tan nueva es esa y las otras variantes del "ser izquierda" y

1 Como es un dato poco conocido, señalemos que EE.UU. tiene 39 bases militares fijas y 46 itinerantes en América Latina, sobre todo en Centro América, pero llega hasta Chile. Véase: Ana Esther Ceceña, "La dominación de espectro completo sobre América", en *Patria*, n° 1, diciembre de 2013, Ministerio de Defensa Nacional, Ecuador. Mientras se escribe esta introducción, el Comando Sur de Estados Unidos ha localizado un Centro de Operaciones en Paraguay, en una zona de persistentes rebeliones campesinas, ubicada sobre el codiciado Acuífero Guaraní, con el visto bueno de un gobierno resultante del derrocamiento de Lugo, "golpe palaciego" que EE.UU. fogoneó silenciosamente –con abiertas complicidades locales–.

cómo se diferencian de las del siglo xx? ¿Se trata de construir un capitalismo nacional o continental regulado, menos predador y más amigable para las mayorías? ¿Estamos en una emergencia contingente con posibilidades de ir en cualquier dirección, o emergen raíces históricas profundas y perspectivas duraderas? Sobre esto versan los acápites siguientes.

La izquierda y los procesos políticos durante el siglo xx

Para poder plantear la "novedad" y el programa posible de la Nueva Izquierda en esta región, dado que esta obra colectiva está dirigida a un público intercontinental, parece conveniente situar esa cuestión en la historia de la izquierda latinoamericana en sentido amplio. Sin pretender dar cuenta cabal de esa historia en esta introducción, a continuación vamos a presentar algunos elementos de su desarrollo durante el siglo xx en contraposición al conservadurismo, para luego proponer una interpretación de la situación actualmente planteada por el proyecto neoconservador y por último regresar a la cuestión de qué puede significar una nueva izquierda en América Latina y cuáles son algunos de los dilemas que enfrenta esa propuesta.

Antecedentes del surgimiento de las corrientes principales de izquierda en América Latina

Para comprender la situación actual de la izquierda en América Latina y su eventual comparación con la de los países centrales, es importante tener presentes ciertos rasgos distintivos de nuestra historia. Las culturas indígenas y afrodescendientes y la religión han jugado y juegan un papel significativo en la conformación de la mayoría de estas sociedades. Esta región fue asolada por una relación de colonialismo ibérico prolongado, desde 1492 hasta inicios del siglo xix. La Iglesia católica jugó un papel central en la legitimación del sistema colonial montado sobre la esclavitud de los africanos y la destrucción de las civilizaciones precolombinas, desarrollando mecanismos de sujeción cultural de las comunidades indígenas preexistentes. La población indígena fue explotada, diezmada y pretendidamente convertida al cristianismo por la Iglesia. Los pueblos originarios que se resistieron fueron exterminados, otros optaron por una estrategia de reproducción y espera, con luchas esporádicas durante 500 años para reemerger en la actualidad como una fuerza social con capacidad para disputar la hegemonía.

A comienzos siglo xix se sucedieron las llamadas "guerras de la independencia", con fuerte protagonismo de caudillos populares que finalmente fueron desplazados por elites criollas. La afirmación de la independencia formal y la conformación de los territorios nacionales llevó décadas de luchas durante

los primeros dos tercios del siglo. En su primera etapa emergió un proyecto de unidad hispano-americana que fracasó, cuyo principal mentor fue Simón Bolívar desde la entonces Gran Colombia. En cuanto a Brasil, en 1822 se constituyó en Imperio y recién en 1889 pasó a ser República.

Bajo una estructura política dominada por aristocracias y elites criollas, las primeras constituciones de las nacientes repúblicas estuvieron muy influidas por las de Estados Unidos y Francia. El imperialismo inglés al inicio, y definitivamente el norteamericano después, aumentaron su presencia desplazando a España. El primero, impulsando de manera consistente el "libre comercio" y el liberalismo político; el segundo, al inicio más interesado en conquistas territoriales y luego en dominar o hegemonizar sociedades y economías. Ya desde el comienzo, la deuda de los Estados se evidenció como un instrumento de dominio, incluso causal de intentos de ocupación o bloqueo por parte de los países acreedores. Francia manifestó también intereses en la región, en particular con la creación de un imperio en México.

Las ideologías y políticas conservadoras y liberales, propias del escenario político inglés, fueron difundidas en América Latina durante el siglo XIX y constituyeron una de las líneas divisorias entre las elites. El proteccionismo se oponía al libre cambio. A fines del mismo siglo y comienzos del XX se difundieron también las ideas de origen marxista, comunistas, socialistas y anarquistas. En todo caso, el punto de partida para incorporar esas ideas era muy distinto al de sus países de procedencia, por lo que para ser eficaces requerían adecuaciones importantes. En lo que hace a las vertientes marxistas, estuvieron presentes en los debates de las clases trabajadoras y las asociaciones y partidos políticos que pretendían representarlas. Esto se registró particularmente en las posiciones de representaciones nacionales en la II y la III Internacional, donde la cuestión central aparecía como la relación con la Revolución Rusa. Por otro lado, recién a fines de los años 30 comenzaron a difundirse textos de Marx y Engels referidos al porvenir de la comuna rusa o sus escritos sobre Irlanda. En esos textos se modificaban las conclusiones previas de Marx, resultantes de su análisis sobre las colonias de Inglaterra: pasó de verlas como receptoras de la revolución del proletariado europeo a considerar que sin su revolución previa el proceso de los países capitalistas sería muy lento o imposible. Aunque esto no estuvo pensado para América Latina (denominación derivada del proyecto imperialista napoleónico) o Indoamérica (denominación propuesta por Mariátegui y otros), esa renovación de la discusión desde las fuentes doctrinarias se vino a sumar tardíamente a los debates ya existentes de la izquierda en América Latina.

En la izquierda enrolada en la II y la III Internacional predominaba como objetivo estratégico para el socialismo el del desarrollo de las fuerzas productivas y la modernización de las estructuras económicas y sociales, tomando como paradigma las sociedades capitalistas europeas o bien la Revolución

Rusa. En particular, el primer paradigma implicaba la incorporación de la cultura europea, asociada con el liberalismo y el libre comercio y luego con el desarrollismo modernizante. Esta relación con Europa se manifestó, entre otras cosas, por la división que generó dentro de la izquierda el posicionamiento ante la Segunda Guerra Mundial.

El interés de EE.UU. sobre el continente se vuelve manifiesto ya cuando en 1823 el presidente Monroe expone la doctrina que lleva su nombre, resumida en el "América para los (norte)americanos", reafirmada por Roosevelt en 1904. Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX su ejército invade y roba, o compra a precio vil, vastos territorios de México en la llamada "Guerra México-Estados Unidos" (1846-1848) y cincuenta años después desplaza a España, ocupando los territorios de Cuba (1898-1902) y la República Dominicana (1916-1924), avanzando así en la construcción de lo que consideraba su "patio trasero".

En el contexto del paso de la II Internacional socialista a la III comunista, y de las discusiones acerca del papel de la clase obrera, de las vías reformista o revolucionaria, del populismo y del papel de las revoluciones en la periferia, a partir de una plataforma inicialmente comunista en Perú surgieron en los años 20 dos variantes que seguirían presentes en el seno de la izquierda latinoamericana. Por un lado, Raúl Haya de la Torre proponía que fuera un Estado fuerte el protagonista de la modernización y desarrollo de la sociedad, por lo que se trataba de llegar al poder del Estado por elecciones o por una revolución armada. Por otro lado, José Carlos Mariátegui aplicaba el método marxista a una sociedad en la que el campesinado indígena y un pueblo magmático estaban lejos del modelo de una sociedad capitalista con una burguesía y un proletariado contrapuestos. Para Mariátegui no se trataba de tomar el Estado, sino de crear las condiciones para la formación de una fuerza revolucionaria impulsada por el partido socialista que quería fundar. El avance hacia el socialismo no podía ser a partir del Estado homogeneizante, sino que tenía que ser a partir de las condiciones reales de dicha sociedad, donde el proletariado era reducido, e incluso las comunidades indígenas eran más significativas que el campesinado. Eso señalaba la especificidad del punto de partida: se trataba de la cuestión de la tierra, que daba lugar a luchas con potencial revolucionario frente al latifundismo semifeudal, que evitaba tomar la Revolución Rusa como modelo. Por esto, Mariátegui era tachado de "populista" por quienes tenían como paradigma la Revolución Rusa y el pensamiento político de sus líderes, particularmente de Lenin. La propuesta de reconocer la especificidad del punto de partida de América Latina, con todas sus consecuencias sobre la vía de acción política, seguía presente en los 60 bajo la forma de una discusión sobre el posible salto al comunismo desde lo que algunos consideraban una estructura semifeudal (haciendas, latifundios, relaciones clientelares con campesinos y peones rurales, comunidades indígenas), o bien la afirmación de un necesario paso previo por el desarrollo capitalista nacional.

Durante la primera parte del siglo xx, con clases dirigentes divididas entre conservadores y liberales, la región pasó en general por procesos oscilantes de democratización e integración social parcial, así como de crecimiento económico asociado a los ciclos de producción de los bienes primarios demandados desde el exterior. Los intentos de lograr una mayor autarquía y autonomía mediante la industrialización iban a partir necesariamente de una economía y una democracia truncas desde el punto de vista del modelo utópico de la economía y de la democracia occidentales. El proyecto progresista liberal de modernización, desarrollo y democratización (esta última limitada al acceso al voto y al fin del fraude) a imagen y semejanza de las metrópolis, chocaba con las posiciones conservadoras que querían mantener una estructura productiva primario-exportadora, en la que los bienes y la propia cultura para consumo de los sectores privilegiados tenían que ser importados, en particular de Inglaterra y Francia, mientras que la plebe debía ser contenida por la explotación, el clientelismo y la represión.

Ante el conservadurismo: las corrientes de izquierda y los regímenes nacional-populares

Siendo imposible reflejar en esta introducción la complejidad de las variaciones de las formas políticas en América Latina, presentaremos algunas hipótesis interpretativas que pueden ayudar a rastrear las corrientes actuales relevantes para la discusión sobre las nuevas izquierdas. Por lo pronto, anticipamos que no es posible comprender esas corrientes políticas sin tener en cuenta su relación histórica con el capitalismo, con el imperialismo norteamericano y con el proyecto desarrollista-modernizador.

El *conservadurismo* en América Latina, ubicado en el sector de derecha del arco político, se caracterizaba por ser la expresión política práctica de las clases vinculadas a la propiedad privada de los recursos naturales, particularmente a los propietarios de minas y de la tierra concentrada con una fuerte raíz en la apropiación y asignación colonial, organizada en latifundios, haciendas y plantaciones. A estas fracciones se sumaba la complementaria burguesía compradora. Defensores del modelo primario-exportador, sociopolíticamente oligárquicos, apelaban al clientelismo, al fraude electoral y a los golpes de Estado. Opuestos al liberalismo político y económico y al progresismo, defensores de las "tradiciones", incluido el predominio ideológico de la Iglesia católica, eran antiizquierdistas y contrarios a la organización popular autónoma.

En cuanto a las corrientes ubicadas en la izquierda, lo que en Europa se conoce como *socialdemocracia* había sido importado a América Latina ligado a la II Internacional desde los inicios del siglo xx, basado en principios como la libertad, la justicia social y el asociacionismo. Tales principios debían ser

garantizados por el Estado, enmarcados en estructuras y procedimientos de la democracia liberal y centrados en los individuos-ciudadanos y sus asociaciones en partidos políticos. Con la II Internacional se abandonó el recurso del método marxista y en muchos casos el propio nombre de "socialismo". Ignorando, como criticaba Mariátegui, las condiciones reales de las sociedades de la periferia, tampoco hizo del antiimperialismo una bandera de lucha, y tuvo fuertes dificultades para ubicarse frente a los movimientos nacional-populares.

Los *partidos comunistas*, fieles a la III Internacional, anticapitalistas, doctrinariamente defensores dogmáticos de la URSS y basados en una lectura economicista del Marx de *El Capital*, tenían como estrategia política a priori una alianza desarrollista entre proletariado industrial, burguesía nacional y estudiantes, dirigida por el partido. A medida que avanzaba el siglo ese proyecto se complicaba más, debido a la diferenciación interna a las clases asalariadas y de estas con otras formas de trabajo, como el campesinado o el trabajo autónomo urbano (por lo general referido como informal) que subsistían por la resistencia a la asimilación o por la incapacidad del sistema para incorporarlas a la buscada economía moderna. Consideraban esas formas sociales como resabios feudales a ser superados por el desarrollo de las fuerzas productivas, a pesar de lo cual incluían al campesinado como proveedor de bases populares para tal alianza. Avanzado el siglo XX, otro factor de la complicación fue la interpenetración creciente de las fracciones industrial, extractiva, comercial y financiera del capital, sin una separación política de las subclases sociales ni tampoco del interés entre mercado interno y externo. Además, tenían prevenciones contra los movimientos nacional-populares, ubicándose en muchos casos en la oposición a estos.

Los *anarquistas*, inicialmente trabajadores inmigrados de Europa, aplicaban sus principios libertarios contrarios a la existencia del Estado, al sistema político y al predominio de la Iglesia, afirmando el mutualismo y el asociacionismo. Esas formas de organización resultaban eficaces en ausencia de un Estado proveedor, trabajando no solo con el proletariado industrial, sino también con sectores campesinos, trabajadores del campo y de plantaciones, artesanos y pobladores urbanos, levantando consignas de género, indigenistas, en favor de las comunidades y el trabajo cultural en las bases de la sociedad. El anarquismo tuvo influencia sobre Mariátegui. En los fines del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX, los anarquistas fueron quienes fundaron los movimientos sindicales en su etapa inicial, en especial con fuerte presencia en Argentina, México (activos participantes en la Revolución Zapatista), Chile, Bolivia y Brasil, asociando masas importantes de trabajadores; pero fueron perdiendo presencia ante el avance del reformismo y el Estado social, del sindicalismo obrero y los partidos comunistas. Su enfoque mundialista y opuesto a la idea de progreso, implicaba no dar relevancia a la cuestión nacional y al imperialismo, priorizando la organización comunitaria en oposición a la privatización

de los medios de producción, en particular la tierra, y una democracia directa autogestionaria cercana a los sóviets, con responsables rotativos, y opuesta a las formas de representación electoral. Fuertemente reprimidos, en ocasiones recurrían a formas de acción violenta, como el sabotaje y los atentados contra miembros destacados del sistema de dominio, pero su principal instrumento era la lucha cultural y la huelga.[2]

Por otro lado, estaba la línea de *izquierda revolucionaria insurreccional*, que proponía tomar o controlar al Estado para emprender transformaciones fuertes de la política, la economía y la sociedad, y recurría a las armas dada la imposibilidad de revertir el dominio conservador a través de la democracia incompleta. Aunque no se autodenominó "de izquierda", un primer ejemplo de esto había sido la Revolución Mexicana de 1910 con Emiliano Zapata a la cabeza, una revolución indígena y campesina donde la clase obrera no jugó un papel relevante. Un ejemplo actual es precisamente el del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional), que emergió en Chiapas en 1994 y que descalifica a las izquierdas tradicionales institucionalizadas como parte del sistema de dominio, propugnando la autonomía de las comunidades autogobernadas a la vez que la democratización desde las bases sociales de la política y el Estado. Junto con la guerrilla guatemalteca, introdujo la posibilidad de que fueran indígenas quienes dirigieran las acciones guerrilleras. El zapatismo apela a la formación de una Nueva Izquierda, construida desde las bases sociales, procedimiento que comparten los nuevos movimientos sociales, tal como se ha manifestado en las prácticas del FSM (Foro Social Mundial). En su Cuarta Declaración (1996), el EZLN propone:

> […] el proyecto de la transición a la democracia, no una transición pactada con el poder que simule un cambio para que todo siga igual, sino la transición a la democracia como el proyecto de reconstrucción del país; la defensa de la soberanía nacional; la justicia y la esperanza como anhelos; la verdad y el mandar obedeciendo como guía de jefatura; la estabilidad y la seguridad que dan la democracia y la libertad; el diálogo, la tolerancia y la inclusión como nueva forma de hacer política.

2 Un análisis integral de la historia de las izquierdas en la región deberá incluir la corriente trotskysta que llevó las ideas de Trotsky a los espacios de debate marxista y buscó ubicarlas en todo proceso de lucha popular, así como en las universidades. Entre otras cosas, integrantes de esa corriente tuvieron participación en varios procesos revolucionarios armados y propugnaron fundamentalmente la revolución obrero-campesina, con la tierra como cuestión central. También se debe incluir de forma expresa a los movimientos sindicales, con una composición y una historia que varía entre momentos y países desde su carácter insurreccional hasta la alianza de sus dirigentes con la burguesía. No hemos incluido esos dos componentes en este trabajo, concentrado en las expresiones usualmente consideradas como directamente políticas de la problemática pero, de hacerlo, no variarían las principales hipótesis que se plantean.

Se trata, entonces, no de una negación, sino de una radicalización de la democracia.

Una cuestión nunca bien resuelta en el debate político latinoamericano es la de los movimientos nacional-populares y la relación Estado-pueblo. Durante el siglo xx se dieron regímenes con proyectos *nacionales* orientados por líderes vinculados de forma directa con bases sociales *populares* o con capacidad discursiva y voluntad para convocarlas. En algunos casos, proyectos nacional-populares dieron lugar a gobiernos caracterizados simplemente como "populistas", destacándose el de Cárdenas en México, el de Vargas en Brasil, el de Yrigoyen y luego el de Perón en Argentina. Estos gobiernos tenían rasgos antiimperialistas pero no anticapitalistas. Sobre la base de la extensión de un mercado interno regulado, afirmaban el papel desarrollista del Estado y la soberanía nacional, recurrían a nacionalizaciones de empresas y recursos estratégicos, transfiriendo excedentes de los sectores extractivos a los industriales, impulsando la modernización y la democracia formal con inclusión de los sectores populares en una estructura de partido de masas o movimientista. La relación líder-masa y la pretensión de sentar doctrina propia hacían difícil aceptar la libertad de crítica, alienando una parte de los sectores intelectuales progresistas o de izquierda.

A lo largo de la historia de los primeros dos tercios del siglo xx, los límites entre las principales variantes de la autodenominada "izquierda" y los movimientos nacional-populares no fueron por completo nítidos, ni por sus procedimientos ni por sus alcances. Hasta fines de los 70 llegaron al poder estatal fuerzas sociopolíticas de orientación nacional-popular, prácticamente en todos los casos vinculadas a conflictos armados y/o a insurrecciones populares. La mayoría de ellas se centraba en la figura de un líder: la ya mencionada de Emiliano Zapata en México (1911-1919); general Augusto César Sandino en Nicaragua (1928-1934), el primero en derrotar a una invasión norteamericana; Getulio Vargas en Brasil (1930-1954); general Lázaro Cárdenas en México (1934-1940); capitán Jacobo Arbenz en Guatemala (1951-1954); coronel Juan Domingo Perón en Argentina (1947-1954); José Figueres en Costa Rica (1948-1949); Víctor Paz Estenssoro (MNR) en Bolivia (1952-1964); Fidel Castro en Cuba (1959-); general Omar Torrijos en Panamá (1969-1981); general Juan José Torres en Bolivia (1970-1971); general Juan Fernando Velasco Alvarado en Perú (1968-1975); Salvador Allende en Chile (1970-1973), en ese caso iniciado por el triunfo electoral del socialismo; y por último, la del Frente Sandinista de Liberación Popular en Nicaragua (1979-1988). Casi todas buscaban organizar un pueblo y lograron ser consolidadas por procesos electorales a pesar del fraude prevaleciente en una maquinaria electoral controlada por el conservadurismo. Gran parte fue encabezada por oficiales de los ejércitos, en muchos casos divididos en facciones que habían provocado la confrontación armada. Todas mostraron a las corrientes nacionales con base popular defen-

diendo la soberanía, la democracia, el desarrollo nacional y la justicia social en el campo opuesto a la colusión entre las oligarquías rentistas, las empresas extranjeras que controlaban el modelo primario-exportador en que se basaba la economía, las fuerzas militares represivas y el imperialismo norteamericano. Sin embargo, en el conjunto del campo político las cosas no eran tan nítidas, se daban alianzas en las que no era posible identificar un blanco y negro evidentes, salvo desde posiciones ideológicas cerradas. No obstante, todas ellas fueron asediadas y la gran mayoría derrocadas por la intervención de EE.UU. La revolución cubana fue la única que adoptó y adaptó el sistema soviético de transición al comunismo y que pudo sostenerse bajo duras condiciones de agresión y bloqueo. La última revolución triunfante, la nicaragüense, también tuvo características especiales porque, luego de una larga lucha de guerrillas, sobre una base social predominantemente campesina e "informal" urbana, instituyó formas democráticas innovadoras y por último perdió las elecciones, entregando el gobierno. En ese caso hubo una convergencia de tres corrientes ideológicas: la nacionalista sandinista, la socialista revolucionaria y la de la Teología de la Liberación, todas consideradas peligrosas por el conservadurismo y la potencia imperial, como veremos más adelante.

Cuando las fuerzas populares, o meramente progresistas, pudieron avanzar con sus reivindicaciones y llegar a gobernar, la respuesta más frecuente fue el sabotaje o el bloqueo y los golpes de Estado, contra lo que se consideraba un pernicioso populismo por atender a los pobres antes que a las clases privilegiadas, y por propiciar políticas en pro del desarrollo económico y la soberanía nacional en conflicto con Estados Unidos. A esto se sumaron las confrontaciones entre las fracciones de las clases dominantes, por lo que en el siglo xx se registran más de 300 golpes militares, con más de 50 en Bolivia. En cuanto a México, entre el PRI (Partido Revolucionario Institucional) que gobernó férreamente durante 70 años, con la combinación de su clientelismo capilar en toda la sociedad, la subordinación de la dirigencia sindical al partido, la represión larvada o abierta y el fraude sistemático, no hicieron falta golpes militares para mantener el control del país con el que EE.UU. compartía su mayor frontera.

Los golpes militares de derecha eran por lo general apoyados y propiciados por las embajadas norteamericanas. La revolución cubana contra el dictador Batista generó una respuesta más compleja. Dado que esa revolución había concitado simpatías en el centro y en la periferia, y que el intento de armar una contrarrevolución en la sierra había fracasado, EE.UU. reaccionó esta vez a través de la Alianza para el Progreso, lanzada por Kennedy en marzo del 1961 (al tiempo que se intentaba la también fracasada invasión de Bahía de los Cochinos). Tal alianza entre los gobiernos, incluyendo los de la socialdemocracia, estaba dirigida a la institucionalización de formas democráticas, la mejoría social (educación, salud, vivienda), la promoción de la inversión

industrial por parte del Estado, de la débil burguesía nacional y del capital extranjero, y facilitada por el libre comercio en un mercado común, a la vez que se propiciaba algo de reforma agraria contra los intereses de hacendados y latifundistas. Todo esto con un activo papel del Estado nacional y la matriz de pensamiento desarrollista pero bajo la tutela de los organismos financieros internacionales controlados por EE.UU.

El asesinato de Kennedy no frenó de inmediato ese proyecto, que podría interpretarse como un paso de métodos de dominio a los de hegemonía. Así, el paradigma desarrollista siguió difundiéndose a lo largo de la región, dividida con mayor claridad, volviendo a las contraposiciones del siglo XIX, entre una corriente progresista que propugnaba la industrialización liderada por el Estado, configurando mercados internos protegidos, y una conservadora que apostaba a la continuada inserción como economías primario-exportadoras y al mercado libre. En ocasiones, fracciones nacionalistas de las fuerzas armadas apoyaron el primer proyecto, vinculando industrialización y relativa autarquía con escenarios de guerras posibles. En la izquierda en sentido amplio (como se verá más adelante) se agudizó la discusión entre, por un lado, la estrategia socialdemócrata, impulsada por partidos que muchas veces no llevaban el rótulo de socialismo, de avanzar mediante reformas progresistas y dentro del sistema electoral existente y, por el otro, la revolucionaria guerrillera (básicamente leninista o maoísta, foquista e inspirada por la figura de Fidel Castro y de Ernesto "Che" Guevara, muerto en 1967), que entre otras cosas apostaba al papel del campesinado como sujeto político. A esto hay que agregar la eventual emergencia de sectores militares con proyectos nacional-populares como el del velasquismo en Perú. A la vez que la industrialización y las migraciones internas dieron lugar a un sindicalismo urbano clasista, en el contexto de un bloqueo a la expresión democrática de las mayorías sociales se fortaleció esa izquierda revolucionaria, que en muchos casos se ubicaba a la izquierda de los partidos comunistas y que luego sería reprimida con brutalidad junto con otras vertientes de la lucha popular, por la nueva oleada de dictaduras propiciadas por EE.UU., política que alcanza su pico entre los años 70 y 80.

En suma, a pesar de los mandatos constitucionales de matriz liberal, la democracia formal y sus instituciones resultaban ser un sistema de difícil funcionamiento sobre la base social y económica existente y la activa presencia de EE.UU. Sin embargo, fue defendida una y otra vez por las izquierdas latinoamericanas sumadas o no a otras fuerzas que requerían la democracia como vía para que jugara el principio de las mayorías y contrarrestar legalmente al conservadurismo y al ejército como su brazo armado. Cabe señalar que en muchos casos las sociedades y gobiernos europeos tomaron distancia de la estrategia norteamericana. Queda por verse si la opción actual desde la izquierda es seguir sosteniendo la democracia formal o avanzar hacia una radicalización de la democracia y en qué consiste tal compleja radicalización.

Neoconservadurismo, dictaduras y defensa de la sociedad

Irrupción del proyecto neoconservador: la doctrina de la seguridad nacional y el neoliberalismo

Sin duda, el modelo capitalista de dominación tiene límites, como los demostrados a mediados de los 70 cuando se dio la crisis generalizada del régimen de acumulación de capital, con bajo crecimiento mundial y con una caída en las tasas de ganancia. Un factor importante fue el avance de los sindicatos obreros, que aumentaba los costos salariales de la producción industrial. Por otro lado, la lucha por la reproducción de la clase trabajadora venía complejizándose al estar representada no solo por los sindicatos, sino también por nuevos movimientos urbanos. Estos planteaban reivindicaciones de necesidades específicas no vinculadas al salario directo, como el acceso a la vivienda, al suelo o a los servicios públicos urbanos, cuya atención implicaba un mayor gasto público en inversiones o subsidios con la consecuente carga impositiva para el capital. Finalmente, la UP (Unidad Popular) había mostrado en Chile que ya no se trataba de vanguardias guerrilleras, sino que aun dentro de la democracia formal podían legitimarse procesos anticapitalistas en la región.

Como consecuencia de lo que para las clases capitalistas locales y los EE.UU. resultaba ser un peligroso "caos", se aplicó en esta región, en particular en el Cono Sur y comenzando con el derrocamiento del gobierno de la UP, la doctrina de la seguridad nacional. Su aplicación en América Latina resultó en la ya mencionada serie de dictaduras militares, para muchos analistas con rasgos fascistas. A sangre y fuego impusieron la reversión del proceso de avance de las fuerzas populares y los derechos sociales garantizados por el Estado, aplicando un programa de exterminio de las dirigencias sindicales y sociales, en especial de los jóvenes, demostrando que no se aceptarían gobiernos de raíz insurreccional ni tampoco proyectos nacional-populares, socialistas o no, electos o no. Las más sangrientas y genocidas fueron las de Pinochet en Chile (1973-1981), la de Videla en Argentina (1976-1983) y la de Ríos Montt en Guatemala (1982-1983), que se sumaron a las ya existentes: Banzer y Mesa en Bolivia (1971-1982), Humberto Castelo Branco y otros que le siguieron en Brasil (1964-1985), Stroessner en Paraguay (1954-1989), Somoza en Nicaragua (1956-1979) y la cívico-militar en Uruguay (1973-1985).

En todos los casos las fuerzas militares habían sido instruidas en la Escuela de las Américas, que EE.UU. había instalado en Panamá. En particular, las dictaduras de Chile y Argentina anularon el sistema político de partidos y las instituciones de la democracia; persiguieron, asesinaron y "desaparecieron" a una amplia capa de dirigentes populares y fueron pioneras en la aplicación estricta de un programa político-económico neoliberal. Se retomó a ultranza la tesis del liberalismo económico de que el mercado libre es la mejor manera de

organizar la economía, reduciendo el papel social y desarrollista de los Estados. Se abrieron las economías con la consecuente destrucción de las actividades económicas protegidas dentro del esquema del mercado interno. Esto, junto con la represión selectiva a su dirigencia, significó un golpe al proletariado industrial urbano y sus organizaciones sindicales, así como a formaciones campesinas que luchaban contra los latifundios y las plantaciones. Se identificaba a las izquierdas y quienes no se oponían a ellas como el enemigo, bajo rótulos como los de "comunistas", "subversivos", o como parte del "reino del mal", obligando a los sobrevivientes a pasar al exilio o a la clandestinidad en el marco de una guerra de "baja intensidad".

En este período las fuerzas populares asumieron lo que se llamó la "resistencia" a esas dictaduras, combinando métodos militares con formas tradicionales como las huelgas y movilizaciones masivas, o usando, cuando fue posible, instrumentos electorales como la "Campaña por el No" en Chile, o la campaña por las elecciones directas en Brasil. En lo ideológico, a las corrientes marxistas tradicionales se había sumado la TL (Teología de la Liberación), la versión más crítica de la teoría de la dependencia y el pensamiento gramsciano, con arraigo en sectores intelectuales y de dirigentes sociales.

La *Teología de la Liberación* –surgida y desarrollada durante los 70– en un período de dictaduras, trabajaba desde las CEB (Comunidades Eclesiales de Base), incorporando cristianos laicos a un proyecto de liberación en un continente cristiano, lo que significaba mucho más que asociaciones barriales velando por intereses particulares. Se trataba de un verdadero trabajo cultural y político antidictatorial, pero también contra la violencia de la pobreza, tomando partido por los sectores populares. La TL no se constituía como un partido político (a diferencia de la Democracia Cristiana), y trabajaba en los intersticios sociales y en movimientos sociales como los campesinos, los indígenas y los sindicales en toda América Latina, lo que la hacía más peligrosa para la estrategia imperial. Por otro lado, incorporaba las ciencias sociales críticas a su base de teoría y praxis. Incluso sacerdotes como Camilo Torres se unieron al ELN (Ejército de Liberación Nacional) en Colombia. Es importante recordar que la organización de base desarrollada en Brasil bajo la dictadura militar, convergiendo con los miles de círculos culturales impulsados desde los 60 por la Pedagogía de la Liberación inspirada por Pablo Freire, fue el suelo fértil sobre el que luego surgió el PT (Partido de los Trabajadores), que llevó a Lula a la presidencia.

La *Teoría de la Dependencia*, un conjunto de aportes teóricos surgidos durante los 60 dentro del grupo de intelectuales de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) o cercanos, era un desarrollo de la teoría Centro-Periferia avanzada por su secretario, Raúl Prebisch, cuestionando la idea de que los países "subdesarrollados" podían seguir el camino de los "desarrollados", culminando en cambio en la tesis de que el "desarrollo" del centro

es inseparable del "subdesarrollo" de la periferia. La Teoría de la Dependencia no solo analizaba las relaciones internacionales, sino también las estructuras internas de nuestras sociedades, sin lo cual no podía completarse la explicación. Sin llegar a cuestionar al capitalismo ni al proyecto de modernización, esta teoría permitía sustentar una política de autodeterminación nacional y la confrontación con los intereses de los países centrales y de los segmentos de las clases propietarias nacionales defensoras del modelo modernizador atado a las sociedades centrales. En eso, el desarrollo de la teoría del intercambio desigual, de vertiente marxista, vino a completar el cuadro.

En cuanto a la presencia de *Gramsci en América Latina*, la difusión de sus "cuadernos" iniciada en los 50, había tomado fuerza en los 60 como crítica al economicismo y al "marxismo-leninismo", contribuyendo a revitalizar el pensamiento marxista, al plantear la diferencia entre una política de toma del poder de Estado por el partido de vanguardia y otra de construcción de hegemonía en la que la lucha cultural era un componente primordial. Se afirmaba así la dificultad para sostener al socialismo soviético como paradigma político, abriendo una posibilidad de desarrollo del marxismo crítico atento a lo nacional y popular, superando el vanguardismo y convergiendo con la recuperación del pensamiento de Mariátegui.

El gobierno de Carter en EE.UU. (1977-1981) incorporó de manera ambigua la problemática de los derechos humanos en su política para la región. Sin embargo, en 1981 asumió Ronald Reagan con un proyecto *neoconservador*, asimilable al de Margaret Thatchter, dispuesto a afirmar el dominio norteamericano a nivel global, pero ahora sobre la base de la combinación de una "guerra de baja intensidad", en buena medida agresivamente preventiva, y las instituciones formales de lo que asimismo se llamó una "democracia de baja intensidad". Las ya mencionadas Teología de la Liberación, Teoría de la Dependencia y el marxismo crítico eran considerados por los *think tanks* asesores de Reagan –y luego de Bush– como una amenaza para la seguridad de EE.UU., que ahora parecía apostar a la lucha contrahegemónica sin abandonar sus instrumentos disuasivos de proyectos "populistas".

El neoconservadurismo que emergió en EE.UU. tenía componentes dogmático-religiosos fundamentalistas originados en una pluralidad de sectas de raíz cristiana, que alimentaban su convicción de que EE.UU. tenía el derecho a regular sus acciones en el mundo según su definición del interés nacional. La caracterización de la izquierda como "enemigo ideológico" liberaba a sus gobiernos de todo límite moral en la guerra contra lo que demonizaban como "el mal". En lo económico se asumía la ideología del liberalismo económico actualizada como neoliberalismo, con la organización económica del capital puesta en el centro del mercado total, y abiertamente orientada por su interpretación del interés de esa nación. Si bien la presencia de EE.UU. en esta región nunca desapareció, ya caída la Unión Soviética, América Latina

podría caracterizarse como pieza de reserva en un juego de dominación global por parte de la única superpotencia. Sin embargo, podía anticiparse que, aun distraídos por procesos bélicos en otras regiones, los gobiernos norteamericanos no admitirían en lo que consideraban su "patio trasero" la consolidación democrática de procesos antiimperialistas, fueran socialistas o "meramente" populares. De ser necesario, se sentirían habilitados para recurrir a la militarización de los conflictos y la acción combinada de mecanismos de dominio y hegemonía. A esto se agregaba su desprecio por los mecanismos de deliberación y decisión globales asociados a las Naciones Unidas, afirmando su derecho a la acción unilateral.

Con la convicción de que EE.UU. no cejaría en usar recursos militares ilimitados, y lograda la restauración de mecanismos electorales, aun con la obvia continuidad del sistema capitalista y la hegemonía del neoliberalismo, la izquierda insurreccional comenzó a abandonar la vía armada y en muchos casos se incorporó al sistema político, perdiendo su contenido revolucionario. A comienzos de los 80 desaparecieron los movimientos armados en Centroamérica, Argentina y Uruguay. La Unión Nacional Revolucionaria Guatemalteca firmó un acuerdo de paz y se incorporó al sistema político en 1986. El FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional de El Salvador) firmó un acuerdo de Paz en 1992, y en 2009 y 2014 ganó las elecciones presidenciales. El Movimiento 19 de Julio, organización armada colombiana, se disolvió y asumió formas democráticas, participando y ganando elecciones desde 1999. La aún persistente guerrilla colombiana quedó limitada a las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), autocentradas y sostenidas por sus actividades vinculadas al narcotráfico, pero en la actualidad están negociando con el gobierno su transición a formas democráticas. La última revolución armada triunfante, la Sandinista, que gozaba de gran legitimidad en América Latina y entre la socialdemocracia europea, siguió siendo asediada por el bloqueo comercial y los ataques de las fuerzas contrarevolucionarias entrenadas por EE.UU. con base en Honduras. La RPS (Revolución Popular Sandinista), que había institucionalizado formas democráticas negadas bajo el somocismo, ganó las primeras elecciones pero perdió las segundas, entregando el gobierno en 1990. Este proceso se sumó al del también derrocado gobierno de la UP (Unidad Popular) en Chile, demostrando que había una opción de revolución socialista y nacional compatible con formas de democracia formal, pero que EE.UU. no lo admitía.

Un largo ciclo de acciones guerrilleras vanguardistas promovidas por diversas corrientes de origen marxista había llegado a su fin, perdiendo América Latina la caracterización como "continente leninista" que, como una *boutade*, le asignara el conocido intelectual marxista José Aricó. En muchos de los procesos de ese ciclo, la izquierda institucionalizada había tenido dificultades para ubicarse. Pero también las habían tenido las otras corrientes de la izquierda

cuando movimientos nacional-populares convocaban a las bases sociales inorgánicas, reivindicando muchas de las consignas atribuidas a la izquierda.

La sociedad se defiende (1): el segundo movimiento (frustrado)

En lo que podríamos llamar un contramovimiento o segundo movimiento (a la Polanyi), ante el evidente fracaso de las políticas económicas neoliberales y el incremento de las resistencias populares se llevó de nuevo a la ingobernabilidad, incluso bajo dictaduras. El agotamiento de las formas dictatoriales condujo entonces a que, a partir de los 80, hubiera una nueva respuesta del sistema de dominación, quitando el apoyo a los dictadores para ir volviendo a las formas electorales propias de la democracia, que en los inicios demostró una gran vulnerabilidad interna, pues seguía amenazada por las fuerzas represivas que habían sido desplazadas. En los 80 se inicia así la etapa de las "democracias de baja intensidad". Sin embargo, las políticas neoliberales impulsadas por el neoconservadurismo, que en principio habían sido impuestas por dictaduras, fueron ahora continuadas en uno u otro grado por los nuevos gobiernos. El regreso de gobiernos electos con una matriz discursiva básicamente socialdemócrata o de centro derecha, no daba respuesta a las reivindicaciones acumuladas de la sociedad.

El mensaje estaba claro: el objetivo del imperio no era la democratización sino evitar el enraizamiento de proyectos que atacaran los intereses de las corporaciones y las elites políticas o, con más amplitud, los presupuestos del capitalismo. Desde esa perspectiva, aunque fuera pasivo, ante las crecientes acciones de resistencia popular, el apoyo norteamericano al reemplazo de dictaduras por democracias formales era solo un aspecto cosmético del verdadero objetivo: mantener el control y el proyecto neoliberal en la región. No obstante, se abrían puertas para gobiernos elegidos por la vía democrática.

Cierto es que esos gobiernos electos heredaban economías desindustrializadas, con altas tasas de pobreza e indigencia, con una reducida clase obrera desprotegida, con una burguesía industrial convertida en burguesía "compradora" y especulativa, con problemas sociales en extremo agudos y un Estado en proceso de vertiginoso desmantelamiento. Por otro lado, el sistemático sobreendeudamiento de las economías latinoamericanas por parte de gobiernos y empresarios, herencia cuyo pago estaba asegurado por el control del FMI (Fondo Monetario Internacional), el BM y el BID (Banco Interamericano de Desarrollo), organismos dominados por EE.UU. iba a ser imposible revertir y crecería de modo exponencial de no haber otra respuesta política, empobreciendo adicionalmente a una amplia mayoría de la población. Este endeudamiento y la liberación de los flujos financieros estaban dando lugar a un proceso de gigantesca transferencia de excedente de las sociedades de la

región a los sectores empresariales cuya deuda era nacionalizada, y sobre todo hacia las corporaciones y los países del centro. Esa es parte de la explicación de la cerrada negativa de Europa, Estados Unidos y Japón a aliviar la carga de esa deuda a esos gobiernos. Esto dejaba poco espacio para pensar en retomar los modelos de desarrollo económico-nacional de los 60.

Esa deuda se constituyó en un eficaz instrumento de la imposición del programa neoliberal, que alcanzó su forma más transparente en el simulado "Consenso de Washington" (1989) y en la implementación de sus políticas por parte de gobiernos electos, en algunos casos incumpliendo abiertamente el pacto electoral. Fueron notorios los casos de Fernando Enrique Cardozo en Brasil; Abdalá Bucaram, Jamil Mahuad y Lucio Gutiérrez en Ecuador; Carlos Andrés Pérez y Rafael Caldera en Venezuela; Carlos Menem y Fernando de la Rúa en Argentina; Gonzalo Sánchez de Losada y Hugo Banzer en Bolivia; Tabaré Vázquez en Uruguay; diversos representantes del Partido Colorado en Paraguay. Fue llamativo el caso del menemismo en Argentina, que profundizó el proyecto neoliberal de privatización, desregulación y apertura de las economías al mercado global, al punto de ser nominado por el FMI como su "mejor alumno". Asumir como todos ellos asumieron el paradigma de una economía de mercado desregulado, con un Estado que ante el desempleo y el empobrecimiento masivos apelaba al asistencialismo focalizado en la pobreza extrema, implicaba legitimar la enorme desigualdad social imperante, al atribuirla a un mecanismo inevitable, naturalizado como "los mercados", un nuevo seudosujeto que conducía al "fin de la historia".

Las luchas sociales y el regreso final a la tan defendida democracia no habían alcanzado a producir un cambio de rumbo en la política económica, adscripta al proyecto neoliberal por imposición o convicción. Por otro lado, el Vaticano se había encargado de erosionar la legitimidad de la TL dentro de la Iglesia, enviando al entonces cardenal Ratzinger (luego Papa Benedicto XVI) a revertir los efectos del Concilio Vaticano II (1962-1965) y reprimir la TL in situ en los 80, asociando a dicha corriente con el marxismo; la CEPAL, abandonada la teoría de la dependencia, planteaba como paradigma el "crecimiento con equidad" y el marxismo crítico parecía desplazado por el "realismo" socialdemócrata.

En las ciencias sociales en general se discutía si las dictaduras habían sido una forma de fascismo o solo regímenes autoritarios. Se profundizó la discusión sobre si la democracia recuperada era meramente formal, definida por los procedimientos electorales y limitada a la gestión del capitalismo dependiente y sus crisis, en comparación con una democracia sustantiva, que ubicara la soberanía en el pueblo sin pretender sustituirlo como sujeto, y desarrollando en la práctica una pluralidad de formas de participación. La virulencia de la represión había dejado su sedimento en el lenguaje, tanto por la autocensura experimentada como por la reevaluación de las posibilidades de cambio. Ya

no se hablaba de revolución sino de cambio estructural, ni de modos de producción sino de modelos de desarrollo. De la teoría centro-periferia se pasó al problema de cómo lograr la competitividad en un mundo global. No se discutía la transición al socialismo sino la transición a la democracia formal. Y los partidos políticos tendieron a aglutinarse en el centro del arco. Como consecuencia, la política quedó vaciada de su sentido movilizador y transformador, indispensable para reencastrar socialmente la economía y dar respuesta a las reivindicaciones de aquellas luchas. Luego de esa frustrada transición a la democracia, las sociedades debieron volver a defenderse, ya no solo del programa del neoliberalismo, sino del proyecto neoconservador como un todo, que incluía la hegemonía cultural y el vaciamiento del sistema político.

La sociedad se defiende (2): el segundo movimiento (los nuevos gobiernos populares)

Hacia fines de los 90, mientras la creciente liberación del mercado y sus consecuencias excluyentes de amplios sectores de la sociedad continuaba, una nueva oleada aún más fuerte de movilizaciones populares, de las cuales la "guerra del agua" en Cochabamba (2000) fue emblemática, volvió a impulsar el péndulo político hacia el campo popular y los proyectos políticos de izquierda respaldados en algunos casos por los movimientos sociales. Inspirados por Polanyi podríamos caracterizarlo como un *segundo segundo* movimiento, como respuesta al hecho de que la democracia recuperada en el primer envión, al ser cooptada por un Estado tomado por la derecha seguía el mandato del "Consenso" de Washington. Esto era posible porque la democracia recuperada había sido reducida a meros mecanismos formales electorales y a la restauración de reglas republicanas de división de poderes.

Los sectores populares, ya sea como movimientos o como reacciones espontáneas, salieron a las calles, incluyendo sectores medios, y en algunos casos depusieron gobiernos elegidos que no habían cumplido con los pactos electorales. Pasiva o activamente, esos gobiernos habían continuado con los programas de ajuste impuestos por los organismos financieros internacionales, poniendo el Estado al servicio de la absolutización de las reglas del mercado, favoreciendo a los grupos más concentrados, legalizando la flexibilización de las relaciones laborales, continuando los procesos de privatización de empresas y servicios públicos, reafirmando la desindustrialización y apostando a la integración en el mercado global sobre la base de estructuras privatizadas de producción primaria. Todo ello con consecuencias muy negativas para las condiciones de vida de las mayorías trabajadoras: ya no solo se trataba de empobrecimiento, sino también de exclusión estructural, incluyendo una alta proporción de los sectores medios, caracterizados como los "nuevos pobres".

Conceptualmente, lo que venían reclamando las movilizaciones sociales no era solo un regreso a las formas democráticas, sino de forma explícita un Estado que actuara para reinsertar la economía en una sociedad más justa, que permitiera la supervivencia con dignidad de los trabajadores y recuperara las expectativas de ascenso social e integración. Esperaban una acción política democrática que respondiera a las mayorías y que transformara con otra racionalidad a la economía de mercado que, aunque incompleta, había sido catastrófica en lo social. Salvo algunas corrientes intelectuales, no se reclamaba el socialismo revolucionario, ni siquiera una democracia participativa, sino gobiernos que "democratizaran la economía". Esto había sido frustrado por los gobiernos resultantes de la primera ola de defensa de la sociedad. Las limitadas discusiones y enfrentamientos políticos en el marco de la democracia electoral aparecían como la opción entre gobernantes corruptos u honestos, eficientes o ineficientes, a lo sumo entre el mercado libre o el regreso al Estado interventor. Esta última opción era y siguió siendo resistida por las organizaciones políticas representantes de los sectores beneficiados por el modelo neoliberal y de los grupos empresariales más concentrados y que habían desarrollado comportamientos rentistas, especulativos y "compradores" y querían participar de ese juego a escala global y sin limitaciones. Pero se había ido más allá: la política misma estaba corporativizada, perdiendo legitimidad como sistema institucional (véase Hinkelammert, en este volumen).

Como resultado de la emergencia y convergencia de movimientos sociales nuevos y tradicionales, y de las masivas rebeliones populares, surgieron nuevos gobiernos con proyectos real o discursivamente nacional-populares, en Bolivia, Ecuador, Venezuela, Argentina, Brasil, Uruguay, Honduras, Nicaragua, El Salvador y Paraguay, con actores y resultados diversos. Si esos gobiernos iban a declararse además como revolucionarios o socialistas, no invalidaba el carácter ya mencionado de afirmación de lo nacional y lo popular y la recuperación de la política y del Estado. Predominaba el objetivo inmediato de cambiar las políticas del Estado a favor de los sectores populares, aunque en esa coyuntura convergían también movimientos que iban a proponer no solo otras políticas, sino también otro Estado, y otros que eran críticos del propio Estado y la democracia representativa como instituciones. Si esto respondía a un posicionamiento doctrinario o a una evaluación de las condiciones de factibilidad de los procesos nacional-populares es materia de discusión.

Consideramos que en su inicio los procesos nacional-populares que emergieron son casos de populismo en el sentido de Laclau: la constitución de lo político por la lógica de representación de un amplio arco de reivindicaciones de distintos sectores e identidades del campo popular, con hegemonía de una de ellas y un antagonista interno/externo compartido. Sin embargo, en muchas ocasiones han incorporado también el sentido más generalizado de populismo: relación directa y verticalista líder carismático-masas, debilitando

la autonomía de la sociedad civil en nombre del pragmatismo; presidencialismo y limitación del desarrollo de otras formas de representación democrática; rechazo a la crítica y consecuente división entre leales y adversarios. Un proceso que en muchos sentidos se alejaría de este segundo alcance del populismo era el de Bolivia.

En Venezuela, el Caracazo (1989), como rebelión contra el ajuste neoliberal, y la sublevación de 1992 comandada por Hugo Chávez, anticiparon la destitución de Carlos Andrés Pérez en 1993 y el triunfo electoral de Chávez en 1999, proclamando la Revolución Bolivariana, apoyado por casi toda la izquierda venezolana. En 1994 la organización armada indígena Frente Zapatista para la Liberación Nacional lanzó su proclama antisistémica en Chiapas. En 1997 el socialdemócrata Partido Revolucionario Democrático ganó el gobierno de la Ciudad de México. Los levantamientos populares de la "guerra del agua" (2000), a la que se sumaron una multiplicidad de reivindicaciones antineoliberales, y la "guerra del gas" (2003), encabezada por los movimientos mineros y campesinos que reclamaban la estatización del gas en Bolivia, anticiparon la Revolución Indígena, expresada en la elección de Evo Morales, que había estado a la cabeza de esos levantamientos y se identifica como parte de los cocaleros que reclamaban la legalización de su actividad. El derrocamiento de tres gobiernos en Ecuador, protagonizado por una variedad de movimientos sociales y partidos de izquierda (1997), por el movimiento indígena (2000), por movilizaciones en la ciudad de Quito, incluyendo fuertes contingentes de sectores medios con el apoyo de organizaciones sociales (2005), fueron antecedentes fundamentales del proceso que instalaría a Rafael Correa en la presidencia del Ecuador bajo el lema de Revolución Ciudadana. En Argentina, las movilizaciones ante las políticas económicas de ajuste cuyas consecuencias golpeaban a sectores medios y bajos, llevaron a la caída del gobierno (2001) y un período de crisis política donde la consigna era "que se vayan todos", consigna que se extendería a otros procesos de protesta en la región y que fuera uno de los más fuertes cuestionamientos a la clase política, aunque sin una propuesta institucional alternativa para gobernar. Finalmente, se eligió a Néstor Kirchner (2003), que se ubicaba entre quienes durante su juventud habían participado en la resistencia peronista a la dictadura. De forma simultánea, en Brasil llegaba a la presidencia Lula da Silva (2003), un dirigente obrero candidateado por tercera vez por el Partido de los Trabajadores, y en Uruguay Tabaré Vázquez, del Frente Amplio (2005), seguido luego por José Mujica, un extupamaro también del Frente Amplio (2010), compuesto por diez agrupamientos de izquierda. En Paraguay fue elegido Fernando Lugo (2008), un exobispo de la corriente de la TL. En el ambivalente caso de Nicaragua volvió a ser presidente Daniel Ortega, excomandante de la Revolución Sandinista. Asimismo, después de casi treinta años de lucha armada, en El Salvador triunfó Mauricio

Funes (2009), el candidato presidencial del FMLN (excoordinación de las organizaciones guerrilleras) y en 2014 Salvador Sánchez Cerén, del mismo origen. Manuel Zelaya (2006) asumió en Honduras, que se integraría a la ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América), iniciativa de Hugo Chávez, una de las razones que se adujeron para deponerlo. En Chile gobernaba desde 1990 la Concertación de Partidos por la Democracia, que incluía al Partido Socialista, parte de Nueva Mayoría, una coalición en que participaba el Partido Comunista. En Perú se amagó con candidatos de signo popular con base en los sectores indígenas, pero una vez en el gobierno asumieron el proyecto neoliberal. En todos los casos, ante el triunfo electoral, las clases privilegiadas se sintieron amenazadas y recurrieron a movilizar presiones externas y a los medios de comunicación concentrados para organizar la oposición, respaldados por la Sociedad Interamericana de Prensa, que agrupa justamente a esos medios, aduciendo ataques a la libertad de prensa, cuando en muchos casos nunca hubo tanta libertad de expresión.

En estos procesos se dan situaciones ambiguas en lo que hace a su caracterización como de izquierda. Es llamativo el caso de Chile, donde se verifica un bloqueo por la derecha al cambio de la constitución pinochetista que recién se está proponiendo modificar bajo el segundo gobierno de la socialista Bachelet (2014-). El modelo de política neoliberal se ha mantenido y sus valores permanecen en una ciudadanía que busca estabilidad. Aquí, los movimientos sociales han jugado hasta ahora un papel secundario. Es de recordar que el triunfo de la UP en 1970 fue posibilitado por la acción conjunta de partidos políticos de izquierda y movimientos sociales obreros, campesinos y de pobladores urbanos (como Los Sin Techo), que luego fueron ferozmente reprimidos por la dictadura militar. Cabe señalar que durante los tres años de gobierno de la UP se desarrollaron contradicciones entre los movimientos sociales y los partidos políticos, con los primeros afirmando su autonomía y pugnando por una mayor radicalización de las políticas del gobierno. En el final de la dictadura, la posibilidad de elecciones democráticas fue ganada por una gran movilización que luchó por el "no" a la posibilidad de continuidad de la dictadura. Con el regreso al sistema democrático, los partidos tradicionales retomaron el centro de la escena, compartiendo un proyecto que puede caracterizarse como socialdemócrata muy institucionalista, y solo en los últimos tiempos surgió un fuerte movimiento estudiantil reclamando la desmercantilización de la educación. Algunos dirigentes de este movimiento se han incorporado por las recientes elecciones (2013) a cargos electos; queda por verse si esa institucionalización les genera un destino similar al de los Verdes en Europa.

Otro caso que requiere especial atención es el de Brasil, donde Ignacio Lula da Silva, un dirigente obrero del PT (Partido de los Trabajadores), que tenía altas probabilidades de ganar las elecciones de 2003 en la segunda vuelta, debió negociar aspectos de su programa de gobierno para que el capital

financiero no iniciara una fuga desestabilizadora que revirtiera la tendencia de voto del electorado. Y durante su mandato siguió negociando con fuerzas conservadoras que bloquearon importantes proyectos que había prometido su partido. Los resultados fueron diversos y determinados por esa correlación de fuerzas. A pesar de su acompañamiento a Argentina en la liquidación de las deudas con el FMI y el BM, a fin de evitar las auditorías e imposiciones de políticas por esos organismos, los casi tres períodos de gobierno *petista* han seguido los lineamientos económicos básicos del programa neoliberal, incluso excediendo metas prescriptas, como el superávit primario del presupuesto estatal, postergando a la vez inversiones en la reforma agraria y en infraestructura social. Esto ha sido puesto en evidencia por el Movimiento de los Sin Tierra, que pasó del apoyo a la crítica de un gobierno que incumplió sus compromisos de avanzar en la reforma agraria, a lo que recientemente se sumaron las masivas protestas callejeras en Río de Janeiro extendidas a otras ciudades, contra el derroche de recursos para asegurar el éxito de las Olimpíadas y el Mundial de Fútbol con las concomitantes megainversiones inmobiliarias a la vez que continúan sin atenderse carencias evidentes de bienes públicos. Tales movilizaciones son utilizadas por una derecha aún no satisfecha con la orientación del gobierno.

En cuanto al PT de Lula, salvo algunos debates internos iniciales, se ha convertido básicamente en una maquinaria electoral y fuente de profesionales para la gestión pública. Como en Argentina, el principio de redistribución monetaria ha reducido con rapidez la pobreza extrema por ingresos, pero no ha atacado sus raíces estructurales ni puesto en marcha el desarrollo de otra economía, manteniendo el criterio del crecimiento y la acumulación máxima. El gran capital financiero y las corporaciones extractivistas siguen avanzando y no han sido controladas por el régimen *petista*. La economía de Brasil sigue centrada en sectores primarios de gran rentabilidad (agricultura, ganadería, minería, maderas, agrocombustibles) y un sector automovilístico muy subsidiado, al igual que otras actividades industriales, por el poderoso Banco de Desarrollo. La formación de un complejo de producción de aviones y de armamento sofisticado con una política de apertura al capital extranjero, a condición de que haya transferencia de tecnología de punta, viene a reforzar un perfil combinado de producción que Brasil siempre sostuvo, incluso durante la dictadura, lo que lo diferencia del resto de la región. Asimismo, la explotación de yacimientos descubiertos recientemente le permite afirmar el autoabastecimiento de petróleo. El capital financiero ha encontrado grandes posibilidades de negocios por las altas tasas de interés y la seguridad jurídica testificada por el pago de la deuda externa heredada. Sin embargo, el peso de su economía, no solo en la región sino en el mundo, hacen estratégica su continuada participación en la nueva arquitectura de integración regional. Sin haber asumido el papel de liderazgo, no obstante acompañó las iniciativas

del presidente Chávez en la construcción de esa institucionalidad regional, contrarrestante de la hegemonía de los gobiernos norteamericanos.

El caso de Argentina fue sorpresivo porque, siguiendo la lógica populista, el gobierno de Kirchner asumió las reivindicaciones sociales que mayoritariamente mostraban las encuestas y avanzó incluso más. A partir del *default* declarado por el breve gobierno precedente, logró la renegociación de deuda más grande de la historia, si bien no investigó la deuda ilegítima como hizo el gobierno de Ecuador. Avanzó en la democratización del sistema de justicia incorporando jueces mediante métodos de consulta democrática; nacionalizó el sistema de seguridad social que había sido privatizado por Menem y resultaba excluyente y una estafa para la mayoría de los aportantes; nacionalizó la línea aérea de bandera y Yacimientos Petrolíferos Fiscales, que habían sido vaciadas de manera sistemática por empresas españolas; saldó las deudas con el FMI y el BM, liberándose de los controles neoliberales, a consecuencia de lo cual redujo fuertemente la deuda, pero su posibilidad de acceder al mercado global de capitales a tasas aceptables quedó bloqueada hasta el presente. Por otro lado, captó una parte significativa de la renta agraria, redistribuyéndola a través de programas sociales que, asumidos como derechos, serán difíciles de revertir. Asimismo, aplicó políticas económicas neokeynesianas que produjeron indicadores económicos sobresalientes en la región. En otra dimensión, reabrió los mecanismos de convenciones colectivas de trabajo, entre empresarios, sindicatos y representantes del Estado, que había sido abolido durante la dictadura, y en conjunto con el movimiento de Madres de Plaza de Mayo profundizó la política de derechos humanos, acabando con la impunidad que había institucionalizado el gobierno menemista. Aunque la ubicación de ese régimen en relación a otros considerados de izquierda es ambigua, de cualquier modo ha sido considerado como una recuperación de la política como práctica de transformación social.

Esa oleada de nuevos gobiernos, socialdemócratas, nacional-populares y/o autodenominados o reconocidos como los de una "verdadera izquierda", desarrollaron relaciones de sinergia, coexistiendo con una potencia imperial que parecía haber aflojado su tenaza sobre la región, en parte por estar sobreextendida en el mundo y por el debilitamiento del neoliberalismo y su marco institucional, dada su inoperancia y sus evidentes fracasos, comenzando con la crisis del Tequila de 1994 en México. Sin embargo, esa ideología económica continuaba y continúa siendo hegemónica (el ejemplo de Chile es extremo, pero también son notables, por distintas razones, los de Brasil, Colombia y Perú), entre otras cosas por la ausencia de alternativas plausibles. En esto hay que tener presente que el capital global y los gobiernos de los países centrales cuentan con recursos de disuasión de gran fuerza. Así, a pesar de ese debilitamiento teórico ideológico del paradigma neoliberal, poderosas organizaciones externas, como el Departamento del Tesoro norteamericano, el BM, el FMI y

la OMC (Organización Mundial de Comercio), y la nueva superestructura de justicia internacional, defienden el interés de las corporaciones y los países centrales. A esto hay que sumar los poderosos medios globalizados de comunicación, una gran red controlada en cada país por grupos económicos como resultado de la desregulación neoliberal. Todos ellos siguieron impulsando en estos países el proyecto neoconservador, apoyados en fuerzas internas de oposición a las que en algunos casos ayudaron a organizar junto con la embajada norteamericana. Una cuestión ineludible es la referida a la capacidad de las variantes de la izquierda de plantear e implementar propuestas factibles contrapuestas a ese proyecto en el largo plazo.

Es aquí donde se manifestaron críticas al modelo económico asumido por estos gobiernos, calificado como "cortoplacista" y "oportunista", aprovechando el "viento de cola" de los precios internacionales favorables. Esos críticos afirman que, desde una perspectiva estratégica, en un contexto de globalización capitalista no es posible restaurar la misma economía mixta keynesiana-desarrollista que en los 60. Esa política combinaba el protagonismo del Estado estimulando un sector empresarial privado para avanzar en el desarrollo de un mercado y un capitalismo nacional inserto ventajosamente en el mercado internacional. Afirman también que no es posible mantener o construir autonomía nacional sobre la base de la profundización del modelo extractivista, tanto porque genera dependencia externa como por razones de la incierta evolución de los mercados y las productividades. Al contrario de la tesis de que lo que se debe hacer es procurar la apertura competitiva a la globalización, la perspectiva crítica afirma la necesidad de construir una economía mixta de transición, con tres sectores, una economía pública con otro Estado, una economía empresarial regulada, y una economía solidaria, articulada de forma orgánica, respetuosa de las culturas populares y capaz de integrar los procesos económicos con los sociales. Una economía con otra matriz productiva, con un alto componente autárquico y territorial, con acciones "glocales" capaces de resolver necesidades no resueltas ni por el Estado ni por las empresas orientadas por el lucro, introduciendo una racionalidad orientada por la reproducción de la vida y no del capital. En los años recientes han emergido numerosas iniciativas populares en ese sentido.

De manera opuesta a la separación entre las esferas económica, política, social y cultural, propia de la utopía moderna, esa nueva economía debería estar inserta en el movimiento de conjunto de la sociedad que integra otras reivindicaciones y articulaciones, como las que plantean los nuevos movimientos sociales con reivindicaciones por los derechos humanos, por el reconocimiento formal y sustantivo de identidades subordinadas como indígenas, campesinos y mujeres, por otra racionalidad ecológica, por otra globalización (véase Santana, en este volumen). Estos movimientos se fueron desarrollando contemporáneamente y protagonizando el FSM. Para una perspectiva calificada

como "radical", sus cuestionamientos no se limitan a atacar las estructuras globales y los monopolios autóctonos o extranjeros, orientados a la obtención de ganancia en el corto plazo, y reacios a un proyecto nacional. Consideran que es necesario reorganizar el campo popular, ya no solo para oponerse a un modelo económico global destructor de la sociedad y la naturaleza, sino para afirmar otra economía como posible. Ello supone transformar al Estado y su relación con la sociedad civil, y la de esta con el conjunto de la sociedad. Dada la relevancia de las transformaciones propuestas, poco agregaría discutir si se trataba de reformas o de cambios revolucionarios por la vía democrática (véase Santos en este volumen).

¿Qué podemos definir como Nueva Izquierda y qué papel juega en estos procesos? A eso nos referimos en el siguiente acápite, concentrándonos en países del Cono Sur. Nuestra aproximación no será la de construir un tipo ideal de nueva izquierda a partir de principios a priori o de la negación del socialismo del siglo xx, sino la de tratar de extraer algunos esquemas conceptuales de los procesos que se encuentran en marcha en la actualidad, como hipótesis para contribuir a un debate que está en marcha.

Las izquierdas en el segundo segundo movimiento

La amplia envolvente de izquierda

Antes de iniciar este acápite es importante recordar que, a medida que avanzaba el siglo xx, en la mayoría de los casos las luchas electorales, sociales, sindicales, campesinas, armadas o de resistencia civil al conservadurismo y sus dictaduras, no se iniciaban como luchas anticapitalistas sino en defensa de mejores niveles de vida de las mayorías y del derecho a participar de formas democráticas. Podemos resumir el sentido de la izquierda con lo básico de las consignas compartidas de su discurso: *Cambio progresista*, *Justicia Social*, *Democracia y Libertad*. La cuestión será examinar qué contenido se da a esas consignas en las prácticas concretas en cada situación concreta. De hecho, como veremos, el mismo "progresismo" está en discusión como un resabio del proyecto de la Modernidad.

Como hemos señalado, el despliegue de la izquierda abarcó desde partidos de matriz socialdemócrata ("reformistas"), hasta movimientos revolucionarios más o menos vanguardistas y corrientes anarquistas. En la actualidad, la amplitud no solo conceptual sino práctica de lo que se considera izquierda puede advertirse en el Foro de San Pablo, creado en 1990 a iniciativa del PT brasileño y de Cuba. Con casi veinte reuniones anuales realizadas y aproximadamente cien organizaciones políticas de todos los países latinoamericanos, incluidas las gobernantes y algunas opositoras, el Foro abarca un amplio espectro ideológico que va desde partidos "progresistas" no socialistas hasta partidos

que se autodenominan "revolucionarios", solo excluyendo organizaciones guerrilleras activas. En su declaración del XIX Encuentro (2013) puede leerse:

> Debemos profundizar y alcanzar nuevas conquistas de las fuerzas políticas favorables a los cambios en América Latina y el Caribe, promoviendo la estabilidad regional y defensa de la soberanía y la independencia nacionales, así como manteniendo el énfasis en opciones dirigidas al desarrollo, crecimiento, distribución del ingreso y combate a la pobreza y a las desigualdades. Tenemos que reposicionar el Estado y profundizar la democracia, asegurar la hegemonía y la estabilidad política para la realización de los cambios y generar nuevos espacios de participación popular en la gestión pública y en el cumplimiento de los derechos básicos de la población. […] Tenemos la convicción de que, continuando con la profundización de los cambios y acelerando la integración regional, podemos recorrer caminos hacia el socialismo en nuestra América Latina y el Caribe, lo que será una obra original de nuestros pueblos.

Resta ver el contenido teórico y práctico de esas consignas y de esos conceptos de socialismo y democracia.

Así, es significativo lo expuesto por Álvaro García Linera, el vicepresidente de Bolivia, luego de la victoria electoral del MAS (Movimiento al Socialismo):

> En los siguientes 50 años predominará en Bolivia la economía familiar estructural, base de las últimas rebeliones sociales; el desafío es qué hacer con ella. […] Hoy pensamos que, al menos, podemos idear un modelo para que lo comunitario deje de estar subsumido de manera brutal a la economía industrial, evitando que lo moderno exprima y quite todas sus energías a lo comunitario, potenciando su desarrollo autónomo. Para ello contamos con el Estado y con el excedente de los hidrocarburos nacionalizados. El triunfo del MAS abre una posibilidad de transformación radical de la sociedad y el Estado, pero no en una perspectiva socialista (al menos en corto plazo), como plantea una parte de la izquierda. […] El potencial comunitario que vislumbraría la posibilidad de un régimen comunitarista socialista pasa, en todo caso, por potenciar las pequeñas redes comunitaristas que aún perviven y enriquecerlas. Esto permitiría, en 20 o 30 años, poder pensar en una utopía socialista. […] El capitalismo andino-amazónico es la manera que, creo, se adapta más a nuestra realidad para mejorar las posibilidades de las fuerzas de emancipación obrera y comunitaria a mediano plazo. Por eso, lo concebimos como un mecanismo temporal y transitorio (*Le Monde Diplomatique*, Edición chilena, enero de 2006).

Es evidente que más que de "izquierda" habrá que hablar de "izquierdas" (véase Monedero en este volumen), usando el término singular para una envolvente de los diversos modos de ser izquierda, incluyendo a la socialdemocracia, por un lado, y a la "nueva izquierda" por otro, y dentro de esta, una subvariante de izquierda radical. También vamos a destacar (posiblemente,

asunto de polémica) una variante nacional-popular, que puede ubicarse junto a la socialdemócrata y la Nueva Izquierda o bien intersectando a una y/u otra con intensidad variable según el caso. Uno de los principales problemas que se enfrentan en esta época de ausencia de paradigmas empíricos es cómo converger en la diferencia, entre los diversos modos de ser izquierda y en medio de un proceso sin certidumbres, de aprendizaje en la marcha a partir de realidades distintas. Por otro lado, esto no es independiente de la existencia de modalidades diversas de "la derecha", la que también puede ser vista como una envolvente. Por lo pronto, hace una gran diferencia que se trate de conservadores locales expresados a través de dictaduras o de formas de la democracia, o del proyecto neoconservador impulsado a nivel global por grupos sectarios de Estados Unidos.

La denominada "Nueva Izquierda" puede ser un florecimiento, una actualización, superación o desarrollo de alguno de los proyectos de izquierda del siglo xx, o una refundación profunda del campo político, por lo que la oposición lineal izquierda/derecha se vuelve problemática. Puede ser orgánica (nuevas formas políticas o movimientos políticos instrumentales para los procesos de izquierda gobernantes) o una serie posible de convergencias contingentes entre actores disímiles (Seattle). Puede ser internamente verticalista o participativa. Puede incluir sujetos que no se ubicaban como parte de la izquierda en el siglo pasado. En síntesis, puede ser que asuma ciertos rasgos de algunas de las variantes de la izquierda en el siglo xx y sin embargo sea nueva porque se combina con elementos propios de otras variantes o formas innovadoras.

Si nos referimos a esa envolvente de las izquierdas, cabe identificarla por el hecho de que, manteniendo principios éticos que vienen de los siglos xix y xx, más que por compartir una utopía se asemejan tanto por su posicionamiento del lado de las víctimas del sistema capitalista, como por su *oposición a las derechas* tal como se las puede definir en el nuevo contexto de las sociedades periféricas. Por lo pronto, la envolvente de las derechas está hoy hegemonizada por el proyecto neoconservador, que se encarna en el conjunto de organizaciones políticas y sociales, corrientes ideológicas y gobiernos, que asumen el proyecto de acumulación de capital global y sostienen o pretenden restaurar el sistema institucional y la correlación de fuerzas que se forjaron en treinta años de dictadura/hegemonía neoliberal. Se distingue asimismo por la criminalización de las protestas sociales y el racismo hacia los pobres y sus identidades, y por la demonización de cualquier discurso anticapitalista o experiencia no capitalista, así como por apoyar, por acción u omisión, el uso de las armas para contener rebeliones en cualquier lugar del mundo. También la caracteriza su impulso estratégico a la centralización y mercantilización de las agencias y organizaciones de comunicación masivas, creando una red que va desde lo local hasta lo global, poderosas formadoras de opinión y cultura. En las derechas periféricas podemos encontrar que siguen defendiendo un

modelo productivo clientelar de sujeción directa de los trabajadores (como puede ser el caso de algunas regiones de Brasil), y que quieren un Estado que demore o reprima las protestas populares, haciendo suyas las nuevas formas de las políticas neoliberales.

Las izquierdas gobernantes

Una novedad que viene con la primera década del siglo xxi es el hecho ya mencionado de que las izquierdas gobiernan en un número importante de países de la región. Conceptualmente, podría decirse que en lo que va del segundo segundo movimiento iniciado a fines del siglo xx, y en lo que hace a proyectos de poder hegemónico, hay dos variantes principales de *la izquierda gobernante*, que en grados diversos se contraponen a la derecha: la socialdemócrata y la nacional-popular, y una tercera, no gobernante, de izquierda radical. De hecho, como sugerimos, no se concretan como casos puros, sino como combinaciones variables, en ocasiones a lo largo de un mismo proceso.

La socialdemocracia

La primera variante, fronteriza entre centro derecha e izquierda, que podemos denominar *socialdemócrata*,[3] se ubica en contraposición con el conservadurismo, apuesta a la continuidad de la democracia liberal, es economicista y defensora del Estado en general, y en particular de las políticas sociales asistencialistas que pretenden reparar la fractura de la sociedad. Apegada a la conservación de los esquemas institucionales tradicionales, limita la competencia política a plantear una no corrupta, eficiente y pragmática gestión del Estado, orientada al cambio progresista gradual. En el contexto actual, esas premisas pueden llevar a que, *en lo económico*, se desplace hacia la centro derecha y termine aplicando los programas de ajuste del neoliberalismo para insertar la economía en el sistema global de mercado, buscando la competitividad aunque sea a costa del deterioro del ecosistema y de la cohesión social, procurando crear condiciones atractivas para el capital, como la estabilidad monetaria, la seguridad jurídica y la minimización de los conflictos sociales. *En lo social*, su diferencia con el centro derecha está en su objetivo de lograr una (mayor) justicia social, aplicando el principio de redistribución a través del Estado, que fuera limitada por el modelo neoliberal. Esta posición no siempre es fácil de diferenciar de la adoptada por la democracia cristiana y

3 Los fundamentos teóricos de esta corriente han perdido su orientación marxista ante la adopción de teorías propias del liberalismo político y del keynesianismo.

su propuesta de "economía social de mercado". En la actual coyuntura, esa redistribución del ingreso y los bienes públicos (no así de la tierra u otros recursos productivos) se facilita gracias a la mayor renta internacional, y se aplica sobre todo mediante la focalización entre los sectores de máxima pobreza. Actúa así como mecanismo compensatorio para asegurar la gobernabilidad de un modelo que sigue acentuando la desigualdad aun si reduce la pobreza extrema. De no darse esa condición internacional favorable, es incierto cuánto se avanzaría en un proceso de redistribución interno que, dada la estructura de las sociedades latinoamericanas, sería altamente conflictivo. Para algunos analistas predomina esta caracterización en los casos de Brasil, Chile y Uruguay (véase Boron en este volumen).

Los movimientos nacional-populares

La segunda variante, que podemos denominar *nacional-popular*, contradice aspectos centrales del mandato neoliberal, retomando el sentido transformador de la política y las estrategias de construcción de hegemonía. Da una gran centralidad al aparato de Estado, no solo como lugar de acumulación de poder, sino también como mediador de la redistribución y como actor con fuerte intervención en el mercado interno y en su conexión con el mercado global. En esta variante se verifica un discurso nacional y popular, identificando al neoliberalismo y sus agentes, a la oligarquía local y a quienes le son útiles como "antagonista interno". Aunque atiende prioritariamente a los derechos de los pobres y los trabajadores mediante el Estado social, asume el desarrollo del sistema de derechos ciudadanos universales o su restauración una vez desmantelado por los gobiernos conservadores, las dictaduras o el neoliberalismo. Además, tiene en cuenta, con alcances variables, reivindicaciones no materiales, relativas a los derechos humanos y al reconocimiento de libertades individuales y comunitarias, siguiendo una lógica de construcción populista de hegemonía. Combina esa retórica de derechos con altos grados de clientelismo político en nombre del pragmatismo en la construcción de legitimidad. Puede o no ser antiimperialista, pero siempre registra una práctica de afirmación de la soberanía nacional.

A la vez que se apega a las instituciones formales de la democracia representativa, la variante nacional-popular apela al estilo "líder carismático-masa popular", en buena medida por ser una condición empírica (no suficiente) de la construcción de un "pueblo" (véase Laclau en este volumen) a partir de las circunstancias de la región. Por otro lado, al tender a monopolizar el discurso político articulador y desalentar expresiones autónomas de la sociedad civil, no admite que líderes sociales disputen el poder político. Esto supone una determinada concepción del poder, que puede ser delegado a una clase política, que lo acumula o distribuye. Sus bases teóricas son eclécticas si es

que no desprecia la teoría como "académica", recurriendo a doctrinas decantadas por los discursos de líderes históricos y la literatura nacional, dando un sentido de gesta histórica a su gobierno. Rechaza la crítica, en particular de los medios de comunicación opositores, pero incluso los "apoyos críticos" de intelectuales y dirigentes. No es anticapitalista y propugna que debe desmantelarse la institucionalidad neoliberal para completar la modernización capitalista mediante una alianza amplia entre la burguesía nacional y los trabajadores, lo que implica, entre otras cosas, poner límites a las inversiones extranjeras, desarrollar bases autónomas de innovación tecnológica y aplicar políticas proteccionistas del mercado interno, eventualmente regional. En lo sustantivo, su alcance transformador es limitado, tanto respecto al sistema económico como a la democracia formal. Por supuesto que estas indicaciones son una aproximación a rasgos distintivos que no se cumplen todos y de la misma forma en los diversos casos.

La heterogeneidad y la extrema privación de las mayorías en el continente más desigual del planeta explican la referencia usual a lo *popular* antes que al "pueblo" como noción generalizada que abarca de forma indiferenciada a todos los habitantes y no como una construcción política. Por otro lado, no se refiere al proletariado sino a los trabajadores, reconociendo a la vez la debilidad del desarrollo de una clase obrera y el peso extraordinario de sectores trabajadores inorgánicos (del campo o la ciudad). En cambio, se enfatiza la oposición pobres/privilegiados. El reconocimiento de los intereses de las masas populares y la necesaria confrontación con el imperialismo contribuyen a explicar su fuerte referencia a lo *nacional*.

La variante nacional-popular de por sí no propicia transformaciones sistémicas no capitalistas, sino que replantea la posibilidad del desarrollo de un capitalismo nacional regulado al que pretende integrar a las formas "atrasadas" a dicho modelo, sean productivas o improductivas. Sin embargo, su carácter populista puede admitir la existencia duradera de un sector de producción no capitalista (campesinado, comunidades étnicas, sector "informal" urbano), impulsando aun una economía plural que los incluya con una mayor productividad, al menos en una primera larga etapa de completamiento de la modernización. En lo político, se apega a las formas de democracia representativa, ampliando el acceso a esta de los sectores populares *en tanto ciudadanos*. En ese sentido, puede eludir una descentralización del poder que supondría una participación autónoma, directa y protagónica de las comunidades o de los movimientos sociales, organizados o magmáticos, aunque hubieran sido los que posibilitaron su ascenso al gobierno. Esto es particularmente problemático en tanto esos movimientos serían indispensables para sostener una confrontación a fondo con la derecha interna y los probables ataques desde la dirección capitalista global. En cambio, por razones pragmáticas, se deja la iniciativa en el líder y las elites conductoras del proceso, con tendencias tecnocráticas. Esto

conlleva la asociación entre poder y posesión de la verdad, lo que contribuye a la división en dos campos: los que adhieren a la dirección, diagnósticos y políticas de las presidencias, y los que son considerados oposición. El líder tampoco concede con facilidad a las demandas que no tuvo la iniciativa de atender. Esta caracterización podría aplicarse al proceso de Argentina, y en parte a los de Bolivia, Ecuador y Venezuela.

Una subvariante, dentro de la nacional y popular, sería la que "agrega" un componente rupturista anticapitalista fundamentado en un arco amplio de elementos teóricos que incluyen, aquí sí, el pensamiento marxista. En esta oportunidad, el pensamiento estratégico indica que no solo para sustentar su legitimidad, sino también para contar con sujetos capaces de participar activamente en la construcción de otro sistema y confrontar a sus antagonistas, se impulsa desde el Estado la formación y desarrollo de organizaciones populares y comunitarias de base, formas de democracia directa y un mayor peso del internacionalismo. Lo popular se extiende a todas las formas de subordinación que deben ser superadas y la lucha cultural juega un papel importante. A esto se aproximaría el proceso venezolano.

Una cuestión que atraviesa los debates actuales es si hay contradicción entre un programa de izquierda y un proceso nacional-popular. O, en forma más directa, si es posible una izquierda populista. De manera complementaria, ¿qué sería una izquierda no populista? En el momento actual la izquierda no podría sino ser populista, pues debe lograr la convergencia de reivindicaciones populares muy diversas alrededor de una que construya un pueblo constituido como sustrato (eventualmente sujeto) social del proyecto que propugna (véase Laclau en este volumen). En todo caso, hemos incluido los movimientos nacional-populares como una posibilidad dentro de la envolvente de la izquierda. Pero, como vimos en el punto 2.2, ya se contaba con ese tipo de procesos en el siglo xx. ¿En qué consistiría lo nuevo?

La noción de "Nueva Izquierda" parece indicar que no se trata solo de sostener el progreso social anticonservador, propio del ideario de la izquierda de la Modernidad, afirmando la acción del Estado sobre la sociedad para lograr una mayor integración social y un desarrollo soberano progresivo, con justicia social y dentro de una democracia formal que garantice las libertades individuales. Si la construcción populista del pueblo requiere un antagonista común, una cuestión que hace la diferencia es cómo se define a ese antagonista. En la América Latina de hoy no se trataría solo de afirmar la soberanía frente a la potencia dominante con todo su aparato institucional global. Si el antagonista es el neoconservadurismo, la confrontación es total, como total es la pretensión de quienes encabezan ese proyecto de extrema derecha. Nuevamente, la Revolución Bolivariana puede ser ubicada en esta categoría.

La izquierda radical

La tercera variante es la de *izquierda radical.* Sin embargo, no está claro si en la actual coyuntura puede llegar a ser por sí misma una izquierda gobernante, aunque algunos de sus componentes doctrinarios y prácticos pueden estar presentes en tales gobiernos. Desde las complejas culturas de América Latina, tal radicalidad implica la crítica a la Modernidad, a su ontología y a su epistemología. Esto supone revisar los conceptos de poder, la separación de la vida en sociedad en esferas de acción relativamente autónomas, la noción de progreso y desarrollo, la visión finalista de la historia –ya sea como proceso lineal, o como proceso dialéctico– la diferencia entre globalidad y globalización capitalista, entre la explotación basada en el género y la superación del patriarcado. Su proyecto histórico parte de la deconstrucción de la "colonialidad", que es más que el colonialismo (véase Segato, en este volumen). Y en particular, no acepta la reducción de los sujetos políticos a clases sociales, reconociendo además otras identidades y formas de agregación sociopolítica fundamentales, como planteó Mariátegui.

Así, para una izquierda radical es fundamental resolver la relación de la política con los movimientos antisistémicos, de alcance universal, que se contraponen al capitalismo y su proyecto de globalización, y plantean cuestiones que no pueden resolverse sin trascender el sistema capitalista global y sus sistemas de apoyo: el patriarcado, la segregación étnica, el *apartheid* internacional de poblaciones en riesgo de vida, el sistema de derechos humanos, el colonialismo, la causalidad compleja referida a los desastres ecológicos, o la globalización/universalización de la economía de mercado. También supone asumir algunos lineamientos del anarquismo que cuestionan el centralismo del Estado y que, en buena medida, impregnan los nuevos movimientos sociales.

Si no nos limitamos a las izquierdas gobernantes como sujeto político, es evidente que hay que incluir en el campo de la izquierda a los *nuevos movimientos sociales*, lo que podría denominarse, de manera polémica, *"una izquierda social"*. Para algunos intelectuales o dirigentes sociales estos movimientos tratan de retomar la propuesta libertaria sin proponer alternativas factibles de institucionalización, con su rechazo no solo al Estado sino a todo poder hegemónico. El rechazo doctrinario de sus intelectuales al sistema político implica también rechazar su inclusión como parte de la izquierda, a la que consideran una categoría de la Modernidad.

Su adjetivación como "nuevos" no implica que estos movimientos respondan siempre a reivindicaciones particulares no registradas con anterioridad, o a identidades antes sumergidas (orientaciones sexuales), o a nuevas contradicciones empíricamente verificadas (como las movilizaciones contra proyectos destructivos del ámbito vital de poblaciones localizadas, enmarcados o no en

una perspectiva global). Por el contrario, incluye el desarrollo y emergencia con nueva eficacia en la escena pública cultural y política de movimientos preexistentes, como el campesinado o las culturas afrodescendientes, o ancestrales como las de los pueblos indígenas originarios. Asimismo, abarca los movimientos feministas críticos del patriarcado, dentro del cual el capitalismo, y dentro de este el proyecto neoconservador, serían solo variantes. O los movimientos "ecologistas", o los que proponen institucionalizar "otra economía" social y solidaria impulsando iniciativas no capitalistas, o los de defensa de los derechos humanos y la justicia.

En la lógica populista, la convergencia de esa diversidad de movimientos, formaciones políticas, culturales o corporativas, se logra mediante la hegemonía de una de las reivindicaciones que ocupa el lugar de representante de todas las otras. Para las corrientes radicales, el solo concepto de hegemonía niega la participación popular por vía de la democracia directa y la "dispersión del poder". Es esta una propuesta muy abstracta, porque su resistencia a toda posibilidad de burocratización enfrenta grandes dificultades para ser institucionalizada. De hecho, niega la existencia de leyes deterministas de lo político, reconociendo el papel de la contingencia en las prácticas políticas. A la vez, es políticamente difícil negar la necesidad, en una sociedad compleja, de un centro en que confluyan con autonomía relativa esas formas radicales de democracia. Es inevitable dudar acerca de la posibilidad de que la izquierda radical pueda tener un proyecto de poder eficaz en el momento actual.

Los regímenes populistas han tendido a dividir a los movimientos entre los que adhieren a ellos y los que pasan a ser considerados oposición. Tal como los caracterizamos, los movimientos nacional-populares caen bajo la crítica de la izquierda radical. No obstante, nada de esto supone que no entren en el amplio campo de la izquierda. Es más, están más a la izquierda de lo que de manera usual llamamos socialdemocracia. Sin embargo, teniendo en cuenta la presencia activa en la política de estos sujetos sociales, surge *una* subvariante de *izquierda gobernante*, que se intersecta con el formato de los proyectos nacional-populares, pero que mediante la acción de los movimientos sociales agrega elementos que pueden calificarse como políticamente más avanzados. Por lo pronto, tal subvariante incluye en su seno un debate profundo sobre el Estado y contiene, incluso de modo contradictorio, proyectos *no capitalistas* con posible proyección anticapitalista. Supone superar la predominancia del principio de redistribución, afirmando los de autarquía y reciprocidad, y el del comercio justo por sobre el intercambio de mercado. Se propone avanzar hacia una democracia sustantiva, con inclusión activa de la "izquierda social", que se resiste a ser subsumida como sociedad civil en un sistema estatal en el sentido gramsciano. A diferencia de las meras movilizaciones reactivas de masas populares populares como los casos de Argentina o Venezuela, los nuevos movimientos sociales han jugado un papel significativo en la llegada

al Estado de los que hoy gobiernan, pero eso no los homogeneiza. Unos movimientos luchan por participar en un sistema hegemónico, otros defienden la realización de su propuesta de otra institucionalización para otra vida social. El posicionamiento de los nuevos movimientos sociales entre la sociedad civil y la sociedad política es algo borroso. Como se dijo, en esta subvariante de izquierda gobernante que incluye componentes de la izquierda radical dentro de proyectos nacional-populares, las propuestas de cambios en el sistema institucional no se limitan a una reivindicación particular sino que son amplias: otra economía, otra política y otro sistema político, la interculturalidad, otra concepción de la nación. En general, se trata de reconocer la diversidad y evitar paradigmas absolutizantes, propiciando la pluralidad de miradas a los problemas que se van presentado. A esta subvariante de los proyectos nacional-populares se aproximarían, no sin contradicciones, los procesos de Bolivia y –en parte– de Ecuador.

Política y economía bajo la "Nueva Izquierda" gobernante

Para efectivizarse, los cuatro principios básicos de la envolvente de izquierda: *Cambio progresista*, *Justicia Social*, *Democracia y Libertad,* requieren no solo contar con bases materiales adecuadas, que provee o no el sistema económico actual, sino que deben ir encarnándose en las prácticas mismas de construcción de otra economía. No se trata de recaer en un determinismo economicista de lo social y lo político, sino de asumir otra definición de economía. Adoptamos una concepción sustantiva que rechaza la ideología dominante para la cual los procesos económicos entendidos como la producción, distribución, circulación y consumo de mercancías, estén orientados solo por los principios mercantiles. A esto es usualmente reducido "lo económico", incluso en el campo de la izquierda. Aunque es posible realizar análisis económicos que hacen tal abstracción, ni en la realidad ni en una teoría que entienda lo económico como un "hecho total", puede separarse de la cultura ni de las relaciones intersubjetivas, sociales y políticas. Esto implica que lo económico, incluso en una economía de mercado, no está del todo desencastrado del conjunto de relaciones sociales. Y en América Latina menos aún. Por ello es muy importante observar qué relación tiene con la economía cada variante de la izquierda en sentido amplio. Esto no puede ser desarrollado en esta introducción, pero explica cómo lo encaramos como sigue a continuación.

La pregunta sobre la que haremos algunas consideraciones generales es qué se proponía y qué se viene realizando como programa de transformación de los sistemas político y económico en tres casos (Venezuela, Ecuador y Bolivia) consensualmente clasificados como de la "Nueva Izquierda", con procesos autodenominados "revolucionarios" (Revolución Bolivariana, Revolución Ciudadana, Revolución Indígena o Plurinacional).

El *segundo* segundo movimiento (en algunos casos todavía latente) puede ser interpretado, dentro del marco de una democracia formal recuperada (segundo movimiento), como una reacción de la sociedad a la ocupación de las instituciones de la democracia formal por sectores conservadores en el sentido tradicional, los que terminaron debilitando y fragmentando al sistema político y vaciando la política, al punto que en procesos como el argentino en 2001, luego de obligar a renunciar al gobierno socialdemócrata de la Alianza, como vimos, se gritaba "que se vayan todos" y para llenar el vacío temporal se multiplicaron asambleas populares locales. De cualquier modo, sin lucha armada, a partir de ese nuevo movimiento, en algunos casos las izquierdas llegaron al gobierno por medio de elecciones, y una plataforma electoral en la que prometían que el Estado iba a ser un actor principal de la construcción de una nueva economía y una nueva sociedad.

En ocasiones, los gobiernos que emergieron de este segundo segundo movimiento se montaron sobre el rechazo social a las instituciones políticas, incluidos los partidos, pero lejos de experimentar nuevas formas de articular Estado y sociedad, buscaron la posibilidad de crear una fuerza política propia. Fue el caso del MAS en Bolivia, de Alianza País en Ecuador y del Partido Socialista Unido en Venezuela.[4] A lo sumo, consideraron incluir en sus listas electorales o en la repartición de cargos a algunos miembros de los movimientos sociales, lo que implica subordinarlos a la institucionalidad de la democracia formal. En términos de la lógica populista esto significa, en grados variables según el caso, desplazar los movimientos portadores de las reivindicaciones para que el gobierno asuma directamente la administración de esas necesidades a través del sistema institucional del Estado. Esto implica una resolución de procesos económicos de manera estadocéntrica, restando autonomía a los sujetos sociales.

Un rasgo común a todos ellos es entonces que evitaron reconocer y contribuir a consolidar la autonomía de las fuerzas sociales intermedias preexistentes, mientras que para una perspectiva radical, habría que dialogar y tomar decisiones tanto estratégicas como cotidianas con ellas, en particular las económicas. Incluso se llegó a promover la emergencia de nuevas dirigencias de los movimientos, con la intención de que fueran encuadradas en y subordinadas al proyecto del gobierno. El caso de Venezuela es especial, dado que la inexistencia de fuertes movimientos previos al triunfo de Chávez hizo que las organizaciones sociales fueran creadas desde la dirección de la Revolución Bolivariana encarnada en el presidente Hugo Chávez, claro que adscritas desde el inicio al proyecto de la Revolución Bolivariana.

4 Por su parte, en la Argentina el kircherismo intentó sin éxito organizar una nueva corriente política transversal a todos los partidos, incluido fracciones de su propio Partido Justicialista, coaligando las corrientes de cada partido opuestas a las fuerzas de derecha o proclives a sumarse a la derecha.

Dentro del grupo de países usualmente considerado como con nuevas izquierdas gobernantes en sentido amplio, los casos de Bolivia, Ecuador y Venezuela se distinguen por haber pasado por asambleas constituyentes. Si un proyecto de nueva izquierda plantea rupturas importantes con el sistema institucional que permitió o instauró el reinado del neoliberalismo, una Constituyente es un momento fundamental de definición de la nueva estructura orientadora de ese proyecto, pues ya no se trata de un programa de gobierno, sino de un acto que supone la participación de toda la sociedad. En efecto, esas tres Constituyentes desbordaron el marco de los partidos políticos, y su mandato incluyó fuertes cambios institucionales en lo económico, lo político y también lo cultural. Particularmente en Ecuador y Bolivia, no solo imprimieron un sentido popular a esas transformaciones, sino que incorporaron propuestas radicales de los nuevos o reemergentes movimientos sociales, como los campesinos e indígenas, que plantearon como orientación la utopía real del buen vivir o del vivir bien, opuesta al colonialismo y al proyecto civilizatorio de la Modernidad.

En lo que hace al sistema económico, se reconocieron las múltiples formas de organización económica, muchas de ellas formas históricas no capitalistas propias de la economía popular de reproducción. Se redefinió el sentido del sistema económico, opuesto al de la economía social de mercado, tal como se refleja en sus denominaciones: economía popular, economía comunitaria, economía social y solidaria, economía plural. En cuanto a la institucionalidad política se plantearon reformas democratizantes fuertes.

En el caso de Venezuela, con una débil sociedad civil, la iniciativa permaneció en el Estado bajo la dirección de Hugo Chávez, planteando como paradigma el socialismo del siglo xxi. Ya en la práctica de gobierno, desde el Estado se procuró desarrollar formas intermedias, aunque orientadas por el ideario de la Revolución Bolivariana, intentando descentralizar una parte de la nueva economía, autogestionada por los trabajadores no solo en empresas sino también en comunidades locales con tareas cuyo significado se proyectaba a nivel nacional (como la de soberanía alimentaria). También fue decisiva la creación de las Misiones Bolivarianas, que movilizaban en todo el país grandes contingentes de ciudadanos para encarar graves problemas sociales acumulados, haciendo un *bypass* a un Estado heredado, burocrático y renuente al cambio. Por lo tanto, puede decirse que se han puesto en marcha *procesos mayores de transformación de la economía*.

El principal antagonista manifiesto visualizado en estos tres procesos fue y es el neoliberalismo económico, pero en diverso grado, también lo es el proyecto neoconservador. En los tres casos volvió el Estado, aunque se suponía que no era el mismo. Efectivamente, las nuevas constituciones establecían las bases formales para una democracia participativa, el reconocimiento o desarrollo de una sociedad plural, la territorialización del Estado con un

avance de la autonomía y la participación directa de la sociedad. Ya no se trataba de recuperar la democracia sino de regenerarla. Sin embargo, como ya dijimos, en la práctica de estos tres casos, junto con el de Argentina y Brasil, predominó el modelo de gobierno nacional centralizado y la afirmación de la figura presidencial. Y en este punto vale recordar que fueron las mismas constituyentes venezolanas las que reafirmaron la figura del Ejecutivo presidencial a la vez que le mandaban institucionalizar la participación directa del pueblo en las decisiones, la gestión y el control del ejercicio del poder delegado. Cierto es que no es posible descentralizar si no es desde un centro, que debería ser reconstituido, pero es dable plantearlo como una transición bien definida por fases entre dos estructuras y no solo como un movimiento centrípeto-centrífugo indefinido. En el caso de Bolivia y Ecuador se planteó, además, el reconocimiento legal de la diversidad étnica a través del respeto a la autonomía de los pueblos indígenas, la interculturalidad y una sociedad y Estado plurinacional. Esto tiene importantes consecuencias sobre la institucionalización de lo económico, pues reconoce formas socioeconómicas que han resistido el embate del mercado.

No habiendo paradigmas institucionales, una vez constituido un nuevo gobierno de izquierda, podía tomar la forma de un proyecto socialdemócrata, desarrollista, con inclusión social, políticamente conciliador con las clases y grupos económicos opuestos al modelo, pero en todo caso manejado por elites políticas orientadas a la integración competitiva en el sistema mundial. Otra alternativa era la de un proyecto de transformación económica, social, política y cultural profundo, con nuevos sujetos políticos de base popular y un mayor grado previsto de desconexión nacional (en el sentido de Samir Amín) del sistema global. Esta disyuntiva se hizo más evidente en los casos de Bolivia y Ecuador, donde el campesinado y los movimientos indígenas habían sido actores de la creación de condiciones para el surgimiento de los nuevos gobiernos. En el caso de Venezuela fue el gobierno bolivariano, surgido y refrendado, como en los otros dos, por numerosas elecciones democráticas, el que asumió impulsar el proyecto de transformación. En todos los casos será importante tener en cuenta las eventuales variaciones que se van dando en las formas y el sentido que asumen estos proyectos a lo largo de su desarrollo, y sus causas. De cualquier modo, no se trata de modelos cristalizados sino de procesos dinámicos, abiertos a su contexto y portadores de contradicciones.

Y en ello son relevantes los avances o retrocesos con referencia a los proyectos de una economía no rentista y de radicalización de la democracia, en ambos casos privilegiando la acción autónoma de organizaciones y movimientos sociales, ya sea creando espacios de cooperación y decisión solidaria a nivel de la región, o desarrollando comunidades territoriales, una suerte de cavar trincheras para un futuro más complicado en relación al proyecto capitalista de globalización.

Perspectivas

El neoconservadurismo no descansa

Es evidente que no hay lugar para triunfalismos para las izquierdas gobernantes actuales, pues los procesos nacionales que las sustentan son incompletos, contradictorios en lo interno, muy atados a los resultados electorales y, por lo tanto, muy vulnerables a los ciclos socioeconómicos en sociedades que permanecen siendo individualistas y utilitaristas de modo predominante. Y cabe esperar la aparición en aumento de reacciones y acciones agresivas en defensa de los intereses de corporaciones y gobiernos afectados de forma directa o indirecta. Siendo extremadamente importantes, las transformaciones en las superestructuras jurídicas requieren tiempos mayores a los lapsos electorales para encarnarse en nuevas prácticas del aparato de Estado y la sociedad civil. Las políticas públicas son reversibles si cambia la correlación de fuerzas y, con las necesarias mediaciones, los mandatos constitucionales requieren institucionalizarse como sistemas de prácticas para enmarcar los procesos sociales. En tanto esta institucionalización no se arraiga en la sociedad y esas transformaciones dependen de la continuidad de liderazgos particulares, toda la construcción resulta todavía vulnerable.

El segundo movimiento (el inicial y su segundo) no es entonces un movimiento de reversión definitiva del programa neoliberal, y menos aún del proyecto neoconservador. Tal vez sea más correcto graficarlo como una serie de olas marcadas, en el mejor de los casos, por los tiempos electorales, y con final abierto, porque las acciones del antagonista pueden obligar a rectificaciones no deseadas de objetivos y tiempos. Debemos recordar que ante todo proceso que pudiera afectar sus intereses o vulnerara sus principios, la derecha nacional e internacional, y ahora en particular el neoconservadurismo como plan global originado en Estados Unidos, los ha atacado sistemáticamente, en muchas oportunidades por fuera de las instituciones de la democracia formal o del propio mercado. Dos situaciones pueden ilustrar esto:

Un primer ejemplo es el del proceso de construcción de una institucionalidad regional orientada por valores de internacionalismo solidario. En 2008 se dieron los primeros pasos para conformar UNASUR, que tomó forma jurídica plena en 2011. Se trata de un ambicioso proyecto de integración económica, social y de acción política conjunta de todos los países de América del Sur, liderado políticamente por los gobiernos de Venezuela, Ecuador, Bolivia, Argentina y Brasil. Se trató de seguir bloqueando el convenio de libre comercio propuesto por EE.UU., que terminó siendo repudiado con el liderazgo de Argentina, Brasil y Uruguay. Otro avance estratégico impulsado por los mismos gobiernos es la formación en 2011 de la CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños), que pretende sustituir políticamente a la OEA (Organización de

Estados Americanos), donde ha predominado Estados Unidos y, por ejemplo, sigue excluida Cuba, que en cambio integra la CELAC. La CELAC se expidió por la democracia, rechazando gobiernos resultantes del golpe en Honduras, o del falso juicio político al presidente Lugo del Paraguay. Estos hechos, donde la embajada norteamericana ha jugado un papel abierto, muestran que lo logrado por la acción de las nuevas izquierdas es aún endeble y que depende de la consolidación de procesos y estructuras antes que de liderazgos personales, por importantes que estos han demostrado ser.

Ante la formación de UNASUR, la respuesta no se hizo esperar. En el mismo año de 2008 Alan García, el presidente abiertamente neoliberal del Perú, lanzó la iniciativa de creación de la Alianza del Pacifico, conformada por México, Colombia, Perú y Chile. Ninguno de estos gobiernos participó activamente del repudio al ALCA, aun cuando Chile estaba gobernado por la socialista Michelle Bachelet. Por el contrario, todos ellos (así como Centroamérica y República Dominicana) tienen acuerdos bilaterales con EE.UU. Cabe destacar que ese tipo de tratados son el Caballo de Troya para la uniformación de sistemas de educación, seguridad social, derechos de los trabajadores, criterios de política macroeconómica, etc., a conveniencia del país dominante. Tal como era previsible, los sectores de pequeña producción agrícola, particularmente México y Colombia, son ya los primeros en sufrir las consecuencias.

Otro ejemplo es el del zapatismo, continuador de la lucha de Zapata en México y basado en comunidades indígenas. Inicialmente, aseguró una región del Estado de Chiapas por medio de la lucha armada y se dio a conocer en 1994, al ocupar varios municipios de la región en el mismo momento que México firmaba su ingreso al mercado norteamericano. Tanto su denuncia del imperialismo y el capitalismo, como las consignas de democracia, justicia y libertad no fueron hechas solo en nombre de los pueblos indígenas, sino en el de todo el pueblo mexicano. Al ser reprimido por el ejército, pudo sostener sus posiciones territoriales, y concitó la solidaridad de vastos sectores sociales y políticos del país y el extranjero. Una vez abandonada la vía armada en 2005, en parte por la falta de adhesión de otras comunidades indígenas, se reconcentró en su territorio, desarrollando formas de gobierno autónomo y economías con un alto grado de autarquía, llamadas "caracoles", visitadas profusamente y tomadas como ejemplares por diversas corrientes sociales. Desde su inicio, han hecho declaraciones periódicas que representan un pensamiento antiimperialista, anticapitalista, por una democracia representativa, y tomando distancia de los partidos políticos. El FZLN ha propiciado activamente la vinculación entre los movimientos de base con sentido de izquierda. Sin embargo, la hegemonía del proyecto neoconservador se impuso: pragmáticamente, la sociedad mexicana ha retirado su apoyo a un proyecto que no es un proyecto de poder inmediato empíricamente generalizable, sino de incierto cambio epocal.

La centralidad de lo económico

En los procesos nacionales referidos como casos de un concepto amplio de izquierda, se ha dado un grado significativo de avance en la justicia social, particularmente definida en términos de ingresos mínimos y de reducción de la pobreza. Todos apelaron a la modalidad (apoyada por el BM) de redistribución mediante transferencias monetarias localizadas en los más pobres. En consecuencia, la indigencia –y en especial el hambre– fueron reducidos, destacándose en primer lugar Brasil por su masividad y alcances, aunque sigue aplicando el programa neoliberal de desarrollo del mercado. Pero la distribución de la riqueza ha empeorado. El principio de justicia social ha sido aplicado en esos países, pero su alcance aún no es universal, y es limitado si se lo observa no desde la continuidad del mejoramiento del ingreso, sino desde los niveles que cada sociedad consideraría dignos.

Para una perspectiva neokeynesiana, en el momento actual la sostenibilidad de estas políticas de redistribución depende del continuado ingreso de renta internacional y/o de inversiones que permitan aumentar la productividad de la economía. A la vez, su continuidad a mediano y largo plazo estaría dependiendo de la inversión para construir otra matriz productiva que permita limitar la dependencia del sector primario-exportador y sustituir importaciones para evitar que el consumo incrementado genere inflación. Por lo tanto, se requiere que la renta internacional no solo se mantenga sino que aumente, y/o que el excedente captado por empresas nacionales y extranjeras se reinvierta en el país.

Ese modelo tiene límites macroeconómicos intrínsecos, y la sola intensificación del principio de redistribución progresiva enfrentará la resistencia de los grupos que representan la lógica del capital financiero y se asocian al modelo primario exportador-importador, entre otras cosas, aumentando los indicadores manipulados del "riesgo país", lo que complica la obtención de créditos internacionales, eludiendo la carga tributaria que el crecimiento de ese modelo implica y no aceptando los lineamientos públicos de inversión. Por supuesto, puede procurarse diversificar los mercados y la estructura de sectores productivos incrementando la productividad y alimentando así la inversión y la redistribución como mecanismo de inserción social. En tal caso el mercado global, que no puede ser regulado por un país, sigue imponiendo la lógica de la competitividad espuria (expoliación de la naturaleza y el trabajo), no solo al sector empresario sino también al sector público, todo ello normado por la institucionalidad global adversa implantada por el neoliberalismo, con todas sus consecuencias.

Las izquierdas gobernantes son las responsables de asumir y efectivizar el contenido de la consigna del FSM "otro mundo es posible" y su corolario "otra economía es posible". Algunos elementos a operacionalizar son evidentes:

sin dejar de tener en cuenta aquellos aspectos macroeconómicos ineludibles de la propuesta anterior, debe afirmarse la autarquía en cuestiones estratégicas como los alimentos y la energía, priorizar políticamente y acelerar la cooperación regional, al menos entre los países con proyectos de izquierda, reconocer y dar un fuerte impulso a la diversidad de formas económicas que tienen las sociedades de la región, afirmando una economía plural, social (no autonomizada de la sociedad) y solidaria, centrada en el trabajo emancipador y en el uso racional de los recursos.

Esto implica complejizar el concepto de economía mixta a la europea, propio de los 60. En ese concepto, la economía se componía de un sector "privado" y un sector público. El primero era pensado como las empresas de capital orientadas por los mecanismos de mercado, con el Estado complementando o induciendo con sus inversiones, regulando al sector empresarial y en especial controlando la formación de monopolios. Lo que el FSM permite pensar es una economía de tres sectores: los dos ya indicados y el reconocimiento de un amplio sector de economía popular, del cual se promueven las formas autogestionarias y solidarias. Las cooperativas, mutuales y asociaciones son formas clásicas de ese sector, que han tenido y que –ante las falencias del sector capitalista– están retomando un peso relevante en las economías nacionales. Pero a ellas se agregan nuevas formas y orígenes, como las comunidades étnicas, las redes o las empresas recuperadas, y la posibilidad no solo de incorporar sino de generar tecnologías alternativas. La Constitución del Ecuador, por ejemplo, indica expresamente que la economía popular solidaria es un eje de la construcción del nuevo sistema económico, así como da un mayor protagonismo al sector público, algo sobre lo que –como hemos visto– no hay acuerdo entre los movimientos sociales.

Hay otra condición subjetiva para hacer factible esa alternativa: superar la perspectiva economicista que, por progresista que sea, apuesta a la definición apriorística de un modelo económico en el sentido limitado del término, con una gestión técnica internamente coherente y eficiente para regular y redirigir el capitalismo nacional. Si no se incorpora como condición de factibilidad lograr un compromiso activo de la población organizada con el proyecto de gobierno, esa perspectiva tiende a caer en la tecnocracia y a reproducirse sin cambio estructural. La economía no puede pensarse sin la sociedad y la política, y un proyecto de izquierda que supone algún grado de ruptura con el capitalismo global necesita la efectiva constitución del pueblo como sujeto político, que participe de forma activa en el mismo proceso de definición de las estrategias y de la gestión de cada día. De lo contrario, con un gobierno separado del pueblo, no será difícil para la derecha –que controla fuertes recursos productivos, financieros y mediáticos– boicotear en lo interno y concitar asedios externos del neoconservadurismo y a la vez apostar a la fragmentación del campo popular, entre otras cosas, provocando

bloqueos comerciales y financieros y dificultades en la vida cotidiana como el desabastecimiento, instrumento ya probado en procesos como el de la Unidad Popular o el de la Revolución Sandinista. Pero la amenaza no viene solo de los antagonistas. Sin duda, más allá de la trascendencia de los proyectos planteados, hay que atender a la gestión económica del modelo económico de transición. Así, sería grave un descuido de los equilibrios macroeconómicos y sus efectos microeconómicos, en particular una recaída de las condiciones de vida populares, incluso de las adquiridas dentro del proceso de gobierno, o un aumento significativo de la incertidumbre de empresarios y población en general, lo que incluye a los sensibles sectores medios (por ejemplo, ante una alta tasa de inflación, o desabastecimiento). Todo ello genera malestar y anomia, y puede ser el talón de Aquiles de estos gobiernos, que además se activaría si pierden dinamismo las fuentes de excedentes provenientes de la renta internacional. En esas condiciones, llamados al apoyo popular del gobierno tienen toda la probabilidad de no tener respuesta, luego de años de propiciar la relación Estado-masa pasiva.

Desde esta perspectiva, no solo hay que impulsar desde el comienzo la participación popular, multiplicando los espacios públicos, sino que hay que revisar críticamente algunas posiciones que confunden "la administración de las cosas" con la negación de la política. La gestión económica y el cuidado de lo inmediato son fundamentales para la legitimación de los gobiernos y no puede ser reemplazada por las estrategias para lograr objetivos trascendentes. El desafío es hacerlo sin abandonar la idea de la transición hacia un sistema económico (en el sentido sustantivo) social y solidario. Sin embargo, la sostenibilidad de los gobiernos no depende solo de los procesos económicos, sino que tiene requisitos simbólicos ineludibles. Uno es la "pedagogía dialógica" en los intercambios discursivos y de información entre funcionarios y militantes de la izquierda gobernante, las organizaciones sociales y el pueblo, condición para que se puedan comprender las razones de situaciones emergentes y asumirlas en corresponsabilidad. Incluso si se verifica la necesidad de un líder carismático, que convoque, movilice y lidere, ello no implica la separación entre pueblo y aparato de Estado.

Si no se supera un neoeconomicismo de izquierda y no se avanza en una lucha cultural que relativice el utilitarismo y el concepto consumista de vida digna reinante en el sentido común, la legitimidad de los gobiernos expresada en el voto de las mayorías populares, incluidos los sectores medios, dependerá del cumplimiento de sus expectativas de conservación y mejora continua de los logros iniciales basados en la redistribución. Por supuesto que el principio de redistribución es fundamental para una perspectiva de izquierda, salvo que sea limitado al papel de correctivo social de una economía de mercado, utopía económica del desarrollo modernizante. No obstante, en caso de crisis del modelo económico adoptado para la transición, con limitaciones a la

redistribución y un deterioro de las condiciones de vida de la población, en el marco de un modelo democrático exclusivamente formal, incluso populista, no es imposible un giro de las mayorías pasivas hacia la socialdemocracia, o hacia la centro derecha, en todo caso, un rechazo electoral a los gobiernos de la Nueva Izquierda. El intento de paliar tal crisis mediante el acceso al mercado de capitales en condiciones castigadas, si se lograra, actuaría como salvavidas de plomo sobre la autarquía de las economías.

De darse esa situación, la izquierda puede ser sacada del gobierno por la vía electoral e incluso por rebeliones populares, regresando a ser oposición, recomenzando el ciclo electoral propio de la democracia formal, defendiendo los avances logrados y disputando el apoyo popular. Los mandatos constitucionales, como siempre ocurre, no se cumplen en forma automática ni garantizan la sostenibilidad de los gobiernos de izquierda ni de los avances en la institucionalización del proyecto de país mandado por la nueva constitución. Por lo que en tal caso puede esperarse una regresión en algunas de las transformaciones no plenamente institucionalizadas por las prácticas. El neoeconomicismo supone que el poder se gana o se pierde según se esté o no en el poder ejecutivo, pues en un sistema presidencial los otros poderes de gobierno pueden bloquear pero no implementar políticas. Pero, como se ha sugerido, es preciso avanzar en el desarrollo del pueblo como sujeto político, lo que implica su corresponsabilidad mediante un espacio para sus iniciativas y la participación activa en un sistema democrático radicalizado y en un sistema de gestión pública no dejado en manos de expertos.

Si se da una reversión electoral extrema, hacia el lado neoconservador, es posible que el conflicto social divida la sociedad entre quienes se organizaron y fueron protagonistas del gobierno y quienes, por el contrario, quieren recuperar sus privilegios aprovechando una mayoría circunstancial del electorado. En esto podrá incidir la fragmentación de las variantes de izquierda y el voto de la masa de ciudadanos que se beneficiaron con las políticas de izquierda pero cambiaron su posición ante la pérdida de dinamismo o incluso el retroceso en los avances materiales. De darse el giro a la derecha, ellos son los que más sufrirían las consecuencias de una regresión general de las políticas. En todo caso, que las izquierdas gobernantes puedan sostener la mayoría electoral se convierte en una condición necesaria de continuidad y profundización de estos procesos. Pero no sería suficiente.

Reiteramos que una base sólida para emprender transformaciones de mediano y largo plazo requiere la consolidación del protagonismo de la sociedad civil y los movimientos sociales, superando el modelo verticalista. Eso implica que las inevitables contradicciones en el campo popular que caracterizan estos procesos nacional-populares deben ser resueltas, o al menos reconocidas, dentro de una democracia sustantiva, donde se rompe con la relación masas demandantes-gobierno proveedor. Por otro lado, la necesidad de desarrollar capacidades de

autogobierno en las bases de la sociedad y su economía no implica abandonar la construcción de un Estado nacional democrático. Esto es condición para ubicar a la sociedad como un todo en el sistema global, cuyo modo de constitución está hoy subordinado a la lógica de globalización del capital y debe ser contrarrestado combinando la fuerza de los pueblos y sus gobiernos.

Entendemos que nuestro papel introductorio nos exime de plantear aquí de manera más explícita qué consideramos finalmente que debe entenderse por "Nueva Izquierda". Luego de una breve presentación, dejaremos la palabra a los invitados, que aportan elementos consistentes para un debate abierto al respecto.

Bibliografía

Acosta, A y E. Martínez (compils.) (2011), *La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Abya Yala, Quito.

Alegre, P. *et al*. (2010), *Las izquierdas latinoamericanas*, CLACSO/CICCUS, Buenos Aires.

Aricó, J. (1980), *Marx y América Latina*, Alianza Editorial Mexicana, Lima.

—— (1988), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Puntosur, Montevideo.

—— (org.) (1978), "Mariátegui y los orígenes del Marxismo latinoamericano", en *Cuadernos de Pasado y Presente*, n° 60, Siglo XXI, México.

Blackburn, R. *et al*. (2012), *Nuevas fronteras de la izquierda*, IAEN/SENESCYT, Quito.

Coraggio, J. L. (2005), *¿Es posible otra economía sin (otra) política?*, El pequeño libro socialista, Editora La Vanguardia, Buenos Aires.

Santos, B. S. (2005), *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, CLACSO, Buenos Aires.

—— (2006), *The Rise of the Global Left*. *The World Social Forum and Beyond*, Londres, Zed Books.

Dussel, E. (2006), *20 tesis de política*, Siglo XXI-CREFAL, México DF.

Franco, C. (coord.) (1983), *El Perú de Velasco*, Tomos I, II, III, CEDEP, Lima.

González Casanova, P. (1978), Imperialismo y liberación en América Latina, Siglo XXI, México DF.

Gudynas, E. (2009), *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya Yala, Quito.

Hinkelammert, F. (2005), *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Costa Rica.

Hinkelammert, F. y H. Mora (2009), *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, UNGS/ALTAMIRA, Buenos Aires.

Laclau, E. (2005), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

—— (2008), *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Lagos Escobar, R. *et al*. (2004), *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, PNUD, Buenos Aires.

Lander, E. (compil.) (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales latinoamericanas*, CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.

Larrea, A. *et al*. (2010), *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, SENPLADES, Quito.

Lechner, N. (ed.) (1982), *Qué significa hacer política*, DESCO, Lima.

León, I. (coord.) (2010), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, 2da ed., FEDAEPS, Quito.

Mariátegui, J. C. (1927), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, Editorial Claridad.

Núñez del Prado, J. (2009), *Economías indígenas. Estados del arte desde Bolivia y la economía política*, CIDES-UMSA, Bolivia.

Quijano, A. (1998), *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Mosca Azun Editores/CEIS-CECOSAM, Lima.

Rodríguez, O. (2002), *Izquierdas e izquierdismo: de la primera internacional a Porto Alegre*, Siglo XXI, México.

Singer, P. (1999), *Uma utopia militante. Repensando o socialismo*, Editora Vozes, Petrópolis.

Zibechi, R. (2006), *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Izquierda europea y proyecto emancipador

Jean-Louis Laville

En este comienzo del siglo xxi, la izquierda se encontraría a la defensiva, tironeada entre los imperativos de gobierno y de movimiento, dudando entre la conversión obligada a un rigor presupuestario preconizado por la ortodoxia económica y la tentación de una ruptura justificada por la defensa de las conquistas sociales, así como por la amplitud del problema ecológico.

Para muchos observadores, el malestar actual se explicaría por una larga historia de identificación entre izquierda y socialismo. En principio utópico, el socialismo se habría vuelto científico en la segunda parte del siglo xix, generando por un lado el bolchevismo y por el otro la socialdemocracia, es decir, la alternativa entre revolución y reforma que marcó los debates del siglo xx. Con el hundimiento del comunismo solo habría quedado la opción socialdemócrata, empujada desde entonces en la tormenta de la mundialización. Las líneas que siguen tienen por objeto cuestionar esta historia lineal que culmina con la constatación de una izquierda confundida.

En una primera parte, detrás de este relato, se trataría de reencontrar las bifurcaciones que han jalonado los dos últimos siglos. Tal retrospectiva abre dos tiempos sucesivos: el primero se caracteriza por la dispersión de los proyectos socialistas y el segundo explicita las modalidades de confrontación de estos últimos a las crisis del período actual.

Pero el retorno a la historia no debe mantener la impotencia; los intentos fallidos son también la fuente de una reflexión sobre los recursos disponibles con el fin de combatir la amplitud de las desigualdades que sigue siendo el escándalo de las sociedades contemporáneas. Hoy como ayer, la izquierda no se comprende sino por la esperanza de una sociedad más justa. Su recorrido revisitado, que rehabilita pasados olvidados y detalla las incertidumbres del

presente, hace aparecer así más claramente los problemas epistemológicos que plantea el enunciado de un proyecto emancipador, los que serán abordados en la segunda parte.

Retorno a la historia de la izquierda europea

A partir de 1789, durante la Revolución francesa, los diputados de la Asamblea constituyente se dividieron. Los adversarios de la realeza se ordenaron a la izquierda del presidente de sesión, mientras los defensores del orden establecido se congregaron a su derecha. En la lógica de este acto fundador, el término se impuso y la izquierda se hizo sinónimo de oposición a los conservadurismos.

No obstante, a partir de ese momento, la trayectoria propia de la izquierda europea se muestra más sinuosa de lo que parece. Varias observaciones pueden formularse al respecto.

Si se trata de dar cuenta de la primera mitad del siglo XIX, la referencia al socialismo utópico oculta la originalidad de la izquierda pionera, que residía en su preocupación de favorecer la emancipación por los aprendizajes colectivos y las creaciones institucionales. Este socialismo práctico pone por delante la idea de solidaridad democrática. A diferencia de la solidaridad tradicional, se trata de extender el principio político de igualdad en la vida económica y social a través de la asociación de ciudadanos libres que experimenten en sus interacciones el sentimiento de fraternidad. La derecha se empeña en deslegitimar ese proyecto, arguyendo su irrealismo económico. La democratización es combatida en nombre de una dinámica capitalista supuestamente destinada a aportar la riqueza a las naciones y a las poblaciones. A partir de entonces, la solidaridad, reconvertida en filantropía, no es más que un dispositivo temporario que debe aliviar a los pobres que lo merezcan hasta que el desarrollo económico les aporte sus beneficios.

Reprimido y discriminado negativamente, el asociacionismo se difumina. La réplica obrera a la ofensiva de la derecha pasa menos por la variedad de las iniciativas de base que por la búsqueda de unidad a través de las internacionales obreras. En este contexto, en el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, el marxismo se impone como la teoría que se vuelve aglutinadora al precio de una simplificación de sus argumentos. La agudeza de su crítica del capitalismo cohabita ahí con una torsión en el pensamiento de la emancipación. La prioridad dada a la superación del capitalismo margina la autoorganización y desatiende el acceso al espacio público. La esfera política es confundida con la sola acción de los poderes públicos que proveen una superestructura funcional a la infraestructura económica. Coherentemente con esta visión, la estrategia de la clase obrera se focaliza en el establecimiento de un control estatal sobre la economía, necesario para cambiar las relaciones de producción.

En el siglo xx, para llevar a cabo este programa, el bolchevismo pone en obra las preconizaciones leninistas. En una Europa traumatizada por las guerras mundiales y marcada por el enfrentamiento entre los dos bloques, los países comunistas del Este son considerados hasta los años 1950 como portadores de una alternativa cuyo carácter totalitario aparece cada vez más netamente hasta la caída de estos regímenes. Paralelamente, otra vía influenciada por el marxismo es propuesta por la socialdemocracia que adquiere una fuerza particular en los países del Norte donde un Estado providencial contribuye a reforzar la cohesión social. Sin embargo, el vigor de los debates entre vías revolucionarias y reformistas no alcanza a opacar una tercera configuración más heterogénea, la de los socialismos del Sur, divididos y confrontados a una derecha no respetuosa de la legalidad. La acción del Estado está ahí más circunscrita y la protección de los más débiles pasa también por las organizaciones de la economía social. En suma, la diversidad de los proyectos socialistas muestran visiones distintas acerca de la transformación, pero todas han olvidado la fuerza que la izquierda pionera atribuía a la expresión ciudadana.

En los años 1960 se asiste a un despertar de esta última cuando nacen los nuevos movimientos sociales, poniendo en evidencia que las conflictividades sociales no se reducen a la lucha entre capital y trabajo. Nuevas demandas de democratización se hacen oír. Los pilares del modelo de desarrollo tales como el patriarcado o la ideología del progreso vacilan: el feminismo politiza problemas otrora regulados por la tradición; la ecología pone en cuestión la creencia en un porvenir mejor.

Sin embargo, como en el siglo xix, esas reivindicaciones son ahogadas por el reordenamiento económico. El neoliberalismo reintroduce la utopía de una sociedad de mercado y condena el exceso de Estado. Las reacciones de los partidos de izquierda siguen siendo dispersas. En cuanto a los ciudadanos, aunque profundamente afectados, no se paralizan y sus iniciativas abundan, portadoras a la vez de resistencias y proyectos. Pero estas iniciativas siguen esperando un relevo político al nivel de la democracia representativa. Si la izquierda está lejos de haber desaparecido, pese a algunos esfuerzos, es difícil que sus componentes lleguen a congregarse en torno a una perspectiva común.

Tales son las principales marcas de una cronología que conviene detallar en esta primera parte.

La fragmentación de la izquierda europea

El socialismo nace en los reagrupamientos que impulsan los proletarios confrontados a la disyunción entre el reconocimiento político que acaban de obtener y la dependencia económica que continúan sufriendo. Sin embargo, ese socialismo original no puede ser asimilado a un balbuceo, expresión

inmadura de un movimiento social, que solo tendría sentido en referencia a una etapa ulterior en la cual habría de estabilizarse. Esta ilusión evolucionista se disipa desde el momento en que la mirada se desplaza, desviándose de los escritos proféticos para volverse hacia las prácticas sociales cuya memoria ha sido perdida.

La memoria perdida del asociacionismo

Como dice E. P. Thompson (1988), aun si las movilizaciones populares han sido inspiradas por los escritores utopistas, se han desviado de toda referencia a una sociedad reconciliada alcanzada por la aplicación de principios filosóficos. El tema de la asociación es, desde ese punto de vista, emblemático. Los obreros se desmarcan de una representación totalizante propia de los pensadores de la época, según la cual la Asociación, portadora de armonía, tendría la vocación de instaurar un orden que substituya al desorden inducido por el individualismo. Al no creer en las tentativas comunitarias de creación de un mundo perfecto, abandonan la búsqueda de mecenas y prefieren una asociación menos idealizada, expuesta al riesgo de la experiencia sin la ayuda de figuras providenciales. En suma, ellos son tanto los propagadores como los disidentes de las doctrinas utópicas. Distanciándose del autoritarismo saint-simoniano, fourierista u owenista, los protagonistas asociacionistas buscan la emancipación humana en la construcción de colectivos donde se entremezclan reivindicaciones políticas, organizaciones de trabajo basadas en las habilidades de los oficios y sociedades de socorros mutuos cuyos efectivos bordean, por ejemplo, cerca de un millón de miembros en la Inglaterra de 1815 (Thompson, 1988: 379). "El impulso es esencialmente democrático mientras no se limite la democracia a una forma de régimen, sino que se sepa percibir ahí una forma específica de socialización" (Abensour, 2000: 17).

Por esta razón, una vez liberado de una lectura que lo menosprecia acusándolo de ingenuo, el asociacionismo pionero entrega un mensaje que no ha perdido su actualidad. Partiendo de la libertad de acceso al espacio público de todos los ciudadanos, se esfuerza en prolongar la democracia política a través de una democracia económica y social, yendo en contra de toda separación entre política y economía. Este asociacionismo ingente de comienzos del siglo XIX promueve una economía popular con una dimensión moral, que J. C. Scott (1976) identifica asimismo en el mundo campesino. En reacción contra la caridad y la benevolencia, este asociacionismo está fundado sobre una acepción democrática de la solidaridad que supone una igualdad de derechos entre las personas involucradas; centrado en la ayuda mutua tanto como en la expresión reivindicativa, combina la autoorganización y el movimiento social. A continuación, articula el recurso a la experiencia social y la importancia de un

cambio político; lejos de remitirse a la virtud de experiencias aisladas, reconoce la necesidad de operar cambios en las instituciones y las acciones públicas.

Aterrada por esta audacia popular que osa impugnar las leyes y las reglas establecidas por la representación nacional, la derecha conservadora hace valer el riesgo que emanaría de un exceso democrático que haría tambalear los valores tradicionales garantes de una seguridad procurada por las jerarquías inamovibles. Por su parte, la derecha liberal remite el asociacionismo al arcaísmo, arguyendo su desconocimiento de los comportamientos propios del individuo moderno y su incompatibilidad con la ideología del progreso económico. En esta última, la eficacia productiva del capitalismo está supuestamente destinada a erradicar a fin de cuenta la pobreza, de tal modo que la solidaridad no es sino una necesidad temporaria reformulada en un registro filantrópico. Por otro lado, el patrocinio y el paternalismo dedicados al alivio de la miseria se hacen indisociables de una invalidación simbólica y de una represión continua de las formas autónomas de la acción obrera. A la economía moral del asociacionismo le sigue una empresa de moralización de los pobres.

La marginación del asociacionismo solidario ratifica la pérdida de un conjunto de normas y obligaciones recíprocas que la comunidad obrera defendía como la expresión de un modo de vida compartido y de un orgullo común, susceptibles de religar los oficios y de promover los derechos del hombre. Ese patrimonio colectivo, anclado en la tradición, pero transformado por la implantación de finalidades democráticas en su seno, testimoniaba una voluntad de emancipación, estableciendo interacciones entre ideas, experiencias y cambio institucional. Y era tanto más apreciado cuando abarcaba sin tapujos la cuestión de la transición hacia una sociedad más igualitaria. El ataque de la derecha a la acción y al pensamiento obreros, radicaliza la cuestión de los medios susceptibles de contrarrestar la dominación capitalista.

En el siglo xx, la izquierda europea se divide entre dos modalidades de cambio, el comunismo del Este y la socialdemocracia del Norte. Por otra parte, en el Sur, el acceso al poder sigue siendo excepcional tanto más cuanto que, en varios países, la derecha recurre a golpes de fuerza para imponerse.

Comunismo del Este y fetichismo político

En relación con el asociacionismo solidario de la primera mitad del siglo xix, que piensa la emancipación a través de la multiplicación de oportunidades de socialización democrática, el análisis se modificó profundamente y se acentuó el determinismo. Como dice L. Trotsky en 1919: “las poderosas fuerzas de producción, factor decisivo del movimiento histórico, se ahogaban en las superestructuras sociales atrasadas (propiedad privada, Estado nacional), en las cuales la evolución anterior las habían encerrado”. Para salir de ese aprisionamiento, exigían “su emancipación a través de la organización

universal de la economía socialista" (Trotsky, 1963: 41). En la estrategia que se desprende de esta convicción, la temática de la apropiación del trabajo y de las condiciones de vida se halla reducida a la propiedad de los medios de producción y la referencia a la conciencia de clase remplaza la preocupación anterior por instituciones congruentes con la transformación esperada. Pese a la evocación de un decaimiento del Estado, se espera la emancipación por una acción externa a los sujetos en cuestión, la de una vanguardia iluminada que pueda realizar la dictadura del proletariado. Esta tendencia, presente en la II Internacional, se acentúa aún más en la III Internacional. Condena a los humanistas y a los demócratas, pronunciándose por un bolchevismo que apuesta al centralismo democrático y a la obediencia a organismos de dirección clandestinos, sinónimo de eficacia, según sus promotores.

Esta vanguradia convierte la violencia en un verdadero "mito" político, siguiendo los pasos de G. Sorel, haciendo de ello el signo infalible de la fuerza proletaria que, al apropiarse de los bastiones del poder a través de la revolución, puede adoptar legislaciones que le sean favorables. Según M. Mauss, esto equivale a hundirse en el fetichismo político. "Los comunistas, sociólogos ingenuos, han creído en el orden soberano que puede crear la ley", siendo que aun "apoyada por la violencia, ella se ha mostrado impotente cuando no es sostenida por costumbres o cuando no se modela sobre prácticas sociales con fuerza suficiente" (Mauss, 1997: 547-553). A partir de 1924, Mauss presiente las consecuencias desastrosas de un abandono del asociacionismo que reagrupe estas tentativas de organización obrera "esenciales, fundamentales, principales, porque sin ellas no hay base sólida para la acción política" (Mauss, 1997: 72-82). Para él, la ley no es un instrumento omnipotente, la ley "solamente es activa cuando tiene tras de sí una moral que ella sanciona y una mentalidad que ella traduce" (Mauss, 1997: 554), mientras que la política pública vale solamente si se inspira de una observación atenta de la sociedad, siendo el riesgo de toda revolución el transformarse en terror cuando las reglas que quiere establecer chocan con resistencias. Para el socialismo pionero, la emancipación suponía "la invención de nuevas formas de trabajo y de producción, nuevas reglas de vida social y un derecho propio del mundo obrero, todas innovaciones que asegurarían su autonomía" (Dardot y Laval, 2014: 368). Es este impulso el que se pierde en la medida en que el siglo XIX avanza. La reinterpretación de las formas de las costumbres, así como el surgimiento mutuo de prácticas sociales y de creaciones institucionales son olvidados, lo que conduce a eludir "todo el trabajo histórico por el cual una clase se constituye a través de las instituciones que ella se da a sí misma" y por el cual encuentra "un común propiamente obrero" (Dardot y Laval, 2014: .224). Los aprendizajes colectivos emanados de la cooperación son desatendidos y la alusión vaga al poscapitalismo reemplaza a "una praxis política" que incluye "al campo mismo de la economía" y que apunta a instalar

"instituciones de autogobierno" (Dardot y Laval, 2014:.403). En resumen, la crítica de la dominación remplaza la búsqueda de una vía practicable en favor de la emancipación a través de la evocación ritual de esta última, pues el análisis "científico" del proceso histórico aporta la prueba irrefutable de su advenimiento. La experiencia del siglo xx subraya dolorosamente este peligro de una inversión del proyecto emancipador y señala igualmente hasta qué punto el debate intelectual ha sido como imantado por la perspectiva aun confusa de una superación del capitalismo.

Socialdemocracia del Norte y sistema de bienestar

Es contra esta insuficiencia de la referencia abstracta a una superación del capitalismo que la socialdemocracia se rebela. Poniendo el acento en la intervención pública, defiende la idea de que el paso de una sociedad capitalista a una sociedad socialista puede hacerse progresivamente.

Centradas sobre un cambio democrático gradual, ciertas acciones son iniciadas en los grandes partidos obreros de Escandinavia y de países como Alemania, donde se impuso esta opción reivindicativa apelando al reformismo y al marxismo. Para E. Bernstein, se trataba de aflojar los tornillos del materialismo histórico y de considerar la democracia como el medio y el objetivo del socialismo, "la economía es siempre el factor dominante" pero sin ejercer una "influencia incondicional" sobre los otros movimientos históricos (Bernstein, 2010: 58). Por otra parte, la obsesión del derecho de propiedad es paralelamente abandonada, la socialización de los medios de producción no es decisiva porque el cambio deseado no tiene que ver con el orden de la necesidad económica, sino con la emancipación del género humano. Al contrario de un vanguardismo que conduce al autoritarismo, los objetivos deben ser comprendidos por la sociedad, lo que incluye considerar como medios posibles la alianza electoral entre las clases medias y populares, así como el recurso a una larga gama de métodos complementarios (políticas activas de empleo, reducción del tiempo de trabajo, aumento del poder adquisitivo y de prestaciones sociales, servicios públicos, grandes obras, políticas presupuestarias y fiscales, etc.), conjugando movilización de actores sociales y afirmación de la potencia pública.

Después de la Segunda Guerra Mundial, bajo la necesidad de sostener los consensos nacionales, la complementariedad entre Estado y mercado toma toda su importancia durante los Treinta Gloriosos, de 1945 a 1975. El Estado keynesiano se da como tarea favorecer el desarrollo económico a través de un intervencionismo acentuado, mientras que el Estado de bienestar prolonga las formas precedentes de Estado social con la Seguridad social y la generalización de los sistemas de protección social. El Estado circunscribe y sostiene el mercado, así como corrige sus desigualdades, confiere a los ciudadanos

derechos individuales y dicta las reglas de los servicios públicos. Los mercados regulados son además limitados por formas ampliadas de redistribución pública. En esa época, la socialdemocracia aporta la prueba de su capacidad de orientar la dinámica mercantil, movilizando a su vez el principio de redistribución para corregir a esta última. La economía mercantil se complementa con la economía no mercantil correspondiente, en la cual la circulación de bienes y servicios es confiada a la redistribución pública. Por mucho tiempo vilipendiada y tachada de revisionista, la socialdemocracia obtiene, sin embargo, un reequilibrio de las relaciones entre democracia y capitalismo, habiendo contribuido a civilizar a este último, llegando incluso a difundir la idea de un progreso que sea simultáneamente económico y social a través de una sinergia entre mercado y Estado.

La socialdemocracia, preocupada en pensar la transición, rechazando el ponerse en un vanguardismo político, se quedó, sin embargo, en un fetichismo estatal y en un productivismo que comparte con el bolchevismo. Esos dos voluntarismos políticos se oponen respecto a las modalidades de acción contra el capitalismo, expropiación o negociación; pero se encuentran paradójicamente en la confianza acordada a expertos encargados de trazar el camino del socialismo. El elitismo es constitutivo en tal concepción estatal del cambio social que casi no deja lugar a las iniciativas provenientes de la sociedad. Pese a todo, los resultados son más que contrastables: la represión de todas las disidencias conduce al fracaso en los países del Este, mientras la apertura al diálogo social permite en el Norte de Europa una reducción de las desigualdades. La socialdemocracia promueve una sociedad salarial en la cual el empleo es un vector privilegiado de reconocimiento, de socialización y de homogeneización de las condiciones de vida, reforzado por el acceso a una sociedad de consumo y con la generalización de la seguridad social.

Diversidad de los sures

Esas conquistas sociales no son generalizadas en toda Europa. En el Sur, la izquierda padece escisiones mayores. Entre 1945 y 1975, los partidos socialistas francés e italiano conocen resultados electorales modestos y son regularmente sobrepasados por los partidos comunistas. Pero al quedar estos últimos excluidos de la escena gubernamental por la resuelta oposición de Estados Unidos, las fuerzas socialistas cumplen por defecto el papel de complemento de izquierda en las coaliciones gubernamentales. Se da esto hasta el comienzo de 1951, y luego entre 1956 y 1958 en Francia, mientras que en Italia, después de haber participado en los gobiernos de la posguerra, las fuerzas socialistas deben esperar hasta 1964 para instalarse en el poder con la democracia cristiana. Por el contrario, durante las dictaduras en Grecia,

Portugal y España, los socialistas están menos presentes que los comunistas, fuertemente comprometidos en la resistencia clandestina.

A estas divisiones constantes entre los dos principales partidos se agrega la presión de una extrema izquierda, marginalizada en las urnas pero presente en las movilizaciones y crítica del control soviético sobre los comunistas, así como de una militancia anarquista más preocupada por la acción directa que por el reconocimiento institucional y también víctima de los ataques estalinistas, como sucedió durante la Guerra Civil en España. Así, las desigualdades siguen siendo fuertes en los países del Sur donde el conservadurismo domina. A diferencia de los regímenes universalistas o corporativistas del Estado de bienestar que asegura derechos sociales ligados a la ciudadanía, como en los países escandinavos, o al estatus salarial, como en Alemania, los Estados de Europa del Sur (Italia, España, Portugal, Grecia) se han caracterizado por un nivel relativamente bajo de transferencias sociales. El carácter asistencial del Estado, su dependencia respecto a instituciones privadas y eclesiásticas, reducen su capacidad de acción, que es compensada por la permanencia de una "sociedad de bienestar" (Hespanha y Portugal, 2002) de base comunitaria, pero también por la existencia de formas de empresas de propiedad colectiva. La solidez de las organizaciones de economía social (cooperativas, mutuales, asociaciones), herederas del asociacionismo anterior, pero con una ambición política atenuada, hace de ellas instrumentos de protección de las identidades colectivas. En el mundo agrícola rural, la economía social ayuda a mantener una producción familiar y es alimentada por la fuerza del socialismo libertario en los movimientos campesinos, luchando por el acceso a la tierra; en las ciudades, ella reúne los grupos más calificados de la clase obrera y la pequeña burguesía en torno a establecimientos industriales o artesanales de dimensión local (Estivill, 2009).

Una complementariedad habría podido bosquejarse. En efecto, la socialdemocracia se preocupó más de solidaridad que de iniciativa económica, como si las opciones democráticas solo cupieran en la repartición de riquezas ya producidas. Dejar la economía de mercado a las empresas capitalistas se muestra claramente como una debilidad que le es constitutiva, por mucho tiempo disimulada detrás de la amplitud de la expansión económica. Ahora bien, justamente, la economía social ha preconizado la difusión de empresas no capitalistas que habría podido impugnar la asimilación entre capitalismo mercantil y producción de riquezas. Sin embargo, el encuentro entre socialdemocracia y economía social casi no ocurrió, ya que ambas se concentraron en diferentes partes de Europa. La socialdemocracia se ligó prioritariamente a las políticas macroeconómicas y al Estado de bienestar, sin integrar en su proyecto las empresas de economía social. Por su parte, la economía social se concentró de manera simétricamente opuesta en la empresa colectiva, sin considerar hasta qué punto esta última es tributaria de un marco institucional

que la inscriba. Las insuficiencias de la socialdemocracia y de la economía social provienen del hecho de haber sido consideradas, tanto una como la otra, capaces de provocar por sí solas la superación del capitalismo. De toda evidencia, ni el acotamiento del mercado por la redistribución estatal, ni la creación de empresas mediante colectivos voluntarios han estado a la altura de las ambiciones esgrimidas en un principio. La socialdemocracia y la economía social se adaptaron finalmente al sistema que pretendían combatir.

En ambos casos, la razón parece ser la reducción de la democracia a su dimensión representativa. La socialdemocracia se apoyó sobre las negociaciones paritarias sin cuestionar la relación entre los representantes y sus mandantes, en los partidos y los sindicatos. Por su parte, la economía social confundió un principio de igualdad formal, una persona igual un voto, con un funcionamiento democrático. Corolario: los elegidos a menudo se transformaban en dirigentes inamovibles, mientras la participación efectiva de sus electores se debilitaba. La focalización en la democracia representativa, sea a nivel macroeconómico o microeconómico, no permite movilizar la participación ciudadana. Es este déficit democrático el que se vuelve visible a partir de los años 1960.

La izquierda en las crisis

Apenas finalizada esa década, surgen nuevos movimientos sociales. Mientras la izquierda permanecía impregnada de la idea de que la conflictividad social se limitaba al enfrentamiento entre capital y trabajo, aparecen cuestiones inéditas en el espacio público. Cuestiones que atropellan las certezas anteriores sobre el crecimiento, el consumo, la producción y el rol del Estado. Así, la confusión entre crecimiento y progreso es cuestionada; la coincidencia entre elevación del nivel de vida y mejoría de los modos de vida ya no es evidente. La sociedad de consumo, después de haber significado un alivio del rigor para la mayoría de los hogares, revela otra cara: la de una alienación mantenida por la manipulación de los deseos y de las necesidades gracias a técnicas publicitarias. El fordismo, que en las relaciones de producción descarta a los trabajadores de la toma de decisiones a cambio de un aumento en sus ingresos, tiene como complemento al providencialismo en las relaciones de consumo: los destinatarios de los servicios proporcionados por el Estado social quedan lejos de su concepción. La democracia representativa no deja ningún margen para la participación directa y los encierra en un silencio obligado.

De la apertura democrática al reordenamiento económico

De esta manera, los nuevos movimientos sociales se concentran en los desafíos de la autonomía y de la expresión de los consumidores, de los productores

y de los usuarios. A su vez, aquellas nuevas controversias cristalizadas en mayo 1968 se fragmentan en los años 1970. Mientras la extrema izquierda encuentra ahí lugar para reforzarse, muchos activistas autogestionarios y alternativos toman distancia con la acción política tradicional. Como lo ejemplifican las protestas antinucleares, ellos se sienten preocupados por la impugnación de códigos dominantes y atentos a los diversos aspectos de la vida cotidiana.

Una primera crisis cultural se manifiesta entonces en toda Europa amplificada con la transición democrática en España, en Grecia y en Portugal. Los partidos comunistas y socialistas marchan viento en popa, manifestando al mismo tiempo sus rivalidades. Paralelamente, el eurocomunismo apunta a liberarse de un control soviético aún más difícil de admitir para sus electores después de la invasión en Checoslovaquia y con el nacimiento del sindicato libre "Solidarnosc" en Polonia.

Sin embargo, las demandas de democratización experimentan un freno importante por una segunda crisis calificada como económica. El *shock* petrolero contribuye a una inversión de las tendencias. Los gobiernos abandonan el keynesianismo para adoptar un monetarismo simbolizado por el consenso de Washington, que afirma la necesidad de restringir el alcance de la intervención estatal para restaurar la competitividad.

La izquierda que enfrenta a la ofensiva monetarista está cada vez más confundida con el modelo socialdemócrata. En efecto, su diversidad anterior se atenúa. Con la caída del Muro de Berlín, la influencia de los partidos comunistas en el sur de Europa disminuye. Por mucho que lo niegue como en Francia o lo reivindique como en España, el socialismo democrático se identifica con la matriz socialdemócrata. Este triunfo aparente hace olvidar a la socialdemocracia el modo en que sus bases se estremecen, como lo atestiguan los cuestionamientos planteados durante la crisis cultural. Su victoria le impide pensar su fragilidad. En lugar de preguntarse por sus debilidades, ratifica su dependencia de una fuerte tasa de crecimiento. Dado que la modificación estructural de las actividades productivas, con el alza de los servicios relacionales de productividad estable induce una desaceleración tendencial del crecimiento, se busca una reactivación del compromiso con la realidad económica asimilada a las empresas y a los mercados, de los cuales el Estado debe garantizar el funcionamiento. La socialdemocracia se desliza así hacia el social-liberalismo,al avalar la visión liberal de la economía, característica de los análisis del "nuevo centro" o de la "tercera vía".

Una modernización social-liberal

A. Giddens (1994), uno de sus principales teóricos, sitúa esta cuestión en el marco de los grandes ciclos. Mientras la derecha había tenido dificultades para reconquistar un espacio político después del fascismo, y el keynesianismo había

constituido la norma, los gobiernos de M. Thatcher y R. Reagan pusieron en la agenda internacional los temas de la desregulación, de la privatización y de la competencia generalizada. La izquierda, puesta a la defensiva, se ve obligada a reaccionar frente a las "revoluciones mayores de la época: globalización, transformación de la vida personal, relaciones con la naturaleza" (Giddens, 1998: 64). La reflexión sobre la obsolescencia del marco westphaliano del Estado nacional no carece de pertinencia. La creencia exagerada en elites impregnadas de espíritu público ya no cabe en sociedades alcanzadas por la crisis de la Modernidad y que dan testimonio de un escepticismo creciente respecto a las figuras de autoridad. Sin embargo, la tercera vía, presentada como una tentativa de trascender la socialdemocracia tradicional y el neoliberalismo, no renuncia a los valores de igualdad y de protección. En este sentido, argumenta a favor de una nueva cooperación entre Estado y sociedad civil. Apoya también la renovación de la sociedad civil, sostiene las iniciativas y la esfera pública locales, implica al tercer sector, favorece la prevención del crimen a través de la acción comunitaria. Interpreta que esta sociedad civil no tendría que asumir ni las funciones simbólicas ni los roles del Estado al que corresponde; al contrario, debería ser garante de las inversiones sociales destinadas a mejorar la calidad de los recursos humanos. Considerando que las jerarquías se encuentran cuestionadas, se apela a nuevas formas de deliberaciones descentralizadas, alcanzando incluso a la ciencia y la tecnología, para que la autoridad sea relegitimada con la profundización de la democracia. Para esta escuela de pensamiento, no se puede negar el agotamiento de la socialdemocracia en los años 1980, pero se puede esperar su renovación, ya que la despolitización es solo aparente; el compromiso y el activismo se alimentan de ese florecimiento de asociaciones que toma el relevo de los movimientos sociales y que opera en el advenimiento de la infrapolítica (Beck, 1994). La decadencia del interés por la vida de los partidos no puede abordarse como una desafección de lo político.

Entre las revoluciones mayores que acaban de ser citadas domina, sin embargo, la globalización. La generación de mercados financieros globalizados por parte de las tecnologías de la información y de la comunicación induce la reactivación de un determinismo económico, limita el alcance reformador y conduce a constataciones mucho más convencionales de lo que podía esperarse, como por ejemplo en materia de responsabilidad social de las empresas y en materia de política social. El elogio de la responsabilidad de las empresas considerado como una conquista de las luchas de la sociedad civil (Giddens, 1998: 49-50) oculta el alegato de las grandes firmas por reemplazar las regulaciones públicas con normas privadas. El principio, ningún derecho sin responsabilidades, retoma la vena del socialismo moral pero en una versión moralizadora hacia los pobres, que resulta chocante cuando la responsabilidad deseada de los beneficiarios de prestaciones sociales coexiste con la indecencia de los más ricos.

De un modo más fundamental aún, la idea según la cual la aceptación del mercado por parte de la izquierda equivale a su modernización alimenta algunas confusiones. Al hacer del mercado globalizado un dato y de la solidaridad un problema, la tercera vía termina por retomar en lo esencial las sugerencias monetaristas. Por cierto, considera la educación o la salud como inversiones y no como costos; sin embargo, su adhesión a la política de la oferta restringe considerablemente los espacios de maniobra pública. La apertura a la competencia internacional, la adopción de mecanismos casi mercantiles en la regulación pública y las privatizaciones iniciadas por gobiernos conservadores con el objetivo de proceder a un ajuste estructural, según ellos indispensable para garantizar la performance nacional en un mundo globalizado, continúan cuando la izquierda modernizada en este sentido accede al poder.

De ello resulta una pérdida de confianza. El electorado habitual de la socialdemocracia se dispersa, lo que genera tentativas de reconfiguración de una izquierda más fiel a sus ideales históricos y más preocupada de la cuestión ecológica; pero le cuesta mucho al ecosocialismo aglutinar todas las fuerzas, que van desde los antiguos comunistas y socialistas marcados por su identidad progresista hasta los partidarios del decrecimiento.

De los movimientos a las iniciativas ciudadanas

Además, en el momento mismo en el que la socialdemocracia esfuma su proyecto, las sensibilidades provenientes de los movimientos sociales siguen itinerarios divergentes.

La extrema izquierda, en plena renovación con la disgregación de los partidos comunistas, no puede sino retomar el fetichismo político propio del leninismo. Del trotskismo al maoísmo, la mitología obrera es remodelada, pero confirmada. A medida que la revolución esperada se esfuma, la extrema izquierda sigue manteniendo derivas grupusculares y el entrismo en los movimientos nacientes, como el de los desempleados. Bajo el discurso radical se oculta el sectarismo que da prioridad a las acciones susceptibles de exacerbar las contradicciones, si es que no a optar por la lucha armada, tal como la "Fracción del Ejército Rojo" en Alemania o las "Brigadas Rojas" en Italia.

Por el contrario, en completo desacuerdo con ese voluntarismo, otros grupos acentúan un giro cultural. Ciertos analistas destacan este rasgo. Es el caso de A. Touraine (2013) quien, por querer escapar a un determinismo económico asociado al marxismo, borra toda referencia a un colectivo y habla del "fin de las sociedades". Al escamoteo del sujeto, que Balibar señala como una de las aporías del marxismo, tal como fue dicho antes, le sucede así una hiperbolización de este último que lleva a considerar que la cuestión económica dejó de ser de actualidad. El actor contemporáneo se desinteresaría de los desafíos económicos y se concentraría en los desafíos identitarios. Esta

posición, además de avalar a fin de cuenta a la ortodoxia económica, genera efectos perversos remarcados por Fraser a propósito de la "cultural theory" feminista que, al borrar la economía política para privilegiar las interrogaciones identitarias, ha rechazado ciertamente el economicismo pero para caer en un culturalismo. Al minimizar la temática de la igualdad, tiene ecos paradojales con los mandatos neoliberales. Una "amistad peligrosa" (Enseinstein, 2005) se instala entre la mercantilización preconizada por las tesis monetaristas que acusan al Estado de bienestar de favorecer el derroche y al asistencialismo por una parte, y por la otra la insistencia sobre la diferencia en las corrientes feministas inclinadas a denunciar el paternalismo de este Estado. Las reivindicaciones de reconocimiento son en cierta medida utilizadas para atacar la legitimidad de la redistribución.

Para no remplazar simplemente el economicismo por el culturalismo, es necesario identificar la pluridimensionalidad de las innovaciones sociales y su declinación política. Desde luego, los movimientos se han fragmentado, pero la sociedad civil no ha estado inactiva y el compromiso público no ha desaparecido. Por ejemplo, cuando D. Cefaï se pregunta por la pertinencia del vocablo "movimiento social", que ratificaría sin perspectiva la unidad de reagrupamientos de hecho heteróclitos, es para subrayar la presencia de formaciones híbridas que pueblan hoy las arenas públicas, es para estimular:

> […] la reflexión sobre los públicos, aquellos procesos de asociación y de cooperación que emergen sin cesar, de manera transversal a las esferas de experiencia y de actividad instituidas, y cuya experiencia por parte de acciones colectivas les lleva a transformar sus entornos espacio-temporales, simbólicos e institucionales (Cefaï, 2007: 466).

Sin embargo, esta atención puesta en la configuración de los problemas públicos solo vale si se desmarca de tendencias a los repliegues identitarios que acaban de ser mencionados y, por ende, si relaciona desafíos culturales y desafíos socioeconómicos. En efecto, el universo asociativo en el que se inventan nuevas formas de compromiso público, promueve por igual modalidades alternativas de producción, de intercambio y de consumo. Según los escasos datos disponibles, la difusión de esas prácticas económicas alternativas se muestra muy superior a lo que generalmente se estima. Por ejemplo, en Cataluña, más de 300.000 personas se hallan involucradas, y el estudio de una muestra estadística representativa en Barcelona muestra que el 97% de la población participa en al menos una de ellas. La aceleración es sensible desde el 2008 (Castells *et al*., 2012). Muchos se han integrado porque encuentran ahí soluciones frente a los problemas cotidianos engendrados por la crisis, incluso gracias a la inscripción en redes interpersonales. Otros llegan ahí como una prolongación lógica de su participación en las revueltas de los "Indignados". El repertorio de protestas está desde entonces imbricado con la participación en circuitos cortos, cooperativas, modos de compartir, servicios de ayuda jurídica

y de realojamiento para las personas expulsadas. Si bien estas realizaciones son muy diversas, muchas se reconocen en la denominación de economía solidaria, pero critican también su banalización.

Se trata, para el caso, de examinar conjuntamente lo que muy a menudo es disociado y de contemplar acciones colectivas donde se hagan borrosas las fronteras entre lo cultural, lo social y lo económico. Las estrategias focalizadas en uno u otro de estos registros han fracasado. Es por esto que, contra la especialización de los dominios de la vida, deben ser tomados en cuenta los espacios donde el sentido del mundo común se debate, donde lógicas diferentes de acción se entrelazan.

En la multiplicidad de esas iniciativas ciudadanas, quizás se estén explorando las coordenadas de un nuevo proyecto emancipador. No obstante, su aproximación a un marco institucional plantea problemas. El carácter inventivo en los actos choca con una ignorancia por parte de los poderes públicos. El drama actual reside en el abismo que separa la sociedad, que resiste y propone (según los términos del Foro Social Mundial), de las políticas seguidas por gobiernos (que son, a la inversa, obnubilados por la aprobación de los mercados). Las iniciativas ciudadanas desconfían de la recuperación por parte de los políticos, tanto como los partidos descuidan las emanaciones de la sociedad civil. Esta desconfianza mutua parece ser más que perjudicial porque paraliza la construcción de una relación de fuerzas susceptible de contrarrestar la desmesura del nuevo capitalismo.

Más allá de las razones coyunturales, conviene admitir que la profundidad de este hiato se explica por la larga historia que acaba de ser evocada: está en gran parte relacionada con la pérdida de una acepción realista de la emancipación. El pensamiento de izquierda se ha dividido demasiado a menudo entre una prioridad dada a la protección típica de la socialdemocracia y un análisis de la dominación característica de una aproximación que pretendía ser más radical. De ahí que la posibilidad de hallar de nuevo un proyecto emancipador está condicionada por la consideración de cuestiones epistemológicas.

Proyecto emancipador y cuestiones epistemológicas

Ciertas etapas y giros han acompasado el itinerario de la izquierda. Al final de un largo recorrido motivado por el deseo de una sociedad más justa ante las desigualdades que persisten, la exigencia de un proyecto emancipador se hace indispensable, ahora y siempre. Esta segunda parte retoma los elementos ya mencionados, primeramente, según el ángulo de las ideas que obstaculizan tal proyecto, y luego, según aquel de sus condiciones de realización.

Las enseñanzas del pasado son valiosas para proyectar futuros posibles y en este sentido cabría evaluar y asumir dos herencias abrumadoras: la práctica reformista y la teoría revolucionaria. A fuerza de compromisos, la socialde-

mocracia se enredó en acompañar al capitalismo, mientras la teoría crítica, al conformarse con invocar un poscapitalismo, se privó de toda perspectiva creíble de cambio.

El solo hecho de constatar estas aporías implica variar el rumbo hacia enfoques que hayan tratado en mayor medida las tensiones entre capitalismo y democracia. Aquellos que vienen de autores occidentales como J. Habermas y A. Honnethse enriquecen al entrar en diálogo con otros provenientes de América del Sur, más propensos a evitar ser captados por las temáticas de la protección y de la dominación. En todo caso, esta es la hipótesis que motiva la presente obra.

Socialdemocracia y prioridad de la protección

La socialdemocracia ha estado en el corazón del movimiento obrero y del marxismo. Pero hacia los años 1920, en la III Internacional, fue acusada de traicionar a la revolución proletaria. En su controversia con los bolcheviques, sus partidarios alertaron de manera premonitoria sobre el carácter liberticida de una ideología que reposaba en el llamado a un hombre nuevo y en la destrucción del pasado. Además, su preferencia por el gradualismo tuvo resultados notorios: civilizó al capitalismo y moldeó, en los países escandinavos, sociedades entre las cuales se cuentan las menos desiguales del mundo, realizando al mismo tiempo la más larga experiencia europea de una izquierda democrática en el poder (véase Lars Hulgård en este volumen).

Los Treinta Gloriosos representan una edad de oro para la socialdemocracia cuya legitimidad parece confirmada por el desplome de los regímenes comunistas; el carácter totalitario de estos últimos corrobora de algún modo las predicciones de Bernstein. Al final de un siglo encendido por la perspectiva de la revolución, la posición reformista se vio revalorizada, pero como lo hemos sugerido al final de la primera parte, si uno se conformara con esta evidencia podría llegar a eludir la necesidad de un balance. En conformidad con la metodología de un examen retrospectivo adoptado en los capítulos introductorios de este libro (véase también el de Guy Bajoit), sería importante volver más bien sobre sus resultados con el fin de evaluar sus facultades de renovación.

Un balance por etapas

La socialdemocracia en Europa se identificó con un modelo de sociedad que estabiliza las relaciones entre lo económico y lo social mediante la extensión de una clase media. De algún modo esto significó olvidar el contenido de su proyecto inicial que concebía al Estado social como un simple trampolín hacia el socialismo. Esta concepción forjada entre 1870 y 1920, en la línea

del asociacionismo y defendida por autores como B. S. Webb (1923) en Gran Bretaña, apuntaba a hacer llegar los principios de participación e igualdad de las esferas civiles y políticas a la sociedad entera, incluyendo a la economía. Estos teóricos, golpeados por la opresión económica que reducía la libertad individual, buscaban restringir los derechos de propiedad de los capitalistas para extender los del pueblo, restaurando la igualdad de condiciones a través de la redistribución de riquezas.

Rehabilitando la idea de incertidumbre contra el determinismo, la socialdemocracia admitió la parte irreductible de la experiencia humana, individual y colectiva, que supone la acción voluntaria, intencional y pragmática. En un comienzo, se desmarcó del bolchevismo e hizo eco de las alertas de Mauss sobre la aceptabilidad de los cambios. Consecuentemente, señaló que el socialismo era moral en el sentido en que no podía triunfar sin una mutación cultural en el conjunto de la población. Esta característica hacía sensible la necesidad de un mejor conocimiento de la sociedad, de lo cual se seguía el lugar acordado a la educación: si las leyes del desarrollo histórico no estaban dadas, la regeneración ética no podía ignorar el estudio empírico de las condiciones de vida y la decisión democrática debía ser preparada por las investigaciones de expertos. Tal razonamiento presentaba el inconveniente de atenerse a un desinterés de los consejeros y a una separación ingenua entre saber y poder. El socialismo pragmático, atento a las formas de socialización democrática, se deslizó entonces hacia las negociaciones colectivas enmarcadas por el poder público. La concentración de los controles de cambio en las manos de una tecnocracia tenida por ilustrada limitó la acción reformista al círculo de los actores institucionales, políticos profesionales, sindicalistas y jefes de empresas.

La socialdemocracia avaló así una partición entre la economía y lo social, la primera asignada principalmente al capitalismo mercantil, incluso si estaba regulado, y el segundo de incumbencia antes que todo del Estado. El encaje de la economía en lo social, deseado en 1945, se invirtió con el tiempo hacia una dependencia de lo social respecto de la economía. El abandono simbólico del marxismo por el partido alemán en el congreso de Bad Godesberg en 1959 corroboraba una inflexión del compromiso entre el patrocinio y el movimiento obrero, mientras la consideración de la realidad económica se veía asimilada al reconocimiento de la economía de mercado, en el seno de la cual la acumulación ilimitada era afirmada como necesaria para la prosecución de finalidades sociales. Las relaciones profesionales fueron el terreno por excelencia de un realismo que reposó en el reparto de los frutos del crecimiento y en la creencia en el arbitraje virtuoso del Estado nacional.

Frente a la crisis de los años 1980, esta estrategia lleva a favorecer las inversiones de las empresas para restaurar sus márgenes de ganancia, garantía de una competitividad restaurada y por consecuencia de una posible recuperación. El crecimiento es afirmado como una etapa previa a las nuevas

conquistas en materia de justicia social. Sin embargo, la credibilidad de este escenario resulta seriamente mermada ante una competencia internacional exacerbada, donde las exigencias de bajo costo del trabajo emitidas por los responsables de las decisiones económicas nunca son satisfechas. Dicho de otro modo, la perspectiva de una mejor redistribución venidera se disipa constantemente tras las obligaciones presupuestarias presentes. En función de lo que viven en sus trabajos en tanto asalariados, los contribuyentes son llamados a hacer incesantes esfuerzos, mientras las gratificaciones prometidas para más adelante no llegan. La frustración es tanto más profunda cuando el crecimiento sigue siendo obstinadamente débil, sin contar que las promesas de su retorno se quiebran en la estructura de las actividades productivas y en el lugar tomado por los servicios de productividad estancada.

Por otra parte, en el plano medioambiental, cuando la reactivación del crecimiento se busca con medidas tales como la autorización a explotar el gas de esquisto, los daños ecológicos parecen ser la contrapartida a aceptar para forzar la reactivación esperada.

En el plano social, la separación entre actividades mercantiles y no mercantiles (la educación, la salud, lo social, los servicios a personas, etc.) que la socialdemocracia parecía haber santificado, se confundía en una economía donde los servicios relacionales e inmateriales se erigían como fuentes potenciales de beneficio. El furioso movimiento de mercantilización es ilustrado por los servicios a personas donde el imperativo de la creación de empleos justifica contratos de común acuerdo con exenciones fiscales y sociales para las familias más acomodadas. Además, son desatendidas las implicancias de acentuar las desigualdades en este modo de institucionalización, donde la cohesión social no tiene más importancia que las relaciones de género. En suma, el yacimiento de empleos, aislado en tanto objetivo, borra toda reflexión sobre la vulnerabilidad. Las políticas públicas correspondientes, al ignorar las formas y calidades de empleo como relaciones sociales entre partes interesadas, hipotecan también el futuro. La ética y la política del cuidado, por mucho que sean decisivas para la vida en común (véase Fabienne Brugère en este volumen), no pueden emerger cuando la obsesión por las cifras reina en materia de lucha contra el desempleo. La socialdemocracia ha podido concebir por mucho tiempo sus útiles de intervención, ya sea subestimando los problemas ecológicos o disociando los problemas económicos y sociales. Incluso antes, el agotamiento de los recursos energéticos era menos sensible y las políticas de empleo no se oponían a los efectos niveladores de las políticas sociales. Hoy en cambio, acuartelarse en el repertorio tradicional solo lleva a apurar la desafección popular. Para resumir, tres límites han afectado la socialdemocracia: una protección social concebida como un estatismo, una aceptación simplista del mercado y un olvido de las potencialidades de la sociedad civil.

Política, protección y estatismo

El legado histórico de la socialdemocracia parece innegable. Si nos referimos al carácter insostenible de la sociedad de mercado puesto en relieve por K. Polanyi, la socialdemocracia ha probado que una gran transformación, asegurando la preservación de la sociedad, podría tomar una vía democrática mediante la aplicación de derechos sociales que extirpen la protección del patrocinio y de la beneficencia tradicional. Sin embargo, el Estado social mantiene la solidaridad democrática que promueve con la dependencia al crecimiento mercantil, afirmándola en la sola redistribución. Pero, al utilizar el procedimiento democrático y la forma monetaria, el Estado asimila excesivamente a los ciudadanos como clientes de prestaciones sociales, da poder a los corporativismos profesionales y guarda silencio sobre las diferencias de género. Como ya ha sido notado más arriba, la propensión a considerar como sujetos pasivos a los usuarios de servicios públicos concentra los arbitrajes en las esferas de la democracia representativa (gobernantes, representantes patronales y sindicatos), donde la palabra de cualquier ciudadano corriente es prácticamente ignorada. A fin de cuentas, la socialdemocracia se orientó hacia la protección a un punto tal que terminó perdiendo de vista su objetivo inicial de emancipación humana.

En una perspectiva analítica, la evaluación tanto de sus conquistas como de sus límites podría verse favorecida por el análisis a largo plazo de un triple movimiento: mercantilización-protección-emancipación, sugerido por N. Fraser (véase también en este volumen), quien hace complejo el doble movimiento identificado por Polanyi de mercantilización y protección. La advertencia de Fraser se aplica sobre la evidencia, pues el doble movimiento del que habla Polanyi no es suficiente para aprehender las reacciones de la sociedad frente al reino del mercado. La protección puede consolidar o introducir jerarquías sociales y debe ser distinguida de la emancipación: y es que el modelo socialdemócrata, liberador de las dependencias tradicionales, ha instaurado un conjunto de protecciones, pero estas últimas no han tenido el rol emancipador esperado. Sin importar cuáles hayan sido las conquistas del Estado social, la restauración de la sinergia entre mercado y Estado no puede constituir un horizonte de movilización. La acumulación de riquezas ya no puede ser pensada como una condición de la justicia social. Los indicadores basados en cantidades deben ceder su lugar a objetivos (de calidad de servicio, del medioambiente, etc.) porque la mejora de los modos de vida pasa menos por las cifras brutas del crecimiento y del empleo que por la estimulación de una autoreflexión de la colectividad donde esta se cuestione sobre sus modelos de referencia y los tipos de empleos a los que se vinculan (véase Florence Jany-Catrice en este volumen).

Hay que asumir el carácter incompleto de la socialdemocracia. La simple repetición de los métodos que le han proporcionado su originalidad solo llevaría a aumentar los efectos perversos. La finitud del mundo hace que el productivismo, debilidad constitutiva de la socialdemocracia, tenga que ser abandonado en una perspectiva de emancipación (véase Geneviève Azam en este volumen). Como la búsqueda de crecimiento a cualquier precio se ha vuelto inadmisible, el debate queda abierto, incluido el de este libro, sobre aquello que puede tomar su lugar: desarrollo durable (véase Benoît Lévesque en este volumen) o rechazo del desarrollo (véase Yoshihiro Nakano en este volumen). En todo caso, las acepciones de la economía y de la sociedad civil tienen que ser actualizadas.

Economía: unas confusiones perjudiciales

La difusión de la idea de que la aceptación del mercado por parte de la izquierda significa modernización, ha mantenido la confusión entre sociedad de mercado y economías de mercado: en el capitalismo contemporáneo, las motivaciones se focalizan en el interés material individual, mientras que el encuentro de la oferta y la demanda determina el precio que hace abstracción de las personas y procede por la calificación común de los bienes, como lo teorizan F. Hayek, M. Friedman y la escuela de Chicago. Cuando los comportamientos son formateados de este modo, se instala una sociedad de mercado en la cual este último es considerado como autorregulador y pesa sobre el conjunto de las relaciones sociales. Sin embargo, estar contra esta sociedad de mercado no contradice el hecho de estar a favor de mercados concretos construidos mediante los soportes institucionales que los constituyen: dispositivos materiales, reglas de derecho, etcétera.

En este enfoque plural de los mercados se hace posible concebir la regulación de la economía de mercado internacionalizada, por ejemplo al introducir cláusulas sociales y medioambientales en lugar de pensar solamente en la competitividad.

Además es posible reforzar una economía territorializada de mercado por medio de circuitos cortos entre productores y consumidores locales, o a través de monedas locales complementarias.

Si se clarifican estos diferentes registros de mercados, sería conveniente no encerrarse sino más bien agregar ahí los otros principios de integración que Polanyi (2011: 88) extrae a partir de una antropología económica, a saber, la redistribución que emana tanto de una autoridad central como de la reciprocidad entre grupos que se consideran diferentes e interdependientes. Estos principios son tan legítimos como el mercado y pueden suscitar arreglos institucionales, dando derecho a lógicas socioeconómicas diversificadas que desbordan el corte entre la economía identificada con el mercado y lo social

identificado con el Estado. La representación de una economía mercantil productiva y de una economía no mercantil improductiva se vuelve así obsoleta. Parece entonces apropiado agregar a la diversidad de los mercados concretos una acepción de la solidaridad democrática que combina reciprocidad igualitaria y redistribución pública.

Política y economía: una sociedad invisible

Esta solidaridad propiamente política no es filantrópica, religiosa o reservada a los pobres, más bien atestigua una interdependencia aceptada y voluntariamente liberadora pues se funda en derecho y manifiesta un reconocimiento público. Además, reenvía a una nueva alianza entre poderes públicos y sociedad civil, la única capaz de contrarrestar la desmesura del capital (Beck, 1994). Pero para ir en este sentido, es necesario clarificar la definición dada de la sociedad civil. En esta hipótesis, parece evidente que la sociedad civil no pertenece al ámbito de la iniciativa privada. Resulta entonces indispensable oponerse a las concepciones asépticas, que la encierra en la acción reparadora reduciéndola a una esfera de necesidades, así como tener presente tres de sus representaciones, y que toman tres formas.

Una, que estaría inspirada por una cierta filosofía comunitarista (Sandel, 1982), presenta el riesgo de naturalizar las pertenencias orgánicas (familiares, étnicas, etc.), ocultando por medio de construcciones las desigualdades (de género, de raza, etc.) y estipulando que las comunidades, portadoras de una definición convencional del bien, pueden hacerse cargo de sí mismas, lo que mitifica la acción de base y la condena a la autarquía bajo pretexto de responsabilidad y de identidad colectiva.

Otra, inspirada por la economía ortodoxa, evoca un tercer sector independiente en el cual las organizaciones sin fines de lucro pueden paliar las insuficiencias del mercado y del Estado. Este tercer sector tendría una ventaja comparativa por el hecho de proteger a los clientes contra un provecho sacado a costa suya, ya que los beneficios obtenidos de la actividad no pueden ser distribuidos, según una visión que le atribuye un rol de solidaridad y de defensa del consumidor.

Y una última, mucho más nueva, se trataría de un capitalismo con objetivo social que radicaliza la anterior para preconizar una lucha contra la pobreza convirtiendo a las asociaciones en “social business” (Yunus, 2010) mediante el aumento de sus recursos mercantiles Su cercanía con los grandes grupos preocupados por la responsabilidad societal y propagadores de la Venture Philanthropy es igualmente promovida como si los problemas sociales pudieran resolverse con una profesionalización de la gestión y con un marketing que apunte hacia lo “bajo de la pirámide” (Prahalad, 2004).

En las antípodas de la despolitización inherente a estos diversos enfoques que hacen de la sociedad civil el receptáculo de los intereses privados, la dimensión pública de las entidades que componen la sociedad civil tiene que ser reconocida. Sin ser solamente organizaciones, revelan problemas públicos, desarrollan estrategias de intervención en el marco institucional y construyen en conjunto políticas públicas, participando al mismo tiempo en la designación de elites como en el ejercicio del poder y en el control social. Las relaciones complejas entre sociedad civil y poderes públicos esbozan así otro contorno de la acción política, que no se limita a la actividad de los poderes públicos sino que cubre "de un modo más amplio toda actividad articulada a un espacio público que requiera estar referida a un bien común" (Laborier y Trom, 2003: 11).

Más allá de los mercados, la pluralidad de la economía puede ser acentuada mediante cambios en la matriz productiva que hagan lugar a los bienes comunes, sean estos locales, nacionales o mundiales. En esta orientación, una nueva generación de servicio público puede iniciarse en un conjunto de actividades desmercantilizadas, donde las iniciativas ciudadanas no mitigan la falta de compromiso público. Al contrario, las economías públicas y asociativas se refuerzan mutuamente en una interdependencia donde se juega una democratización recíproca del Estado y de la sociedad civil. El desafío es construir complementariedades ahí donde una percepción realista veía contradicciones. Así, la antinomia entre salario y voluntariado social puede ser substituida por una movilización de asalariados y de usuarios en la cual el respeto de los profesionalismos sea acompañado por la orientación de estos en un sentido más relacional y por un apoyo de las formas de voluntariado, como lo ilustran en muchos países los estatus jurídicos de cooperativas sociales, basados en el reconocimiento de diversos colegios de miembros (asalariados, usuarios, voluntarios, etc.). Tal movilización apela también al recurso de la gratuidad y del voluntariado social. Según los términos empleados anteriormente, lo que está en juego aquí es poder acoplar las dos formas de solidaridad democrática, la reciprocidad igualitaria y la redistribución pública.

Teoría crítica y análisis de la dominación

La práctica socialdemócrata privilegia la protección y manifiesta un descuido de la emancipación que existe también en las principales corrientes de la teoría crítica. El análisis marxista sitúa la alienación en la realidad del trabajo, aprehendida menos en las experiencias efectivas que en el disciplinamiento inherente al proceso de producción capitalista. Este punto de vista engendra preguntas sobre la diferenciación entre el trabajo y los otros tipos de actividad humana (Honneth, 2013). En lugar de profundizar este cuestionamiento, el cientificismo y el voluntarismo pretenden, a partir de la II Internacional,

dar respuestas que intentan ser definitivas porque revelarían aquello que los poseedores del orden establecido querían ocultar.

De Marx al marxismo

Marx insiste desde 1843 sobre el hecho que un proyecto emancipador supone una teoría crítica, definida como "la clarificación operada por el tiempo presente sobre sus propias luchas y sus propias aspiraciones" (Marx, 1971: 300). El análisis que efectúa en esta perspectiva versa sobre el trabajo que no está circunscrito a su valor de uso, sino que reviste un valor de cambio que lo califica como trabajo abstracto y que lo somete a un proceso de mercantilización. A través de este proceso, es convertido en trabajo alienado, cuya retribución monetaria oculta la realidad de las relaciones sociales fundadas sobre la explotación. En consecuencia, la supresión de esta violencia antropológica que se expresa en la forma-valor del trabajo resulta ser primordial. Centrada sobre esta necesidad, la obra de Marx no es, sin embargo, monolítica, de hecho es concebible distinguir ahí, como lo nota A. Honneth, dos modelos: expresivista y utilitarista. El modelo expresivista, sobre el cual se funda el análisis del "18 Brumario" y de "La guerra civil en Francia", se apoya en el combate contra la desposeimiento de los saberes del hacer, en el "sordo trabajo de reapropiación de las instituciones, de las prácticas y de las palabras" (Rancière, 2007: 18) que toma en cuenta la asociación como vector de emancipación obrera. En este modelo expresivista, el estudio histórico relaciona el conflicto social con las convicciones axiológicas que grupos sociales ponen en obra a través de las formas de vida que defienden. Así, "el acto mismo de producción puede ser comprendido como un proceso de reconocimiento intersubjetivo", ya que el capitalismo es "un orden social que destruye necesariamente estos vínculos de reconocimiento que el trabajo instaura entre los hombres" (Honneth, 2000: 174-175). Se detecta de esta manera una gramática moral de las luchas sociales, que se expresan en particular en esas asociaciones cooperativas que preconizan el control obrero sobre la organización del trabajo. En torno al trabajo se juega "un conflicto moral" y no únicamente "un enfrentamiento estratégico".

No obstante, por el hecho de limitar las "exigencias del reconocimiento a la única dimensión de la autorrealización en el trabajo", Marx se aleja de ese primer modelo y se orienta en "El Capital" hacia un modelo utilitarista donde domina el antagonismo económico. La competencia de intereses inherente a la estructura misma de las relaciones sociales basta desde entonces para acotar un conflicto, "haciendo abstracción de todas las cuestiones políticas que resultan del no-respeto de las exigencias morales como tales" (Honneth, 2000: 174-178). El viraje del movimiento obrero en favor de las tesis marxistas se da por la adopción de este segundo modelo utilitarista en el seno de la Asociación Internacional de Trabajadores en 1869 antes de que la divergencia de

los itinerarios nacionales y los enfrentamientos con M. Bakunin condujeran a su disolución en 1876. Evacuando las complejidades inherentes a los escritos de Marx, la opción que se perfila es la de un discurso de autoridad, al poseer el monopolio de la cientificidad. El socialismo, cuyas bases son recapituladas en "El manifiesto comunista", es interpretado como una revelación de la realidad del movimiento histórico, a diferencia de los análisis competidores que quedaron presos en la ideología. Es esta convicción la que funda un análisis panóptico de la sociedad promovida por la vulgata marxista. Desde entonces, el materialismo histórico pretende poner en evidencia que los hombres entablan relaciones de producción independientes de su voluntad, que forman la estructura económica de la sociedad, legitimada en seguida por edificios jurídicos y políticos que el Estado avala. Si la aprehensión de la economía insiste sobre la contradicción inherente al capitalismo entre desarrollo de fuerzas productivas y relaciones de producción, la acepción de lo político lo confunde con las formas del Estado.

De ello resulta una orientación diferente del asociacionismo y desde entonces la clase obrera debe acceder a la conciencia de sí misma para conquistar el poder de Estado con el fin de operar sobre el modo de producción. En este caso, las modalidades de emancipación no están desligadas de una ambigüedad advertida por E. Balibar. La emancipación puede venir solamente de los propios obreros, pero se les rehúsa el estatus de sujeto, pues su condición prohíbe la reflexión autónoma fuera de la pertenencia de clase. Dos consecuencias se desprenden de esta postura que confiere de hecho la prioridad a la crítica de la dominación: las experiencias llevadas al interior del modo de producción capitalista son invalidadas, como lo atestiguan las apreciaciones cada vez más severas emitidas contra las experiencias cooperativas; la afirmación de la clase obrera impide acordar a los proletarios el reconocimiento del estatus de sujeto ético. En consecuencia, la idea de una consistencia moral personal es asimilada a un señuelo destinado a mantener el orden existente que solo los intelectuales revolucionarios podrían desenmascarar y denunciar. El rol que se les atribuye es tanto más importante en cuanto su mediación se revela decisiva para una conquista del Estado que prepare un futuro capaz de cumplir con el conjunto de las potencialidades humanas. La II internacional ratifica estas prioridades dictadas por el socialismo "científico", al eliminar a partir de 1889 las posiciones que valorizan al sindicalismo revolucionario, a la autonomía obrera y a la huelga general, en favor de una enfeudación del sindicato al partido por el interés de conquistar el Estado.

La escuela de Frankfurt

El callejón sin salida del leninismo en Rusia y la llegada al poder del fascismo en Europa, generan el proyecto de una revivificación de la crítica desde

los años 1930. La epistemología propia a la escuela de Frankfurt rechaza una posición sobresaliente e inserta la vida intelectual en el desarrollo histórico. El pensamiento es una de las modalidades de combate que debe resguardarse de las derivas totalizantes, ya sea aquella de la filosofía arrogándose el monopolio de la elaboración de conceptos fundamentales o aquella de las ciencias sociales con vocación de construir une teoría social unificada (Renault y Sintomer, 2013: 7-30).

T. W. Adorno y M. Horkheimer consideran que el fascismo no se limita a la sola inclinación autoritaria de un capitalismo amenazado, sino que encuentra un origen en la racionalidad instrumental característica de un proceso de civilización que se propone dominar la naturaleza y que entra, por esta razón, en una lógica de reificación. La neutralidad del desarrollo de las fuerzas productivas es impugnada por estos autores, al igual que el progreso y la ciencia, indisociables de un proyecto de control humano. Pero la crítica de esta relación con el mundo es tan abarcadora que la teoría filosófica ya no puede sostenerse sobre la investigación social interdisciplinaria a la que convocaba el proyecto inicial de la escuela de Frankfurt (Honneth, 2000). Y es que desaparece también el interés emancipador, quedando como única estrategia imaginable una "hibernación" (Habermas, 1981: 116).

Estas posiciones que confinan a una desesperanza lúcida detallan las fuerzas integradoras de un sistema dominante que considera a la socialdemocracia como emblemática. Los ecos de dichas fuerzas son, sin embargo, atenuados por los éxitos socioeconómicos durante los Treinta Gloriosos. El amplio compromiso del cual se beneficia relega a un segundo plano las tentativas de explicitación de la adhesión a la existencia capitalista. Tales tentativas reencuentran una audiencia recién con los nuevos movimientos de los años 1960, donde destaca la figura de H. Marcuse y sobresalen también los estudios de M. Foucault sobre la gobernabilidad, agregando la perspectiva de los dispositivos de poder.

La sociología crítica

Del mismo modo, la crítica vuelve a hallar un impulso notable en sociología con el influyente pensamiento de P. Bourdieu. Denunciando también los ejes ocultos de la adhesión, Bourdieu ilustra una teoría crítica, caracterizada, según J. Rancière, por una paradoja epistemológica, puesto que es "la crítica radical de una situación radicalmente inmutable" (Rancière, 2003: 365). Las interrogaciones que gesta esta paradoja son también notadas por L. Boltanski. Para este autor, el uso extensivo de la noción de dominación conduce a abordar las relaciones sociales bajo el ángulo único de la reproducción. La eventualidad de que se den resistencias resulta improbable, ya que las normas son inculcadas, interiorizadas e incorporadas. Además, las constataciones

empíricas pueden desatender las interacciones sociales, cuya cantidad es insignificante, y ser llevadas a una actualización de disposiciones y de estructuras que descifran una realidad donde la violencia simbólica no se sufre como tal y solo puede ser revelada por un experto. De ello resulta una asimetría entre la ciencia saturada de objetividad y el conocimiento ordinario remitido al desconocimiento. Una separación insuperable se abre entre los alegatos de "indígenas" siempre sospechosos de ceguera y las afirmaciones fundadas que son exclusividad de los intelectuales. En lo que refiere a los primeros, esta incapacidad de acceder a la verdad de su práctica hace de los actores simples agentes, donde los conceptos de acción y de cambio social tienden a vaciarse de su sentido (Boltanski, 2009: 41-45). Para salir del consentimiento del orden existente, situado en las antípodas de una postura liberadora, sería importante proceder a la inversa, si se sigue a Rancière: solo postulando la igualdad, es posible realizarla efectivamente.

Surgida de una búsqueda de liberación frente a las dependencias, la crítica europea tiende entonces de manera recurrente a denunciar la influencia de la dominación capitalista. Esta tendencia emprendida por el marxismo bajo su forma más difundida, no ha podido ser corregida ni por la escuela de Frankfurt iniciada en los años 1930, ni por la sociología de los años 1980. Lejos de relativizar la temática de la dominación, la teoría crítica presenta un mundo saturado de estos temas, y en el cual ninguna salida se vislumbra, quedando como sola posibilidad la descripción de la miseria o la alusión romántica a las cortas secuencias de revueltas en las cuales se percibe de modo fugaz la traza de una emancipación imposible.

La ecología política

Otro tipo de crítica es el que formula la ecología política. Si tomamos uno de sus precursores, A. Gorz, podemos ver que converge con la escuela de Frankfurt en su condena de la creencia en el desarrollo de las fuerzas productivas que hicieron del sovietismo "una suerte de exageración caricatural de los rasgos fundamentales del capitalismo substituyendo a la heterorregulación espontánea por medio del mercado una heterorregulación metódicamente programada y centralizada del aparato económico en su conjunto". A esto se agrega que el fracaso del proyecto revolucionario tiene una razón ontológica: "la utopía marxiana de la coincidencia del trabajo funcional con la actividad personal es irrealizable a la escala de los grandes sistemas" (Gorz, 1988: 59-60). Por su parte, la socialdemocracia se encuentra fuertemente cuestionada por su visión correctiva y reguladora de la dinámica capitalista que se apoya únicamente en las capacidades de la democracia representativa y parlamentaria. Esta delegación de la misión civilizadora en el Estado de bienestar ciertamente ha:

> […] institucionalizado la negociación colectiva, ha vuelto socialmente tolerable y materialmente viable el despliegue de la racionalidad económica gracias a las reglas y a los límites que le imponía. Sin embargo la redistribución pública, la seguridad social y la protección social no son creadoras de sociedad, sino un substituto de los lazos de solidaridad vivida […]. Los ciudadanos no eran los sujetos operativos de lo social-estatal, sino más bien sus administrados, sus objetos en calidad de beneficiarios, cotizantes y contribuyentes (Gorz, 1988: 227).

Abandonando la fascinación por el poder de Estado, la ecología resulta ser más que una variación suplementaria a la dominación, pues también es decisiva en atender los fenómenos de autoorganización susceptibles de expandir el dominio de las actividades autónomas que se definen a sí mismas como portadoras de su propio fin; de ahí surge su modo de valorar las experiencias sociales de autoproducción, de ayuda mutua y de cooperación. Además, revaloriza un enfoque del cambio social ya visto en la historia con el asociacionismo y luego con la economía social, que juega sobre el efecto de entrenamiento de experiencias ejemplares, insistiendo a la vez en la libertad de auto-determinación propia de cada individuo. Esta visión basada en la conversión ética para la difusión de otro modelo se abre a un convivialismo (Alphandéry *et al*., 2013) inspirado en I. Illich. Sin embargo, para eludir el idealismo susceptible de surgir ahí, es necesario substituir la dicotomía adoptada por Gorz entre individualización y socialización, por una concepción intersubjetiva de la autonomía personal. Esta última se adquiere a través de procesos de socialización complejos en los cuales la interiorización de normas y tradiciones coexiste con reflexiones y críticas respecto de estos principios (Cohen y Arato, 1993: 64). Si se considera que la individuación es un resultado de la "socialización", la individualidad es a la vez intersubjetivamente "constituida" y "vulnerable" (Renault y Sintomer, 2003: 22). Las eventuales resistencias contra la dominación dependen entonces de las oportunidades que tienen los sujetos para salir de la atomización o de la comunidad heredada practicando la asociación en el seno de una sociedad civil, tal como ha sido definida antes. Lejos de concernir únicamente a la espontaneidad individual o a la decisión de un sujeto de clase unificado, el actuar político pasa por la cooperación en actos y por los espacios en los cuales se elabore un entendimiento intersubjetivo. Es esta la perspectiva a la que dan cuerpo los autores referentes de una segunda generación de la teoría crítica, cuyos principales representantes son Habermas, Honneth y Fraser.

Las tensiones entre capitalismo y democracia

La teoría de Habermas incluye en su seno la dinámica democrática sin relegarla a la instalación del Estado social. Como Adorno y Horkheimer, Ha-

bermas aborda la historia en cuanto proceso de racionalización, pero con un concepto de razón ampliado, pues se trata de una razón comunicacional, y ya no solamente instrumental o estratégica. El actuar humano no está acotado por la acción orientada al éxito, más bien existen planos de acción donde los actores no están coordinados por cálculos sino por actos de comprensión mutua; gracias al lenguaje, los sujetos pueden buscar el entendimiento a partir de una pretensión de validez en sus enunciados (Habermas, 1987: 295-297). Así, mientras la tarea teórica se desplaza, dos lógicas se enfrentan: la democracia comunicacional y los sistemas del dinero y del poder. El desafío consiste en analizar empíricamente y en evaluar normativamente el conflicto entre estas dos lógicas irreconciliables, que no pueden absorberse una a la otra. El mundo social no es solamente dominación reafirmada sin cesar, ya que está atravesado por tensiones, que por lo demás son objeto de variación en la teoría de Habermas, desde una duda sobre la capacidad de la razón comunicacional para imponerse (Habermas, 1987) hasta la convicción de que el Estado de derecho democrático la consolida (Habermas, 1997).

Las esferas institucionales

Habermas introduce dos distinciones fundamentales: una entre reproducciones simbólica y material de las sociedades, la otra entre contextos de acción integrada socialmente y sistémicamente. En lo que concierne a la primera, la reproducción simbólica designa "la mantención y la transmisión de normas elaboradas lingüísticamente y de esquemas de interpretaciones constitutivos de las identidades sociales"; en cambio, la reproducción material designa "la regulación del intercambio metabólico de los grupos de individuos biológicos con un medioambiente físico y con los otros sistemas locales". En lo que respecta a la segunda distinción, los contextos de acción integrada socialmente son aquellos donde "un consenso introspectivo explícito o implícito" es alcanzado "a propósito de normas, de valores y de bienes"; mientras los contextos de acción integrada sistémicamente son aquellos donde los idiomas del dinero y del poder inducen "el entrecruzamiento funcional de consecuencias no buscadas" (Fraser, 2013: 33-37).

A partir de estas dos distinciones se identifican cuatro esferas institucionales en las sociedades modernas, donde ciertas funciones de reproducción material que antes estaban indiferenciadas son confiadas a la economía y al Estado, mientras la familia y el espacio público quedan por su parte encargados de la reproducción simbólica.

Para concebir un nuevo paradigma del cambio democrático es decisivo identificar con Habermas estas esferas institucionales; al mismo tiempo, es indispensable pensar en contra de Habermas, cuando clasifica las formulaciones sobre la economía y el Estado como sistemas, y el espacio y la familia

como mundos vividos, porque la partición entre sistemas y mundos vividos atraviesa cada una de las esferas y traduce en su interior las relaciones de fuerza. Las cuatro esferas no se acantonan ni se fijan, más bien se encuentran constantemente remodeladas por los juegos de los actores que intervienen. La estructura institucional puede entonces recomponerse sobre un modo de mayor desigualdad o abrirse a nuevas oportunidades de democratización. Corolario: la investigación debe portar sobre los afrontamientos entre sistemas y mundos vividos en el seno de cada esfera. En lugar de ser considerada como una entidad homogénea, cada una de las esferas puede ser considerada en sus ambivalencias. Esto lleva, en consecuencia, a evocar familias y economías que no se limitan al registro privado, así como poderes públicos y espacios públicos donde se entremezclan la reproducción material con la simbólica.

- Las familias son afectadas por las relaciones de poder y de dinero. Los mecanismos de integración sistémica se inmiscuyen en el corazón del mundo vivido con todas las consecuencias en términos de cálculo, de distribución y de adaptación. Las familias son uno de los espacios donde estos se manifiestan, además de encontrarse reconfiguradas por los roles del asalariado y del consumidor, y de verse también modificadas por las reglas dictadas en el seno del Estado de bienestar con fuertes incidencias de género, evidentes en lo que respecta a la repartición del trabajo doméstico.

- Según Polanyi, la visión ortodoxa confunde la economía con la economía mercantil. Esta concepción reduccionista oculta la redistribución pública que representa la mitad de la economía monetaria, cuyos efectos son ambivalentes, como lo hemos indicado antes: la adquisición de derechos sociales y las prestaciones tienen como contrapartida una tecnificación de las cuestiones sociales en detrimento de la voz de los usuarios. Otras facetas de la economía real, por ejemplo la doméstica y la informal, también son negadas por su acepción oficial, como los componentes de la economía social y solidaria. No todas las economías obedecen al principio de la ganancia y para no ceder al sofisma es indispensable respetar el conjunto de las lógicas socio-económicas existentes en la sociedad. Retomar la diversidad de las economías reales es la primera condición para no aceptar el utilitarismo como un principio universal.

Por su parte, los poderes públicos ya no son asimilables a la sola lógica de los sistemas. Es verdad que a la regulación tutelar emblemática de la social-democracia, que daba contención al capitalismo por medio de un vasto sector desmercantilizado (de la salud a los servicios sociales y culturales), le sucede una regulación competitiva que da más bien cuenta de una re-mercantilización. Esta se completa con una nueva gestión pública, que importa las técnicas de la gestión privada a los servicios públicos. Sin embargo, esta tendencia no es única: contra la extensión de la regulación competitiva hay tentativas, en particular a nivel meso-económico, de coelaboración de reglas entre poderes públicos y actores de la sociedad civil. Esta creación institucional manifiesta

que los poderes públicos no han sido fagocitados por el médium de poder e incita a una reflexión ampliada sobre el principio de publicidad.

Tal como lo precisa Habermas "el poder mediático ha arrebatado la inocencia del principio de publicidad" y "la concentración de medios de información somete al mundo vivido a una presión sistémica acrecentada, donde la cuestión es entonces la de saber cómo la formación discursiva de la opinión y de la voluntad puede ser organizada en las condiciones propias a las democracias sociales" (Habermas, 1993: 16-20). La respuesta pasa por dos inflexiones en la forma de aproximarse al espacio público. La primera consiste en admitir su policentrismo con el fin de afrontar las competencias, por ejemplo, entre los espacios públicos, burgueses y plebeyos. En la segunda interviene la consideración de las "asociaciones que están en el origen de la formación de opiniones alrededor de las cuales pueden cristalizarse espacios públicos autónomos" (Habermas, 1993: 32).

En efecto, los espacios públicos identifican la dimensión deliberativa constitutiva de lo político, más allá de los mecanismos de representación que legitiman los poderes públicos.

En cuanto se admite que las oposiciones entre sistema y mundo vivido atraviesan con intensidades variables cada esfera, resulta necesario agregar, como constatación, que las esferas no están separadas.

- Separar las familias de lo político significa regirse por normas aparentemente obvias, objeto de la obligación o de un consenso convencional. Pues el feminismo protesta contra la interiorización de estas normas y argumenta por su discusión pública en las condiciones de libertad, de igualdad y de equidad (Fraser, 2013: 44). Cuestiona las formas patriarcales instituidas y desnaturaliza las subordinaciones que ellas mantienen. Por otra parte, hay minorías que se comprometen en el espacio público para promover una diversificación de las formas reconocidas de familias.

- Separar la economía de lo político conlleva aprobar la estructuración jerárquica del sofisma economista, que considera al capitalismo mercantil como la única fuente de producción de riquezas. En este contexto, la reflexión sobre nuevos indicadores de riqueza (véase Florence Jany-Catrice en este volumen), sobre una política de los *commons* (Ostrom, 1990) y sobre el reconocimiento de las actividades de cuidado (véase Fabienne Brugère en este volumen) parece ser primordial para cambiar las representaciones, incluida aquella de los responsables públicos. De manera convergente, el establecimiento de políticas en favor de la economía social y solidaria, presente en la agenda actual de muchos países, es un elemento valioso para que se admita mejor la pluralidad de la economía real (Utting, 2013).

Separar espacios públicos y poderes públicos impide imaginar las formas de autoorganización y sus articulaciones con la regulación pública; han de ser pensados en conjunto.

- La acción pública, en sus historicidades, no se podría abordar mediante la sola acción de los poderes públicos, más bien resulta de cooperaciones conflictuales entre las actividades de los poderes públicos y todas aquellas que son articuladas de un modo más amplio a los espacios públicos en referencia a bienes comunes. La acción pública se reconfigura entre el dominio creciente de lógicas funcionales propias a los sistemas y la apertura a cuestionamientos introducidos por actores de la sociedad civil, según las modalidades que pueden ir de la instrumentalización por medio de las autoridades hasta la coconstrucción de políticas públicas.

La referencia a la colonización del mundo vivido por los sistemas parece ser excesivamente unívoca en Habermas, pues subestima el contramovimiento del mundo vivido hacia los sistemas. Para desmarcarse de esto, conviene seguir a Honneth, quien evita anclar la dimensión comunicacional en el mero lenguaje, ligándola más bien a las luchas por el reconocimiento, a las reacciones contra la injustica y el menosprecio. Como además se halla en decadencia la solución promovida por la socialdemocracia de un "programa institucional" (Dubet, 2002: 21-83) que transforma al Estado en pivote de una integración a la vez social y sistémica, el camino de una emancipación repensada pasa por la vigilancia respecto a mediaciones institucionales susceptibles de facilitar procesos de democratización al interior de cada esfera y entre las esferas.

En la conjunción de los mundos vividos y de los sistemas, los esfuerzos realizados por la emancipación toman la forma de tentativas de institucionalización que hacen valer las preocupaciones ciudadanas. En las fronteras y al interior de cada esfera, en las zonas donde estas esferas ganan terreno unas sobre otras, los desafíos institucionales se revelan decisivos para el devenir de las sociedades. En lugar de focalizarse en la dominación, la prioridad es acoplar el análisis de sus modalidades con el mejor conocimiento de tramas intermediarias que tejan en la sociedad vínculos de solidaridad por los cuales los mundos vividos reaccionen contra los imperativos sistémicos. Contra el fantasma de una sociedad reconciliada por el mercado o por la revolución, la división entre esferas ha de ser asumida, pues una democratización radical no se traduciría en su eliminación, sino en un nuevo equilibrio de fuerzas en y entre las diferentes esferas. Adelantos concretos en esta dirección son pensables a partir de invenciones institucionales que reúnen protección y emancipación en lo que respecta a familias, economías, poderes públicos y espacios públicos. Como lo estipula Fraser, una política de la emancipación puede perfilarse por medio del reemplazo de las normas intangibles por otras salidas de deliberación, del retiro de los mecanismos de integración sistémica que rigen a las familias y los espacios públicos en miras a hacer más lugar a la reproducción simbólica, y del auge de instituciones democráticas susceptibles de restablecer un control del mundo vivido sobre los poderes públicos y las economías.

La reactualización del asociacionismo

Las áreas públicas son en este aspecto importantes para estabilizar las categorías que problematizan las experiencias cotidianas y para establecer reglas normativas (Cefaï y Trom, 2001: 17-18). Estas áreas son inseparables del tejido asociativo evocado anteriormente, retomando las palabras de Habermas. Probablemente sea aún necesario evitar separar, entre las asociaciones voluntarias "en el origen de la formación de opiniones", aquellas que estarían "fuera de la esfera del Estado y de la economía" (Habermas, 1997: 30-32). Se trata de resistir aquella propensión en Habermas, compartida por Fraser, a idealizar ciertas asociaciones que no son "ni económicas, ni administradas" (Fraser, 2003: 129) para orientarse más bien en ubicar dentro de los funcionamientos asociativos los elementos que garantizan una capacidad de expresión pública en lo interno, mediante el rol asignado a los diferentes actores, y en lo externo, en la constitución de áreas susceptibles de pesar sobre las orientaciones públicas. Siguiendo la línea de lo que acaba de ser escrito, es más bien al interior de cada asociación que se juega la banalización organizacional o el mantenimiento de una dimensión institucional por la cual puede aquella contribuir a los debates públicos. Para facultar el uso de la palabra en personas y grupos que han sido por mucho tiempo privados de ella, se esboza una complementariedad entre espacios públicos de proximidad que han de instituirse en la línea de asociaciones voluntarias para que "los miembros de grupos sociales subordinados elaboren y difundan contra-discursos, que les permitan dar una interpretación propia de sus identidades, de sus intereses y de sus necesidades" (Fraser, 2003: 119). Estos "contra-públicos subalternos", sirven para la expresión de puntos de vistas contestatarios que marquen una distancia inicial respecto a discursos dominantes, pueden transferir en seguida las opiniones emitidas hacia espacios públicos intermediarios donde refuerzan sus pesos colectivos y se implican en controversias en el seno de foros híbridos (Callon, Lascoumes y Barthe, 2001), hasta abrirse un camino en los órganos democráticos de la toma de decisiones, manifestando así la intrusión de "públicos débiles" en el universo de "públicos fuertes", si se sigue la terminología de Fraser (2003: 128-132).

Las conquistas del Estado social, como las políticas keynesianas, han de completarse por el cuidado de la participación de las poblaciones. A partir de ahí, la democracia representativa debe integrarse con formas de democracia participativa y deliberativa que no sean solamente otorgadas, sino también conquistadas por medio de acciones colectivas. Para inscribirse en este movimiento, las asociaciones deben evitar contagiarse con el modelo de las empresas privadas, y deben reforzar sus cimientos participativos en lo interno, así como su capacidad de movilización en lo externo, con el fin de defender sus especificaciones, en el marco de una economía social y solidaria. Esta entidad

heterogénea, que cruza las culturas de la economía social y de la economía solidaria, y cuyas diferencias ya han sido mencionadas, puede llegar a ser una fuerza de transformación solo si se deshace de su definición estrecha. Si rehabilta su doble dimensión económica y política puede hacer un rol de pivote en una "bifurcación" (Gadrey, 2010: 169). En esta última perspectiva, pasada una socialdemocracia que ha apostado a la sola redistribución pública para proteger la sociedad, importa reafirmar la fuerza del principio de solidaridad y reencontrar la complementariedad de dos formas de solidaridad democrática que son, repitámoslo, complementarias: una fundada en los derechos y la redistribución pública, la otra en el lazo civil y la reciprocidad. Se sigue de ello una interdependencia asumida por ambas partes, entre asociaciones y poderes públicos, considerando además que en la historia y en la actualidad, esas dos entidades no son separables ni substituibles.

En total, la atención prestada a las tensiones entre capitalismo y democracia desemboca en una nueva inteligencia de interacciones continuas entre política y economía, que se apoya sobre la construcción teórica de Habermas, enmendando al mismo tiempo su concepto de espacio público por medio de su pluralización, de su anclaje asociativo, del lugar que ocupan ahí los cuestionamientos socio-económicos y de las luchas por el reconocimiento.

Cuestionamientos socio-económicos y luchas por el reconocimiento

El origen conflictual de los espacios públicos se confirma por elementos historiográficos como aquellos reunidos en la obra coordinada por C. Calhoun (1992), que muestran el carácter fructífero de una cooperación con las ciencias sociales. Siguiendo esta misma línea, Honneth cuestiona a Habermas a partir de observaciones sociológicas sobre la apropiación del trabajo. La teoría de la acción comunicativa refunda la teoría crítica, abandonando todo determinismo, sea económico o técnico. La acción por el entendimiento intersubjetivo reviste el estatus emancipador que tenía el trabajo en Marx, pero a cambio oblitera las formas de resistencia ancladas en el proceso de trabajo capitalista. Para Honneth, la fuerza innegable de la interacción no implica abandonar el fundamento normativo de las actividades económicas en su desarrollo cotidiano, relacionado al postulado de F. W. Hegel sobre la dimensión axiológica del capitalismo. Sin embargo Hegel, después de haber descubierto "en las estructuras de la organización económica capitalista naciente de su época, los elementos de una nueva forma de integración social", señala "con clarividencia" que las evoluciones de esta organización "corren el riesgo de entrar en contradicción con sus propias condiciones normativas de reconocimiento" (Honneth, 2013: 266-267). Se asimila a esto el pensamiento de E. Durkheim, para quien una moral colectiva adaptada a los tiempos modernos no puede contentarse de la dinámica capitalista, ante lo cual propone

agregar dos tipos de instituciones: "la policía" para mantener una relación equilibrada de la oferta y la demanda, y "corporaciones" para asegurar una protección de las aptitudes profesionales gracias a asociaciones cooperativas. Esto se puede traducir en términos contemporáneos por medio de un encuadre desbordante del mercado (Callon, 1999). La adopción del capitalismo mercantil no está exenta de consideraciones axiológicas, pero su preservación llama a un encuadre en un proceso institucionalizado a través del derecho, y llama también a un desborde mediante lógicas económicas alternas. La sociodiversidad de las trayectorias económicas (véase Anne Salmon en este volumen) garantiza entonces la persistencia de un pluralismo de los valores, lo que hace compatible las opciones de Hegel y Durkheim con aquellas de Polanyi completados por Fraser. Ciertamente, en este perspectiva, el análisis del trabajo asalariado sobre el cual Honneth se centra debe integrarse en una concepción ampliada del trabajo, productivo y reproductivo, así como de las economías capitalista, mercantil y también "de planta baja" (Braudel, 1980: 8) con sus actividades domésticas y de cuidados (véase Fabienne Brugère en este volumen). Más allá de la apropiación del trabajo asalariado, lo que se requiere es una repartición más igualitaria entre las diferentes formas de trabajo y de economía para inventar modos de protección que sean también emancipadores. Por mucho tiempo, la emancipación ha sido concebida a través del paradigma de "la extracción" (véase Geneviève Azam en este volumen), ya que se trataba de romper con los condicionamientos. Ahora se trata más bien de abordarla emparejada con la protección. De esto se sigue la pertenencia al triple movimiento (véase Nancy Fraser en este volumen) para teorizar la cogestación de la protección y de la emancipación. La prioridad dada a la mercantilización llega a un punto tal que genera una inseguridad social y un caos ecológico favorable a los impulsos de autoritarismo. Las tendencias emancipadoras no pueden contrarrestar estos arranques reaccionarios sino a condición de restaurar una seguridad existencial. Esto requiere tener en cuenta las intenciones normativas inherentes a las diferentes formas de trabajo, así como una mejor articulación de las economías en torno al aprovisionamiento en bienes y procesos necesarios a la vida humana como lo sugieren Ferber y Nelson (1993). Integrar en actos la complejidad del trabajo y de la economía facilita por otra parte una problematización del concepto de naturaleza, no autorizado por la teoría habermasiana (Honneth, 2013: 211).

La relectura de Habermas operada por Honneth es en extremo provechosa, incluyendo la formación de su vínculo con "el círculo externo" de la escuela de Frankfurt, ya sea por las ideas de compromiso político en O. Kirchheimery y F. L. Neumann o por la idea de experiencia colectiva en W. Benjamin. Sin embargo, sus remarcas referidas al trabajo asalariado y al capitalismo son tanto más valiosas que su extensión en las diversas formas de trabajo y de economía. De la misma manera, la relación que establece entre el compromiso con los

espacios públicos y el sentimiento de injusticia es decisiva, y aunque fuerce el trazo de una expresión indexada sobre los sufrimientos psíquicos y sociales, puede dejar en las sombras otras matrices de usos públicos de la palabra, sabiendo que los espacios públicos son igualmente lugares donde las identidades sociales, según Fraser, se forjan por medio de la expresión discursiva. En este plano de la rehabilitación de prácticas sociales de carácter público, que no son solo protestas contra el desprecio, el diálogo con los enfoques de América del Sur reviste una gran actualidad para la izquierda europea.

El aporte de las epistemologías del Sur

En efecto, si el argumento de esta introducción, que lleva a concebir la emancipación a través de alternativas y no solo de una alternativa, parece inestable respecto a varios usos corrientes del pensamiento crítico europeo, entra en resonancia con las posiciones ampliamente discutidas en el debate latinoamericano que denuncia el modo en que se conjugan "la hermenéutica del escepticismo" y el "fundamentalismo de lo alternativo" para menospreciar "las formas no capitalistas de organización económica y de solidaridad" (Santos y Rodríguez Garavito, 2013: 133-134).

Sociología de las ausencias y de las emergencias

Esta primera convergencia expone un problema de amplitud mayor. La teoría occidental-centrista, la que se ha focalizado en la dominación, pero también la de Habermas (1985: 104), tal como él mismo lo reconoce, no ha considerado "las prácticas más innovadoras y más transformadoras" del mundo en estos últimos decenios, así como tampoco las de los pueblos indígenas ni aquellas que han conducido al fracaso del poder soviético, ni las de las primaveras árabes. Esta "relación fantasmagórica" instaurada "entre teoría y práctica" (Santos, 2011: 29) es lo suficientemente perturbadora como para emprender un esfuerzo sostenido de ahora en adelante en miras a "apartarse de las versiones dominantes de la modernidad occidental" y a "aproximarse de las versiones subalternas y reducidas al silencio" (Santos, 2011: 33) que testimonian de la diversidad del mundo, lo que según B. de Sousa Santos pasa por una sociología de las ausencias y de las emergencias.

La sociología de las ausencias "apunta a mostrar que lo que no existe ha sido en verdad producido de un modo activo como no existente, es decir como una alternativa no creíble de lo que supuestamente tiene que existir" (Santos, 2011: 34). Lo no existente toma la forma de lo que es ignorado, tenido por retrógrado, inferior, local y particular, improductivo y estéril. Por su parte, la sociología de las emergencias "consiste en reemplazar lo que el tiempo lineal

presenta como el vacío del futuro mediante posibilidades plurales y concretas, que son a la vez utópicas y realistas". Esta misma sociología "extiende el presente agregando a la realidad existente las posibilidades futuras y las esperanzas que estas posibilidades suscitan, reemplazando la idea mecánica de determinación por la idea axiológica del cuidado (*care*)" (Santos, 2011: 36-37). Su objetivo es acentuar los rasgos emancipadores de las alternativas para reforzar ahí su visibilidad y su credibilidad. Sin renunciar a un análisis riguroso y crítico, busca también consolidar las iniciativas en lugar de debilitar su potencial, tal como suele hacerse cuando las experimentaciones son condenadas por el sistema dominante con motivo de su contaminación.

Estas dos sociologías son los emblemas de una epistemología del Sur que, por una parte no entiende al Sur como una entidad geográfica, y por la otra procede de "dos premisas". La primera es que la comprensión del mundo sobrepasa con creces el conocimiento occidental del mundo. La segunda es que la diversidad del mundo incluye maneras muy diferentes de ser, de pensar, de sentir, de concebir el tiempo, de aprehender las relaciones de los seres humanos entre sí y aquellas entre los humanos y los no humanos, de mirar el pasado y el futuro, y de organizar la vida colectiva, así como la producción de bienes, de servicios y de recreación" (Santos, 2011: 39). Una ilustración de lo que la epistemología del Sur puede aportar al estudio de las realidades del Norte es dada por los ejemplos de la economía popular cuya visibilidad se restablece solo mediante una sociología de las ausencias, y de la economía solidaria cuya percepción es transformada por una sociología de las emergencias.

Economía popular y solidaria

En América Latina, la economía popular de los *pobladores* ha sido simbólicamente anulada en la segunda mitad del siglo XIX por la clase patriciana que la designa como "bárbara". Esta economía, en la que las relaciones de trabajo, de distribución de ingresos y de productos se organizan según pertenencias familiares y comunitarias (Quijano, 2008) siguiendo una lógica de reproducción de la vida (Coraggio, 2004), ha sido rechazada como forma primitiva y arcaica, sinónimo de estancamiento. El evolucionismo propio de la época ha justificado su erradicación en favor de un proyecto de modernización industrial y de exportación impuesta desde arriba por las elites coloniales. Pero esta tendencia se ha manifestado de igual modo en Europa, donde "la anexión exterior" de los recursos económicos del Sur se acopla con "la anexión interior" de un sector popular, cuestión comparable en varios puntos según B. Lutz (1990: 72). Considerada como un obstáculo para el desarrollo, fue entonces abandonada, al mismo tiempo que las preocupaciones de los marxistas se iban ligando paradojalmente con aquellas de los liberales para apuntar hacia la industria y hacia el conflicto entre trabajo y capital en su seno. Mientras

la mitología obrerista ratificó su eliminación, la economía popular jugó un rol no despreciable en múltiples recorridos de integración social (hecha de explotaciones agrícolas, de pequeñas empresas artesanales y comerciantes, de economía doméstica y de autoproducción), representando en países como Alemania y Francia cerca de la mitad de la población activa durante toda la primera mitad del siglo xx.

Esta economía, por mucho tiempo anulada, ha sido redescubierta a partir de trabajos sobre la economía informal. Inicialmente consagrados a la valorización de esta realidad masiva pero invisible (Hart, 1973), dichos trabajos fueron enseguida formateados por un pensamiento liberal que la interpretó como un "capitalismo de pies descalzos" (De Soto, 1994) y por un pensamiento marxista que hizo de ella el reverso funcional de la economía formal. Al reafirmar el carácter popular de esta economía y los límites de la noción de lo informal, los investigadores sudamericanos actualizaron su carácter compuesto hecho de principios entrelazados, cubriendo un espectro de actividades que va desde la economía ilegal, que enmaraña solidaridades clandestinas, competencias, explotaciones, violencias, hasta la economía comunitaria, en la cual los esfuerzos de aquellas y de aquellos que solo tienen su trabajo como medio para vivir, se comprenden por una voluntad de reproducción de la vida indisociable de los lazos familiares (Coraggio, 2004).

A partir de esta reconstitución comprensiva de una ausencia, se puede hacer perceptible en seguida una emergencia: la de la economía solidaria concebida en América del Sur como un proyecto político que dignifica las actividades populares que se sostienen sobre la solidaridad democrática. Esta estrategia de solidaridad reposa en la incitación de actos de reciprocidad igualitaria contenidos en la economía popular e interpela a Europa cuando los reclutamientos en el seno de las economías privada y pública ya no son suficientes para proveer a todos de un trabajo decente. Pese a la retórica sobre el retorno del crecimiento, las generaciones jóvenes están cada vez más confrontadas a un dilema que invade los barrios del Norte como las favelas del Sur: economía mafiosa o economía solidaria. En estos contextos de tensión, la elección consecuente de la economía solidaria exige, sin embargo, un rechazo fuerte de su asimilación como vector de inserción de quienes tienen problemas para obtener empleo o de su pliegue sobre un conjunto de empresas autofinanciadas sobre el modelo del "*social business*". Resulta esclarecedor el ejemplo de Sicilia: la réplica contra la empresa clientelista solo es efectiva si se establece una nueva acción pública construida conjuntamente entre las acciones de poderes locales y de iniciativas ciudadanas. Así, los terrenos confiscados a la mafia son cultivados por cooperativas sociales que encuentran salidas cuando se han construido, en conjunto con las autoridades públicas, mercados que apuntan a este fin. En Europa, el viento del Sur (véase Tonino Perna en este volumen) va en el sentido de una dinámica en la que el activismo interno a las redes de

la sociedad civil ha preparado la toma de poder en las municipalidades. De Mesina a Nápoles, nuevos electos inician "comunas solidarias" y reorganizan las municipalidades creando delegaciones para los bienes comunes, para la democracia participativa en los barrios, para la economía solidaria. Democracia y economía plural se refuerzan así para pensar la democracia más allá del Estado y la economía más allá del mercado.

El estatus acordado a la economía solidaria en una sociología de las emergencias contradice el escepticismo que las teorías de la dominación ven en ella. Por lo demás, incluso Boltanski (2009: 17), que percibe con agudeza los límites de aquella y preconiza una sociología de la emancipación, casi no alcanza a notar en esta economía otra cosa que "intervenciones a menudo valientes, que implican actores llenos de buena voluntad y abnegación". Esta interpretación apiadada corta con otra que emana del Sur y no es un azar que los autores europeos más abiertos a este tema sean también los más sensibles a la perspectiva internacional, como P. Dardot y C. Laval (2014: 497-505), al afirmar que "la asociación en la economía debe preparar la sociedad común", o P. Corcuff (2012: 207-228) para quien esta corresponde a "un componente importante de la dinámica emancipadora". Pero para el conformismo sociológico más occidental-centrista, la economía solidaria sigue siendo una ausencia, pese a que en el Sur se la estudia muy de cerca desde hace ya varios decenios.

Feminismo y decolonialidad

Otro ejemplo: como fue indicado al final de la primera parte, Fraser critica un feminismo de segunda ola que trata sobre "reivindicaciones para el reconocimiento de la identidad y de la diferencia", reinvirtiendo "la crítica cultural en detrimento de la crítica de la economía política" (Fraser, 2013: 296) y cediendo a una mercantilización vista como una emancipación del estatismo. El reequilibrio de las dimensiones "de la redistribución, del reconocimiento y de la representación" por el cual aboga, pasa por la toma de conciencia del peso de los "expertos" y del "lugar desmesurado dado a los discursos anglófonos" (Fraser, 2013: 302-305), que es exactamente lo que han cuestionado los movimientos del Sur en el feminismo "hegemónico". Las perspectivas decoloniales (Verschuur y Destremau, 2012) conceptualizan de otro modo la interdependencia entre economía y política, cruzando las relaciones de género, de clase y de raza para alzarse contra la imagen de mujeres negras o indígenas apáticas y para restituir sus experiencias y sus usos de la palabra caracterizados por una mezcla de protección con emancipación

Tal como lo sintetizan I. Guérin, I. Hillenkamp y C. Verschuur (2014), por una parte hay "prácticas económicas alternativas que intentan paralelamente pesar sobre la política a través de lo que puede ser calificado como reinvención cultural de lo político", por otra parte hay "prácticas de reivindicación y de

lucha, a veces radicales, que se hacen acompañar por la oferta de servicios concretos". La revuelta y el combate político se combinan con acciones que mejoran las condiciones de vida cotidiana. Incluso ahí puede una epistemología del Sur contrarrestar la indiferencia o el menoscabo que recae sobre estas iniciativas locales por parte de ciertas redes feministas.

Por cierto, son solo ejemplos, pero ellos expresan hasta qué punto el panorama de textos latinoamericanos y europeos puede ayudarnos a sobrepasar las categorías de Norte y Sur, a tomar las presuposiciones que llevamos con nosotros, a facilitar una inteligibilidad recíproca entre las diferentes experiencias del mundo que condiciona "su articulación mutua", y toda conciencia "de la imposibilidad de la completitud cultural" (De Sousa Santos, 2011: 42-43). Este diálogo tiene la vocación de extenderse y es por esta razón que desde ya algunas contribuciones suplementarias se están abriendo hacia África y América del Norte (véanse en este volumen Keith Hart y Eli Zaretsky, además de Nancy Fraser y Yoshihiro Nakano).

Bibliografía

Abensour, M. (2000), *Le procès des maîotres rêveurs suivi de Pierre leroux et l'utopie*, Sulliver, Aelesa.

Alphandéry A. *et alt*. (2013), *Manifeste convivialiste. Déclaration d'interdépendance,* Le Bord de l'eau, Lormont.

Arato, J. y A. Cohen (1993), «Un nouveau modèle de société civile», en *Les Temps Modernes,* n° 564, julio, pp. 40-70.

Arnsperger, C. (2009), *Ethique de l'existence postcapitaliste,* Le Cerf, París.

Beck, U. (1994), "The Reinvention of Politics", en Beck, U. *et alt*., *Reflexive Modernization,* Polity Press, Cambridge.

Bergounioux, A. y G. Grunberf (1979), *La social-démocratie ou le compromis,* Presses Universitaires de France, París.

Bernoux, P. (1978), «La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail», *Sociologie du travail,* n° 4.

Bernstein, E. (2010), *Socialisme théorique et social-démocratie pratique,* Editions Les nuits rouges, París.

Blanc, J. (2013), «Penser la pluralité des monnaies à partir de Polanyi», en Hillenkamp, I. y J-L. Kaville, (D[irs.]), *Socioéconomie et démocratie. L'actualité de Karl Polanyi,* Eres, Toulouse.

Boltanski, L. (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation,* Gallimard, París.

Borzeix, L. (2009), *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation,* Presses Universitaires de France, París.

Braudel, F. (1980), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme,* t. I, Armand Collin, París.

Calhoun, C. (1992), *Habermas and the Public Sphere,* MIT Press, Cambridge, Massachussets and London.

Callon, M. (1999), «Essai sur la notion de cadrage débordement», en Foray, D. y J. Mairesse, *Innovation des performances. Approche interdisciplinaire,* EHESS, París.

Callon, M., P. Lascoumes y Y. Barthe (2001), *Agir dans un monde incertain, essai sur la démocratie technique,* Le Seuil, París.

Castells M. *et al*. (2012), "Beyond the Crisis. The Emergence of Alternative Economic Practice", en Castells, M., J. Caraça y G. Cardoso (eds.), *Aftermath. The Culture of the Economis Crisis*, Oxford University Press, Oxford, pp. 210-248.

Cefaï, D. (2007), *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective,* La Découverte, París.

Cefaï, D. y D. Trom (2001), *Les formes d'action collective. Mobilisation dans les arènes publiques,* EHESS, París.

Coraggio, J. (2004), *De la emergencia a la estrategia,* Espacio Editorial, Buenos Aires.

Corcuff, P. (2012), *Où est passée la critique sociale? Penser le global au croisement des savoirs,* La Découverte, París.

Dardot, C. y C. Laval (2014), *Commun; Essai sur la révolution du XXIe siècle,* La Découverte, París.

Delphy, C. (1970), «L'ennemi principal», *Partisans, numéro spécial, Libération des femmes*.

Destremau, B. y C. Verschuur (2012), «Raccomodage de la pauvreté ou engagement féministe dans les quartiers de San Cayetano et Gamboa en Amérique latine», en *Autrepart,* n° 61, pp. 175-190.

Santos, B. S. (2011). "Epistémologies du sud", en *Etudes rurales,* n° 187, EHESS, París.

Santos, B. S. y C. R. Rodriguez Garavitos (2013), Alternatives économiques: les nouveaux chemins de la contestation, en Hillenkamp, I. y J-L. Laville, *Socioéconomie et démocratie. L'actualité de Karl Polany,* Eres, Toulouse.

Dewit, P. (2014, janvier 26), Récupéré sur www.cairn.info.

Dubet, F. (2002), *Le déclin de l'institution,* Le Seuil, París.

Eisenstein, H. (2005), «A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization», *Science and Society,* vol. 69, n° 3.

Estivill, J. (2009), "Espacios públicos y privados. Construyendo diálogos en torno a la economia solidaria", en *Revista Critica de Ciencias Sociales,* n° 84, marzo, pp. 101-113.

Ferber, M. y J. Nelson (1993), *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economic,* Chicago University Press, Chicago.

Fraser, N. (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et distribution,* La Découverte, París.

—— (2013), *Féminisme en mouvements,* La Découverte, París.

Gadrey, J. (2010), *Adieu à la croissance. Bien vivre dans un monde solidaire,* Les petits matins/ Alternatives économique, París.

Gibson Graham, J. K. (2008), "Surplus Possibilities: Post Development and Community Economic", en *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 26, n °1, pp. 4-26.

Giddens, A. (1994), *Beyond Left and Rignt. The Future of Radical Politics,* Polity Press, Cambridge.

——(1998), *The Third Way. The Renewal of Social Democracy,* Polity Press, Cambridge.

Guérin. I, I. Hillenkamp e I. Verschuur (2014), «Economie solidaire et théories féministes: pistes pour une convergence nécessaire», en *Revue d'économie solidaire,* Açores.

Gorce, G. (2011), *L'avenir d'une idée. Une histoire du socialisme,* Fayard, París.

Gorz, A. (1988), *Métamorphose du travail. Quête du sens,* Galiléé, París.

Habermas, J. (1981 [rééd. 1990]), «L'actualité de W. Benjamin. La critique : prise de conscience ou préservation», en *Revue d'esthétique,* n °1.

—— (1985), "Jürgen Habermas. A philosophical Profile", en *New Left Review,* nº 151, pp. 75-105.

—— (1997), *Droit et démocratie,* Gallimard, París.

Hart, K. (1973),"Informal income opportunities and urban employment in Ghana", en *Journal of Modern African Studies,* vol. 2, n° 1, pp. 61-89.

Hély, M. (2008), *L'économie sociale et solidaire n'existe pas*, Récupéré sur La vie des idées: www.lavie des idées.fr.

Hespanha, P. y S. Portugal (2002), *A transformaçao de familia e a regressao de sociedad-providência,* Comissao de Coordenaçao de Regiao Norte, Porto.

Hirschman, A. O. (1995), *A Propensity to Self-Subversion,* Harvard University Press, Cambridge, Massachussets and London.

Honneth, A. (2000), *La lutte pour la reconnaissance,* Le Cerf, París.

—— (2013), *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie,* La Découverte, París.

Kloppenberg, J. (1988), *Uncertain Vicotry. Social Democracy and Progressivism in European and American Thoughtn 1870-1920,* Oxford University Press, Oxford, Nueva York.

Laborier, P. y D. Trom (2003), *Historicités de l'action publique,* Presses Universitaires de France, París.

Lautier, B. (2004), *L'économie informelle dans le tiers monde,* La Découverte, París.

Laval, C. (2007), *L'homme économique,* Gallimard, París.

Lefort, C. (1986), «Relecture du Manifeste Communiste», en *Essais sur le politique,* Le Seuil, París.

León, M. (1980), *Mujer y capitalismo agrario,* ACEP, Bogotá.

Leroux, P. (1863), *La grève de Samarez,* t. I, E. Dentu, París.

Le Velly, R. (2012), *Sociologie du marché,* La Découverte, París.

Löwy, M. (2011), *Ecosocialisme: l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste,* Fayard-Millet et Une Nuits, París.

Lutz, B. (1990), *Le mirage de la croissance marchande,* Maison des sciences de l'homme, París.

Mac Intyre, A. (1980), *After Virtue,* University of Notre Dame Press, Notre Dame.

Manier, B. (2012), *Un million de révolutions tranquilles,* Les liens qui libèrent, París.

Marchat, J.-F. (2001), *Engagements et intervention au CRIDA: recherche et espace public démocratique,* CNRS, París.

Marx, K. (1971), «Lettre à Ruge», en Marx K. y F. Engels, *Correspondance 1835-1848,* t. 1, Editions sociales, París.

—— (1979) [1871], «La guerre civile en France et Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte», en *Oeuvres Tome V (Politique I),* La Pléiade, París.

—— (1982), «Critique de la philosophie politique de Hegel», en *Oeuvres philosophiques,* Gallimard Bibliothèque La Pléiade, París.

Mauss, M. (1997), *Ecrits politiques,* Fayard, París.

Melucci, A. (1996), *Challenging Codes,* Cambridge University Press, Cambridge.

Nelson, J. (1996), *Feminism, Objectivity and Economics,* Routledge, Londres.

Nordmann, C. (2006), *Bourdieu, Rancière. La politique entre philosophie et sociologie,* Amsterdam, París.

Ostrom, E. (1990), *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action,* Cambridge University Press, Cambridge.

Prahalad, C. (2004), *The future of Competition*, Harvard Business School Press, Harvard.

Polanyi, K. (2011), *La suvsistance de l'homme. La place de l'économie dans l'histoire et la société, (traduit et présenté par B. Chavance),* Flammarion, París.

—— (1996), *La grande transformation,* Gallimard, París.

Quijano, A. (2008), "Solidaridad y capitalismo colonial moderno", en *Otra economía,* vol. 2, pp. 12-16.

Rancière, J. (2003), «Ethique de la sociologie», en *Les Scènes du peuple,* Horlieu, París.

—— (2007), «Introduction», en Faure, J. y J. Rancière, *La parole ouvrière, 1830-1851,* La fabrique éditions, París.

Rauber, I. (2002), Mujeres piqueteras: el caso de Argentina, en Reysoo, F. (coord.), *Economie mondialisée et identités de genre,* UNESCO, Suiza.

Renault, E. e Y. Saintomer (D^irs.) (2003), *Où en est la théorie critique?,* La Découverte, París.

Roustang, G. (1987), *L'emploi: un choix de société,* Syros, París.

Saglio, J. (1991), «Echange social et indentité collective dans les systèmes industriels», en *Sociologie du travail,* XXXIII, abril, p. 530.

Salamon, L. M. y H. K. Anheier (1997), *Defining the Non Profit Sector. A Cross-National Analysis,* Manchester University Press, Manchester.

Samud, W. (1967), "Macroeconomics of Unbalanced Growth; the Anatomy of Urban Crisis", en *American Economic Review*, junio, pp. 415-426.

Sandel, M. J. (1982), *Liberalism and the Limit of the Justice,* Cambridge University Press, Cambridge.

Scott, J. (1976), *The Moral Economy of the Peasant,* Yale University Press, New Haven, Londres.

Soto, H. D. (1994), *L'autre sentier. La révolution informalle,* La Découverte, París.

Thompson, J-C. (1988), *The Sycaos Papers,* Bloomsbury, Londres.

Touraine, A. (2013), *La fin des sociétés,* Le Seuil, París.

Trotsky, L. (1963), *Terrorisme et communisme,* Union Générale d Éditions, París, pp. 10-18.

Utting, P. (2013), Economía social y solidaria: ¿hacia un modelo de desarrollo alternativo?, UNRISD, Conference: Potential and Limits of Social and Solidaruty Economy, Ginebra, 6 de agosto.

Verschuur, C. (2012), «Raccomodage de la pauvreté ou engagement féministe dans les quartiers populaires de San Cayetano et Gamboa en Amérique Latine», *Autrepart,* n° 61, pp.175-190.

Walzer, M. (2000), «Sauver la société civile», en *Mouvements*, n° 8, marzo-abril.

Webb, B. S. (1923), *The Decay of Capitalist Civilization,* Fabian Society, Westminster.

Yunus, M. (2010), *Building Social Business*, Public Affairs, Nueva York.

Mensajes a la izquierda de ayer y a la de hoy

Guy Bajoit

La izquierda de hoy tiene que enfrentar, a mi parecer, *dos desafíos*: saber sacar provecho de la herencia de la izquierda de ayer sin cometer los mismos errores, y saber adaptar sus luchas a las nuevas relaciones de clases en las sociedades actuales.

Aprender las lecciones de la historia de la izquierda

El proyecto de la izquierda es una utopía

Ser de izquierda, hoy como ayer, *es tener la profunda convicción de que todos los seres humanos tienen igual valor, y actuar en conformidad con esta convicción*. Es, por ende, combatir *toda* forma de *dominación* en toda relación social. *Esta convicción es una utopía*, en el buen sentido de la palabra: un horizonte inalcanzable, pero altamente deseable, hacia el cual se puede avanzar, sabiendo que *nunca se lo alcanzará y que siempre habrá que empezar de nuevo*.

Se trata de una utopía, pues es tal la *lógica de los intercambios sociales* entre los humanos, *tal como ellos son*, que *toda* relación social *tiende* siempre a instaurar una desigualdad y, en consecuencia, una dominación entre los actores implicados. Dicho de otro modo: para que una relación social sea igualitaria, es necesario que el actor que puede ser dominante se niegue voluntariamente a serlo (caso bastante poco frecuente) y/o que aquel que está dominado se defienda con firmeza de ello (no es siempre el caso); si no, terminará por instaurarse entre ellos una relación de do-

minación. Esta constatación me parece suficientemente ejemplificada por las observaciones empíricas como para considerarla verdadera, tanto en el pasado como en el presente, en cualquier cultura, ya sea que los actores sean hombres o mujeres, blancos o negros, jóvenes o viejos, creyentes o no creyentes… ¡y aun cuando estén muy enamorados uno del otro! Dicho de otro modo, nada detiene la dominación social, *salvo la acción solidaria de los mismos dominados*. Esta constatación sigue siendo cierta, *incluso cuando los actores relacionados son gente de izquierda*. De hecho, el riesgo de ver entre ellos desigualdad y dominación no es tanto mayor, sino *más artero*. Puesto que son de izquierda, efectivamente nadie espera –ni siquiera ellos mismos– ver la lógica de las relaciones sociales ganando sobre sus buenas intenciones y gangrenando ahí su acción. Sin embargo, cuando una fuerza de izquierda toma el poder, resulta necesario ser más cuidadoso que nunca. Ser de izquierda es una utopía, hasta para la izquierda misma, tal como la historia no dejó de demostrárnoslo. Nadie es *naturalmente* portador de "virtudes revolucionarias": ninguna clase social, ningún partido, ningún líder. Olvidar esta lección es condenarse a sí mismo a luchar, a sufrir, a morir, por nada.

Justicia y democracia van de la mano

La izquierda de ayer cometió el error de subestimar el valor de la libertad (valga decir, de la democracia política) y de apostar todo sobre la igualdad (por ende, sobre la justicia social). No entendió entonces la complementariedad de estos dos valores, pues una y otra van de la mano. Si es cierto que la democracia solo tiene sentido en una sociedad justa (¿qué significa, en efecto, para los dominados?), lo contrario es también cierto: *la justicia social solo puede ser garantizada por la democracia política.* Efectivamente, fuera de todo constreñimiento a respetar la democracia, los dirigentes de la economía y del Estado, *sean de derecha o de izquierda*, escapan a todo control y se vuelven rápidamente dominantes (en virtud de la lógica de las relaciones sociales), al instaurar en su beneficio ciertas injusticias bajo la protección de unos Estados que serán, de ser necesario, totalitarios.

El régimen de la democracia política y social –que es también una bella utopía– constituye para los dominados *la única garantía* de que tendrán derecho a unirse, organizarse, expresar sus reivindicaciones, ejercer sus presiones y garantizar, de este modo, que los dominantes siempre serán controlados, criticados y, de ser necesario, reemplazados *sin que puedan recurrir a la fuerza física represiva*. La izquierda no tendría que olvidar nunca más esta dura lección de su propia historia.

Elegir la vía más eficaz

Ante una situación de *privación*, no todas sus víctimas participan necesariamente de los movimientos sociales que luchan contra esta. Las más de las veces *quedan pasivas* y solo lucha una minoría. La construcción de una acción colectiva es, en efecto, un proceso lento y difícil. Primero hace falta que los "privados" se sientan "frustrados", luego que estén "movilizados", y al final, "organizados". Además, entre aquellos que llegarán a organizarse, no todos se comprometerán con el mismo movimiento, ya que a la vez pueden separarse en varias estrategias diferentes, según su grado de radicalismo. El ejemplo del movimiento obrero es particularmente significativo. Aparte de todos aquellos que soportaron la dominación burguesa sin cuestionarla, quienes se comprometieron en el movimiento se dividieron en *cuatro tendencias*. Unos prefirieron negociar con los patrones, esperando así mejorar su situación (sindicalismo participativo), otros quisieron imponerles sus reivindicaciones por la fuerza usando, entre otros medios, la huelga (sindicalismo reivindicativo), algunos eligieron crear sus propias empresas (autogestión, cooperativismo), y otros consideraron que la única solución era suprimir totalmente la propiedad privada (revolución). Estas cuatro tendencias se pelearon entre sí, dividiendo de este modo la fuerza del movimiento obrero y del socialismo. Ahora bien, estas vías no tuvieron la misma *efectividad* en la lucha contra las consecuencias nefastas del capitalismo. Una de ellas resultó ser más eficaz que las otras: *el sindicalismo reivindicativo, relevado por partidos socialdemócratas* pudo, al menos en algunos países europeos (sobre todo escandinavos), obligar a la burguesía a ser dirigente y mejorar de este modo las condiciones de los trabajadores y de la población en su conjunto. En cambio, en aquellos lugares donde la izquierda "hizo la revolución", instaurando la "dictadura del proletariado" (dictadura de los dirigentes del partido que pretendía representar sus intereses), se terminó olvidando por completo el interés general que ya nadie garantizaba. La izquierda tiene entonces que *deshacerse absolutamente del estigma del reformismo*. Con los humanos tales como somos, aquí y ahora, la vía reformista es desde lejos la más eficaz. Me parece que, una vez más, hay una lección que aprender de las luchas de la izquierda de ayer.

La sociedad sin clases es una ilusión

Siempre que una colectividad humana contenga *una división compleja del trabajo*, habrá necesariamente diversas categorías sociales cuya actividad no consista en producir riqueza económica. A partir de ahí, quienes están a cargo de producir esta riqueza tienen que producir más de la que ellos mismos consumen: es decir, tienen que producir *un excedente* económico. Así se constituye una clase *productora*, que llamaré aquí "clase P". Pero, tal

como nos lo enseña la historia, *no hay "clase P" sin una "clase G",* es decir, sin una clase *gestora*: efectivamente, a partir del momento en el que hay riqueza producida, esta se convierte en objeto de una lucha para su apropiación y gestión. Hubo, a lo largo de la historia, varias maneras para lograr que una "clase P" fuera obligada a trabajar para producir un excedente económico, y varias maneras para que la "clase G" se apropiara y gestionara este excedente: el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo, son algunos, entre muchos otros, de los ejemplos de "modos de producción". Si se acepta lo recién dicho, hay que deducir de ello *cuatro conclusiones* que la izquierda de ayer –en su mayoría por lo menos– no supo sacar.

a. La existencia de clases sociales es a la vez *un mal necesario y un bien*. Un mal necesario, porque en las sociedades con división del trabajo complejo, la única manera de producir un excedente es extraerlo de la fuerza de trabajo de una "clase P". Pero también un bien, porque la producción de tal excedente es, gracias a su *redistribución*, indispensable para mejorar las condiciones de vida del conjunto de la colectividad: sin excedente, aquella no podría sobrevivir sino en las condiciones de precaridad de una economía de supervivencia. De ahí que la afirmación que sostenía que las sociedades llamadas "comunistas" serían "sociedades sin clases" no es sino una racionalización ideológica que permite a los dirigentes del partido en el poder (la "clase G") negar la existencia de las clases sociales y reprimir, a menudo muy duramente, las reivindicaciones del movimiento social de su "clase P".

b. Lo que está en juego de manera esencial en las luchas de clases no es la manera de extraer el excedente de la fuerza de trabajo de una "clase P" (ya que de todas formas, hay que producir uno), sino *el uso social que hace de este excedente la "clase G".* Sea cual sea el modo de producción, dicha clase puede, en efecto, hacer un *uso dominante*, al malversar el excedente para satisfacer exclusivamente sus intereses particulares y dejar por completo de lado el interés general (explotar al máximo el trabajo de la "clase P" y reprimirla, no pagar impuestos y no redistribuir nada en políticas sociales y públicas). Pero también puede hacer un *uso dirigente*, poniendo el excedente al servicio del interés general y del bienestar de todos. No obstante, este tipo de uso se dará *solo si la fuerza del movimiento social y la política de la "clase P"* la obliguen a hacerlo.

c. Pretender *suprimir* la "clase G" es un objetivo *necesariamente destinado a fracasar*, tal como se ha podido comprobar en todas partes a lo largo de la historia. En cualquier caso, apenas podría ser reemplazada por otra. Lo importante es que *la "clase P" tenga la fuerza de obligar a la "clase G" a ser* dirigente, con independencia del "modo de producción" instaurado. Seamos más claros aún: en sí, un burgués capitalista no es ni mejor ni peor que un amo de esclavos, un señor feudal… o un dirigente de partido revolucionario gestionando una empresa estatal; la única manera de garantizar que se preocupará por el

interés general, *es obligándolo*. Si no se siente obligado, se dejará llevar por la lógica de las relaciones sociales de clases y se volverá dominante (salvo que esté dotado de un sentido cívico excepcional, con el que, por supuesto, es preferible no contar demasiado). De ahí se sigue que la obsesión anticapitalista observable en la izquierda de hoy no sea más que una *ilusión sobreviviente de la izquierda de ayer*.

d. Para participar hoy en la construcción de una fuerza de izquierda, es indispensable hacer *un análisis pertinente de las clases sociales en las sociedades contemporáneas*. ¿Qué es hoy en día la "clase G"? ¿De qué modo extrae esta un excedente económico de la "clase P"? ¿Cómo se lo apropia y lo gestiona? ¿Quién es la "clase P"? ¿Qué está esencialmente en juego en las luchas de clases actuales? ¿Cómo obligar a la "clase G" a preocuparse por el interés general? He aquí preguntas que Marx se hacía en medio del siglo XIX. Sus respuestas fueron pertinentes durante décadas, pero ya no lo son hoy, porque en el transcurso de la última mitad del siglo pasado, *mutaciones profundas* trastocaron nuestras sociedades; tenemos entonces que *plantearnos de nuevo estas mismas preguntas hoy*.

Estas cuatro lecciones, a fin de cuentas, se resumen en una sola. Lo que llamamos *sociedad* es un tejido complejo de *relaciones sociales*. Pero en las relaciones sociales, los actores más pacíficos tienden a dejarse llevar, y los más agresivos a dominarlos. Estos últimos son entonces quienes controlan los desafíos económicos y políticos.

Adaptar las luchas de la izquierda a las relaciones de clases de hoy

Para construir un movimiento social fuerte y organizado es necesario analizar correctamente sus *cuatro componentes*: saber *contra quién* hay que luchar (¿quién es el adversario?), *en nombre de qué hay que luchar* (¿qué temas están en juego?), *con qué solidaridad* se puede contar (¿cuál es la identidad del movimiento?) y *cómo* hay que llevar adelante la lucha para ser eficaces (¿con qué métodos de lucha?). Ahora bien, las luchas de clases son siempre definidas por la idea que la gente de un lugar y de una época tienen de la "buena vida", es decir, por *el modelo cultural reinante*. Corresponde entonces preguntarse cuáles son los "bienes" que *este modelo cultural* designa como legítimos y deseables para nuestros contemporáneos.

Creer en los derechos de los individuos

La izquierda de ayer creía en su propia interpretación del *modelo cultural racionalista* de la primera Modernidad. Los obreros creían en el *Progreso* (dominio de la naturaleza por el trabajo, la ciencia y la técnica), en la *Igualdad*

(traducción del Progreso técnico en Progreso social por la redistribución de las ganancias de la productividad del trabajo gracias al Estado de Bienestar) y en el *Deber* (cumplimiento disciplinado y riguroso de las normas de los roles sociales). Creían también, aunque en una medida menor, en la *Razón* (la sociedad gobernada por sí misma gracias a la democracia política y al respeto del contrato social) y en la *Nación* (apego a la Patria, cuyo territorio era el lugar de ejercicio del poder de un Estado soberano). Tales eran los principios que daban sentido a la vida y, de ser necesario, a la muerte. No es que este modelo de cultura haya desaparecido, sino que perdió su credibilidad desde hace más de medio siglo.

Otro modelo reina ahora sobre las conciencias: el de la segunda Modernidad, *el modelo cultural subjetivista*, con principios y tramas de sentido *muy* diferentes. El "bien supremo" –el nuevo "dios" que define la "vida buena"– es ahora *el derecho de cada individuo a ser sujeto de sí mismo y actor de su vida personal*. Más concretamente, la cultura de hoy "dice" a cada individuo: "sé tú mismo", "elige tu vida", "vive con placer y pasión", "sé prudente", "respeta la naturaleza" y "sé tolerante". La clase obrera, sus sindicatos y sus partidos políticos ya no se reconocen en esta tendencia que caracterizan como "individualista", en el sentido de "egoísta". Pero como lo vamos a ver más adelante, la izquierda de hoy no es más egoísta que la de ayer, los valores por los que lucha no son ni mejores ni peores que los que defendía la izquierda de ayer y, en todo caso, *la solidaridad de la izquierda de ayer con la de hoy es indispensable*.

Saber quién es el adversario

El adversario de la izquierda de ayer era claramente identificado, visible y accesible: el patrón de empresa capitalista, propietario privado de los medios de producción. *Explotaba* la fuerza de trabajo, la compraba como mercancía en el mercado y le hacía producir un valor de cambio superior al precio que pagaba para comprarla; la plusvalía era la diferencia entre estos dos valores. El patrón capitalista sigue estando aquí y sigue explotando la fuerza de trabajo (sobre todo en países del Sur, donde es más barata), *pero ya no es, en tanto tal,* aquel que en el mundo de hoy *se apropia y gestiona el excedente económico*: una nueva "clase G" tomó su lugar, de la cual los patrones no son más que *colaboradores*.

¿*Quién es hoy la "clase G"*? La componen tres personajes principales: *los prestamistas, los especuladores y los inversionistas*, es decir, para designarlos bajo una sola palabra, los *financistas*. Tienen una sola meta: ¡hacer plata! Exigen una renta anual proporcional a los riesgos que *creen* enfrentar: muy baja (menos del 1%) cuando están seguros, muy elevada (más del 25%) cuando no lo están. Del dinero que prestan, especulan o invierten depende el buen o mal funcionamiento de la economía mundial. Para ayudarles a alcanzar su

meta, disponen de distintos *colaboradores* fieles y altamente competentes: *banqueros, agencias de notación, managers, funcionarios de organizaciones internacionales, agencias de innovación tecnológica y de publicidad*. Cada uno cumple un papel muy particular: prestar, especular e invertir el dinero de los financistas, evaluar correctamente los riesgos, gestionar las empresas de manera rentable, presionar los Estados nacionales para que adopten el modelo económico neoliberal, inventar sin cesar nuevos productos para vender, y crear necesidades de consumo. Este "pulpo" de tres cabezas y seis tentáculos tiene bien agarrado el mundo entre sus ventosas.

¿De qué modo este pulpo extrae y se apropia del excedente económico? La rentabilidad que esta "clase G" persigue depende de la existencia de una demanda en los mercados de consumo, es decir, de una *clientela*, *endeudada* en la medida de lo posible, obligada a trabajar bajo cualquier condición, para poder comprar bienes y servicios que desea, y reembolsar sus deudas. La *manipulación de las necesidades de consumo* parece entonces ser el proceso decisivo que permite a la "clase G" generar un excedente económico y apropiárselo: tiene que saber crear en el espíritu de los consumidores una necesidad irresistible de disponer de esos bienes y servicios para existir socialmente. Por supuesto, es preferible que esos clientes tengan plata para pagar, pero si no la tienen, perderán lo que compraron (su casa, su auto, su material), buscarán un trabajo y empezarán de nuevo. Es necesario entonces a la vez *manipularlos y endeudarlos* para ponerlos en *un estado de adicción* del cual no podrán escapar. *La alienación reside hoy en el consumo*.

Defender hoy los logros de ayer

Si existe cierta continuidad entre la izquierda de ayer y la de hoy, se puede encontrar al nivel de sus apuestas:

a. La *primera apuesta es el refuerzo de los Estados nacionales y la defensa del Estado de Bienestar* (por ende, los logros del movimiento obrero). Es necesario defender el derecho a un empleo estable y la dignidad del salario, en contra de la precarización del trabajo y de la deslocalización de las empresas; defender los "cinco pilares" del seguro social (las jubilaciones, la indemnización por desempleo, el seguro médico y por pérdida de autonomía, las asignaciones familiares y el fondo de vacaciones); defender las políticas sociales de solidaridad con los excluidos; defender las políticas públicas para la educación, la salud, la información, la vivienda, el transporte, la seguridad (bienes que *no pueden ser consideradas como mercancías* sometidas a las leyes del mercado, porque son indispensables para la igualdad entre todos los ciudadanos). Todos estos logros no pueden defenderse sin haber sido acuñados bajo la forma de leyes, y sin que su funcionamiento concreto esté a cargo de *servicios públicos o*

parapúblicos, bajo responsabilidad del Estado; la izquierda de hoy, tanto como la de ayer, tiene que ser *estatal*: tiene que reivindicar un "mejor Estado". Ahora, los gastos del Estado *solo* pueden financiarse *gracias a los impuestos*, lo que supone que la fiscalidad no sea reducida y que no haya fraude fiscal. Hay que defender esta preciada herencia de la clase obrera porque es la condición sine qua non de la realización de otras apuestas de la izquierda de hoy. Sin embargo, tiene que haber una *coordinación al nivel mundial* de las intervenciones de los Estados: un Estado, actuando solo, no haría más que endeudarse y, a largo plazo, empeorar la situación de sus propios ciudadanos.

b. La *segunda apuesta* es la defensa del *derecho de cada individuo a disponer de los recursos que necesita para ser sujeto y actor de su vida personal*. Gran cantidad de individuos, no solo en las sociedades del Norte, sino también en las del Sur, escuchan esta invitación (repetida sin cesar por los medios de comunicación), pero no disponen de los recursos necesarios para acceder a ella: saben que tienen el derecho, pero también saben que no tienen los medios. Y tienden a menudo a reaccionar a este desfase entre expectativas y realidad replegándose sobre sí mismos, rechazando toda acción social y política, marginalizándose en la contracultura, y hasta en la droga y la delincuencia. Para ser sujeto de sí mismo y actor de su vida personal, hace falta *educación y formación profesional*, *salud* y *condiciones de vida* que la posibiliten, *seguridad social* y *física*, tanto en el ámbito humano como en el medioambiente natural. Es también necesario *el respeto de las libertades cívicas y de los "derechos humanos"* (de los niños, de los jóvenes, de las mujeres, de los adultos mayores, de los homosexuales, de los inmigrantes, de los discapacitados, de los enfermos…). Frente a la ideología neoliberal –que invita cada individuo a ser un *consumidor* insaciable, un *competidor* sin piedad y un *comunicador* conectado en la *web* (un "individuo ccc –Consumidor, Competidor, Comunicador–", que confunde ser con tener), la izquierda actual defiende la solidaridad del Estado con *todos aquellos que no tienen recursos suficientes* para ser sujetos y actores de su vida.

Ser ecologista y antiimperialista

Dos otras apuestas se añaden a las que acabamos de listar:

c. La *tercera* es la preservación del medioambiente natural. Con el advenimiento del modelo cultural subjetivista, cambió la relación con la naturaleza. Ayer, todo el mundo (los científicos en primera línea) quería transformarla, explotarla, dominarla; hoy, todo el mundo (los científicos en primera línea) está convencido de que tiene límites que no pueden ser traspasados. Más que el Progreso, la gente quiere hoy vivir en un medioambiente natural sano, seguro, y legar a las generaciones futuras un planeta habitable. A partir de la década de 1980, la ecología se volvió una causa política, y la izquierda de

hoy tiene que ser *ecologista*, lo que significa entre otras cosas la necesidad de promocionar *una limitación voluntaria del crecimiento económico de los países del Norte*. Efectivamente, si los siete mil millones de individuos que pueblan actualmente el planeta dispusieran de un PBI *per cápita* equivalente al que dispone la población de los países más ricos, el planeta se derrumbaría. La solución ecológica no puede proceder entonces más que por un *reequilibrio* de las riquezas entre países ricos y países más pobres, ya que tal desigualdad de desarrollo no solo es ilegítima e intolerable, sino también, por supuesto, insostenible. Ella se encuentra, de hecho, cuestionada por los países emergentes.

d. La *cuarta apuesta* es el antiimperialismo. La izquierda de ayer, recordémoslo, no siempre fue antiimperialista: se acomodó a menudo con la colonización y, más adelante, prefirió hacer la vista gorda sobre el imperialismo, sobre todo si era en nombre del socialismo. La izquierda, hoy, debe ser más crítica y tener un análisis más justo de las relaciones de hegemonía. El imperialismo es, en efecto, más antiguo que el capitalismo: por mucho que haya pretendido cristianizar, civilizar, desarrollar, socorrer y aliviar la pobreza, siempre *saqueó las riquezas* de los países dependientes. Ser antiimperialista hoy es combatir los "métodos" que usan los capitalistas financieros para extraer de la fuerza de trabajo de las poblaciones del Sur buena parte de los excedentes que se apropian y gestionan. Usan hoy tres métodos: instalan sus "talleres" en los países del Sur (delocalizando para ello empresas instaladas en el Norte); les imponen un modelo económico neoliberal puro sin piedad (ajustes estructurales), y los endeudan para hacerlos dependientes de los mercados financieros privados.

Tales son, a mi modo de ver, las *cuatro apuestas de clase*, en nombre de las cuales es posible, aquí y hoy, movilizar la mayoría de los movimientos sociales. Podrían resumirse en *una sola*: es indispensable hoy conquistar de nuevo *el control* (que hemos perdido) *de la actividad económica*, sabiendo que el papel de actor económico no se limita al de productor; puede también incluir el de ahorrista, el de quien tiene un crédito, el de defensor de los bienes comunes, el de usuario de los servicios públicos, el de habitante del planeta, el de usuario de redes, el de consumidor de bienes y servicios.

Saber sobre qué identidad basar la construcción de solidaridad

Hay que plantear dos preguntas aquí: ¿*quién* es la "clase P" del modo de producción capitalista neoliberal mundializado? y ¿*cómo* construir una solidaridad organizada y duradera entre sus miembros?

Para responder, lo mejor es escuchar el discurso *dirigente* de la "clase G", que deja siempre ver lo que considera como *estratégico* para poder reproducirse y ampliarse gracias al modo de producción que controla. Pues bien, ayer ella hablaba de Progreso técnico y social, que justificaba la participación de

la clase obrera en la producción y en la acumulación de plusvalía; hoy habla de "protección de los consumidores" (gracias a la competitividad que bajaría los precios y aumentaría la calidad de los bienes y servicios) y de "responsabilidad social y medioambiental de las empresas". En el primer caso, *explotar la fuerza de trabajo* es lo estratégico para la "clase G"; en el segundo, *explotar el apetito de consumo*.

¿Quién es, entonces, la nueva "clase P"? La identidad de la "clase P" de ayer era clara. Sus miembros eran ante todo proletarios y, por extensión, el conjunto de los trabajadores: todos aquellos cuya fuerza de trabajo produce riqueza económica. Hoy, la extracción del excedente económico depende de la manipulación de la demanda de una clientela en los mercados de consumo de bienes y servicios. La nueva "clase P" se constituiría así del *conjunto de individuos cuyas necesidades se encuentran manipuladas de ese modo*, particularmente sus necesidades *culturales* (educación, salud, información, diversión, bienestar psíquico, libertad de elección, respecto de los derechos individuales, seguridad social y física).

¿Cómo construir la solidaridad de esta nueva "clase P"? Si queremos movilizar sujetos oprimidos en un proyecto de lucha social, es necesario proponerles *una identidad que puedan reivindicar con orgullo*. Para los obreros de ayer, aquella se fundaba sobre *su común contribución a la creación de riqueza colectiva por medio de su trabajo*. Tal solidaridad, que tardó un siglo en constituirse, sigue existiendo y es muy importante preservarla. Sin embargo, habiendo cambiado el modo dominante de extracción de excedente, y con ello también la "clase P", es menester reconstruir esta solidaridad *en base a otro criterio*. ¿Dónde estaría ese criterio que puede fundar el orgullo que solidarice la nueva "clase P"? Se encontraría siempre en su común contribución a la riqueza colectiva, pero esta vez ya no a través de su trabajo, sino *por medio de su participación al consumo*. Por supuesto, el consumo no produce *directamente* la plusvalía, pero se volvió, con la evolución del capitalismo, la clave de la acumulación del capital y de su apropiación por parte de la "clase G". Explotar el trabajo dejó de ser el problema central de esta clase –la productividad del trabajo es más fuerte que nunca, y dispone de un "ejército de reserva" de trabajadores sinfín del Sur y del Norte–; su preocupación mayor es más bien cómo *vender* todos los bienes y servicios que es capaz de producir.

Sin embargo, la formación de una solidaridad tal entre "clientes" se topa al menos con *dos escollos*, que encuentran su origen en el modelo cultural subjetivista imperante.

El primero proviene de la relación de los individuos con la organización. Quienes conforman esta nueva "clase P" aborrecen el control social de los grupos: tienen la sensación que los grupos los hacen perder su autonomía, los obligan a someterse a la presión de los otros y, más aún a la de los "jefes". No les gusta renunciar a su libertad de pensar lo que quieren, de entrar y salir del grupo,

de hacer o no lo que los otros esperan de ellos. Desconfían de los delegados y de los representantes que hablan y actúan en nombre de ellos, pero que pueden también retraerse. Prefieren asambleas libres, en las que participan quienes quieren y donde cualquiera toma la palabra. Detestan los dogmas, las banderas, las "grandes causas", las ideologías y los líderes. Desconfían de las organizaciones políticas y sociales (los partidos, los sindicatos, las iglesias). Son, pues, una pesadilla para los militantes, para quienes pretenden *organizar* grupos estructurados. Al contrario de lo que se suele decir, no son para nada despolitizados: quieren demostrar solidaridad, están dispuestos a ir a la calle, pero prefieren firmar petitorios (sobre todo en *internet*); se sienten *frustrados* por las políticas neoliberales y están prestos a *movilizarse,* pero detestan la disciplina de las organizaciones. Es entonces necesario *encontrar formas de lucha que respeten la voluntad de independencia de los individuos*.

El segundo escollo es la dispersión de la izquierda de hoy en un sinnúmero de movimientos distintos. En consecuencia, es muy importante que estos movimientos, hoy dispersos, tomen conciencia de lo que los reúne, para unificar a la izquierda: *todos están vinculados a una u otra (o varias) de las cuatro apuestas detalladas anteriormente*; es el interés de todos volver a controlar la actividad económica. Por supuesto que están vinculados a la primera apuesta *–revalorización de los Estados nacionales y defensa de los logros del Estado de Bienestar–* el movimiento obrero y sus sindicatos, el movimiento de defensa de las empresas y de los servicios públicos, y los movimientos del sector no mercantil (por la educación, la salud, la información, la ayuda social). La segunda *–reivindicación de los recursos para el desarrollo individual–* reúne una miríada de movimientos que solo mantienen entre sí lazos de simpatía recíproca: movimiento de mujeres, movimiento estudiantil, movimiento de defensa de los derechos humanos (entre otros Amnesty International y UNICEF), movimientos de reivindicación de la libre disposición del cuerpo propio (divorcio, aborto, eutanasia, homosexualidad), movimientos de solidaridad con los "sin" (sin empleo, sin papeles, sin vivienda), movimientos de defensa de los adultos mayores y de los discapacitados, movimientos de contracultura juvenil, movimientos de los indignados, *anonymus*, *wikileaks*... A la tercera apuesta *–defensa de la naturaleza y preservación del medioambiente–* corresponden, por supuesto, componentes del movimiento ecologista (entre otros *Greenpeace*), del movimiento de defensa del consumidor, de opositores al crecimiento económico, a la energía nuclear, al uso de OGM (Organismo Genéticamente Modificado), y los movimientos de denuncia de desviaciones éticas del neoliberalismo (por ejemplo mercantilización del genoma humano, y otras manipulaciones genéticas). Con la cuarta *–antiimperialismo y solidaridad con los países del Sur–* se relacionan movimientos de lucha contra el racismo y la xenofobia, el sinnúmero de organizaciones de cooperación para el desarrollo, el movimiento altermundialista y claramente todos aquellos que

son solidarios de los numerosos movimientos de resistencia al neoliberalismo en los países del Sur.

Como bien se ve, no es exagerado decir que *millones de personas en el mundo* están en desacuerdo parcial o total con la manera de gestionar que tiene la "clase G" y sus colaboradores: "*somos el 99%",* dicen los Indignados. El tema de la unificación progresiva de todos estos movimientos atomizados resulta, entonces, vital.

Renovar los métodos de lucha

¿Cómo actuar sobre la nueva "clase G"? No me parece muy útil atacar a sus "colaboradores" (que son, sin embargo, los más visibles y accesibles). Hay que alcanzar *la cabeza del pulpo*. Pero ¿cómo? Tomemos una vez más el ejemplo de la clase obrera, que solo fue eficaz allí donde exigió, *por medio de huelgas y organizada por sindicatos*, mejoras progresivas de sus condiciones de vida. *¿Cómo encontrar hoy, al nivel mundial, el equivalente de lo que fue, ayer, al nivel nacional, la huelga*? Concretamente, esto significa la importancia de construir un amplio movimiento internacional de reapropiación de la economía, lo que supone *democratizar la economía a través del compromiso ciudadano*. *He aquí dos pistas* de acción.

La primera consiste en experimentar *formas alternativas* de producción, de distribución y de consumo de los bienes y servicios. Es el proyecto de la *economía social solidaria* que se manifiesta sobre varios continentes y distintos campos (comercio justo, servicios solidarios, monedas sociales, redes de intercambios locales, circuitos cortos, consumo crítico, etcétera). Existen hoy en todos los países del mundo decenas de miles de grupos diversos que se niegan a entrar en el "juego" del modelo económico dominante. Promueven intercambios de valores de uso, de monedas locales alternativas, de autogestión por los trabajadores de empresas recuperadas; practican un modo de vida basado en la "simplicidad voluntaria", en el "convivialismo". Buscan, en resumen, *un modo de producción alternativo* al capitalismo neoliberal. Conviene hacer de estas experiencias no tanto islotes marginales o sectores aparte, sino prácticas que alimenten la reflexión sobre las exigencias sociales y medioambientales que los ciudadanos pueden hacer valer ante las empresas, actuando así para imponerles nuevas regulaciones públicas y discriminaciones positivas, desembocando así en la otra pista de acción.

La segunda es, en efecto, el *boicot de ciertos bienes y servicios producidos por ciertas empresas*. Del mismo modo que los obreros no dejaron de trabajar, no se trata de dejar de consumir, de comunicar, ni de suprimir por completo la competitividad. Se trata más bien, así como el proletariado exigió mejores condiciones de trabajo, de exigir hoy *mejores condiciones de consumo, de*

competencia y de comunicación, al menos sobre los bienes considerados como esenciales al desarrollo personal de *todos*, sobre todo en los grupos sociales que no cuentan con los recursos necesarios para ello. Habría que definir las reglas de un *contrato de responsabilidad social y medioambiental*, que tendrían que respetar las empresas privadas. Estas reglas –que hay que pensar y debatir con cuidado– podrían abarcar por supuesto las condiciones de creación de empleos, de justa contribución al impuesto, de imposición de la especulación financiera, de contribución al seguro social, de localización de las empresas, de protección del medioambiente, de respeto de los derechos de los trabajadores y consumidores, etc. Y se tendría que apelar a la sanción de las empresas que se niegan a someterse a estas reglas. *La huelga de consumo se volvería así el equivalente funcional de la huelga de trabajo*. Seamos claros, su meta no es hacer desaparecer las empresas (a nadie le interesa esto), sino obligarlas al menos a ocuparse tanto del interés general como de los intereses particulares de sus accionistas. Los defensores de tal movimiento podrían –volviendo así contra la "clase G" sus propias armas– *hacer un uso intensivo de las nuevas tecnologías de comunicación*. Las grandes manifestaciones de la calle, muchas veces infiltradas por extremistas incontrolables (cómplices o no de las fuerzas represivas) podrían encontrar un relevo en actuaciones en *internet*, para obtener compromisos sociales y ambientales por parte de un banco o de una empresa, *y para boicotearla si no cumple sus promesas*.

Bibliografía

Droz, J. (D^ir.) (1972, 1974, 1977 y 1978), *Histoire générale du socialisme*, 4 vols., PUF, París.

Furet, F. (1995), *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée du communisme au XX^e siècle*, Robert Laffont, París.

Julliard, J. (2012), *Les Gauches françaises. 1762-2012: Histoire, politique et imaginaire,* Flammarion, París.

Weber, H. (2000), *La Gauche expliquée à mes filles*, Seuil, París.

Winock, M. (2006), *La Gauche en France*, Perrin, París.

¿Reinventar las izquierdas?[1]

Boaventura de Sousa Santos

La urgencia de izquierdas reflexivas

Cuando están en el poder, las izquierdas no tienen tiempo para reflexionar sobre las transformaciones que ocurren en la sociedad y, cuando lo hacen, es como reacción a cualquier acontecimiento que perturbe el ejercicio del poder. La respuesta siempre es defensiva. Cuando no están en el poder, se dividen internamente para definir quién será el líder en las próximas elecciones, de modo que las reflexiones y los análisis están relacionados con este objetivo.

Esta indisponibilidad para la reflexión, que siempre ha sido perniciosa, hoy es suicida. Por dos razones. La derecha tiene a su disposición a todos los intelectuales orgánicos del capital financiero, de las asociaciones empresariales, de las instituciones multilaterales, de los *think tanks* y de los grupos de presión, que le proporcionan a diario datos e interpretaciones que no son faltos de rigor y siempre interpretan la realidad llevando el agua a su molino. Por el contrario, las izquierdas no disponen de instrumentos de reflexión abiertos a los no militantes e, internamente, la reflexión sigue la línea estéril de las facciones.

1 Este capítulo es una versión con cambios menores de nueve de las "Onze cartas a las Izquierdas", publicadas entre agosto del 2011 y junio del 2013. La octava carta fue traducida por Javier Lorca; las tercera, cuarta, quinta y sexta por Antoni Jesús Aguiló y revisadas por Àlex Tarradellas; las séptima y novena por Antoni Jesús Aguiló y José Luis Exeni Rodríguez. Las décima y undécima fueron traducidas por Antoni Jesús Aguiló.

Hoy en día circula por el mundo una ola de informaciones y análisis que podrían tener una importancia decisiva para repensar y refundar las izquierdas tras el doble colapso de la socialdemocracia y el socialismo real. El desequilibrio entre las izquierdas y la derecha en relación con el conocimiento estratégico del mundo es hoy mayor que nunca.

La segunda razón es que las nuevas movilizaciones y militancias políticas por causas históricamente pertenecientes a las izquierdas se están realizando sin ninguna referencia a ellas (con excepción, tal vez, de la tradición anarquista) e incluso, muchas veces, en oposición a ellas. Esto no puede dejar de suscitar una profunda reflexión. ¿Se está haciendo esta reflexión? Tengo razones para creer que no y la prueba de ello está en los intentos de captar, educar, minimizar o ignorar a la nueva militancia.

Propongo algunas líneas de reflexión. La primera se refiere a la polarización social que está emergiendo de las enormes desigualdades sociales. Vivimos en una época que tiene algunas semejanzas con la de las revoluciones democráticas que convulsionaron Europa en 1848. La polarización social era entonces enorme porque el proletariado (en ese momento una clase joven) dependía del trabajo para sobrevivir, pero (a diferencia de lo que ocurría con los padres y abuelos) el trabajo no dependía de él, dependía de quien lo daba o quitaba a su arbitrio, es decir, del patrón; si uno trabajaba, los salarios eran tan bajos y la jornada tan larga que la salud peligraba y la familia vivía al borde del hambre; si era despedido, no tenía ningún tipo de apoyo, salvo el de alguna economía solidaria o el recurso a la delincuencia. No resulta extraño que en estas revoluciones las dos grandes banderas de lucha fueran el derecho al trabajo y el derecho a una jornada laboral más corta. Ciento cincuenta años después, la situación no es exactamente la misma, pero las banderas siguen siendo actuales.

Y probablemente hoy lo sean más de lo que lo eran hace treinta años. Las revoluciones fueron sangrientas y fracasaron, pero los gobiernos conservadores que siguieron tuvieron que hacer concesiones para que la cuestión social no desembocara en una catástrofe. ¿A qué distancia estamos nosotros de la catástrofe? Hasta ahora, la movilización contra la escandalosa desigualdad social (similar a la de 1848) es pacífica y tiene una fuerte tendencia moralista de denuncia.

Esto no asusta al sistema financiero-democrático. ¿Quién puede garantizar que siga así? La derecha está preparada para responder represivamente a cualquier alteración potencialmente amenazadora. ¿Qué planes tienen las izquierdas? ¿Volverán a dividirse como en el pasado, unas tomando la postura represora y otras la de la lucha contra la represión?

La segunda línea de reflexión también tiene mucho que ver con la revolución de 1848 y consiste en cómo volver a conectar la democracia con las aspiraciones y decisiones de los ciudadanos. Entre las consignas de 1848,

sobresalían liberalismo y democracia. Liberalismo significaba gobierno republicano, separación entre Estado y religión, libertad de prensa; democracia, por su parte, significaba sufragio "universal" para los hombres. Se ha avanzado mucho en este aspecto en ciento cincuenta años. Sin embargo, en los últimos treinta años las conquistas logradas han sido cuestionadas y la democracia parece más bien una casa cerrada y ocupada por un grupo de extraterrestres que decide democráticamente sus propios intereses y dictatorialmente los de las grandes mayorías. Un régimen mixto, una democradura.

El movimiento de los indignados y el movimiento *Occupy* rechazan la expropiación de la democracia y optan por tomar decisiones por consenso en sus asambleas. ¿Están locos o son un indicio de los retos que vienen por delante? ¿Ya han pensado las izquierdas que, si no se sienten cómodas con formas de democracia de alta intensidad (dentro de los partidos y en la república) deberían retirarse o refundarse?

Neocolonialismo y agonía de la democracia liberal

Las divisiones históricas entre las izquierdas se justificaron por una construcción ideológica imponente, pero en realidad su sostenibilidad práctica (la credibilidad de las propuestas políticas que les permitieron captar seguidores) se basó en tres factores: el colonialismo, que permitió desplazar la acumulación primitiva de capital (por desposesión violenta, en general ilegal y siempre impune, con incontables sacrificios humanos) fuera de los países capitalistas centrales, donde se libraban las luchas sociales consideradas decisivas; la emergencia de capitalismos nacionales con características tan diferentes (capitalismo de Estado, corporativo, liberal, socialdemócrata) que daban verosimilitud a la idea de que habría varias alternativas para superar el capitalismo; y, por último, las transformaciones que las luchas sociales fueron produciendo en la democracia liberal, permitiendo alguna redistribución social y separando, hasta cierto punto, el mercado de las mercancías (los valores que tienen precio y se compran y venden) del mercado de las convicciones (las opciones y valores políticos que, por no tener precio, ni se compran ni se venden). Si para algunas izquierdas esta separación era un hecho nuevo, para otras era un engaño peligroso.

Sin embargo, en los últimos años estos factores han cambiado tan profundamente que nada será como antes para las izquierdas tal y como las conocemos. En lo que respecta al colonialismo, los cambios radicales son de dos tipos. Por un lado, la acumulación de capital por desposesión violenta ha vuelto a las antiguas metrópolis (robo de salarios y pensiones, transferencias ilegales de fondos colectivos para rescatar a bancos privados, total impunidad del gansterismo financiero). Es por ello que la lucha anticolonial también tendrá que librarse en ellas, una lucha que, como sabemos, nunca se pautó

por las cortesías parlamentarias. Por otro lado, aunque el neocolonialismo (el mantenimiento de las relaciones coloniales entre las antiguas colonias y metrópolis o sus sustitutos, como el caso de Estados Unidos) ha permitido hasta hoy la continuidad de la acumulación por desposesión en el antiguo mundo colonial, parte de él está asumiendo un nuevo protagonismo (India, Brasil, Sudáfrica y el caso especial de China, humillada por el imperialismo occidental durante el siglo XIX), hasta el punto de que no sabemos si habrá nuevas metrópolis y, por tanto, nuevas colonias.

Las izquierdas del Norte global (y salvo algunas excepciones, también las de América Latina) empezaron siendo colonialistas y más tarde aceptaron acríticamente que la independencia de las colonias eliminaba el colonialismo, desvalorizando así la emergencia del neocolonialismo y el colonialismo interno. ¿Serán capaces de imaginarse como izquierdas frente a nuevos colonialismos y de prepararse para luchas anticoloniales de nuevo tipo?

En cuanto a los capitalismos nacionales, su final parece estar marcado por la trituradora del neoliberalismo. Es cierto que en América Latina y China parece que están emergiendo nuevas versiones de dominación capitalista, pero curiosamente se aprovechan de las oportunidades que el neoliberalismo les confiere. No obstante, el 2011 ha demostrado que la izquierda y el neoliberalismo son incompatibles. Solo hay que ver cómo las cotizaciones bursátiles suben en la misma medida en que aumenta la desigualdad social y se destruye la protección social. ¿Cuánto tardarán las izquierdas en extraer conclusiones?

Finalmente, la democracia liberal agoniza bajo el peso de los poderes fácticos (las mafias, la masonería, el Opus Dei, las transnacionales, el FMI, el Banco Mundial, etc.), la impunidad de la corrupción, el abuso de poder y el tráfico de influencias. El resultado es una fusión creciente entre el mercado político de las ideas y el mercado económico de los intereses. Todo está en venta y solo no se vende más porque no hay quien lo compre. En los últimos cincuenta años, las izquierdas (todas) han contribuido a que la democracia liberal disponga de una cierta credibilidad entre las clases populares y a que los conflictos sociales se puedan resolver en paz. Como a la derecha solo le interesa la democracia en la medida en que sirve a sus intereses, las izquierdas son hoy la garantía de su rescate. ¿Estarán a la altura del reto? ¿Tendrán el coraje de refundar la democracia más allá del liberalismo? ¿Defenderán una democracia sólida contra la antidemocracia, que combine la democracia representativa con la democracia participativa y la directa? ¿Abogarán por una democracia anticapitalista frente a un capitalismo cada vez más antidemocrático?

Democratizar, desmercantilizar, descolonizar

¿Por qué la actual crisis del capitalismo fortalece a quienes la han causado? ¿Por qué la racionalidad de la "solución" a la crisis se basa en las previsiones

que hacen y no en las consecuencias, que casi siempre las desmienten? ¿Por qué es tan fácil para el Estado reemplazar el bienestar de los ciudadanos por el bienestar de los bancos? ¿Por qué la gran mayoría de los ciudadanos asiste a su empobrecimiento y al enriquecimiento escandaloso de unos pocos como algo necesario e inevitable para evitar que la situación empeore? ¿Por qué la estabilidad de los mercados financieros solo es posible a costa de la inestabilidad de la vida de la mayoría de la población? ¿Por qué los capitalistas, en general, individualmente son gente de bien y el capitalismo, en su conjunto, es amoral? ¿Por qué el crecimiento económico es hoy la panacea para todos los males de la economía y la sociedad sin que se pregunte si los costes sociales y ambientales son o no sostenibles? ¿Por qué Malcolm X tenía razón cuando advirtió: "Si no tenéis cuidado, los periódicos os convencerán de que la culpa de los problemas sociales es de los oprimidos y no de los opresores"? ¿Por qué las críticas de las izquierdas al neoliberalismo entran en los noticieros con la misma rapidez e irrelevancia con la que salen? ¿Por qué son tan escasas las alternativas cuando son más necesarias?

Estas preguntas deberían formar parte de la agenda de reflexión política de las izquierdas, o pronto serán remitidas al museo de las felicidades pasadas. Ello no sería grave si no significara, como significa, el fin de la felicidad futura de las clases populares. La reflexión debería partir de aquí: el neoliberalismo es, ante todo, una cultura del miedo, del sufrimiento y la muerte para las grandes mayorías; no es posible combatirlo con eficacia sin oponerle una cultura de la esperanza, la felicidad y la vida. La dificultad que las izquierdas tienen para asumirse como portadoras de esta otra cultura resulta de haber caído durante mucho tiempo en la trampa que las derechas siempre han utilizado para mantenerse en el poder: reducir la realidad a lo que existe, por más injusto y cruel que sea, para que la esperanza de las mayorías parezca irreal. El miedo en la espera mata la esperanza en la felicidad. Contra esta trampa es necesario partir de la idea de que la realidad es la suma de lo que existe y de todo lo que en ella está emergiendo como posibilidad y como lucha por su concreción. Si no son capaces de detectar las emergencias, las izquierdas pueden sucumbir o acabar en el museo, lo que a efectos prácticos es lo mismo.

Este es el nuevo punto de partida de las izquierdas, la nueva base común que después les permitirá divergir con fraternidad en las respuestas que den a las preguntas formuladas. Una vez ampliada la realidad sobre la que hay que actuar políticamente, las propuestas de las izquierdas deben resultar creíbles para las grandes mayorías como prueba de que es posible luchar contra la supuesta fatalidad del miedo, del sufrimiento y la muerte en nombre del derecho a la esperanza, la felicidad y la vida. Esta lucha debe orientarse por tres principios clave: democratizar, desmercantilizar y descolonizar.

Democratizar la democracia, porque la actual se ha dejado secuestrar por poderes antidemocráticos. Es necesario evidenciar que una decisión tomada

democráticamente no puede quedar anulada el día siguiente por una agencia de calificación o por una bajada en la cotización de las bolsas (como podría suceder dentro de poco tiempo en Francia).

Desmercantilizar significa mostrar que usamos, producimos e intercambiamos mercaderías, pero que no somos mercaderías ni aceptamos relacionarnos con los demás y con la naturaleza como si solo fuésemos una mercancía más. Antes que empresarios o consumidores somos ciudadanos y, para ello, es necesario suscribir el imperativo de que no todo se compra ni se vende, que hay bienes públicos y bienes comunes como el agua, la salud y la educación.

Descolonizar significa erradicar de las relaciones sociales la autorización para dominar a los otros bajo el pretexto de que son inferiores: porque son mujeres, porque tienen un color de piel diferente, o porque profesan una religión "extraña".

El modelo de desarrollo

Históricamente, las izquierdas se dividieron en torno a los modelos de socialismo y sus vías de realización. Puesto que el socialismo no forma parte, por ahora, de la agenda política (incluso en América Latina la discusión sobre el socialismo del siglo xxi pierde fuerza), las izquierdas parecen dividirse en torno a los modelos de capitalismo. A primera vista, esta división tiene poco sentido porque, por un lado, actualmente hay un modelo global de capitalismo, desde hace tiempo hegemónico, dominado por la lógica del capital financiero, basado en la búsqueda del máximo beneficio en el menor tiempo posible, sean cuales sean los costes sociales o el grado de destrucción de la naturaleza. Por otro lado, la disputa en torno a los modelos de capitalismo debería ser más una controversia abierta entre las derechas que entre las izquierdas. Sin embargo, no es así. A pesar de su globalidad, las características del modelo de capitalismo dominante varían en distintos países y regiones del mundo y las izquierdas tienen un interés vital en discutirlas, no solo porque están en juego las condiciones de vida, aquí y ahora, de las clases populares, que son el soporte político de las izquierdas, sino también porque la lucha por horizontes poscapitalistas (a los que algunas izquierdas no han renunciado) dependerá mucho del capitalismo real del que se parta.

Dado el carácter global del capitalismo, el análisis de los diferentes contextos debe tener en cuenta que, a pesar de sus diferencias, ellos forman parte del mismo texto. De este modo, la actual disyunción entre las izquierdas europeas y las de otros continentes, principalmente las izquierdas latinoamericanas, es perturbadora. Mientras las izquierdas europeas parecen estar de acuerdo en que el crecimiento es la solución a todos los males de Europa, las izquierdas latinoamericanas están profundamente divididas sobre el crecimiento y el modelo de desarrollo en el que se basa. Veamos el contraste. Las izquierdas europeas parecen haber descubierto que la apuesta por el crecimiento eco-

nómico es lo que las distingue de las derechas, instaladas en la consolidación presupuestaria y la austeridad.

Crecimiento significa empleo y este, a su vez, mejora de las condiciones de vida de la mayoría. No problematizar el crecimiento implica la idea de que cualquier crecimiento es bueno. Se trata de una idea suicida para las izquierdas. Por un lado, las derechas la aceptan con facilidad (tal y como están haciendo, porque están convencidas de que será su tipo de crecimiento el que prevalezca). Por otro, significa un grave retroceso histórico en relación con los avances de las luchas ecológicas de las últimas décadas, en las que algunas izquierdas del Sur y del Norte tuvieron un papel determinante. Es decir, se omite que el modelo de crecimiento dominante es insostenible. En pleno período preparatorio de la Conferencia de la ONU Río+20, no se hablaba de sostenibilidad, como tampoco se cuestionaba el concepto de "economía verde" a pesar de que, más allá del color de los billetes de dólar, resulte difícil imaginar un capitalismo verde.

En contraste, en América Latina las izquierdas están polarizadas como nunca en torno al modelo de crecimiento y de desarrollo. La voracidad de China, el consumo digital sediento de metales raros y la especulación financiera sobre la tierra, las materias primas y los bienes alimentarios están provocando una carrera sin precedentes por los recursos naturales: explotación minera de gran escala a cielo abierto, explotación petrolera, expansión de la frontera agrícola. El crecimiento económico propiciado por esta carrera colisiona con el aumento exponencial de la deuda socioambiental: apropiación y contaminación del agua, expulsión de millares de campesinos pobres y de pueblos indígenas de sus territorios ancestrales, deforestación, destrucción de la biodiversidad, ruina de modos de vida y de economías que hasta ahora parecían garantizar la sostenibilidad.

Desafiada ante tal contradicción, una parte de las izquierdas opta por la oportunidad extractivista con la premisa de que los rendimientos generados se orienten a reducir la pobreza y construir infraestructura. La otra parte, en cambio, entiende el nuevo extractivismo como la fase colonial más reciente por la cual América Latina está condenada a ser exportadora de naturaleza hacia los centros imperiales que saquean las inmensas riquezas y destruyen los modos de vida y las culturas de los pueblos. La disputa es tan intensa que incluso pone en tensión la estabilidad política de países como Bolivia y Ecuador.

La discrepancia entre las izquierdas europeas y las izquierdas latinoamericanas reside en el hecho de que solo las primeras suscribieron incondicionalmente el "pacto colonial" según el cual los avances del capitalismo valen por sí mismos, aunque hayan sido (y continúen siendo) obtenidos a costa de la opresión colonial de los pueblos extraeuropeos. Así, nada nuevo se presenta en el frente occidental en cuanto sea posible externalizar la miseria humana y la destrucción de la naturaleza.

Para superar este contraste y avanzar en la construcción de alianzas transcontinentales son necesarias dos condiciones. Por una parte, las izquierdas europeas deberían objetar el consenso del crecimiento que, o es falso, o significa la complicidad repugnante con una larguísima injusticia histórica. Asimismo, deberían discutir la cuestión de la insostenibilidad y poner en causa tanto el mito del crecimiento infinito como la idea de la inagotable disponibilidad de la naturaleza en que se asienta, asumiendo que los crecientes costes socioambientales del capitalismo no son superables con imaginarias economías verdes. Por último, deberían defender que la prosperidad y la felicidad de la sociedad dependen menos del crecimiento que de la justicia social y de la racionalidad ambiental; y tener el coraje de afirmar que la lucha por la reducción de la pobreza es una burla para disfrazar la lucha, que no se quiere entablar, contra la concentración de la riqueza.

Por su parte, las izquierdas latinoamericanas deberían discutir las antinomias entre el corto y el largo plazo, teniendo en mente que el futuro de las rentas diferenciales generadas hoy por la explotación de los recursos naturales está bajo control de pocas empresas multinacionales y que, al final de este ciclo extractivista, los países podrían quedar más empobrecidos y dependientes que nunca. Deberían reconocer también que el nacionalismo extractivista garantiza para el Estado recetas que podrían tener una importante utilidad social solo si son empleadas, al menos en parte, para financiar una política de transición del actual extractivismo depredador a una economía plural en la cual el extractivismo únicamente será útil en la medida en que sea indispensable. Esta transición debería comenzar de inmediato.

Las condiciones para políticas de convergencia global son exigentes pero no imposibles, y expresan opciones que no deben ser descartadas bajo pretexto de ser políticas de lo imposible. La cuestión no está en optar entre la política de lo posible o la política de lo imposible. Está en saber situarse, siempre, en el lado izquierdo de lo posible.

Cambio de paradigma

¿A qué izquierdas me dirijo? A los partidos y movimientos sociales que luchan contra el capitalismo, el colonialismo, el racismo, el sexismo y la homofobia, y a toda la ciudadanía que, sin estar organizada, comparte los objetivos y aspiraciones de quienes se organizan para luchar contra estos fenómenos. Es un público muy amplio, sobre todo porque incluye a quienes llevan a cabo prácticas de izquierda sin considerarse de izquierda. Y, sin embargo, parece tan pequeño.

Ante la Conferencia de Naciones Unidas Río+20 y la Cumbre de los Pueblos celebradas en Río de Janeiro en 2012 las izquierdas tuvieron la oportunidad de experimentar la riqueza global de las alternativas que ofrecen y de identificar

bien las fuerzas de derecha a las que se oponen. Por desgracia, esta oportunidad fue desperdiciada. En Europa, las izquierdas estaban avasalladas por las crisis y urgencias de lo inmediato y, en otros continentes, los medios de comunicación ocultaban lo novedoso y de izquierda que flotaba en el ambiente.

Me refiero a la Conferencia que tuvo lugar en Barra de Tijuca y la Cumbre en el parque de Flamengo. Eran pocos los kilómetros que separaban ambos eventos, pero había un océano de distancia política entre ellos. En Barra se encontraban los gobiernos y la sociedad civil obediente, incluyendo las empresas multinacionales que cocinaban los discursos y organizaban el cerco a los negociadores oficiales. Allí la derecha mundial dio un espectáculo macabro de arrogancia y cinismo ante los desafíos ineludibles que plantea la sostenibilidad de la vida en el planeta. Ningún compromiso vinculante para reducir los gases del efecto invernadero, ninguna responsabilidad diferenciada para los países que más contaminan, ningún fondo para el desarrollo sostenible, ningún derecho de acceso universal a la salud, ninguna suspensión de patentes farmacéuticas en situaciones de emergencia y pandemias. En lugar de ello, la economía verde, el caballo de Troya del capital financiero para gestionar los bienes globales y los servicios que la naturaleza nos presta gratuitamente. Cualquier ciudadano con conciencia ecológica entiende que la manera de defender la naturaleza no es venderla y no cree que los problemas del capitalismo puedan resolverse con más capitalismo. Pero eso fue lo que los medios de comunicación llevaron al mundo.

Por el contrario, la Cumbre de los Pueblos fue la expresión de la riqueza del pensamiento y las prácticas impulsadas por movimientos sociales de todo el mundo para lograr que las generaciones futuras disfruten del planeta en, al menos, las mismas condiciones de las que disponemos.

Hubo millares de personas, centenares de eventos, un conjunto inagotable de prácticas y de propuestas de sostenibilidad. Algunos ejemplos: defensa de los espacios públicos en las ciudades que prioricen lo peatonal, la convivencia social, la vida asociativa, con gestión democrática y participación popular, transportes colectivos, huertos comunitarios y plazas sensoriales;[2] economía cooperativa y solidaria; soberanía alimentaria, agricultura familiar y educación para la alimentación sin el uso de agrotóxicos; nuevo paradigma de producción-consumo que fortalezca las economías locales articuladas translocalmente; sustitución del PIB por indicadores que incluyan la economía del cuidado, la salud colectiva, la sociedad decente y la prosperidad no asentada en el consumo compulsivo; cambio en la matriz energética basada en las energías renovables descentralizadas; sustitución del concepto de capital natural por la naturaleza como sujeto de derechos; defensa de los bienes comunes,

2 Se trata de un proyecto innovador cuya finalidad principal es atender a personas ciegas o con necesidades visuales especiales para promover, más allá de la visión, el aprendizaje a través de experiencias sonoras, táctiles y olfativas (N. del T.).

como el agua y la biodiversidad, que solo permiten derechos de uso temporal; garantía del derecho a la tierra y al territorio de las poblaciones campesinas e indígenas; democratización de los medios de comunicación; tributación que penalice las actividades extractivas y a las industrias contaminantes; derecho a la salud sexual y reproductiva de las mujeres; reforma democrática del Estado que elimine la pandemia de la corrupción e impida la transformación en curso del Estado protector en Estado depredador; transferencias de tecnología que atenúen la deuda ecológica.

Si quieren tener futuro, las izquierdas deben adoptar el futuro contenido en estas propuestas y transformarlas en políticas públicas.

Los derechos humanos: la última trinchera

¿Quién podría haber imaginado hace unos años que partidos y gobiernos considerados progresistas o de izquierda abandonarían la defensa de los derechos humanos más básicos, por ejemplo el derecho a la vida, al trabajo y a la libertad de expresión y de asociación, en nombre de los imperativos del "desarrollo"? ¿Acaso no fue a través de la defensa de esos derechos que consiguieron el apoyo popular y llegaron al poder? ¿Qué ocurre para que el poder, una vez conquistado, vire tan fácil y violentamente en contra de quienes lucharon por encumbrar ese poder? ¿Por qué razón, siendo un poder de las mayorías más pobres, es ejercido en favor de las minorías más ricas? ¿Por qué es que, en este aspecto, es cada vez más difícil distinguir entre los países del Norte y los países del Sur?

En lo que va del Siglo xxi, los partidos socialistas de varios países europeos (Grecia, Portugal y España) mostraron que podían cuidar tan bien los intereses de los acreedores y los especuladores internacionales como cualquier partido de derecha, haciendo aparecer como algo normal que los derechos de los trabajadores fuesen expuestos a la cotización de las Bolsas de Valores y, por lo tanto, devorados por ellos. En Sudáfrica, la policía al servicio del gobierno del anc (Congreso Nacional Africano), que luchó contra el *apartheid* en nombre de las mayorías negras, mata a 34 mineros en huelga para defender los intereses de una empresa minera inglesa. Cerca de allí, en Mozambique, el gobierno del frelimo (Frente de Liberación), que condujo la lucha contra el colonialismo portugués, atrae la inversión de empresas extractivistas con la exención de impuestos y la oferta de docilidad (por las buenas o por las malas) de las poblaciones que están siendo afectadas por la minería a cielo abierto. En la India, el gobierno del Partido del Congreso, que luchó contra el colonialismo inglés, concede tierras a empresas nacionales y extranjeras y ordena la expulsión de miles y miles de campesinos pobres, destruyendo sus medios de subsistencia y provocando un enfrentamiento armado. En Bolivia, el gobierno de Evo Morales, un indígena llevado al poder por el movimiento

indígena, impone sin consulta previa y con una sucesión rocambolesca de medidas y contramedidas la construcción de una ruta en territorio indígena (Parque Nacional Tipnis) para explotar recursos naturales. En Ecuador, el gobierno de Rafael Correa, que con coraje concede asilo político a Julián Assange, acaba de ser condenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos por no garantizar los derechos del pueblo indígena Sarayaku, en lucha contra la exploración petrolera en sus territorios. Ya en mayo de 2003 la CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos) le había solicitado a Ecuador medidas cautelares en favor del pueblo Sarayaku que no fueron atendidas.

En 2011, la CIDH le solicitó a Brasil, mediante una medida cautelar, que suspendiera de inmediato la construcción de la represa de Belo Monte (que, de completarse, será la tercera más grande del mundo) hasta que fueran adecuadamente consultados los pueblos indígenas afectados. Brasil protestó contra la decisión, retiró a su embajador en la OEA y suspendió el pago de su cuota anual en la organización, retiró a su candidato a la CIDH y tomó la iniciativa de crear un grupo de trabajo para proponer una reforma de la Comisión, en el sentido de disminuir sus poderes para cuestionar a los gobiernos respecto de violaciones a los derechos humanos. Curiosamente, la suspensión de la construcción de la represa acaba de ser resuelta por el Tribunal Regional Federal de la 1ª Región (Brasilia), por la falta de estudios de impacto ambiental.

Para responder a las preguntas con las que comencé este acápite, veamos lo que comparten todos estos casos. Todas estas violaciones a los derechos humanos están relacionadas con el neoliberalismo, la versión más antisocial del capitalismo en los últimos cincuenta años. En el Norte, el neoliberalismo impone la austeridad a las grandes mayorías y el rescate de los banqueros, sustituyendo la protección social de los ciudadanos por la protección social del capital financiero. En el Sur, el neoliberalismo impone su avidez por los recursos naturales, sean los minerales, el petróleo, el gas natural, el agua o la agroindustria. Los territorios pasan a ser solo tierra y las poblaciones que los habitan, obstáculos al desarrollo que es necesario remover cuanto más rápido mejor. Para el capitalismo extractivista, la única regulación verdaderamente aceptable es la autorregulación, la cual incluye, casi siempre, la autorregulación de la corrupción de los gobiernos. Honduras ha ofrecido uno de los ejemplos más extremos de autorregulación de la actividad minera, donde todo queda entre la Fundación Hondureña de Responsabilidad Social Empresarial y la embajada de Canadá. Sí, Canadá, que parecía una fuerza benévola en las relaciones internacionales y ha pasado a ser uno de los más agresivos promotores del imperialismo minero.

Cuando la democracia concluya que no es compatible con este tipo de capitalismo y decida resistírsele, quizá sea demasiado tarde. Puede que, entre tanto, el capitalismo haya concluido que la democracia no es compatible con él.

Al contrario de lo que pretende el neoliberalismo, el mundo solo es lo que es porque nosotros queremos. Puede ser de otra manera, si nos lo proponemos. La situación actual es tan grave que es necesario tomar medidas urgentes, aunque sean pequeños pasos. Esas medidas varían de país a país y de continente a continente, pese a que es indispensable articularlas cuando sea posible. En el continente americano, al momento de escribir este trabajo, la medida más urgente es trabar el avance de la reforma de la CIDH. En esa reforma están siendo activos países con los que soy solidario en múltiples aspectos de sus gobiernos: Brasil, Ecuador, Venezuela y Argentina. Pero en el caso de la reforma de la CIDH estoy firmemente del lado de los que luchan contra la iniciativa de estos gobiernos y por el mantenimiento del estatuto actual de la Comisión. No deja de ser irónico que los gobiernos de derecha que más han hostilizado al sistema interamericano de derechos humanos, como el caso de Colombia, asistan deleitados al servicio que, objetivamente, les están prestando los gobiernos progresistas.

Mi primer llamado es a los gobiernos de Brasil, Ecuador, Venezuela y Argentina para que abandonen el proyecto de reforma. Y especialmente a Brasil, debido a la influencia que tiene en la región. Si tienen una mirada política de largo plazo, no les será difícil concluir que serán ellos y las fuerzas sociales que los han apoyado quienes, en el futuro, más podrían beneficiarse con el prestigio y la eficacia del sistema interamericano de derechos humanos. Por cierto, la Argentina debe a la CIDH y a la Corte la doctrina que permitió llevar a la Justicia los crímenes de lesa humanidad cometidos por la dictadura, que con sumo acierto se convirtió en bandera de los gobiernos de los Kirchner en sus políticas de derechos humanos.

Pero, como la ceguera del corto plazo puede prevalecer, llamo también a todos los militantes de derechos humanos del continente y a todas las organizaciones y los movimientos sociales –que vuelcan en el Foro Social Mundial y en la lucha contra el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas) la fuerza de la esperanza organizada– a unirse para enfrentar la reforma de la CIDH que está en curso. Sabemos que el sistema interamericano de derechos humanos está lejos de ser perfecto, sin ir más lejos porque los dos países más poderosos de la región (Estados Unidos y Canadá) ni siquiera firmaron la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Sabemos además que, en el pasado, tanto la Comisión como la Corte revelaron debilidades y selectividades políticamente sesgadas. Pero también sabemos que el sistema y sus instituciones se han fortalecido, actuando con mayor independencia y ganando prestigio a través de la eficacia con la que han condenado numerosas violaciones a los derechos humanos: desde los años 70 y 80, cuando la Comisión llevó a cabo misiones en países como Chile, Argentina y Guatemala, y publicó informes denunciando los crímenes cometidos por las dictaduras militares, hasta las misiones y denuncias después del golpe de Estado en Honduras en 2009,

para no mencionar las reiteradas solicitudes para que se clausure el centro de detención de Guantánamo. A su vez, la reciente decisión de la Corte en el caso "Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku versus Ecuador", del 27 de julio pasado, marca un hito histórico para el derecho internacional, no solo a nivel continental, sino también mundial. Tal como la sentencia en el caso "Atala Riffo y niñas versus Chile", sobre discriminación por razones de orientación sexual. ¿Y cómo olvidar la intervención de la CIDH sobre la violencia doméstica en Brasil, que condujo a la promulgación de la Ley Maria da Penha?

Los dados están echados. A espaldas de la CIDH y con fuertes limitaciones a la participación de los organismos de derechos humanos, el Consejo Permanente de la OEA prepara una serie de recomendaciones para buscar su aprobación en la Asamblea General Extraordinaria, a más tardar en marzo de 2013 (hasta el 30 de septiembre los Estados presentarán sus propuestas). Por lo que se sabe, todas las recomendaciones apuntan a limitar el poder de la CIDH para interpelar a los Estados por violaciones a los derechos humanos. Por ejemplo: dedicar más recursos a la promoción de los derechos humanos y menos a la investigación de las violaciones, acortar los plazos de investigación para que se vuelva imposible realizar análisis cuidadosos, eliminar del informe anual la referencia a países cuya situación en materia de derechos humanos merezca una atención especial, limitar la emisión y la extensión de las medidas cautelares, terminar con el informe anual sobre libertad de expresión, impedir pronunciamientos sobre violaciones que parecen inminentes pero que aún no se han concretado.

A los militantes por los derechos humanos y a todos los ciudadanos preocupados por el futuro de la democracia cabe ahora trabar ese proceso.

Ante la coyuntura: la izquierda europea

Europa será en 2013 un desastre en el plano social e imprevisible en el plano político. ¿Lograrán los gobiernos europeos, en especial los del sur, crear la estabilidad que les permita terminar el mandato o habrá crisis políticas que les obliguen a convocar elecciones anticipadas? Digamos que cada una de estas hipótesis tiene un 50% de probabilidad. Siendo así, es preciso que los ciudadanos tengan la certeza de que la inestabilidad política que pueda generarse es el precio a pagar para que surja una alternativa de poder y no solo una alternancia en el poder. ¿Podrán construir las izquierdas esta alternativa? Sí, pero únicamente si se transforman y unen, lo que es exigir mucho en poco tiempo.

Ofrezco mi contribución para la creación de dicha alternativa. En primer lugar, las izquierdas deben centrarse en el bienestar de la ciudadanía y no en las posibles reacciones de los acreedores. La historia muestra que el capital financiero y las instituciones multilaterales (FMI, BCE, BM, Comisión Europea)

solo son rígidos en la medida en que las circunstancias no los obligan a ser flexibles. En segundo lugar, lo que históricamente une a las izquierdas es la defensa del Estado social fuerte: educación pública obligatoria y gratuita, servicio estatal de salud universal que tienda a la gratuidad, seguridad social sostenible con sistema de pensiones basado en el principio de repartición y no en el de capitalización, bienes estratégicos o monopolios naturales (agua, correos) nacionalizados.

Las diferencias entre las izquierdas son importantes, pero no impiden esta convergencia de base que siempre condicionó las preferencias electorales de las clases populares. Es cierto que la derecha también contribuyó al Estado social (basta recordar a Bismarck en Prusia), pero siempre presionada por las izquierdas y reculó cuando la presión disminuyó, como es el caso, desde hace treinta años, en Europa. La defensa del Estado social fuerte debe ser la mayor prioridad y debe condicionar el resto. El Estado social no es sostenible sin desarrollo. En ese sentido, si bien habrá divergencias acerca del peso de la ecología, de la ciencia o de la flexiseguridad en el trabajo, el acuerdo de fondo sobre el desarrollo es inequívoco y constituye, por tanto, la segunda prioridad para unir a las izquierdas. Como la salvaguarda del Estado social es prioritaria, todo debe hacerse para garantizar la inversión y la creación de empleo.

Y aquí surge la tercera prioridad que deberá unir a las izquierdas. Si para garantizar el Estado social y el desarrollo es necesario renegociar con la troika y los otros acreedores, entonces esa renegociación debe ser hecha con determinación. Es decir, la jerarquía de las prioridades muestra con claridad que no es el Estado social el que debe adaptarse a las condiciones de la troika; al contrario, deben ser estas las que se adapten a la prioridad de mantener el Estado social. Este es un mensaje que tanto los ciudadanos como los acreedores entenderán bien, aunque por diferentes razones.

Para que la unidad entre las izquierdas tenga éxito político, hay que considerar tres factores: riesgo, credibilidad y oportunidad. En cuanto al riesgo, es importante mostrar que los riesgos no son superiores a los que los ciudadanos europeos ya están corriendo: los del sur, un mayor empobrecimiento encadenado a la condición de periferia, abasteciendo mano de obra barata a la Europa desarrollada; y todos en general, pérdida progresiva de derechos en nombre de la austeridad, mayor desempleo, privatizaciones, democracias rehenes del capital financiero. El riesgo de la alternativa es un riesgo calculado con el propósito de probar la convicción con la que está siendo salvaguardado el proyecto europeo.

La credibilidad radica, por un lado, en la convicción y la seriedad con las que se formula la alternativa y en el apoyo democrático con que se cuenta; y, por otro, en haber mostrado la capacidad de hacer sacrificios de buena fe (Grecia, Irlanda y Portugal son un ejemplo de ello). Únicamente no se aceptan

sacrificios impuestos de mala fe, sacrificios impuestos como máximos apenas para abrir caminos a otros sacrificios mayores.

Y la oportunidad está ahí para ser aprovechada. La indignación generalizada y expresada masivamente en calles, plazas, redes sociales, centros de trabajo, salud y estudios, entre otros espacios, no se ha plasmado en un bloque social a la altura de los retos que plantean las circunstancias. El actual contexto de crisis requiere una nueva política de frentes populares a escala local, estatal y europea formados por una pluralidad heterogénea de sujetos, movimientos sociales, ONG, universidades, instituciones públicas, gobiernos, entre otros actores que, unidos en su diversidad, sean capaces, mediante formas de organización, articulación y acción flexibles, de lograr una notable unidad de acción y propósitos.

El objetivo es unir a las fuerzas de izquierdas en alianzas democráticas estructuralmente similares a las que constituyeron la base de los frentes antifascistas durante el período de entreguerras, con el que existen semejanzas perturbadoras. Dos de ellas deben ser mencionadas: la profunda crisis financiera y económica y las abrumadoras patologías de la representación (crisis generalizada de los partidos políticos y su incapacidad para representar los intereses de las clases populares) y de la participación (el sentimiento de que votar no cambia nada). El peligro del fascismo social y sus efectos, cada vez más sentidos, hace necesaria la formación de frentes capaces de luchar contra la amenaza fascista y movilizar las energías democráticas adormecidas de la sociedad. Al inicio del siglo XXI, estos frentes deben emerger desde abajo, desde la politización más articulada de la indignación que fluye en nuestras calles.

Esperar sin esperanza es la peor maldición que puede caer sobre un pueblo. Y la esperanza no se inventa: se construye con inconformismo, rebeldía competente y alternativas reales a la situación presente.

Los dos desafíos principales

Primero: ¿democracia o capitalismo?

Al inicio del tercer milenio, las izquierdas se debaten entre dos desafíos principales: la relación entre democracia y capitalismo, y el crecimiento económico infinito (capitalista o socialista) como indicador básico de desarrollo y progreso. Comienzo por el primer desafío.

Contra lo que el sentido común de los últimos cincuenta años puede hacernos pensar, la relación entre democracia y capitalismo siempre fue una relación tensa, incluso de contradicción. Lo fue, ciertamente, en los países periféricos del sistema mundial, en lo que durante mucho tiempo se denominó Tercer Mundo y hoy se designa como Sur global. Pero también en los países

centrales o desarrollados la misma tensión y contradicción estuvieron siempre presentes. Basta recordar los largos años de nazismo y fascismo.

Un análisis más detallado de las relaciones entre capitalismo y democracia obligaría a distinguir entre diferentes tipos de capitalismo y su dominio en distintos períodos y regiones del mundo, y entre diferentes tipos y grados de intensidad de la democracia. En estas líneas concibo al capitalismo bajo su forma general de modo de producción y hago referencia al tipo que ha dominado en las últimas décadas: el capitalismo financiero. En lo que respecta a la democracia, me centro en la democracia representativa tal como fue teorizada por el liberalismo.

El capitalismo solo se siente seguro si es gobernado por quien tiene capital o se identifica con sus "necesidades", mientras que la democracia es idealmente el gobierno de las mayorías que no tienen capital ni razones para identificarse con las "necesidades" del capitalismo, sino todo lo contrario. El conflicto es, en el fondo, un conflicto de clases, pues las clases que se identifican con las necesidades del capitalismo (básicamente, la burguesía) son minoritarias en relación con las clases que tienen otros intereses, cuya satisfacción colisiona con las necesidades del capitalismo (clases medias, trabajadores y clases populares en general). Al ser un conflicto de clases, se presenta social y políticamente como un conflicto distributivo: por un lado, la pulsión por la acumulación y la concentración de riqueza por parte de los capitalistas, y, por otro, la reivindicación de la redistribución de la riqueza generada en gran parte por los trabajadores y sus familias. La burguesía siempre ha tenido pavor a que las mayorías pobres tomen el poder y ha usado el poder político que le concedieron las revoluciones del siglo XIX para impedir que eso ocurra. Ha concebido la democracia liberal como el modo de garantizar eso mismo a través de medidas que cambiaron en el tiempo, pero mantuvieron su objetivo: restricciones al sufragio, primacía absoluta del derecho de propiedad individual, sistema político y electoral con múltiples válvulas de seguridad, represión violenta de la actividad política fuera de las instituciones, corrupción de los políticos, legalización del lobby… Y siempre que la democracia se mostró disfuncional, se mantuvo abierta la posibilidad del recurso a la dictadura, algo que sucedió muchas veces.

Después de la Segunda Guerra Mundial, muy pocos países tenían democracia, vastas regiones del mundo estaban sometidas al colonialismo europeo, que servía para consolidar el capitalismo euro-norteamericano. Europa estaba devastada por una guerra que había sido provocada por la supremacía alemana, y en el Este se consolidaba el régimen comunista, que aparecía como alternativa al capitalismo y a la democracia liberal. En este contexto surgió en la Europa más desarrollada el llamado "capitalismo democrático", un sistema de economía política basado en la idea de que, para ser compatible con la democracia, el capitalismo debería ser fuertemente regulado, lo que

implicaba la nacionalización de sectores clave de la economía, un sistema tributario progresivo, la imposición de las negociaciones colectivas e incluso, como sucedió en la Alemania Occidental de la época, la participación de los trabajadores en la gestión de empresas. En el plano científico, Keynes representaba entonces la ortodoxia económica y Hayek, la disidencia. En el plano político, los derechos económicos y sociales (derechos al trabajo, la educación, la salud y la seguridad social, garantizados por el Estado) habían sido el instrumento privilegiado para estabilizar las expectativas de los ciudadanos y para enfrentar las fluctuaciones constantes e imprevisibles de las "señales de los mercados". Este cambio alteraba los términos del conflicto distributivo, pero no lo eliminaba. Por el contrario, tenía todas las condiciones para instigarlo después de que el crecimiento económico de las tres décadas siguientes se atenuara. Y así sucedió.

Desde 1970, los Estados centrales han estado manejando el conflicto entre las exigencias de los ciudadanos y las exigencias del capital mediante el recurso a un conjunto de soluciones que gradualmente fueron dando más poder al capital. Primero fue la inflación (1970-1980); después, la lucha contra la inflación, acompañada del aumento del desempleo y del ataque al poder de los sindicatos (desde 1980), una medida complementada con el endeudamiento del Estado como resultado de la lucha del capital contra los impuestos, del estancamiento económico y del aumento de los gastos sociales originados en el aumento del desempleo (desde mediados de 1980), y luego con el endeudamiento de las familias, seducidas por las facilidades de crédito concedidas por un sector financiero finalmente libre de regulaciones estatales, para eludir el colapso de las expectativas respecto del consumo, la educación y la vivienda (desde mediados de 1990). Hasta que la ingeniería de las soluciones ficticias llegó a su fin con la crisis de 2008 y se volvió claro quién había ganado en el conflicto distributivo: el capital. La prueba fue la conversión de la deuda privada en deuda pública, el incremento de las desigualdades sociales y el asalto final a las expectativas de una vida digna de las mayorías (los trabajadores, los jubilados, los desempleados, los inmigrantes, los jóvenes en busca de empleo) para garantizar las expectativas de rentabilidad de la minoría (el capital financiero y sus agentes). La democracia perdió la batalla y solo evitará ser derrotada en la guerra si las mayorías pierden el miedo, se rebelan dentro y fuera de las instituciones y fuerzan al capital a volver a tener miedo, como sucedió hace sesenta años.

En los países del Sur global que disponen de recursos naturales, la situación es, por ahora, diferente. En algunos casos, por ejemplo en varios países de América Latina, hasta puede decirse que la democracia se está imponiendo en el duelo con el capitalismo, y no es por casualidad que en Venezuela y Ecuador se comenzara a discutir el tema del socialismo del siglo xxi, aunque la realidad esté lejos de los discursos. Hay muchas razones detrás, pero tal vez

la principal haya sido la conversión de China al neoliberalismo, lo que provocó, sobre todo a partir de la primera década del siglo xxi, una nueva carrera por los recursos naturales. El capital financiero encontró ahí y en la especulación con productos alimentarios una fuente extraordinaria de rentabilidad. Esto permitió que los gobiernos progresistas –llegados al poder como consecuencia de las luchas y los movimientos sociales de las décadas anteriores– pudieran desarrollar una redistribución de la riqueza muy significativa y, en algunos países, sin precedentes. Por esta vía, la democracia ganó nueva legitimidad en el imaginario popular. Sin embargo, por su propia naturaleza, la redistribución de la riqueza no puso en cuestión el modelo de acumulación basado en la explotación intensiva de los recursos naturales y, en cambio, la intensificó. Esto estuvo en el origen de conflictos –que se han ido agravando– con los grupos sociales ligados a la tierra y a los territorios donde se encuentran los recursos naturales, los pueblos indígenas y los campesinos.

En los países del Sur global, con recursos naturales pero sin una democracia digna de ese nombre, el *boom* de los recursos no trajo ningún impulso a la democracia, pese a que, en teoría, condiciones más propicias para una resolución del conflicto distributivo deberían facilitar la solución democrática y viceversa. La verdad es que el capitalismo extractivista obtiene mejores condiciones de rentabilidad en sistemas políticos dictatoriales o con democracias de bajísima intensidad (sistemas casi de partido único), donde es más fácil corromper a las élites mediante su involucramiento en la privatización de concesiones y las rentas del extractivismo. No es de esperar ninguna profesión de fe en la democracia por parte del capitalismo extractivista, incluso porque, siendo global, no reconoce problemas de legitimidad política. Por su parte, la reivindicación de la redistribución de la riqueza por parte de las mayorías no llega a ser oída por falta de canales democráticos y por no contar con la solidaridad de las reducidas clases medias urbanas que reciben las migajas del rendimiento extractivista. Las poblaciones más directamente afectadas por el extractivismo son los indígenas y campesinos, en cuyas tierras están los yacimientos mineros o donde se pretende instalar la nueva economía agroindustrial. Son expulsados de sus tierras y sometidos al exilio interno. Siempre que se resisten son violentamente reprimidos y su resistencia es tratada como un caso policial. En estos países, el conflicto distributivo no llega siquiera a existir como problema político.

De este análisis se concluye que la actual puesta en cuestión del futuro de la democracia en Europa del sur es la manifestación de un problema mucho más vasto que está aflorando en diferentes formas en varias regiones del mundo. Pero, así formulado, el problema puede ocultar una incertidumbre mucho mayor que la que expresa. No se trata solo de cuestionar el futuro de la democracia. Se trata, también, de cuestionar la democracia del futuro. La democracia liberal fue históricamente derrotada por el capitalismo y no parece

que la derrota sea reversible. Por eso, no hay que tener esperanzas de que el capitalismo vuelva a tenerle miedo a la democracia liberal, si alguna vez lo tuvo. La democracia liberal sobrevivirá en la medida en que el capitalismo global se pueda servir de ella. La lucha de quienes ven en la derrota de la democracia liberal la emergencia de un mundo repugnantemente injusto y descontroladamente violento debe centrarse en buscar una concepción de la democracia más robusta, cuya marca genética sea el anticapitalismo. Tras un siglo de luchas populares que hicieron entrar el ideal democrático en el imaginario de la emancipación social, sería un grave error político desperdiciar esa experiencia y asumir que la lucha anticapitalista debe ser también una lucha antidemocrática. Por el contrario, es preciso convertir el ideal democrático en una realidad radical que no se rinda ante el capitalismo. Y como el capitalismo no ejerce su dominio sino sirviéndose de otras formas de opresión, principalmente del colonialismo y el patriarcado, esta democracia radical, además de anticapitalista, debe ser también anticolonialista y antipatriarcal. Puede llamarse revolución democrática o democracia revolucionaria –el nombre poco importa–, pero debe ser necesariamente una democracia posliberal, que no puede perder sus atributos para acomodarse a las exigencias del capitalismo. Al contrario, debe basarse en dos principios: la profundización de la democracia solo es posible a costa del capitalismo; y en caso de conflicto entre capitalismo y democracia, debe prevalecer la democracia real.

Segundo: ¿ecología o extractivismo?

En el apartado anterior afirmé que al inicio del tercer milenio las izquierdas se debaten entre dos desafíos principales: la relación entre democracia y capitalismo; y el crecimiento económico infinito (capitalista o socialista) como indicador básico de desarrollo y progreso. En este texto voy a centrarme en el segundo desafío.

Antes de la crisis financiera, Europa era la región del mundo donde los movimientos ambientalistas y ecológicos tenían más visibilidad política y donde la narrativa de la necesidad de complementar el pacto social con el pacto natural parecía gozar de una gran aceptación pública. Sorprendentemente o no, con el estallido de la crisis estos movimientos y esta narrativa desaparecieron de la escena política y las fuerzas políticas más directamente opuestas a la austeridad financiera reclaman crecimiento económico como única solución, y excepcionalmente hacen alguna declaración algo ceremonial sobre la responsabilidad ambiental y la sostenibilidad. De hecho, las inversiones públicas en energías renovables fueron las primeras sacrificadas por las políticas de ajuste estructural. Antes de la crisis, el modelo de crecimiento en vigor era el principal blanco de crítica de los movimientos ambientalistas y

ecologistas precisamente por insostenible, y por producir cambios climáticos que, según los datos la ONU, serían irreversibles a muy corto plazo, según algunos, a partir de 2015. Esta rápida desaparición de la narrativa ecológica muestra que el capitalismo no solo tiene prioridad sobre la democracia, sino también sobre la ecología y el ambientalismo.

Hoy, sin embargo, resulta evidente que, en el umbral del siglo XXI, el desarrollo capitalista toca los límites de carga del planeta Tierra. En los últimos meses se han batido varios récords de peligro climático en Estados Unidos, la India, el Ártico, y los fenómenos climáticos extremos se repiten cada vez con mayor frecuencia y gravedad. Prueba de ello son las sequías, las inundaciones, la crisis alimentaria, la especulación con productos agrícolas, la escasez creciente de agua potable, el uso de terrenos agrícolas para agrocombustibles, la deforestación de bosques. Poco a poco se va constando que los factores de la crisis están cada vez más articulados y son, en última instancia, manifestaciones de la misma crisis, que por sus dimensiones se presenta como crisis civilizatoria. Todo está relacionado: la crisis alimentaria, la ambiental, la energética, la especulación financiera sobre las *commodities* y los recursos naturales, la apropiación y concentración de tierra, la expansión desordenada de la frontera agrícola, la voracidad de la explotación de los recursos naturales, la escasez de agua potable y su privatización, la violencia en el campo, la expulsión de poblaciones de sus tierras ancestrales para dar paso a grandes infraestructuras y megaproyectos, las enfermedades inducidas por la dramática degradación ambiental, con mayor incidencia de cáncer en determinadas zonas rurales, los organismos modificados genéticamente, el consumo de agrotóxicos, etc. La Conferencia de Naciones Unidas sobre Desarrollo Sostenible, Rio+20, celebrada en junio de 2012, fue un fracaso rotundo debido a la complicidad mal disfrazada entre las élites del Norte global y las de los países emergentes para dar prioridad a los beneficios de sus empresas a costa del futuro de la humanidad.

La valoración internacional de los recursos financieros permitió en varios países de América Latina una negociación de nuevo tipo entre democracia y capitalismo. El fin (aparente) de la fatalidad del intercambio desigual (las materias primas siempre menos valoradas que los productos manufacturados) que encadenaba a los países de la periferia del sistema mundial al desarrollo dependiente permitió que las fuerzas progresistas, antes vistas como "enemigas del desarrollo", se liberasen de este fardo histórico, transformando el *boom* en una ocasión única para llevar a cabo políticas sociales y de redistribución de la renta. Las oligarquías y, en algunos países, sectores avanzados de la burguesía industrial y financiera altamente internacionalizados, perdieron buena parte del poder político gubernamental, pero a cambio vieron aumentado su poder económico. Los países cambiaron sociológica y políticamente hasta el punto de que algunos analistas vieron el surgimiento de un nuevo régimen

de acumulación, más nacionalista y estatista: el neodesarrollismo basado en el neoextractivismo.

Sea como sea, este neoextractivismo tiene como base la explotación intensiva de los recursos naturales y plantea, en consecuencia, el problema de los límites ecológicos (por no hablar de los límites sociales y políticos) de esta nueva (vieja) fase del capitalismo. Esto resulta más preocupante en cuanto que este modelo de "desarrollo" es flexible en la distribución social, pero rígido en su estructura de acumulación. Las locomotoras de la minería, del petróleo, del gas natural, de la frontera agrícola son cada vez más potentes y todo lo que interfiera en su camino y complique el trayecto tiende a ser aniquilado como obstáculo al desarrollo. Su poder político crece más que su poder económico, la redistribución social de la renta les confiere una legitimidad política que el anterior modelo de desarrollo nunca tuvo, o solo tuvo en condiciones de dictadura.

Dado su atractivo, estas locomotoras son magníficas para convertir las señales cada vez más perturbadoras de la inmensa deuda ecológica y social que crean en un coste inevitable del "progreso". Por otro lado, privilegian una temporalidad afín a la de los gobiernos: el *boom* de los recursos no va a durar siempre, y eso hay que aprovecharlo al máximo en el menor espacio de tiempo. El brillo del corto plazo ofusca las sombras del largo plazo. Mientras que el *boom* configure un juego de suma positiva, cualquiera que se interponga en su camino es visto como ecologista infantil, campesino improductivo o indígena atrasado de los que a menudo se sospecha que se trata de "poblaciones fácilmente manipulables por Organizaciones No Gubernamentales a saber al servicio de quién".

En estas condiciones, resulta difícil activar principios de precaución o lógicas a largo plazo. ¿Qué sucederá cuando termine el *boom* de los recursos? ¿Cuando sea evidente que la inversión en "recursos naturales" no fue debidamente compensada por la inversión en "recursos humanos"? ¿Cuando no haya dinero para generosas políticas compensatorias y el empobrecimiento súbito cree un resentimiento difícil de manejar en democracia? ¿Cuando los niveles de enfermedades ambientales sean inaceptables y sobrecarguen los sistemas públicos de salud hasta volverlos insostenibles? ¿Cuando la contaminación de las aguas, el empobrecimiento de las tierras y la destrucción de los bosques sean irreversibles? ¿Cuando las poblaciones indígenas, quilombolas y ribereñas expulsadas de sus tierras cometan suicidios colectivos o deambulen por las periferias urbanas reclamando un derecho a la ciudad que siempre les será negado? La ideología económica y política dominante considera estas preguntas escenarios distópicos exagerados o irrelevantes, frutos del pensamiento crítico entrenado para pronosticar malos augurios. En suma, un pensamiento muy poco convincente y en absoluto atractivo para los grandes medios.

En este contexto, solo es posible perturbar el automatismo político y económico de este modelo mediante la acción de movimientos sociales y organi-

zaciones lo suficientemente valientes para dar a conocer el lado destructivo sistemáticamente ocultado de este modelo, dramatizar su negatividad y forzar la entrada de esta denuncia en la agenda política. La articulación entre los diferentes factores de la crisis deberá llevar urgentemente a la articulación entre los movimientos sociales que luchan contra ellos. Es un proceso lento en el que la historia particular de cada movimiento todavía pesa más de lo que debería, aunque ya son visibles articulaciones entre luchas por los derechos humanos, la soberanía alimentaria, contra los agrotóxicos, los transgénicos, la impunidad de la violencia en el campo, la especulación financiera con los alimentos, luchas por la reforma agraria, los derechos de la naturaleza, los derechos ambientales, los derechos indígenas y quimbolas, el derecho a la ciudad, el derecho a la salud, luchas por la economía solidaria, la agroecología, la gravación de las transacciones financieras internacionales, la educación popular, la salud colectiva, la regulación de los mercados financieros, etcétera.

Al igual que ocurre con la democracia, solo una conciencia y una acción ecológica robusta y anticapitalista pueden enfrentar con éxito la vorágine del capitalismo extractivista. Al "ecologismo de los ricos" hay que contraponer el "ecologismo de los pobres", basado en una economía política no dominada por el fetichismo del crecimiento infinito y del consumismo individualista, sino en las ideas de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, vigentes tanto en las relaciones entre los seres humanos como en las relaciones entre los humanos y la naturaleza.

Primera Parte
AMÉRICA LATINA

Presentación de textos latinoamericanos

José Luis Coraggio

Para Rita Segato y Arturo Escobar, lo que está bajo crítica no son solamente las políticas de los gobiernos neoliberales, o la relación de dependencia de la periferia, o el sistema capitalista, sino el sistema civilizatorio de la modernidad eurocéntrica, que en el siglo xx se constituyó como proyecto desarrollista. Para Segato, siguiendo a Aníbal Quijano, el marxismo setentista, atado a la oposición capitalismo/comunismo, no puede pensar la heterogeneidad positiva de la realidad latinoamericana ni la multiciplidad de intereses y proyectos de modos de existencia posibles. Tampoco diseñar una democracia que le permita expresarse. Una nueva izquierda requiere una nueva episteme y un programa de deconstrucción teórica y práctica de la colonialidad: no la "poscolonialidad" sino la descolonialidad. Al pensar el mundo como un "pluriverso", así lo llama Escobar, habría bases para implementar un proyecto de izquierda, abierto y dialógico, siendo parte del movimiento de las sociedades. La izquierda dejaría así de encapsularse para producir pretendidas "doctrinas correctas" y buscar el control del Estado para implementar su proyecto histórico. Para Escobar, se trata de romper con la hegemonía del capitalismo eurocéntrico, procurando otra realidad donde quepan muchos mundos, donde la economía sea plural, constituida por prácticas capitalistas, capitalistas alternativas y no capitalistas (como propugna la economía social y solidaria). El mismo concepto eurocéntrico de emancipación está bajo cuestionamiento, como plantea el feminismo descolonial al diferenciarse de la categoría de género. Desde América Latina, donde surgieron los primeros "indígenas" del mundo, cuyas experiencias comunitarias dieron forma a las utopías sociales europeas, hoy pueden ser el zapatismo, la llamada "guerra del agua" del pueblo boliviano o los movimientos nacional-populares los que aporten a las búsquedas para una transición desde

el mundo moderno capitalista. En esa transición surge con fuerza la idea de la dispersión del poder y el fin de toda hegemonía.

Una cuestión al respecto es qué tipo de utopía puede orientar esa transición. Escobar habla de un "utopía práctica y radical", por referencia al proyecto de otra economía, social y solidaria. Segato, citando a Quijano, habla de que el persistente imaginario aborigen fue fundante de la "utopía de la reciprocidad, de la solidaridad social y de la democracia directa", y que en la actualidad una parte de los dominados se tiene como referencia esos principios, sugiriendo la idea de un "regreso del futuro". Es interesante ver que esos principios son los que la ESS (Economía Social y Solidaria) propugna en América Latina y Europa, y que ambos autores toman la construcción de otra economía como base para pensar el qué hacer de una posible nueva izquierda.

Llámese izquierda o no, la izquierda de la Modernidad está en crisis, y su reconstitución requiere mucho más que el imprescindible aprendizaje a partir de sus errores del siglo XX. Los trabajos de Segato y Escobar nos dicen que debe cambiar su modo de pensar el mundo y de pensarse a sí misma. Sin embargo, cabe preguntarse cómo, dentro del gran proceso de crisis del capitalismo y de transición epocal, la izquierda, ella misma en transición, puede diagnosticar, proponer y actuar ante la derecha real de la Modernidad de la cual sigue aún siendo la izquierda.

Franz Hinkelammert contribuye aportando elementos sobre la caracterización del estado actual del capitalismo y sus crisis. El autor nos plantea que, aun dentro de la Modernidad, la cuestión más acuciante en el momento actual es que el sistema económico está hegemonizado por grupos corporativos y Estados que tienen a universalizar los criterios del capital, pretendiendo desplazar todo límite, cuando en realidad están traspasando límites que ponen en desequilibrio ese mismo sistema, pero también la vida en el planeta. Y al hacerlo, amenazan globalmente con la exclusión de la población, la subversión de las relaciones sociales y la destrucción de los equilibrios de la naturaleza. La recuperación de la política para la izquierda requiere un diagnóstico de la crisis actual, que Hinkelammert caracteriza como "la rebelión de los límites" al crecimiento del capitalismo, lo que se manifiesta en múltiples crisis, como la de la energía, el clima, los alimentos. Como luego planteará Ernesto Laclau, la disputa contrahegemónica desde el campo popular requiere identificar un enemigo común. Para Hinkelammert, ese enemigo son los grupos económicos y poderes que impulsan el actual proceso de globalización a través de una mercantilización de todas las actividades humanas. Son sujetos que actúan de manera inflexible y movidos por una fe antes que por la política. Por eso no aceptan los límites de lo posible y destruyen los lazos sociales y la naturaleza. Por su parte, las fuerzas de izquierda deben luchar por otra racionalidad sistémica, defendiendo la dignidad humana, la naturaleza y otra democracia. Pero a la vez, como izquierdas gobernantes, deben tener la capacidad para

encarar los problemas de la vida cotidiana o los de orden macroeconómico. En particular, ejemplifica con la crisis del endeudamiento, tan presente en la historia de la América Latina periférica, y que hoy asola también a Europa, para la cual las mismas izquierdas gobernantes europeas no tienen otra respuesta que aplicar el ajuste neoliberal, traspasando a la sociedad las consecuencias de la irracional especulación financiera, indiferenciándose así de la derecha. El autor muestra que es posible resolverla si se retoman los criterios que se siguieron en la posguerra para encarar la situación de Alemania, y que todos conocen pero no aplican, pues sirven al capital financiero. Pero, más allá de la lenta construcción de una nueva episteme de una teoría actualizada del capitalismo real, y de políticas de gestión más racionales, ¿con qué marcos conceptuales podemos hoy pensar y actuar en la transición a un socialismo refundado en América Latina?

Para Juan Carlos Monedero, el socialismo debe ser una teoría que nace de la práctica, y que por tanto, asume caracteres propios en cada proceso concreto, por lo que propone hablar de los socialismos del siglo xxi. Así, su trabajo se apoya en los casos de Bolivia, Ecuador y Venezuela, a los que hace referencia a lo largo del capítulo. A su juicio, entramos al siglo xxi sin una teoría inventada, sino con una combinación de anhelos como los de la libertad e igualdad y una reflexión sobre los errores cometidos en el siglo xx: la idea del asalto al aparato del Estado, del partido único, de la nacionalización de los medios de producción, la de poner a Rusia como paradigma y, finalmente la apuesta al crecimiento ininterrumpido. A esto contrapone 14 principios que no son apriorísticos, sino derivados de las prácticas del socialismo del siglo xxi en marcha en los países mencionados.

Monedero se pregunta por qué han tenido éxito estos procesos de cambio. Considera favorable que se haya establecido una relación dialéctica con la realidad, aprendiendo al andar, sin modelos, lo que, por otro lado, llevó a un alejamiento de los sectores tradicionales de la izquierda. Destaca seis factores del éxito: a) la redistribución de la tierra, b) la introducción de formas de democracia directa pero respetando el marco de la democracia representativa liberal; c) que los cambios se dieron en forma de ola regional y no aislados; d) contar con los recursos de las nuevas tecnologías de comunicación para contrarrestar la acción de los medios; e) que la oposición no haya podido crear una imagen de enemigo que ahuyentara a las clases medias; f) que todos han venido con una nueva identidad nacional y popular. Por otro lado, afirma que es esencial en esta etapa contar con un liderazgo ejercido por un referente carismático capaz de aunar las fuerzas transformadoras, algo que desarrolla teóricamente Laclau en su trabajo. A la vez, en la convicción de que el socialismo del siglo xxi solo será posible si hay un pueblo corresponsable y dispuesto a luchar por él, ve con preocupación el debilitamiento de la base popular que se estaría verificando en todos esos gobiernos, facilitando un

posible regreso de la derecha. Lo que lleva a la conclusión de que las conquistas sociales alcanzadas no son irreversibles. En todo caso, ¿concebimos una pluralidad muy amplia de variantes socialistas, propensa a caer en un relativismo, o existe una línea divisoria entre el verdadero y el equivocado camino para la izquierda gobernante? La cuestión queda abierta y algunos autores adelantan una respuesta para salir de ese relavitismo.

En esta línea, Atilio Boron se posiciona frente a quienes dividen las experiencias de gobierno candidatas a ser reconocidas como de izquierda entre las "racionales y serias": Chile, Brasil, Uruguay, y las "radicales, populistas o demagógicas": Cuba, Venezuela, Ecuador, Bolivia, con una Argentina difícil de ubicar y con posibilidades de ir en uno u otro sentido. Para él, las cuatro calificadas de "radicales" son las únicas que pueden ser consideradas de izquierda y en camino al socialismo. La línea divisoria que utiliza es la de si se asume o no el valor ético innegociable de la lucha contra la desigualdad, que es la lucha contra el capitalismo. A su juicio, el paso al socialismo en América Latina requerirá la aplicación de políticas capaces de encarar los acuciantes problemas de las sociedades, pero asimismo requerirá rupturas revolucionarias, aunque pueda haber períodos de reforma, incluso dentro del socialismo, en obvia referencia al actual proceso cubano. De lo contrario, ante las mismas condiciones objetivas que está produciendo el sistema, está viva la posibilidad del fascismo al estilo del siglo xx europeo. Cabe preguntarse si sus planteamientos no corresponden a una izquierda crítica renovada, pero interior a la Modernidad, a diferencia de las conclusiones de Segato y Escobar. En el camino al socialismo, advierte, siguiendo a Lebovich, que la crítica a algunas experiencias previas de socialismo, como la de Rusia, señala que hay varias cuestiones que el proyecto socialista debe confrontar, evitando varias desviaciones: la economicista y productivista, la estatista y la populista, el totalitarismo homogeneizante y el pensamiento único de izquierda. En cuanto al populismo, entendido como un Estado que provee a las necesidades de la gente que las recibe pasivamente, afirma que el socialismo nunca puede ser populista porque su objetivo es desarrollar la participación activa de la gente. Esta es una pregunta que resuena tanto en América Latina como en el diálogo con Europa: ¿es posible un socialismo populista o, inversamente, un populismo socialista?

Ernesto Laclau hace sus aportes sobre la cuestión general del populismo, al que identifica por una lógica política, que advierte que podría ser asumida por un programa de derecha o uno de izquierda. Para analizar esa lógica desarrolla la categoría de "pueblo", que no es una esencia ni toda la población, sino que se constituye mediante la articulación de una multiplicidad de reivindicaciones que cada sociedad manifiesta en cada momento. La lógica populista implica que haya una reivindicación particular que permita armar una cadena de equivalencias, representando no solo su propia particulari-

dad, sino ampliándose para representar el conjunto de las reivindicaciones y construir así una hegemonía. Antes que plantearse las virtudes o defectos del populismo en América Latina, Laclau hace una afirmación fuerte: en América Latina, lejos de evitar caer en el populismo, solo se puede ser izquierda a través de un movimiento nacional y popular que logre articular los movimientos sociales a partir de reivindicaciones de diverso orden. En otras palabras, para el autor no puede haber nueva izquierda si no articula las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales. La diferencia con Boron puede remitirse a que manejan dos conceptos distintos de "populismo", siendo el de Laclau superador de la noción que se maneja en Europa.

Por otro lado, como vimos, Monedero afirma, en consonancia con Laclau, que al menos en una primera etapa es necesario un referente carismático que lidere el proceso de construcción socialista, pero a la vez indica que un objetivo del socialismo es desarrollar las capacidades de participación activa de la población. Un requisito que remarca Laclau es que para poder realizarse esa articulación se requiere la presencia y reconocimiento de un enemigo común. Dado que su teoría se referencia a una escena política nacional donde el Estado Nacional subsiste, cabe preguntarnos cómo se traducen esas hipótesis en un mundo global. En esto, Hinkelammert ya ha marcado su propuesta: son los que dirigen la estrategia capitalista de globalización, incluyendo los sectores nacionales que participan del proyecto neoconservador. Pero si la articulación no es hecha por un líder convocante, y la izquierda gobernante no valora la autonomía de las organizaciones sociales, ¿cómo se posicionan los nuevos movimientos sociales, en general y en particular ante estos procesos de transformación social dentro de un sistema hegemónico?

Justamente, Pedro Santana nos muestra cómo los nuevos movimientos sociales, expresión de esta época, procuran no ser hegemonizados por uno de ellos y en particular por la política tal como la conocemos. Sin embargo, la búsqueda de autonomía requiere su mutuo reconocimiento, lo que operativamente intentaron desde 2001 con el llamado FSM (Foro Social Mundial), opuesto al foro de Davos, el locus del "enemigo" representante del poder capitalista. Pero al FSM no fueron invitados los gobiernos ni los partidos políticos. Su búsqueda de autonomía requiere entonces el diálogo horizontal entre los movimientos sin que cada uno pierda su sentido particular, autoarticulándose para poder contrarrestar la hegemonía de los representantes del capital, utilizando nuevos medios de comunicación para mantener la fluidez de sujetos plurales en permanente construcción. Allí están reivindicados los derechos de los pueblos originarios, los derechos de la naturaleza, la no mercantilización del agua y la defensa de los bienes comunes, la confrontación con el patriarcado y el colonialismo, la denuncia de los grupos monopólicos globales y de los gobiernos y fuerzas políticas que siguen los dictados del ajuste neoliberal, la democratización del Estado,

la oposición a las guerras, etc., todas demandas que trascienden los usuales reclamos insatisfechos de bienes públicos.

No obstante, para tomar el campo económico, como indica Santana, los movimientos han podido hacer propuestas que contrarrestan a la economía neoliberal, pero no se registra una construcción sólida sobre un paradigma económico alternativo. Ante la globalización del capital, los NMS (Nuevos Movimientos Sociales) plantean el altermundialismo, por lo que no se trata de evitar un proceso de globalización, sino de disputar sus modos y sentidos al capital. En esto, no se trataría solo de evitar la política y la propia burocratización, sino al mismo Estado, centro del poder que, lejos de tomarlo, hay que dispersarlo, como nos recordó Rita Segato. Pero si, como varios autores nos vienen diciendo, el Estado no es la solución sino parte fundamental del problema, ¿se trata de pulverizarlo o hay otras opciones para una izquierda del siglo XXI?

Al respecto, Boaventura de Sousa Santos no plantea que haya que evitar al Estado, ni que haya que reconstruirlo, sino que hay que reinventarlo, y que en eso los NMS juegan un papel fundamental, tal como se manifiesta en América Latina. Pero destaca, en consonancia con Escobar y Segato, que mientras en Europa puede hablarse de transiciones democráticas, en América Latina se trata de una transición entre civilizaciones, y sin embargo, afirma la necesidad de una nueva institucionalización. Su trabajo ilustra sobre los procesos y contenidos de esa refundación del Estado para los casos de Bolivia y Ecuador, buscando reconocer efectivamente reivindicaciones históricas de los sectores subalternos, en particular del campesinado y los pueblos indígenas. El autor da ejemplos muy concretos de tan compleja reinvención. Un cometido es institucionalizar el paso de la homogeneidad propuesta por la modernización a la plurinacionalidad. Señala la contradicción entre los tiempos del rediseño constitucional y el cambio cultural que implica institucionalizar una nueva relación entre Estado y sociedad. Destaca el papel del feminismo crítico de la colonialidad al confrontar las instituciones del patriarcado. Su trabajo muestra que no se trata de refundar el Estado con un acto constitucional, sino que será una serie de constituyentes la que lo logre acumulando experiencias. De esto extrae un principio: la nueva izquierda debe tener un espíritu experimentalista. En su trabajo se plantean las dificultades de estos procesos y el papel de los movimientos sociales en sostenerlos, incluso con contradicciones en relación a los nuevos gobiernos.

Alberto Acosta aporta con una presentación de la propuesta del Buen Vivir o Vivir Bien que viene de los pueblos originarios de la América andina, lo que el autor llama “la periferia de la periferia”. A su juicio, no se trata ni de un regreso al pasado ni de un nuevo modelo de desarrollo, sino de un proyecto civilizatorio que puede enmarcar el pensamiento y acción de la nueva izquierda. Un ejemplo de esto es la recuperación de la concepción indígena

de la relación entre naturaleza y sociedad y su crítica al desarrollismo como proyecto civilizador de dominio. Esto no es automático, porque las izquierdas gobernantes tienden a interpretarlo como un modelo de desarrollo más racional y justo, que puede convivir con las prácticas extractivistas aunque la propuesta sea desmercantilizar la naturaleza preservando la biodiversidad.

Cabe preguntarnos si el Buen Vivir es una respuesta a la cuestión antes planteada sobre la necesidad de contar con una utopía orientadora de las prácticas de las nuevas izquierdas gobernantes. Si bien el autor no lo plantea con esos términos, propone principios derivados de la concepción del Buen Vivir, como la endogeneidad, la pluralidad, el cambio de las percepciones sociales, la redistribución y la efectiva democratización. Pero agrega una condición definitoria: estos cambios solo pueden realizarse si los pueblos concretos, no ontológicamente definidos, son sus actores protagónicos. Puede concluirse que un aporte que Latinoamérica puede hacer a las Nuevas Izquierdas es que, pensando desde el sistema mundo en crisis epocal, se trata de reconocer lo positivo de la heterogeneidad sin renunciar a tener un alcance universal.

En síntesis, si el sentido de las Nuevas Izquierdas es defender la humanidad del suicidio colectivo al que la empuja la globalización del capitalismo, esto supone no solo identificar tareas políticas específicas de cada realidad sino una lucha compartida entre Norte y Sur sobre los valores aún hegemónicos del capitalismo y de la Modernidad, la colonialidad y el patriarcalismo. En esto parece fundamental tener en cuenta que el modo de ser izquierda no puede ser independiente de las modalidades que asume la derecha, y que el proyecto neoconservador no se asimila al imperialismo del siglo xx, lo que impone a las izquierdas tener en cuenta consideraciones que desplazan las líneas divisorias que primaron en ese siglo.

Un ejemplo de esto es la relación entre revolución y democracia.

Ramón Torres encara esta cuestión con un título sugestivo: “Revoluciones en democracia, democracias en revolución”, afirmando que de la crisis de la democracia nacen las nuevas revoluciones y de ellas las nuevas democracias. Señala que aunque en América Latina se intentó construir un estado a imagen del europeo, nunca se logró superar la exclusión, incluso bajo el desarrollismo, constituyéndose en un rasgo estructural exacerbado por el neoliberalismo. A partir de esto propone que en el posneoliberalismo no alcanza con reformar el estado sino que hay que revolucionar la democracia. En su trabajo presta especial atención a un nuevo sistema de derechos que la izquierda plantea en este momento histórico, destacando los derechos de la naturaleza y los derechos culturales, que el estado debe garantizar pero la sociedad debe tener la capacidad de interpretar y ejercer. Tal es el caso de los derechos de la naturaleza, que el autor consigna como: “conservar con gente”, atendiendo la ineludible agencia humana y evitando falsas disyuntivas, a la vez que afirmando el respeto a la cultura de los pueblos originarios,reconociendo no solo

su particularidad sino valorando su aporte a la sociedad en su conjunto.A su juicio las izquierdas deben superar la polarización entre fundamentalismos, tanto el indigenista como el extractivista. Se destaca aquí la demanda de esos pueblos de "existir en el mercado conservando identidad" lo que indica la posibilidad de un desarrollo económico con identidad. Posiblemente Escobar y Segato marcarían que esa afirmación es una contradicción cuya superación implica la descolonialidad y la disolución del mismo concepto de desarrollo económico, planteando un debate fundamental si pensamos en Otra Economía. En la misma línea, en la búsqueda de transiciones que caracteriza su trabajo, el autor acuña el término "democracias para el buen vivir", pero enfatiza la necesidad de garantizar las condiciones materiales para que los derechos puedan ser cumplidos.

En cuanto a las revoluciones (en plural) de la democracia, para Torres un programa de izquierda no consistiría tanto en afirmar valores universales como en atender a las reivindicaciones populares (lo que Laclau llama la razón populista), cumpliendo las promesas incumplidas de la modernidad liberal, incluido el socialismo. A su juicio, todas esas revoluciones en marcha, de las cuales enumera sus importantes logros económicos y la ampliación consecuente de los derechos económicos, se caracterizan por su carácter antiimperialista y anticolonial, a lo que cabe agregar antipatriarcal, y no tienen un destino necesario sino que son contingentes. Finalmente, marca otra característica de esos procesos:buscan la democratización de los hechos revolucionarios que van produciendo, algo que requiere desarrollar modos de participación aún en proceso de búsqueda, como indica el lema zapatista de "mandar obedeciendo".

La perspectiva de la Colonialidad del Poder y el giro descolonial

Rita Laura Segato

Introducción

En el siglo de las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. En otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo "evaluación de pares". Estas teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada –aunque lanzada sobre el mundo–, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos, han, además, realizado esa hazaña sin acatar las tecnologías del texto de la tradición anglosajona ni de la tradición francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo xx, y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al *networking* que condiciona el acceso a los *journals* de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica. Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que

fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la perspectiva de la Colonialidad del Poder.

Es a la última de esas cuatro pautas teóricas que voy a referirme aquí. La enunciación de esta perspectiva radicaliza elementos que están embrionaria y difusamente presentes en los escritos anteriores de su formulador, el sociólogo peruano Aníbal Quijano, hasta definir un viraje palpable en su historia intelectual que, a la vez, introduce un giro en la historia del pensamiento crítico latinoamericano y mundial. Esta reorientación manifiesta, posible solamente cuando se desmonta el paradigma setentista y su contexto de antagonismo enclaustrado en la polaridad capitalismo/comunismo, constituye hoy una inspiración cada vez más evidente para la construcción de los lenguajes críticos y de las metas políticas que orientan diversos frentes de lucha de la sociedad, muy especialmente los movimientos indígena y ambientalista.

Es importante todavía advertir que, a pesar de ser concebida a partir de una mirada localizada en el paisaje latinoamericano y aunque reconfigura el discurso de la historia sobre las relaciones de América en la estructura de poder mundial, esta perspectiva teórica no solamente se refiere a América Latina, sino al conjunto del poder globalmente hegemónico. En otras palabras, ella imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial, e impone de tal forma una torsión a nuestra mirada que es posible hablar de un giro copernicano; es decir, de una franca mudanza de paradigma que cancela la posibilidad de retornar a un momento anterior al de su comprensión y asimilación. De allí su impacto creciente, debido a que existe, en este sentido, un antes y un después de la concepción de la teoría de la colonialidad y de la remodelación del mundo que introduce, y esta característica ha hecho que se encuentre hoy nutriendo el pensamiento de influyentes intérpretes críticos de la realidad contemporánea, como Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos, entre otros. Dentro del universo académico, Walter Mignolo ha sido su gran lector e influyente divulgador.

Por otra parte, la teoría ha sufrido expropiaciones que traicionan su formulación original, sobre todo en dos aspectos, acerca de los cuales su autor ha protestado públicamente en varias ocasiones. Uno de ellos es que ha sido clasificada dentro de los estudios poscoloniales plasmados en el mundo asiático y adoptados más tarde por autores africanos –que escriben y publican mayormente en las dos lenguas hegemónicas, inglés y francés–, y el otro, el de autores que separan la elaboración teórica del activismo político. El autor contesta a los primeros que no sabe lo que "poscolonialidad" podría significar, pues el patrón de la colonialidad, según su modelo, nunca se desconstituyó; y responde a los segundos con un esfuerzo constante por insertar su reflexión en las luchas contemporáneas. Lo que en Quijano es una auténtica búsqueda de un vocabulario para denominar lo todavía no dicho, no pensado. En sus autores derivativos se transforma muchas veces en una reiteración vacía y re-

dundante de neologismos técnicos y búsqueda de novedades para el mercadeo propio del medio académico.

La Caída del Muro y la enunciación de la perspectiva de la Colonialidad del Poder

El cambio de paradigma introducido por la formulación de la perspectiva de la colonialidad, como anticipé, coincide en el tiempo con la liberación de la clausura del pensamiento sociológico setentista en los dilemas y lealtades impuestas por la polaridad capitalismo/comunismo. De hecho, entre finales de los años 70 y finales de la década de 80 se produce un hiato en la producción del autor –salvo algunas republicaciones de textos anteriores–, que corresponde al momento en que abandona sus análisis sobre el campesinado latinoamericano y sobre el "polo marginal" y la "mano de obra marginal" como exclusión definitiva a partir de la crisis del capital de 1973, y da a conocer sus dos primeras enunciaciones de los términos de la Colonialidad del Poder (1988 y 2001). Ese silencio es solamente interrumpido en 1985 y 1986 para tratar del tema de la transición de las Ciencias Sociales, cuestión que retoma luego con más amplitud (1989 y 1990a). Estos cuatro textos sobre el tránsito difícil de las Ciencias Sociales en el período del cambio de la política mundial son importantes para entender el giro de Quijano hacia otra sociología y otra narrativa de la historia. Ellos preanuncian la formulación definitiva de la Colonialidad, que en su puntapié inicial y versión más radical se hará, curiosa pero no sorprendentemente, en una entrevista de hoy difícil acceso, cuyo título enuncia el nudo de su propuesta "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día" (1991).

En el primero de esos textos transicionales –transición de su propio pensamiento y transición del saber disciplinar sobre la sociedad –, con el sugestivo título braudeliano "Las ideas son cárceles de larga duración" (1985), complementado por la frase final del propio artículo: "Pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles", Quijano le habla a una Asamblea de CLACSO obligada a lidiar con la perplejidad de las Ciencias Sociales frente al deterioro de las categorías marxistas y que tiene frente a sí la tarea de pensar sociedades ahora libres de las dictaduras que habían asolado el continente. Al año siguiente retoma su puro linaje mariateguiano para responder a la convocatoria de un evento en Puerto Rico que convoca a responder "Para qué Marx" (1986). Finalmente, reelabora y amplía lo expuesto en los referidos encuentros en dos extensos artículos escritos para revisar los rumbos de la disciplina (1989 y 1990a). Lo que Quijano introduce en ellos es la diferencia latinoamericana, e insiste en que, desde esa especificidad de la experiencia continental –que no equivale a excepcionalidad, como se ha querido decir para el caso brasilero–, se hace necesario introducir una otra y nueva

lectura de la historia, reposicionando el continente en el contexto mundial, y a su vez entendiendo de forma nueva ese contexto. La heterogeneidad de la realidad latinoamericana económica, social y civilizatoria, en permanente e irresoluble suspensión, simplemente no puede ser aprehendida sobre la base de las categorías marxistas. Como tampoco las categorías liberales modernas y republicanas en que se asienta la construcción de los Estados nacionales pueden diseñar una democracia tan abarcadora como para permitir que en ella se expresen los intereses y proyectos de la multiplicidad de modos de existencia presentes en el continente. Y a pesar de que estos problemas son colocados a partir de la experiencia latinoamericana, introducen un desafío y una llamada a un cambio de perspectiva del pensamiento mundial. Por eso, es necesario enfatizar que, aunque su modelo se origina en la región, no se trata de una teoría para y sobre la región y sí es una teoría para el sistema-mundo, como un poco más tarde quedará claro en su célebre ensayo de 1992, escrito en coautoría con Immanuel Wallerstein. Allí, Wallerstein acoge la torsión introducida por la propuesta de Quijano a su modelo, al considerar la colonialidad y la invención de raza como precondición indispensable para comprender el orden mundial moderno.

Aparece ya en los textos transicionales de ese período, con gran fuerza, la crítica al "eurocentrismo". Se menciona, por ejemplo, que es necesario rescatar el marxismo de la larga prisión "eurocentrista" (Quijano, 1986: 170). Quijano insiste, asumiendo el legado de Mariátegui, en una heterogeneidad que debe permanecer, una heterogeneidad positiva, como un modo de existencia en plural para el cual explicaciones monocausales sistémicas no pueden servir, ni puede ser referido a estructuras y lógicas históricas únicas de alcance y desenlace universal. Para Mariátegui, tiempos distintos conviven en simultaneidad en América Latina. Mitos y logos coexisten y no constituyen términos excluyentes en aquel sentido canónico de raigambre evolucionista por el que uno necesariamente tendrá que devorar al otro para que su tensión pueda resolverse (Quijano, 1986). De la misma forma, proletariado y burguesía no son categorías suficientes para dar cabida a toda la complejidad y multiplicidad de tantos modos de existencia como son: la clase obrera industrial y sus sindicatos, las relaciones propias del orden feudal ibérico entre hacendados y campesinos, el polo marginal que nunca más será incluido y se estabilizará como tal con modos propios de reciprocidad, solidaridad y mercadeo, las comunidades indígenas y las campesinas, los territorios negros y las asociaciones y mutuales de varios tipos, entre otros. Se trata "de la articulación estructurada de diversas lógicas históricas en torno de una dominante, la del capital", y por lo tanto esta totalidad es "abierta", y sus contradicciones se derivan de "todas las lógicas históricas articuladas en una heterogeneidad histórico-estructural" (Quijano, 1990a: 23). Y ese es su primer paso hacia el postulado de una Colonialidad del Poder, que

considera necesaria para que sea posible entender por qué, cómo y para qué categorías engendradas en el Norte se aplican como una verdadera Cama de Procustro para captar una realidad para la cual no fueron concebidas. La opresión categorial no es otra cosa que la consecuencia de la Colonialidad en el campo del Saber y de la subjetividad.

Quijano reconocerá también el legado de José María Arguedas, a quien atribuye la más "vasta y compleja" narrativa de esa heterogeneidad en su monumental penúltima obra *Todas Las Sangres,* de 1964. Esa heterogeneidad irreductible representa, para Quijano, lo que propone llamar "nudo arguediano", es decir, un entrelazamiento de la múltiples historias y proyectos que tendrán que combinarse y articularse en la producción de un nuevo tiempo (2011a, 1990b y 2006).

Al contemplar esa pluralidad constatamos cómo el ideal comunista, las propuestas de comunidad solidaria, y otros postulados modernos que hoy suelen ser descartados con la tacha de "utópicos" han sido y son, en América Latina, realidades materializadas en el día a día de los pueblos indígenas, los palenques y otros tipos de comunidades tradicionales, para los cuales las metas de felicidad hoy llamadas "buen vivir" a partir de categorías andinas, colocan en el centro de la vida las relaciones humanas y con el medio natural, no orientan su existencia por las pautas de cálculo costo-beneficio, productividad, competitividad, capacidad de acumulación y consecuente concentración, y producen así modos de vida disfuncionales con el mercado global y proyectos históricos que, sin basarse en modelos y mandatos vanguardistas, son dramáticamente divergentes del proyecto del capital.

Se trata de formas de existencia material vigente en retazos, si no pulsantes jirones, del tejido social latinoamericano. Existencia regida por el valor-comunidad en su centro, defendido por una vital densidad simbólica de creencias y prácticas espirituales y por formas de mercado local y regional, aun bajo la ofensiva cerrada de la globalización. Estos mercados locales pueden a veces articularse con mercados distantes y alcanzar, como en el caso andino, riqueza considerable, pero no con el fin último de la capitalización, sino que tiene como meta la vida, y la fiesta como expresión de la vida. En estos enclaves, no es raro que el trueque basado en el valor de uso se superponga al valor de cambio referido a un equivalente universal, y son constatables prácticas como, por ejemplo, la evitación y el control comunitario sobre la concentración ilimitada de bienes por parte de sus miembros, la concepción de autoridad como capacidad de servicio y no como oportunidad para el gozo de privilegios especiales, o la noción de que el veredicto en un juicio tiene como meta la recomposición de las relaciones comunitarias y no el castigo (Segato, 2007). Desde esa materialidad de la diferencia es que se realizará la marcha hacia el futuro, en la dinámica de lo que Quijano prefiere no llamar "movimiento social" sino "el movimiento de la sociedad".

En mis propios términos, conforme he defendido en trabajos anteriores, su idea de la heterogeneidad continental inestable e irreductible esboza la diferencia entre la dualidad, como una de las formas de lo múltiple, que fuera capturada y transformaba fatalmente en binarismo con la entrada del frente colonial de ultramar y, más tarde, del frente colonial-estatal. Es necesario percibir hasta qué punto la propia estructura de la dialéctica es binaria, y no dual, y, en consecuencia, mucho menos múltiple (Segato, 2011). Por otro lado, la idea de heterogeneidad en Quijano no debe ser confundida con la de la tesis del "dualismo" latinoamericano, que afirma la existencia de una América Latina capitalista y otra feudal. En esa tesis se presume una jerarquía entre ambas y una inescapable dominación y evolución necesaria de una a la otra. Ideas de evolución, modernización y desarrollo impregnan la tesis dualista, y en las pocas oportunidades en que eso no ocurre –como en la obra del antropólogo brasilero Roberto da Matta, de inspiración gilbertofreyriana–, nos encontramos frente a una franca y nostálgica defensa del orden feudal.

El énfasis de mi lectura está colocado en este quiebre de épocas y de discursos sociológicos, porque creo que es solamente en ese contexto de cambio de paradigmas que la estirpe mariateguiana de Quijano puede aflorar, llegar a destino y encontrar un espacio bajo el sol, siendo esa estirpe la que lo orienta a un distanciamiento del marxismo europeo y le garantiza una aproximación a la realidad del continente libre de la influencia eurocéntrica. Solo ese tiempo nuevo lo permite, finalmente, y son muchos los textos que demuestran la fidelidad de Quijano al legado de Mariátegui, a quien prologó en su edición latinoamericana (Quijano, 1979).

En Mariátegui, Quijano encontró el "factor raza" como indispensable constructo para entender la subordinación de nuestro mundo, y la figura del indio presentada no en los moldes culturalistas habituales, sino colocada en la posición de guía para la comprensión de la historia nacional y, en especial, de la historia de la apropiación de la tierra, que es la propia historia de la colonización (Quijano, 1993: 185). Fiel a ese legado, la argumentación que Quijano inaugura evade el culturalismo, y aun cuando trata de la subjetividad resultante del patrón de la colonialidad, nunca acepta separar esa subjetividad de las condiciones materiales de la existencia. Su examen es siempre situado en una historia densa de la hererogeneidad histórico-estructural de la existencia social –denominación que el autor prefiere a la división impuesta por el pensamiento liberal a los campos social, económico, político y civilizatorio–, sin descartar ninguna de las dimensiones, sin abdicar de ninguna faceta. Es por eso que ese análisis abre un debate que es, como el autor insiste, a la vez e indisociablemente epistémico-teórico-ético-estético-político, y así lo muestran los ejes o proposiciones fundamentales que constituyen la arquitectura de su ideario, sintéticamente presentados a seguir, en conjunción con los aportes de algunos de los autores que contribuyeron para el desarrollo de su elaboración.

Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder

El corpus de publicaciones en que se desarrolla esta perspectiva combina y recombina las proposiciones que la constituyen a la manera de módulos en un modelo-para-armar. Su exposición en una multiplicidad de textos dispersos, nunca hasta el momento reunidos por su autor, es un intrincado entrelazamiento de un conjunto de formulaciones que constituyen el lenguaje en que el argumento se expresa. Sus ejes argumentales son: 1. Reordenamiento de la historia, 2. Colonial/moderno sistema mundo, 3. Heterogeneidad histórico-estructural de la existencia social, 4. Eurocentrismo, 5. Colonialidad del saber, 6. Colonialidad de la Subjetividad, 7. Racismo, 8. Raza, 9. Colonialidad y Patriarcado, 10. Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica, 11. Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico, Razón de Estado y falencia democrática en América Latina, 12. Descolonialidad o Giro Descolonial, 13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad –"el regreso del futuro"–, 14. La economía popular y el movimiento de la sociedad. No es posible aquí, por razones de espacio, definir todos estos ejes argumentativos, pero abordaré algunos, dejando otros para la publicación integral de este texto.

Reordenamiento de la historia: Esta corriente de pensamiento, que cuaja y se constela en torno a la categoría "Colonialidad del Poder", enunciada inicialmente por Aníbal Quijano, parte de una proposición que se encuentra difusamente presente en toda su obra a partir de este momento y que invierte el orden de precedencia de una imaginación histórica solidificada: la idea sintéticamente formulada de que América inventa Europa, no solamente en los conocidos sentidos de que los metales extraídos de América fueron "la base de la acumulación originaria del capital", ni de que "la conquista de América fuera el primer momento de formación del mercado mundial" (Quijano, 1988: 11). América, el "Nuevo Mundo", emerge como el espacio de lo nuevo, la novedad americana desplaza la tradición en Europa y funda el espíritu de la Modernidad como orientación hacia el futuro. La "edad dorada" migra, con la emergencia de "América", del pasado para el futuro. Luego, en los siglos XVIII y XIX, el mundo americano participa en la gestación de idearios políticos, filosóficos y científicos (Quijano, 1988: 12-13). Importante es también percibir que antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el "indio", ni el "negro", ni el "blanco", categorías étnicas que unificaron civilizaciones internamente muy diversas, con pueblos que dominaban alta tecnología y ciencia, y pueblos de tecnología rudimentaria. De la misma forma, en el momento en que se inicia el proceso de conquista y colonización, la Modernidad y el capitalismo también daban sus primeros pasos. Por lo tanto, es posible afirmar que la emergencia de América, su fundación como continente y categoría, reconfigura el mundo

y origina, con ese impacto, el único vocabulario con que hoy contamos para narrar esa historia. Toda narrativa de ese proceso necesita de un léxico posterior a sus acontecimientos, dando lugar, por eso mismo, a una nueva época, con un repertorio nuevo de categorías y una nueva grilla para aprehender el mundo (Quijano, 1992: 585-587).

Colonial/moderno sistema-mundo: La categoría "moderno sistema-mundo" postulada por Immanuel Wallerstein, se ve, así, reconstituida. Quijano y Wallerstein afirman, ya en la abertura de su ensayo escrito en la oportunidad de los 500 años de América:

> El moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI. América como entidad geosocial nació a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América (Quijano y Wallerstein, 1992: 584).

La novedad americana significó: colonialidad, como distancia en un ranking de Estados y fronteras administrativas definidas por la autoridad colonial; etnicidad, con la creación de categorías étnicas antes no existentes que acabaron convirtiéndose en la matriz cultural del entero sistema mundial (indio, negro, blanco, conforme el eje anterior); racismo, como invento colonial para organizar la explotación en el moderno sistema mundo; y "el concepto de novedad misma" (Quijano y Wallerstein, 1992: 586-587). Por otro lado, las independencias no deshicieron la colonialidad, que permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, configuración de las jerarquías sociales, administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales, y la subjetividad. Afirman convincentemente estos autores: "La americanidad fue la erección de un gigantesco escudo ideológico al moderno sistema mundial. Estableció una serie de instituciones y maneras de ver el mundo que sostenían el sistema, e inventó todo esto a partir del crisol americano". Por lo tanto, la precondición del moderno sistema mundo es la colonialidad, y de ahí la expresión modificada para denominar ese orden mundial: "sistema-mundo colonial/moderno" o, simplemente, "colonial/modernidad".

Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social, que implica indisociablemente y en simultaneidad, las dimensiones económica, social y civilizatoria. Para Quijano: "La idea de que el capital es un sistema de homogenización absoluta es nula" (Quijano, 1991a: 53), pues el capital hegemoniza y se apropia de formas de trabajo y explotación heterogéneas. Al lado del salario, las relaciones de trabajo serviles y esclavas no han desaparecido, y se expanden hoy, como consecuencia de la exclusión estructural y de una marginalidad permanente con relación al mercado de trabajo. Al mismo tiempo, formas productivas basadas en la solidaridad comunitaria y en la reciprocidad

no solo han persistido, como en las comunidades indígenas, campesinas, palenqueras y tradicionales, sino que se reinventan en el margen no incluido, en formas de economía popular y solidaria (Quijano, 1998b). América Latina es heterogénea no solo porque en ella conviven las temporalidades, historias y cosmologías diversas señaladas, sino porque abriga una variedad de relaciones de producción: "la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario [...] todas y cada una articuladas al capital". Se configuró así "un nuevo patrón global de control del trabajo" y, a su vez, un nuevo "patrón de poder". Y esto ocurrió sin que perdieran "sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas" (Quijano 2000a: 204). "De ese modo –concluye Quijano– se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial". Así, en esta perspectiva, solo a partir de la instalación de ese heterogéneo escenario productivo de expoliaciones diversas llamado "América" se torna posible el capitalismo, siendo, por lo tanto, como dijimos, América la precondición para el camino del capital.

Eurocentrismo: es entendido, en el contexto de la perspectiva de la Colonialidad de Poder, como modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento. En el minucioso compendio de su ideario, que Quijano elaboró para la antología editada por Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, se pregunta de qué forma ocurre y por qué camino se establece el eurocentramiento del sistema. Su respuesta es el núcleo mismo sobre el que gravita todo su modelo explicativo.

Como él mismo aclara, la razón del control eurocentrado del sistema no reside en la propia estructura del capital, sino que tiene su raíz en la forma de explotación del trabajo:

> El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores [...]. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario [...]. Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo [...]. Dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas (Quijano 2000a: 207-208).

Podemos entonces afirmar que el pivote del sistema se encontró en la racialización, la invención de raza, y la jerarquía colonial que se estableció y permitió a los "blancos" –más tarde llamados "europeos"– el control del trabajo.

Para Quijano, es allí que se origina el eurocentrismo, que luego pasa a reproducir el sistema de explotación y el criterio de distribución de valor a

sujetos y productos. De allí, esta jerarquía afecta los más diversos ámbitos de la experiencia, organizando siempre en forma desigual pares como "precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc." (Quijano 2000a: 222); como también "Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno" (Quijano 2000a: 211). El referente de valor para esta jerarquía será siempre eurocentrado, originado en la racialización de la mano de obra y en la reducción de las poblaciones no blancas al trabajo servil o esclavo, solo hecho posible por la imposición de un orden colonial. Es por eso también, una vez más, que es el patrón colonial el que funda y organiza, hasta hoy, el camino del capital, constituyendo su ambiente originario y permanente. El ideario hegemónico y eurocéntrico de lo "moderno" como paradigma, la "modernización" vista como un valor, lo "evolucionado" y lo "desarrollado", su instalación en el sentido común y en las metas de la ciencia y de la economía son también resultados de esa jerarquía fundacional, basada y construida sobre el cimiento de la raza y la racialización orientada a la explotación del trabajo.

Raza: en el sentido plenamente histórico que Quijano le atribuye, raza es definitivamente el eje gravitacional de toda la arquitectura de su teoría, y por lo tanto son muy numerosas las páginas que el autor le dedica. Importantes elementos constitutivos de su perspectiva se encuentran sintetizados aquí:

> La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo xv al xvi, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (Quijano, 2000: 1).

Destaco el carácter plenamente histórico de la maniobra de racializar la diferencia entre los pueblos, en el sentido de biologizarla; el papel instrumental y funcional de la raza para la extracción de riqueza inicialmente en los territorios conquistados y más tarde en la extensión planetaria; el alcance mundial de su teoría, que da cuenta de relaciones en una estructura que es global; el impacto de la raza en la captura jerárquica de todas las relaciones humanas y saberes; y la dimensión racializada de las nociones como "modernidad", "modernización" y "desarrollo", con sus valores asociados.

Descolonialidad o Giro Descolonial: Con el propio enunciado de la categoría Colonialidad del Poder, se inicia un modo de subversión epistémica del poder, que es también teórica-ética-estética-política, conocida como "Giro Descolonial". El giro descolonial no es otra cosa que el viraje en la reubicación de la posición de sujeto en un nuevo plan histórico, emergente de una relectura del pasado, que reconfigura el presente y proyecta una producción democrática de una sociedad democrática.

El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad. "El Regreso del Futuro": Ya en textos iniciales, como el publicado en coautoria con Immanuel Wallerstein (1992: 590), Quijano concluía que "la persistencia del imaginario aborigen bajo las condiciones de la dominación" había "fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad social y de la democracia directa", afirmando que en la "crisis presente, una parte de los dominados se organiza en torno de esas relaciones, dentro del marco general del mercado capitalista". Esta idea se conecta con su sugestiva noción de un "regreso del futuro", de un horizonte que vuelve a abrirse al camino de la historia de los pueblos después de la doble derrota, a diestra y a siniestra, del proyecto del Estado liberal capitalista y del despotismo burocrático del "socialismo real", derrota que no es otra que la de la hegemonía del eurocentrismo, que controlaba ambos proyectos (2001). El futuro, en esta visión tan propia del autor, no es restauración ni nostalgia costumbrista, ni búsqueda hacia atrás, sino la liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de la colonialidad, sociedades dominadas que ven ahora el "regreso del futuro". En su texto "'Bien Vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", que en su versión inicial circuló ampliamente en diversas listas de comentario político, leemos que:

> América Latina y la población indígena ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa (Quijano, 2011: 86-87).

Pero, somos advertidos, precisamente porque:

> América, y en particular América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la Colonialidad del Poder y sus poblaciones colonizadas los primeros "indígenas del mundo", no estamos ahora frente a un "movimiento social" más. Se trata de todo un amplio y no hegemonizado *movimiento de la sociedad* cuyo desarrollo podría llevar a la Des/Colonialidad Global del Poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación/explotación/violencia" (Quijano, 2011b: 86-87).

Bien Vivir surge aquí como una pauta inicialmente tomada de una categoría nativa del mundo andino, pero que se expande como consigna para la definición y la búsqueda de lo que he llamado "otras formas de felicidad" (Segato, 2012), derivadas de formaciones sociales y economías comunitarias y colectivistas, en las que domina el valor de uso, radicalmente disfuncionales con el proyecto del capital en sus metas, y en las cuales las relaciones entre las personas prevalece sobre la relación con los bienes, expresándose esto en fiestas, rituales y normas de sociabilidad. Estas economías y formaciones

societarias no resultan de postulados abstractos elucubrados en las mesas de teóricos occidentales, sino de prácticas históricas de los pueblos indígenas, contra las cuales atentó la dominación colonial y las nociones de progreso y desarrollo impuestas por la mirada etnocéntrica (Segato, 2007).

La economía popular y el movimiento de la sociedad: En una serie de publicaciones encontramos, en asociación con la perspectiva de la colonialidad, una variedad de expresiones que indican el vislumbre de un camino que se abre ahora hacia el futuro recuperado, antes mencionado: "nuevo imaginario anticapitalista", "otro horizonte de sentido histórico", "el horizonte alternativo". Todos ellos apuntan a la experimentación de formas de sociabilidad y de estrategias de sobrevivencia material que son, para Quijano, no meros emprendimientos de los movimientos sociales, sino un verdadero "movimiento de la sociedad". En su libro sobre la economía popular en su diversidad de experiencias (1998b), Quijano explora las alternativas a que la gente recurre cuando su marginalidad con relación al trabajo y al mercado se estabiliza como forma de existencia y se vuelve permanente, en paralelo con la expansión del trabajo servil y esclavo. El autor subdivide en dos tipos esas estrategias de sobrevivencia experimentadas al lado y fuera del mercado de trabajo dominante: "economía solidaria", caracterizada por un proyecto ideológico compartido y una consciencia común a sus participantes, y "economía popular", que no presupone esa comunión de proyecto ideológico y se basa en prácticas de reciprocidad y en una organización social comunitaria, es decir, con control democrático de la autoridad. La economía popular es el producto de la creatividad para la sobrevivencia de sectores poblacionales descartados, en este período histórico, por la economía de mercado capitalista y las normas estatales que la sustentan al privilegiar la propiedad por encima de la vida. Pero, somos advertidos, estas experiencias no podrán reproducirse sin generar un "sentido común" propio, una subjetividad solidaria, es decir, necesitan, para perdurar, de una transformación de la subjetividad, no bastando su eficiencia puramente material como estrategia de sobrevivencia (Quijano, 2008a).

La política de la perspectiva de la colonialidad del poder: La perspectiva de la colonialidad del poder captura y expresa anhelos propios de una variedad de presencias de nuestro mundo que, en los idiomas críticos de la época precedente, no encontraban retóricas adecuadas a sus visiones del pasado y del futuro. Esto sin duda representa un rumbo político nuevo: una "izquierda" que sabe que, más que enseñar y adoctrinar, debe auscultar y aprender del murmullo de los pueblos, y que ve con gran escepticismo aquellas apuestas que aplican todas sus fichas en el control del Estado para, a partir de él, intentar conducir el proyecto histórico. Ciertamente, se trata de una nueva plataforma de lectura de la historia y de la política, con gran arraigo en un paisaje propio, pero que influye en el diseño de una sociología planetaria. El reflejo de esa novedad es el impacto y la influencia que el vocabulario de la colonialidad ha

alcanzado en diversos documentos emanados de encuentros continentales de pueblos indígenas, feministas y ambientalistas. Su vocabulario es fecundo en esos medios, así como también se expande su uso en la academia. Los sectores de la intelectualidad que lo acogen buscan, en su prédica, las claves para superar la colonialidad endémica que ha desautorizado sistemáticamente todo pensar original desde estas costas. Su permeabilidad en los lenguajes políticos y académicos de sectores cada día más vastos es su forma de transformar conciencias y remodelar el mundo.

Bibliografía

Quijano, A. (1979), "Prólogo", en Mariátegui, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Biblioteca Ayacucho, Caracas.

—— (1985), "Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles", presentado en la Sesión de Cierre del Seminario CLACSO, XIII Asamblea General Ordinaria, Montevideo, 3 al 6 de diciembre.

—— (1986), "La tensión del pensamiento latinoamericano", Coloquio Marx ¿Para Qué?*,* Sociedad Puertorriqueña de Filosofía, en *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico,* Río Piedras, año XXXIV, n° 131, 132, 133, enero-septiembre.

—— (1988), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Sociedad y Política Ediciones, Lima.

—— (1989), "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Sonntag, H. R. (ed.), *¿Nuevos temas-nuevos contenidos? Las Ciencias Sociales de América Latina y El Caribe ante el nuevo siglo*, Editorial Nueva Sociedad y UNESCO, Caracas.

—— (1990a), "Notas sobre Los problemas de la investigación social en América Latina", en *Revista de Sociología*, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, vol. 6, n° 7, Universidad de San Marcos, Lima.

—— (1990b), "Estética de la Utopía", en *Hueso Húmero*, n° 27, diciembre, Lima.

—— (1991a), "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", entrevista dada a Nora Velarde, *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura*, n° 10, enero, Lima, pp. 42-57.

—— (1991b), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", en *Perú indígena*, vol. 13, n° 29, Lima. Republicado en Bonilla, H. (compil.) (1992),

Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas, Tercer Mundo/ LibriMundi/FLACSO-Ecuador, Quito.

—— (1993), "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas", en Forgues, R. (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento*, Editora Amauta, Lima.

—— (1998a) (2009), "Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina", en Pimentel, C. (org.), *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú,* Lima, CECOSAM. Primera versión publicada en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, n° 9, Lima.

—— (1998b), *La Economía Popular y sus caminos en América Latina*, Editora Mosca Azul, Lima.

—— (2000), "¡Qué tal Raza!" [en línea], dirección URL: http://alainet.org/active/929.

—— (2001), "El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento", en *Hueso Húmero*, n° 38, abril, Lima.

—— (2006) [2005], "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina", en *Pasos*, n° 127, setiembre-octubre, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José de Costa Rica.

—— (2008a), "Solidaridad y capitalismo colonial moderno", en *Otra Economía*, vol. II, n° 2, 1º semestre [en línea], dirección URL: www.riless.org/otraeconomia.

—— (2008b), "Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo", en *ALAI, América Latina en Movimiento* [en línea], dirección URL: http://alainet.org/active/24123&lang=es.

—— (2009a), "Las paradojas de la colonial/modernidad eurocentrada" (a la memoria de Andre Gunder Frank), en *Hueso Húmero*, n° 53, abril, Lima.

—— (2009b), "Otro horizonte de sentido histórico", en *América Latina en Movimiento*, n° 441 [en línea], dirección URL: http://alainet.org/publica/441.phtml.

—— (2011a), "El nudo arguediano", en *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, Nación y Literatura,* Universidad Ricardo Palma, Lima.

—— (2011b), "'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", en *Ecuador Debate*, n° 84, diciembre, Quito-Ecuador.

Quijano, A. e I. Wallerstein (1992), "La Americanidad como concepto, o América en el moderno Sistema Mundial", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, vol. XLIV, n° 4, diciembre, pp. 584-591.

Segato, R. (2007), "Introducción", en Segato, R., *La Nación y sus Otros*, Prometeo Buenos Aires.

—— (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K. y V. Vázquez Laba (compils.), *Feminisimos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Godot, Buenos Aires.

—— (2012), "O Bem Viver e as formas de felicidade", en *Brasil de Fato* [en línea], dirección URL: http://www.brasildefato.com.br/node/8584, [consulta: 10/01/2012].

De la crítica al desarrollismo al pensamiento sobre otra economía: pluriverso y pensamiento relacional

Arturo Escobar

Introducción: otras economías (OE) y economía de otro modo (EO)

El llamado a la construcción de "otra economía" se hace cada vez más audible en muchas regiones del mundo. Por "otra economía" queremos decir no solamente otras formas de construir las relaciones sociales en el sentido amplio de la palabra, sino otro modo de construir el pensamiento económico mismo –de allí el doble concepto de "otras economías y economía de otro modo"–. La segunda tarea es tan crítica como la primera; de hecho, ambas dimensiones del proyecto por otra(s) economía(s) posibles están estrechamente relacionadas. "Esta nueva construcción", como lo afirma José Luis Coraggio (2008: 2), "implica deconstruir el edificio economicista capitalista", lo que a su vez involucra tanto la confrontación de intereses hegemónicos como la construcción de nuevos sujetos y visiones del desarrollo y del mundo, de todo un nuevo entramado de discursos y de prácticas con respecto a lo humano y lo natural y, en última instancia, la vida misma. A este proceso –increíblemente amplio pero necesario– apunta la ESS (Economía Social y Solidaria), así como algunas otras tendencias críticas en el pensamiento económico.

El presente capítulo busca aportar a este proceso intelectual-político de tres maneras: recorriendo los debates críticos sobre el desarrollo de las dos últimas décadas (parte I); bosquejando el desafío que representa la ESS *en el nivel cultural* a la hegemonía de la forma dominante de la modernidad –dua-

lista y eurocéntrica– (parte II); y argumentando la manera cómo, detrás de ciertas tendencias emergentes en América Latina, se encuentran procesos culturales-políticos no dualistas (ontologías relacionales) que podrían servir de base para la promoción de la ESS. Este es el caso con las nociones de Buen Vivir y derechos de la naturaleza, pero también de ciertos movimientos sociales que ponen de manifiesto en sus acciones precisamente formas de relaciones, no liberales y no capitalistas de existir (partes III y IV). Las transformaciones actuales en América Latina que están dando lugar a estas nociones son vistas, finalmente, como una instancia de posibles transiciones a nuevos modelos de vida basados en un nuevo principio, el pluriverso; es dentro de este espacio de "transiciones" donde mejor se podría ubicar el proyecto de la ESS como utopía práctica y radical (parte V).

Del desarrollo al "posdesarrollo"[1]

En 1992, un volumen colectivo editado por Wolfgang Sachs, el *Diccionario del desarrollo*, abría con la siguiente declaración radical y controversial: "Los últimos cuarenta años pueden denominarse la era del desarrollo. Esta época se acerca a su fin. Es el momento indicado de redactar su obituario" (Sachs, 1992: 1). Si el desarrollo había muerto, ¿qué vendría después? Con el intento de responder a esta pregunta, algunos empezaron a hablar de una "era de postdesarrollo" (Escobar, 1991). Un segundo trabajo colectivo, *The Postdevelopment Reader* (Rahnema y Brawtree, 1997), lanzó el proyecto de dar contenido a la noción de "postdesarrollo". Desde entonces, ha habido reacciones diversas por parte de practicantes y académicos de muchos campos de las ciencias sociales (véase también Rist, 1996).

La crítica al desarrollo como forma cultural (como discurso) se alimentó de muchas vertientes, incluyendo la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación, la IAP (Investigación Acción Participativa), y ciertas críticas pioneras como las de Ivan Illich. Sin embargo, su origen más concreto fue el análisis postestructuralista y, en cierta medida, la teoría poscolonial de los años 80 y 90. Siguiendo la vena postestructuralista de cuestionamiento de las epistemologías realistas, la crítica postestructuralista no buscaba proponer otra versión del desarrollo –como si a través del refinamiento progresivo del concepto los teóricos pudieran llegar a una conceptualización verdadera y efectiva– sino cuestionar los modos en que Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser definidas como "subdesarrolladas" y producidas socialmente como tales. La pregunta que se hicieron los postestructuralistas no fue "¿cómo podemos mejorar el proceso de desarrollo?", sino "¿por qué, por medio de cuáles pro-

1 Véase Escobar (2005, 2012) para una versión ampliada de esta corta exposición sobre el posdesarrollo, así como un lista de referencias pertinentes.

cesos históricos y con qué consecuencias Asia, África y Latinoamérica fueron 'inventadas' como el 'Tercer Mundo' a través de los discursos y prácticas del desarrollo?" La respuesta a esta pregunta comprende muchos elementos, entre los cuales se encuentran los siguientes:

1. Como discurso histórico, el "desarrollo" surgió en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, si bien sus raíces yacen en procesos históricos más profundos de la Modernidad y el capitalismo. Fue durante ese período que todo tipo de "expertos" del desarrollo empezaron a aterrizar masivamente en Asia, África y Latinoamérica, dando realidad a la construcción del Tercer Mundo.

2. La arenga del desarrollo hizo posible la creación de un vasto aparato institucional mediante el que se desplegó el discurso, transformando la realidad económica, social y cultural de las sociedades en cuestión. Este aparato comprende una variada gama de organizaciones, desde las instituciones de Bretton Woods hasta las agencias nacionales de planificación y desarrollo, así como proyectos de desarrollo a nivel local.

3. El discurso del desarrollo ha operado mediante dos mecanismos principales: la profesionalización de problemas de desarrollo a través de conocimientos especializados sobre todos los aspectos del "subdesarrollo"; y la institucionalización del desarrollo por medio de la vasta red de organizaciones antes mencionadas.

4. El análisis postestructuralista señaló las formas de exclusión que conllevaba el proyecto de desarrollo, en particular, la exclusión de los conocimientos y voces de quienes deberían beneficiarse del desarrollo: los pobres de Asia, África y Latinoamérica.

La desconstrucción del desarrollo llevó a los postestructuralistas a plantear la posibilidad de una "era del posdesarrollo". Esto significaba una era en la que el desarrollo ya no sería el principio organizador central de la vida social (Escobar, 1991, 1996). El posdesarrollo se refería a:

a. la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones no tan mediados por el lenguaje del desarrollo;

b. por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer que definen al régimen del desarrollo;

c. visibilizar las formas de conocimiento producidas por aquellos vistos como los "objetos" del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos;

d. dos maneras especialmente útiles de lograr esto son: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que las gentes locales efectúan en relación a las intervenciones del desarrollo; y segundo, destacar las estrategias producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo.

Hubo muchas críticas a la propuesta del posdesarrollo, que sería imposible analizar en este capítulo. Sin embargo, como concepto y práctica social el posdesarrollo continúa siendo un ingrediente pertinente para el movimiento por una ESS y por OE/EO en general.

El dualismo ontológico y la problemática de la Modernidad

La capacidad del posdesarrollo de convertirse en un imaginario socialmente eficaz y en un ingrediente para la ESS depende de la manera en que evaluemos el momento actual en la historia de la Modernidad. En términos generales cabe preguntarse: ¿qué está pasando con el desarrollo y con la Modernidad en los tiempos de globalización? ¿Por fin se está universalizando la Modernidad, o está siendo superada? La pregunta es sumamente apremiante, dado que se podría decir que el actual momento es uno de transición: entre un mundo definido en términos de la Modernidad, el capitalismo, el desarrollo y la modernización –un mundo que ha operado sobre todo bajo la hegemonía eurocéntrica durante los últimos doscientos años, si no más–; y una nueva realidad que estaría surgiendo a partir de una realidad profundamente negociada que abarca muchas formaciones culturales heterogéneas. Este sentido de transición se ve condensado en la siguiente pregunta: ¿constituye la globalización la última etapa de la Modernidad capitalista o es el comienzo de algo nuevo? Otra forma de pensar en la transición es que estamos pasando de una concepción del mundo como Universo (un mundo con un régimen de verdad único) a una concepción del mundo como pluriverso, un mundo donde quepan muchos mundos, en interrelación, con la concomitante pluralidad de configuraciones ontológicas y epistémicas.

Para Boaventura de Sousa Santos (2002), la época actual está marcada por el hecho de que estamos enfrentando problemas modernos para muchos de los cuales ya no hay soluciones modernas. ¿Es posible pensar más allá de la Modernidad? De Sousa Santos plantea que estamos trascendiendo el paradigma de la Modernidad en dos sentidos: epistemológicamente y sociopolíticamente; la vertiente epistemológica implica una disminución del dominio de la ciencia moderna y la apertura a una pluralidad de formas de conocimiento; desde la vertiente social, la transición es entre el capitalismo global y formas emergentes de las que apreciamos algunos hitos en los movimientos sociales actuales, en eventos tales como el FSM (Foro Social Mundial), y en el surgimiento de economías tipo ESS. Desde una perspectiva "descolonial", el momento actual está caracterizado por fisuras cada vez más visibles en la matriz colonial de poder establecida desde la conquista de América. Estas fisuras apuntan tanto al resurgimiento de epistemes hasta ahora invisibilizadas como a la creación de otras nuevos; en el argot de los teóricos descoloniales, se trata de visibilizar y potenciar "mundos y conocimientos de otro modo".

Con la ontología moderna, ciertos constructos y prácticas, como la primacía de los humanos sobre los no humanos (separación de naturaleza y cultura) y de ciertos humanos sobre otros (la diferencia colonial entre "nosotros" y "ellos"); la idea del individuo separado de la comunidad; la creencia en el conocimiento objetivo y la ciencia como los únicos modos válidos de conocer; y la construcción cultural de "la economía" como un ámbito independiente de la práctica social, con "el mercado" como una entidad autorregulada fuera de las relaciones sociales, todos estos supuestos ontológicos se han vuelto preponderantes. Los mundos y conocimientos construidos sobre la base de estos compromisos ontológicos se han tornado en un "universo". Un Mundo. Esto no significa que la Modernidad sea una e inmutable; al contrario, está cambiando permanentemente debido a su propio dinamismo y a las críticas y presiones tanto internas como externas. Hay otras formas de Modernidad no dominantes; más aun, siempre ha habido tendencias no dualistas dentro de la experiencia moderna (tales como las filosofías de la inmanencia, vitalistas, y la fenomenología, y tendencias en el arte y los movimientos culturales). Sin embargo, es posible hablar de una Modernidad dominante, dualista; es esta la forma de Modernidad que tiende a universalizarse a través de la globalización.

La ontología dualista de esta Modernidad dominante contrasta con otras construcciones culturales, en especial, aquellas que enfatizan la continuidad entre lo natural, lo humano y lo sobrenatural; la imbricación de la economía en la vida social y el carácter restringido del mercado; y una visión del mundo profundamente relacional que condiciona las nociones de identidad personal, comunidad, economía y política. Al universalizarse a sí mismas, tratando a los demás grupos como diferentes e inferiores a través de relaciones de conocimiento-poder (colonialidad), las formas dominantes de euromodernidad han negado la diferencia ontológica de esos otros. Volveremos sobre este debate en la siguiente sección, cuando analicemos el concepto de relacionalidad.

Los movimientos sociales y el resurgimiento de la relacionalidad[2]

El resurgimiento de lo indígena y lo afrodescendiente en América Latina en las dos décadas pasadas pone de relieve el carácter histórico de la euromodernidad; es decir, el hecho de que la "Modernidad" es un modelo cultural entre muchos. Los debates críticos acerca de la Modernidad han dejado de ser territorio exclusivo de los intelectuales blancos o mestizos, para convertirse en cuestión de debate entre intelectuales y movimientos indígenas y negros en diversos países. Tal afirmación ha sido confirmada por la creación de los *caracoles* o *Juntas de Buen Gobierno* en Chiapas, los acontecimientos en torno

2 Esta sección se basa en Escobar (2010), trabajo que incluye un análisis detallado de las experiencias de Venezuela, Ecuador y Bolivia, además de una lista amplia de referencias.

a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, los movimientos autónomos en Oaxaca, los reiterados alzamientos en Ecuador y Bolivia, la activación de pequeños pero perceptibles movimientos en Guatemala, Perú, Chile, Argentina y Colombia, y las numerosas cumbres y encuentros de representantes de pueblos originarios, en los que esta "ofensiva política" y un "nuevo proyecto de civilización" (Mamani, 2006a) son ampliamente debatidos. Los elementos clave de esta ofensiva están relacionados con la defensa del territorio como lugar de la producción y de la cultura; el derecho a un grado de autodeterminación con respecto al control de los recursos naturales y del desarrollo, incluyendo otras economías; y la relación con el Estado y con la nación, principalmente articulada sobre la noción de plurinacionalidad.

Sobre la protesta popular y la forma comunitaria de lo político[3]

Entre 2000 y 2005 Bolivia fue testigo de una oleada de alzamientos populares sin precedentes, caracterizados por la vigorosa presencia de los grupos indígenas. Las "guerras del agua" en Cochabamba y las "guerras del gas" por la nacionalización de los hidrocarburos de 2003 fueron los momentos culminantes en esta ola insurreccional. Algunos observadores han considerado estos alzamientos como un importante indicador del resurgimiento de los mundos indígenas y del rechazo al sistema liberal basado en la democracia representativa y la propiedad privada. Para Patzi Paco, estos movimientos "apuestan por la transformación desde la perspectiva de su propia filosofía y de sus propias prácticas económicas y políticas […]. En tal sentido, las autonomías indígenas responden a un nuevo paradigma político" (Patzi Paco, 2004: 187-188). De manera similar, Pablo Mamani habla de un "mundo indígena-popular" en movimiento, definido como "una gran articulación política, cultural, ideológica y territorial entre lo indígena y lo popular" (2008: 23). Las reivindicaciones que plantean estas interpretaciones no dejan de ser audaces; lo que está en juego es la organización de la sociedad en términos diferentes a los del liberalismo. Raquel Gutiérrez Aguilar lo argumentó de forma más sucinta; en Bolivia, escribió:

> Lo comunitario-popular y lo nacional-popular quebraron el paradigma liberal de forma contundente y abrupta después de 2000 […]. Una vez más, en las luchas bolivianas recientes, se puso en la mesa de discusión la posibilidad de alterar la realidad social de manera profunda para preservar, transformando, mundos de la vida colectivos y antiguos y

3 La interpretación detallada en esta sección ha sido propuesta por diversos intelectuales y activistas, incluyendo a los sociólogos aymaras Félix Patzi Paco y Pablo Mamani, el escritor uruguayo Raúl Zibechi, y la socióloga mexicana Raquel Gutiérrez Aguilar. Los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui y otros intelectuales bolivianos que discuto en otros textos (Escobar, 2010) son también importantes para la perspectiva que aquí desarrollo.

> para generar formas de gobierno, enlace y autorregulación novedosas y fértiles. De alguna forma, las ideas centrales de este camino pueden sintetizarse en la tríada: *dignidad, autonomía, cooperación* (Gutiérrez Aguilar, 2008: 351).

Tales interpretaciones van más allá del marco de referencia centrado en el Estado, para centrarse en la gente movilizada como una multiplicidad y en las acciones de una máquina social comunal, que dispersa las formas de poder de la maquinaria estatal (Zibechi, 2006: 161). La distinción entre "formas comunales" y "formas estatales" permite a estos intelectuales vislumbrar formas de "autorregulación de la convivencia social más allá del estado moderno, del capital, y de los fundamentos básicos de ambos" (Gutiérrez Aguilar, 2008: 18), y revelar la existencia de una sociedad caracterizada por relaciones sociales, modos de trabajo y formas de organización no capitalistas y no liberales (Zibechi, 2006).

Caracterización de las luchas

Las luchas pueden describirse en términos de *microgobiernos barriales* o *antipoderes dispersos*, es decir, formas de poder difusas, cuasimicrobianas e intermitentes. Mamani (2006b) sugiere que en El Alto se puso en práctica una territorialidad alternativa a la del Estado, que reemplazó a las formas del poder establecido. Sustentando esta territorialidad hay relaciones sociales basadas en un sistema organizado comunalmente tanto a escala económica como política (Patzi Paco, 2004). Otras características de las luchas serían:

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

2. Un tipo de lucha que se caracteriza por la activación de relaciones sociales y formas de organización no capitalistas y no liberales.

3. Un tipo de lucha que surge de un conjunto diferenciado de normas y prácticas culturales. El objetivo no era lograr el control del Estado, sino *organizarse como los poderes de una sociedad otra* (Zibechi, 2006: 75) o, en palabras de Mamani, "comprometerse con el Estado, pero sólo para desmantelar su racionalidad y así imaginar otro tipo de racionalidad social" (Mamani, 2008: 25).

Según esta interpretación, lo que está en juego son *sociedades en movimiento*, en lugar de movimientos sociales (véase, por ejemplo, Zibechi, 2006: 127-129). Es esta una diferencia importante que está en el núcleo del argumento sobre el posdesarrollo y el posliberalismo. Tal perspectiva implica una visión diferente del poder; según esta visión, el reto que propone la dinámica popular es la emancipación de las relaciones de poder instituidas por la modernidad: cambiar el mundo sin tomar el poder (Gutiérrez Aguilar, 2008: 41, haciéndose eco de Holloway y de las propuestas zapatistas).

La lectura alternativa de las luchas populares propuesta por la anterior interpretación sugiere que tales luchas surgen de la materialidad históricamente sedimentada y de las formas culturales de los grupos en ellas involucrados. En una conceptualización, estas formas son analizadas en términos de "sistema comunal" (Patzi Paco, 2004: 171-172). La propuesta del sistema comunal implica tres puntos básicos: 1) la permanente relativización de la economía capitalista y la expansión de las empresas comunales y de formas no capitalistas de economía; 2) la relativización de la democracia representativa y su sustitución por formas comunales y formas más directas y horizontales de democracia; y 3) el establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales. El sistema comunal utiliza los avances del conocimiento y de la tecnología moderna, pero los subordina a la lógica comunal; en el proceso, el propio sistema comunal se vuelve más competitivo y justo. Tal propuesta no pretende una nueva hegemonía, sino el fin de la hegemonía de cualquier sistema; es decir, la instauración de principios pluriversales.

Citemos la conclusión de Gutiérrez Aguilar para cerrar esta sección: del análisis previo surge una cuestión fundamental, la de "conseguir *estabilizar en el tiempo* un modo de regulación social por fuera, *contra y más allá* del orden social que imponen la producción capitalista y el estado liberal" (Gutiérrez Aguilar, 2008: 46). Podemos concluir de esta afirmación que la noción de emancipación liberal o de la mayoría de las concepciones de izquierda no es suficiente. Aceptar esta insuficiencia requeriría un verdadero "desclasamiento epistémico" por parte de la izquierda; es decir, la izquierda tendría que renunciar a su supuesto papel de portadora de la verdad y a sus intentos de controlar las acciones de los grupos subalternos.

Las formas no liberales y las ontologías relacionales[4]

Hablar de formas no liberales y no capitalistas pone sobre la mesa de discusión la idea fundamental de que hay mundos culturales que difieren del liberal. En términos antropológicos y filosóficos, muchos mundos basados en el lugar pueden ser vistos como ontologías relacionales. Las ontologías relacionales son aquellas que evitan las divisiones entre naturaleza y cultura, individuo y comunidad, nosotros y ellos, que son centrales en la ontología de la Modernidad. Esto quiere decir que algunas de las luchas en el continente (especialmente indígenas y de afrodescendientes, pero también muchas

4 Las ideas de esta sección son parte de un proyecto colectivo con Marisol de la Cadena y Mario Blaser. Por esta razón utilizo la primera persona del plural. Véase De la Cadena (2010), Blaser (2010), Escobar (2010).

luchas campesinas y de territorialidades urbanas) pueden ser interpretadas como *luchas ontológicas*.

El surgimiento de ontologías relacionales desorganiza de forma fundamental la base epistémica de la política y la economía modernas. Las ontologías dualistas están siendo desafiadas por las ontologías relacionales emergentes, en las que solo existen sujetos en relación, incluyendo las relaciones entre humanos y no humanos. Por citar un ejemplo, que la naturaleza o la Pachamama esté dotada de "derechos" según la Constitución de Ecuador de 2008, va más allá de ser un ejemplo de sabiduría ecológica; la Pachamama es una noción impensable dentro de cualquier perspectiva moderna, porque la naturaleza es considerada un objeto inerte a ser apropiado por los seres humanos. Su inclusión en la Constitución puede, por lo tanto, considerarse un acontecimiento epistémico-político que trastoca el espacio político moderno, dado que tiene lugar fuera de tal espacio, como un desafío al liberalismo, al capitalismo y al Estado. Algo similar puede decirse de las nociones de *sumaq kawsay* y de *suma qamaña*. Ambas se basan en supuestos ontológicos según los cuales todos los seres existen siempre en relación, nunca como meros objetos o individuos.

La defensa de visiones relacionales del mundo puede observarse en diversas luchas actuales, especialmente en los Andes y la Amazonía, que consideran a no humanos (montañas, agua, suelo, hasta el petróleo) como seres sensibles, es decir, como actores en la escena política (por ejemplo, en las protestas contra la minería, contra las represas y los pozos de petróleo, la modificación genética, la deforestación, etc.). Las reivindicaciones indígenas suelen ser interpretadas como "creencias", y de esta forma su diferencia radical es domesticada y neutralizada. Como sostiene Marisol de la Cadena al analizar la irrupción de "rituales andinos" en las manifestaciones contra las explotaciones mineras en Perú, las indigeneidades emergentes pueden inaugurar una política diferente, plural, no porque estén determinadas por personas caracterizadas por su raza o etnicidad en busca de derechos, sino porque despliegan prácticas no modernas para representar a las entidades no humanas (De la Cadena, 2010).

Las implicaciones de la relacionalidad para el argumento aquí presentado son enormes, al menos en cinco aspectos: ecológico, político, económico, cultural y espacial. La problematización de la división naturaleza/cultura debe considerarse un elemento central de muchas de las actuales movilizaciones políticas y ecológicas. ¿Está preparado el Estado para admitirlo? Es improbable, a juzgar por el peso de las concepciones liberales y desarrollistas que predominan en los Estados progresistas, más allá de importantes aperturas. Cuando se los mira desde la posición de los mundos relacionales, el poscapitalismo y el posliberalismo requerirían ante todo una crítica del régimen cultural del individuo; es decir, su presunta autonomía y su separación de la comunidad. Obsesionado con la producción de "ciudadanos modernos" –o sea, individuos que producen, consumen y toman decisiones a partir de su

libre albedrío– el Estado parece incapaz de afrontar la recomposición fundamental de la producción cultural de personas y comunidades implicada por la relacionalidad. Uno de los efectos más profundos (y, en nuestra opinión, negativos) de la actual globalización ha sido, precisamente, el afianzamiento del régimen cultural del individuo y del consumo como normas culturales en muchos rincones del planeta.

Las territorialidades no liberales implican un tipo de pensamiento relacional que pone énfasis, primero, en que siempre existe la necesidad de pensar los lugares y las comunidades dentro de redes de relaciones y formas de poder que se extienden más allá de lo local; segundo, que los lugares son siempre sitios de apego a un territorio pero también de negociación y de continua transformación. De este modo, la plurinacionalidad y la interculturalidad deben ser explícitamente analizadas como procesos espaciales que abarcan desde lo local hasta lo global, y desde lo humano hasta lo no humano.

Los peligros de esencializar las diferencias son reales, y tal vez más agudamente sentidos por las feministas de, o que trabajan con, grupos y movimientos étnicos. Existen, sin duda, muchas posturas ante este tema, y aquí solo me referiré a una de ellas, la que podría denominarse "feminismo descolonial". Este feminismo tiene dos tareas principales: cuestionar y deconstruir las prácticas colonialistas de los discursos occidentales modernizadores, incluyendo el feminismo, en especial su dependencia de las nociones liberales de autonomía y derechos individuales, y cuestionar las exclusiones y opresiones existentes en discursos no históricos de autenticidad, territorio y comunidad; cuestionar, en otras palabras, "aquellas construcciones de 'ser indígenas' [diferentes] que pueden estar conduciendo a nuevas exclusiones" (Hernández, 2009: 3).

Lo más interesante de esta tendencia es que está en consonancia con las mujeres indígenas y afrodescendientes que reivindican "perspectivas no esencialistas que incluyan la reformulación de las tradiciones […] desde perspectivas que sean más inclusivas de hombres y mujeres", señalando así la necesidad de cambiar aquellas "costumbres" que las excluyen y las marginan (Hernández, 2009: 9). En otras palabras, este feminismo descolonial, además de cuestionar los discursos feministas herederos de la Ilustración, descubre las construcciones patriarcales de lo femenino escondidas en los llamamientos a favor de la tradición y la diferencia. Dos espacios han sido importantes para esta tarea: las crecientes redes transnacionales de mujeres indígenas y afrolatinoamericanas, y determinados movimientos sociales, en los que las mujeres se han embarcado en el cuestionamiento cotidiano de las construcciones patriarcales de lo indígena (por ejemplo, Rivera Zea, 2008). Un tercer aspecto de este feminismo es su naciente cuestionamiento de la categoría de "género" por considerarla parte de las concepciones individualizantes y, por lo tanto, inaplicable –al menos en su forma liberal– a los mundos relacionales. Cuarto, en algunos feminismos descoloniales existe la intención de someter al

propio concepto de colonialidad a la crítica epistémica, por considerarlo insuficiente para abordar la experiencia de las mujeres (Lugones, 2010), mientras que otras vertientes enfatizan lo comunitario como base de un feminismo despatriarcalizante de todas las formas de patriarcados, ya sean originarios o modernos (Paredes, 2010).

¿Transformaciones y/o transiciones? Hacia el pluriverso

Blaser (2010) ha sugerido que el momento actual en el continente debe ser visto en términos de una doble crisis: la crisis del modelo desarrollista neoliberal de las últimas tres décadas, y el fin de la hegemonía del proyecto modernizador iniciado con la Conquista, es decir, la crisis del proyecto de traer la Modernidad al continente.

Estamos ahora en posición de proponer un argumento general de todo lo expuesto anteriormente, y de reorientar la discusión hacia el último concepto a ser discutido –transiciones hacia el pluriverso– y sus implicaciones para la ESS. El argumento general es el siguiente. Las actuales transformaciones en América Latina sugieren la existencia de dos proyectos potencialmente complementarios, pero también contradictorios:

a. *Modernizaciones alternativas*, basadas en un modelo de desarrollo antineoliberal y tendientes a economías mixtas, potencialmente solidarias y poscapitalistas, y a una forma alternativa de modernidad (*una modernidad satisfactoria*, en palabras de García Linera, es decir, más justa e incluyente). Este proyecto tiene su origen en el fin de la hegemonía del proyecto neoliberal, pero no se compromete en forma significativa con el segundo aspecto de la coyuntura, es decir, la crisis de la euromodernidad;

b. Proyectos de *transición de modelo de sociedad*, potencialmente descoloniales, basados en un conjunto diferente de prácticas (por ejemplo, comunales, indígenas, híbridas y, sobre todo, pluriversales e interculturales), tendientes a una sociedad posliberal (una alternativa a la euromodernidad). Este segundo proyecto surge del segundo aspecto de la coyuntura y pretende transformar al liberalismo y al desarrollo.

El posliberalismo apuntaría a un espacio/tiempo en el que la vida social no estuviese por completo determinada por los constructos de la economía, el individuo, la racionalidad instrumental, la propiedad privada y demás factores que caracterizan al liberalismo y a la Modernidad. No es una situación a la que se vaya a llegar en el futuro, sino algo que está en permanente construcción. De manera semejante, "poscapitalismo" implica considerar a la economía como constituida por diversas prácticas capitalistas, capitalistas alternativas y no capitalistas, tales como se concibe en la ESS; supone un estado de cosas en el que el capitalismo ya no es una fuerza económica hegemónica (así sea dominante en muchos casos), en que la dimensión ontológica de "la economía"

no está completa y "naturalmente" ocupada por el capitalismo, sino por un conjunto de economías: solidaria, cooperativa, social, comunal, etc., que no pueden ser reducidas al capitalismo. En otras palabras, el prefijo *pos* indica la noción de que *la economía no es esencialmente ni naturalmente capitalista, las sociedades no son naturalmente liberales y el Estado no es, como habíamos creído, el único modo de establecer y regular lo social*. Esto no quiere decir que el capitalismo, el liberalismo y las formas estatales dejen de existir; significa que su centralidad discursiva y social ha sido parcialmente desplazada, permitiendo así ampliar la gama de experiencias que son consideradas alternativas válidas y creíbles a lo que hoy predomina (Santos, 2007).

La mayoría de estos discursos de la transición están animados por una preocupación profunda por la vida. Al hacer visibles los efectos perniciosos de las ideologías del individuo y del mercado, estos discursos vuelcan la atención sobre la necesidad de reconstruir las subjetividades y la economía; con frecuencia esta tarea es vista como más fácil de realizar en aquellas sociedades en las que los regímenes del individuo y la propiedad privada no han llegado a controlar por completo la práctica social. Estos discursos igualmente propenden por economías diversas centradas en la vida, como es el caso de muchas visiones de la ESS. El énfasis de algunas de las visiones de transiciones en la espiritualidad, nos recuerda la exclusión de esta importante dimensión en nuestras academias e izquierdas tan profundamente secularizantes. La importancia de reconectar naturaleza y cultura, por último, significa que los discursos de transiciones ubican en el centro del proceso la necesidad de reconectarse con todos los seres vivientes, humanos y no humanos. Todos estos factores apuntan hacia el surgimiento del pluriverso.[5]

Conclusión

Profundamente inmersa en la historia de la Modernidad occidental desde la Conquista, la región conocida como América Latina y el Caribe podría estar al borde de cambios de época. Es pronto para decir si las transformaciones aquí analizadas equivaldrán a una transformación dentro del espacio cultural-político definido por la euromodernidad –es decir, transformaciones dentro de un solo universo, así sea multicultural– o un paso adelante hacia un verdadero cambio de modelo cultural, un *Pachakuti* o transición hacia el pluriverso intercultural.

5 Las obras de los teólogos de la liberación Leonardo Boff y Franz Hinkelammert incluyen muchos de los elementos de los discursos de transición, tales como la crítica al capitalismo, la espiritualidad, la ecología, la defensa de la vida, y la necesidad de cambio de modelo cultural. Son obras ejemplares en este sentido. Véase, por ejemplo, Boff (2002), Hatthaway y Boff (2009), Hinkelammert y Mora (2008).

Aparte de la encarnizada defensa de los órdenes establecidos por parte de las viejas y nuevas derechas y los intereses imperialistas, las tensiones y contradicciones de los proyectos transformadores son enormes. Debido al peso histórico del liberalismo, el Estado está mejor capacitado para controlar o gobernar de acuerdo al modelo modernizado. El modelo de desarrollo continúa causando estragos en el entorno natural debido a su dependencia de la explotación de los recursos naturales. De allí que a los modelos económicos de la mayoría de los gobiernos progresistas se los denomine "neo-extractivistas" (Gudynas, 2011). Pero las posibilidades históricas derivadas de los discursos y acciones de algunos movimientos y –en menor medida– de algunos Estados, no dejan de ser reales.

La ESS puede jugar un papel determinante en el camino hacia las transiciones, es decir, más allá de las transformaciones socioeconómicas modernizadoras, aunque apoyándose parcialmente en estas. La ESS involucra –al menos en principio, y en muchas de sus prácticas– varios de los conceptos claves de las transiciones: constituye una crítica severa a los pilares más fundamentales del liberalismo (el individuo, el mercado autorregulado, la definición de la eficiencia); establece propuestas de alternativas al desarrollo convencional y se orienta hacia el posdesarrollo; busca reintegrar economía y naturaleza, como lo hace también la economía ecológica, y se plantea como meta crucial la justicia social. Estratégicamente, la ESS podría plantearse de forma más explícita el avanzar hacia el pluriverso y construir sobre la relacionalidad. Esta estrategia es coherente con la deconstrucción de la economía capitalista que la ESS se plantea y con la que comenzamos este capítulo, se trataría de abordar dicha deconstrucción de manera más frontal como un proceso cultural de transformación radical, y de proponerse la reconstrucción de formas otras bajo los presupuestos y prácticas "realmente existentes" de la relacionalidad. Finalizamos con algunos interrogantes en torno a esto. ¿Pueden las prácticas de la diferencia económica, ecológica y cultural que subyacen a los mundos relacionales ser institucionalizadas de algún modo, sin recaer en las formas modernistas dominantes? ¿Puede la lógica comunal y relacional llegar a ser la base de una institucionalización alternativa y efectiva de lo social? ¿Pueden lograrse dichos mundos no estatistas, poscapitalistas y posliberales (tales como los imaginados por los zapatistas, el FSM, los movimientos autogestionarios en Oaxaca, la Minga Social y Comunitaria en Colombia, la Vía Campesina, y tantos otros movimientos sociales) mediante la construcción de autonomías locales y regionales? ¿Pueden los sujetos cultural-políticos emergentes en Latinoamérica lograr una condición de alteridad activa y estable capaz de reconstituir las estructuras socionaturales desde dentro, según las líneas de la descolonialidad, relacionalidad y pluriversalidad? ¿Y pueden estas alternativas hallar modos de coexistir, en mutuo respeto y tolerancia, con lo que hasta ahora han sido las formas de vida dominantes, supuestamente universales (moder-

nas)? La resolución positiva de estos interrogantes implicaría el surgimiento de esa siempre esquiva meta que son las sociedades genuinamente plurales. Los movimientos sociales de grupos subalternos están mejor capacitados para vivir en el pluriverso que los grupos que hasta ahora más se han beneficiado del orden social y cultural que se supone universal.

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

Bibliografía

Blaser, M. (2010), *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*, Duke University Press, Durham.

Boff, L. (2002), *El cuidado esencial*, Trotta, Madrid.

Coraggio, J. L. (2008), "La Economía social y solidaria como estrategia de desarrollo en el contexto de la integración regional latinoamericana", reconstrucción de un fragmento de la ponencia presentada en el 3er Encuentro Latinoamericano de Economía Solidaria y Comercio Justo, organizado por RIPESS en Montevideo, 22-24 octubre, (inédito).

De la Cadena, M. (2010), "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics", en *Cultural Anthropology*, vol. 25, n° 2, pp. 334-370.

Santos, B. S. (2002), *Towards a New Legal Common Sense*, Butterworth, Londres.

—— (2007), *The Rise of the Global Left*, Zed Books, Londres.

Escobar, A. (1991), "Imaginando un futuro: Pensamiento crítico, desarrollo y movimientos sociales", en López Maya, M. (ed.), *Desarrollo y Democracia*, Universidad Central-UNESCO, Caracas, pp. 135-170.

—— (2005), "El 'posdesarrollo' como concepto y práctica social", en Mato, D. (ed.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, UCV, Caracas, pp. 17-32.

—— (2010), "Latin America at a Crossroads: Alternative Modernizations, Postliberalism, or Postdevelopment?", en *Cultural Studies*, vol. 24, n° 1, pp. 1-65.

—— (2012), *La invención del desarrollo*, Universidad del Cauca, Popayán.

Gudynas, E. (2011), "Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo", en Farah, I. y F. Wanderley (coords.), *El desarrollo en Cuestión. Reflexiones desde América Latina,* CIDES UMSA, La Paz, pp. 379-410.

Gutiérrez Aguilar, R. (2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento Indígena-popular en Bolivia*, Tinta Limón, Buenos Aires.

Hathaway, M. y L. Boff (2009), *The Tao of Liberation: Exploring the Ecology of Transformation,* Orbis Books, Maryknoll, Nueva York.

Hernández Castillo, A. (2009), "Indigeneity as a Field of Power: Possibilities and Limits of Indigenous Identities in Political Struggles", presentado en la conferencia Contested Modernities: Indigenous and Afrodescendant Experiences in Latin America, Lozano Long Institute of Latin American Studies, University of Texas, Austin, 26-28 de febrero.

Hinkelammert, F. y H. Mora (2008), *Hacia una economía para la vida: preludio a una reconstrucción de la economía*, Editorial Tecnológica de Costa Rica, Cartago.

Lugones, M. (2010), "The Coloniality of Gender", en Mignolo, W. y A. Escobar (eds.), *Globalization and the Decolonial Option*, Routledge, London, pp. 369-390.

—— (2006a), "Las estrategias del poder indígena en Bolivia", presentado en la conferencia Encuentros de Sensibilización Sur-Norte, Asturias, 7 de abril.

—— (2006b), "Territorio y estructuras de acción colectiva: Microgobiernos barriales", en *Ephemera*, vol. 6, n° 3, pp. 276-286.

—— (2008), "Entrevista a Pablo Mamani", en *Boletín Bolivia*, agosto/septiembre, pp. 23-29.

Paredes, J. (2010), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, DED (Deutscher Entwicklungsdienst), La Paz.

Patzi Paco, F. (2004), *Sistema Comunal. Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal*, CEA, La Paz.

Rahnema, M. y V. Bawtree (eds.) (1997), *The Post-Development Reader*, Zed Books, Londres.

Rist, G. (1997), *The History of Development*, Zed Books, Londres.

Rivera Zea, T. R. (2008), "Mujeres indígenas americanas luchando por sus derechos", en Navaz, L. S. y A. Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teoría y prácticas desde los márgenes*, Ediciones Cátedra, Madrid, pp. 331-350.

Sachs, W. (ed.) (1992), *The Development Dictionary*, Zed Books, Londres.

Zibechi, R. (2006), *Dispersar el poder: los movimientos como poderes anti-estatales*, Tinta Limón, Buenos Aires.

La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia y el genocidio económico-social

Franz Hinkelammert

Vivimos en una economía que depende del crecimiento, pero cada vez se hace más obvio que el crecimiento está llegando a sus límites.

Las amenazas globales

Estamos enfrentados a tres grandes amenazas globales concretas: la exclusión de la población, la subversión de las relaciones sociales y la amenaza a la naturaleza. Sin embargo, la mayor amenaza es otra: la inflexibilidad absoluta de la estrategia de globalización. Es, de hecho, la verdadera amenaza. Lo es porque esta amenaza hace imposible enfrentar las otras amenazas mencionadas.

Se trata de una estrategia que de ninguna manera es un producto necesario de un mundo hecho global. En realidad, la estrategia de globalización es completamente incompatible con el hecho de que el mundo ha llegado a ser un mundo global. Ese es el verdadero problema. La estrategia de globalización destruye un mundo hecho global y es incompatible con la existencia de este mundo.

El mercado no es un sistema autorregulado. Las llamadas "fuerzas de autorregulación" del mercado no existen. Lo que hay es una determinada autorregulación de mercados particulares, no del mercado en su conjunto.

El mercado como conjunto no tiene la más mínima tendencia al equilibrio, sino que tiende siempre de nuevo y de forma sistemática a desequilibrios. El mercado es pura voluntad del poder.

Las mencionadas amenazas globales concretas son desequilibrios del mercado. A favor de ciertos equilibrios financieros estas amenazas globales son sistemáticamente aumentadas.

La política del crecimiento económico muestra todavía otro lado: cuanto más se insiste en una ciega política de crecimiento, tanto más son aumentadas las amenazas globales y, como consecuencia, se sacrifica cualquier política que intenta enfrentarlas. Esa es la lógica de la estrategia de globalización.

La estrategia de globalización se presenta a sí misma como política de crecimiento, pero no es simplemente eso. Basta con recordar las características de esta estrategia para mostrar lo que es: la comercialización de todas las relaciones sociales, la privatización como política, que solo obedece a esos principios, sin consideración mayor de la propia realidad. Por eso no pregunta dónde la privatización sería la solución más adecuada ni dónde precisamente la propiedad pública resulta la mejor solución. El hecho de que la privatización del metro en Berlín (S-Bahn) arruinó este medio de transporte, no es ningún argumento en contra de su privatización. No hay argumentos en contra de determinadas privatizaciones porque solo hay artículos de fe. Según esta fe, todas las esferas de la vida tienen que ser sometidas al mercado, lo que significa usarlas para inversiones del capital. No solamente cualquiera de los servicios públicos, también las cárceles y los ejércitos. Por supuesto, igual criterio se aplica para el sistema de educación, el sistema de salud y del seguro de vida.

Eso se presenta como si fuera política de crecimiento, pero es obvio que es principalmente una política de acumulación total de capital.

En nuestro idioma orwelliano todo es lo mismo: la globalidad del mundo, la estrategia de globalización y la totalización del mercado y de la acumulación del capital. Con esto, también el sometimiento de todas las decisiones bajo el cálculo de costos y utilidades.

Lo que no se puede percibir es la contradicción fundamental de nuestra sociedad actual: se trata de la contradicción entre un mundo hecho global y la universalización de esta estrategia de globalización.

Esta política de maximización del crecimiento ha llegado hoy a sus límites. Lo que anunciaba el informe del Club de Roma en 1972 bajo el título "Los límites del crecimiento", se ha hecho real hoy. La crisis de 2008 no fue una simple crisis del sistema financiero, sino el comienzo de una crisis producida por los límites del crecimiento que se hacen notar constantemente y que no tiene remedio. Lo que se da es la rebelión de los límites.

La crisis de 2008 estalló después de un extraordinario aumento del precio del petróleo. Eso llevaba a dificultades de pago, que obligaron a la venta de títulos financieros, los que no tuvieron casi valor en el mercado, y así se llegó

al colapso de la burbuja del sistema financiero. Los límites del crecimiento llevaron a esta crisis financiera, que se reforzó a sí misma por el hecho de que todo el sistema resultó corrupto porque se basaba en títulos sin ningún valor.

Desde 1987 hasta 2007 el consumo de petróleo aumentó aproximadamente un tercio de su valor inicial. Se trata de un aumento de alrededor del 1,5%, con un crecimiento económico de alrededor del 5%. Este crecimiento no habría sido posible sin el correspondiente aumento del consumo de petróleo y, por eso, sin un aumento correspondiente de la producción de petróleo. Volver a un crecimiento parecido del consumo de petróleo en los próximos veinte años parece más bien imposible; en cuanto que todavía no hay un sustituto importante para el petróleo, parece entonces también imposible un crecimiento del producto social mundial de este tamaño.

No solo el petróleo marca límites. En todos los sectores de la economía aparecen productos imprescindibles para un proceso de crecimiento comparable que se ponen escasos sin que se encuentren sustitutos adecuados con la velocidad necesaria. Igualmente cambia la situación mundial de partida. La crisis del clima definirá cada vez más límites de este proceso de crecimiento, que en algún momento tendrán que ser tomados en cuenta.

La búsqueda de sustitutos para el petróleo tiene incluso consecuencias perversas. Hoy la producción agraria todavía aumenta, pero la producción de alimentos tiende más bien a bajar. Maíz, soja, aceite de palma, azúcar y muchos otros productos son transformados en combustible para automóviles. En Estados Unidos se destina con esa finalidad más de un tercio de la producción del maíz. En el siglo xvi se decía en Inglaterra: "las ovejas devoran a la gente". Esta situación llevó a un terror tal frente a la población expulsada del campo, que el robo de una gallina fue castigado con la pena capital. Hoy tendríamos que decir nosotros: "los automóviles devoran a la gente". Quienes poseen autos tienen altos ingresos; los hambrientos, en cambio, no tienen ningún poder de compra. Lo que hoy se entiende por acción racional es que los autos tienen que tener preferencia. El concepto de racionalidad de nuestra vigente teoría de la acción racional es perfectamente perverso.

Por esta razón, parece difícil mantener un nivel de crecimiento como el de las décadas pasadas. Lo que se puede esperar son aumentos del crecimiento a plazos más bien cortos, que pronto volverán a colapsar: una especie de decadencia del sistema. Esto deberá ser tenido en cuenta todos los planes de una reactivación del crecimiento.

Hemos derribado todos los límites y llegamos hoy a nuevos límites, cuya existencia la humanidad antes ni siquiera sospechaba. El ser humano resulta un ser infinito atravesado por la finitud. Se trata de la finitud del ser humano, que ha descubierto que es infinito y que precisamente por eso choca de nuevo con la finitud. Pero no es la finitud del pensamiento anterior, como por ejemplo, del pensamiento griego.

Las crisis de la deuda

Hasta ahora hemos hablado de desequilibrios provocados e inauditamente reforzados por el mercado de mercancías: la exclusión de la población, la subversión de las relaciones sociales y la amenaza a la naturaleza. Se trata de desequilibrios de la vida real. Pero también aparecen desequilibrios en relación al propio mercado, que refuerzan de manera inaudita los desequilibrios de la vida real mencionados. En este sentido, el desequilibrio más importante resulta de los procesos de endeudamiento.

Hoy nos encontramos de nuevo en uno de estos procesos de endeudamiento que esta vez se refiere sobre todo a los países europeos. El endeudamiento llega a un tamaño tal que se hace impagable para los países más endeudados. El hecho de que la deuda se hace impagable es precisamente el negocio de los bancos. Para las burocracias privadas de las empresas grandes y de los bancos se trata de la gran chance. Los países endeudados ahora son pillados sin la más mínima posibilidad de defenderse. Todo lo que resulta interesante para el capital ahora es vendido a precios mínimos; sin embargo, las deudas no bajan, sino que muchas veces aumentan. Los grupos económicamente más potentes de los países afectados tienen participación en este negocio, aunque sea como socios menores. El país que no puede pagar, tiene que pagar como sea, y pierde así su independencia. Si se da un límite al endeudamiento es porque se puede pillar solamente lo que hay. Se hace el cálculo de la mafia cuando calcula el *protection money.* Sacará lo más que se pueda, pero tampoco demasiado para que se pueda seguir robando en el futuro. Los países endeudados pierden su autonomía y los bancos maximizan –como actores "racionales" que son– su *protection money*.

Hemos tenido una situación de endeudamiento parecida en los años 80 en América Latina. Los ajustes estructurales que se impusieron a estos países llevaron al pillaje de todo un continente. El Estado social fue disuelto en gran parte y se privatizó lo que se podía privatizar. Se produjo una inaudita miseria de las poblaciones y una destrucción de la naturaleza más grande que en cualquier época histórica anterior. El endeudamiento era la palanca que hizo posible someter toda América Latina a la estrategia de globalización, que es ciega y jamás da razones.

Los mismos ajustes estructurales son hoy impuestos a los países endeudados de Europa, pero los imponen esta vez los propios estados de Europa, que lo hacen porque el capital tiene el poder de imponer esta política a esos mismos estados. Las crisis de la deuda se transforman en gigantescos procesos de expropiación, que conforman una especie de acumulación originaria que acompaña toda la historia del capitalismo.

No queremos intentar presentar lo que podría ser la solución. Queremos más bien señalar que en nuestra historia hay un caso en el que se solucionó una

crisis de endeudamiento de una manera tal que evitaba desatar estos procesos de destrucción. Eso ocurrió con la crisis de endeudamiento que hubo al final de la Segunda Guerra Mundial. Una crisis de la deuda comparable había ocurrido después de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, en este caso no se buscaba una solución, sino que sencillamente se impusieron pagos máximos sin considerar siquiera las consecuencias destructivas resultantes. Esta ceguera dogmática ha sido una de las razones principales para el posterior éxito del nazismo en Alemania, que llevó a la Segunda Guerra Mundial. Ya en 1919, Keynes, que había participado en las negociaciones de paz que culminaron con el Tratado de Versalles, advirtió en su libro *Las consecuencias económicas de la paz* sobre el peligro de un desarrollo de este tipo por la actitud de los ganadores.

El tratamiento de la crisis de la deuda después de la Segunda Guerra Mundial ha sido muy diferente. Hasta se puede decir que era muy razonable y acertado. Quiero brevemente sintetizar esta política, para discutir después por qué ha sido posible con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial y por qué hoy no se saca ningún aprendizaje de esta experiencia. Al contrario, ni se la menciona.

En su esencia, se trataba de las siguientes medidas, que se aplicaban coordinadamente:

1. Se partía de una anulación casi completa de todas las deudas de Europa Occidental, incluida Alemania. Se la dio en parte como moratoria de largo plazo. Durante el tiempo de estas moratorias sobre las deudas no pagadas no se calculaban intereses. Eso se fijó en el acuerdo de Londres sobre las deudas en 1953.

2. Encima de esta postergación del pago se dieron nuevos créditos sin intereses y sin devolución a largo plazo. Se trata de los créditos del Plan Marshall. Se transformaron en los países receptores en *revolving funds*.

3. Se fundó una Unión Europea de Pago para evitar el surgimiento de nuevas relaciones de endeudamiento entre los países europeos incluidos. Los desequilibrios de la balanza comercial entre estos países no fueron financiados por créditos comerciales. Los saldos positivos de los países más exitosos financiaron los déficits de los otros países sin cobrar intereses.

4. Altos impuestos sobre los ingresos de capital y los altos ingresos en general. Impuesto de herencia, de las propiedades.

5. Se fundó el Estado social. Aumentaron significativamente los gastos sociales en lo que se llamó luego el “Estado de bienestar”. Eso después también se llamó “el rostro humano del capitalismo”.

6. Se impuso a la vez el principio de asegurar un aumento regular de los ingresos con el ritmo de las tasas de crecimiento de la productividad de la economía para evitar una concentración acumulativa de los ingresos altos.

Ese es el núcleo de esta política muy razonable que ha tenido un éxito considerable. Sin esta política, la recuperación económica de Europa habría demorado mucho más.

La pregunta que tenemos que hacernos es la siguiente: ¿por qué era posible esta política después de la Segunda Guerra Mundial y no después de la Primera Guerra Mundial? Y la otra pregunta: ¿por qué era posible esta política después de la Segunda Guerra Mundial, y sin embargo, es imposible frente a la actual crisis de la deuda y no era posible tampoco en los años 80 en América Latina?

La razón es clara. Estaba empezando la Guerra Fría en relación con la Unión Soviética y había partidos comunistas muy fuertes sobre todo en Francia e Italia. El sistema capitalista parecía amenazado en su propia existencia.

El sistema percibió el peligro y por eso reaccionó como un sistema global. Eso llevó a medidas incomprensibles desde el punto de vista de la lógica del capitalismo, pero se hacen comprensibles como medidas de guerra en la Guerra Fría. En este sentido, se trataba de una economía de guerra que interrumpió la lógica del capitalismo en el interior mismo de este capitalismo. Incluso los altos gastos sociales desde el punto de vista del poder económico eran gastos de guerra; en el fondo, dinero botado que había que gastarlo por la sencilla razón de que había que ganar una guerra.

El hecho de que se trataba en efecto de costos de guerra se ve también en que Estados Unidos renunció al pago de las deudas de la guerra en relación con los países de Europa Occidental, pero no al pago de las altas deudas de guerra de la Unión Soviética del *Lend-Lease-Act* de 1941 –alrededor de 10 mil millones de dólares–. Se quería hacer negocio *as usual.* Cuando la Unión Soviética rechazó esta exigencia, se la denunció por incumplimiento de contrato.

Estas medidas limitaron de modo extraordinario el poder de la banca y su negocio con la miseria de las poblaciones. Efectivamente, renunciaron y hasta participaron en la planificación de estas medidas para salvar el sistema. No lo hicieron para tomar en cuenta las necesidades de la población.

Sin estas medidas, posiblemente habría tenido resultados incluso peores de los sufridos después de la Primera Guerra Mundial.

Eso demuestra con claridad que los banqueros, y también los políticos, saben muy bien la catástrofe innecesaria que origina su política de cobro ciego de la deuda y saben muy bien cuál sería la efectiva y además humana solución de una crisis de la deuda. Escogen conscientemente el crimen implicado en la imposición del pago indiscriminado.

Sin embargo, hoy no ven ninguna razón para medidas de este tipo porque no existe una resistencia correspondiente. Tampoco vieron ninguna razón para tales medidas durante la crisis de la deuda de los años 80 en América Latina y en el Tercer Mundo. En el tiempo de Reagan se decía en Estados Unidos muy abiertamente: "¿para qué seguir botando el dinero y botar las perlas

a los chanchos, si el peligro para el sistema ya pasó?". Y nuestros medios de comunicación nos presentan el mismo panorama todos los días.

Igualmente, los banqueros y los políticos saben hoy muy bien las catástrofes sociales que están produciendo, pero no ven la más mínima razón para limitar el negocio que se está haciendo con la miseria de las poblaciones y la destrucción de la naturaleza. La prueba de que todo eso también se observa hoy es el hecho de que se veía perfectamente después de la Segunda Guerra Mundial, pero casi nadie hace esa comparación. Sacrificamos vidas humanas y realizamos grandes genocidios y lo sabemos en nuestro subconsciente. Los economistas inventan cualquier cosa para tener pretextos y para eso son pagados. Todos lo saben, pero casi todos respetan el tabú tan bien guardado alrededor de estos genocidios.

Lo que ha sido la solución después de la Segunda Guerra Mundial es en la historia del capitalismo absolutamente único. Las crisis de la deuda son un negocio demasiado bueno para renunciar a él, a no ser que resulte inevitable renunciar para asegurar la propia existencia del sistema. Cuanto peor la crisis de la deuda, mejor el negocio que ofrece cuando resulta que un país ya no puede pagar. En este caso, al prestamista le pertenece todo lo que hay en el país. Lo podemos ver hoy en Grecia, donde está en camino un genocidio económico de este tipo. Eso se va a extender a muchos países más. Al final llega hasta a los países dominantes, porque el poder económico quiere también un pillaje del propio país de la misma manera como antes lo hizo en países extranjeros. Estados Unidos ha progresado más en este sentido, pero también Alemania pasará exactamente por lo mismo después de haber acabado con los otros países de Europa.

Si todo eso no es suficiente, los gobiernos de los países poco endeudados tienen que respaldar las deudas de los otros para que no quiebre la banca y pueda seguir haciendo su aporte para el "progreso". No obstante, nos acercamos a un nivel donde ni la totalidad de los gobiernos puede respaldar estas deudas. Cuando se puede pagar las deudas solo con nuevas deudas, la deuda total crece sin ningún límite con la velocidad de la progresión del interés compuesto. Devoran todo. Incluso Estados Unidos se encuentra hoy en un automatismo tal de la deuda, que nadie puede prever su final.

Para nosotros, desde el punto de vista de esta nuestra sociedad, hoy está claro: el capitalismo ya no necesita un rostro humano y por eso todos los gastos sociales y todas las consideraciones de una humanización de la sociedad significan dinero botado.

El vaciamiento de la democracia

Hemos indicado dos elementos decisivos de la actual crisis. Por un lado, la estrategia de globalización llegó a ser el obstáculo decisivo para lograr una

respuesta frente a las grandes amenazas para nuestro mundo: la exclusión de partes cada vez mayores de la población mundial, la disolución interna de las relaciones sociales y la cada vez más visible destrucción de la naturaleza. Por el otro lado, la total subordinación de la política bajo el automatismo de la deuda se transformó en el motor de este proceso destructivo.

Son los países democráticos, es decir, aquellos que arrogantemente se presentan como las democracias modelo, los que imponen esta política al mundo entero. Estos países hasta ahora tienen mayorías internas para esta política y declaran como no democráticos a todos los gobiernos que no aceptan incondicionalmente esta política. Si se someten a esta política son democráticos, aunque sus presidentes se llamen Pinochet o Mubarak. Por lo menos son democráticos en su esencia, aunque no en su apariencia. Este criterio es el de las democracias modelo, sobre todo para Estados Unidos y Europa. Con este criterio democratizan el mundo.

Se trata de lo que se llama "la soberanía popular", que se pretende válida en las democracias modelo: todo poder sale del pueblo. Sin embargo, esta soberanía popular tiene un punto problemático. Hoy consiste en que el pueblo declara soberanamente que el poder económico y, por tanto, el Capital, es el soberano. La canciller Merkel en Alemania lo dice: "La democracia tiene que ser conforme al mercado". Eso se dice en un lenguaje muy específico. Se dice que el mercado es un ser autorregulado que no debe ser intervenido por ninguna voluntad humana y por lo tanto tampoco por la voluntad expresada en las elecciones del soberano popular. La Unión Europea entiende eso como el contenido central de su constitución.

El Capital es el soberano que tiene que ser confirmado por la soberanía popular. Según nuestros apologetas de la soberanía del Capital, la soberanía popular deja de ser democrática si no afirma esta soberanía del Capital. En el lenguaje de Rousseau eso significa –aunque no corresponde completamente a lo que Rousseau dice– que la voluntad general (*volonté general*) es esta decisión de la soberanía popular que declara y asume la soberanía del Capital y que esta no puede ser cambiada por la voluntad de todos (*volonté de tous*). Así, la soberanía popular que no afirma la soberanía del Capital es antidemocrática, incluso totalitaria. Por eso, Pinochet y Mubarak son democráticos, porque imponen "la voluntad general" aunque no sean elegidos. Son conformes al mercado, como lo dice *Frau* Merkel.

Ese es el vaciamiento de la democracia, como ha tenido lugar en "las democracias modelo". El pueblo renuncia a su soberanía y la entrega al poder económico, que se hace presente como Capital. Los métodos para lograrlo son muchos. Solo queremos mencionar dos, que tienen un carácter central: la creación de la opinión pública en el sentido de una opinión publicada, y la amplia determinación de la política por el financiamiento de las elecciones.

El dominio sobre los medios de comunicación hoy está casi por completo en las manos de sociedades de capital, que son sus propietarias. Los medios de comunicación se basan en la libertad de prensa, que es la libertad de los propietarios de los medios de comunicación. Estos se financian por una especie de subvenciones en la forma de propaganda comercial pagada, que son pagadas por otras sociedades de capital. Cuanto más presuponen los medios de comunicación grandes capitales, se transforman en instancias de control de la opinión pública y, por lo tanto, de la libertad de opinión. Para estos medios de comunicación no hay otra libertad de opinión que la libertad particular de sus propietarios y sus fuentes de financiamiento. Así, garantizan la libertad de prensa.

El derecho humano no es la libertad de prensa, sino la libertad de opinión de todos, y por lo tanto, universal, pero al hacer de la libertad de prensa el único criterio para los derechos de la opinión en los medios de comunicación, la libertad de prensa se ha transformado en un instrumento sumamente eficaz para el control de la libertad de opinión universal. Pero este control es limitado, aunque solo en cierto grado, por los medios de comunicación públicos, siempre que tengan una autonomía efectiva. Reagan aseguró su poder en buena parte por su indiscriminada política de privatización de los medios de comunicación, incluso llegó a tener un conflicto durísimo con la UNESCO, a la que retiró su financiamiento. De esta manera se aseguró un dominio incontrolado sobre el derecho humano de la libertad de opinión en los Estados Unidos.

Para los políticos se trata de un límite serio porque necesitan a los medios de comunicación para hacerse presentes ellos y también sus posiciones políticas. Pero la condición para este acceso es reconocer el poder económico, por lo tanto, el capital, como el soberano de hecho.

Una situación muy parecida se da en casi todos los procesos electorales. Un participante importante, y muchas veces decisivo en las elecciones, es el poder económico como el verdadero soberano. Siempre está, pero su presencia es invisible y solamente la podemos inferir. Este "gran otro" está presente hasta cuando ni él mismo lo sabe. Está presente en las elecciones de los candidatos, en los discursos y en los medios de comunicación.

Con eso la política recibe una nueva y muy importante función. Para tener éxito, casi siempre tiene que representar a este "gran otro" frente a los electores, a los cuales aparentemente siempre representa. Tiene que hacer eso en una forma en la que los ciudadanos aparezcan decidiendo por su propia voluntad que este "gran otro" es el soberano real. El político exitoso es entonces aquel cuya representación del "gran otro" es vivida por los ciudadanos como su propia decisión.

Los indignados en España se dieron cuenta de este carácter de la democracia vaciada que los dominaba y les quitaba cualquier posibilidad de participación.

Por eso exigieron "Democracia real ya" frente a un sistema que se presenta, incluso por medio de la policía, como la democracia verdadera.

La soberanía popular no deja por eso de ser algo real y efectivo. Que los ciudadanos tomen conciencia de la soberanía popular es el gran peligro para esta democracia de las "democracias modelo". La soberanía popular no es el resultado de una ley que la reconoce, sino muy al contrario, la ley que la reconoce parte del hecho de que un pueblo que se sabe soberano y que actúa en correspondencia es efectivamente soberano, haya ley o no. Se trata de esta soberanía popular que nuestras democracias tienen que transformar en soberanía del mercado y del Capital; pero con eso pueden fracasar, y eso temen cuando empiezan levantamientos populares democráticos.

Estos levantamientos están hoy en curso y otros se anuncian. Empezamos en 2001 en Argentina. Paralelamente, aparecieron gobiernos de izquierda en Venezuela, Bolivia y Ecuador, que rechazan poner la soberanía del mercado y del Capital en el lugar de la soberanía popular. Pero en la "opinión pública" difundida por los medios de prensa de las "democracias occidentales modelo" son considerados no democráticos.

Con una fuerza muy especial, aparecieron en el escenario los movimientos populares del año 2011 en los países árabes, sobre todo de África del Norte.

En las "democracias occidentales" apareció la voz de alarma. Si se mostraba entusiasmo, casi siempre era simple palabrerío. Sin embargo, tenían que aceptar la democratización en algunos países árabes. En seguida se ofreció apoyo, pero este apoyo siempre hizo lo mismo: fundar democracias que ponen la soberanía del mercado y del Capital en el lugar de la soberanía popular. Quieren "democracias verdaderas". Eso parece ser más fácil cuando la rebelión de los movimientos populares se dirige en contra de regímenes dictatoriales, a pesar de que estos regímenes dictatoriales siempre han tenido el apoyo casi absoluto de nuestras democracias modelo. Por eso, amigos de la libertad como Mubarak y Kadhafi fueron declarados de un día para otro como monstruos. Antes eran buenos, ahora resultan malos. Detrás había solo la preocupación de crear también en estos países democracias vaciadas como lo son hoy las democracias occidentales. Se trata de democracias como las que ya se han creado en Irak y Afganistán. Y está claro: los movimientos democráticos rebeldes no quieren para nada "democracias modelo" como las creadas en Irak y Afganistán.

Les siguieron los levantamientos democráticos en España y, por consiguiente, en el interior de una de estas "democracias modelo occidentales". También este movimiento quiere democracia. Dejan bien claro que se enfrentan a una democracia en la que los políticos –se trata de casi todos los políticos– hacen la política de los poderes del mercado y del Capital y se hacen los representantes de estos como los poderes soberanos. En Argentina en 2001 estos rebeldes gritaron: "Que se vayan todos".

El nombre que se dio este movimiento en España y que antes ya llevaron algunos movimientos árabes significa algo. Se llaman "indignados". Eso significa que se sienten como seres humanos cuya dignidad ha sido despreciada y pisada. El mismo sistema dominante se transformó en un sistema de negación de la dignidad humana.[1]

Este movimiento se ha multiplicado, y cada vez con nuevas ampliaciones de su contenido, pero mantienen su identidad. Ocurrió con las protestas en Chile en contra de la comercialización del sistema de educación y de salud. Y al mismo tiempo en Estados Unidos con el movimiento *"Ocupy Wall Street"*, que se está extendiendo al mundo entero. Uno de sus lemas es: *stop trading with our future*. Pone otra vez la exigencia del reconocimiento de la dignidad humana en el centro.

Manifiestan sus intereses, pero los presentan desde un punto de vista: el de la dignidad humana. Eso está también en el fondo de los movimientos democráticos árabes. Seres humanos protestan y se rebelan porque son violados en su dignidad humana. Y quieren otra democracia porque la violación de su dignidad humana es un producto de la propia lógica de la democracia vaciada. Estas democracias occidentales solo pueden reírse al escuchar las palabras "dignidad humana". Nada de eso existe, ese es el núcleo de esta nuestra democracia vaciada. El lugar de la dignidad humana lo ha ocupado la consideración del ser humano como capital humano, porque se cree que eso es "realista". Sin embargo, nos hace comprender de qué manera el Occidente vació muy democráticamente la dignidad humana y la hizo desaparecer. Se trata de la transformación del ser humano en capital humano y su total subordinación bajo el cálculo de utilidad. Por cierto, capital humano no tiene dignidad humana, es máximo nihilismo.

De eso se trata la rebelión en nombre de la dignidad humana. Y no solamente de la dignidad humana, también de la dignidad de la naturaleza. Los seres humanos no son capital humano y la naturaleza no es capital natural. Hay algo como la dignidad. Las democracias occidentales han olvidado eso desde hace mucho tiempo. No obstante, se trata de la recuperación de la dignidad humana: el tratamiento digno del ser humano, del otro ser humano, de sí mismo y de la naturaleza también.

---

1 Eso es muy consciente. Camila Vallejo, una de las voceras del movimiento chileno, decía: "Hay que apostar a un lenguaje que le llegue hasta al más humilde, al más pobre. Y eso es algo que tenemos que tratar con inteligencia, sin perder el contenido. Es una recomendación, y a seguir adelante, que esta lucha no es solamente de los chilenos sino que es una lucha de todos los jóvenes, de todos los estudiantes de todos los pueblos en el mundo, es la lucha por la dignidad humana y por la recuperación de nuestros derechos para alcanzar esa dignidad que todos queremos, y para consolidar sociedades más humanas". "El derecho a la dignidad", entrevista con Camila Vallejo, portavoz del movimiento estudiantil chileno, por Oleg Yasinsky Tercera Información, 01/12/2011. Dirección URL: http://www.tercerainformacion.es/spip.php?article31402.

Los indignados no hablan en nombre de intereses y de la utilidad por realizar. Hablan en nombre de su dignidad humana por encima de la cual no puede haber ningún cálculo de utilidad. Seguramente, comer da utilidad. Pero no tener comida no es una baja de utilidad, sino una violación de la dignidad humana. Eso no puede cambiar ningún cálculo de la utilidad. Sin embargo, nuestra sociedad es tan deshumanizada que este horizonte de dignidad humana casi ha desaparecido, con el resultado de que casi todos se interpretan o se dejan interpretar como capital humano. Lo que tenemos que hacer con la persona humana, eso nos lo indica el mercado. Y el mercado dice lo que dicen nuestros banqueros. Y los políticos dicen lo que antes han dicho los banqueros. Por eso, si el mercado lo indica como útil, en cualquier momento puede empezar el genocidio. El mercado entonces se transforma en lo que Stiglitz (2010) llamó "armas financieras de destrucción masiva",[2] que hoy hacen su trabajo en Grecia y en España.

El poder económico deja morir, el poder político ejecuta. Ambos matan, aunque con medios diferentes. Por eso, el poder político tiene que justificar el matar mientras el poder económico tiene que justificar por qué deja morir y no interviene en el genocidio dictado por el mercado. Sea cual sea la justificación, ambos son asesinos. Ninguna de estas justificaciones es más que la simple ideología de obsesionados.

Pero nuestra sociedad actual ha perdido mucho de su capacidad para enfrentar estos llamados a la inhumanidad.

El asesinato por medio del dejar morir

La denuncia del asesinato ordenado por el poder económico tiene historia. En la Biblia judía es expresamente denunciado:

> Mata a su prójimo quien le arrebata su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero (Eclesiástico, 34, 22).

Bartolomé de las Casas se decide a ser uno de los defensores de los indígenas de América, basándose en este texto que lee y medita y a través del cual se convierte. Resulta que son los indígenas quienes son víctimas de asesinatos de este tipo. El eclesiástico denuncia igualmente este asesinato.

Al final del mismo siglo XVI, asume Shakespeare este tipo de denuncia y la pone en la boca de Shylock, el personaje de *El mercader de Venecia*:

> Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo.

Esta problemática aparece de nuevo en los siglos XVIII y XIX. Se comienza a hablar sobre el *laissez faire*: *Laissez faire, laissez passer*. Los críticos lo tomaron

2 Joseph E. Stiglitz (2010), *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy,* W. W. Norton & Company, Nueva York.

de forma irónica: *Laissez faire, laissez mourir*. Pero especialmente importante es Malthus, que insiste en: *laissez mourir* en vez de *laissez faire*.

Adam Smith dice eso mismo de la manera siguiente:

> En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regulan necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la China (Smith, 1983: 124).

En Adam Smith este "dejar morir" es ahora ley del mercado, lo que no es en Malthus. Según Smith, los mercados siempre dejan morir a aquellos que en el interior de las leyes del mercado no tienen posibilidad de vivir y así debe ser. Es parte de la ley del mercado. El equilibrio de la mano invisible se realiza dejando morir a aquellos que caen en la miseria. Es claro que para Mathus y Smith la tesis de Eclesiástico, según la cual se trata de un asesinato, no es aceptable. Sin embargo, Marx insiste en eso y cita en el Tomo I de *El Capital* la tesis correspondiente de Shakespeare, pero de esta manera también al eclesiástico, del cual Shakespeare reproduce lo que dice. Por eso, también Marx sostiene que las afirmaciones citadas de Malthus y Smith desembocan en el asesinato.

Es interesante el hecho de que Smith presente este "dejar morir" como consecuencia de una ley del mercado. Por lo tanto, hay un legislador que condena a la muerte y este es el mercado.

En esta forma, es decir, como ley, todo sigue válido hoy y lo vivimos precisamente ahora con la condena del pueblo griego a la miseria, a la que han seguido otras condenas y seguirán muchas más. El poder económico condena a muerte por medio del mercado y ejecuta. Es la ley, es decir, la ley del mercado, que ordena estas condenas. Con eso da el permiso para matar y los portadores del poder económico resultan "agentes 007".

Esta ley del mercado tiene dos dimensiones. Una es la de la ética del mercado, de la que habla Max Weber. Hayek la sintetiza: garantía de la propiedad privada y cumplimiento de los contratos. El cumplimiento de los contratos implica el pago de las deudas. Esta ética del mercado es ética de cumplimiento ciego: no hay razones para someter sus normas, que todas son normas formales, a un criterio de juicio y de evaluación. Como dice Milton Friedman, valen por fe en el mercado. Vale un rigorismo ético absoluto.

Al lado de esta ética del mercado están las leyes del mercado del tipo del "dejar morir" a los seres humanos sobrantes, es decir, los que no tienen cabida

en el mercado, según la cita de Smith. Leyes del mercado de este tipo son inventadas todo el tiempo. Hoy toda la estrategia de globalización se considera ley del mercado que hay que cumplir ciegamente. Eso vale en especial para el sometimiento de todas las relaciones sociales bajo las relaciones del mercado y la privatización, en lo posible, de todas las instituciones de la sociedad.

Ambas dimensiones de las leyes del mercado están íntimamente relacionadas. Una no existe sin la otra. Tienen en común su destructividad para la conveniencia humana, sea con los otros seres humanos, sea con la naturaleza entera. Se declara entonces esta destrucción resultante de destrucción creativa, de la que hablaba Schumpeter, usando la expresión "destrucción creativa" de Bakunin, pero sin citarlo. No se puede negar que existe esta destrucción, pero se la hace tolerable por ser pretendidamente creativa. No pesa sobre la conciencia moral, tanto más cuanto más ciegamente toda destructividad es declarada creativa. Quien no puede pagar con dinero, tiene que pagar con sangre. Ese es el principio del Fondo Monetario y de los bancos.

La alternativa

Este asesinato ordenado por el mercado jamás es la única alternativa, aunque sea interpretada por los medios de comunicación como tal. Siempre existe la alternativa de la regulación y canalización de los mercados, como fue posible después de la Segunda Guerra Mundial, pero necesariamente es la intervención en los privilegios de aquellos que tienen el poder económico. Sin embargo, nuestra sociedad vive una tal idolatría del poder, que esa alternativa no es considerada, con el resultado de que toda la sociedad se ha transformado en asesina y criminal.

Hoy la tarea es desarrollar una sociedad capaz de regular y canalizar el mercado en un grado tal, que ya no puede pronunciar condenas de muerte. Esa es la sociedad de la cual se trata.

Bibliografía

Smith, A. (1983), *La riqueza de las naciones*, Tomo I, Editorial Bosch, Barcelona.

Socialismos en el siglo XXI
La experiencia de América Latina

Juan Carlos Monedero

Una nueva América Latina para un nuevo socialismo

Si en el canon teórico le correspondía a la clase obrera ser el "labrador" de la reinvención del socialismo, la realidad sudamericana, salida de tres décadas devastadoras de neoliberalismo, permitió que el proletariado dejara paso al pobretariado, a los indígenas, a los militares de izquierda y a la nueva identidad nacional-popular que permeaba en amplios espectros sociales.

El socialismo siempre ha necesitado dos elementos esenciales: un enemigo identificado como tal y una promesa abstracta de superación de los problemas (Tierra y libertad; Pan, paz y trabajo; Patria o muerte). En su desarrollo histórico ha sido una respuesta reactiva a la imposición del modelo capitalista y sus consecuencias (entre ellas la guerra), en el mejor de los casos, de su correlato de democracia liberal.

El socialismo siempre ha aparecido como una respuesta histórica a promesas incumplidas: de la Revolución Francesa, del liberalismo, del capitalismo en cualquiera de sus expresiones (mercantilista, social, liberal o neoliberal). Es una teoría que nace de la práctica. Esto cobra más fuerza en la construcción del socialismo del siglo XXI (que irá cobrando contornos propios en los diferentes países: socialismo bolivariano en Venezuela, socialismo del buen vivir en Ecuador, socialismo comunitario y plurinacional para vivir bien en Bolivia).

En 1989, mientras caía el Muro de Berlín, el pueblo de Caracas daba su peculiar respuesta a las premisas neoliberales del FMI, respecto de las que el gobierno de Carlos Andrés Pérez era un aventajado alumno.

Detrás de los socialismos del siglo XXI no hay una teoría inventada por ningún lúcido intelectual. Nacen del anhelo de libertad e igualdad del ser humano, cruzado con la conciencia de los errores que en nombre del socialismo se cometieron durante el siglo XX. En los socialismos del siglo XXI hay más de la herencia del Mayo del 68, de los sucesos que acabaron con la Primavera de Praga, del fracaso de la URSS y del fracaso de la lucha armada en los años 80 y 90, que de ninguna teoría política reciente.

Agotado el primer decenio del siglo XXI, el sistema capitalista atraviesa la crisis más relevante desde el *crash* de 1929. Crisis que es financiera, pero también alimentaria, inmobiliaria, energética, ecológica y monetaria. Como entonces, las dificultades del capitalismo no tienen como respuesta la revolución social, sino, muy al contrario y al igual que en los años 30, vemos un crecimiento de comportamientos neofascistas, ahora en forma de exclusión social y racismo (algo claro en el caso de Europa). La guerra en Irak y en Afganistán, el apoyo al bombardeo colombiano sobre Ecuador, el aval al golpe de Estado en Honduras (pese a la condena formal), la apertura o refuerzo de bases militares en Colombia o el acoso permanente a los gobiernos de la ALBA (Alianza Bolivariana para América) son señales de que la inicial buena voluntad que parecía presentar Barack Obama nada puede frente a las estructuras férreas de la primera potencia del planeta.

En la situación internacional hay nuevos componentes, y los tres más relevantes son la aparición de China como superpotencia (país que tiene la mayor reserva de dólares del mundo, sostiene el déficit norteamericano y está comprando a futuro buena parte de las reservas energéticas de América Latina y África, si bien ni de lejos se acerca al poderío militar norteamericano); la emancipación de América Latina, representada por los gobiernos de los países que integran la ALBA y el alejamiento de Brasil de los dictados estadounidenses; y el deterioro medioambiental, que impide seguir manteniendo un sistema de producción y desarrollo claramente suicida.

El socialismo como empatía radical

Socialismo no significa otra cosa que amor: la necesidad de una empatía absoluta y desinteresada donde uno, sin ninguna funcionalidad escondida, deja de ser, pero obteniendo el resultado final increíble de ser más (Hegel). Sin embargo, la racionalidad moderna, atenta solo a lo cuantificable y guiada por una lógica lineal que condenaba al limbo todo lo que quedase fuera de su definición de *ciencia*, quiso reducir la organización política de la emancipación a números y planes quinquenales. Cuando al final de su vida, Lenin, siempre

en lucha entre la reflexión y la práctica, afirmó que socialismo no era *soviets más electrificación*, sino *soviets más cultura,* ya era demasiado tarde.

El socialismo, al igual que ocurre con la regla de oro de todas las religiones –no hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti– es amor porque es la afirmación de la empatía como el criterio central de la organización social. No andaba lejos Marx, siguiendo a Rousseau o interpretando a Aristóteles, cuando pensaba que la política desaparecería cuando desaparecieran las clases sociales. Sin tensiones sociales basadas en la desigualdad –principalmente de clase, de género y de raza–, la sociedad viviría una suerte de estabilidad permanente y esa idea que vincula política con coacción desaparecería.

¿Cómo es posible que la crisis del capitalismo no desemboque en una salida revolucionaria que reinvente la sociedad, que reinvente las relaciones de propiedad e igualmente las relaciones de producción que emanen de esas nuevas formas de propiedad? Fue la pregunta de Gramsci en los años 30 y sigue siéndolo ahora. De ahí que nos invitara a mirar a otro lado, a la conciencia, y que pensáramos en la conquista de la *hegemonía*, camino de crear un nuevo sentido común donde la empatía sea algo inmediato. Pero la hegemonía ha sido la contraria.

¿Qué es el socialismo?

No es posible seguir hablando de socialismo sin intentar una definición. Actualmente, a diferencia de lo que ocurre con otras ideologías que tienen su referencia mínima compartida, la divergencia es enorme. La palabra "socialismo" puede implicar: la existencia de una vanguardia –incluso representada por un único líder– que marque el rumbo social de manera obligatoria, el control obrero y la autonomía de los consejos comunales, la reivindicación de la clase obrera como sujeto de la transformación y dirigida por los sindicatos o por los partidos, la redistribución de la renta, la abolición de la explotación, el reformismo la revolución, la austeridad medioambiental, la inclusión multicultural, la mezcla de todos estos elementos, y así hasta el infinito de la indefinición.

Por nuestra parte, entendemos el socialismo como *un sistema de organización social, política, normativa, económica y cultural que busca la libertad y la justicia, armonizando para ello los recursos materiales, institucionales e intelectuales de la sociedad, con el objeto de conseguir la igualdad de capacidades personales, la libertad de individuos y colectivos, la solidaridad entre los miembros de la comunidad, el respeto medioambiental, la paz entre las naciones y la defensa de la identidad de los pueblos*.

Hablamos de "igualdad de capacidades" como una fórmula superior a la igualdad de oportunidades –que no garantiza el resultado– o la igualdad de resultados que, o bien es una entelequia, pues no es realizable o supondría una homogeneización que robaría la libertad individual y no contemplaría la

necesaria corresponsabilidad de las personas en su destino. La igualdad de capacidades es una fórmula superior al "a cada cual según sus necesidades y de cada cual según sus posibilidades" por al menos dos razones: es menos autoritaria –de cada cual según sus posibilidades implica una exigencia, un hecho de fuerza al margen de la voluntad de los individuos–; irresponsabiliza y, con ello, roba dignidad a las personas.

Aprendiendo de los errores del pasado

El socialismo del siglo xxi va a hacerse al andar y la única carta de navegación que ha legado el socialismo del siglo anterior es el de recoger los errores que no deben volver a cometerse. Saber lo que no debe hacerse marca un programa de actuación política superior teóricamente a otro que dijera a priori lo que debe hacerse.

Cuando Gramsci publicó "La revolución contra *El capital*" (apenas un mes después de la revolución de octubre de 1917) sentaba las bases para afirmar que las revoluciones, como procesos violentos que tumban las estructuras de un país, no esperan a los teóricos. Pero bien sabía también que la teoría era relevante para orientar la praxis posterior. En esa dirección, podemos afirmar que en los procesos de transición, las explicaciones sobre las bases de la voluntad de los actores es muy relevante, mientras que en la fase de consolidación, cuando los cambios permiten hablar de una transformación real, las variables estructurales, las condiciones materiales, el grado de desarrollo, el nivel de la conciencia de lo colectivo, entre otros aspectos profundos y que reclaman procesos lentos, son las variables explicativas y orientadoras de estos momentos.

Es cierto que las transformaciones profundas pueden darse en países donde no hay madurez del capitalismo ni del Estado ni de la Modernidad (es una buena hipótesis para analizar la revolución bolivariana en Venezuela). Se trata de una reedición de la teoría del *eslabón más débil*. La intuición de Marx de que la revolución tendría lugar en los países capitalistas desarrollados tenía que ver con la idea de que solamente allí existía una esfera pública (organizada desde el Estado) que facilitaba fórmulas de organización social solidarias y universales al formar parte del "sentido común" de esa sociedad. Aunque las revoluciones estallaran en otros lados, faltaba esa esfera pública.

Sabemos que Lenin reelaboró ad hoc y de manera interesada el marxismo para adaptarlo a su análisis/deseo vanguardista de acelerar la revolución. Esa renuncia a la teoría y la elaboración de análisis que reinterpreten la teoría para ajustarla al momento histórico preparó el camino a Stalin.

Hoy sabemos que hace falta una cierta madurez para que los cambios cuajen. Una madurez que no se mide en desarrollo económico, sino en conciencia de lo colectivo, de lo público. El Estado social ha sido un gran educador de comportamientos ciudadanos. Una estructura fiscal permite una redistribución

socialista. Pero en ausencia de esa conciencia de lo público, el Estado puede convertirse, aun en manos de quienes pretender crear el socialismo, en un *Dorado* sometido a la rapiña de los que nunca pudieron aprender que lo que es público es de todos. El mercado educa en la lucha de todos contra todos. Las colas de los servicios públicos educan en ciudadanía. Ese tránsito reclama instituciones eficaces y valores compartidos, y no se consolidarán hasta pasada, al menos, una generación. De ahí que veamos constantemente en la historia y en la actualidad un péndulo oscilando entre el discurso de todo el poder para el pueblo y la práctica de todo el poder para la dirección política. El primero no ha demostrado su eficacia –tampoco se le ha dejado–; el segundo llevó al estalinismo. Inventamos o erramos.

¿Cómo empoderar al pueblo?

En sociedades desestructuradas, es decir, sociedades por las que ha pasado el vendaval neoliberal sin haber pasado antes con fuerza la lluvia del Estado social y democrático de derecho, el riesgo de pretender sustituir esa falta de instituciones y valores colectivos con comportamientos *despóticos ilustrados* (la dictadura del proletariado o, en el caso de hoy, una dictadura del *"pobretariado"* o una *dictadura* de la *ciudadanía* o de las *multitudes*) es muy alto.

¿Cómo empoderar al pueblo, que tiene que hacerse cargo de sus propios destinos si no tiene la capacidad ni, quizá, el interés de organizar su propia vida? ¿Cómo contrarrestar la presión de las oligarquías, la financiación de la desestabilización, la tarea permanente de las empresas de medios de comunicación? ¿Cómo empoderar al pueblo en un contexto de guerra –de primera o de cuarta generación–? El neoliberalismo primero se hizo con el control del Estado para después obrar una mutación en ese Estado social y democrático de derecho desde su sala de mando. Optar por esta deriva despótico-ilustrada desde posiciones socialistas puede ganar el favor de los pobres –siguen dominados pero ahora ven esperanza–, aunque no crearía corresponsabilidad, además de que alejaría a las clases medias, muy necesarias en la tarea de consolidación socialista, ya que les corresponde a ellas una parte relevante de la gestión administrativa y económica que ayude a salir de la escasez y los cuellos de botella en tanto se crean los nuevos cuadros de la administración. Además están las consideraciones morales. El fin no justifica los medios. No puede construirse el socialismo sin socialistas o, como se suele recordar, el socialismo no se decreta. El resultado del referéndum constitucional en Venezuela en diciembre de 2007 es un ejemplo de todo esto. Es indudable que la oligarquía hizo todo lo posible para que fracasara el "Sí" propuesto por el presidente Chávez (se repitió toda la batería de desestabilización clásica: desabastecimiento, manipulación mediática, amenazas de guerra civil e intervención norteamericana, intentos de aislamiento internacional, cooptación

de personas simbólicas del chavismo, *revolución de colores* articulada con los estudiantes de las universidades privadas o privatizadas), pero también hubo una profunda responsabilidad gubernamental en la derrota por haber puesto en marcha un cambio que no estaba maduro ni había sido suficientemente debatido y explicado entre la población.

Atendiendo a la historia, hemos aprendido que pequeños pasos en una dirección consolidan en el medio y largo plazo esa dirección. En sociedades desestructuradas, la tarea esencial en la construcción del socialismo no consiste en crear formas autoritarias previas que faculten para empoderar al pueblo, sino en dar de inmediato instrumentos conceptuales que obliguen a la corresponsabilización popular en las transformaciones. La tarea de un fuerte liderazgo es esencial en esta fase. Solo un referente carismático incuestionado puede aunar las fuerzas transformadoras en esta fase de transición. Por eso, el cuestionamiento desde democracias consolidadas acerca del papel de los liderazgos carismáticos (Chávez, Lula, Evo, Correa) puede ser, a lo sumo, bienintencionado –aunque con frecuencia es espurio– pero incorrecto, pues pretende trasladar realidades históricas incomparables. En la fase actual de construcción de la emancipación es tan necesaria la figura del liderazgo fuerte como intolerable debiera serlo en la fase de consolidación. Esto no significa un cheque en blanco para el liderazgo –se habla de un líder fuerte, no de un dictador, sino que mande obedeciendo–. Y ese liderazgo debe tener como principal tarea crear todo un equipo capacitado para el relevo, así como encontrar claros espacios de deliberación que construyan liderazgos colectivos.

La alta inversión pública en educación en Venezuela, así como la construcción de un nuevo sistema de partidos –con el problema de que la oposición insiste en mantener liderazgos del pasado– es un ejemplo en la dirección adecuada correctora en el medio plazo de un liderazgo que, en ningún caso, debiera repetir en el siglo xxi las gerontocracias soviéticas o la peculiaridad histórica cubana. Por el contrario, el surgimiento en Venezuela de sectores que querrían jugar al autoritarismo mientras se enriquecen con prácticas corruptas da una señal de la necesidad permanente de controles sociales y tribunales independientes y con coraje, incluso en el caso de un liderazgo tan productivo como el de Hugo Chávez (y que ha dejado como problema en herencia a su sucesor Nicolás Maduro).

Errores y aciertos del socialismo del siglo xx

El socialismo del siglo xx fue ingenuo por cinco grandes razones:

1. Por creer que bastaba asaltar el aparato del Estado para, desde ahí, cambiar el régimen social. Esa ingenuidad está en el propio Marx, pues tan convencido estaba de que después de derribado el capitalismo vendría un reino de armonía, que no se detuvo a desarrollar ni una teoría de la transi-

ción, ni de la justicia, ni del Estado a la altura de los retos que vendrían. Una vez alcanzado el poder, todo fue improvisación, y de ahí que Lenin decidiera interpretar en cada momento (historicismo) el rumbo del proceso, mientras que otros marxistas le reprochaban las prisas.

2. Por creer que bastaba con la creación de un partido único, regido por el centralismo democrático (la información circula de abajo arriba y las órdenes de arriba abajo), para regular la sociedad y dar respuesta a sus evoluciones o aunar sus diferentes voluntades.

3. Por creer que nacionalizando los medios de producción se podrían satisfacer las necesidades sociales de manera más eficaz y abundante que con el capitalismo.

4. Por creer que lo que servía para Rusia podía trasladarse a otros países con trayectorias, historias y cosmovisiones diferentes (es la amargura de un Mariátegui alertando a los ortodoxos de la necesidad de un marxismo latinoamericano que no fuera "ni calco ni copia" del soviético).

5. Por creer que un crecimiento ininterrumpido traería un reino de la abundancia que terminaría con todos los problemas humanos y sociales, ignorando la necesidad humana de trascendencia, el agotamiento del planeta y los problemas del productivismo heredado por la Modernidad.

El socialismo del siglo xxi debe enmendar todos esos errores, complejizando los análisis simples del siglo pasado. El socialismo no puede construirse solo desde el Estado, y mucho menos desde el Estado burgués; la instauración de un sistema de partido único es una simplificación de la organización humana; la abolición de toda la propiedad privada (confundiendo con frecuencia propiedad privada con medios de producción) es igualmente, tras cinco siglos de capitalismo, una simpleza que condena al estrangulamiento económico. Por último, la separación entre socialismo científico y socialismo utópico hurtó a la izquierda aquellos aspectos de la vida humana (curiosamente, los más gratificantes) que, por no ser materiales (amor, amistad, armonía, empatía, etc.), quedaron fuera de foco y fueron tirados por la borda.

De cualquier forma, el socialismo del siglo xxi lo es porque se sitúa de manera clara y definida contra el capitalismo y la explotación que conlleva, incorporando a la transformación cualquier tipo de dominación (además de la de clase, de género y de raza, la medioambiental, la sexual, la generacional, etc.). El capitalismo promete a la humanidad vivir como reyes, garantizándolo solamente a unas minorías, pero consiguiendo la aceptación del sistema gracias a esa simple promesa incumplida durante siglos (allí donde la promesa deja de ser eficaz, el monopolio de la violencia física, legítima o ilegítima pasa a ocupar el lugar de los argumentos). Allí donde ayer el socialismo prometió una sociedad de abundancia que el capitalismo era incapaz de proveer, hoy se ve en la obligación de exigir la austeridad como propuesta de organización social, una vez constatado que ya hemos devorado medio planeta Tierra que no es

recuperable. Sin embargo, un socialismo que recuerda el dolor no puede ser causante de dolor, además de que un socialismo triste es un triste socialismo.

¿Es superior moralmente el socialismo al capitalismo?

El socialismo no serviría si no presentara una teoría de la justicia superior a la del liberalismo. Respecto del liberalismo conservador, que convierte a los seres humanos en mercancías y que sanciona las desigualdades sobre la base del derecho natural, la superioridad es clara. El capitalismo justifica que 300 seres humanos tengan muchísimo dinero, y que 3.000 millones de personas pasen hambre y todo tipo de calamidades. Es más necesario matizar, por lo tanto, el caso del llamado "liberalismo igualitario", que pretende la igualdad sobre la base del mercado, la primacía del individualismo y la libertad negativa –que nadie interfiera en la vida de los demás–. ¿Es real ese discurso o son meras palabras para maquillar su dureza real? Como insiste Gargarella, en ese liberalismo, el igualitarismo termina siendo adjetivo respecto del liberalismo. En otras palabras, se adjetiva como igualitario pero el sustantivo sigue siendo el liberalismo.

El "hombre nuevo" es el hombre viejo en nuevas circunstancias. De ahí que una diferencia esencial con el liberalismo esté en un diseño institucional al que se le da mucha relevancia y que no puede ser replicado a partir de modelos eurocéntricos. Para el socialismo, las instituciones tienen valores (no son neutrales). Y dentro de las instituciones, son de gran relevancia aquellas que permiten la libre comunicación (sobre todo, los medios alternativos y las formas deliberativas de democracia).

La propiedad privada no tiene la misma fascinación para un socialista que para un liberal. Por el contrario, en el siglo xxi se ha entendido finalmente que hay derechos individuales de gran valor que la izquierda no entendió durante el siglo pasado, despreciándolos al catalogarlos como "derechos burgueses" o "individuales" (hábeas corpus, libertad de expresión, de residencia, de movimiento, inviolabilidad de la correspondencia, del domicilio, etc.). De ahí que el socialismo del siglo xxi tenga mucho de "republicanismo de izquierdas", donde la libertad no es un pago a considerar a cambio de mayores cotas de igualdad.

Como gran diferencia con el liberalismo, desde posturas socialistas se asume la existencia de derechos colectivos y de grupos desaventajados, lo que implica reconocer que hay una desigualdad de partida. En la misma dirección, el socialismo no puede aceptar el principio liberal de compartimentar o dividir y jerarquizar los derechos, con el fin de separar los civiles y políticos de los sociales, postergando a estos últimos o quitándoles relevancia. El liberalismo, como filosofía política del capitalismo, tiene claro que sin explotación no hay beneficio y que, por lo tanto, cualquier forma de redistribución va al corazón del sistema.

Por último, hay un posicionamiento respecto de la política real. El socialismo entiende los cambios sociales en su complejidad, prestando atención a la praxis, en este caso a la necesidad de crear las condiciones para que pueda operar el modelo que defiende. El socialismo no puede quedarse al margen del establecimiento de situaciones en donde el objetivo socialista solo es posible limitando de manera radical las posibilidades que tienen los privilegiados de impedir cualquier cambio social. Esto, como hemos planteado anteriormente, no es un certificado para saltarse la legalidad en nombre de la legitimidad –uno de los principales errores del socialismo del siglo xx–, sino de entregar de manera real y efectiva el poder constituyente a su depositario, esto es, al pueblo consciente y organizado.

El Estado fue la palanca esencial tanto del reformismo socialdemócrata como de la revolución comunista. Ninguno de ellos puede tener esa hegemonía en el socialismo del siglo xxi. Si la socialdemocracia fue menos estatista y permitió más libertad, también fue porque logró mucha menos igualdad (pensemos que solo Rusia, como hemos señalado, debió igualar a 160 millones de seres humanos). Pero lo que en un sitio lo hacía un partido único, en el otro lo hacía un cártel de partidos (que es una variante sofisticada de partido único) que compartían las mismas reglas de juego y pequeñas variaciones en el porcentaje del gasto social, según hubiera gobiernos liberales y democristianos o socialdemócratas, marcadas en todo caso por el límite estructural de la reproducción capitalista y el mantenimiento de la tasa de ganancia.

De cualquier forma, nótese que no se trata de abolir el Estado, ni el capitalismo, ni la Modernidad, sino de *desbordarlos*, esto es, sustituirlos por equivalentes funcionalmente superiores y valorativamente acordes con la moral de justicia y libertad socialistas, con tendencia al autogobierno.

¿Hay un sujeto único en los socialismos del siglo xxi?

El socialismo del siglo xxi ha pluralizado el sujeto social de la emancipación. Si bien no existe capitalismo sin explotación, sin embargo, los trabajadores no encarnan los intereses generales de la humanidad, que son más amplios que los que implica la explotación (mujeres, ecologistas, ancianos, indígenas, pacifistas, etc.). Los trabajadores son, sin dudas, los que hacen funcionar el capitalismo. Pero las necesidades objetivas de los trabajadores –recibir el producto de su trabajo– no pueden coincidir con las necesidades subjetivas de una población que no encuentra su identidad en el ámbito laboral. El mundo del trabajo aparece como la contradicción principal del capitalismo, pero sin que eso implique que se puedan extraer conclusiones para la transformación que ignoren la imposibilidad de la clase obrera para representar a todo el género humano.

Sin conflicto social no existe el sujeto que porte el cambio. Un problema de la gran mayoría de los pensadores de las ciencias sociales es que enfrentan problemas sin sujeto. El consumismo, el lenguaje, los medios de comunicación, el sistema-mundo, son significantes vacíos más interesados en dejar su imagen de marca que en entender los procesos; reciben lúcidos análisis que, a menudo, dejan la sensación de escaparse del mundo.

Otros intentan pensar un sujeto que se acerca más a sus necesidades que a la realidad. Indígenas convertidos en el "buen salvaje" rousseauniano, los sin esperanza que debieran devolvernos la esperanza, la multitud que es sujeto precisamente porque deja de serlo, los damnificados del Estado que deben conquistar el mundo sin tomar el poder, jóvenes incontaminados que van a reinventar la revolución desde su generosidad.

Como dice Boaventura de Sousa Santos, los pueblos no esperan a los teóricos para hacer las revoluciones. Por suerte, podríamos añadir. Pero también sabemos que, sin teoría, estamos condenados al ensayo y error. "Inventamos o erramos", decía Simón Rodríguez, adelantándose al Mariátegui que pedía un socialismo que no fuera calco ni copia.

Algunos principios basados en las prácticas del socialismo del siglo XXI

1. El socialismo del siglo XXI debe, como pautas previas a toda discusión, encontrar una nueva definición de la naturaleza humana que no se base en falsos supuestos de bondad o maldad, e, igualmente, debe señalar e interpretar el momento histórico y geográfico desde y para el que habla.

2. El socialismo del siglo XXI no se define desde las vanguardias ni desde los parlamentos, sino que se construye con un diálogo social abierto y real alentado y posibilitado por los poderes públicos.

3. El socialismo del siglo XXI ha aprendido de los errores del siglo pasado y ya no intercambia justicia por libertad.

4. El socialismo del siglo XXI es alegre, pues ha aprendido que un socialismo triste es un triste socialismo.

5. El socialismo del siglo XXI apuesta por la educación como objetivo esencial a la búsqueda de una nueva subjetividad.

6. El socialismo del siglo XXI es tan profundamente respetuoso con la naturaleza que se torna en *ecosocialismo* o no puede ser.

7. El socialismo del siglo XXI es profundamente femenino, consciente del mal uso o del uso insuficiente del caudal de las mujeres cometido durante toda la historia.

8. El socialismo del siglo XXI no tiene una alternativa total práctica al capitalismo de los siglos anteriores, si bien ha desarrollado un conocimiento claro sobre qué es lo que no le gusta.

9. El socialismo del siglo xxi es "violentamente pacífico".

10. El socialismo del siglo xxi debe reconstruir y reinventar las fronteras territoriales, políticas y culturales, propugnando a su vez un nuevo orden internacional.

11. El socialismo del siglo xxi necesita articular sus propios medios de comunicación, orientados por los valores que deben sostenerlo.

12. El socialismo del siglo xxi sabe que a mayor participación popular, menor poder particular.

13. El socialismo del siglo xxi debe conjugar reforma, revolución y rebeldía para construir un mundo más justo.

¿Por qué han tenido éxito esta vez los procesos de cambio en América Latina?

Los socialismos del siglo xxi, a diferencia de casi todas las expresiones del socialismo en el siglo xx, tendrán como referencia central, como hemos visto, la experiencia. No serán construcciones basadas en lecturas de los clásicos ni herencias de tradiciones convertidas en estatuas. Los 14 de años de gobierno de Chávez, impulsor en América Latina del término que nos ocupa, estuvieron signados por una relación dialéctica con la realidad, de la que el presidente venezolano extrajo aquellos elementos que le ayudaban a superar el marco liberal capitalista camino de un nuevo espacio, que venía marcado no por un modelo definido a priori, sino por la senda que señalaba lo que no se quería repetir. Esa respuesta a los retos que ha ido marcando el desarrollo de ese gobierno, también sirve para los gobiernos de Bolivia y de Ecuador, lo que ha llevado, asimismo, a un alejamiento de aquellos ámbitos tradicionales de la izquierda que leen como pragmatismo desideologizado el quehacer gubernamental. Ya sea desde ámbitos indígenas de alta conceptualización –y, por lo tanto, con una lectura radicalizada de lo que Boaventura de Sousa Santos llama la "línea abisal" que separa el mundo colonizador del mundo colonizado–, de ámbitos de la izquierda ecologista y antiextractivista o bien de sectores que alertan acerca de la repetición de comportamientos anclados en la *path dependence* (en la dependencia de la trayectoria histórica), se están construyendo en los principales países del alba oposiciones de izquierda que cuestionan lo que definen como alejamiento de las bases socialistas que motivaron las diferentes revoluciones y sus transformaciones constitucionales.

Es evidente que la amenaza más poderosa que tiene la nueva izquierda latinoamericana proviene de la conjugación de intereses oligárquicos con presiones provenientes de los Estados Unidos (ejemplificadas por los casos recientes de Honduras y Paraguay). Sin embargo, el debilitamiento de la base popular por la izquierda (existente ahora mismo en todos los gobiernos de cambio) facilita el regreso de una derecha que nunca ha terminado de irse.

Es importante entender los seis factores que han garantizado, a fecha de hoy –ninguna conquista social es irreversible, como demuestra la crisis europea– el éxito de la izquierda suramericana:

1. La redistribución de la renta, que ha hecho descender de manera notable la pobreza en todos estos países, ampliando la base social de apoyo a estos gobiernos. La coyuntura de altos precios de las *commodities* ha ayudado a estos programas de políticas públicas redistribuidoras que han tenido como palanca principal al Estado, pero que también se han apoyado en formas participativas (la más evidente es la idea de "misión" en Venezuela).

2. Las transformaciones han tenido lugar respetando la formalidad de la democracia representativa liberal –pluripartidismo, garantías al sufragio activo y pasivo (de elección y de ser elegido), libertad de expresión, respeto a los resultados– pero, además, han venido acompañadas de formas de democracia directa que, igualmente, han ampliado la base social de apoyo a la democracia. Por un lado, se ha desactivado la justificación imperial de los golpes de Estado contra estos países –aunque se ha seguido intentando– y, por otro, se ha hecho de una parte importante de la población el sujeto de defensa activa del proceso de cambio.

3. Los cambios han venido en forma de "ola", construyéndose sinergias políticas esenciales para la subsistencia de los países defensores del socialismo del siglo xxi (algo que Chávez entendió desde un principio y le llevó a usar el mayor músculo económico de Venezuela para apoyar a los países de la zona que tenían necesidades financieras y que, en otra situación, hubieran caído rehenes del FMI o del Banco Mundial, con sus sempiternas exigencias de ajuste y privilegio a las elites).

4. Los cambios han tenido lugar en un momento en que el desarrollo de las comunicaciones ha permitido contrarrestar la dictadura mediática del *establishment*, tanto fomentando medios alternativos como por la propia existencia de internet o de la telefonía celular.

5. A diferencia de lo que ocurrió en los años 20 y 30, las "revoluciones" en América Latina han venido sin que se haya construido la imagen del "enemigo" que construyó la contrarrevolución con la Unión Soviética. Pese a intentos de demonizar a los grupos de cambio (indígenas radicales, militares golpistas, dirigentes enajenados) no se ha creado esa imagen aterrorizadora que justificó el abrazo de las clases medias a las salidas fascistas.

6. Por último, todos los gobiernos de cambio en América Latina han venido con una nueva identidad nacional y popular. La reconstrucción de la dignidad nacional fue, de nuevo, otra posibilidad de ampliar la base social, permitiendo un nacionalismo optimista (frente al creciente nacionalismo pesimista europeo) que caminó sin problema hacia las nuevas formas de integración regional:

a. ALBA: Alternativa Bolivariana para las Américas,

b. UNASUR: Unión de Naciones Suramericanas,

c. celac: Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños,
d. mercosur: Mercado Común del Sur.

El fallecimiento en marzo de 2013 de Hugo Chávez abrió una nueva etapa tanto en Venezuela como en el resto del continente. Grande ha sido el impulso que les dio a las transformaciones en el continente (la asistencia de jefes de Estado y de gobierno latinoamericanos a su sepelio o el luto decretado en varios países es señal de esto). El capitalismo en crisis seguirá intentando su tarea de ajuste por el eslabón más débil. Cualquier relajamiento en América Latina significará, sin duda alguna, un regreso a las posiciones de los años 70, con la consiguiente subordinación a las necesidades de recuperación de la tasa de ganancia del sistema.

Desde otra perspectiva, la falta de diálogo con los sectores críticos rebajará la base de apoyo a los gobiernos de cambio, poniendo en peligro su subsistencia electoral (a diferencia de la izquierda propia de la Guerra Fría, la nueva izquierda se juega todo lo alcanzado en las elecciones). La creación de redes clientelares en los gobiernos, la política extractivista, la falta de diálogo con los indígenas o con los sectores *desobedientes*, la desaparición de la crítica (uno de los rasgos centrales que diferencian los actuales procesos de cambio de cualquier otra revolución en el pasado), la creación de *nomenklaturas* que aprovechen la posición de poder en el entramado estatal, el freno a los procesos de empoderamiento popular, son todos aspectos que volverán a achicar la base de apoyo a estos gobiernos. La tesitura no es sencilla y parece claro que hay que garantizar tanto la eficiencia gubernamental que logre mejores niveles de vida como la participación popular que vaya permitiendo una superación del modelo heredado. Una certeza es incuestionable: si se puede hablar hoy de la posibilidad del socialismo del siglo xxi es porque hay un pueblo dispuesto a luchar por él.

Bibliografía

Biardeau, J. (2007), "El proceso de transición hacia el nuevo socialismo del siglo xxi: un debate que apenas comienza", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 13, nº 2, mayo-agosto, pp. 145-179.

—— (2008), "La política y lo político en tiempos de la democracia postliberal", en Castro, G. (ed.), *Debate por Venezuela*, Editorial Alfa, Caracas.

Castañeda, J. (1993), *La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*, Ariel, Madrid.

Santos, B. S. (2005), *El milenio huérfano*, Trotta, Madrid.

Dieterich, H. (2006), *Hugo Chávez y el socialismo del siglo xxi*, Ministerio de Industrias Básicas y Minería, Caracas.

Fernández Buey, F. (2008), *Utopías e ilusiones naturales*, Viejo Topo, Barcelona.

Fernández Steinko, A. y C. Köhler (1995), "Sistemas de trabajo y estructura social: una comparación República Federal de Alemania-España", en *Cuadernos de Relaciones Laborales*, nº 7, Universidad Complutense, Madrid.

García Linera, Á. (2007), "Evo simboliza el quiebre de un imaginario", entrevista, en *Revista OSAL*, nº 22, ¿Refundar el Estado en América Latina? Desafíos, límites y nuevos horizontes emancipatorios, CLACSO, Buenos Aires.

Giddens, A. (1999), *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, 2da edición, Cátedra, Madrid.

Hirshmann, A. (1986), *Interés privado, acción pública*, Fondo de Cultura Económica, México.

Jessop, B. (2003), *The Future of Capitalist State*, Polity Press, Cambridge.

Katz, R. y P. Mair (1995), "Changing Models of Party Organization and Party Democracy. The Emergence of the Cartel Party", en Party Politics, vol. 1, nº 1.

Lakoff, G. (2007), *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Editorial Complutense, Madrid.

Mann, M. (1991), *Las fuentes del poder social*, Alianza, Madrid.

Mires, F. (2007), "La tarea es construir la democracia", en Mires, F., *Al borde del abismo. El chavismo y la contra-revolución antidemocrática de nuestro tiempo*, Debate, Caracas.

Monedero, J. C. (2007a), "En donde está el peligro... La crisis de la representación y el surgimiento de alternativas en América Latina", en *Cuadernos del CENDES*, vol. 24, nº 64, agosto, CENDES, Caracas.

—— (2007b), "Sobre el Partido Socialista Unido de Venezuela: potencialidades y riesgos", en López Maya, M. (ed.), *Ideas para debatir el socialismo del siglo XXI*, Editorial Alfa, Caracas.

Moulián, T. (2001), *El socialismo del siglo XXI. La quinta vía*, LOM, Santiago de Chile.

Neef, M. (1994), *Desarrollo a escala humana*, Icaria, Barcelona.

Ovejero, F. (2005), *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Tusquets, Madrid.

Silva, L. (2006) [1976], *Antimanual para uso marxistas, marxólogos y marcianos*, Caracas.

Tapia, L. (2006), *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal,* Muela del diablo Editores, La Paz.

Willke, H. (1997), *Supervision des Staates*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.

El socialismo del siglo XXI: breves notas sobre algunas experiencias recientes, y otras no tan recientes, de América Latina

Atilio A. Boron[1]

Pese a la abundancia de pronósticos escatológicos formulados con anterioridad al derrumbe de la Unión Soviética –y con mayor insistencia luego de él– lo cierto es que el socialismo sigue siendo parte fundamental del horizonte emancipatorio de nuestras sociedades. Pero tanto la experiencia histórica como la rigurosidad teórica exigen reconocer que las formas específicas que asumirá su construcción serán muy variadas, resultados a veces buscados y a veces inesperados de las luchas de los pueblos más que de cuidadosas disquisiciones conceptuales o de directivas emitidas por un comando central.

El tema, no por casualidad, está siendo objeto de una intensa y creciente discusión, particularmente desde que el presidente Hugo Chávez Frías lo instalara en el debate público a mediados de 2005. Desde entonces, este se ha convertido en una referencia imprescindible de cualquier discusión sobre el futuro del capitalismo, sobre todo en los países de América Latina, pero también, si bien de modo más atenuado, en gran parte del Tercer Mundo. Gran mérito el de Chávez al haber retornado un tema que había sido desterrado del lenguaje político, incluso de las izquierdas. Junto con términos como "imperialismo", "clases sociales", "dominación", "explotación", o expresiones como "lucha de clases", la palabra "socialismo" había desaparecido del discurso

1 Este texto reelabora algunas tesis de mi libro *Socialismo Siglo xxi. ¿Hay vida después del neoliberalismo?* (Ediciones Luxemburg, Buenos Aires, 2008), a la vez que agrega algunas reflexiones más recientes sobre esta materia.

político en el preciso momento en que su necesidad se tornaba más imperiosa que nunca. Por suerte, ya hemos comenzado a salir de esa situación y en la batalla de ideas podemos anotarnos una significativa victoria. No sabemos si esto sirve como para pasar a la ofensiva, pero por lo menos hemos dejado de estar a la defensiva.

Dado el enorme volumen de la bibliografía existente, nos limitaremos a bosquejar algunas ideas que nos parecen centrales y que quisiéramos dejar como aporte para un futuro trabajo de elaboración colectiva. No tienen pretensión alguna de exhaustividad sino que, por el contrario, deben ser comprendidas como una parcial contribución a un debate en curso, tendiente a lograr una definición cada vez más precisa del horizonte socialista de las luchas emancipatorias de nuestra época.[2]

"Giro a la izquierda" y auge de la "centroizquierda" en la política latinoamericana

Parafraseando un célebre pasaje del *Manifiesto Comunista* podríamos decir que un fantasma recorre América Latina. Es el fantasma del "giro a la izquierda" y una de sus más deplorables derivaciones: el populismo. Todas las fuerzas de la vieja y nueva derecha se unieron en santa cruzada para exorcizar a ese fantasma: en su tiempo fueron Condoleezza Rice y José M. Aznar, George W. Bush y Silvio Berlusconi; hoy son Barack Obama y Mariano Rajoy, mientras que los Vargas Llosa (padre e hijo) y Carlos Montaner, Jorge Castañeda y Andrés Oppenheimer, la Fundación Cubano-Americana y el National Endowment for Democracy, la Sociedad Interamericana de Prensa y los Reporteros sin Fronteras han estado envueltos en estas lides desde siempre.[3] Todas estas vertientes se unen para rescatar a América Latina de la "mortal amenaza" que supone esta reorientación del rumbo político de la región. Y en esta confusa estampida se mezcla también un nutrido tropel formado por antiguos izquierdistas espantados ante los rostros insolentes de campesinos, indígenas, jóvenes, mujeres y el heteróclito "pobretariado" latinoamericano, que se rebelan con un protagonismo desconcertante para sus resecas teorizaciones. Por otro lado, aquí y allá se tropieza con doctos exmarxistas *à la lettre* descorazonados ante la inesperada vitalidad de un capitalismo poco

2 Un participante clave en este debate es István Mészáros, pero la amplitud de su contribución excede con creces lo que podríamos tratar en estas breves páginas. Ver su monumental *Beyond capital* (Mészáros, 1995) y su breve pero aleccionador ensayo *Socialismo o barbarie* (Mészáros, 2005).

3 Los Vargas Llosa, padre e hijo, además de Montaner, Castañeda y Oppenheimer se han referido más de una vez a este fenómeno, visto por todos ellos como síntomas incontrastables de la vocación populista y estatista de América Latina. De los dos últimos véase en especial: "Latin America's Left Turn" y *Cuentos Chinos*, respectivamente, registrados en la bibliografía.

convencido de la necesidad de ceder su lugar en la historia y que según sus lecturas de antaño se derrumbaría como un castillo de naipes. Algunos de ellos, incapaces de asimilar los desafíos que plantea la nueva coyuntura, se arrepienten de sus antiguas certidumbres y se alucinan con imperios benévolos y multitudes nómadas que, mágicamente, se convierten en revolucionarias al abandonar sus terruños originarios.[4]

Un lugar común de toda esta teorización sobre el "giro a la izquierda" es la distinción entre una "izquierda seria y racional" y la otra, aludida frecuentemente como "radical", "populista" o "demagógica" según los diversos autores. La primera incluye como ejemplos paradigmáticos los casos de la Concertación chilena y los gobiernos de Luiz Inacio "Lula" da Silva y Dilma Rousseff en Brasil e incluso los de Tabaré Vázquez y José Mujica en Uruguay. Ejemplos rotundos de la segunda serían los de Cuba, Venezuela, Bolivia y Ecuador, para mencionarlos por orden de aparición. La confusión es la nota predominante de esta interpretación sobre la reorientación de la política latinoamericana. El kirchnerismo en sus dos versiones (la de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner) provoca reacciones encontradas entre los teóricos del "giro a la izquierda". Una pléyade de publicistas de la derecha no vacila en caracterizarlo como ambivalente, pero con una indisimulada –y creciente– inclinación hacia el polo "radical-populista": su retórica, su estilo de gobernar y algunas de sus ideas evocan inequívocamente las estridencias de los años 60 y 70 y, tarde o temprano, aseguran estos publicistas, el kirchnerismo encontrará su lugar junto a Fidel, Chávez, Evo y Correa. Esta es la tesis de la visión más conservadora, representada por Castañeda y Oppenheimer.[5]

A diferencia de los autores antes mencionados, la izquierda tiene para nosotros una connotación mucho más precisa y exigente. Mal podría aplicarse ese rótulo a gobiernos como los de la Concertación en Chile, que continuaron y profundizaron la reaccionaria reestructuración de la economía, la sociedad y la política iniciada por la dictadura de Pinochet a lo largo de los lineamientos planteados por el Consenso de Washington y que terminara haciendo de Chile uno de los países más inequitativos e injustos de América Latina, la región más desigual del planeta. En cierto sentido, algo similar se podría decir del gobierno del PT (Partido de los Trabajadores) y sus aliados en Brasil: si bien el programa Bolsa Familia sacó de debajo de la línea de la pobreza a unos 30 millones de brasileños, no queda claro cuán por encima de esa línea quedaron situados los sectores emergentes. Un logro, sin duda importante, pero que se empaña cuando se constata que la reforma agraria está prácticamente estancada, o avanza a un ritmo exasperadamente lento; o al comprobar que los

4 Tesis que Hardt y Negri desarrollan en su libro, *Imperio*. Para una crítica de esta perspectiva véase Boron, 2002.

5 Oppenheimer, 2005, pp. 183-186; Castañeda, dirección URL: www.foreignaffairs.org/20060501.

índices de desigualdad e inequidad distributiva continúan siendo de los más elevados a nivel mundial, lo que contrasta con la fenomenal rentabilidad del sistema bancario, que llega a cotas inigualadas en toda la historia brasileña. Sería preciso adherir a una concepción sumamente elástica de las ideologías para poder considerar a gobiernos que logran semejantes resultados como "de izquierda".

Sin abundar en detalles que nos alejarían del propósito de estas pocas páginas, digamos que si hay un signo distintivo de la izquierda, este no es otro que la valoración que dicha tradición política hace de la igualdad (económica, social, política, etc.) como criterio fundamental a la hora de diseñar los contornos de una buena sociedad. El filósofo político italiano Norberto Bobbio, un hombre que ha sostenido un permanente y enriquecedor diálogo con el marxismo a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, lo plantea con total claridad en una de sus más lúcidas obras, titulada precisamente *Izquierda y Derecha.* Ser de izquierda, dice Bobbio, es plantear la radical inadmisibilidad –ética, política y social– de la desigualdad. En consecuencia, una izquierda genuina solo puede ser aquella que, sobre la base de un diagnóstico certero sobre los "orígenes de la desigualdad entre los hombres" –parafraseando el conocido título del "Segundo discurso" de Rousseau– proponga una solución radical que ponga fin a la injusticia inherente e inerradicable, dentro del sistema, a la sociedad capitalista. Y el teórico italiano se apresura en aclarar, en contra de la confusión reinante, que así como el crepúsculo no cancela la diferencia entre el día y la noche, la existencia de un "centro" político –¿o de una ambigua centro izquierda?–tampoco suprime la diferencia entre izquierda y derecha (Bobbio, 1994: 7-8). Es por eso que si de izquierdas se trata, solo el marxismo ofrece los fundamentos científicos necesarios para guiar su praxis transformadora, a partir del descubrimiento de la estructura esencialmente injusta e incorregible de la sociedad burguesa, cualesquiera sean las formas históricas que asuman su organización económica o la vida política.

Dicho lo anterior, resulta evidente que tanto la alarma desatada por los teóricos derechistas acerca del "giro a la izquierda" como el júbilo de la izquierda arrepentida son por completo injustificados. Una izquierda digna de ese nombre solo lo es en la medida de su radical anticapitalismo. Por eso, solamente gobiernos como los de Cuba y en menor medida (habida cuenta de su corta experiencia en términos históricos) los de Venezuela, Bolivia y Ecuador califican como gobiernos de izquierda. Del resto, mejor ni hablar. Pueden tener una retórica de izquierda, encendida y pródiga en gestos radicales, como en el caso del kirchnerismo; o una difusa identidad izquierdista, como en los casos de los gobernantes de Brasil (Lula) y Chile (Ricardo Lagos, Michelle Bachelet), más referida a su pasado que a su presente; pero una política de izquierda se mide por lo que un gobierno hace y no por sus gestos y sus discursos. De ahí que la distinción fundamental es la siguiente: los go-

biernos de Cuba, Venezuela, Bolivia y Ecuador tienen como horizonte de su proyecto histórico la construcción de una sociedad poscapitalista, socialista; los de la "centro izquierda", como los actuales regímenes de Argentina, Brasil y Uruguay –para ni siquiera mencionar el caso chileno– se proponen encontrar la cuadratura del círculo y pugnan por construir un "capitalismo serio y racional", como si el despojo, la depredación y la explotación del trabajo no fueran cosas "serias y racionales" para la lógica del capital.

Algunos lineamientos del proyecto del socialismo para el mundo actual

En la segunda parte de este artículo centraremos nuestro análisis en lo que debería ser un proyecto socialista en el mundo actual, partiendo de una breve referencia a un tema insoslayable, como es la cuestión de los valores sobre los cuales edificar el proyecto concreto de transformaciones socialistas.

Los valores de la tradición socialista

Este es un tema clave, porque un proyecto socialista no puede manifestar la menor ambigüedad axiológica en relación a la sociedad burguesa: su crítica debe ser radical e intransigente, demostrando la superioridad ética del socialismo y el carácter inhumano del capitalismo. Resumimos algunas cuestiones decisivas.

Sobre la desviación economicista

Un socialismo renovado de cara al siglo xxi no puede quedar reducido a la construcción de una nueva fórmula económica, por más resueltamente anticapitalista que esta sea.

El Che tenía toda la razón cuando afirmó que "el socialismo como fórmula de redistribución de bienes materiales no me interesa".[6] En una perspectiva similar, el presidente Hugo Chávez aseguró, en una entrevista que se le realizara en octubre de 2005, que, según él, el socialismo del siglo xxi debería

6 Ya en su momento Mariátegui había expresado una idea muy similar, pero referida en su caso a la conciencia del proletariado, cuando escribió que "un proletariado sin más ideal que la reducción de las horas de trabajo y el aumento de los centavos del salario no será nunca capaz de una gran empresa histórica". El economicismo remata de modo inexorable en este tipo de conciencia, irremediablemente inepta para la construcción del socialismo. Véase José Carlos Mariátegui (1969b, p. 116).

contener por lo menos cuatro rasgos esenciales.[7] En primer lugar, uno de carácter moral, recuperando el sentido ético de la vida destruido por ese "sórdido materialismo de la sociedad burguesa" del que hablara Marx. En segundo lugar, debe proponer una democracia de tipo participativo y protagónica, potenciando la soberanía popular. En tercer lugar, la conciliación de la libertad con la igualdad, puesto que la primera sin la segunda, en una sociedad de excluidos y explotados, se convierte en un privilegio de minorías. Para el socialismo la justicia social es un componente esencial de su proyecto, la virtud primera que debe tener toda organización social poscapitalista. Y en cuarto lugar, considerando lo estrictamente económico, el nuevo socialismo requiere cambios en dirección del asociativismo, la propiedad colectiva, el cooperativismo y una amplia gama de experiencias de autogestión y cogestión, así como diversas formas de propiedad pública y colectiva.

En suma, se trata de un nuevo socialismo que podría sintetizarse en la siguiente fórmula: propiedad colectiva (no necesariamente estatal) de los medios de producción + democratización fundamental de todas las esferas de la vida social, superando el productivismo economicista que durante décadas marcara con rasgos indelebles el viejo proyecto socialista.

Sobre el estatismo[8]

El socialismo del siglo xxi no es estatismo ni puede dar lugar a una sociedad estatista, "donde las decisiones se impongan desde arriba y donde toda iniciativa sea potestad de los funcionarios del gobierno o de los cuadros de vanguardia que se auto-reproducen". Debido a que el socialismo tiene como su horizonte el desarrollo integral de la persona humana, su construcción "requiere una sociedad democrática, participativa y protagónica. Una sociedad dominada por un estado todopoderoso no genera seres humanos aptos para instaurar el socialismo".

Este es un punto que merece ser discutido en profundidad: por una parte, porque en grandes sectores de la izquierda la confusión entre socialismo y estatismo ha sido una constante a lo largo de todo el siglo pasado. Por otra parte, la hipertrofia cuantitativa del estatismo, exigida tanto por las crecientes necesidades del capital en las economías capitalistas como por la hostilidad del imperialismo en contra de los ensayos socialistas, implica también un preocupante cambio cualitativo: la creciente burocratización de las estructuras estatales, una tendencia inevitable y para colmo incompatible con la lógica de la democracia socialista. Debe contrarrestarse la tendencia a instaurar el

7 Un primer esbozo lo presentó Chávez en el v Foro Social Mundial de Porto Alegre, el 30 de enero de 2005. Véase Chávez Frías (2005).

8 En los puntos que siguen nos basamos en Lebowitz (2006). Los entrecomillados son tomados textualmente de su obra citada.

predominio de una burocracia que progresivamente se va desentendiendo y descomprometiendo de la construcción de una nueva sociedad, convirtiéndose en cambio en celosa custodia de sus privilegios. Las lecciones que se desprenden del derrumbe de la Unión Soviética aportan elementos irrebatibles sobre este tema.

De lo que se trata entonces es de establecer de qué forma el perfeccionamiento de las instituciones democráticas del socialismo del siglo xxi, que no son las de la democracia burguesa, podría tener la capacidad de contrarrestar los efectos más perniciosos del inevitable reforzamiento del poder estatal a causa de la sistemática agresión que el imperialismo descargará sobre cualquier tentativa de avanzar en dirección al socialismo.

Sobre el populismo

La renovación y actualización de la agenda concreta del proyecto socialista es imprescindible para las fuerzas que bregan por la superación histórica del capitalismo. Nuevas demandas, urgencias y necesidades sociales se generaron a lo largo del último siglo y, a menos que ellas sean adecuadamente encaradas con políticas concretas, el socialismo del siglo xxi quedará relegado al terreno de las ideas despojadas de toda resonancia práctica.

El socialismo "no es populismo. Un Estado que provee los recursos y las soluciones a todos los problemas de la gente no fomenta el desarrollo de las capacidades humanas, al contrario, estimula a la gente a adoptar una actitud pasiva, a esperar que el estado y los líderes den respuesta a todos sus problemas".

Claramente, el socialismo no es populismo en la medida en que, a diferencia de este, debe estimular y favorecer la organización autónoma de las clases y capas populares y el desarrollo de su conciencia revolucionaria. De todos modos, no hay que perder de vista que fomentar las capacidades humanas no es algo que se pueda hacer de la noche a la mañana. Lo que hay que evitar es la aparición y cristalización de actitudes pasivas y no participativas, de forma tal que la población no espere que todos sus problemas sean resueltos por el Estado.

Sobre el totalitarismo

Una sociedad socialista *no* puede ser totalitaria. Dado que "los seres humanos son diferentes y tienen diferentes necesidades y habilidades, su desarrollo por definición requiere del reconocimiento y respeto de las diferencias. Las presiones del estado o las de la comunidad para homogeneizar las actividades productivas, las alternativas de consumo o estilos de vida no pueden ser la

base para que surja lo que Marx reconocía como la unidad basada en el reconocimiento de las diferencias".[9]

Como concluye Lebowitz: "No se puede hacer socialismo desde arriba, a través de los esfuerzos y enseñanzas de una vanguardia que toma todas las iniciativas y desconfía del auto-desarrollo de las masas", o simplemente desalienta su autoorganización.

La estatización total de la economía es, en las condiciones actuales, inadecuada y contraproducente. Inadecuada, porque las transformaciones de la economía mundial, dominada sin contrapesos por la lógica del capital, requieren disponer de un amplio arsenal de respuestas flexibles, inmediatas, especializadas y "glocales", es decir, que tomen en cuenta tanto el contexto global como el local y el nacional, lo cual es incompatible con la rigidez, la lentitud, la generalidad y el enfoque eminentemente nacional de la planificación integral.

Sobre el productivismo

El productivismo en que cayeron gran parte de los experimentos socialistas del siglo xx a la larga terminó socavando las posibilidades de construir una sociedad socialista. Por eso tiene razón Lebowitz cuando afirma que el "socialismo *no* puede ser el culto por la tecnología. Esta fue una patología para el marxismo, y que se manifestó en la Unión Soviética como minas, fábricas y granjas colectivas inmensas, que supuestamente lograban los beneficios de la economía de escala", pero al precio de burocratizar el proceso de toma de decisiones, desincentivar el protagonismo popular y destruir el medio ambiente.

Vale la pena aclarar que la crítica al productivismo no significa desentenderse de la imperiosa necesidad de que una economía socialista sea productiva

9 Una reflexión interesante y polémica, que debería ser objeto de un serio debate, es la que plantea Edgardo Lander en ocasión de la creación del Partido Socialista Unificado de Venezuela. Dice en su nota que "entre los debates vitales sobre la experiencia de lo que fue *el socialismo que realmente existió* en el siglo xx, están los asuntos del papel del Estado y del partido y sus relaciones con la posibilidad de la construcción de una sociedad democrática. Un Estado-partido que copó cada uno de los ámbitos de la vida colectiva, terminó por asfixiar toda posibilidad de debate y disidencia, y con ellos la posibilidad misma de la pluralidad y la democracia. Es por ello que entre los debates medulares para un orden socialista democrático que no repita los contenidos autoritarios de la experiencia del siglo pasado están los referidos al papel del Estado, al carácter del Estado, a las relaciones entre el Estado y la pluralidad de formas de organización y sociabilidad que se agrupan bajo la idea de sociedad" (Lander, 2006). Su invitación fue recogida por numerosos intelectuales y políticos: es preciso revisar ese capítulo de la historia de los socialismos realmente existentes y en esa empresa introducir algunas distinciones que no aparecen en el texto de Lander y que son de gran importancia. No fue lo mismo la experiencia soviética que la cubana, y sería injusto, a más de impropio intelectualmente, subsumirlas en una misma categoría.

y eficiente, requisitos indispensables para elevar las condiciones materiales de vida de la población. El productivismo, en cambio, puede ser definido como la ciega e irracional confianza depositada en el desarrollo de las fuerzas productivas, concebidas como capaces de resolver por sí solas todas las necesidades de la nueva sociedad. El deterioro del medio ambiente o el despotismo tecnocrático dentro de la empresa socialista han sido dos de los subproductos más perniciosos del productivismo. Por otra parte, sería un gravísimo error pensar que la productividad y la eficiencia son rasgos que solo definen a una economía capitalista.

Sobre la relación con el capitalismo

Por último, Lebowitz concluye que el socialismo del siglo xxi debe estar signado por una fuerte "disposición a luchar contra la lógica del capital". La experiencia del siglo xx enseña que "el deseo de desarrollar una sociedad que sirva al pueblo no es suficiente; hay que estar dispuesto a romper con la lógica del capital para realizar un mundo mejor".

En otras palabras, se trata de lograr lo que François Houtart plantea: la primacía del valor de uso sobre el valor de cambio –puesto que este último es el vehículo principal mediante el cual se mercantiliza el conjunto de la vida social– exige una firme decisión de impedir que la lógica del capital se apodere de nuestras vidas y de la naturaleza. Esto supone no solo un gobierno con ideas claras y voluntad firme, sino también una conciencia socialista y revolucionaria ampliamente desarrollada en las masas populares.

Romper las cadenas del "otro pensamiento único"

El neoliberalismo impuso el "pensamiento único" sintetizado en la fórmula del Consenso de Washington. Pero hay otro "pensamiento único": el de una izquierda detenida en el tiempo y que carece de la audacia para repensar y concretar la construcción del socialismo, rompiendo los moldes tradicionales derivados de la experiencia soviética. ¿Por qué no pensar en un ordenamiento económico más flexible y diferenciado, en el que la propiedad estatal de los recursos estratégicos y los principales medios de producción –cuestión no negociable– conviva con otras formas de propiedad pública no estatal, o con empresas mixtas en las que algunos sectores del capital privado se asocien con corporaciones públicas o estatales, o con firmas controladas por sus trabajadores en asociación con los consumidores, o con cooperativas o formas de "propiedad social" de diverso tipo –como las que se están impulsando en la Venezuela bolivariana– pero ajenas a la lógica de la acumulación capita-

lista? Por supuesto, no se trata de un experimento sencillo, pues está sujeto a múltiples obstáculos y contradicciones.

Este esquema es factible a condición de que exista un Estado fuerte, dotado de una gran legitimidad popular y muy bien organizado. Si se reúnen estos requisitos, la articulación entre estos diferentes tipos de empresas puede concretarse sin poner en peligro el avance del socialismo.

Lo anterior remite a otra cuestión, por lo general mal interpretada, y es la siguiente: muchos piensan, sobre todo en la izquierda, que cualquier reforma económica es necesariamente neoliberal. Ante estas insinuaciones conviene recordar una reflexión de José Carlos Mariátegui cuando con gran perspicacia dijera que "la herejía es indispensable para comprobar la salud del dogma" (Mariátegui, 2007: 10). El absurdo de anatemizar cualquier reforma como una herejía o una traición al socialismo –entendido este como un credo inalterable no solo en el plano de los principios, lo que está bien, sino también en el de los proyectos históricos, lo que está mal– salta a la vista, porque significaría la consagración de un suicida inmovilismo, la negación de la capacidad de autocorrección de los errores y una renuncia al aprendizaje colectivo, condiciones imprescindibles para el permanente perfeccionamiento del socialismo. ¿O es que se piensa que el socialismo puede instituir una política y un modelo de organización económica y social para sostenerlos imperturbablemente a lo largo del tiempo, más allá del devenir de los acontecimientos históricos? ¡Eso es metafísica, no marxismo! Por algo Marx y Engels ya advertían, en *La ideología alemana*, que "para nosotros el comunismo no es un estado de cosas que debe implantarse con arreglo a unas premisas imaginadas, o un ideal al que ha de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual" (Marx y Engels, 1968: 54). Y en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx observaba algo que debería llamar a la reflexión a los partidarios del inmovilismo seudorrevolucionario: "las revoluciones proletarias como las del siglo XIX se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzarlo de nuevo desde el principio, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos" (Marx, 1973: 236).

Es preciso que nos despojemos de esa "veneración supersticiosa del pasado" que nos obnubila y nos impide repensar de forma crítica la Revolución Rusa y su proyecto económico; repensar Octubre en toda su tremenda grandeza y, también, en las limitaciones que desencadenaron su penoso final. Ajustadas así las cuentas con nuestro propio pasado, podremos enfrentar abiertamente los desafíos de nuestra época con la creatividad y la audacia, a la vez teórica y práctica, propias del marxismo.

Por consiguiente, este y no otro debe ser el significado de una política de reformas dentro del socialismo; no para volver al capitalismo, sino para perfeccionar el socialismo y dar un paso más en dirección a la sociedad comunista.

Es por ello que nos parecen de enorme importancia, en el caso de Cuba, la aplicación de los "lineamientos": un conjunto de medidas económicas que fueron discutidas por todo el pueblo, y que están transformando la economía y la sociedad cubanas. No podemos olvidar que un proyecto socialista debe garantizar la elevación de las condiciones de vida materiales y espirituales de las grandes mayorías nacionales. En el caso cubano, el perverso bloqueo norteamericano (¡cuyo costo estimado equivale a dos Planes Marshall!) ha conspirado con mucha eficacia en contra de este objetivo, pero sería un gravísimo error pensar que todos los problemas de la economía cubana se explican por la persistencia de esa política imperialista. Estamos convencidos de que su maligna efectividad podría reducirse en forma considerable si se adoptasen nuevas políticas, especialmente diseñadas para enfrentar los graves problemas que afectan las condiciones de vida de grandes sectores de la población.

Es preciso recordar que la construcción de un proyecto socialista (y en América Latina, la simple promoción de una tímida reforma social) abre las puertas del infierno de donde salen todos los demonios imaginables con el objeto de sabotear el experimento y destruirlo acudiendo a cualquier clase de recurso. No hay un proyecto único ni un modelo ideal a imitar. A propósito de este tema, conviene recordar in extenso un pasaje de Mariátegui en "Aniversario y balance", en el cual el notable marxista peruano sostenía que:

> […] la palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituirle su sentido estricto y cabal. La revolución latino-americana será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: antiimperialista, agrarista, nacionalista revolucionaria. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos […]. No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indoamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva (Mariátegui, 1969a: 247-249).

De esto se trata, precisamente.

Conclusiones

Decíamos con anterioridad que esta es una coyuntura muy peculiar de nuestro desarrollo histórico. ¿Por qué? Porque pocas veces como ahora las condiciones objetivas y subjetivas de la revolución asumieron trayectorias tan divergentes como las que enseña la historia reciente de América Latina. Objetivamente: desigualdad económica, empobrecimiento, exclusión y cre-

ciente opresión de las clases y capas populares en todas nuestras sociedades; profundización de la explotación y la depredación humana y medioambiental; desenfrenada agresividad del saqueo imperialista, con una sucesión interminable de guerras de rapiña mientras el sistema internacional asiste al fin de la efímera "unipolaridad" norteamericana y las ilusiones del "nuevo siglo americano" ceden terreno ante el avance de un irresistible multipolarismo.[10]

Pese a ello, las huellas del pasado no desaparecen con facilidad y continúa el bloqueo a Cuba y se multiplican las presiones desestabilizadoras y los chantajes, principalmente sobre los gobiernos de Bolivia, Ecuador, Nicaragua y Venezuela, pero también del trío que acompañó a Hugo Chávez en la batalla del ALCA: Argentina, Brasil y Uruguay. Los golpes de Estado clásicos, gestionados por las fuerzas armadas, fueron reemplazados, siguiendo las orientaciones impuestas por Barack Obama, por diversas formas de ejercer el *soft* o *smart power*: ejemplos, los "golpes institucionales" contra "Mel" Zelaya en Honduras y Fernando Lugo en Paraguay. Y las campañas desestabilizadoras y el cerco mediático, para usar la expresión del precozmente fallecido Hugo Chávez, laboran sin pausa para hacer posible la reafirmación de la hegemonía estadounidense en la región, ahora bajo una nueva divisa: la Alianza del Pacífico, nueva versión del ALCA pero con otro nombre aunque con los mismos objetivos. La muerte de Chávez, es evidente ahora, le restó ímpetus a los proyectos integracionistas de la UNASUR y la CELAC. No obstante, la dolorosa maduración de las condiciones objetivas para la revolución tropieza con el retraso en el desarrollo de los factores subjetivos: la conciencia y la organización del campo popular. Retraso que en buena medida se explica por la eficaz dominación ideológica del neoliberalismo potenciada por su control casi absoluto de los medios de comunicación de masas. Estos distintos itinerarios de los factores objetivos y subjetivos pueden ocasionar que las clases populares no acudan puntualmente a la cita con la revolución, desperdiciándose así una inmejorable oportunidad.

Para concluir: dados los antecedentes expuestos, sería imperdonable pensar que el socialismo del siglo XXI podría ver la luz en un capitalismo cada vez más salvaje y agresivo, al margen de un proceso revolucionario. Proceso que podrá tener características muy diferentes según los países y los tiempos históricos, y que muy posiblemente tendrá en sus comienzos un rostro apenas reformista; pero que, más allá de ello, tendrá que materializar lo que Barrington Moore una vez denominara, en su célebre obra, una "ruptura violenta con el pasado" (Moore, 1966). Sin tal ruptura no hubo revoluciones burguesas, como lo atestiguan los casos de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Y allí donde esa ruptura no se produjo, lo que sobrevino fue el fascismo: Italia, Alemania, España, Portugal. Las formas de esta ruptura con el pasado podrán variar de país en país en función de la correlación de fuerzas que opongan revolución

10 Hemos examinado en detalle estas cuestiones cruciales de la geopolítica del imperialismo en Boron, 2012.

y contrarrevolución, pero la necesidad de esa fractura es una constante que no puede ser removida.

Un proyecto socialista digno de ese nombre tropezará, más pronto que tarde, con ese dilema. O rompe con las estructuras del pasado o la revolución en ciernes se estanca y es derrotada. Además, debe recordar que, aunque no se proponga sino romper superficialmente con el pasado, su sola existencia conjurará en su contra los más feroces demonios de la contrarrevolución. Tal como lo hemos reiterado en numerosas oportunidades, en América Latina, patio interior del imperialismo, aun las más modestas reformas desencadenan feroces procesos contrarrevolucionarios amparados, cuando no organizados y financiados, por Washington. No será otra la respuesta con que se enfrente cualquier tentativa de implantar un socialismo *aggiornado* de cara al siglo xxi. Pero si los sujetos de la insurgencia adquieren acabada conciencia de su protagonismo histórico y encuentran un formato organizativo que potencie sus fuerzas, no habrá obstáculo que no estén en condiciones de barrer.

Bibliografía

Bobbio, N. (1994), *Destra e Sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica,* Donzelli Editori, Roma.

Boron, Atilio A. (2000), *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

—— (2002), *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, clacso, Buenos Aires.

—— (2004), "Estudio introductorio. Actualidad del *¿Qué hacer?*", en Lenin, V. I., *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires.

—— (2005a), *Estado, capitalismo y democracia en América Latina,* clacso, Buenos Aires.

—— (2005b), "La encrucijada boliviana", en *Rebelión*, 28 de diciembre.

—— (2008), *Socialismo siglo xxi. ¿Hay vida después del neoliberalismo?*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires.

—— (2012), *América Latina en la geopolítica del imperialismo*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires.

Bunge, M. y C. Gabetta (2013), *¿Tiene porvenir el socialismo?*, Eudeba, Buenos Aires.

Castañeda, J. G. (2006), "Latin America's Left Turn", en *Foreign Affairs*, mayo-junio, Nueva York.

Castro Ruz, F. (1972), *Fidel en Chile. Textos completos de su diálogo con el pueblo*, Quimantú, Santiago.

—— (2005a), "Esta revolución no la pueden destruir ellos, pero sí nuestros defectos y nuestras desigualdades", en *Rebelión*, diciembre.

—— (2005b), *La historia me absolverá*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires.

Castro Ruz, R. (2008), "Mientras mayores sean las dificultades, más exigencia, disciplina y unidad se requieren", en *Granma*, La Habana [en línea], dirección URL: www.granma.cu [consulta: 25/02/2008].

Chávez Frías, H. (2005), "Presidente Chávez define el socialismo del siglo XXI" [en línea], dirección URL: www.aporrea.org/ideologia/a17224.html.

Guanche, J. C. (compil.) (2008), *En el borde de todo, el hoy y el mañana de la Revolución Cubana*, Ocean Sur, La Habana.

Guevara, E. (2006), *Apuntes críticos de la economía política*, Editorial de Ciencias Sociales/Ocean Press, La Habana.

Hardt, M. y A. Negri (2000), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge.

Houtart, F. (2007), "Un socialismo para el siglo XXI. Cuadro sintético de reflexión", ponencia presentada en las Jornadas "El Socialismo del siglo XXI", junio, Caracas.

Lander, E. (2006), "Creación del partido único, ¿aborto del debate sobre el Socialismo del Siglo XXI?", en *Aporrea* [en línea], dirección URL: www.aporrea.org/ideologia/a28743.html.

Lenin, V. I. (2004), *¿Qué hacer?*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires.

Mariátegui, J. C. (1969a), "Aniversario y balance", en *Ideología y Política*, Amauta, Lima.

—— (1969b), "Mensaje al Congreso Obrero", en *Ideología y Política*, Amauta, Lima.

—— (2007), *Defensa del marxismo*, Quadrata, Buenos Aires.

Martínez Heredia, F. (2001), *El corrimiento hacia el rojo*, Letras Cubanas, La Habana.

Marx, K. (1958), "Crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", en Marx, K. y F. Engels, *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México DF.

—— (1966), "La guerra civil en Francia", en Marx, K. y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos,* Tomo I, Progreso, Moscú.

—— (1973), *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, en Marx, K. y E. Friedrich, *Obras escogidas en doce tomos*, Ciencias del Hombre, Buenos Aires.

Marx, K. y F. Engels (1958), *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México DF.

—— (1966), *Manifiesto del Partido Comunista*, en *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Progreso, Moscú.

—— (1968), *La ideología alemana*, Pueblos Unidos, Montevideo.

Mészáros, I. (1995), *Beyond Capital*, Merlin Press, Londres.

—— (2005), *Socialismo o barbarie*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Miliband, R. (1985), "El nuevo revisionismo en Gran Bretaña", en *Cuadernos Políticos*, nº 44, julio-diciembre, México DF.

—— (1991), *Divided Societies*, Oxford University Press, Oxford/Nueva York.

Moore, B. (1966), *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston.

Oppenheimer, A. (2005), *Cuentos chinos. El engaño de Washington, la mentira populista y la esperanza de América Latina*, Sudamericana, Buenos Aires.

Lógicas de la construcción politica e identidades populares

Ernesto Laclau

¿Qué debe entenderse exactamente por populismo? No es una ideología, sino un modo de construcción de lo político; modo que se funda en dividir a la sociedad en dos campos, y en apelar a la movilización de "los de abajo" frente al poder existente. Hay populismo siempre que el orden social es vivido en esencia como injusto, y se llama a construir un nuevo sujeto de la acción colectiva –el *pueblo*– capaz de reconfigurar ese orden desde sus mismos fundamentos. Sin construcción y totalización de una nueva voluntad colectiva global, no hay populismo.

Esto obliga a un conjunto de precisiones. El populismo no es una práctica revolucionaria, que subvierte en sus raíces el orden social existente. Habrá populismos revolucionarios en los que el sujeto construido a través de su interpelación se oponga a rasgos estructurales básicos del orden de cosas existente, pero también hay otros en los que este sujeto alternativo resulta de la radicalización de rasgos menos definitorios de ese orden, como es el caso de los populismos étnicos del Este de Europa; pero en todos los casos, ya se trate de proyectos revolucionarios o reaccionarios, este sujeto alternativo se presentará como *sujeto global, como la forma política misma de una anti-sociedad*.

¿A qué se opone el populismo como lógica de construcción de lo político? Al *institucionalismo* extremo, es decir, a un tipo de lógica político-social en la que los agentes sociales no son nunca sujetos globales, sino parcelarios y corporativos. La lógica institucional se ubica en las antípodas del populismo: mientras que este tiende a aglutinar al conjunto de las demandas sociales en actores de carácter totalizante, el institucionalismo tiende a reducir cada

demanda a su particularismo diferencial y a absorber cada una de ellas en su separada individualidad dentro del sistema general de diferencias.

Mientras que los discursos populistas tienden a crear una *frontera interna* en lo social, que lo divida en dos campos separados y antagónicos, el institucionalismo tiende a la dilución de esta frontera. ¿Cómo se logra –o, más bien, cómo se pretende lograr– este efecto? Simplemente, mediante el establecimiento de una continuidad esencial, sin rupturas ni fisuras, entre el nivel en el que las demandas sociales se constituyen y el de los canales a través de los cuales estas demandas son absorbidas y vehiculizadas. Esto implica dos cosas. La primera, que un institucionalismo pleno y operante supondría la eliminación radical de *las relaciones de poder*. Porque si el poder implica un nivel decisorio con respecto a la satisfacción de demandas constituidas en otras instancias sociales, tendría, por consiguiente, que constituirse como instancia externa a esas demandas. Pero si se sostiene que, al menos de un modo ideal, estas podrían ser absorbidas y satisfechas dentro del sistema, en tal caso no habría solución de continuidad alguna entre la instancia de formulación de las demandas y aquella otra en la que su aceptación y viabilidad es decidida. Se pasaría de una a otra mediante mecanismos inmanentes puros. La segunda implicación, muy ligada a la anterior, es que el institucionalismo extremo *constituye la negación de la política y su substitución por la administración*. La política, si significa algo, es ser el campo del enfrentamiento entre grupos. Pero esto quiere decir que las instituciones no pueden ser nunca neutrales, sino que representan una fase de equilibrio en ese enfrentamiento. La sacralización del poder institucional, por el contrario, elimina el carácter contingente de ese poder.

Si pasamos ahora a lo opuesto de la cristalización institucional, es decir, al polo populista de la articulación política, encontramos una situación estrictamente inversa. Nos enfrentamos aquí con una articulación horizontal de las demandas sociales. El mecanismo que permite verificar esta articulación es lo que hemos denominado la *lógica equivalencial.* El presupuesto básico de su emergencia es la incapacidad de absorber dichas demandas por parte del sistema institucional existente, lo que conduce a la fosilización de este último y a una acumulación de demandas insatisfechas. En otros términos, la sociedad deja de ser un tejido homogéneo y pasa a ser fracturada en lo interno. La fractura no es, sin embargo, un efecto automático, sino que requiere una construcción política. Esta construcción es el populismo, y su presupuesto es la plena operatividad de la lógica equivalencial. Ella procede a través de dos operaciones sucesivas. Un primer momento es el equivalencial estricto, ligado a la dimensión *horizontal.* Cuando un sistema político deja de responder a las demandas procedentes de sus bases de sustentación, estas dejan de estar integradas al él, y entre todas las demandas excluidas comienza a establecerse una relación incipiente de solidaridad. Si demandas relativas a la vivienda, al consumo, a la escolaridad, a la inseguridad, etc., permanecen insatisfechas,

un cierto parentesco espontáneo comienza a ligarlas entre sí. En el caso del populismo, esta identidad es rebasada por la articulación de demandas de diferente origen y carácter. Esta articulación horizontal de demandas es la que constituye al *pueblo* como actor colectivo. Esta es la base de la distinción que hemos establecido entre demandas *democráticas* –que al límite, en la medida en que fueran satisfechas, serían compatibles con el verticalismo institucionalista– y demandas *populares*, que suponen la constitución de un *pueblo* como actor colectivo, sobre la base de una articulación horizontal de demandas.

Sin embargo, sería erróneo oponer, de manera simple, una lógica horizontal/equivalencial propia del populismo a otra, verticalista, del institucionalismo. Porque el populismo también requiere, como su condición de emergencia, un verticalismo de tipo nuevo. El *pueblo*, en tanto actor colectivo, también necesita plasmarse en una cierta identidad. Pero esta identidad no es automática: debe ser construida. Lo que equivale a decir que el *pueblo* no es una mera *identidad*, que habría surgido plenamente constituida como Minerva de la cabeza de Júpiter, sino que es el resultado de un proceso de *identificación*. Los lazos equivalenciales espontáneos, librados a sí mismos, son incapaces de constituir identidad alguna. Este es el segundo momento del populismo. Supone que la cadena equivalencial entre demandas es representada por un *significante* que encarna a la cadena como un todo. Hemos dicho "significante". Y es importante ver por qué. Si tuviéramos "identidad" en lugar de "identificación", lo que contaría sería el significado, en tanto que el significante se reduciría a ser su envoltorio, externo e indiferente. El proceso de representación sería automático; el orden del significante sería una reduplicación, quizás necesaria, pero que carecería de toda relevancia en lo que al proceso de la significación se refiere. El *pueblo* sería un *populus*, nunca una *plebs*.

Representar la *unidad* de la cadena equivalencial requiere que la pluralidad de esa cadena sea reconducida a cierta forma de unidad. No puede ser la unidad de un fundamento positivo compartido por todos los eslabones de la cadena. Lo único que los liga es su común oposición a un sistema que niega a todos ellos. En otros términos: aquello que es representado se constituye a través del proceso mismo de representación.

Podemos en este punto retornar a la cuestión del tipo de verticalismo que es inherente al populismo. El primer momento en la emergencia del *pueblo* era, según vimos, la expansión horizontal de la cadena equivalencial. El segundo momento, que ahora intentamos definir, es la verticalidad de un tipo de unidad que no debe negar la dimensión horizontal, sino construirse a partir de ella. Toda nuestra tesis se funda en el carácter constitutivo y primario del proceso de representación. La unidad de lo representado –la cadena equivalencial– no puede ser, por tanto, exterior a ese proceso. ¿Cuáles son los medios de representación de esa cadena como totalidad? Los únicos medios disponibles son los propios eslabones de esa cadena. Estos eslabones, no obstante, solo

representan particularidades diferenciales. Para pasar a representar la cadena como un todo, uno de estos eslabones tiene que dividirse en lo interno: por un lado, su particularidad diferencial no desaparece, pero por otro, asume la función suplementaria de representar a la cadena como tal. *Esta relación, por la que una identidad puramente diferencial asume la función de representar a una totalidad significativa que la rebase, es lo que llamamos una relación hegemónica.* Bien entendidas, las "dimensiones" del *pueblo* dependerán de estos dos factores combinados. La dimensión horizontal es un requerimiento básico, ya que sin expansión de la cadena equivalencial las identidades populares no podrían constituirse; pero la dimensión vertical es también indispensable: sin unificación de las equivalencias en torno a significantes hegemónicos las equivalencias entre demandas democráticas podrían dispersarse y desintegrarse con facilidad.

Hay un segundo aspecto de capital importancia para entender la lógica inherente a los significantes hegemónicos, y es su tendencia a constituirse como significantes vacíos. La razón que esto explica es clara. Al asumir la función suplementaria de representar una totalidad que la rebase, el significante hegemónico debe hacer más laxas las relaciones que lo unían al particularismo originario, pues debe, para ser tal, unir equivalencialmente a más y más demandas sociales, tendrá que "descolorar" el momento particularísimo con el que inició la operación hegemónica. Por otro lado, la cadena equivalencial misma es inestable, sometida a expansiones y contracciones coyunturales. Por eso es que en ningún momento podemos estar del todo seguros a qué significado corresponde un cierto significante. Aquí residen tanto la debilidad como la fuerza de toda formación hegemónica. Debilidad, ya que el significante nunca controla por completo a su significado. Siempre está sometido al albur de que, fuera de su control, nuevos eslabones se incorporen –y así redefinan– a la cadena equivalencial, así como que otros –que formaban parte de ella– comiencen a escapar a su acción articulatoria-hegemónica. Toda nueva reivindicación solo logrará constituirse de pleno como tal si logra inscribirse en la cadena equivalencial unificada por los significantes hegemónicos. Como Gramsci afirmaba, cuando la hegemonía ha sido ganada, lo es por todo un período histórico.

Las dos lógicas –la institucionalista y la populista– han sido presentadas hasta ahora como casos polares, ideales, en un diagrama en el que habrían sido pensadas a través de su incompatibilidad última. Lo que esta visión excluye es el momento de su necesaria articulación. Porque no hay duda de que esa articulación existe; más aún: la articulación entre ambas es la real en las situaciones concretas con las que el análisis político se enfrenta.

Comencemos considerando al populismo. Según hemos dicho, lo característico de él es el predominio de la lógica de la equivalencia sobre la de la diferencia. "Predominio", sin embargo, no significa "presencia exclusiva". Dos

instantes de reflexión son, en efecto, suficientes para advertir que una relación equivalencial, que hubiera eliminado enteramente a su opuesto –la diferencia– se destruiría a sí misma. Una equivalencia que hubiera pasado a ser la única dimensión de la articulación popular, habría dejado de ser equivalencia y se habría reducido a identidad indiferenciada. La equivalencia, en un polo popular, de demandas relativas a la vivienda y a la salud, por ejemplo, requiere que el carácter diferencial de ambas demandas permanezca presente como fundamento de la equivalencia. Si esta diferencia se eclipsara, las demandas populares carecerían de toda entidad, y el "pueblo" se reduciría a una masa amorfa manipulable hasta el infinito por el líder. Esta es la caricatura del populismo que nos presentan los defensores de un institucionalismo *a outrance:* la *masa popular* reducida a *masa de maniobra* a disposición de las estrategias políticas del líder. *Big Brother*. La visión conservadora del populismo como pura demagogia se funda en esta imagen del "pueblo", no como entidad resultante de operaciones equivalenciales/diferenciales complejas, sino como masa inerte infinitamente manipulable.

Como hemos visto, la construcción de un polo popular sobre la base del trazado de una frontera interna que separe a este polo del campo (represor) del poder, divide a cada demanda entre su particularidad diferencial y aquello que en ella permite su entrelazamiento equivalencial con otras demandas. Lo que podemos argüir en este punto es que estos dos aspectos, que estarán siempre presentes en la estructuración interna de cada demanda, se combinaran en proporciones diversas. Si el particularismo diferencial es débil y la identidad global debe reposar más en lógicas equivalenciales, la construcción discursiva resultante se inclinará más hacia el polo populista. Si el momento diferencial de la identidad es, por el contrario, más sólido, estaremos más cerca del polo institucional. Gramsci diferenciaba entre "clase corporativa" y "clase hegemónica". En el caso de la primera, los intereses sectoriales son el momento dominante en la constitución de su identidad; en la clase hegemónica, por el contrario, hay una "universalización" de sus objetivos sobre la base de mecanismos muy cercanos a lo que hemos denominado "lógicas equivalenciales".

Desde la perspectiva del polo institucionalista, el argumento es similar. Una sociedad en la que la lógica diferencial prevaleciera de modo exclusivo, sería un mecanismo de relojería del que la mediación política (la que se construye a través del enfrentamiento entre grupos) estaría excluida por entero. Las demandas no se inscribirían en cadenas equivalenciales sino en una topografía abstracta de posiciones dictadas por una suerte de organigrama apriorístico de lo social. El conocimiento de ese organigrama sería siempre un saber especializado; su acceso estaría reservado al filósofo-rey, como en la *Republica* platónica, o al conocimiento de los especialistas, en las versiones tecnocráticas contemporáneas. La actitud ultrainstitucionalista se funda en separar a las formas institucionales de las fuerzas sociales que se expresan a

través de ellas, y en transformar a esas formas en un *telos* absoluto que pone, a su vez, un límite infranqueable a la legitimidad de los objetivos que esas fuerzas pueden proponerse.

Tanto populismo como institucionalismo, si son unilateralizados, se revelan como parciales e insuficientes. Un populismo puro, por los motivos que hemos visto, se destruiría a sí mismo: una lógica exclusiva de la equivalencia, que borrara todo particularismo diferencial, pondría, finalmente en cuestión el principio mismo de la equivalencia. Pero el principio opuesto de un institucionalismo puro, en el que toda identidad política estuviera a priori limitada por la camisa de fuerza de formas institucionales fetichizadas, conduciría quizás a la paz social, pero sería la paz de los sepulcros. Desde luego que esta fantasía totalitaria no es más que un sueño aberrante.

Estas observaciones quizás resulten más claras y pertinentes si son vistas a la luz de varias discusiones contemporáneas acerca de las condiciones de funcionamiento de sociedades democráticas. El populismo ha sido, en particular, el objeto de una desconfianza generalizada. Según hemos visto, el populismo se constituye a través de la articulación de dos principios: la expansión horizontal de las equivalencias democráticas y su articulación vertical en torno a un significante hegemónico (que en la mayor parte de los casos es el nombre de un líder). Es esta segunda dimensión la que suscita la mayor desconfianza: ¿esta dependencia del líder no puede conducir a transferir al mismo toda capacidad decisoria y, en tal sentido, al establecimiento de un régimen autoritario? Digamos, en primer término, que el líder, para ser reconocido como tal y jugar el rol aglutinante de constituirse en significante hegemónico, debe apoyarse en una cadena equivalencial que lo precede y que él viene a completar y representar. Sin dimensión horizontal, articulada a la dimensión hegemónica vertical, no hay populismo.

Entre el principio de *autonomía*, ligado a la dimensión horizontal, y el principio vertical de la *hegemonía* existe una tensión creativa que puede conducir a la negociación de los dos principios y a lograr un equilibrio entre ambos. Que hubo circunstancias históricas en que el abuso del verticalismo populista ha conducido a una degeneración autoritaria, es indudable. Lo que es un *non sequitur* es la afirmación de que *todo* régimen populista tiende necesariamente a degenerar en esta dirección.

Por lo demás, la deriva autoritaria puede también tener lugar en sociedades que mantienen todas las formas del institucionalismo liberal. Las instituciones no son nunca neutrales, sino que representan un equilibrio en las relaciones de fuerza entre los grupos. Uno de los corolarios de este equilibrio es que el implica la difusión del poder entre las instituciones. Supongamos que un régimen conservador, cada vez más divorciado de las demandas democráticas de las masas pero que mantiene, sin embargo, las formas institucionales del Estado liberal, es confrontado por una movili-

zación generalizada de esas masas. Las nuevas fuerzas carecen de lugares localizados, en la estructura tradicional, para encauzar su protesta. Se da así una típica situación prepopulista: la acumulación de demandas insatisfechas, por un lado, y la inexistencia de canales adecuados para vehiculizarlas, por el otro. En estas circunstancias, la movilización populista con las dimensiones que hemos descrito se inicia: acciones de masa que construyen el vínculo equivalencial entre una amplia gama de demandas tiene lugar en una fase inicial; en un segundo tiempo, estas demandas confluyen en torno a ciertas interpelaciones hegemónicas a través de las cuales se gesta la unidad de un campo popular. Ahora bien, esta confluencia de las cadenas equivalenciales en torno a un punto ruptural implica la construcción de un nuevo poder. En tales circunstancias, la reacción más usual de las fuerzas conservadoras es erosionar y obstaculizar la constitución del nuevo poder, ya que la difusión del poder en el conjunto de las instituciones tradicionales es la mejor fórmula para la restauración del *statu quo ante*. Esta restauración, disfrazada de defensa de las instituciones, es, por lo general, altamente autoritaria. Piénsese, por ejemplo, en los regímenes basados en el fraude en la Argentina de los años 30, que fueron, sin embargo, muy respetuosos de las formas político-legales del Estado liberal.

Precisemos que sería erróneo pensar que el contenido de una política populista es necesariamente progresivo. Lo único que el populismo requiere es que él implique un tipo de discurso que divida a la sociedad en dos campos y que interpele a los de abajo frente al "poder". Pero esta interpelación puede tener lugar desde las ideologías más variadas. La mayor parte de los discursos fascistas, por ejemplo, tienen una dimensión populista. Y hay aquí, además, un fenómeno destacable, y es que los contenidos populistas pueden transmigrar entre discursos de contenidos ideológicos distintos, e incluso opuestos. Estos fenómenos de transferencia ideológica –o de ambigüedad ideológica– están presentes en todas las sociedades, pero son en particular relevantes en los sistemas políticos de la periferia del mundo capitalista.

Si ahora nos preguntamos por la localización política de la izquierda en el seno del continuo institucionalismo/populismo, la respuesta es que el discurso político de la izquierda es impensable sin un fuerte componente populista. Un discurso puramente institucionalista de la izquierda es una *contradictio in adjecto*. No hay izquierda sin puesta en cuestión del orden de cosas imperante, y ese orden aparece materializado en instituciones. Sin cambio institucional profundo no hay, por tanto, posibilidad de una transformación profunda. La construcción de un orden distinto opera a través de procesos moleculares mediante los cuales las nuevas fuerzas que germinan en el seno de la vieja sociedad entran en colisión con el envoltorio institucional que la estructuraba. Sin este momento de "ruptura popular" no hay proyecto de cambio popular ni, obviamente, alternativa de izquierda.

Pero hay otro motivo por el cual el proyecto político de la izquierda se vincula al populismo, y este se relaciona con los propios contenidos que una política de izquierda estructura. Hemos dicho antes que el populismo, en tanto construcción de una voluntad colectiva que emerge de una pluralidad de demandas y puntos de ruptura, presupone tanto el momento de la unificación simbólica como el de la diversidad de sus puntos de partida. Y es aquí donde el socialismo, como proyecto global de la izquierda, nos confronta con una cesura fundamental. El socialismo clásico, tal como emergió y fue, sobre todo, plasmado en el marxismo, eliminaba la cuestión de la pluralidad de antagonismos que una relación equivalencial presupone. No había nada que articular horizontalmente, dado que la historia avanzaba hacia la eliminación de toda pluralidad y a su sustitución por un único conflicto, que era el conflicto de clases. El marxismo había sido una teoría acerca de la homogeneización creciente de lo social, de la progresiva simplificación de la estructura de clases bajo el capitalismo. Las leyes inexorables del capitalismo habían de conducir a la desaparición de las clases medias y del campesinado, de modo que el último conflicto de la historia había de ser el enfrentamiento entre la burguesía capitalista y una masa proletaria homogénea. La historia, como sabemos, no avanzó en esa dirección. No porque los antagonismos sociales sean hoy menos agudos, sino por su pluralidad: conflictos ecológicos, emergencia de sectores marginales, conflictos étnicos y de género, dislocaciones entre diversos sectores de la economía, etc. La unificación del campo de la conflictualidad social requiere lógicas horizontales de articulación que no se dejan apresar por la referencia a un único conflicto, que sería el antagonismo de clases. Esto quiere decir que no hay proyecto de izquierda, en las condiciones actuales, que no se funde en la construcción hegemónica de un pueblo; en otros términos: que no hay socialismo sin populismo. El momento gramsciano en la historia del socialismo es el que, a la vez, expresa y simboliza con más claridad este cambio de paradigmas.

Tratemos de ilustrar las reflexiones previas con algunas consideraciones acerca de la situación latinoamericana contemporánea. Durante los últimos quince años han emergido en el continente una serie de regímenes que han sido considerados como nacional-populares y cuyas características salientes –más allá de su evaluación– son por lo general reconocidas. En todos ellos se sigue una política económica que rompe con las pautas de las políticas de ajuste, y más específicamente, con el modelo neoliberal ligado al llamado "Consenso de Washington". En todos ellos se da la participación de sectores sociales nuevos, antes excluidos de la esfera política. En todos ellos la centralidad de la figura de un líder juega un papel aglutinador de estos nuevos sectores. En todos ellos esta participación política ampliada ha tenido lugar respetando las reglas del juego democrático. Los nombres son conocidos: Chávez en Venezuela, Correa en Ecuador, los Kirchner en Argentina, Evo Morales en Bolivia y, hasta cierto punto, Lula en Brasil.

Comencemos estas consideraciones con una referencia a la lógica de la representación. La representación no es un proceso que opera en una sola dirección (del representado a un representante que trasmitiría sin variaciones la voluntad del primero), sino que es un proceso de doble dirección: las demandas de los representados son unificadas por los representantes en un discurso que propone una lectura global de la situación política. Esta función articuladora del representante es capital y le da a este un papel crucial en la constitución del discurso representativo. Podemos decir que cuanto más organizada corporativamente esté una sociedad, tanto más estrecho será el margen de maniobra del representante, en tanto que una sociedad poco estructurada dependerá más de la mediación política en la construcción de voluntades colectivas. Hay así una paradoja inherente al proceso representativo: cuanto más estructurado es un grupo, tanto menos depende de la mediación discursiva política para constituir sus demandas, pero tanto más difícil es su integración con otros grupos en la constitución de una voluntad colectiva global. En realidad, el proceso representativo está penetrado por ambigüedades constitutivas, de modo tal que no podría funcionar sin añadir, ad hoc, algo externo a su lógica endógena. Estas adiciones ad hoc pueden ser consideradas como cortocircuitos de su lógica interna: solo por esta apelación factual a ellas es que la representación, en tanto proceso, puede constituirse. Podemos apuntar a tres de estos cortocircuitos. En el primero de ellos, la voluntad del representado se eclipsa. Es lo que acontece en una relación clientelística en su estado puro, en la que el voto se otorga a cambio de favores privados. Aquí la autonomía del representante pasa a ser casi total. En el segundo caso, tenemos una constitución parcial de intereses sectoriales: cada una de ellas se organiza en torno a demandas, ahora colectivas, que se plantean al sistema político, pero que no estructuran una voluntad colectiva global. En el tercer caso, los intereses sectoriales son más débiles y la identidad global del representado requiere, para su constitución, la mediación simbólica del representante. Es lo que ocurre en un populismo químicamente puro, que requiere, no obstante, que las demandas de base sean satisfechas y que aparezcan, por así decirlo, transfiguradas y trascendidas en los símbolos globales del movimiento.

Esas fallas estructurales son inherentes al proceso de la representación, es decir, que no hay representación sin la negociación política de esas fallas. La función del representante, hemos dicho, no consiste en la trasmisión de una voluntad reconstituida del representado, sino en colaborar activamente a la constitución de esa voluntad. El representado, en tal sentido, inscribe sus demandas en un discurso que lo trasciende. No es una mera inscripción pasiva, ya que sin ella el discurso del representante carecería de toda dimensión hegemónica, pero la noción misma de "inscripción" sugiere una negociación entre ambos polos (representante y representado) que impide a este último constituirse en la fuente absoluta en la que la voluntad colectiva se plasma.

En realidad, nuestros dos últimos cortocircuitos son algo así como las matrices de las que surgen las dos formas políticas fundamentales en que la experiencia democrática de las masas se ha presentado en América Latina: la liberal-democrática y la nacional-popular. Mientras que la primera tendió históricamente a la democratización interna del Estado liberal, la segunda se presentó como alternativa a este último. Esta bifurcación de la experiencia democrática de las masas va a dominar el conjunto de la historia latinoamericana del siglo xx.

El primer modelo democrático –sin ruptura populista– tendía idealmente a reproducir el modelo europeo: la capacidad hegemónica de los sistemas oligárquicos se incrementaba en la medida en que el desarrollo económico ligado a la expansión de la base agroexportadora, en la segunda mitad del siglo xix permitió cooptar a sectores sociales cada vez más amplios. El pleno logro de esta democratización del liberalismo, sin ruptura populista, se dio en el continente en un solo caso: el del Uruguay de Battle y Ordoñez. En todos los otros casos, la relación entre nuestro segundo y nuestro tercer cortocircuito fue mucho más compleja. Tomemos el ejemplo de la Argentina. Se trata de un caso paradigmático de ampliación progresiva de las bases sociales del sistema sin poner en cuestión los principios rectores del Estado liberal. En un comienzo, con el mitrismo, la oligarquía portuaria dominante y los intereses agropecuarios a ella ligados constituían una base de sustentación sumamente reducida. Más tarde, con el roquismo, las clases dominantes del interior se asocian a la dirección del Estado. Por último, con el acceso del radicalismo al gobierno, las clases medias acceden a la gestión política. Y es preciso señalar que todas estas cooptaciones sociales tuvieron lugar respetando la matriz política liberal, que nadie cuestionaba. El lema de Yrigoyen era: "Mi programa es la Constitución Nacional". Y el Partido Socialista habría de promover demandas sectoriales en beneficio de los trabajadores, que eran vistas como parte del proceso de democratización interna del Estado liberal. Surge así una figura política típica, que es el reformador de clase media, que está presente en casi todos los países latinoamericanos de la época. Citábamos antes el caso de Battle en Uruguay, pero muchos otros ejemplos vienen a la memoria: pensemos en Madero en México, en Ruy Barbosa en Brasil, o en Alessandri Palma en el Chile de los años 20. Podemos decir que cuanto más exitoso fue el proceso de integración de una economía al mercado mundial, tanto más flexibles fueron las clases oligárquicas dominantes en su capacidad de asociar al quehacer político a sectores subordinados.

La segunda matriz de la democracia latinoamericana es, según decíamos, la democracia de masas de carácter nacional-popular, cuyo discurso de masas se presenta como alternativa al Estado liberal. Se trata de un proceso de democratización con ruptura populista. Sus ejemplos clásicos son el peronismo en la Argentina y el varguismo en Brasil, y podrían citarse también casos como el del MNR en Bolivia o el primer ibañismo en Chile. En la base de estos

procesos rupturales están los límites en la capacidad expansiva y rearticulante del Estado liberal, como resultado de procesos cuyo epicentro fue el *slump* de comienzos de los años 30. Pero la emergencia de esos límites precede a la crisis económica. En Brasil el proceso comienza en los inicios de los años 20 con el tenentismo, los eventos del Fuerte Copacabana, pasando luego por la Columna Prestes, la revolución de 1930 y culminando, al fin de la década, en el Estado Novo. Hay algunos rasgos comunes que caracterizan a esta primera oleada populista. El primero, señalado con más frecuencia, es que desde el punto de vista económico representó un cambio de modelo, ligado a la industrialización sustitutiva de importaciones. El segundo, es que en la relación entre representante y representado, la relación vertical líder/masa prevalece sobre la autonomización equivalencial/horizontal de las demandas democráticas. El populismo latinoamericano típico fue fuertemente estatizante. En la Argentina, durante el peronismo, se constituyeron los sindicatos de industria más fuertes de América Latina, pero el movimiento obrero dependía de su relación con el Estado. Es necesario aquí distinguir entre varias situaciones nacionales. Perón interpelaba a través de su discurso a una base social homogénea, unificada por el movimiento sindical, y concentrada en el triángulo industrial Buenos Aires/Córdoba/Rosario. Vargas trató de constituir un Estado nacional fuerte, pero su obstáculo fue la extrema regionalización del Brasil, por lo que nunca logró ser un líder de discurso único, como Perón, y fue, más bien, un articulador de intereses disímiles –cuando no opuestos–. El Estado Novo fue siempre mucho más vulnerable a las presiones que el Estado peronista.

Un tercer rasgo característico del populismo clásico es que, desde el punto de vista ideológico, no solo sus fuentes fueron heterogéneas, sino que convivieron en él orientaciones políticas absolutamente disímiles. En el varguismo coexistieron sectores cercanos al Partido Comunista con otros de orientación fascista, como el integralismo de Plinio Salgado. En el peronismo encontramos corrientes procedentes del nacionalismo católico de derecha con otras de origen socialista, comunista o trotskysta. La lucha hegemónica no se daba sobre la base de una doctrina oficial unificada, enfrentada a una oposición también definida en su ideología, sino que se daba entre fracciones en el seno mismo del campo popular. Perón lo decía: "Yo tengo dos manos, una de izquierda y una de derecha". En el caso argentino esta pluralidad ideológica condujo a la lucha de fracciones que adquirió dimensiones trágicas en el trieño 1973-1976.

Si pasamos ahora a considerar a los nuevos regímenes que han emergido en América Latina en la última década y media en países tales como Venezuela, Ecuador, Bolivia y Argentina y, hasta cierto punto en Brasil, vemos que ellos difieren en aspectos importantes del populismo clásico. Sus rasgos más salientes son los siguientes:

1. Desde el punto de vista económico el terreno histórico es claramente diferente. El escenario dominante no es ya la industrialización sustitutiva

de importaciones sino la integración regional del continente. Los países latinoamericanos están dejando atrás al Consenso de Washington y el auge de un neoliberalismo que condujo a las economías del continente al borde de la destrucción y están hoy elaborando modelos económicos alternativos, que den un peso mayor a la intervención reguladora del Estado y que eviten las políticas de ajuste que están provocando efectos tan devastadores en las economías centrales.

2. Desde el punto de vista político, los nuevos modelos difieren también de aquellos del pasado. En primer término, la dualidad que advertimos entre las democracias liberales y las nacional-populares, ha sido en gran parte superada. Ninguno de los nuevos regímenes de la región pone en cuestión las formas políticas del Estado liberal: consultas electorales regulares, pluralidad de partidos, división de poderes, etcétera.

3. Pero hay también otro aspecto en el que las experiencias democráticas actuales representan un claro avance con respecto al pasado. Según vimos, el populismo clásico privilegiaba la dimensión vertical de la construcción del poder sobre la dimensión horizontal de expansión de las lógicas equivalenciales. En los nuevos populismos, por el contrario, hay un nuevo equilibrio por el cual la dimensión de autonomía tiene tanto peso como la de la construcción hegemónica. Los distintos movimientos políticos –chavismo, kirchnerismo, revolución ciudadana en Ecuador, MAS (Movimiento al Socialismo) en Bolivia– dan un peso creciente a las movilizaciones sociales, que respeta su autonomía.

4. Hay un último aspecto que cabe señalar, que establece un punto de continuidad con el populismo clásico, y es que las nuevas democracias latinoamericanas han de tener una impronta fuertemente presidencialista. Esto se liga al modo en que los estados latinoamericanos se constituyeron, en que los parlamentos fueron con frecuencia, como hemos visto, sedes de reconstitución de los poderes oligárquicos regionales, en tanto que el Ejecutivo tendió a ser el centro de identificaciones populares, que hacen posible procesos de cambio social más radical.

Para concluir, hay algo que es necesario subrayar, y es que este nuevo equilibrio entre autonomía y hegemonía es el aporte quizás más valioso con el que la experiencia latinoamericana puede contribuir al advenimiento de formas más plenas de convivencia democrática. Hay aquí dos peligros a evitar. El primero es reducir el proceso político a la acción tradicional dentro de los aparatos formales del Estado. Este es el que podemos denominar como "peligro liberal" y que se confunde con las formas del institucionalismo extremo que antes discutiéramos. Pero, frente a él, hay otro peligro de signo opuesto, y que podemos llamar "ultralibertarianismo", que consiste en privilegiar el momento de la autonomía, al punto de desentenderse de la cuestión de la construcción del poder de Estado. Si las movilizaciones no están dirigidas a modificar las relaciones políticas de fuerza, tienden, más tarde o más temprano, a desin-

tegrarse. El peligro de ciertas movilizaciones europeas, como el movimiento de los indignados, es que su extremo antipoliticismo pueda conducir a su parálisis. Otros movimientos, sin embargo, como Syriza en Grecia, el Front de gauche en Francia, o Die Linke en Alemania, dosifican mejor el equilibrio entre lucha hegemónica y movilización autónoma. La experiencia de las nuevas democracias latinoamericanas puede ser de gran utilidad para pensar las alternativas de la izquierda en la coyuntura presente.

Bibliografía

Barrows, S. (1981), *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth Century France*, Yale University Press, New Haven.

Canovan, M. (1981), *Populism*, Junction Books, Londres.

Freud, S. (2001), *Group Psychology and the Analysis of the Ego. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18, Londres.

Graumann C. F. y S. Moscovici (1986), *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behaviour*, Springer Verlag, Nueva York.

Ionescu, G. y E. Gellner (eds.) (1969), *Populism: Its Meaning and National Characteristics*, Macmillan, Londres.

Laclau, E. y C. Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres. En español: (2004), Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Laclau, E. (2005), *On Populist Reason*, Verso, Londres. En español: (2005), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica Buenos Aires.

Le Bon, G. (1995), *The Crowd*, Transactions Publishers, New Jersey.

McDougall, W. (1920), *The Group Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

Van Ginneken, J. (1992), *Cowds, Psychology and Politics, 1871-1899*, Cambridge University Press, Cambridge.

El Foro Social Mundial: expresión de los movimientos altermundialistas

Pedro Santana Rodríguez

Los avances del neoconservadurismo

Desde finales de los años 70 del siglo xx una ola neoconservadora asumió el poder, no solo el político, sino también el religioso. Juan Pablo II asume como Papa en 1978, en 1979 gana las elecciones en Inglaterra Margaret Tatcher, Ronald Reagan es elegido presidente de Estados Unidos en 1981, en Alemania los conservadores eligen como canciller a Helmut Kohl, a lo que habría que sumar el fracaso del gobierno de coalición de François Mitterranden el año de 1981. Esta ola neoconservadora se va a ver reforzada con la caída en 1989 del Muro de Berlín y la crisis del llamado "socialismo real", con la quiebra de la Unión Soviética en 1991.

Es en este contexto que se produce el llamado "Consenso de Washington" en 1990, que es en realidad una guía neoliberal, que tenía el referente político en las propuestas de la Trilateral, y que fue elaborado por el economista inglés John Williamson, quien señaló: "El consenso tácito que se había ido produciendo entre el Tesoro de los Estados Unidos, la Reserva Federal, las instituciones multilaterales (FMI, BM, OMC), importantes hombres de negocios y círculos intelectuales, acerca de las políticas pertinentes para América Latina a finales de los años ochenta".

El Consenso implicaba grandes reformas fiscales, laborales, comerciales, financieras y estatales que Williamson resumió en 10 puntos: 1) equilibrio del

presupuesto público, reduciendo el déficit fiscal; 2) reconducción del gasto público, primando la selección del mercado; 3) reformas fiscales que redujeran los impuestos directos y aumentaran los indirectos; 4) establecimiento de tipos de interés positivos que atrajeran capitales y fomentasen el ahorro interno; 5) tipos de cambio que permitieran orientar la economía hacia el exterior de manera competitiva; 6) liberalización comercial con plena apertura de fronteras; 7) recepción de inversión extranjera directa; 8) privatizaciones del sector público; 9) desregulación en lo referente al mercado laboral, a los controles a las empresas y a los capitales y desaparición de barreras legales a los movimientos económicos (salvo de mano de obra); 10) garantías a los derechos de propiedad".[1]

Como lo ha planteado Donoso (2003:150), estas diez propuestas marcan tres orientaciones principales: repliegue del Estado (desregulación social y económica, reformas presupuestarias, privatizaciones); reforzamiento de la condición policial del Estado (garantías de cumplimiento del orden legal, en especial de la economía de mercado y de la propiedad privada); ampliación del alcance de los mercados nacionales e internacionales (liberalizaciones comercial, financiera y cambiaria). A lo que deberíamos añadir una fuerte reforma laboral que devuelve al mercado el ajuste entre la oferta y la demanda de mano de obra, convertida de nuevo en otra mercancía más (Monedero, 2005: 92).

Estas políticas, pensadas en principio para América Latina, pronto se extendieron como una receta para todos los "países en vías de desarrollo". Durante los 90, fueron casi todos los países de América Latina la fuente de inspiración de los gobiernos que las aplicaron como medidas de choque, sin que al final se hubiesen logrado los beneficios del crecimiento y del desarrollo que se ofrecieron. Hubo tal caída del PIB (Producto Bruto Interno), que llevó más o menos otra década regresar al nivel anterior del "período de ajuste o transición". Se presentaron profundas crisis financieras, y con ello aumentó la segregación social y la concentración de la riqueza. Con la crisis económica desatada en el año 2008, conocida como "la crisis de las hipotecas basura", que primero compromete a la economía norteamericana, pero que pronto se extiende a los países europeos, parte de este recetario neoliberal también se aplica a estas economías con el propósito de salvar al sector financiero especulativo, que fue precisamente el principal responsable de las hipotecas tóxicas que condujeron a una profunda recesión tanto a la economía norteamericana

1 Williamson, John (1990), "What Washington Means by Politicy Reform", Institutefor International Economics, Washington. Citado en Monedero Juan Carlos (2005), *El Gobierno de las palabras: de la crisis de legitimidad a la trampa de la gobernanza*, Corporación Viva la Ciudadanía, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, pp. 92-93. De la obra de Monedero hay además una edición posterior en el Fondo de Cultura Económica de México que es una actualización y ampliación de este texto que he utilizado y que originalmente fue publicado en Colombia.

como a las economías europeas, sobre todo a las de la llamada "periferia europea": España, Portugal, Grecia e Italia.

Es evidente que ligado al Consenso de Washington, que fue impuesto a las economías más débiles por los organismos multilaterales, se avanzó en un proceso de mundialización y globalización que está conducido por determinados dogmas, algunos de los cuales es útil recordar ahora:

1. La creencia y la prédica que los mercados son los únicos asignadores correctos y más eficientes de los recursos. Durante las últimas décadas el pensamiento económico dominante ha sostenido, contra toda evidencia, que es el mercado el que debe asignar los recursos. Hay una verdadera satanización del Estado. Como lo advierte Amartya Sen:

> Un buen ejemplo de ello es la aseveración, bastante generalizada, de que las experiencias del desarrollo han demostrado la irracionalidad del intervencionismo estatal en contraste con las virtudes incuestionables de la economía pura de mercado, y de que el requisito indispensable para el desarrollo es el paso de la "planificación" (económica) al mercado (Sen, 2001: 65-84).

Si bien, concluye Sen, el mercado ha cumplido un rol importante y el intercambio económico puede traer consigo también algunos niveles de equidad, este reconocimiento no puede llevarnos a ignorar las posibilidades y los logros ya constatados del Estado o, por el contrario, a considerar el mercado como factor de éxito independiente de toda política gubernamental.

2. La disminución de las funciones y del tamaño del Estado es otra de las premisas de la globalización en curso. No se trata –como se ha señalado en muchas ocasiones– de la disminución del gasto público, puesto que investigaciones realizadas en América Latina, demuestran que el gasto público ha aumentado durante todo el siglo xx en la región, e incluso en el período neoliberal. Lo que cambió fue su carácter, que degeneró en una actividad totalmente regresiva: el pago de intereses (Theotonio dos Santos, 2004). Lo que se produjo fue una disminución de las funciones y de las obligaciones antes asignadas al Estado, que, transferidas al sector privado, debilitaron su rol. El Estado debía limitarse en el terreno social a políticas focalizadas de subsidios monetarios para cubrir la demanda de los más pobres dentro de los pobres en materia de salud, vivienda, subsidios alimentarios; el Estado tenía que concentrarse en el manejo monetario y macroeconómico, así como en la seguridad y en la preservación del orden público y de los derechos de propiedad. El Estado debía renunciar a las políticas de fomento y de financiamiento del costoso proceso de reconversión industrial. El Estado debía intervenir para regular su no intervención.

3. El modelo muestra en toda su dimensión la dominación de los capitales financieros y especulativos. La circulación mundial del capital financiero se da sin restricción alguna. Los capitales financieros y los llamados "capitales

golondrinas" pagan impuestos pírricos y mantienen paraísos fiscales en los que no pagan, que además permiten el ingreso de los capitales ilegales ligados con las mafias de las economías ilegales (narcotráfico, corrupción, evasión de pago de impuestos, etc.). Este predominio de los capitales financieros es oneroso para los países en vías de desarrollo, endeudados más allá de sus posibilidades reales de pago. Todo ello nos remite al tema de deuda externa. Es a través de este mecanismo que la banca internacional drena los recursos y el trabajo de los países periféricos. Pero ahora las víctimas son los propios países de la periferia europea a los que la poderosa banca mundial, y sobre todo la alemana, ahorca –literalmente– para tratar de salvar los recursos invertidos en Grecia, Portugal, España, Chipre e Islandia, los más afectados.

4. La globalización aumenta las heterogeneidades y el desarrollo desigual de los territorios nacionales. Algunos territorios de los llamados tercer y cuarto mundos pertenecen al primero, puesto que en realidad son economías de enclave. Lugares privilegiados para el ocio o para la maquila, para la explotación de los recursos naturales, para los paraísos financieros. Estos se conectan económica y funcionalmente a los países desarrollados, profundizando la segmentación y las enormes desigualdades en el desarrollo interno de los países. Como con acierto señaló Boaventura de Sousa Santos, hay allí una verdadera contradicción en el proceso de globalización que está en curso:

> La primera contradicción se presenta entre globalización y localización. El tiempo presente aparece frente a nosotros como dominando por un movimiento dialéctico en cuyo interior los procesos de globalización se manifiestan a la par con los de localización.
>
> Al tiempo que se avanza en el proceso de mundialización, en el otro extremo, y situándose en aparente contradicción con esta tendencia, nuevas identidades regionales, nacionales y locales están emergiendo.
>
> Una segunda contradicción se presenta entre el Estado-Nación y el Estado Trasnacional. El análisis precedente sobre las diferentes dimensiones de la globalización dominante mostró que uno de los puntos de mayor controversia en los debates está relacionado con la cuestión del papel del Estado en la era de la globalización. Si para algunos el Estado es una entidad obsoleta, en vías de extinción o en todo caso muy debilitada en su capacidad para organizar y regular la vida social, para otros continúa siendo la entidad política central […] cada una de estas posiciones recoge una parte de los procesos en curso. Sin embargo, ninguna de ellas capta cabalmente las transformaciones en su conjunto porque éstas son de hecho contradictorias e incluyen tanto proceso de estatalización –a tal punto que se puede afirmar que los Estados nunca fueron tan importantes como hoy– como procesos de desestatalización en los que interacciones, redes, flujos trasnacionales se presentan sin alguna interferencia significativa del Estado, contrariamente a lo que sucedía en el período anterior.

> Un tercera contradicción, de naturaleza político-ideológica, existe entre aquellos que ven en la globalización la energía incontrovertible e imbatible del capitalismo, y quienes ven en ella una oportunidad nueva para ampliar la escala y el ámbito de la solidaridad transnacional y de las luchas anticapitalistas (Santos, 2003: 196).

5. Se advierte en el actual proceso de mundialización la pérdida de poder de los Estados nacionales para trazar unas políticas económicas soberanas, pero con esto no se quiere afirmar que hayan desaparecido por completo, sino que han ganado terreno los organismos multilaterales y las empresas multinacionales en la formulación de dichas políticas. Todo ello repercute en la pérdida de legitimidad de la democracia y de las elecciones, y en general, de la política. A menudo los políticos y los partidos prometen la realización y materialización de unas políticas y cuando llegan al gobierno hacen todo lo contrario a lo que prometieron.

En el modelo neoliberal la política ya no es el instrumento adecuado para la consecución del bien público, del interés general, ya no ocupa el centro de la escena; por el contrario, está ahora subordinada a la economía y a los agentes económicos. Este discurso está acompañado de lo que los economistas críticos llaman "la naturalización de la economía", que no es más que la pretensión de que los postulados y paradigmas de la economía neoclásica sean leyes inexorables que deben aplicarse y por fuera de las cuales no hay salvación posible. Esta teoría es la que aplica en la actualidad el Banco Central Europeo y la llamada "Troika europea": Alemania, Francia e Inglaterra, teoría que llevó a menudo a aprobar reformas constitucionales y legales que se materializaron en bancos centrales "autónomos", que en realidad están profundamente subordinados a los intereses trasnacionales; la lucha contra la inflación y por el control de precios es parte del recetario que se aplica en todos los lugares. Así, los objetivos de generación de empleo se subordinan al control de la inflación. El papel de estos bancos centrales consiste principalmente en mantener políticas macroeconómicas con fijación de tasas de interés que obligan a mantener insertos a los países en el conjunto del modelo.

Como lo advierte Francisco de Oliveira:

> Cualquiera que haya sido la trasposición de la idea de democracia de los griegos dentro del occidente que se volvía capitalista –al mismo tiempo que el colonialismo lo tornaría un sistema mundial– la democracia moderna ya no correspondía exactamente, desde luego, al Gobierno de todos. El carácter intrínsecamente concentrador del nuevo sistema, propone inmediatamente una asimetría de poder entre los ciudadanos que difícilmente se traduce en el gobierno de todos. La separación hecha por el liberalismo entre poder político y poder económico, revolucionaria para un mundo que salía del feudalismo, crea un poder privado, el económico, cuya gestión es sustraída del ciudadano común [...].

> Es así como se amplió extraordinariamente la asimetría de las relaciones entre el poder político y el poder económico (principalmente por la reorganización del trabajo que debilitó a los sindicatos y por la pérdida de participación de las rentas de trabajo en el conjunto del Producto Interno Bruto, también por la debilidad de las propuestas de los partidos socialdemócratas), haciéndose casi caduca la separación entre las esferas […]. Y más todavía: las empresas son ahora el poder político y en la clásica división de poderes entre el ejecutivo, el legislativo y el judicial, ellas asaltan y ocupan todos esos lugares. Dos procesos que están en curso, en el momento actual, la desterritorialización de la política y la colocación de las mercancías y de su intercambio en el escenario mundial, transforman a las empresas en el nuevo señor feudal. Trascienden las fronteras nacionales y se colocan, además, en el lugar de los poderes nacionales. El FMI y la OMC son los símbolos de esa desterritorialización (De Oliveira, 2005: 102-105).

6. En todos los lugares en los que se han aplicado estas políticas ha crecido la concentración del ingreso en pocas manos, se ha reducido la participación de las rentas de trabajo a favor del capital, e inmensos sectores sociales son marginalizados y excluidos. Más de 4.000 millones de seres humanos de los 6.400 que tiene actualmente el planeta viven en la pobreza con un ingreso inferior a los dos dólares diarios, y de esos, unos 1.200 millones con menos de un dólar al día. La crisis entonces no es solo financiera, sino que es una crisis profunda que afecta al propio modelo de organización social construido, denominado "sociedad moderna capitalista", y compromete a la propia existencia de la especie. La depredación del medio ambiente, la crisis económica, la crisis política, se traducen también en una crisis social de profundas repercusiones. En los países europeos y en los Estados Unidos se está sacrificando a la juventud por defender los intereses del sistema financiero y el modelo económico.

Las respuestas de los Movimientos Sociales

Los avances en el desarrollo de la globalización neoliberal y la aplicación de las políticas emanadas del llamado "Consenso de Washington", así como el fin de la Guerra Fría y la caída del Muro de Berlín contribuyeron enormemente a la emergencia de movimientos sociales nacionales, regionales y mundiales que criticaron o se enfrentaron a diversos aspectos de esa globalización o que se plantearon la reorganización de Estados nacionales sobre la base de una refundación de la ciudadanía. En los antecedentes del FSM (Foro Social Mundial) hay que mencionarlos movimientos que se desarrollaron en la Europa Central, que reivindicaron el desarrollo de un proceso de democratización política, social y cultural centrado en la reivindicación de una ciudadanía activa y soberana. También habría que mencionar al movimiento zapatista de liberación nacional encabezado por el subcomandante Marcos. Como se sabe,

el eje central del discurso de Marcos es la ciudadanía. La fuerza del discurso de Marcos es que tiene un enorme poder simbólico y poético, como lo fue desde su lanzamiento, el 1º de enero de 1994, día en que entraba en vigor el TLCAN (Tratado de Libre Comercio de América del Norte), que compromete a México, Estados Unidos y Canadá. Su idea de lucha "intergaláctica", "contra el neoliberalismo y por la vida", no solo lo conecta en forma directa con los movimientos con vocación internacionalista, sino que identifica como enemigo de los pueblos al neoliberalismo. No hay que olvidar que el neozapatismo es el primer movimiento social en utilizar internet para su divulgación y sus convocatorias. La particularidad de este movimiento desarrollado con gran espectacularidad y apoyo en el Estado mexicano de Chiapas es que también utiliza la lucha armada para expresarse. Esto lo aleja del conjunto de movimientos antiglobalización que privilegian las acciones de calle pacíficas y que reivindican la refundación o profundización de la democracia.

A mediados de la década del 90 el gobierno norteamericano impulsa activamente su propuesta del ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas), que encuentra una resistencia muy grande de los movimientos populares de la región. Allí confluyen los movimientos sindicales, los movimientos indígenas, los movimientos campesinos, los movimientos ambientalistas, juveniles, las movilizaciones de las mujeres. Una primera red que compromete a este conjunto de movimientos y que se opone a la transnacionalización neoliberal es la ASC (Alianza Social Continental), creada en el mes de abril de 1997 en la ciudad brasilera de Belo Horizonte. Esta red realiza innumerables cumbres de los pueblos y convoca a jornadas y movilizaciones en contra del ALCA y anticipa lo que será después el FSM (Foro Social Mundial). Un antecedente de igual importancia es la creación en América Latina del Foro de Sao Paulo, que fue constituido para reunir partidos y movimientos políticos de izquierda opuestos a la globalización neoliberal. Fue fundado en 1990 por iniciativa del PT (Partido de los Trabajadores) del Brasil.

Pero donde el movimiento que cuestiona la globalización neoliberal da un salto cualitativo y se convierte en expresión de una ciudadanía activa en el plano internacional se efectúa en la ciudad industrial norteamericana de Seattle, alrededor de la tercera conferencia interministerial de la OMC, que se realiza entre el 29 de noviembre y el 3 de diciembre de 1999 en esta ciudad, la más populosa e industrializada del Estado de Washington. En la mañana del 29 de noviembre activistas colgaron una gran pancarta en una grúa de construcción en la que estaban consignadas las palabras "Democracy" (Democracia) y WTO (OMC) cada una con una flecha apuntando en direcciones opuestas. Desde entonces, esta es una de las características más notorias y centrales del movimiento que cuestiona a la globalización neoliberal, el señalamiento que las políticas de libre mercado atentan contra la democracia y contra las decisiones de la ciudadanía. El 30 de noviembre se produce la

mayor movilización, protagonizada por alrededor de 70 y 100 mil personas, según el cálculo de los organizadores. Había allí participantes de 144 países y el más diverso tipo de organizaciones sociales: sindicatos, ambientalistas, estudiantes, pacifistas, representantes de los pueblos indígenas, campesinos y granjeros, defensores de los derechos humanos, delegados de iglesias como los menonitas y su movimiento por un comercio justo, así como organizaciones feministas y ciudadanos no organizados que convocados a través de internet concurrieron a Seattle a expresar su rechazo a las políticas neoliberales de mundialización.

Cuatro características centrales se muestran en esta formidable movilización de Seattle, que desde entonces pasarán a ser parte constitutiva del movimiento altermundialista. La primera, la utilización de las redes de internet para las convocatorias, para la intercomunicación, para el intercambio de ideas y propuestas. Se puede decir sin temor a equivocación que la primera convocatoria masiva que se realiza utilizando las redes de internet es la movilización de Seattle y que allí se inaugura aquello que la investigadora norteamericana Nancy Fraser (1997) ha descrito como "la formación de los contrapúblicos", es decir, movimientos sociales que irrumpen en el escenario público y que logran imponer en la agenda mediática y política temas excluidos por los grandes medios de comunicación y por los formadores de opinión. Desde Seattle, los movimientos de rechazo a la globalización neoliberal se abren paso en la agenda pública mundial, y revientan el bloqueo informativo.

Una segunda característica es el carácter diverso y plural de las movilizaciones. El llamado es respondido por movimientos y organizaciones de la más diversa procedencia, como se señaló antes.

Una tercera característica destacable es que las formas de expresión de estos movimientos son en su mayoría movilizaciones pacifistas, que reclaman una profundización de la democracia. Es verdad que en Seattle hubo ataques contra locales comerciales, bloqueo de vías, pedradas, pero el grueso de la manifestación y el mensaje de sus dirigentes es la reivindicación de las vías pacíficas y de la necesidad de profundizar la democracia y la soberanía ciudadana; sus métodos de acción privilegian la desobediencia civil, y las expresiones de rechazo con un fuerte componente simbólico.

Finalmente, una cuarta característica es que los nuevos movimientos reivindican la horizontalidad, las formas directas de decisión y son muy críticos de la representación, ya que señalan la carencia de diálogo y entendimiento con la sociedad política.

El Foro Social Mundial: un punto de llegada y de partida

Se podrían mencionar otras movilizaciones en las que fue madurando un nuevo actor social, el movimiento altermundialista. En particular, deberían

mencionarse, como lo hace Jean Rossiaud (2013), las contracumbres o cumbres alternativas que acompañaron las deliberaciones de diversas cumbres oficiales de Naciones Unidas, tales como la realizada en Río de Janeiro en 1992 denominada "Cumbre de la Tierra", que han servido para la presencia y la cualificación del movimiento ambientalista y los debates internos que se han desarrollado en esas cumbre alternativas como la de Johannesburgo 2002, Durban 2011 o Rio+20; la Cumbre de las Mujeres en Pekín en 1995; la Cumbre de Desarrollo Social en Copenhague en 1995 y en Ginebra en 2000; Habitat II, Estambul 1996; Cumbre del Clima en Tokio, 1997, y en Copenhague, 2009. Estas cumbres brindaron –y siguen brindando– a las ONG y a diverso tipo de organizaciones sociales, así como a funcionarios de organismos gubernamentales oportunidades para conocerse, intercambiar ideas y realizar debates sobre temas específicos, tales como medio ambiente, calentamiento global, pobreza y desarrollo social, en fin, sobre los temas que abordan estas cumbres, razón por la cual los movimientos y organizaciones sociales ganan en la consideración de asuntos que son de la agenda global. Esas movilizaciones fueron abonando el terreno para el surgimiento del movimiento altermundialista.

Sobre esa diversidad de movimientos y de experiencias previas surge desde comienzos del año 2000 una propuesta que es la organización de un Foro Social Mundial, y para ello se escoge un lugar emblemático, la ciudad de Porto Alegre, donde desde finales de los años 80 se venía desarrollando una experiencia nueva en la administración local, los llamados "Presupuestos Participativos". El alcalde, Raúl Pont, pertenecía al PT, y en el Estado de Rio Grande do Sul gobernaba Emilio Dutra, también del PT; ambos acogieron la propuesta con entusiasmo desde su lanzamiento, y se comprometieron a brindar su apoyo para llevarla adelante con la claridad con la que los gobiernos acogerían el Foro Social, pero que con el compromiso de que, con total independencia, serían las organizaciones de la sociedad civil las que llevarían adelante la convocatoria y se responsabilizarían por su desarrollo. Así fue como se conformó un Comité Organizador Brasilero, del cual tomaron parte ocho organizaciones sociales: ABONG (Asociación de Organizaciones no Gubernamentales), ATTAC (Asociación Internacional para la Tasación de las Tributaciones Financieras en apoyo a los Ciudadanos), CNBB (Comisión Brasilera de Justicia y Paz de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil), CIVES (Asociación Brasilera de Empresarios por la ciudadanía), CUT (Central Unitaria de Trabajadores), IBASE (Instituto Brasilero de Análisis Económicos y Sociales), CJG (Centro de Justicia Global) y MST (Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra).

La propuesta de realización de un Foro Social Mundial parte de la consideración de la existencia de un conjunto de movimientos y de experiencias que han antecedido a la convocatoria de este primer Foro, que se realizará, de acuerdo con los organizadores, en las mismas fechas en que se desarrolla en Davos, Suiza, el llamado FEM (Foro Económico Mundial), fundado en 1971.

Dos hechos se quieren remarcar: primero, que una de las consecuencias de la hegemonía de la globalización neoliberal es la subordinación de las políticas públicas sociales al mercado y a la ganancia capitalistas, y segundo, que desde el comienzo se tiene claro que los adversarios son principalmente los grandes conglomerados económicos y financieros que se reúnen en el FEM. Por ello, también se plantean como hechos mediáticos dos contrastes, muy fuertes: el FSM se reunirá en el Sur, y su tema central serán los asuntos sociales por oposición al FEM de Davos que, como ya se dijo, está centrado en la economía. Esta estrategia tiene éxito y los grandes medios de comunicación envían más de 1.000 corresponsales para que cubran el evento de Porto Alegre, que se realizó del 25 al 30 de enero de 2001. A esta cita del movimiento por una globalización alternativa concurren 25 mil delegados de más de 140 países del mundo.

Uno de sus fundadores, Chico Whitaker (2005) resumió los objetivos del FSM de la siguiente manera:

> En primer lugar, (a) se está abriendo un espacio para el surgimiento y la consolidación de un nuevo actor político: la sociedad civil en cada país y en un nivel planetario; (b) está señalando por el propio modo de organizar y de realizar los Foros, un camino para el fortalecimiento de la sociedad civil: el establecimiento de relaciones horizontales entre las organizaciones que participan, con una metodología para el reconocimiento y el aprendizaje mutuos, cooperación y articulación, en vez de competencia y disputa por la hegemonía; (c) está señalando que para cambiar el mundo son necesarias acciones políticas diversas, plurales, más allá de simples protestas contestatarias y de resistencia y de la propia toma del poder; (d) esas acciones se deben desarrollar también y especialmente por dentro y por fuera y de abajo hacia arriba en las propias sociedades, con la participación y la creatividad de todos sus miembros a partir de sus necesidades concretas; (e) esos cambios ya están en marcha sin necesidad de esperar que existan modelos completos y proyectos de sociedad que se proponen o se imponen de arriba abajo; (f) todo cambio será duradero si cuenta también con cambios subjetivos tanto en su conciencia como en su acción social por parte de todos los integrantes de la sociedad, (g) está abriendo espacio para una acción política que respeta la pluralidad y la diversidad, que lucha por un poder que sea más un ejercicio de servicio a la sociedad, con la certeza que los medios que usemos deben ser coherentes con los fines que buscamos; (h) esto nos recuerda que el mundo nuevo no puede ser construido con las prácticas del mundo viejo que queremos superar, y que, por tanto es necesario construir una nueva cultura política (Whitaker, 2005: 20-25).

El FSM se ha convertido en un lugar de encuentro de la pluralidad de los movimientos sociales alternativos y en ese espacio plural ha contribuido al lanzamiento de ideas y propuestas nuevas, algunas de las cuales han tenido éxito, y otras apenas se están construyendo. Sobre las primeras podríamos indicar, por ejemplo, que desde el primer Foro realizado en el año 2001 se

lanzó la idea de que el agua es un bien público y que como tal debería ser considerado dentro de los llamados "derechos fundamentales". Cuando el profesor italiano Petrala lanzó esta idea en 2001 parecía una utopía irrealizable. Posteriormente, en El Alto, ciudad boliviana cuya empresa de agua había sido privatizada, la ciudadanía puso sobre la mesa el tema del agua como bien público, recogió esa idea que había sido presentada en el FSM, y en esa ciudad se hizo posible revertir ese proceso de privatización; luego, en el Uruguay, un referendo nacional aprobó que el agua debería ser considerada como bien público, y por tanto, no podría privatizarse. Hoy en día, por ejemplo en Bogotá, los estratos populares gozan de seis metros cúbicos de agua por residencia sin costo alguno, y Naciones Unidas ha recogido esta reivindicación, señalando que el agua es un bien público y que los ciudadanos tienen derecho a ella.

La cultura altermundialista ha producido con frecuencia cada vez mayor una enorme cantidad de hechos sociales, algunos de repercusión planetaria. La mayor manifestación política de la historia, las marchas contra la guerra en Irak, que reunieron 30 millones de personas el 15 de marzo de 2003, surgieron de una actividad autoorganizada en el I Foro Social europeo, se difundieron en el IIIFSM, y fueron organizadas de forma autónoma en alrededor de 3.000 ciudades de más de 100 países. En mayo de 2004, el gobierno del presidente español, José María Aznar, cayó después de una serie de manifestaciones en la calle que denunciaron la tentativa de utilizar electoralmente los atentados contra los trenes en Madrid. Tales protestas no fueron organizadas por los partidos de oposición, sino por ciudadanos comunes, en su mayoría jóvenes, quienes usaron como medio de comunicación mensajes de texto enviados desde teléfonos celulares.

Una característica central del FSM desde su convocatoria es que ha logrado superar la antiglobalización por otra globalización, de allí que reivindique el altermundialismo, es decir, que para enfrentar la crisis sistémica se requieren no solo la movilización y la protesta, sino que al mismo tiempo hay que construir propuestas alternativas. Los Foros han discutido la naturaleza de la actual crisis y la han calificado como una crisis del sistema, del modelo de civilización nacido de la Modernidad. Para los Foros, esta crisis no es solo económica, social, política, financiera, ambiental, sino que es la crisis del propio sistema mundo que se ha organizado desde mediados del siglo XIII en la Europa del Renacimiento y de la Reforma. Los Foros han planteado la necesidad de replantear los objetivos estratégicos del movimiento altermundialista y discuten alternativas que bien podrían resumirse en un nuevo modelo civilizatorio que tenga como base el buen vivir, la reconsideración de las relaciones con la naturaleza y la condena al consumismo, que está en la base del actual sistema mundo capitalista. Ello supone, como ya se indicó, el trabajar sobre propuestas alternativas en la economía, en la política y en las relaciones de los seres humanos con la Madre Tierra. Es a esto a lo que se llama "trabajar por una nueva cultura política".

Dentro del conjunto de los movimientos altermundialistas, el FSM ha logrado mantener un espacio vivo y vital que estimula la acción de otros movimientos, como los *Ocuppy* en los Estados Unidos o "los indignados" en España, pero ha advertido que esos movimientos que expresan un rechazo al sistema mundo capitalista adolecen aún de una gran fragilidad y de un coyunturalismo que deberán ser superados. A menudo, el FSM ha advertido que se requiere un diálogo crítico con la política y que se debe construir un movimiento unido en la diversidad, sin desconocer las contradicciones que se presentan entre los movimientos y sus organizaciones. La política democrática debe ser refundada y el movimiento altermundialista debe propiciar lugares de encuentro y de diálogo con los sectores progresistas que a menudo han llegado al poder en algunas regiones del planeta, pero principalmente en América Latina. En ese esfuerzo, a menudo en los Foros Sociales Mundiales y regionales se promueve el diálogo con autoridades locales; no hay que olvidar que alrededor del primer FSM nació el FAL (Foro Mundial de Autoridades Locales), así como el Foro Mundial de los parlamentarios o el Foro Mundial de Educación.

Quizás uno de los resultados más notorios, como lo señaló el entonces recién posesionado presidente del Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, en enero de 2002 en el IIFSM en Porto Alegre, es que el FSM logró hacer más viable el triunfo del PT en las elecciones celebradas en octubre de 2001 después del exitoso primer FSM en enero de 2001. Algunos de los presidentes progresistas de la región, como Evo Morales, José Mújica, Hugo Chávez o el depuesto Fernando Lugo en Paraguay, fueron asiduos participantes en el Foro o como el propio "Lula", que fue homenajeado en el IFSM de Porto Alegre. En el año 2009 se organizó un diálogo con jefes de Estado que fueron invitados a diversas actividades en Belén de Pará en el FSM que se hizo en enero de ese año en dicha ciudad. Este diálogo ha sido crítico y ha continuado en los Foros Mundiales que se han realizado posteriormente.

Los Foros Sociales Mundiales han incidido y al mismo tiempo se han impregnado de los nuevos movimientos sociales que se desarrollan en el mundo. Como se ha señalado, es en América Latina en donde quizás con mayor fuerza esta nueva cultura política ha repercutido en el proceso mediante el cual nuevos actores políticos han ganado las elecciones y se han convertido en gobiernos progresistas. Como lo ha señalado Miriam Lang:

> En este panorama mundial, América Latina presenta constelaciones políticas excepcionales. Tan solo en la región andina, cuatro de cinco países cuentan hoy con gobiernos que se propusieron una ruptura con el modelo neoliberal, y con la lógica de saqueo desvergonzado que practicaban las viejas élites hasta hace poco.

> Tres países Bolivia, Ecuador y Venezuela,[2] construyeron colectivamente nuevas Constituciones. Los nuevos gobiernos solamente pudieron ganar elecciones al cabo de largos procesos de lucha social, cuyos protagonistas no fueron las izquierdas tradicionales, sino movimientos de campesinos, de mujeres, de pobladores, de indígenas que lograron trascender sus demandas sectoriales y esbozar nuevas propuestas de país. En ningún caso los gobernantes progresistas se apoyaron en partidos tradicionales, sino en formaciones políticas nuevas o alternativas. Esta nueva clase política fue la primera en décadas, en preocuparse realmente por el destino de sus países, por la educación, por la disminución de la pobreza y la mejora en la calidad de vida de sus habitantes. También fue la primera en plantear nuevas reglas del juego a las trasnacionales que solían servirse deliberadamente de los bienes naturales nacionales, en proponer nuevas visiones de integración regional, más independientes de los diversos postulados neocoloniales. Ofrecieron construir alternativas económicas a la lógica extractivista, vigente desde hace más de cinco siglos, con lo cual América Latina es tan solo la reserva de materias primas para la riqueza del norte global (Lang, 2011: 9-10).

Lo mismo podría aplicarse a los procesos brasileros, uruguayo, y en menor medida argentino, con los gobiernos progresistas que allí se han implantado al lado de los ya mencionados de Venezuela, Ecuador y Bolivia. Esta renovación política ha tenido que ver fundamentalmente con la reforma de la política que ha tenido en los movimientos sociales uno de sus principales actores, y dentro de ellos, el FSM ha contribuido en forma notoria. En muchos de esos países se han realizado Foros continentales como el Foro Social de las Américas o Foros nacionales o regionales.

Es de esperar que esta influencia que se dio en América Latina también se proyecte ahora en África, donde se han realizado Foros mundiales en Nairobi en 2007 y en Dakar en 2011, así como el recién realizado en Túnez en marzo de 2013 con un notable éxito, pues allí, en pleno corazón de la llamada "primavera árabe", se reunieron 50 mil delegados que deliberaron sobre los grandes temas de la agenda regional por la democracia y de la agenda mundial.

Bibliografía

De Oliveira, Francisco (2005), "El capital contra la democracia", en Revista *Foro*, nº 52, febrero, Bogotá.

Santos, B. S. (2003), *La Caída del Ángelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política,* ILSA-Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

2 El cuarto país al que se refiere la autora es Perú, cuyo presidente electo, Ollanta Humala, no se ajustó a la plataforma nacional y antineoliberal que lo llevó a ese cargo. N. del E.

—— (2005), *O Fórum Social Mundial: Manual de uso*, Cortez editora, Sãu Paulo.

Dos Santos, Theotonio (2004), *Do terror à esperança - auge e declínio do neoliberalismo*, Ed. Idéias e Livros.

Fraser, N. (2001), *Iustitia Interrupta. Reflexiones desde la posición "postsocialista"*, Universidad de los Andes, Bogotá.

Lang, M. (2011), "Más allá del Desarrollo", Prólogo, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito.

Martins, A. (2007), "El Futuro del Foro Social Mundial: un paso adelante", en Revista *Foro*, nº 61, Bogotá.

Monedero, J. C. (2005), *El gobierno de las palabras. De la crisis de la legitimidad a la trampa de la gobernanza*, Corporación Viva la Ciudadanía, Bogotá.

Rossiaud, J. (2012), *¿Quién gobierna el mundo. Por un movimiento democrático cosmopolitario?*, Foro por una nueva Gobernanza Mundial, Santiago, noviembre.

Sen, A. (2001), "Teorías del desarrollo en el siglo xxi", en Revista *Leviatán,* Madrid.

Whitaker, C. (2005), *O desafio do Fórum Social Mundial. Um modo de ver*, Editora Fundaçao Perseu Abramo, Sao Paulo.

La refundación del Estado en América Latina[1]

Boaventura de Sousa Santos

La naturaleza de la transición

El continente latinoamericano comparte con los países de Europa del sur la más vasta bibliografía sobre transiciones políticas contemporáneas. Se trata de estudios sobre las transiciones de las dictaduras o "Estados burocrático-autoritarios" de los años 60 y 70 del siglo pasado hacia las democracias liberales de los años 80. El problema central en este tipo de estudios es definir dónde comienza la transición y hasta dónde va. Lo importante es subrayar que, en general, la teoría crítica latinoamericana, en especial la de los años 80 del siglo pasado, se concentró en el carácter "superestructural" de los análisis de las transiciones, totalmente centrados en las dinámicas y procesos políticos (casi siempre dominados por las elites y con muy poco espacio para las clases populares), y en el hecho de que las transiciones democráticas ocurrieron al mismo tiempo que la liberalización de las economías exigida por la nueva ortodoxia, el neoliberalismo, y por eso coincidieron con el aumento exponencial de las desigualdades sociales, lo que acabó por deslegitimar la democracia liberal en la percepción de las clases populares.

Durante los años 80 y 90 del siglo pasado y la primera década del siglo actual otros fenómenos ocurrieron en Latinoamérica que pasaron totalmente al margen de esta literatura canónica de las transiciones y que, sin embargo, la cuestionan radicalmente en sus fundamentos. Me refiero sobre todo a los

1 Este texto es una versión reducida de los capítulos 5 y 6 del libro *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Plural, Bogotá, 2010.

movimientos indígenas, afrodescendientes y campesinos. Estos movimientos subvirtieron los fundamentos de las transiciones "canónicas" en tres dimensiones distintas: a) el inicio y el término de la transición, b) el concepto de tiempo que gobierna la transición y c) las totalidades en cuyo seno ocurre la transición.

Para todos ellos la duración de la transición es mucho más larga que la duración de las transiciones democráticas. Para los pueblos indígenas la transición tiene la duración más larga: comienza con la resistencia a la conquista y al colonialismo y solo terminará cuando la autodeterminación de los pueblos sea plenamente reconocida. Para los movimientos afrodescendientes la transición comienza con la resistencia a la esclavitud y a la profundización del colonialismo y del capitalismo hecho posible por la esclavitud y solo terminará cuando acaben el colonialismo y la acumulación primitiva, que por ahora sostienen la permanencia del racismo y de formas de "trabajo análogo a la esclavitud". Finalmente, para los campesinos en sentido amplio (cholos, mestizos, pardos, ribeirinhos, caboclos, pescadores, indígenas o afrodescendientes), la transición comienza con las independencias y con la resistencia al saqueo de las tierras comunales, a la concentración de tierras en las manos de las oligarquías, ahora libres del control imperial, y al patrimonialismo y coronelismo, y solo terminará cuando la reforma agraria sea finalmente cumplida.

Estos movimientos han subvertido toda la laboriosa investigación sobre las transiciones al mostrar que surgen como muy limitadas una vez que se sitúan en el contexto mucho más amplio de la emancipación y de la liberación.

En segundo lugar, también ha sido subvertido el concepto de tiempo. Dada la concepción de tiempo lineal que subyace a la modernidad occidental, las transiciones son siempre una trayectoria que va del pasado al futuro. ¿Qué pensar, entonces, como en el caso de los movimientos indígenas, cuando se plantea una transición en la que el regreso al pasado ancestral, precolonial, se transforma en la versión más capacitadora de la voluntad de futuro? ¿Cómo imaginar al revés, o sea, desde lo que no existe para lo que existió y desde este último, recuperado en sus ruinas vivientes, reales o imaginarias, para un futuro que no tiene que ser inventado sino que tiene que ser des-producido como ausente o inviable? ¿Cómo hacer demandas de futuro a través de demandas de memoria? Las preguntas revelan retóricamente las dificultades de la tradición crítica eurocéntrica para entender el sentido de las cuestiones y la imposibilidad de darles respuesta dentro del marco epistemológico y ontológico en que se mueve.

La tercera subversión tiene que ver con las diferentes cosmovisiones. Las transiciones canónicas de las décadas pasadas son transiciones en el seno de totalidades homogéneas: dictadura y democracia en cuanto dos subespecies de regímenes políticos modernos. En el caso de los indígenas y afrodescendientes, las transiciones ocurren entre civilizaciones distintas, universos culturales con

cosmovisiones propias cuyo único diálogo posible, a pesar de tanta violencia y de tanto silenciamiento, es a través de la traducción intercultural y siempre con el riesgo de que las ideas más fundamentales, los mitos más sagrados, las emociones más vitales se pierdan en el tránsito entre universos lingüísticos, semánticos y culturales distintos.

Así, cuando la Constitución de Ecuador habla de los derechos de la Pachamama configura una mestizaje conceptual entre el mundo moderno de los derechos y el mundo andino de la Pachamama a quien nadie "puede dar derechos" una vez que ella sería la fuente misma de todos los deberes y de todos los derechos si tales conceptos perteneciesen a su cosmovisión. Asimismo, cuando las constituciones de Ecuador y de Bolivia establecen "el buen vivir" (Sumak Kawsay o Suma Qamaña) como principio orientador de la organización económica, política y social, recurren a un dispositivo conceptual y normativo híbrido que junta en el texto jurídico matricial de la modernidad occidental –la Constitución política– recursos lingüísticos y conceptuales no coloniales y no occidentales. ¿Cómo incluir en las comunidades de los beneficiarios de políticas públicas y derechos humanos a los antepasados, los animales y la Madre Tierra? ¿Son posibles nuevos mestizajes asentados en el reconocimiento del doble derecho humano poscolonial: tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos des-caracteriza?

En todo caso sabemos que en cuanto hecho político, la transición de larga duración ocurre en el corto plazo y está sujeta a la contingencia de las agendas y luchas políticas en un momento histórico dado. Aparentemente, "el Estado" pasa por profundas transformaciones desde el colapso financiero de 2008. ¿Hasta qué punto los cambios en curso desde hace varias décadas afectan la estructura institucional y organizacional del Estado moderno, el conjunto de instituciones más estable de la modernidad occidental? En el continente latinoamericano esos cambios han dado fuerza al argumento de que "el Estado está de vuelta". ¿Pero qué tipo de Estado está de vuelta?

El Estado-comunidad-ilusoria. Es el conjunto de reformas recientes que buscan devolver alguna centralidad al Estado en la economía y en las políticas sociales sin comprometer la lealtad a la ortodoxia neoliberal internacional, pero usando todo el campo de maniobra que, en el plano interno, les concede coyunturalmente: redistribución de riqueza por transferencias directas y focales a los grupos sociales más vulnerables; inversión en la políticas de educación; las políticas sociales son vistas como una cuestión técnica de reducción de pobreza y no como principio político de cohesión social; evaluación de la acción del Estado definida por criterios de eficiencia derivados de las relaciones mercantiles y los ciudadanos son invitados a comportarse como consumidores de los servicios del Estado; simplificación y desburocratización de los servicios; búsqueda de asociaciones público-privadas en su producción; promiscuidad

entre el poder político y el poder económico; cambios en la estructura política con aumento del poder del Ejecutivo (en especial del Ministro de Finanzas) y la autonomía del Banco Central; recuperación tímida de la regulación del capital financiero; descentralización y desconcentración; despolitización del derecho; promoción de formas de transparencia, como los presupuestos participativos, siempre al nivel subnacional; una retórica nacionalista o incluso antiimperialista que, a veces, coexiste con el alineamiento con los designios imperiales.

El Estado-comunidad-ilusoria tiene una vocación política nacional-popular y transclasista. La "comunidad" reside en la capacidad del Estado para incorporar algunas demandas populares. La acción represiva del Estado asume una fachada de "seguridad ciudadana". El carácter "ilusorio" reside en el sentido clasista del transclasismo. Las tareas de acumulación dejan de contraponerse a las tareas de legitimación para ser su espejo: el Estado convierte intereses privados en políticas públicas no porque sea "el comité de la burguesía", sino porque es autónomo en la defensa del bien común.

La refundación del Estado: las venas cerradas

La refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza las posibilidades y también los límites de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo.

Cuando los movimientos indígenas, en el continente latinoamericano y en el mundo, levantan la bandera de la refundación del Estado enfrentan siete dificultades principales:

1. ¿Cómo se puede transformar radicalmente una entidad cuando el objetivo último es, de hecho, mantenerla? Refundar el Estado no significa eliminarlo; presupone reconocer en él capacidades de ingeniería social que justifican la refundación.

2. La larga duración histórica del Estado moderno hace que esté presente en la sociedad mucho más allá de su institucionalidad y que, por eso, la lucha por la refundación del Estado no sea una lucha política en sentido estricto, sino también una lucha social, cultural, por símbolos, mentalidades, *habitus* y subjetividades. Es la lucha por una nueva hegemonía.

3. Esta lucha no puede ser llevada a cabo solo por los grupos históricamente más oprimidos (los pueblos indígenas-originarios, los afrodescendientes, los campesinos y las mujeres); es necesario crear alianzas con grupos y clases sociales más amplios.

4. Es una demanda civilizatoria que exige un diálogo intercultural que movilice diferentes universos culturales; para que tenga lugar este diálogo es necesaria la convergencia mínima de voluntades políticas muy diferentes

e históricamente formadas más por el desconocimiento del otro que por su reconocimiento.

5. No implica cambiar solamente su estructura política, institucional y organizacional; más bien, requiere cambiar las relaciones sociales, la cultura y, en especial, la economía (o por lo menos las articulaciones y relaciones entre los diferentes sistemas económicos en vigor en la sociedad).

6. En tanto que para los aliados del movimiento indígena la refundación del Estado significa crear algo nuevo, para una parte significativa del movimiento indígena, el Estado a refundar tiene sus raíces en formas que precedieron a la conquista y que, a pesar de la represión, lograron sobrevivir de modo fragmentario y diluido en las regiones más pobres y más remotas.

7. El fracaso de la refundación más ambiciosa del siglo pasado, el Estado de los Soviets, pesa fuertemente en la imaginación política emancipadora. Al contrario, la transformación progresista menos radical del Estado moderno, la socialdemocracia europea, sigue atrayendo a los líderes populistas del continente.

Los movimientos indígenas de América Latina están conscientes de las dificultades, pues saben que tal refundación no ocurrirá en cuanto permanezcan con vigor en la región los dos grandes sistemas de dominación y explotación: el capitalismo y el colonialismo. La distancia que toman en relación a la tradición crítica eurocéntrica deriva precisamente de no poder imaginar el fin de uno sin el fin del otro.

En el contexto actual del continente, la refundación del Estado está más avanzada en Bolivia y Ecuador, pero los temas y problemas que suscita son importantes para toda la región y también para el mundo. En este sentido podemos hablar del continente latinoamericano como un campo avanzado de luchas anticapitalistas y anticolonialistas. Veamos algunos temas que obligan a tomar distancia de la tradición crítica eurocéntrica.

a) El constitucionalismo transformador

Se trata de un constitucionalismo muy distinto al del constitucionalismo moderno, que ha sido concebido por las elites políticas para constituir un Estado y una nación caracterizados por: espacio geopolítico homogéneo, donde las diferencias étnicas, culturales, religiosas o regionales no cuentan; organizado por un conjunto integrado de instituciones centrales que cubren todo el territorio; regulado por un solo sistema de leyes; con una fuerza coercitiva que le garantiza la soberanía interna y externa.

Contrariamente, la voluntad constituyente de las clases populares en las últimas dos décadas se manifiesta a través de una vasta movilización social y política que configura un constitucionalismo desde abajo, protagonizado

por los excluidos y sus aliados, con el objetivo de expandir el campo de lo político más allá del horizonte liberal, a través de una institucionalidad nueva (plurinacionalidad), una territorialidad nueva (autonomías asimétricas), una legalidad nueva (pluralismo jurídico), un régimen político nuevo (democracia intercultural) y nuevas subjetividades individuales y colectivas (individuos, comunidades, naciones, pueblos, nacionalidades). Estos cambios, en su conjunto, podrán garantizar la realización de políticas anticapitalistas y anticoloniales.

Los casos de Bolivia y de Ecuador ilustran, de diferentes modos, las inmensas dificultades en construir un constitucionalismo transformador. En el caso de Bolivia, entre 2000 y 2006 el movimiento social fue el verdadero conductor del proceso. El Pacto de Unidad planteó un documento coherente y un mandato de las organizaciones sociales, en especial, originario-indígena-campesinas, para los constituyentes sobre el contenido y orientación política del Estado plurinacional.

A partir de la elección de Evo, el protagonismo pasó gradualmente del movimiento popular al Ejecutivo. El movimiento siguió apoyando el proceso, lo que fue crucial en ciertos momentos de casi-colapso. Pero algunas veces este apoyo fue instrumental y no siempre se tradujo en la preservación de las demandas del movimiento social popular. Las dificultades del proceso constituyente fueron múltiples y algunas se manifestaron desde el inicio, con retrocesos en relación al Pacto de Unidad, considerado como un mandato para los constituyentes que estaban con el proceso, muchos de ellos miembros o dirigentes de esas organizaciones.

Mientras en la Constitución de Ecuador hay solo un enunciado sobre el Estado plurinacional, en el caso boliviano lo plurinacional es una transversal en la composición de la Constitución y en el nuevo "modelo de Estado".

Se puede decir que la fuerza del proceso constituyente del 2000 al 2006 se ha plasmado en las condiciones de la correlación de fuerzas expresadas en el texto constitucional. Este proceso constituyente no ha terminado, la gran disputa hacia adelante será la interpretación y aplicación de la Constitución en la materialidad jurídica de las leyes y en la materialidad política de las instituciones.

En Ecuador, como en Bolivia, la Asamblea Constituyente se afirmó como ruptura en relación al pasado, como estrategia antisistémica –quizás más antisistémica que la de Bolivia por el aniquilamiento de la imagen de la clase política "tradicional" producido por Correa– y como constitucionalismo desde abajo, con una muy amplia participación popular en la presentación y la discusión de propuestas. Las tensiones más fuertes en el proceso constituyente fueron de dos tipos. La primera surgió con la intervención del Presidente Correa en los trabajos de la Asamblea Constituyente, lo que contrariaba su carácter originario. La otra ocurrió con los sectores conservadores, con la fuerte presencia de la alta jerarquía de la Iglesia católica ligada al Opus Dei

y el acoso mediático. La batalla electoral por el referéndum sobre la nueva Constitución terminó con una inequívoca victoria del presidente y de los partidos y movimientos sociales que lo apoyaron.

Los dos procesos constituyentes revelan las dificultades de realizar, dentro del marco democrático, transformaciones políticas profundas e innovaciones institucionales que rompan con el horizonte capitalista, colonialista, liberal y patriarcal de la Modernidad occidental. Algunos de los temas más controvertidos tuvieron algo en común: el carácter plurinacional o simplemente intercultural del Estado, el manejo de los recursos naturales y el ámbito del derecho de los pueblos indígenas (consulta previa o consentimiento previo), la cuestión autonómica, los límites de la jurisdicción indígena. El constitucionalismo transformador es una de las instancias (quizás la más decisiva) del uso contrahegemónico de instrumentos hegemónicos. De las constituciones modernas se dice frecuentemente que son hojas de papel para simbolizar la fragilidad práctica de las garantías que consagran. Cualquier quiebra en la movilización puede revertir el contenido oposicional de las normas constitucionales o vaciar su eficacia práctica. De esta desconstitucionalización hay muchos ejemplos en la región y en el mundo.

b) El Estado plurinacional

En el contexto latinoamericano, la refundación del Estado pasa en algunos casos por el reconocimiento de la plurinacionalidad. Es una demanda por el reconocimiento de otro concepto de nación, concebida como pertenencia común a una etnia, cultura o religión. En el lenguaje de los derechos humanos, la plurinacionalidad implica reconocer los derechos colectivos de los pueblos o grupos sociales en situaciones en que los derechos individuales de las personas que los integran resultan ineficaces para garantizar el reconocimiento y la persistencia de su identidad cultural o el fin de la discriminación social de que son víctimas. El reconocimiento de la plurinacionalidad conlleva la noción de autogobierno y autodeterminación, pero no necesariamente la idea de independencia. Así lo han entendido los pueblos indígenas del continente y los instrumentos/tratados internacionales sobre los pueblos indígenas, como por ejemplo el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) y más recientemente la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas aprobada el 7 de Septiembre de 2007.

La idea de autogobierno que subyace a la plurinacionalidad tiene muchas implicaciones: un nuevo tipo de institucionalidad estatal, una nueva organización territorial, la democracia intercultural, el pluralismo jurídico, la interculturalidad, políticas públicas de nuevo tipo (salud, educación, seguridad social), nuevos criterios de gestión pública, de participación ciudadana, de

servicio y de servidores públicos. Cada una de ellas constituye un desafío a las premisas en que se asienta el Estado moderno.

c) Proyecto de país

El sentido político de la refundación del Estado deriva del proyecto de país consagrado en la Constitución. Cuando, por ejemplo, las Constituciones de Ecuador y Bolivia consagran el principio del buen vivir (Sumak Kawsay o Suma Qamaña) como paradigma normativo de la ordenación social y económica, o cuando la Constitución de Ecuador consagra los derechos de la naturaleza entendida según la cosmovisión andina de la Pachamama, definen que el proyecto de país debe orientarse por caminos muy distintos de los que conducirán a las economías capitalistas, dependientes, extractivistas y agroexportadoras del presente. Esto no niega que las relaciones capitalistas globales determinen la lógica, la dirección y el ritmo del desarrollo nacional.

Los casos de Bolivia y Ecuador son particularmente complejos porque que la idea de plurinacionalidad está tan marcada por las identidades culturales como por la demanda de control de los recursos naturales. En Bolivia, la demanda por la nacionalización de los recursos es una lucha que viene, por lo menos, desde la Revolución de 1952 y que vuelve a ser central en la llamada "Guerra del Agua" (2000) y en la "Guerra del Gas" (2003). En este proceso hay una construcción de la nación boliviana desde abajo, que Zavaleta formuló de manera esencial con el concepto de lo nacional-popular. La idea de nación boliviana es extraña a las oligarquías, no a las clases populares; por eso no hay necesariamente una contradicción entre nacionalización de los recursos naturales y plurinacionalidad. Al adoptar ambas demandas, el movimiento indígena funda su acción en la idea de que solamente un Estado plurinacional puede "hacer" nación ante el extranjero (venas cerradas) y, al mismo tiempo, hacer "nación" contra el colonialismo interno. La pluralidad de la nación es el camino para construir la nación de la plurinacionalidad.

d) Nueva institucionalidad

La plurinacionalidad implica el fin de la homogeneidad institucional del Estado. Hay dos tipos de diferencias derivadas del reconocimiento de la plurinacionalidad: las que pueden ser plasmadas en el seno de las mismas instituciones (compartidas) y las que exigen instituciones distintas (duales).

Ejemplo de institución compartida es la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia, donde están reconocidas siete circunscripciones especiales indígena-originario-campesinas, cuyos representantes son nombrados en principio según normas y procedimientos propios de la nación de donde provienen, aun-

que su postulación como candidatos se hace mediante organizaciones políticas. Lo que hoy es un absurdo desde el punto de vista de la cultura política liberal, puede mañana ser aceptado como una práctica de igualdad en la diferencia. La evaluación política de estos procesos de hibridación debe ser hecha sobre la base de los niveles y cualidad de inclusión y de participación que producen.

La heterogeneidad institucional interna se aplica a muchas otras instituciones: de las agencias de planificación a las agencias que financian la investigación científica, de las fuerzas armadas a la policía, del sistema de salud al sistema de educación.

Un ejemplo de instituciones duales son las autonomías territoriales (como podrá verse más adelante). La Constitución de Bolivia reconoce cuatro tipos de autonomías: departamental, regional, municipal e indígena-originario-campesina. La Constitución de Ecuador, por su parte, reconoce cinco gobiernos autonómicos y prevé la creación de circunscripciones territoriales indígenas y pluriculturales con regímenes especiales. Hay una dualidad entre las diferentes formas de autonomía, ya que solamente la indígena (o pluricultural, en el caso ecuatoriano) puede invocar el pluralismo jurídico. Si bien las diferentes formas de autonomía tienen facultades legislativas-normativas, solamente la indígena, en el marco de su libre determinación, posee autonomía jurídica, que deriva del reconocimiento constitucional del derecho ancestral.

e) El pluralismo jurídico

La simetría liberal moderna –todo el Estado es de derecho y todo el derecho es del Estado– es una de las grandes innovaciones de la modernidad occidental porque desconoce toda la diversidad de derechos no-estatales existentes en las sociedades, y porque afirma la autonomía del derecho en relación a lo político en el mismo proceso en que hace depender su validez del Estado.

En el marco de la plurinacionalidad, el reconocimiento constitucional de un derecho indígena ancestral es una dimensión central no solamente de la interculturalidad, sino también del autogobierno de las comunidades indígenas originarias. Los dos o tres sistemas jurídicos –eurocéntrico, indocéntrico y, en algunos países o situaciones, afrocéntrico– son autónomos pero no incomunicables; y las relaciones entre ellos constituyen un desafío exigente. Pero no será fácil desconectar parcialmente el derecho del Estado y reconectarlo con la vida y la cultura de los pueblos.

Estarán en presencia y en conflicto dos tipos de legalidad: la legalidad demoliberal y la legalidad cosmopolita. El contraste entre los dos se realza mejor por los tipos de sociabilidad de la zona de contacto entre diferentes universos culturales que cada paradigma jurídico tiene tendencia a privilegiar o sancionar (Santos, 2009: 542-611). Distingo cuatro clases de sociabilidad: violencia, coexistencia,

reconciliación y convivialidad. La *violencia* es el tipo de encuentro en el que la cultura dominante reivindica un control total sobre la zona de contacto y, como tal, se siente legitimada para suprimir, marginar o incluso destruir la cultura subalterna y su derecho. La *coexistencia* es la sociabilidad típica del *apartheid* cultural, en la que se permite que las diferentes culturas jurídicas se desarrollen por separado y según una jerarquía muy rígida, en la que los contactos, las entremezclas o las hibridaciones se evitan con firmeza o se prohíben por completo. En este caso se admiten derechos paralelos pero con estatutos asimétricos que garantizan simultáneamente la jerarquía y la incomunicabilidad. La *reconciliación* es la clase de sociabilidad que se fundamenta en la justicia restaurativa, en sanar los agravios del pasado. Es una sociabilidad orientada en el pasado en lugar de hacia el futuro. Por esta razón, los desequilibrios de poder del pasado permiten con frecuencia que continúen reproduciéndose a sí mismos bajo nuevas apariencias. Los sistemas de derecho en presencia se comunican según reglas que conciben, por ejemplo, el derecho comunitario o indígena como supervivencia residual de un pasado en vías de superación Por último, la *convivialidad* es, en cierto modo, una reconciliación orientada al futuro. Los agravios del pasado se han saldado de tal forma que se facilitan las sociabilidades que se fundamentan en intercambios tendencialmente iguales y en la autoridad compartida. El reconocimiento oficial de una convivialidad caracterizada por la reconciliación y el reconocimiento de visiones alternativas de futuro implica que, cuando entran en conflicto, aceptan un *modus vivendi* definido según reglas constitucionales consensuadas. La solución de conflictos en un marco normativo que ya no es de legalidad sino de interlegalidad obliga a la traducción intercultural, que es el camino de la dignidad y del respeto recíprocamente compartidos, el camino de la descolonización.

f) La nueva territorialidad

El Estado liberal moderno es la construcción política de la descontextualización moderna del mundo de vida. En la ciencia o en el derecho lo universal es lo que es válido con independencia del contexto. La credibilidad de lo universal es fortalecida por metáforas de homogeneidad, igualdad, atomización, indiferenciación. Las dos más importantes son la sociedad civil y el territorio nacional. La primera nivela las poblaciones; la segunda, el espacio geopolítico. Las dos se corresponden, pues solamente gente indiferenciada puede vivir en un espacio indiferenciado. Esta construcción, tan hegemónica cuanto arbitraria, convierte la realidad sociológica, política y cultural en un desvío inevitable que debe ser mantenido dentro de límites políticamente tolerables.

El constitucionalismo plurinacional rompe de raíz con esta construcción ideológica. Por un lado, la sociedad civil, sin ser descartada, es recontextualizada por el reconocimiento de la existencia de comunidades, pueblos, naciones y nacionalidades. Por otro lado, el territorio nacional pasa a ser el

marco geoespacial de unidad y de integridad que organiza las relaciones entre diferentes territorios geopolíticos y geoculturales, según los principios constitucionales de la unidad en la diversidad y de la integridad con reconocimiento de autonomías asimétricas. De hecho, al ser anterior al Estado moderno, no es el territorio el que debe justificar su autonomía, sino el Estado el que debe justificar los límites que le impone en nombre del interés nacional. Como es sabido, las autonomías indígenas disponen de un cuadro jurídico internacional, reconocido por los Estados plurinacionales, que entre otras cosas regula el control de los recursos naturales y el reparto de los beneficios de su explotación. La demanda de justicia histórica no es otra cosa que la denuncia de la brutal falta de solidaridad nacional a lo largo de siglos. Hay que reinventar la solidaridad con base en principios verdaderamente poscoloniales: acciones afirmativas o de discriminación positiva a favor de las comunidades indígena-originario-campesinas, como prerrequisito de la solidaridad plurinacional.

g) Nueva organización del Estado y nuevas formas de planificación

Todos los cambios hasta ahora mencionados que derivan de la idea de Estado Plurinacional obligan a una nueva organización del Estado en sí mismo, o sea, en cuanto conjunto de instituciones políticas y administrativo-burocráticas de gestión pública y de planificación. Una comparación sistemática de las dos constituciones muestra que la plurinacionalidad es mucho más vinculante en el caso de Bolivia que en el caso de Ecuador, lo que se explica por los procesos políticos que estuvieron en la base de las nuevas constituciones.

En términos teóricos, el principio de la plurinacionalidad no choca con el principio de la participación. Al contrario, la plurinacionalidad conlleva la idea de formas más avanzadas y complejas de participación. Al lado de la participación ciudadana de raíz republicana liberal, reconoce la participación de pueblos o nacionalidades. La articulación y posible tensión entre los dos principios penetra la organización y funcionalidad del Estado en diferentes niveles. La refundación del Estado según principios de plurinacionalidad, interculturalidad y participación democrática es un proceso político complejo y de largo plazo. Durante mucho tiempo los principios y los discursos irán bien adelante de las prácticas. La distancia mayor o menor será la medida de la intensidad mayor o menor de la democratización de la democracia.

h) La democracia intercultural

La plurinacionalidad es el reconocimiento de que la interculturalidad no resulta de un acto voluntarista de arrepentimiento histórico por parte de quienes tienen el privilegio de hacerlo. Es más bien el resultado de un acto

político consensuado entre grupos étnico-culturales muy distintos con un pasado histórico de relaciones que, a pesar de su inherente violencia, abre, en la presente coyuntura, una ventana de oportunidad para un futuro diferente. Por esta razón, en el marco de la plurinacionalidad, la interculturalidad solamente se realiza como democracia intercultural.

Por democracia intercultural en el continente latinoamericano entiendo: 1) la coexistencia de diferentes formas de deliberación democrática, del voto individual al consenso, de las elecciones a la rotación o al mandar obedeciendo, de la lucha por asumir cargos a la obligación-responsabilidad de asumirlos; 2) diferentes criterios de representación democrática (representación cuantitativa, de origen moderna, eurocéntrica, al lado de representación cualitativa, de origen ancestral, indocéntrica); 3) reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica); 4) reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales (simultáneamente individuales y colectivos): el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales; y 5) educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad asentadas en la reciprocidad cultural.

Las Constituciones de Bolivia y Ecuador ya consagran la idea de democracia intercultural. Por ejemplo, la Constitución de Bolivia (Artículo 11) establece que son reconocidos tres formas de democracia: la representativa, la participativa y la comunitaria. Se trata de una de las formulaciones constitucionales sobre democracia más avanzadas del mundo. La democracia intercultural plantea, entre otros, dos problemas que muestran hasta qué punto ella se aparta de la tradición democrática eurocéntrica. El primero es cómo verificar el carácter genuino de deliberaciones por consenso y unanimidad, o el carácter democrático de selección de cargos por rotación. El segundo es que las comunidades originarias constituyen enclaves no democráticos donde, por ejemplo, las mujeres son sistemáticamente discriminadas. Por otro lado, al privilegiar los derechos colectivos la democracia intercultural terminaría violando derechos individuales. En todo caso, habrá instancias propias para resolver los conflictos y la resolución deberá incluir con frecuencia un trabajo de traducción intercultural que deberá tomar en cuenta que la relación entre derechos y deberes no es una constante universal; varía de cultura jurídica a cultura jurídica. En el derecho indígena la comunidad es más una comunidad de deberes que de derechos, y por eso quien no acepta los deberes tampoco tiene derechos.

i) ¿Otro mestizaje es posible? El mestizaje poscolonial emergente

En el contexto latinoamericano el mestizaje es un producto del colonialismo y de las políticas indigenistas. Aun cuando se reconoció la identidad cultural

indígena, el progreso fue siempre identificado con aculturación eurocéntrica y blanqueamiento. En este contexto, la lucha indígena por la plurinacionalidad no puede dejar de ser hostil a la idea de mestizaje. Sin embargo, hay alguna complejidad en este dominio que no puede ser ignorada. Por ejemplo: ¿el protagonismo indígena, con su bandera de la plurinacionalidad, podrá correr el riesgo de invisibilizar o suprimir las aspiraciones de una gran parte de la población que se considera mestiza y son una parte decisiva del proceso de transformación social en curso?

La interculturalidad destaca frecuentemente el problema de saber lo que hay de común entre las diferentes culturas para que el "inter" pueda hacer sentido. La distinción entre intraculturalidad e interculturalidad es bien compleja, ya que el umbral a partir del cual una cultura se distingue de otra es producto de una construcción social que cambia (con) las condiciones de lucha político-cultural. Es un proceso histórico doblemente complejo porque: 1) se trata de transformar relaciones verticales entre culturas en relaciones horizontales, o sea, someter un largo pasado a una apuesta de futuro diferente; y, 2) no puede conducir al relativismo una vez que la transformación ocurre en un marco constitucional determinado.

Más importante que saber el fundamento común es identificar el movimiento político-cultural que progresivamente cambia las mentalidades y las subjetividades en el sentido de reconocer la igualdad/equivalencia/complementariedad/ reciprocidad entre diferencias. Solo entonces el diálogo surge como enriquecedor, porque es también el momento en que todas las culturas en presencia surgen como incompletas, cada una problemática a su modo y cada una incapaz por sí sola de responder a las aspiraciones de los pueblos decididos a construir una sociedad verdaderamente inclusiva. El mestizaje poscolonial –por ahora un proyecto y nada más– es dialógico y plurilateral tanto en su producción como en sus productos.

j) Las mujeres y la refundación del Estado

El feminismo, en general, ha contribuido de manera decisiva a la crítica de la epistemología eurocéntrica dominante, y el feminismo poscolonial o descolonizador es de trascendente importancia en la construcción de las epistemologías del sur, de la interculturalidad y de la plurinacionalidad, un hecho que no ha merecido la debida atención. Por feminismo poscolonial entiendo el conjunto de perspectivas feministas que: 1) integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación y de desigualdad en las sociedades contemporáneas en que sobresalen el racismo y el clasismo, 2) lo hacen también con el objetivo de descolonizar las corrientes eurocéntricas del feminismo, dominantes durante décadas y quizás hoy mismo, 3) orientan su

mirada crítica hacia la propia diversidad, al cuestionar las formas de discriminación de que son víctimas las mujeres en el seno de las comunidades de los oprimidos y al afirmar la diversidad dentro de la diversidad. El feminismo poscolonial no ha desarrollado hasta ahora una teoría de la refundación del Estado intercultural y plurinacional, pero es posible imaginar algunos rasgos de su decisivo aporte.

El carácter acumulativo de las desigualdades

La supuesta inconmensurabilidad entre diferentes formas de desigualdad y de dominación está en la base del Estado monocultural moderno pues torna creíble la igualdad jurídico-formal de los ciudadanos: como las diferencias son múltiples (potencialmente infinitas) entre los ciudadanos y no se acumulan, es posible la indiferencia en relación a ellas. El feminismo eurocéntrico aceptó la idea de inconmensurabilidad al centrarse exclusivamente en la desigualdad de género, como si las otras formas de desigualdad no la codeterminasen. Al hacerlo, contribuyó a esencializar el ser mujer y, de ese modo, a ocultar las enormes desigualdades entre las mujeres.

Al centrarse en el carácter acumulativo de las desigualdades, el feminismo poscolonial se aparta de la tradición crítica eurocéntrica y confiere al Estado intercultural y plurinacional su sentido descolonizador y anticapitalista más profundo.

De la democracia racial a la democracia intercultural

Las luchas de las mujeres indígenas y afrodescendientes son las que con más fuerza han denunciado el mito latinoamericano de la democracia racial, precisamente porque son las que más sufren sus consecuencias, como mujeres y como negras o indígenas. Sus contribuciones para la democracia intercultural son de dos tipos. La *desigualdad en la diferencia* consiste en interrogar su propia identidad étnico-racial para denunciar las discriminaciones de las que son víctimas dentro de sus comunidades supuestamente homogéneas. Esta contribución a la refundación del Estado plurinacional es fundamental porque impide la hipertrofia de la nación étnica, su transformación en un actor colectivo comunitario indiferenciado y estereotipado donde los oprimidos no pueden ser, por definición, también opresores. Respecto de *la diversidad en la igualdad* debemos decir que no hay una forma sola y universal de formular la igualdad de género. Dentro de la cosmovisión indígena, las relaciones entre hombre y mujer son concebidas como *chacha-warmi,* el concepto aymara y quechua que significa complementariedad y que es parte integrante de un conjunto de principios rectores de los pueblos indígenas donde se incluyen

también la dualidad, la reciprocidad, el caminar parejo. La idea central de este concepto es que ni el hombre ni la mujer aislados son plenamente ciudadanos o personas enteras de su comunidad. Son la mitad de un todo y solo juntos constituyen un ser completo. En la práctica, la complementariedad puede significar el reconocimiento de la importancia económica de la mujer, pero también su subordinación política; puede crear equidad en el plan simbólico, pero restringir a la mujer a un rol pasivo en la vida pública.

El cuerpo como tierra y territorio, agua, árboles y recursos naturales. El feminismo eurocéntrico, tanto en sus versiones liberales como en sus versiones radicales (marxistas y no marxistas), hizo una contribución fundamental para desterritorializar las relaciones entre víctimas de discriminación sexual al conceptuar y articular políticamente equivalencias entre formas y víctimas de discriminación en las más diferentes partes del mundo. Contribuyó así a construir la globalización contrahegemónica de la cual el Foro Social Mundial ha sido una de las manifestaciones más elocuentes. Sin embargo, la desterritorialización tuvo el efecto negativo de desvalorizar o incluso ocultar los diferentes contextos en que la discriminación sexual ocurre y su impacto en las luchas por la liberación de las mujeres. La tierra y el territorio tienen diferentes significados de lucha para los diferentes movimientos, pero están presentes y son centrales en todos ellos: para las feministas indígenas es la lucha por el autogobierno y la plurinacionalidad, para las campesinas es la lucha por la reforma agraria y la soberanía alimentaria, para las afrodescendientes es la lucha por la reconstitución de las comunidades de esclavos resistentes, los quilombos o palenques. Y en todos los casos la perspectiva feminista ha enriquecido las luchas más amplias en que se integran.

k) La educación para la democracia intercultural y la refundación del Estado a partir de la epistemología del Sur

Los dos instrumentos centrales de la epistemología del Sur son la ecología de saberes y la traducción intercultural. Estos instrumentos epistemológico-políticos permiten reconocer la existencia de un debate civilizatorio y aceptar sus consecuencias en el proceso de construcción de una democracia intercultural y de la refundación del Estado. La gran dificultad de este debate radica en que presupone una educación pública (ciudadana y comunitaria) que: 1) legitime y valorice el debate; 2) forme a los participantes en el debate para una cultura de convivencia y de confrontación capaz de sustentar altos niveles de incertidumbre y de riesgo; 3) prepare a la clase política convencional para la pérdida del control del debate; 4) cree un nuevo tipo de inconformismo y de rebeldía, que sepa fluir entre la identidad de donde vienen las raíces y la desidentificación de donde vienen las opciones; es decir, una rebeldía más

competente que la que nos trajo hasta aquí; 5) en resumen, que esté orientada hacia la creación de un nuevo sentido común intercultural, lo que implica otras mentalidades y subjetividades.

El Estado experimental

Es probable que lo que caracterice mejor la naturaleza política del proceso histórico de refundación del Estado sea el experimentalismo. De hecho, la ruptura más fundamental con el constitucionalismo moderno eurocéntrico es la institución de un Estado experimental. Un proceso de refundación del Estado es semi ciego y semi invisible, no tiene orientaciones precisas y no siempre va por el camino que los ciudadanos y pueblos imaginan. No hay recetas tipo *one-size-fits-all* tan caras al liberalismo moderno; todas las soluciones pueden ser perversas y contraproducentes. No es posible resolver todas las cuestiones ni prever todos los accidentes propios de un constitucionalismo desde abajo y transformador. Algunas cuestiones tendrán que dejarse abiertas, tal vez para futuras asambleas constituyentes.

El experimentalismo puede asumir dos formas: la reflexiva y la no reflexiva. La forma reflexiva consiste en asumir, en disposiciones transitorias, que las instituciones creadas son incompletas y que las leyes tienen un plazo de validez corto.

El experimentalismo no reflexivo, a su vez, es el experimentalismo que resulta de prácticas políticas reiteradamente interrumpidas y contradictorias, sin todavía asumir una forma política propia, la forma política del experimentalismo reflexivo.

El Estado experimental es el desafío más radical al Estado moderno cuyas instituciones y leyes, y sobre todo las constituciones, están aparentemente inscritas en piedra. Al contrario, el Estado en proceso de refundación asume la transitoriedad de las soluciones no solo por cuestiones técnicas, sino también por cuestiones políticas. El proceso de refundación del Estado es un proceso altamente conflictivo y la evolución de la transición, que será larga, depende de saber si los diferentes ejes de conflictividad (étnicos, regionales, clasistas, culturales) se acumulan y sobreponen o si, por lo contrario, se neutralizan.

Una de las ventajas del experimentalismo es permitir una suspensión relativa de los conflictos y la creación de una semántica política ambigua en la que no hay vencedores ni vencidos definitivos. Crea un tiempo político que puede ser precioso para disminuir la polarización. Esta eficacia política es la dimensión instrumental del Estado experimental. Sin embargo, su defensa debe basarse en una cuestión de principio, ya que permite al pueblo mantener por más tiempo el poder constituyente, por todo el tiempo en que la experimentación tiene lugar y las revisiones son decididas. Se trata, en consecuencia,

de un proceso constituyente prolongado que genera una tensión continuada entre lo constituido y lo constituyente.

Bibliografía

Acosta, A. y E. Martínez (eds.) (2009), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya-Yala, Quito.

Choque Quispe, M. E. (2009), *Chacha warmi. Imaginarios y vivencias en El Alto,* Nuevo Periodismo Editores, La Paz.

Santos, B. S. (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta, Madrid.

—— (2009), *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid.

Exeni, J. L. *et al.* (2007), *El estado del Estado en Bolivia*, PNUD, La Paz.

Harding, S. (2008), *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*, Duke University Press, Londres.

Suárez Navaz, L. y R. A. Hernández (eds.) (2008), *Descolonizando el feminismo,* Cátedra, Madrid.

Tapia, L. (2008), *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional*, Oxfam Gran Bretaña, La Paz.

Vargas, V. (2009), "Repensar América Latina desde los retos que traen las diversidades feministas", comunicación a la v Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, Cochabamba, 7-11 de octubre.

Walsh, C. (2009), *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*, Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, Quito.

Zavaleta Mercado, R. (1986), *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México.

El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Reflexiones desde la periferia de la periferia

Alberto Acosta

Querer conocer antes de conocer es tan insensato
como el sabio propósito de aquel escolástico
de aprender a nadar antes de echarse al agua.
Hegel

El Buen Vivir desde la periferia social de la periferia mundial

En América Latina está en marcha una renovación de la crítica al desarrollo convencional. El proceso ofrece varias particularidades. Por un lado, se mantiene y recupera una tradición histórica en cuestionamientos que fueron elaborados y presentados desde esta región hace mucho tiempo atrás.[1] Sin embargo, muchas de esas ideas y críticas formuladas en el pasado, algunas con mucha fuerza, quedaron rezagadas y amenazadas de olvido. Por otro lado, se han incorporado nuevas concepciones, tanto propias como tomadas de diversas regiones del mundo. Esto ha permitido una renovación de la crítica y también una mejor adaptación a las viejas y nuevas demandas del siglo xxi.

1 Bastaría con revisar los aportes de Raúl Prebisch, Paul Barán, Celso Furtado, Ruy Mauro Marini, Enzo Faletto, Teotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Oswaldo Sunkel, Aníbal Quijano, Andre Gunder Frank, entre otros. Véanse también las contribuciones más actuales de Aníbal Quijano, Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde, Jürgen Schuldt, José Luís Coraggio, José María Tortosa, Koldo Unceta, entre otros.

En esta situación, se destaca que mientras buena parte de las posturas sobre el desarrollo convencional e incluso muchas de las corrientes críticas se desenvuelven dentro de los saberes occidentales propios de la Modernidad, varias alternativas latinoamericanas recientes escapan a esos límites.

Lo novedoso, entonces, es que muchas de las nuevas críticas surgieron desde saberes no convencionales, existentes en realidad desde hace mucho tiempo atrás en la región y otras partes del planeta; saberes marginados por el conocimiento dominante, por cierto. En este contexto aparecen las reflexiones sobre el Buen Vivir, con diversos matices e interpretaciones con mayor o menor grado de profundidad. Algunas aproximaciones, habría que reconocer, no dejan de ser simples propuestas de alternativas de desarrollo y en otros casos apenas son membretes de un discurso político coyuntural. Lo que nos interesa, en definitiva, es resaltar las visiones más avanzadas, preñadas de cambio civilizatorio, verdaderas alternativas al desarrollo. Y eso nos conmina a recuperar los elementos clave anclados en los conocimientos y saberes propios de los pueblos y nacionalidades indígenas (véase CONAIE, 2007; Cortez, 2010; Oviedo, 2011 y Acosta, 2012).

Las expresiones políticamente más conocidas de estas propuestas alternativas al desarrollo nos remiten en primera línea a las constituciones de Ecuador y Bolivia; en el primer caso, es el Buen Vivir o *sumak kawsay* (en kichwa), y en el segundo, en particular el Vivir Bien o *suma qamaña* (en aymara) y *sumak kawsay* (en quechua). Cabe señalar, empero, que existen nociones similares en otros pueblos indígenas y también en otras latitudes.[2]

El Buen Vivir, entonces, no es una originalidad ni una novelería de los procesos políticos de inicios del siglo XXI en los países andinos. El Buen Vivir forma parte de una larga búsqueda de alternativas de vida fraguadas en el calor de las luchas populares, particularmente de los pueblos y nacionalidades indígenas. El Buen Vivir, en cuanto sumatoria de prácticas vivenciales de resistencia al colonialismo y sus secuelas, es todavía un modo de vida en muchas comunidades indígenas, que no han sido totalmente absorbidas por la modernidad capitalista o que han resuelto mantenerse al margen de ella. Y esta discusión sobre el Buen Vivir, es bueno señalarlo, también encontró canales hacia la institucionalidad de algunos países en medio de la resistencia al neoliberalismo.

Además es interesante destacar que esta discusión en América Latina se sintoniza con reflexiones en diversas partes del planeta que están cuestionando las bases mismas del progreso. Por ejemplo, la discusión sobre el decrecimiento en varios países industrializados está sintonizada con estas reflexiones que van

2 A más de estas visiones del Abya-Yala, hay otras muchas aproximaciones a pensamientos filosóficos de alguna manera emparentados con la búsqueda del Buen Vivir o la "vida buena" de Aristóteles. En esta lista, imposible de enumerar en un pie de página, cabría destacar los aportes de Gandhi o Vandana Shiva, por ejemplo.

más allá del desarrollo. El mundo mismo vive un "mal desarrollo" generalizado, incluyendo los considerados como países industrializados, es decir los países cuyo estilo de vida debía servir como faro referencial para los países atrasados. José María Tortosa nos aclara más aún el panorama cuando nos dice que "el funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es 'maldesarrollador'". En síntesis, el desarrollo es imposible.

En el mundo actual se comprende, de modo paulatino, la inviabilidad global del estilo de vida dominante. El crecimiento económico tiene límites sociales y ambientales evidentes. Este crecimiento, en algunas situaciones cada vez más presentes en los países industrializados, los mayores responsables de la debacle ambiental global, es un medio contraproducente. Por lo tanto, es hora de dar paso al decrecimiento económico[3] o por lo menos al crecimiento estacionario en el Norte global, que necesariamente deberá venir de la mano del postextractivismo en el Sur global.

Sin embargo, la discusión debería dejar de centrarse en la validez de las advertencias sobre los límites globales del desarrollo, para construir verdaderas alternativas de salida. Desde esa perspectiva, creemos, el Buen Vivir se ha convertido en un fértil campo de construcción y análisis que permite abordar esta complejidad global. Y en ese contexto las ideas sobre el Buen Vivir nos ayudan a imaginar otros mundos.

Esto permite despejar otro malentendido usual con el Buen Vivir, al despreciarlo como una mera aspiración de regreso al pasado o de misticismo indigenista. Al contrario, el Buen Vivir expresa construcciones y reconstrucciones que están en marcha en este mismo momento, en donde interactúan, se mezclan y se hibridizan saberes y sensibilidades, todas compartiendo marcos similares tales como la crítica al desarrollo o la búsqueda de otra relación con la Naturaleza.

Lo que interesa es que poco a poco se cayó en cuenta que el tema no era simplemente aceptar una u otra senda hacia el desarrollo. Los caminos hacia el desarrollo no eran el problema mayor. ¡El desarrollo mismo es el problema!

El Buen Vivir, una propuesta en construcción y reconstrucción

Dejemos sentado desde el inicio que el Buen Vivir no sintetiza ninguna propuesta del todo elaborada. El Buen Vivir, en realidad, se presenta como una oportunidad para construir y reconstruir colectivamente nuevas formas de vida. No se trata de un simple recetario plasmado en unos cuantos artículos constitucionales y sin duda alguna tampoco plantea un nuevo régimen de desarrollo. El Buen Vivir constituye un paso cualitativo para disolver el

3 Incluso en el Sur global hay pensadores que plantean estas cuestiones para deconstruir la economía. Véase Leff (2008).

tradicional concepto del progreso en su deriva productivista y del desarrollo en cuanto dirección única, sobre todo, en su visión mecanicista de crecimiento económico, así como sus múltiples sinónimos. Pero no solo los disuelve, el Buen Vivir propone una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja.

Lo interesante y profundo de esta propuesta es que surge desde grupos tradicionalmente marginados, que invitan a romper de raíz con varios conceptos –muchos de origen colonial– asumidos como indiscutibles. El Buen Vivir, en esencia, plantea una cosmovisión diferente de la occidental. Surge desde raíces comunitarias. Todavía hay sujetos colectivos que practican estilos de vida no capitalistas, es decir, que no están inspirados en el tradicional concepto del desarrollo y del progreso, entendido como la acumulación ilimitada y permanente de bienes materiales. Esa realidad, sin embargo, no niega que en muchas de estas comunidades –al cabo de quinientos años ininterrumpidos de colonización, que continuó en las repúblicas– no se hayan permeado los (anti) valores del capitalismo. Es imperioso, entonces, impulsar la recuperación de dichas prácticas y vivencias de las comunidades indígenas, asumiéndolas tal como son, sin llegar a idealizarlas.

Bajo algunos saberes indígenas no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva a que en muchos casos se rechace esa idea. No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre en el mundo occidental. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales. El Buen Vivir debe ser asumido como una categoría en permanente construcción y reproducción. En cuanto planteamiento holístico, es preciso comprender la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el Buen Vivir, como son el conocimiento, los códigos de conducta ética y espiritual en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. El Buen Vivir, en definitiva, constituye una categoría central de la filosofía de la vida de las sociedades indígenas y reconoce su pluralidad (Viteri Gualinga, 2000).

Queda en claro, además, que el Buen Vivir es un concepto plural (podría hablarse de "buenos vivires" o mejor sería decir "buenos convivires") que surge especialmente desde las comunidades indígenas, sin negar las ventajas tecnológicas del mundo moderno o los posibles aportes que desde otras culturas y saberes cuestionan distintos presupuestos de la Modernidad dominante. El Buen Vivir acepta y apoya maneras de vivir distintas, valorando la diversidad cultural y el pluralismo político. Diversidad que no justifica ni tolera la existencia de grupos privilegiados a costa del trabajo y sacrificio de otros.

Desde esa perspectiva, el desarrollo convencional es visto como una imposición cultural heredera del saber occidental, por lo tanto, colonial. En

consecuencia, las reacciones en contra de la colonialidad (Quijano, 2001) implican un distanciamiento del desarrollismo. Como es fácil comprender, cuestionamientos de ese tipo están más allá de cualquier corrección instrumental de una estrategia de desarrollo. En suma, estas visiones posdesarrollistas superaron los aportes críticos de las corrientes heterodoxas, que en realidad enfocaban "desarrollos alternativos", cuando es cada vez más necesario generar "alternativas al desarrollo". De eso se trata el Buen Vivir.

De esta manera, con su postulación de armonía con la Naturaleza, con su oposición al concepto de acumulación perpetua, con su regreso a valores de uso, el Buen Vivir abre la puerta para formular visiones alternativas al desarrollo. Aquí radica su fortaleza, pero también su debilidad, pues todavía hay mucha distancia entre el pensamiento y el discurso, y más aún con la práctica.

Por lo pronto, como una paradoja de la historia, en los gobiernos "progresistas" de América Latina, sobre todo en Bolivia y Ecuador, justamente en aquellos países en los que se llegó incluso a constitucionalizar el Buen Vivir, siguen vigentes e incluso se profundizan las prácticas extractivistas, así como las tesis fundamentales del desarrollismo. Lo que hay, en realidad, es una propuesta de modernización del capitalismo, a pesar de hay quienes buscan puentes con el socialismo clásico, al hablar del "socialismo del Buen Vivir" (Ramírez, 2010). El Buen Vivir, en estos países, no deja de ser un concepto formulado desde el Estado, con un confuso lenguaje técnico y burocrático.[4] Se trata de un Buen Vivir propagandístico y burocratizado, carente de contenido, reducido a la condición de término-producto. Esta aproximación reduccionista y simplona resulta una amenaza para el futuro inmediato del Buen Vivir.

Hacia el reencuentro del ser humano con la Naturaleza

Todo indica que el crecimiento material sin fin podría culminar en un suicidio colectivo. Basta ver los efectos del mayor recalentamiento de la atmósfera o del deterioro de la capa de ozono, de la pérdida de fuentes de agua dulce, de la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, de la degradación de suelos o de la acelerada desaparición de espacios de vida de las comunidades locales...

Esta acumulación material mecanicista e interminable de bienes, enraizada en visiones antropocétricas, no tiene futuro. Los límites de estilos de vida sustentados en esta visión ideológica del progreso clásico son cada vez más notables y preocupantes. Los recursos naturales no pueden ser vistos como una condición para el crecimiento económico, como tampoco pueden ser un simple objeto de las políticas de desarrollo. Los aportes de la investigación científica lo demuestran.

4 Consúltese, a modo de ejemplo, los planes de desarrollo o del buen vivir de Ecuador y Bolivia.

Ya no se trata solamente de defender la fuerza de trabajo y de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los trabajadores, es decir de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo. En juego está, además, la defensa de la vida en contra de esquemas de organización de la producción antropocéntricos, causantes de la destrucción del planeta por la vía de la depredación y la degradación ambientales.

La tarea, a nivel global y no solo local o nacional, pasa por entender que la humanidad es parte integral de la Naturaleza.[5] Hay que dejar de ver al ser humano por fuera de la Naturaleza. No se puede seguir por la senda de la dominación de la Naturaleza. Ese es un camino sin salida. La Naturaleza no es una fuente de negocios inagotable… lo vemos a diario, los límites biofísicos están siendo peligrosamente superados.

La tarea es simple y a la vez en extremo compleja. En lugar de mantener el divorcio entre la Naturaleza y el ser humano, la tarea pasa por propiciar su reencuentro, algo así como intentar atar el nudo gordiano roto por la fuerza de una concepción de vida que resultó depredadora y por cierto intolerable. Para lograr esta transformación civilizatoria, la desmercantilización de la Naturaleza se perfila como indispensable. Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y la mejoría de la calidad de vida de las personas y las comunidades; es decir, el respeto integral de los Derechos Humanos.

La humanidad, en suma, está obligada a preservar la integridad de los procesos naturales que garantizan los flujos de energía y de materiales en la biosfera. Esto implica sostener la biodiversidad del planeta. Para lograrlo habrá que transitar del actual antropocentrismo al (socio)biocentrismo. Este debe ser el referente básico para repensar las ciencias sociales, empezando por la economía.

Estos planteamientos ubican con claridad por dónde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente pretende ser una opción de vida que respeta la Naturaleza y permite un uso de los recursos naturales adaptado –en lo posible– a su generación (regeneración) natural. La Naturaleza, en definitiva, debe tener la necesaria capacidad de carga y recomposición para no deteriorarse de forma irreversible por efecto de la acción del ser humano.

Las reflexiones anteriores enmarcan conceptualmente los pasos vanguardistas dados en la Asamblea Constituyente de Montecristi, en Ecuador. En dicha Constitución, aprobada el año 2008, al reconocer los Derechos de la Naturaleza, es decir, entender a la Naturaleza como sujeto de derechos, y

5 "Ahora se movilizan los pueblos contra el capitalismo, hemos pasado de la lucha del proletariado contra el capitalismo a la lucha de la humanidad contra el capitalismo". Por todo esto, tiene sentido hablar de "la revolución mundial del Vivir Bien" (Prada, 2010).

sumarle el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida, se estableció un hito en la humanidad.

Este logro fue el resultado de un complejo proceso político. A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue antes impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron alguna vez rechazadas por ser consideradas como un absurdo. Se ha requerido que se reconozca "el derecho de tener derechos" y esto se ha conseguido siempre con una intensa lucha política para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos.

Dotarle de Derechos a la Naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho. Lo central de los Derechos de la Naturaleza es rescatar el "derecho a la existencia" de los propios seres humanos (Leimbacher, 1988). Este es un punto medular de los Derechos de la Naturaleza. La liberación de la Naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un esfuerzo político por reconocerla como sujeto de derechos. Este aspecto es fundamental si aceptamos que todos los seres vivos tienen el mismo valor ontológico, lo que no implica que todos sean idénticos ni que deban tener algún valor de uso, menos aún un valor económico.

Por cierto que en este punto habría que relevar todos los aportes y las luchas desde el mundo indígena, en el que la Pachamama es parte consustancial de sus vidas. Pero igualmente, y esto también es importante, hay otras razones científicas que consideran a la Tierra como un superorganismo vivo. Incluso hay razones cosmológicas que asumen a la tierra y a la vida como momentos del vasto proceso de evolución del Universo. La vida humana es, entonces, un momento de la vida del universo. Y para que esa vida pueda existir y reproducirse necesita de todas las precondiciones que le permitan subsistir. En todas estas visiones, como resalta Leonardo Boff, es preciso reconocer el carácter de inter-retro-conexiones transversales entre todos los seres: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias.

Todos estos esfuerzos han preparado el terreno para caminar en la búsqueda de un reencuentro del ser humano con la Naturaleza, que es de lo que en definitiva se trata.

Otra economía en la base del Buen Vivir

Entre los muchos campos de acción para construir el Buen Vivir cabría realizar algunas reflexiones económicas. Sobre todo, hay que entender, de una vez por todas, que la economía no está sobre las amplias demandas de la sociedad y menos aún sobre las capacidades de la Naturaleza, tampoco al margen. Su verdadera importancia radica en que la economía debe ayudar a construir

otras relaciones de producción y de consumo que prioricen en todo momento las demandas sociales (anteponiendo las de las mayorías) sin poner en riesgo los ciclos ecológicos.

Para lograrlo, hay que empezar por romper los efectos del "economismo" (o economicismo), cuya fatalidad reposa en la fuerza que tiene el integrismo (o fundamentalismo) económico que confunde sus modelos analíticos con la realidad. Para salir del atolladero planteado por el economismo se precisa echar abajo ciertas aceptaciones fundacionales del desarrollo, que se han afincado en el crecimiento económico y en la acumulación permanente de bienes materiales como sus matrices referenciales.

En concreto habrá que superar las estructuras inequitativas y desiguales portadoras del mal desarrollo. Todas las medidas y proyectos de los procesos de transición deben evaluarse en función de superar los principales "cuellos de botella" existentes: extractivismo, inserción sumisa al mercado mundial, heterogeneidad estructural de aparato productivo, ineficiencia de los mercados, entre otros.

Comprender la lógica de dichos "cuellos de botella", siempre interrelacionados entre sí, es un prerrequisito para proponer políticas y reformas que puedan reorientar la organización de la sociedad y la economía. Entender su "racionalidad" permite advertir las dificultades que provocan estas limitaciones, ya sean las respuestas individuales derivadas de la creciente mercantilización de la sociedad, que conducen a una irracionalidad social, o bien las respuestas derivadas de la mercantilización de la Naturaleza, que provocan una creciente degradación ambiental. Desconocer estas realidades llevaría a la proposición de alternativas inviables.

Obviamente, los cambios que se requieren en torno a la transformación productiva no pueden llevarse a cabo de la noche a la mañana. Es necesario sentar las bases para una transición plural, que permita ir aplicando concertada y coordinadamente los cambios en cuestión. Eso exige un proceso de transición complejo, en el que, uno de los puntos cruciales será la construcción de una economía solidaria (Coraggio, 2011) por parte de sujetos sociales concretos y que no se deriva de simples propuestas académicas o solo de disposiciones constitucionales.

Este manejo en el corto plazo; de todas formas, exige respuestas estructurales que tengan en la mira los cambios necesarios en el horizonte de largo plazo. Aquí, por ejemplo, habrá que delimitar los umbrales y pisos de sostenibilidad social mínimos, así como los umbrales de sostenibilidad ambiental. No más pobreza ni más pérdida de la biodiversidad podrían ser dos de las decisiones básicas que marquen el punto inicial de las transiciones. Lo que sí resulta indispensable y hasta urgente es la adopción inmediata de medidas que permitan mejorar la distribución del ingreso y de la riqueza. De igual forma, habrá que alentar acciones para impulsar la despatriarcalización y la descolonización, tanto como el racismo y la inequidad intergeneracional.

La transformación del aparato productivo, de las estructuras concentradas del poder y de la institucionalidad política centralizada, que se condicionan mutuamente, están en la base de las luchas en contra de la excesiva concentración de la riqueza y a favor de una estrategia dirigida a establecer bases sólidas para una economía sustentada en la solidaridad y la reciprocidad, la sostenibilidad ambiental y la democracia genuina. La economía, en síntesis, debe ser solidaria, pero a la vez debe asumir el reto de integrarse en la Naturaleza.

El mercado no es la solución. El subordinar el Estado y la sociedad al mercado conduce a subordinar a los seres humanos a las relaciones mercantiles y a la egolatría individualista. El mercado, tanto como el Estado, requieren una reconceptualización política, que conduzca a regulaciones adecuadas. Al mercado hay que asumirlo como una relación social sujeta a las necesidades de los individuos y las colectividades. Es decir, el mercado debe ser entendido como un espacio de intercambio de bienes y servicios en función de la sociedad y no solo del capital. Y es la sociedad, también a través del Estado, la encargada de hacer funcionar a los mercados, estableciendo las normas y regulaciones que sean precisas.

Entonces, de ninguna manera se puede creer que todo el sistema económico debe estar inmerso en la lógica dominante de mercado, pues hay otras muchas relaciones que se inspiran en otros principios de indudable importancia; por ejemplo, la solidaridad para el funcionamiento de la seguridad social o las prestaciones sociales, a más de las diversas formas de relacionamiento solidario y recíproco en las economías de los pueblos y nacionalidades indígenas. Similar reflexión se podría hacer para la provisión de educación, salud, defensa, transporte público, servicios financieros y otras funciones que generan bienes públicos y bienes comunes que no se producen y regulan a través de la oferta y la demanda. No todos los actores de la economía, por lo demás, actúan movidos por el lucro.

Lo que se propugna es una economía del Buen Vivir que no esté sobredeterminada por las relaciones mercantiles. Pero tampoco se promueve una visión estatista a ultranza de la economía.

Una dinámica económica, sustentada sobre indispensables bases de solidaridad, de reciprocidad y sustentabilidad, afincada en lo doméstico y no sobreexpuesta hacia el exterior, fortalecerá los procesos para lograr una mejor distribución del ingreso y de los activos, aunque ello también debe ser alentado por acciones específicas del Estado y, sobre todo, desde las propias organizaciones populares. Esto, a su vez, reforzaría la constitución de mercados de masas domésticos (priorizando lo local-nacional-regional), y así hasta que el círculo virtuoso provenga endógeno. Todo lo cual implica la incorporación de las masas a la creación de una sociedad auténticamente democrática. El Estado deberá, en definitiva, ser ciudadanizado, mientras que el mercado habrá de ser civilizado; lo que, en ambos casos, implica una creciente participación de la sociedad.

El ser humano, como parte intrínseca de la Naturaleza, al ser el centro de la atención, es el factor fundamental de la economía. Y en ese sentido, rescatando la necesidad de fortalecer y dignificar el trabajo, se tiene que proscribir cualquier forma de precarización laboral, como la tercerización; todo incumplimiento de las normas laborales debe ser penalizado y sancionado. El fortalecimiento de la economía del cuidado es otro de los retos a ser asumidos.

Adicionalmente, se precisan políticas financieras, educativas y de capacitación que posibiliten la inserción activa de los grupos marginados en el contexto económico nacional o al menos local.

Para enfrentar la gravedad de los problemas existentes en la economía hay que desarmar, entonces, las visiones simplificadoras y compartimentalizadas. El éxito o el fracaso no es solo una cuestión de recursos físicos, sino que depende decisivamente de las capacidades de organización, participación e innovación de los habitantes del país. Un factor de estrangulamiento radica en la ausencia de políticas e instituciones que permitan fortalecer y potenciar las capacidades humanas de cada una de las culturas existentes.

Esta economía del Buen Vivir consolida el principio del monopolio público sobre los recursos estratégicos –particularmente los no renovables–, pero a su vez establece una dinámica de uso y aprovechamiento de esos recursos desde una óptica más sustentable. Por igual se precisan mecanismos sociales efectivos de regulación y control en el aprovechamiento de dichos recursos y en la prestación de los servicios públicos; la socialización de estos servicios es indispensable.

También cabe considerar diversas formas de hacer economía: estatal, pública, privada, mixta, comunitaria, asociativa, cooperativa, familiar… Se busca, con esto, ampliar la base de productores y propietarios, sobre todo colectivos, en un esquema de economía solidaria que englobe y articule activa y equitativamente a todos los segmentos productivos. En esta línea de reflexión habrá que fortalecer los esquemas de cogestión en todo tipo de empresas, para que los trabajadores sean también actores decisivos en la conducción de las diversas unidades productivas.

La redistribución de la riqueza y la distribución del ingreso, con criterios de equidad, así como la democratización en el acceso a los recursos económicos, como son los créditos, están en la base de esta economía social y solidaria. Aquí emerge con fuerza la necesidad de profundas reformas agrarias y urbanas para dar paso a una redistribución radical y estructural de los activos concentrados en pocas manos. Las finanzas deben cumplir un papel de apoyo al aparato productivo y no ser más simples instrumentos de acumulación y concentración de la riqueza en pocas manos, realidad que alienta la especulación financiera. Los bancos tendrán que ser mecanismos de financiamiento de la economía y no simples espacios de atesoramiento de los grupos oligárquicos o espacios para financiar una creciente acumulación concentradora del capital. Por lo

tanto, habrá que desligar de los bancos todas sus empresas no vinculadas a la actividad financiera, incluyendo sus medios de comunicación.

Esto conlleva la construcción de una nueva estructura financiera, en la que los servicios financieros deberían ser de orden público. Espacio preponderante merecen las finanzas populares como promotoras del desarrollo. Las cooperativas de ahorro y crédito, así como las diversas formas de ahorro popular, deben ser potenciadas de manera consciente para generar prácticas equitativas dentro del sistema financiero. La consolidación de una banca pública de fomento, aglutinadora del ahorro interno e impulsora de economías productivas de características más solidarias, es fundamental.

El asunto es construir colectivamente y sobre la marcha una estrategia alternativa de cortos plazos, orientada por una visión utópica de futuro, que sea asumida en forma democrática por la sociedad. Debe haber también una suerte de estrategia popular que alimente la discusión y que se despliegue incluso como medida de presión para que los gobiernos "progresistas" asuman los cambios que se vayan proponiendo desde las bases, como es la superación de la modalidad de acumulación extractivista.

Objetivo de toda estrategia para construir el Buen Vivir debe ser la incorporación de la población como ente activo de la vida nacional. Por lo tanto, no interesa exclusivamente una aproximación económica. Es indispensable pensar en otras sociedades y en otra política, que dé paso a nuevas formas de democracia.

Un empeño difícil, pero indispensable

La tarea es compleja, sin duda. En especial si tenemos presente que hay que enfrentar al capitalismo: "la civilización de la desigualdad" (Joseph Schumpeter). Una civilización en esencia depredadora y explotadora. Un sistema que "vive de sofocar a la vida y al mundo de la vida" (Echeverría, 2010). Un sistema en donde el Buen Vivir no será factible a plenitud o lo será en pocos lugares, siempre amenazados por las lógicas y prácticas globales del capitalismo.

El asunto es aún más complejo cuando la vía tiene que ser democrática. La compulsión absolutista, por cualquier razón que se esgrima, no puede ser aceptada. Las respuestas en todo momento tienen que conducir a construir siempre más democracia, nunca menos. La construcción de sociedades distintas a las actuales pasa por asumir la "tarea de crear una libertad más abundante para todos" (Polanyi, 1992) sobre bases de creciente igualdad, equidades y justicia, pues sin estas perecen todas las libertades.

El Buen Vivir, en suma, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente una nueva forma de vida, que parte por un "epistemicidio" del concepto de desarrollo (Boaventura de Sousa Santos). Esta superación del

concepto dominante de desarrollo constituye un paso cualitativo importante para construir una visión diferente a la derivada del progreso.

Lo que se busca es construir opciones de vida digna y sustentable, que no representen la reedición caricaturizada del estilo de vida occidental y menos aún sostener estructuras signadas por una masiva destrucción social y ambiental.

Esta propuesta, siempre que sea asumida activamente por la sociedad, en tanto recepte las propuestas de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como de amplios segmentos de la población, e incluso recoja insumos provenientes de diversas regiones del planeta, puede proyectarse con fuerza en los debates que se desarrollan en el mundo, indispensables para procesar la Gran Transformación que espera la Humanidad.

Bibliografía

Acosta, A. (2012), *El Buen Vivir. Una oportunidad para imaginar otros mundos*, Abya-Yala, Quito y (2013), ICARIA, Barcelona.

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (2007), *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente. Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador, por un Estado Plurinacional, Unitario, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico*, Quito.

Coraggio, J. L. (2011), *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito.

Cortez, D. (2010), "Genealogía del 'buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana", en Fornet-Bentancourt, R., *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen, Wissenschaftsverlag Main.

Echeverría, B. (2010), *Modernidad y Blanquitud*, Editorial ERA, México.

Gandhi, M. K. (1990), *Svadeeshi. Artesanía no violenta*, Instituto Andino de Artes Populares, Quito.

Gudynas, E. (2009), *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito.

Gudynas, E. y A. Acosta (2011), "El buen vivir o la disolución de la idea del progreso", en Rojas, M. (coord.), *La medición del progreso y del bienestar. Propuestas desde América Latina*, Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México.

—— (2011), "La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa" en *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, año 16, nº 53, abril-junio, Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia, Venezuela.

Leff, E. (2008), "Decrecimiento o deconstrucción de la economía", en *Peripecias*, n° 117, 8 de octubre.

Leimbacher, J. (1988), *Die Rechte der Natur*, Helbling & Lichtenhahn, Basel.

Mill, J. S. (1984), *Principios de economía política, con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, Fondo de Cultura Económica, México.

Oviedo Freire, A. (2011), *Qué es el suma kawsay. Más allá del socialismo y capitalismo*, Sumak Editores, Quito.

Polanyi, K. (1992), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Prada Alcoreza, R. (2010), "La revolución mundial del vivir bien", en Plataforma Interamericana de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo [en línea], dirección URL: http://www.pidhdd.org/content/view/1850/557/.

Quijano, A. (2000), "El fantasma del desarrollo en América Latina", en Acosta, A. (compil.), *El desarrollo en la globalización. El resto de América Latina*, Nueva Sociedad e ILDIS, Caracas.

Ramírez, R. (2010), "Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano", en VV.AA., *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*, SENPLADES, Quito.

—— (2001), "Globalización, colonialidad del poder y democracia", en *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*, Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, Ministerio de Relaciones Exteriores, Caracas.

Schuldt, J. (2012), *Desarrollo a escala humana y de la naturaleza*, Universidad del Pacífico, Lima.

Shiva, V. (2009), "La civilización de la selva", en Acosta, A. y E. Martínez (eds.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Tortosa, J. M. (2011), *Mal desarrollo y mal vivir. Pobreza y violencia escala mundial*, serie Debate Constituyente, Abya-Yala, Quito.

Unceta, K. (2009), "Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones", en *Carta Latinoamericana*, n° 7, CLAES [en línea], dirección URL: http://www.cartalatinoamericana.com.

Viteri Gualinga, C. (2000), "Visión indígena del desarrollo en la Amazonía", Quito (mimeo).

Las revoluciones en democracia, las democracias en revolución

Ramón Torres Galarza

Las revoluciones las hacen los pueblos.
Salvador Allende

Las izquierdas contemporáneas, en su propio transcurrir y frente al capitalismo en crisis, generan procesos que disputan nuevos sentidos sobre el carácter del Estado, la sociedad, la economía, los derechos y obligaciones ciudadanas, las formas de relación entre los seres humanos y la naturaleza, la cultura… En definitiva, la vida en común, la causa común, la casa común.

Entre la radicalidad y la racionalidad democráticas es posible encontrar algunos factores que nos permitan comprender estos excepcionales instantes en la historia, cuyo tránsito en curso los determina como procesos, en medio de la diversa complejidad que los caracteriza.

En la reinvención de las izquierdas, es nuestra obligación trasformar y revolucionar y es nuestro derecho hacerlo en democracia. De la crisis de la democracia nacen las revoluciones y de ellas las nuevas democracias.

La reforma, transformación y democratización del Estado

Nuestro modelo de Estado en América intentó constituirse fallidamente a imagen y semejanza del Estado europeo. No surgió como vulgar copia de este, sino como una imposición del dominio que negó la diversidad existente.

En el Estado colonial, las formas de organización territorial de la ciudadanía y de la economía se desarrollaron con el objeto de consolidar ese interés hegemónico que les dio origen. Jamás esta forma de Estado fue construida como una "síntesis activa de la nación". Luego, los criollos buscaron mediante la idea del "orden y el progreso" legitimar su afán homogeneizador. Surgió así una forma de Estado no correspondiente con la sociedad y la cultura.

Este modelo unilateral del Estado se torna adicionalmente excluyente cuando su existencia es condicionada a su capacidad de inserción en la economía internacional. Así, el ejercicio limitado de soberanía nace como una patología congénita que impide su crecimiento y desarrollo.

Esta característica de origen de la forma de Estado impuesto en América se diferencia de manera evidente del carácter y modelo de soberanía política, territorial y ciudadana gestado en parte de Europa.

Si el nacimiento y crecimiento del Estado en América se caracterizó por no representar los intereses plurales de nuestras naciones y por la exclusión de algunos de los elementos más representativos de ellas, el reconocimiento y ejercicio de derechos dependía de la forma en que estos sectores se relacionaban con el Estado, y este reconocía o legitimaba su existencia como ciudadanos.

No interesa desconocer o negar la importancia de contar con una racionalidad organizativa y jurídica del Estado que garantice su unicidad; lo que resulta evidente es el establecimiento de un modelo premeditadamente excluyente que luego, amparado por el modelo del Estado desarrollista, consagró derechos civiles y políticos que sin duda ampliaron la base social, pero mantuvieron concentrado el poder económico.

Con posterioridad, el neoliberalismo consagró un régimen de más mercado y menos derechos, de menos Estado y más mercado, que mediante la eliminación de las facultades del Estado en materia de planificación, regulación, distribución, generación de empleo e inversión pública, determinaron la supremacía del capital sobre la sociedad y el Estado.

Hoy, en plena fase posneoliberal, algunos procesos latinoamericanos buscan no solo una reforma del Estado, sino consolidar su profunda transformación y democratización, de modo de representar y legitimar los intereses y necesidades económicas, sociales, ambientales, territoriales y culturales de nuestros pueblos.

Se trata entonces de una revolución de la democracia, lo que supone reconocer la fragilidad y transitoriedad de algunas virtudes y principios de la concepción liberal de la democracia –en la construcción del orden– que luego, para representar los intereses del capitalismo neoliberal, corrompieron, degradaron o devastaron algunos de sus principios e instituciones esenciales.

Ciertos procesos que se generan hoy en la región (por ejemplo, Ecuador, Venezuela, Bolivia y, con particularidades propias, Argentina, Brasil y Uruguay) pueden ser caracterizados a partir de su naturaleza compleja y diversa, que

determina un conjunto de mutuas influencias y confrontaciones existentes entre: afirmación, negación, continuidad y/o disputa de sentidos entre políticas, instituciones, formas de participación y organización, formas de economía, producción y trabajo; encuentro y desencuentro multicultural e intercultural, situaciones etarias y de género, y circunstancias ambientales extremas. Todos estos elementos buscan converger hacia conceptos de alcance nacional, regional y global, sobre la marcha de los procesos de transformación en curso. Son la impronta principal que marca este momento en la historia política.

El derecho de la izquierda

El nuevo derecho que surge desde la izquierda se fundamenta en el reconocimiento del carácter individual y colectivo de los derechos sociales y económicos, así como de las obligaciones y las garantías necesarias para su ejercicio; asimismo, en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y de los derechos culturales. Se redefine así el carácter de los derechos humanos en su complementariedad con la sociedad y la naturaleza, ya no en supremacía sino en interrelación.

Por lo tanto, los nuevos derechos individuales y colectivos buscan definirse en relación de correspondencia y consecuencia con las formas de organización del Estado y la sociedad. Es decir, son fruto de los intereses de clase, las determinaciones sociales y económicas, la cultura, las normas de convivencia, donde los mecanismos de regulación y control son impuestos hegemónicamente y asumidos individualmente.

La capacidad de ejercer derechos cobra trascendencia y posibilidad si se contextualiza en una serie de instituciones y procedimientos amparados por el Estado, y adquieren vigencia plena cuando en su ejercicio se expresan valores compartidos, reales y simbólicos, de los modos de vida asumidos socialmente.

Los intereses del capitalismo, expresados en una de sus corrientes más nefastas, el neoliberalismo, organizaron desde el Estado, el derecho y el mercado, la negación de la diversidad, generando el desconocimiento de los derechos políticos, económicos, ambientales y culturales de millones de seres humanos. Y consagraron un régimen de los derechos supremos del capital.

Nuestras culturas en su pluralidad han desarrollado formas de organización, estrategias de sobrevivencia, costumbres, saberes de conservación, formas de producción y productividad que indudablemente hoy buscan ser parte del mercado, conservando identidad. Sociedades con mercado y no sociedades de mercado.

Así, la disputa por la transformación del Estado desde intereses democráticos, incluyentes y plurales supone superar caducas formas de relación social y jurídica, marcadas por concepciones que identifican la diversidad

como amenaza y no como oportunidad para el desarrollo propio y la crítica al desarrollismo.

Los derechos socioambientales

"Conservar con gente" parece ser la única posibilidad para superar el concepto de desarrollo sostenible y sacarlo de su quietud y condena retórica.

Hasta ahora, cierta teoría conservacionista ha formulado la tesis de que los objetivos de preservación de la naturaleza solo son posibles si se limitan las formas de influencia humana. Sin embargo, ciertas formas de relación entre los seres humanos con la naturaleza siguen siendo imprescindibles.

En los países latinoamericanos, en la totalidad de aéreas protegidas o parques nacionales destinados a la conservación de la naturaleza existen pueblos, comunidades, culturas cuya existencia y continuidad no puede ser resuelta como una falsa disyuntiva entre conservación y desarrollo.

La posible correspondencia de los objetivos de la conservación con el interés por la vida en plenitud, exige la definición de nuevos derechos y obligaciones sociales y ambientales. La mayor parte del dispositivo normativo apunta a separar las relaciones sociales de su interacción ambiental. Lo socioambiental es todavía una categoría abstracta.

De ahí que el derecho debe buscar redefinir las formas de relación humana con la naturaleza, mediante la determinación de regímenes especiales que consagren el interés público sobre los bienes ambientales y culturales, estableciendo mecanismos viables y compartidos de regulación, control y equidad definidos para reconocer los bienes patrimoniales ambientales, los derechos colectivos ambientales y la función socioambiental de la propiedad.

En efecto, no se trata de fortalecer roles omnímodos del Estado, sino de reconocer que la tendencia a la desregulación y a la limitación de funciones es nefasta en el caso del ambiente, y que en su relación con los derechos y obligaciones humanas debe orientarse a eliminar usos monopólicos, especulativos o de ensimismamiento cultural sobre el ambiente y la economía.

Por ejemplo, en el caso de los pueblos originarios y de algunas comunidades locales, su cultura debe ser respetada, logrando mantener y cualificar el vínculo existente entre tierra, territorio y recursos naturales. En la concreción y respeto de este tríptico conceptual se define la posibilidad de que sigan existiendo como pueblos, como culturas, como formas de vida y de relación distinta con la naturaleza.

Algunos de los objetivos de la conservación pueden ser cumplidos si se preservan modos de vida y expresiones culturales que guardan relaciones de coexistencia con la naturaleza. La matriz colectiva de la cultura de los pueblos surgió de los modos de adquirir, conservar y trasmitir sus conocimientos que,

generados ancestralmente y codificados por la cultura, se comparten con quienes poseen capacidades para preservar su naturaleza y origen.

Hoy, la expropiación o desvalorización de esos conocimientos*, el cambio del oro por los espejos*, afecta de manera directa y definitiva a la subsistencia y coexistencia de las culturas ancestrales. Esta constituye una de las claves para descifrar la naturaleza colectiva de los derechos ambientales y culturales.

La recuperación, valoración y desarrollo de los conocimientos ancestrales enfrenta, por un lado, la banalización o el sobredimensionamiento extremo y sin sentido por parte de algunas organizaciones o individuos, y por el otro, el interés que cada día se concreta con mayor eficacia para consagrar regímenes de propiedad intelectual fundamentados exclusivamente en derechos económicos individuales y empresariales.

Gran parte de los regímenes jurídicos vigentes desconocen los derechos a los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de los pueblos sobre la naturaleza. Su importancia debe dar lugar a la existencia jurídica de otras formas colectivas y comunitarias de propiedad intelectual.

Es incuestionable que existe un conflicto que pone en tensión los derechos humanos de muchos pueblos y comunidades frente a los objetivos del crecimiento y del desarrollo. El centro del conflicto constituye el hecho de que aún no se logra reconocer, proteger y valorar el significado que estos modos de vida y cultura aportan hoy a la sociedad en su conjunto. El derecho al desarrollo pleno no puede ser incompatible con la cultura de los pueblos y debe posibilitar superar factores de pobreza, de exclusión, que pretenden mantenerse intactos desde visiones de una suerte de fundamentalismo indigenista y conservacionista (todo pertenece solo a los pueblos indígenas y no debe explotarse, solo conservarse), o aquel fanatismo extractivista (el desarrollo solo es posible sobreexplotando recursos).

No se trata de elevar a la categoría de dogma o culto la forma de relación de los pueblos ancestrales con la naturaleza, porque sería un concepto incompatible con la idea del crecimiento y el desarrollo. Se trata de generar nuevos contenidos menos universales y totalizadores de verdades reveladas y más flexibles, capaces de expresar y representar la maravillosa suma de diversidades.

La garantía efectiva para el ejercicio de los derechos sociales y ambientales requiere desarrollar políticas que tornen efectivos los derechos económicos sobre el ambiente y, paralelamente, determinar cuáles son las obligaciones y los beneficios que la sociedad en su conjunto recibe por esta forma de relación con la naturaleza. Con este propósito nos hace falta desarrollar políticas e instrumentos nacionales, regionales y globales, sobre el uso y conservación de los recursos finitos y de los recursos infinitos, para relacionar el aprovechamiento de los recursos naturales con nuevas formas de desarrollo.

Por cierto que esta pretensión es absolutamente contradictoria con el afán establecido para imponer regímenes de libre acceso sobre los recursos de la naturaleza o de subordinar el interés de todos al interés de algunos.

Los derechos culturales

El proceso de globalización del capital busca constituir identidades homogéneas que anulan el derecho a la diferencia. Así, la capacidad de ejercicio real de ciertos derechos se define en función de sus niveles o posibilidades de integración al mercado.

"Consumo, luego existo" parece ser la lógica que determina la razón de existencia de los ciudadanos en este siglo. Evidentemente, la lógica implacable del consumismo genera, en algunos casos, impactos positivos para las economías desarrolladas y beneficia de modo marginal a las que hoy, ellos mismos, designan con el nombre de "economías emergentes".

Esta característica produce impactos socioambientales, causa efectos profundos en los modos de vida y de producción, en los comportamientos, en las formas de relación y de valoración social. En definitiva, influyen irreversiblemente en la cultura.

Si bien el impacto de la globalización del capital sobre la cultura se manifiesta de modo vertiginoso en casi todos los actos de nuestra vida cotidiana, es indiscutible que vamos asimilando sus implicaciones. El ritmo y la naturaleza de esta mutación cultural están marcados por la forma individual de valorar y/o criticar sus virtudes y límites. Su carácter y objetivo se materializan sin dar importancia (sino por el contrario, desprecio) a posturas, procesos o psicologías contraculturales.

Así, la dimensión actual del proceso de globalización genera características de inclusión y exclusión de la sociedad y del mercado. Si el curso de la historia presente está marcado por un exceso de individualización negadora del otro o de lo otro, si la posesión y la competencia se tornan en valores supremos que desconocen el respeto, la tolerancia y la solidaridad (que en el pasado fueron algunos de los elementos constitutivos de nuestra razón social), entonces, ¿cuál es o debe ser el sentido de pensar o reivindicar derechos ambientales, culturales individuales y colectivos?

Frente a los impactos visibles de este proceso, algunas naciones, pueblos y comunidades demandan con dramático realismo existir en el mercado conservando identidad. El desarrollo económico con identidad cultural parece darnos la posibilidad de constituir identidades y marcar diferencias con las tendencias hegemónicas de la globalización.

Transformar y conservar puede ser la alternativa consciente de autoafirmarse para la recuperación, reconstitución y adquisición de nuevas identidades particulares y globales. Es posible que estudios del ámbito de la psicología social puedan dar cuenta después de muchos años acerca de si asistimos a un momento terrible de esquizofrenia colectiva o si vivimos un paradigmático momento para la creación de nuevos seres humanos.

Los derechos culturales son derechos colectivos: se materializan y ejercen en escenarios donde el hombre existe, en tierras y territorios concretos;

se desarrollan en las formas de producción y productividad, en su relación con la naturaleza, en las tradiciones y costumbres sobre el uso y acceso a los recursos naturales. La cultura nace y adquiere características particulares en los contextos históricos y geográficos donde se genera.

Es imposible reivindicar derechos culturales por fuera de la matriz material en la que estos surgen y se concretan, como también es inevitable y necesario que la cultura se constituya en una interacción con otras matrices civilizatorias.

Una de las trampas de la fe o del dogma en la que hemos caído, o que algunos de nosotros hemos ayudado a construir, es aquella de la abstracción maximalista de los derechos en general y no de las obligaciones en particular.

Hoy requerimos una suerte de aterrizaje forzoso en este tiempo, en el que necesitamos definir con claridad, y sobre todo con viabilidad, los derechos culturales. Porque si admitimos en las actuales condiciones, y en este contexto, la falsa disyuntiva entre tradición y desarrollo o Modernidad y posmodernidad, optar en favor de una de ellas constituiría una suerte de autocondena para seguir excluidos o para ser excluyentes.

Vivimos el tiempo de una cultura que está por nacer para vivir la diversidad. Los derechos culturales son colectivos e individuales. Para su plena vigencia requieren adquirir nuevos significados y significantes que puedan dar cuenta del cambio en la historia. La vivencia de la pluriculturalidad requiere la construcción de interacciones interculturales que hallen los puntos de encuentro y desencuentro necesarios para fecundar una identidad plural, incluyente y contemporánea.

Hoy no tiene sentido reivindicar desde el ensimismamiento razones culturales o étnicas unilaterales que no expresen la necesidad de un conjunto mucho más amplio de sectores socioculturales. Necesitamos una identidad compartida en la diversidad.

El nuestro es un tiempo de identidades difusas, conservamos partes, pero en su totalidad la identidad está fragmentada. Intentamos definirla al saber nuestro origen, de ahí que la mirada hacia atrás sea necesaria, pero esta mirada regresiva solo nos sirve en la medida que sepamos hacia dónde vamos; de ahí lo imprescindible de mirar hacia delante, porque la identidad no puede ni debe ser el culto o el encantamiento por el pasado.

En consecuencia, la construcción de la identidad exige una mirada atrás y otra hacia delante, como la del Diablo Huma –personaje de una fiesta indígena ecuatoriana– que repite mientras avanza "¿Dónde adelante, dónde atrás?". O también como aquella del Dios Jano, de la mitología romana, quien con su mirada bifronte observa el principio y el fin del transitar humano.

Requerimos de una identidad nuestra, americana de origen y de destino, que recupere la trascendencia de lo nuestro y que adopte de lo ajeno aquello que le sea necesario. Así se desarrolla una identidad que se debate y existe entre lo propio y lo ajeno.

Las democracias en revolución, las revoluciones en democracia

Defino el concepto "democracias en revolución" o "revoluciones en democracia" para referirme a la expansión de la soberanía popular en una conflictividad que no amenaza, sino que fortalece la ampliación y radicalización de la democracia como actividad vibrante de decisión de los pueblos, como ruptura de los consensos naturalizadores del poder y la apertura permanente de la discusión sobre el ser y el hacer en común, presidida por el protagonismo de los muchos.

Por eso, para nuestros procesos, la radicalidad democrática es el método para generar más y mejor democracia liberadora de las fuerzas creadoras e insurgentes de nuestros pueblos, imprescindibles para la revolución.

Una revolución simplemente política puede consumarse en pocas semanas. Una revolución social y económica exige años, los indispensables para penetrar en la conciencia de las masas para organizar las nuevas estructuras, hacerlas operantes y ajustarlas a las otras. No es posible destruir una estructura social y económica, una institución social preexistente, sin antes haber esbozado mínimos delineamientos de la de reemplazo. Si no se reconoce esta exigencia del cambio histórico, la dialéctica de la realidad se encargará de alterarla y subvertir el orden.

Atender a las reivindicaciones populares es la única forma de contribuir de hecho a la solución de los grandes problemas humanos; porque ningún "valor universal" en abstracto merece ese nombre si no es reductible a lo nacional, a lo regional y hasta a las condiciones locales de existencia de cada familia y de cada ser humano en concreto.

Para nosotros, las promesas incumplidas de la Modernidad liberal y eurocéntrica son los retos y las necesidades del presente. Para nosotros, la construcción democrática es construcción para todos o mera ficción para unos pocos. Por eso, las nuevas formas de relación entre el Estado, los partidos y los movimientos deben representar ya no a la parte sino al todo.

Los antecedentes del origen de las revoluciones contemporáneas provienen de las revoluciones de la independencia y luego de aquellas que se denominaron "liberal", "socialista", "nacional", "democrática", "popular". Es decir, son determinadas por formas y contenidos distintos y específicos, que en sus cambios y transformaciones aluden a hechos políticos, económicos, sociales y culturales.

Las revoluciones en democracia surgen de una pluralidad de tendencias ideológicas y políticas que han influido en una heterogénea composición de procesos de cambio, de transformación, de transición y de revolución. Siempre o casi siempre el ideal del socialismo, la lucha armada, la vía democrática o la consolidación del poder ciudadano han determinado su curso en la historia.

La noción de las revoluciones en plural y no de la revolución en particular representan su contemporaneidad, en la continuidad de las luchas emancipa-

torias, libertarias, anticoloniales, anticapitalistas de liberación nacional, por el socialismo, y determinan un tránsito inconcluso de procesos en cuya continuidad se evidencian rasgos de ese pasado que aparece hoy, y se avizoran en el porvenir.

Son procesos revolucionarios en ciernes, cuya temporalidad no puede ser establecida en su inicio y en su fin. Son fenómenos cuya ocurrencia y la diversidad de sus caracteres siempre son asignados por una ruta hacia el futuro. Para entender su complejidad histórica hay que situarlas en el origen de su condición anticolonial y antiimperialista. Son revoluciones contingentes que dependen de que los hechos y los sujetos revolucionarios les permitan triunfar, ser derrotadas o perdurar en el tiempo por su carácter antisistémico.

La heterogeneidad que las constituye anula la pretensión teórica de contar con "la vía" unívoca que las conduce ideológica o políticamente. Existen caminos, rutas y a veces laberintos, que en su transitar viven estos procesos.

Son revoluciones que no han logrado, ni se han planteado, por inviable, generar "la fractura" absoluta ni de la sociedad, ni del Estado, ni de la economía. Han producido rupturas, transformaciones, cambios. Todos estos marcados por la contingencia y conflictividad, como también por acuerdos temporales que entre las clases han generado factores de crisis pero también de estabilidad. Son cambios radicales y profundos que coexisten en disputa con otras formas que perviven del capitalismo, hasta decantar nuevas condiciones.

El pensar y el actuar para la producción de hechos revolucionarios cuyos logros tengan que ver con el corto, mediano y largo plazo exige también no solo pensar en sus causas, sino en sus salidas y en las derivaciones que pueden ser nacionalistas, populares, socialistas, etc. Es decir, que se adecúan, se desarrollan con capacidades de transformación adaptativa, según las condiciones socioeconómicas, la correlación de fuerzas, la situación geopolítica, entre otras cuestiones. Son revoluciones en que el pasado, el presente y el futuro coexisten potenciándose.

Para ser contemporáneas, las izquierdas tienen que resignificar las luchas por nuevas formas de democracia radical y democratizar los hechos revolucionarios al ser logros de los muchos y no solo de unos.

Analicemos, entonces, logros y transformaciones que en democracia caracterizan algunas tendencias en curso que existen en América Latina y abordemos algunos de sus límites actuales, que son los que definen los retos del futuro. Veamos:

El sentido y alcance de las revoluciones en democracia (por ejemplo Bolivia, Ecuador, Venezuela) se determinan mediante reformas constitucionales, que reconocen por primera vez el poder constituyente de los pueblos, conjugan –en plural– la existencia de un sujeto histórico múltiple y protagónico: el poder de la ciudadanía, la soberanía popular basada en el ejercicio de sus derechos y obligaciones. Logran legitimarse y relegitimarse electoral y socialmente y generan capacidades de control social sobre el Estado y el mercado.

Han realizado la mayor inversión pública de toda nuestra historia y han implementado mecanismos de distribución y redistribución de la riqueza que hoy generan factores de inclusión económica notables.

A partir del contenido constitucional, algunos de estos procesos diseñan y ejecutan políticas públicas que permiten dotar de garantías efectivas para la vigencia y ejercicio de derechos y desatan transformaciones profundas en la institucionalidad pública. Amplían la cobertura, la calidad del Estado en la sociedad. Convocan o deben convocar a la participación como el factor determinante para el impacto en la ejecución de las políticas públicas y el ejercicio del poder ciudadano. Buscan redefinir las formas de relación entre el Estado, la sociedad y el mercado.

El carácter de la revolución de la democracia aplica como método la ampliación y profundización de todas las formas y niveles de participación, consagra la representación y gestión del interés público como el factor principal del retorno del Estado y del ejercicio de autoridad. Gobernar y mandar obedeciendo al poder popular, al poder ciudadano, para que aquellas formas de organización social puedan superar el clientelismo, el paternalismo, el corporativismo o el gremialismo. Es decir, el poder de nuestros pueblos para ejercer su mandato y desatar los poderes de liberación nacional.

Son democracias en reforma y revolución porque buscan cantidad y calidad de la democracia que nos permitan superar los factores de exclusión económica, política, social, cultural y ambiental.

La administración soberana de nuestros recursos estratégicos, las inversiones en infraestructura, salud, educación, vivienda, el combate contra la pobreza, la democratización de los medios de producción, la distribución de la riqueza, el impulso de factores de producción, productividad, distribución y consumo, el desarrollo y democratización del conocimiento, de la ciencia y la tecnología, la responsabilidad social y ética de los medios de comunicación son los frutos nacientes y los logros de estas, nuestras revoluciones democráticas.

Nuestros procesos se encaminan a ordenar el territorio desde el interés común, desarrollando capacidades y herramientas de planificación y de políticas que nos permitan compatibilizar los objetivos de conservación ambiental con los objetivos de desarrollo. En términos operativos, se trata de la zonificación de áreas destinadas de forma complementaria a la explotación racional de recursos naturales, la conservación ambiental, el desarrollo local y el reconocimiento de la significación que las tierras, territorios y recursos naturales, tienen para la continuidad de la existencia de los pueblos ancestrales y las comunidades locales. En suma, la organización del Estado y del poder popular en el territorio.

Adicionalmente, el desarrollo de los factores de innovación, ciencia y tecnología para los objetivos del buen vivir, el valor social y productivo del conocimiento, requiere activar iniciativas públicas, privadas y comunitarias,

que potencien factores de la competitividad, producción y productividad, cadenas de valor, industrialización, etcétera.

Los cambios de matriz energética y productiva constituyen prioridades fundamentales si queremos erradicar los sistemas principales en que se sustenta el capitalismo depredador y salvaje que atenta contra los seres humanos, la naturaleza y las fuentes de agua, energía y alimentos.

El retorno del Estado en estos procesos posibilita limitar el desenfreno del crecimiento económico sin fin, desde el interés del capital, regulando y planificando el crecimiento con fines y definiendo los objetivos para el desarrollo y el buen vivir. No podemos ni debemos organizar el crecimiento de nuestra economía desde las demandas del mercado y del gobierno del capital especulativo y financiero, y peor aún, ser esclavos del consumismo que satisface realidades, culturas e intereses ajenos.

La identidad y pertenencia cultural nos obliga no solo a proclamar la diversidad, sino también a generar factores para vivir una democracia intercultural, en la que la multiplicidad de sentidos, en el diálogo deliberativo, se potencian los saberes y quereres comunes para alcanzar la cohesión y unidad en la diversidad. La existencia de sujetos plurales que construyen una hegemonía plural. Esos colores, olores y sabores de nuestras democracias.

Los antecedentes del origen de los actuales procesos de transformación en Latinoamérica provienen de distintas fuentes: las luchas de clase y los movimientos sociales, la actividad de los partidos políticos, las iniciativas ciudadanas y gremiales, las insurgencias y revueltas populares, etc. Es decir, nacen de distintos intereses y formas de acción que logran momentos de convergencia y divergencia notables.

En ellos se producen las rupturas que transforman. Por eso el presente y el porvenir de nuestros procesos dependen de la capacidad de lucha y representación que logren y de la convocatoria, organización y movilización de una pluralidad de sujetos políticos, económicos y sociales para la construcción de la nueva hegemonía emancipatoria.

Y es que la cohesión social y cultural de nuestras revoluciones en democracia tiene que ver en esencia con la capacidad de coexistir respetuosamente con otras formas de organización y de vida; por ello, el principio del buen vivir, las democracias para el buen vivir, son nuestra mayor aspiración de presente y de futuro.

El capitalismo y el perverso neoliberalismo tornaron incompatibles las instituciones de la democracia liberal burguesa con el voraz dominio de la sociedad de mercado gobernada por el interés especulativo financiero.

Sus fórmulas proclamadas “más mercado, menos derechos”, “menos Estado, más mercado” pervirtieron algunas de las virtudes esenciales, y devastaron los valores y principios fundacionales de la democracia liberal.

Frente a las democracias devastadas por el capitalismo, nuestras revoluciones proclaman la primacía de los derechos de los seres humanos, del trabajo

y de la naturaleza sobre los derechos del capital. Este constituye uno de los imperativos categóricos de nuestras revoluciones en democracia.

Son revoluciones porque habilitan desde lo económico a los sujetos que históricamente fueron excluidos del mercado. Ya no garantizan solo el ejercicio de los derechos civiles y políticos, sino que permiten que los ciudadanos ejerzan sus derechos económicos, aquellos que la tendencia conservadora de la doctrina de los derechos humanos definió como "derechos difusos", "de tercera generación", que no podían ni debían demandar su cumplimiento al Estado.

Hoy precisamente son las experiencias de los gobiernos que analizamos, las que más y mejor reconocen, promueven y garantizan el ejercicio de los derechos económicos de la mayoría de nuestros pueblos. No podemos ser ciudadanos si los únicos derechos que ejercemos son los civiles y los políticos. Esta es una de las principales claves de interpretación del carácter revolucionario de algunos de nuestros procesos. El derecho a tener derechos. Las nuevas formas de poder y de relación entre el Estado, los derechos y el mercado.

Las nuestras son las revoluciones que representan el interés público, ya no el de uno, o el de algunos, sino el de todas y todos. De la tragedia de los comunes al poder de los comunes. El interés público definido no por una entelequia teórica, sino por la opción por los más pobres, nuestros pueblos, nuestros mandantes. Los comunes.

Son democracias en revolución, por cuanto han sembrado semillas que han dado los frutos de los nuevos liderazgos latinoamericanos, que piensan, sienten y son como sus pueblos, que representan su dignidad y soberanía en la historia y han recuperado para siempre su ser colectivo, y así nos devuelven no solo la capacidad de soñar, sino también la posibilidad de actuar para ser libres.

Las nuestras serán revoluciones mayores si logran transformar con profundidad la herencia colonial y patriarcal presentes en el conjunto de las instituciones del Estado y de la sociedad. Comprender y actuar para eliminar no solamente las formas de explotación y dominio contra las mujeres, sino definir también aquellas que necesitamos para lograr desde la equidad de género, equidad y justicia para todas y todos. Solo así es posible valorar el papel de la mujer en la historia, el rol de las mujeres en las revoluciones. Porque son ellas quienes reproducen, con la madre tierra, la fecundidad y fertilidad de todas las formas de vida.

Las nuestras serán revoluciones si en la determinación de su identidad y destino son los movimientos sociales y otras formas de poder ciudadano –desde lo nacional y popular– quienes ejercen control social del Estado y de manera relativamente autónoma, generan identidades trascendentes y diferencias fecundas en la ejecución de políticas públicas. Es decir, una interacción afirmativa que diferencie los actos de gobierno de los de la construcción del poderío social y sus formas de organización y representación. Solo así será posible que los movimientos liberadores de los pueblos, su permanencia y continuidad,

existan más allá de los gobiernos. Y que los logros de las revoluciones sean irreversibles, al diferenciar el ejercicio del gobierno de la construcción del poder popular.

Es evidente que las transformaciones emprendidas por los gobiernos, para ser profundas y tener continuidad, requieren de una consecuente, activa, alineada y estratégica fuerza organizada de los movimientos sociales. Son los gobiernos revolucionarios, al optar por los más pobres, los que para garantizar la orientación y la definición de los beneficiarios de las políticas públicas requieren movilizar sus fuerzas; pero a la par necesitan orientar su poderío para defender los logros y las virtudes de sus acciones positivas. Así será posible desmontar los permanentes afanes de la derecha al sobredimensionar nuestros límites y señalar solo nuestros errores, para generar permanentemente factores de caotización, desestabilización e intentos de golpes de Estado. Necesitamos diferenciar con claridad y firmeza los intereses de clase y organizar los acuerdos necesarios sobre objetivos nacionales compartidos.

Son nuestras las revoluciones que no se repliegan sobre sí mismas y contemplan vanidosas e inmóviles sus logros, sino que al contrario, se despliegan abierta y generosamente para multiplicarse en la conjugación del plural que las constituye. Y así criticándose y valorándose en su relación con los otros, con los distintos, logran desarrollarse autoafirmándose, en el continente más desigual del planeta.

La riqueza y vitalidad de nuestras culturas, en las democracias en revolución, constituyen los elementos fundamentales de su identidad: su carácter pluricultural, su vocación de complementariedad, el diálogo de saberes y conocimientos, nuestra megadiversidad, configuran un patrimonio tangible e intangible, para compartirlo de manera soberana, justa, equitativa y solidaria, con toda la humanidad.

América Latina y el Caribe, a los doscientos años de los procesos de independencia, declaramos nuestra voluntad de integrarnos en esa maravillosa diversidad que nos constituye como pueblos, como culturas, como formas de vidas distintas. Somos mucho más que un mercado. Por eso, los procesos de integración regional ALBA, CAN, UNASUR, CELAC, el nuevo MERCOSUR, evidencian todas las potencialidades de un esfuerzo de convergencia, de sinergia, entre esta maravillosa suma y multiplicaciónde diversidades.

El ser del Sur. El pensar, el sentir, el estar, el actuar, en América Latina, el Continente para el Buen Vivir.

Por último, no es posible la vida plena de nuestros procesos si no asumimos las obligaciones y principios para el buen vivir en democracia y esto alude fundamentalmente a la ética individual y pública, a los principios del no mentir, del no robar y de no ser ociosos. *Ama quilla, ama shua, ama llulla*. En ellos tal vez se encuentra la mejor síntesis de la simple complejidad del buen gobierno, de las democracias y las revoluciones para el buen vivir.

Por todo esto, y desde la memoria que es de pasado, de presente y de futuro, decimos:

> Caminamos hacia el socialismo no por amor académico a un cuerpo doctrinario. Nos impulsa la energía de nuestro pueblo que sabe el imperativo ineludible de vencer el atraso y siente al régimen socialista como el único que se ofrece a las naciones modernas para reconstruirse racionalmente en libertad, autonomía y dignidad. Vamos al socialismo por el rechazo voluntario, a través del voto popular, del sistema capitalista y dependiente cuyo saldo es una sociedad crudamente desigualitaria, estratificada en clases antagónicas, deformada por la injusticia social y degradada por el deterioro de las bases mismas de la solidaridad humana (Salvador Allende).

Bibliografía

AA.VV. (2008), *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*, FLACSO, Quito.

AA.VV. (2010), *Derechos sociales: justicia, política y economía en América Latina*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

AA.VV. (2012), *Más allá del desarrollo*, Rosa Luxemburg y Abya Yala, Quito.

Arendt, H. (2009), *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid.

Barcellona, P. (1996), *Postmodernidad y comunidad*, Trotta, Madrid.

Bobbio, N. (2005), *Teoría general de la política*, Trotta, Madrid.

Bobbio, R. (2010), *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bourdieu, P. (2005), *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.

Correa Delgado, R. (2010), *Ecuador: de Banana Republic a la No República*, Random House Mondadori, Colombia.

Santos, B. S. (1991), *Estado, derechos y luchas sociales*, ILSA, Bogotá.

—— (2014), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México.

Dussel, E. (2010a), *20 tesis de política*, El Perro y la Rana, Caracas.

—— (2010b), *La producción teórica de Marx*, El Perro y la Rana, Caracas.

—— (2011), *Filosofía de la Liberación*, Fondo de Cultura Económica, México.

Echeverría, B. (2011), *Discurso crítico y modernidad*, Desde Abajo, Bogotá.

García Linera, A. (2008), *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO/Prometeo Libros,, Buenos Aires.

Laclau, E. (2013), *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Laclau, E. y C. Mouffe (2011), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia la radicalización de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Mariátegui, J. C. (2010), *La escena contemporánea y otros escritos,* t. I, Colección Mariátegui: política revolucionaria: contribución a la Crítica socialista, El Perro y la Rana, Caracas.

Mészáros, I. (2001), *Más allá del Capital*, Vadell Hermanos Editores, Valencia/ Caracas.

—— (2009), *La crisis estructural del Capital*, Ministerio del Poder Popular para la Comunicación, Venezuela.

Moniz Bandeira, L. A. (2008), *Fórmula para el caos. La caída de Salvador Allende*, Random House Mondadori, Santiago de Chile.

Sánchez Parga, J. (2011), *"Devastación" de democracia en la sociedad de mercado*, Centro Andino de Acción Popular, Quito.

SENPLADES (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo) (2010), *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay*, Quito.

Torres Galarza, R. (1997), *Entre lo propio y lo ajeno. Derechos de los pueblos indígenas y propiedad intelectual*, COICA, Quito.

—— (2012), *El arado en la tierra: entrevistas, discursos y conferencias*, Defensoría del Pueblo, Caracas.

Zea, L. (1986), *América Latina en sus ideas*, Siglo XXI Editores, México.

Artículos de referencia escritos por el autor

Torres Galarza, R. (1996), "El derecho urbano y los derechos ciudadanos", en *Revista Hábitat*, México.

—— (1998), "Las autonomías entre lo local y lo global", en *Ecuador Debate*.

—— (1998), “Para vivir la diversidad”, en *Revista íconos*, FLACSO, Ecuador.

—— (1999), “Globalización y diversidad”, en *Revista de la Red Mexicana de Abogados*, México.

—— (2001), *Justicia Ambiental y defensa de los nuevos derechos ambientales culturales y colectivos en América Latina*, Naciones Unidas y UNAM, México.

Segunda Parte
EUROPA

Presentación de textos europeos

Jean-Louis Laville

Benoît Lévesque, como buen conocedor de la situación europea, sintetiza las características principales de la socialdemocracia por el modo en que permitió conquistas sociales durante los Treinta Gloriosos, rechazando la violencia y favoreciendo la negociación. Sin embargo, sus éxitos pasados no garantizan su porvenir. Según el autor, su visión integradora del futuro no puede ser sino la del desarrollo durable, perosolo a condición de adoptar con ello una versión fuerte, susceptible de impulsar otro modelo, en el que el mercado, el Estado y la sociedad civil sean llamados a transformar y a modificar sus relaciones. Tal renovación es urgente y pasa antes que nada por una sinergia entre iniciativas ciudadanas y democracia representativa.

Lars Hulgård consolida esta percepción en la perspectiva de los países escandinavos. Así, en Suecia, el largo período de gobierno socialdemócrata desde 1932 hasta 1976 produjo una reducción espectacular de las desigualdades. El Estado social se caracterizaba entonces por su capacidad de intervención sobre la economía de mercado, aunque sufrió luego un retroceso significativo. Salir del impasse actual supone retomar una perspectiva abandonada en la Primera Internacional, la de una complementariedad entre las capacidades redistributivas del Estado sostenidas por organizaciones de masa y los impulsos recíprocos que emanan de la participación en el seno de la sociedad civil. Solo esta reconciliación, cercana a la renovación evocada por Lévesque, puede alentar nuevamente la búsqueda de justicia económica y social.

Si esto se da de este modo es porque los límites inherentes al Estado social no vienen solamente de la reciente atenuación de su rol, sino de su propia concepción. Para Mathieu de Nanteuil, los Treinta Gloriosos han correspondido al olvido de sus orígenes culturales en favor de su dimensión técnico-

económica. En consonancia con Hulgård, De Nanteuil constata que la solución a los problemas actuales no se halla en un retorno al Estado social tradicional. La obsolescencia de sus modos de intervención lo impide y exige substituirlo por otro proyecto político en el que una forma de subjetivación crítica del mercado sitúe la solidaridad en el punto de articulación entre mundos vividos y formas instituidas.

En una sociedad de individuos, complementa Fabienne Brugère, se trata de pensar al sujeto por medio de los soportes que lo hacen surgir, tal como lo muestran las teorías del *care* y de la participación política. Considerar la interdependencia y la vulnerabilidad de las vidas humanas llama a una política pública que favorezca el cuidado de los otros, lo que implica favorecer también el cumplimiento de actos de reciprocidad, respetando la exigencia de generalidad y el ajuste de las prácticas a las situaciones. Tal elección antiburocrática supone además la promoción de un espacio común no homogeneizador, capaz de generar una apertura hacia formas ascendentes de democracia directa, incluso contestataria, que den derecho a las diferencias. Las expresiones de públicos otrora marginalizados y las experimentaciones de conflictos son también antídotos contra el riesgo de desafección democrática.

Sin embargo, esta nueva imbricación de cuestionamientos éticos y políticos señalados por de Nanteuil y Brugère, se ve contrarrestada, según Anne Salmon, ante un proceso de anexión de la ética propio del neocapitalismo. En continuidad con la ética protestante y la ética progresista, la ética económica contemporánea está llamada a proveer una regulación privada suficiente como para enmarcar los comportamientos de empresas en un cambio continuo. Se perfila así el peligro de un expansionismo sin fin, acoplado a una moralización con posibilidades de llevar incluso al autoritarismo. Para evitarlo, la sociodiversidad en términos de instituciones y de móviles de acción parece ser tan necesaria como la biodiversidad en favor del medio ambiente. Cuando uno se refiere a los gastos generados en los años 1930 por la utopía de la sociedad de mercado, prolongando lo preconizado en los capítulos precedentes, se ve que una economía plural constituye una plataforma contra una instrumentalización de la ética.

¿Cómo es posible que gobiernos socialdemócratas hayan sido prácticamente capturados como rehenes por el discurso de las grandes firmas? Tal es la interrogación de Hilary Wainwright, quien acusa la ausencia de un reconocimiento de los actores económicos. Considerándolos como electores, asalariados o beneficiarios, la socialdemocracia no incluyó a estos actores como participantes pertinentes y creativos de la producción de bienes y servicios, remitiéndose a su gestión privada o limitando la cuestión de la dimensión pública a la de la propiedad. La epistemología positivista y la confianza acordada a los expertos han vuelto al poder tributario de las elites económicas, avalando la separación entre los ámbitos político y económico, rasgo propio

de las democracias liberales. Se sigue de ello la urgencia de una economía política susceptible de invertir la tendencia y de reforzar la democracia política. Para que el trabajo se vuelva un común, cuestión que a sus ojos es prioritaria, Wainwright distingue varias acciones significativas: defender y extender la esfera no mercantil; generar alianzas entre economía solidaria, sindicatos y autoridades locales; construir redes de financiamiento solidario. Estas son igualmente incitaciones a una redefinición de lo político a través de la práctica.

De estos seis primeros textos se sigue la necesidad de elaborar nuevas bases teóricas para la socialdemocracia. No es suficiente con remitirse a un retorno del crecimiento. En efecto, es tiempo de que el crecimiento mismo sea interrogado. Precisamente, es este el argumento de los textos siguientes.

Para Florence Jany-Catrice, el crecimiento no puede constituir más un horizonte colectivo insuperable: en principio, el crecimiento ya no se identifica tanto con una mejora del bienestar, pues desestima el acceso a la educación y a la salud; tampoco es sostenible ecológicamente, porque agota los recursos no renovables. Desde hace varios decenios, las críticas al PBI (Producto Bruto Interno) denuncian su incapacidad a tener en cuenta de manera relevante los servicios, los modos de consumo, así como la evaluación de *stocks* disponibles, por ejemplo, en materia energética. Sin embargo, la economía ortodoxa intenta desactivar tales cuestionamientos recurrentes, internalizándolos mediante la mercantilización y la monetarización de lo social y de lo viviente, o bien domesticándolos mediante la proposición de indicadores basados en las satisfacciones individuales, o aun en la confianza acordada a un efecto de derrame, según el cual toda ganancia obtenida por los más ricos beneficiaría a la sociedad entera.

Al igual que lo que ocurre con la ética, los indicadores de riqueza dan testimonio de una antinomia entre las modalidades de adaptación del sistema dominante y formas contestatarias más fundamentales. Las relaciones entre economía y sociedad se encuentran en una encrucijada: o bien los centros de poderes públicos y privados refuerzan su dominio, obien los cuestionamientos hechos al modelo de desarrollo actual generan un esfuerzo compartido de reflexividad colectiva. En este sentido, los últimos capítulos se muestran más escépticos que la contribución inicial sobre la posibilidad de un cambio de paradigma gracias al desarrollo durable. Para Geneviève Azam, el problema es más grave. Desde el siglo XIX, la izquierda modernista tiene una ideología progresista, y por esta razón subestima hoy los efectos de la globalización y los desafíos ecológicos. Ahora bien, la actualidad no se reduce a una crisis que podría ser sobrepasada por la substitución del capital técnico al capital natural. La era del antropoceno, que comienza a finales del siglo XVIII y en la que las modificaciones mayores del medio natural tienen un origen humano, desemboca en un hundimiento de los ecosistemas.

Resulta tan inquietante esta constatación, que incluso cuando se la reconoce formalmente, es con creces negada por los gobiernos en sus implicaciones concretas, mientras, en paralelo, los desajustes sociales y ecológicos mantienen el sentimiento de inseguridad en la población. Al respecto, todas las formaciones políticas se hallan perturbadas. Tonino Perna da cuenta de este desplazamiento del centro de gravedad político en Europa. La irrupción de una derecha teoconservadora, así como la deportación de la derecha hacia el neoliberalismo instalan a la socialdemocracia en el lugar de la antigua derecha liberal portadora de valores humanistas, pero desprovista de un proyecto alternativo. Este recentramiento contrasta con la aparición de una izquierda diferente, exterior a los partidos, nacida de la voluntad de paz y que se define en torno a nociones ignoradas por los análisis progresistas tradicionales: los proyectos locales participativos, los valores de uso, las economías de energía y el cuidado de los bienes comunes, por ejemplo, en los dominios medioambientales y culturales. La presencia del Mediterráneo facilita el desplazamiento hacia esta izquierda emergente, atípica, pero impulsada por el viento del Sur. Hay diferencias importantes entre los textos, pero todos los capítulos citados señalan la necesidad de repensar una articulación entre la esfera económica y la esfera política, entre poderes públicos y sociedad. Culminando con este llamado atento a la polifonía europea, esta primera parte se abre a la siguiente mediante una mirada que apunta a la pluralidad del mundo.

La crisis de la socialdemocracia europea: ¿una crisis como ninguna?

Benoît Lévesque

Introducción

El punto de vista defendido en esta exposición es el de una necesaria y profunda renovación, o incluso de una remodelación de la socialdemocracia.[1] Más allá de las amenazas de banalización y del hecho de que su supervivencia podría estar en juego, la crisis económica, social y ecológica podría ofrecerle oportunidades inéditas para imponerse en una escala más amplia que la del Estado nación y para contribuir así a la emergencia y consolidación de un nuevo modelo de desarrollo más sustentable que el anterior, pese a los avances que nos ha asegurado. En miras a nuestro análisis, procederemos en dos tiempos: en el primero, intentaremos mostrar que la crisis de la socialdemocracia es estructural; y en el segundo, examinaremos algunas pistas que podrían llevar a su renovación profunda.

Una crisis estructural de la socialdemocracia

La crisis económica del 2008-2009 representa un viraje que muestra los límites de la regulación mercantil y el papel insustituible del Estado regulador

1 Agradezco a Jean-Louis Laville, quien me permitió mejorar considerablemente este texto, así como a los miembros del «Chantier pour une social-démocratie renouvelée», quienes fueron una fuente de inspiración en el marco de debates que tenemos con regularidad (http://www.chantiersocialdemocratie.org). Sin embargo, no dejo de asumir aquí mi entera responsabilidad por los errores y aproximaciones que puedan encontrarse.

en diversas escalas. Dicha crisis revela además los límites de un productivismo poco preocupado por sus impactos en el medioambiente y por la herencia que se transmite a las generaciones venideras. En principio, el contexto es favorable a la socialdemocracia (Julliard, 2010). Sin embargo, para los electores europeos, los partidos socialdemócratas son grandes partidos que están asociados a varias transformaciones, algunas de las cuales han llevado a la presente crisis. La socialdemocracia no puede apelar a lo que fue en el pasado reciente para presentarse como una alternativa. La crisis de la socialdemocracia es una crisis estructural, en la medida en que los elementos que la caracterizaban como partido político (una base social obrera, valores de solidaridad e igualdad, mecanismos de regulación de conflicto y de participación, una programática orientada a la redistribución y a servicios colectivos, y un posicionamiento dentro de la economía mundial a partir del Estado nación) deben ser profundamente revisados.

1) Hasta el día de hoy, la base social de los partidos socialdemócratas sigue siendo relativamente amplia. Sin embargo, tres transformaciones han contribuido a la erosión o a la desintegración de esta base. Primero, como consecuencia del paso de un capitalismo industrial a un capitalismo cognitivo y financiero, se observa un ocaso del mundo obrero combinado con una diferenciación importante del mundo de los asalariados y hasta una pérdida de influencia de las organizaciones sindicales. Le sigue a esto la creciente potencia de la sociedad civil a través de nuevos movimientos sociales (mujeres, ecologistas, comunidades culturales y étnicas, géneros) y una multiplicación de asociaciones civiles en todos los países (Salamon, 2010), entre ellos Francia, con más de un millón de asociaciones (Tchernonog, 2007), por lo que el movimiento obrero ya no puede ser considerado como el representante exclusivo de la sociedad civil. Y añadamos a esto una individualización que hace que las personas crean que pueden triunfar por sí mismas, volviéndose de alguna manera empresarios de su propia vida, y que solo en caso de fracaso descubren la importancia de los soportes colectivos (Castel, 2009; Dubet, 2009). En resumen, si bien los partidos socialdemócratas tienen que seguir alimentando vínculos estrechos con los sindicatos y el mundo del trabajo, no pueden limitarse a este vínculo orgánico, dada, por una parte, la emergencia de nuevos movimientos sociales con mayor preocupación por las condiciones de vida y el futuro del planeta y, por la otra, la cantidad cada vez mayor de precarios y excluidos.

2) En el plano de los valores y de la visión del cambio, la socialdemocracia proponía una transformación del capitalismo a partir de reformas orientadas a una mayor igualdad, libertad, solidaridad, justicia social y democracia, rechazando al mismo tiempo la violencia y la revolución (Bergounioux y Manin, 1979). En esta perspectiva, ha privilegiado una visión positiva del rol del Estado en relación con el bienestar de la mayor parte de la sociedad y con el interés general, cuyo contenido lo daba principalmente el Estado. En las últimas déca-

das, la socialdemocracia, siguiendo los pasos de la tercera vía, intentó abrirse a los nuevos valores y tomar en cuenta el pluralismo y la fragmentación de nuestras sociedades (Laïdi, 1999). Los valores entonces privilegiados podrían agruparse en torno a tres ejes: primero, el de los valores tradicionales de la socialdemocracia tal como los caracterizamos antes; el segundo es el de los valores llamados posmodernistas, algunos de los cuales podríamos también calificar de posmaterialistas, en cuanto no remiten directamente a la redistribución (valores de autenticidad, tolerancia, creatividad y convivialidad, resolución pacífica de conflictos, individualismo en términos de autorrealización, calidad de vida, conciliación del trabajo con la vida familiar, medioambiente); y finalmente, está el eje de los valores de inspiración neoliberal, e incluso a veces conservadora (responsabilidad individual, seguridad, rigor presupuestario, iniciativa individual) (Tournadre-Plancq, 2006). No obstante, la integración demasiado frágil de estos valores deja a muchos la sensación de un discurso incoherente y hasta de una pérdida de identidad y de especificidad, tanto más si estos valores aparecen débilmente materializados en políticas y medidas sociales consecuentes (Moschonas, 2010a y 2010b). Por último, la posición reformista se encuentra cuestionada tanto por quienes están convencidos de la necesidad de grandes transformaciones como por una fracción de la izquierda que se considera explícitamente anticapitalista; de ahí que surjan radicalizaciones y hasta divisiones dentro de la socialdemocracia en algunos países.

3) La socialdemocracia se dio a sí misma mecanismos de regulación de conflictos sociales a partir de la negociación, de la conciliación y de compromisos sociales a escala nacional. Los gobiernos socialdemócratas poseían de esta manera la capacidad de imponer a las elites político-económicas compromisos sociales duraderos orientados al pleno empleo y al Estado de bienestar. Fue así posible tender hacia el pleno empleo y realizar una cierta articulación del desarrollo económico con el desarrollo social en el sentido de un círculo virtuoso. Pero hoy en día, al menos dos cambios significativos en relación con el patronato industrial han vuelto difíciles, sino imposibles, tales compromisos institucionalizados. Por una parte, se encuentra bajo la hegemonía de lo financiero; y por otra, evoluciona más en un espacio continental que nacional. Dentro de una economía abierta, los gastos sociales y la repartición de las ganancias de productividad ya no representan salidas suplementarias, sino un aumento de los costos que reduce la competitividad de las unidades nacionales de producción. Esta sujeción es tanto más fuerte cuando la empresa se somete casi exclusivamente a la regulación mercantil y cuando el capital, que domina la producción, se ha hecho más líquido, más móvil (Cannell, 2010) y, en consecuencia, poco interesado en establecer compromisos con los sindicatos a nivel nacional. En cuanto a la repartición de las ganancias de productividad, los trabajadores se encuentran en una situación similar, en algunos aspectos, a la de la primera revolución industrial (Skidelsky, 2010).

En suma, la mundialización ha permitido a las grandes empresas escapar en buena medida a las regulaciones nacionales y a la necesidad de realizar compromisos con los sindicatos que los hacían posibles.

4) Los partidos socialdemócratas europeos son partidos que aspiran al poder y que ya lo han ejercido. La programática aplicada, especialmente durante la edad de oro, comprendía, entre otras cosas (Lévesque, Lapierre, Doré y Vaillancourt, 2009):

- políticas favorables al crecimiento económico y al pleno empleo y más recientemente a la empleabilidad,
- servicios colectivos de tipo universal, una redistribución con miras a la reducción de desigualdades y políticas sociales a favor de la protección social,
- mecanismos institucionales para la regulación de la economía de mercado (código laboral favorable a la sindicalización, protección de consumidores, protección del medioambiente, etc.),
- políticas monetarias y presupuestarias y gastos públicos para regular la economía,
- la instauración de una economía mixta (empresas privadas y empresas públicas) y más recientemente de una economía plural que reconoce las iniciativas de la sociedad civil en el ámbito económico y social,
- políticas favorables a la libertad de inmigración, a la laicidad y a la liberalización moral (institución del matrimonio de parejas del mismo sexo, derecho al aborto y, en algunos casos, despenalización de las drogas menos nocivas),
- y, finalmente, un posicionamiento dentro de la economía global, privilegiando alianzas con fuerzas nacionales e internacionales que comparten valores y principios de la socialdemocracia o se aproximen a ellos con un compromiso favorable a la construcción europea.

Aunque siga siendo pertinente en muchos de sus aspectos, la programática aplicada en la edad de oro tiene que ser renovada para enfrentar nuevos desafíos y responder a nuevas aspiraciones, sin olvidar que no puede limitarse a una escala nacional.

Perspectivas para una renovación profunda de la socialdemocracia

En la perspectiva de la crisis de la socialdemocracia, cuatro elementos podrían dar lugar a su renovación: 1) su base social, 2) su reposicionamiento

en conformidad a sus valores, 3) los mecanismos de regulación de conflictos para las grandes orientaciones societales y 4) la escala territorial a privilegiar.

La base social de la socialdemocracia en tanto partido político

En cuanto partidos de masa, los partidos socialdemócratas constituían intermediarios entre la sociedad civil y el Estado, logrando así, por sus lazos privilegiados con los sindicatos, traducir de un modo muy espontáneo las demandas sociales en un programa político y luego en políticas y medidas adecuadas (Bergounioux y Manin, 1979). Con la reducción de los recursos de los Estados, la realización del Estado providencia, el ocaso de los sindicatos en varios países y la creciente fragmentación social, los partidos socialdemócratas se transformaron en partidos "atrapa todo". Desde entonces, el partido apunta a conquistar la mayor cantidad de electores posibles dirigiéndose a las fracciones acomodadas de la clase media, a riesgo de distanciarse de los sindicatos obreros y de las fracciones sociales aseguradas (Kirschheimer, 1966). Del mismo modo, el rol de los líderes políticos y de los profesionales incrementa su valor en desmedro de los militantes, de los adherentes y de los simpatizantes. El programa político pierde algo de su coherencia y se hace menos obligatorio cuando el partido se encuentra en el poder. Además, como todos los partidos políticos –incluyendo a los de centro derecha– adoptan una estrategia parecida, los rasgos distintivos de la socialdemocracia tienden a desdibujarse. Los partidos socialdemócratas que se inscribieron en la tercera vía puedan ser considerados, con variantes, como si fueran este tipo de partido (Moschonas, 2010a).

Todo esto tiene bastante incidencia en la vida y la dinámica del partido (Marlière, 2010). El programa, en efecto, no se establece a partir de un proyecto político a largo plazo, más bien se construye sobre la base de sondeos y encuestas de opinión, dejando la puerta abierta a la expresión de intereses privados. El PD (Partido Democrático) italiano, que ya no se identifica explícitamente como partido socialdemócrata, aun si reúne antiguos militantes de partidos de izquierda que dejaron de existir, como el PCI (Partido Comunista) y el PSI (Partido socialista), puede ser considerado como un partido de este tipo. Ocurre algo similar en varios países del sur de Europa (Hopkin, 2003). Pero:

> El partido democrático que, tal como fue concebido, tendría que haber abierto el camino hacia un partido europeo post-ideológico, post-social-demócrata a la norteamericana, es hoy considerado como una triste profecía de lo que podría ocurrir en los demás países de Europa (Vampa, 2009).

Hacerse dependiente de los recursos del Estado para compensar una membresía baja y un electorado poco específico es una estrategia costosa y po-

tencialmente catastrófica (Hopkin, 2003: 23). A fin de cuentas, los mediocres resultados electorales del PD explicarían por qué los otros partidos reformistas son reticentes a dejar de definirse como socialdemócratas y a romper de manera demasiado explícita con los sindicatos y las organizaciones de la sociedad civil.

En esta perspectiva, la crisis de los partidos de masa es una "crisis de los partidos en su relación con la sociedad civil [...] mucho más que una crisis general de la forma partidaria" (Aucante, Dézé y Sauger, 2008: 22). Si esta conclusión es correcta, se esboza un camino relativamente amplio para contestar a la pregunta por la base social que debe proponerse la socialdemocracia.

- En primer lugar, los individuos en tanto ciudadanos tienen que elegir sus dirigentes a partir del programa propuesto. Una primera pista consiste entonces en apostar a la movilización de miembros, simpatizantes y militantes, democratizando así el partido político mismo.

- En segundo lugar, teniendo en cuenta que cada vez hay más ciudadanos participando en organizaciones políticas diversas entre las cuales algunas comparten afinidades con la socialdemocracia, tal como los Verdes y algunos partidos de izquierda, es necesario proponer alianzas y coaliciones para no dejar la vía libre a la derecha. Si las coaliciones, las alianzas, y la plataforma compartida son imágenes que vienen de modo espontáneo a la mente, es sin duda posible dar un paso más y proponerse una mirada que no se limite a la próxima elección.

- En tercer lugar, la participación ciudadana se manifiesta cada vez más mediante asociaciones colectivas que privilegian objetivos que reflejan el interés colectivo y hasta el interés general. Por lo tanto, un partido socialdemócrata no podría contar solo con los sindicatos y "abandonar su proyecto de activar y movilizar la sociedad civil asociacionista", aun si esta última no es "espontáneamente virtuosa o eficaz" (Caillé, 2010).

Si se consideran estos tres conjuntos, la base social potencial de la socialdemocracia será más importante que antes. La contracara de la medalla es sin embargo el hecho de que la complejidad, la diversidad y la heterogeneidad no tienen una medida común con aquellas existentes después de la Segunda Guerra Mundial. La única manera de movilizar sin retornar al mínimo común denominador o sin caer en un *patch work*, es apostar a la democracia deliberativa y sobre todo a su acercamiento con la democracia representativa. Todo esto presupone además una estrategia que contemple el fortalecimiento de la sociedad civil y una apertura de los poderes públicos a la participación ciudadana (Côté, Lévesque y Morneau, 2009), lo que constituye, sea dicho de paso, una invitación a volver a una de las primeras inspiraciones de los partidos socialistas a través del doble movimiento de la democracia: la que se orienta hacia el individuo y la que se orienta hacia la asociación (Chanial, 2009).

Los valores y el posicionamiento de la socialdemocracia en tanto partido reformista

Los valores siguen siendo insoslayables en la perspectiva de una refundación, pues corresponden a aquello por lo cual uno se compromete y lucha, incluso al nivel político en donde cohabitan la lógica de la convicción que predomina en los militantes y la lógica de la responsabilidad que predomina principalmente en los dirigentes políticos, tal como Max Weber bien lo ha explicado. Un trabajo reflexivo sobre los valores supone volver a aquellos llamados "tradicionales" a la luz de la trayectoria histórica y de los desafíos que se van anunciando, tomando en cuenta a la vez nuevas sensibilidades. También supone identificar nuevos valores que remitan tanto a las experimentaciones sociales y a la creatividad de las nuevas generaciones, como a los nuevos desafíos que se anuncian y se imponen.

La modernización de los años 1990 desencadenó sin duda una reflexión sobre los valores, pero resultó poco convincente y creíble, por falta de reformas radicales reales (Lipietz, 2010a). No basta con repensar el contenido de los valores tradicionales de la igualdad, la libertad y la solidaridad, es necesario también repensar su interrelación. Estas interrelaciones son sin duda más fuertes para la izquierda que para la derecha, pues esta última puede satisfacerse con el "dejar hacer", dando prioridad a la libertad individual, mientras que la socialdemocracia privilegia una concepción amplia de la libertad (libertad individual y libertad colectiva). Además:

> […] la izquierda es siempre más favorable que la derecha a medidas de solidaridad colectiva y a mayor igualdad, y subordina la perspectiva de emancipación individual, que es un objetivo último, a la libertad colectiva, que es la única que permite producir la solidaridad y la igualdad, sin las cuales la libertad individual resultaría ilusoria para muchos (Caillé A. y R. Sue, 2009: 386).

Más concretamente, las tensiones con los valores tradicionales, tal como las que pueden existir entre estos y los nuevos valores posmaterialistas, no pueden ser reguladas de manera satisfactoria sino a partir de la democracia en sus diversas formas (Lipietz, 2010b).

Una socialdemocracia renovada solo podrá ser creíble en la medida en que logre proponer nuevos argumentos, posiciones, y sobre todo, reformas transformadoras. En un comienzo, para ser convincentes, las reformas transformadoras tienen que apoyarse en experimentos existentes o en la instauración de condiciones favorables para tales experimentos. Estos últimos apelan de una manera u otra al Estado, al mercado y a la sociedad civil; al mismo tiempo que cada una de estas entidades está llamada a transformarse a sí misma (Laville, 1994; Lévesque, 2003; Liddle, 2004; Aucante, 2009 y 2010; Dullien, Herr y Kellermann, 2010). Esta perspectiva, en la medida en que es aceptada,

se hace más exigente que la postura revolucionaria, la cual representa muy a menudo una huida hacia adelante. Así, las transformaciones que exigen el desarrollo sustentable y la lucha radical contra las desigualdades representan una empresa colosal. A menos que los partidos socialdemócratas, que son los únicos en esperar una toma de poder a corto plazo, empiecen desde ya la tarea con sus aliados, tal operación sigue siendo impensable (excepto si se da una catástrofe donde todas las partes involucradas perderían, tal como fue el caso con las dos grandes guerras mundiales). Para una transición en calma, aun siendo dolorosa, es necesario proponerse un *new deal* social, ecológico y planetario (Lipietz, 2012). Por su trayectoria histórica propia y por el hecho de encontrar ahí una masa crítica de partidos socialdemócratas y de izquierda, cabe pensar que este camino podría empezar a abrirse en Europa (a menos que fuese en América Latina, donde varios partidos de izquierda intentan salir de las sendas trilladas). Se trata sin duda de una utopía (en el sentido de una superación de lo que existe y hasta de lo que fue pensable hasta ahora), pero de una utopía que podría volverse cada vez más concreta y realista (Lipietz, 2012). Si la izquierda está ahogándose sin utopía, esta última ofrece perspectivas para una sociedad (referencia a Paul Ricoeur hecha por Morelle, 2010).

Nuevos compromisos para reformas que lleven a una gran transformación

Tras la crisis económica y social del año 2008, el programa neoliberal de cambio reveló sus límites. Apareció con claridad que aquello que había constituido su fuerza –lo financiero y la liberalización de los mercados– era asimismo su gran debilidad. Por ende, el contexto general es ahora favorable a una evaluación más equilibrada del lugar y de los papeles respectivos del mercado, del Estado y de la sociedad civil. Solo el marco de un nuevo paradigma de sociedad hará posible nuevos compromisos favorables a la socialdemocracia.

Al día de hoy, no se ve otra visión integradora capaz de inspirar una gran transformación, que no sea la del desarrollo sustentable o sostenible. Esta visión es el resultado de una construcción histórica cuyos promotores y actores son bien conocidos, aun si la contribución específica de los movimientos sociales antiguos y nuevos es a menudo subestimada (Lévesque, 2007). Al respecto, cabe también reconocer que existen al menos dos interpretaciones, una versión fuerte, según la cual el desarrollo sustentable tiene un contenido relativamente bien definido (substantivo) reivindicado sobre todo por movimientos sociales, y una versión débil, según la cual el desarrollo sustentable es ante todo un contenedor (procedural), un medio sin contenido específico. En la perspectiva de una regulación negociada de conflictos, tanto el acercamiento

substantivo como el acercamiento procedural tienen que ser movilizados si se quiere avanzar realmente en esta dirección.

El desarrollo sustentable visto desde un punto de vista substantivo nos invita a jerarquizar sus dimensiones, de manera tal que la economía sea un medio, el desarrollo social e individual, una finalidad, y la integridad ecológica, una condición (Gendron, 2001: 67-68). Además, el desarrollo sustentable debe ampliarse hasta un punto que considere a la vez el corto y el largo plazo, las generaciones presentes (justicia intrageneracional) y las generaciones futuras (justicia intergeneracional), las sociedades del Norte y las del Sur, lo local y lo global, y también los bienes comunes, entre los cuales los más críticos son el clima, el aire y el agua en función de la finitud del fondo terrestre (Theys, 3005: 109). Jerarquizar las dimensiones del desarrollo y encargarse de lo que los economistas llaman "las externalidades" (negativas o positivas) no puede hacerse sin una preocupación ética, aun en el seno del análisis económico (Maréchal, 2005: 45), ni tampoco sin una deliberación política desde el punto de vista procedural (Stiglitz, Fitoussi y Sen, 2008: 337). En suma, el desarrollo sustentable no se reduce a la integración del medioambiente en políticas sectoriales, sino que supone reforzar las esferas no mercantiles y no monetarias articuladas a mercados regulados (Laville, 2005), abriendo así la puerta hacia una economía plural y solidaria. Sin una gobernanza apropiada a distintas escalas, incluyendo la del planeta, es difícil ver de qué manera una visión tan compleja podría traducirse en avances constatables.

En suma, el desarrollo sustentable representa tanto una herramienta analítica capaz de cuestionar nuevamente la manera clásica de pensar el desarrollo, como un proyecto político que pregunta por las condiciones necesarias para otro desarrollo (Smout, 2005: 7). Como herramienta analítica, el desarrollo sustentable no tendría que reducirse al rango de una noción susceptible de ser insertada sin problemas en el molde de la economía dominante. Y es que "la economía neo-liberal no puede apropiarse del desarrollo sustentable sin mutilarlo y desnaturalizarlo" (Passet, 2007: 421). Como proyecto político, el carácter innovador del desarrollo sustentable reside menos en los problemas sociales identificados (desigualdades sociales y geográficas, riesgos relacionados con el medioambiente, degradación del medioambiente, etc.) que en la manera "radicalmente diferente" de plantearlos. Bajo este ángulo, el desarrollo sustentable tiende a imponerse como marco de referencia legítimo para pensar el presente y el porvenir de diversas sociedades, las del Norte, donde el desarrollo económico conlleva estragos cuyos costos son cada vez más altos, y las del Sur, donde la degradación del medioambiente y las desigualdades conforman a menudo una dupla infernal. En esta perspectiva, solo a partir del desarrollo sustentable será posible afirmar las grandes preguntas y los grandes conflictos sociales y de sociedad, así como esbozar nuevos compromisos (Juan, 2005: 69). Comprenderemos así de qué manera:

> La renovación de la izquierda reformista pasa por su aptitud a erigirse realmente en un actor político transnacional, capaz de proponer un programa para salir de la crisis a escala de continente, conduciendo a un nuevo modelo de crecimiento: un *New Deal* del siglo xxi, continental y ecológico (Weber, 2010).

La articulación de escalas nacionales y europeas

La socialdemocracia del siglo xxi solo se renovará encargándose de los problemas de su siglo, que son mundiales, como es el caso de lo financiero, del medioambiente, de las migraciones y de los bienes públicos mundiales, tanto más si "la implantación de la mundialización en las sociedades europeas crece cada día más" (Laïdi, 2003). En miras a una mundialización controlada, se debe anudar un contrato social planetario para políticas que respondan a las incoherencias del mercado, para "el desarrollo de instituciones democráticas y racionales, y para la remodelación de instrumentos financieros internacionales y de la ayuda al desarrollo, herramienta técnica de gestión tanto de bienes públicos globales, como de la solidaridad planetaria" (Bianco y Sévérino, 2001: 21-22). Aunque la socialdemocracia siempre se haya proclamado internacionalista, "no hay una visión global de la social-democracia que se haga cargo del capitalismo en su fase global". Y como las respuestas elaboradas a escala de los Estados naciones no convienen a la escala mundial (Desai, 2009; Hamilton, 2009), la socialdemocracia se encuentra frente a una nueva e inmensa tarea, si es que decide orientarse hacia lo que algunos llaman un social-mundialismo (Laïdi, 2003: 8) y otros un altermundialismo (Pleyers, 2010; Wieviorka, 2003).

Dado que la mundialización se hizo primero reforzando los bloques regionales, parece ser más realista empezar por una renovación de la socialdemocracia a esta escala, particularmente en Europa, cuyo mercado de bienes y servicios no es global sino europeo (Diamond, 2004: 38). Para los partidos socialdemócratas europeos, "Europa tendría que ser el nuevo horizonte, la palanca de la social-democracia para el siglo xxi, tal como el Estado lo fue para la social-democracia del siglo xx" (Strauss-Kahn, 2004). En este sentido, algunos socialdemócratas han llegado a afirmar que "la social-democracia será europea o dejará de ser" (Bergounioux y Grunberg, 2009). Esta vía se impone tanto más si la crisis de la socialdemocracia europea (a diferencia de la socialdemocracia en América Latina) es el resultado, en buena medida, de la crisis de la construcción política de Europa, y particularmente de la dificultad de darse una Europa social. Si tal es el caso, se vuelve cada vez más difícil encontrar una solución a la crisis de la socialdemocracia en Estados aislados. Tal como lo escribe el británico Patrick Diamond (2004: 38), aun si

"es una dura realidad, ya no hay más caminos nacionales para el socialismo". Se entrevé de nuevo una paradoja: por una parte, la construcción europea liberal constituye una de las principales fuentes de decepción respecto a la socialdemocracia europea de las dos últimas décadas; por otra parte, una socialdemocracia orientada hacia la construcción de una Europa más social representaría en adelante una balsa de salvación en el océano de la mundialización, en el momento en que es minoritaria a escala europea y en donde esta construcción parece ser cada vez más difícil.

Cuando uno mira los discursos socialdemócratas de los principales países europeos, existiría, según James Sloam, una convergencia entre ellos, pero una convergencia superficial, que a la vez resultaría de la búsqueda de soluciones a desafíos comunes y del reconocimiento de la importancia de la integración europea para programas políticos nacionales. Pero en la realidad, uno ve más bien divergencias "sobre el rol del Estado (versus sector privado) para la prestación de servicios, el papel de los representantes de los trabajadores en la industria y en la naturaleza del sistema de beneficios" (Sloam, 2007: 8). También existen divisiones entre los partidos socialdemócratas europeos: "sobre el acabamiento del Mercado Único (por ejemplo la directiva sobre los servicios de la UE) y la necesidad de regulaciones sociales vinculantes (por ejemplo, la Carta europea de Derechos Fundamentales)" (Sloam, 2007: 8). Los partidos socialdemócratas de varios países mostrarían una tendencia a ser indiferentes a una Europa considerada como demasiado liberal y a replegarse en su propio país. En suma, los compromisos entre los 25 países de la Unión Europea actual representan un desafío monumental, tanto más si las diferencias nacionales "siguen siendo muy estructuradoras. Aunque las obligaciones sean comunes, aunque los debates sean comunes, las síntesis nacionales siguen siendo imprescindibles" (Laïdi, 2003: 3). Un país no solo es una agregación de preferencias individuales, es también el lugar principal de la legitimidad política, de la elaboración de compromisos, de la expresión de una identidad cultural y política, y de la construcción de una trayectoria socio-política relativamente específica (Bianco y Sévérino, 2001: 60-61).

Finalmente en este aspecto, cuando uno examina los esfuerzos de modernización de la socialdemocracia durante la última década, puede observar diversas estrategias políticas nacionales. Philippe Marlière (2007), especialista de los movimientos socialistas y socialdemócratas, identificó cuatro escenarios distintos: uno italiano, cuyo partido es más centrista que explícitamente socialdemócrata; otro británico, con un recentramiento, el de la tercera vía; otro alemán, que se inspira también de la tercera vía pero que dio lugar a una escisión dentro de la socialdemocracia misma; y otro socialista, más radical, que realizaría una gran agrupación en un sentido similar al de una "socialdemocracia de combate" (Julliard, 2010). Estos escenarios constituyen menos una tipología que una puesta en perspectiva de diferentes experiencias nacio-

nales que remiten a los más importantes países de Europa y que se encuentran en su corazón. La diversidad de estrategias deja ver que si el argumento europeo logra imponerse, esto no debe "ser un impedimento" para empezar, desde hoy y en su propio país, a hacer algo diferente de los otros, "a condición de inscribirse en un procedimiento que se dé como horizonte la unión de nuestros socios europeos a nuestra causa y, en un más allá, hacer de Europa la punta de lanza de una visión alterna de la mundialización" (Gauchet, 2010).

Conclusión

La crisis actual de la socialdemocracia no es como las anteriores. Se manifestó después de un período bastante largo donde la socialdemocracia fue asociada al poder como partido de alternancia. Haciendo esto, contribuyó a transformaciones, algunas de las cuales tomaron una dirección neoliberal, al menos como fuente hegemónica de inspiración. Además, le resulta mucho más difícil ahora que antes presentarse como una alternativa real. Y en este mismo sentido encuentra mayor dificultad que la derecha a la hora de justificarse. Esta última solo busca hacer andar de nuevo la máquina para que todo sea como antes. En cambio, la socialdemocracia, para ser creíble y constituir una alternativa, debe renovarse profundamente y aun remodelarse como lo hizo en el pasado, pero en una situación muy distinta y menos propicia para ello. En esta perspectiva, cuatro pistas de reflexión parecen imponerse a nuestro análisis.

1) Si sigue siendo una obligación para los partidos socialdemócratas ser partidos de masa, los desafíos están a la altura de las oportunidades que se ofrecen. Efectivamente, los movimientos sociales y las organizaciones colectivas son cada vez más diversificados y contrastados, mientras que los militantes, los miembros y los simpatizantes son cada vez más heterogéneos. Estos partidos tienen entonces que adoptar una actitud de apertura y dar una infraestructura adecuada, empezando por hacer de la democratización del partido una prioridad. Finalmente, la fragmentación política de la izquierda exige imaginar nuevas formas de coaliciones y de alianzas y, de un modo más amplio, trabajar en conjunto.

2) Los valores tradicionales de la socialdemocracia aún se mantienen, pero su comprensión y sus interrelaciones han evolucionado mucho, sin olvidar la aparición de nuevos valores y de nuevas sensibilidades. Si las declaraciones de principio están relativamente actualizadas (se puede pensar en el partido socialista francés, por ejemplo), no lo han sido tanto las programáticas ni las intervenciones (sobre todo en el caso de haber llegado al poder). El hecho de que la socialdemocracia sea un partido reformista más que revolucionario hoy parece ir de suyo. Comprometer reformas radicales con una visión a largo plazo podría ser una perspectiva más ambiciosa y más difícil que la revolucionaria, por lo menos tal como se entendía esta última en el pasado.

En esa orientación, el desarrollo sustentable es susceptible de ofrecer lo que algunos llaman "una utopía concreta", una visión que responde a la vez a las urgencias, pero también a los grandes desafíos de un futuro que no puede existir sino en un marco planetario.

3) Para inscribir estas reformas en la perspectiva de una transformación de gran magnitud, es necesario trabajar en la adopción de un nuevo contrato social que dé el marco de referencia. A escala nacional, no hay otra vía posible que la de una ampliación y una profundización de la democracia, la única capaz de construir pasarelas entre los componentes de la sociedad civil y de contribuir a la construcción de un nuevo paradigma de sociedad. A escala europea, la necesidad de compromisos entre los países empieza a imponerse en los partidos socialdemócratas de países cada vez más contrastados. En la perspectiva del desarrollo sustentable es posible vislumbrar compromisos donde todas las partes salgan ganando, para vencer situaciones donde el "dejar hacer" transforma a todas las partes involucradas en perdedoras, incluso a las grandes empresas y a los bancos.

4) Finalmente, la articulación de escalas nacionales en relación con la escala mundial sigue siendo insoslayable. En la medida en que la socialdemocracia apunte a hacerse cargo de los problemas del siglo XXI, tiene que privilegiar una mundialización controlada y actuar simultáneamente en distintas escalas. Pero como la mundialización se construye a partir de bloques regionales, el futuro de la socialdemocracia pasa necesariamente por una Europa en donde el desarrollo económico y el desarrollo social puedan arrimarse a la perspectiva del desarrollo sustentable. El fracaso de Europa sería asimismo el fracaso de la socialdemocracia, incluso en cada uno de los países. Los partidos socialistas de diversos países europeos están llamados a trabajar en conjunto y a hacer posible compromisos entre entidades nacionales. Al mismo tiempo, y en muchos dominios, les es posible desarrollar desde ya estrategias hacia una remodelación de la socialdemocracia, sea consolidando y ampliando la base social del partido –lo que pasa por su democratización–, sea renovando los principios y proponiendo una visión que dé lugar a una utopía concreta, sea a través de una crítica sofisticada del capitalismo y de la propuesta de reformas transformadoras a largo plazo.

Bibliografía

Aucante,Y. (2009), «Une approche plurielle de la social-démocratie», en *Critique internationale*, nº 43, pp. 9-16.

—— (2010,) «Le laboratoire social-démocrate», en *La vie des idées.fr* [en línea], dirección URL: http://www.laviedesidees.fr/Le-laboratoire-social-democrate.html (consulta:10/08/2010).

Aucante, Y., A. Dézé, y N. Sauger (2008), «Introduction», en Aucante, Y. y A. Dézé (Dirs.), *Les systèmes de partis dans les démocraties occidentales. Le modèle du parti Cartel en question*, Presses de Science Po, París, pp. 17-31.

Bergounioux, A. y G. Grunberg (2009), «La social-démocratie sera européenne ou ne sera plus», *Le monde*, 24/10/2008 [en línea], dirección URL http://www.lemonde.fr/idees/article/2008/10/24/la-social-democratie-sera-europeenne-ou-ne-sera-plus-par-alain-bergounioux-et-gerard-grunberg_1110724_3232.html.

Bergounioux, A. y B. Manin (1979), *La social-démocratie ou le compromis*, PUF, París.

Bianco, J-L. y J-M. Sévérino (2001), «Un autre monde est possible», en *Les notes de la Fondation Jean-Jaurès*, nº 20, pp. 21-22.

Caillé, A. (2010), «Les remèdes sont trop faibles pour mobiliser la gauche», *Politiques* [en línea], dirección URL: http://www.liberation.fr/politiques/0101616692-les-remedes-sont-trop-faibles-pour-remobiliser-la-gauche [consulta: 01/02/2010].

Caillé A. y R. Sue (2009), «Postface», en Caillé A. y R. Sue (Dirs.), *De Gauche?*, Fayard. París.

Cannell, B. (2010), «Taming the Tiger–The Challenge for European Social Democracy» [en línea], dirección URL: http://www.social-europe.eu/2010/04/taming-the-tiger-the-challenge-for-european-social-democracy/.

Castel, R. (2009), *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Seuil, París.

Chanial, P. (2009), «Associationnisme», en Caillé, A. y R. Sue (Dirs.), *De Gauche?,* Fayard, París, pp.13-28.

Chantier pour une social-démocratie renouvelée [en línea], dirección URL: http://www.chantiersocialdemocratie.org/.

Côté, L., B. Lévesque y G. Morneau (Dirs.) (2009), *État stratège et participation citoyenne*, Presses de l'Université du Québec, Québec.

Desai, M. (2009), «Change of Economic Policy Paradigm», en *Is there a Future for Social Democracy after the Crisis*, Kalevi Sorsa Säätiö Foundation [en línea], dirección URL: http://sorsafoundation.fi/change-of-economic-policy-paradigm/.

Diamond, P. (2004), «Permanent Reformism: the Social Democratic Challenge of the Future», en *Where Now for European Social Democracy*, Policy Network, London, pp. 31-39.

Dubet, F. (2009), *Le travail des sociétés*, Seuil, París.

Dullien, S. H. Herr y C. Kellermann (2010), "Good Capitalism… and what Would Need to Change for that" [en línea], dirección URL: http://www.social-europe.eu/2010/01/good-capitalism…and-what-would-need-to-change-for-that/.

Gauchet, M. (2010), «L'Europe doit être le fer de lance d'une autre mondialisation», *Libérations,* 22 de enero [en línea], dirección URL: http://www.liberation.fr/politiques/0101614983-l-europe-doit-etre-le-fer-de-lance-d-une-autre-mondialisation.

Gendron, C. (2001), «Modèles de développement et mondialisation. Les transformations de l'imaginaire de l'État chez les dirigeants d'entreprises», en Dion, M. (Dir.) (2001), *Responsabilités sociale de l'entreprise et déréglementation*, Guérin Universitaire, Montréal, pp. 67-68.

Hamilton, C. (2009), "Is There a Future for Social Democracy After the Financial Crisis?", Plenary Paper to the Congress of the Foundation for European Progressive Studies, organised by the Kalevi Sorsa Foundation, Helsinki, 6 de noviembre [en línea], dirección URL: http://sorsafoundation.fi/files/2012/07/Hamilton-Helsinki-Lecture-Final.pdf.

Hopkin, J. (2003), The Emergence and Convergence of the Cartel Pary: Paries, State and Economy in Southern Europe, Paper for Presentation at London School of Economics, 30 de enero [en línea], dirección URL: . http://www.google.ca/#hl=fr&q=Paolo+Bellucci+(parti+cartel)&aq=&aqi=&aql=&oq=Paolo+Bellucci+(parti+cartel)&gs_rfai=&fp=bb4cd8fd56cdf3d8.

Juan, S. (2005), «L'historicité du développement durable», en Maréchal, J-P. y B. Quenault (Dirs.), *Le développement durable. Une perspective pour le XXIe siècle*, Presses Universitaire de Rennes, Rennes, pp. 69-81.

Julliard, J. (2010), «Vingt thèses pour repartir du pied gauche», en *Politiques*, 18 janvier [en línea], dirección URL: http://www.liberation.fr/politiques/0101614214-vingt-theses-pour-repartir-du-pied-gauche (consulta: 10/08/ 2010).

Kirschheimer, O. (1966), «The Transformation of the West European Party System», en Palombara, J. y M. Weiner (Dirs.), *Political Parties and Political Developpement*, Princeton University Press, Princeton, pp. 177-200.

Laïdi, Z. (1999), «Qu'est-ce que la troisième voie?», en *Esprit*, marzo, pp. 42-50 [en línea], dirección URL: http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=9554.

—— (2003), *Le compromis social-démocrate est-il périmé*?, Fondation Jean-Jaurès, París [en línea], dirección URL: http://www.jean-jaures.org/Publications/Les-essais/Le-compromis-social-democrate-est-il-perime (consulta: 12/07/2010).

Laville, J-L. (Dir.) (1994), *L'économie solidaire: une perspective internationale*, Desclée de Brouwer, París.

—— (2005), «Solidarité et développement durable», en Maréchal, J-P. y B. Quenault (Dirs.), *Le développement durable. Une perspective pour le XXI e siècle*, Presses Universitaire de Rennes, Rennes.

Lévesque, B. (2003), «Fonction de base et nouveau rôle des pouvoirs publics: vers un nouveau paradigme de l'État», en *Annals of Public and Cooperative Economics*, Oxford Blackwell, Oxford, vol. 74, nº 4, pp. 489-513.

—— (2007), *Économie plurielle et développement territorial dans la perspective du développement durable: quelques éléments théoriques de sociologie économique et de socio-économie*), Cahiers du CRISES, Montréal [en línea], dirección URL: http://www.crises.uqam.ca/pages/fr/Publications.aspx#cahiers (consulta: 02/08/2010).

Lévesque, B., M. Lapierre, M. Doré e Y. Vaillancourt (2009), De l'urgence d'ouvrir un chantier pour renouveler la social-démocratie au Québec, *Le Devoir*, Montréal, 2 de setiembre [en línea], dirección URL: http://www.chantiersocialdemocratie.org/?debut_10_premiers_articles=50#pagination_10_premiers_articles.

Liddle, R. (2004), "Lisbon: A Missed Opportunity for European Social Democracy", en *Where Now for European Social Democracy*, Policy Network, Londres, pp. 57-71.

Lipietz, A. (2010a), «Le réformisme radical de l'écologie politique», Intervention à l'atelier «Approfondir les valeurs de l'écologie politique», convention francilienne d'Europe Écologie, Arcueil, 8 de mayo [en línea], dirección URL: http://lipietz.net/spip.php?article2548.

—— (2010b), «Le monde d'après. Il sera moins productif et moins libéral», en Izraelewicz, E. (Dir.), *Ce que la crise a changé. 60 personnalité imagine le monde de demain*, Arnaud Franel, París, pp.35-38 [en línea], dirección URL: http://lipietz.net/spip.php?page=imprimer&id_article=2464.

—— (2012), *Green Deal. La crise du libéral-productivisme et la réponse écologiste*, La Découverte, París.

Maréchal, J-P. (2005), «De la religion de la croissance à l'exigence de développement durable», en Maréchal, J-P. y B. Quenault (Dirs.), *Le développement durable. Une perspective pour le XXI e siè*cle, Presses Universitaire de Rennes, Rennes, pp. 31-50.

Marlière, P. (2007), «1, 2, 3... 4 scénarios de refondation du PS», *Le Monde*, 08/06/07 [en línea], dirección URL: http://jean-marcpasquet.rsfblog.org/archive/2007/06/09/1-2-3-4-sc%C3%A9narios-de-refondation-du-ps-selon-philippe-marli%C3%A8.html.

—— (2010), "The Decline of Europe's Social democratic Parties", en *Open Democracy* [en línea], dirección URL: http://www.opendemocracy.net/philippe-marliere/decline-of-europes-social-democratic-parties (consulta: 15/07/2010).

Morelle, A. (2010), «La gauche et la fatigue de soi», *Politiques* [en línea], dirección URL: http://www.liberation.fr/politiques/0101615819-la-gauche-et-la-fatigue-d-etre-soi.

Moschonas, G. (2010a), "The Electoral Crisis of Social Democracy: The great Retreat of the European Social Democratic Parties (1950-2009)", International Workshop by Transform Europe, Palma de Mallorca, 12-13 de marzo [en línea], dirección URL: http://transform-network.net/uploads/tx_news/MoschonasElectoralSD_01.pdf.

—— (2010b), «Le grand recul de la SD et le recul du réformisme» (entretien avec G. Maschonas par Michel Vakaloulis), Fondation Gabriel Peri [en línea], dirección URL: http://www.gabrielperi.fr/Le-grand-recul-de-la-social.

Passet, R. (2007), «Conclusion-Néolibéralisme ou développement durable: il faut choisir», en Maréchal, J-P. y B. Quenault (Dirs.) (2005), *Le développement durable. Une perspective pour le XXI e siècle*, Presses Universitaire de Rennes, Rennes, pp. 419-422.

Pleyers, G. (2010), *Alter-Globalization. Becoming Actors in the Global Age*, Polity Press, Cambridge.

Salamon, L. A. (2010), "Putting the Civil Sector on the Economy Map of the World", en *Annals of Public and Cooperative Economics*, vol. 81, nº 2, pp. 167-210.

Skidelsky, R. (2010), "The Crisis of Capitalism: Keynes Versus Marx", en *The Indian Journal of Industrial Relations*, vol. 45, nº 3, january, pp. 321-335 [en línea], dirección URL: http://www.skidelskyr.com/print/the-crisis-of-capitalism-keynes-versus-marx (consulta: 10/07/2010).

Sloam, J. (2007), "The Language of European Social Democracy", en P*olitics and international Relations Working Pape*r, nº 6, Centre for European Politics, Londres [en línea], dirección URL: http://www.rhul.ac.uk/politicsandir/documents/pdf/pirworkingpapers/pirworkingpaper6-october2007-jamessloam,thelanguageofeuropeansocialdemocracy.pdf (consulta: 05/08/2010).

Smout, M-C. (2005), «Le développement durable: valeurs et pratiques», en Smouts, M-C. (Dir.) (2005), *Le développement durable. Les termes du débat*, Armand Colin, París, pp. 1-16.

Stiglitz, J., J-P. Fitoussi y A. Sen (2008), *Richesse des nations et bien-être des individus. Performances économiques et progrès social*, Odile Jacob, París.

Strauss-Kahn, D. (2004), "What is a Just Society? For a Radical Reformism", en *Where Now for European Social Democracy*?, Policy Network, Londres, p. 21 [en línea], dirección URL: http://www.policy-network.net/.

Tchernonog, V. (2007), «Le paysage associatif français: mesures et évolutions», Dalloz, París, Pour un aperçu des chiffres, voir *Les chiffres-clés de la vie associative* [en línea], dirección URL:. http://www.associations.gouv.fr/IMG/pdf/Chiffres_Cles_asso_2007.pdf (consulta: 02/08/2010).

Theys, J. (2005), «Le développement durable: une illusion motrice. Une innovation sous-exploitée», en Smouts, M-C. (Dir.) (2005), *Le développement durable. Les termes du débat*, Armand Colin, París, pp. 108-119.

Tournadre-Plancq, J. (2006), *Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique*?, Dalloz, París.

Vampa, D. (2009), "The Death of Social Democracy: The Case of the Italian Democratic Party", en *Bulletin of Italian Politics*, vol. 1, nº 2, pp. 347-370.

Weber, H. (2010), «Pour un New Deal écologique et continental», en *Politiques* [en línea], dirección URL: http://www.liberation.fr/politiques/0101618126-pour-un-new-deal-continental-et-ecologique.

Wieviorka, M. (2003), *Un autre monde... Contestations, dérives et surprises de l'antimondialisation*, Balland, París.

El futuro de la socialdemocracia

Lars Hulgård

Introducción

La socialdemocracia fue un factor determinante en el movimiento social que creó el Estado de bienestar en su forma más avanzada, luego de la Segunda Guerra Mundial. No resulta claro, sin embargo, si la socialdemocracia tendrá una importancia similar en el futuro. Ya a fines de la década de 1980, los estudiosos de las tradiciones comunitaria y crítica de la ciencia social observaban que incluso Escandinavia, donde la socialdemocracia constituyó la principal fuerza en la creación de un Estado de bienestar universal, había fracasado completamente en presentar una visión del papel de la sociedad civil y la reciprocidad, que es de fundamental importancia para una sociedad sustentable. De modo que ya en esa época se pensaba que la socialdemocracia era incapaz de preparar el terreno para el futuro, pues se había estancado en "las victorias pasadas" (Wolfe, 1989: 4) que habían creado un Estado de bienestar, aunque "reemplazando la reciprocidad por funciones sistémicas organizadas" (Cohen y Arato, 1992: 40). Años más tarde, Anthony Giddens presentó su visión de "La Tercera Vía" (1998), pero según su enfoque, la sociedad civil y la reciprocidad no eran principios estructurantes de la economía y la sociedad, sino meros instrumentos para "la recuperación de la comunidad, el orgullo cívico y la cohesión local" (Giddens, 2010: 3).

Mientras la socialdemocracia no dé una respuesta al rol que cumplen la sociedad civil, la reciprocidad y la solidaridad en la constitución de la sociedad contemporánea, especialmente en la economía, no podrá convertirse otra vez

en el adalid de un movimiento de envergadura en pro de la justicia social. Quizás el punto de partida consista en salvar la división "ideológica" que ya se había producido en la Primera Internacional (1864-1876) y que desde entonces ha obsesionado a la izquierda: la división entre las fuerzas redistributivas de la organización de masas y las fuerzas recíprocas de la sociedad civil en cuanto elementos clave en la lucha por la justicia social y económica. La socialdemocracia y la izquierda son partes integrantes y dinámicas de la Modernidad, cuyas raíces se hallan en los movimientos sociales precursores de la Revolución Francesa y de la lucha por la *Liberté, Egalité et Fraternité*. Sin embargo, la socialdemocracia apareció de un modo más directo en el siglo XIX, como una alternativa reformista y democrática a las ideas y aspiraciones revolucionarias formuladas por diversos grupos de socialistas, comunistas y anarquistas, inspirados en autores tan diferentes como Proudhon, Marx y Bakunin. También aquí el rol de la *fraternité* fue el más discutido. La Primera Internacional ha sido un campo de batalla para los primeros socialistas, y en muchos aspectos continúa siendo la más estimulante de las numerosas "Internacionales" que la siguieron hasta su disolución, en 1876. Y no solo eso: en las tensiones entre el estatismo, el centralismo y la fuerza redistributiva de la organización colectiva, por un lado, y el utopismo, la *fraternité* y los valores recíprocos de la participación directa en la sociedad civil, por el otro, la Primera Internacional fue también una base para la renovación de la socialdemocracia en la actualidad.

Fue uno de los fundadores del moderno Estado de bienestar, el canciller alemán Otto von Bismarck, quien comprendió de modo cabal el beneficio que implicaba para la burguesía mantener la gran división entre los "rojos", defensores de la organización colectiva y la redistribución mediante la provisión del Estado, y los "negros", que defendían una *fraternité* regulada por la sociedad civil. Cuando Bismarck se enteró de la disolución de la Primera Internacional, comentó: "Las testas coronadas, la riqueza y el privilegio bien pueden temblar si alguna vez vuelven a unirse los rojos y los negros". El comentario no está fehacientemente documentado, pero el canciller mantuvo varias conversaciones secretas con Ferdinand Lasalle –un líder socialista de esa época– sobre el sufragio universal y otras cuestiones de interés mutuo.

Unas pocas décadas más tarde, en su famoso discurso "Sozialismus", Max Weber señaló que las fuerzas institucionalizantes e "isomórficas" de la Modernidad eran mucho más poderosas que la posibilidad de un cambio revolucionario. "La dictadura de los funcionarios públicos está en auge, no la de los trabajadores, al menos por ahora" (Weber, 2000 [1918]: 508). El discurso ilustra cómo el pensamiento y las aspiraciones de los nuevos movimientos sociales podían ser cooptados con éxito por la democracia parlamentaria y, en términos más generales, por las fuerzas burocratizantes de la Modernidad. Según Weber, la izquierda no era básicamente capaz de impugnar ni las insti-

tuciones políticas ni las instituciones económicas modernas. Era más probable que las fuerzas de Occidente, encarnadas en la combinación de una economía capitalista de mercado y la hegemonía de las organizaciones burocráticas, condujera al mundo moderno a una situación que Weber describía como una "jaula de hierro" o "el tremendo cosmos del orden económico moderno… que hoy determina la vida de todos los individuos nacidos dentro de este mecanismo". Y pese a ser él mismo un burgués, temía que la jaula de hierro permaneciera intacta y determinara la fe de sus ciudadanos hasta que "se queme la última tonelada de carbón fosilizado" (Weber, 1976 [1904]).

El filósofo finlandés G. H. von Wright denominó "el mito del progreso" al cosmos "weberiano", y alegó que "el mayor servicio que pueden prestar los intelectuales de nuestro tiempo es desacreditar estas falsas mitologías y mostrar que los efectos distorsionantes sobre la vida que son consecuencia de los sistemas no tienen una justificación racional" (Von Wright, 1990: 227). Este llamado a unir y equilibrar la libertad, la igualdad y la fraternidad sigue siendo tan importante hoy como hace 100, 150 o 200 años. No obstante, "la dialéctica de las fuerzas mediante las cuales se ha tratado de poner en práctica los dos primeros ideales, ha socavado y erosionado gradualmente la creencia en el progreso que signó su implementación. De las tres consignas, la única que aún mantiene viva la esperanza es la fraternidad, esto es, la idea de la hermandad universal de los hombres" (Von Wright, 1993: 228).

Desde una *perspectiva económica*, Joseph Stiglitz –premio Nobel y execonomista en jefe del Banco Mundial– afirma que la idea de que "los procesos evolutivos conducen a niveles de vida cada vez más altos no es convincente" (Stiglitz, 2010: 19). Una de las razones que sustentan esta afirmación reside en las estructuras de incentivo y recompensa utilizadas por la economía de mercado convencional. Así pues, Stiglitz sostiene que la estructura motivacional de la economía se basa en la premisa según la cual los inversores responsables serán reemplazados a la larga por inversores y empresarios *irresponsables,* quienes sólo aceptan el máximo retorno financiero posible sobre sus inversiones. Estas estructuras de recompensa adoptadas por las instituciones financieras han "permitido llevarse miles y miles de millones de dólares a quienes empujan la economía al abismo". Los inversores se benefician y, al mismo tiempo, evitan el riesgo de ser considerados responsables por los costos que han impuesto al resto de la sociedad (Stiglitz, 2010: 19). Esta pequeña introducción a *Capitalism, Socialism and Democracy* de Joseph Schumpeter termina con un mensaje un tanto ambivalente. Por un lado, Stiglitz enfatiza que "el crecimiento logrado tal vez no sea sustentable, pues los beneficios del crecimiento se acumulan sólo en una fracción de la población", y por el otro subraya que las innovaciones sociales pueden ser las principales herramientas para comprender los límites de los mercados y de un capitalismo imperfectos, y para "mejorar nuestra economía de mercado" (Stiglitz, 2010: 22). Cuando

se habla del futuro de la socialdemocracia, el interés por los recursos y la distribución no puede limitarse a una renovación o a una mejora de la economía convencional de mercado, que solo constituye uno de los pilares de una sociedad plural (Pérez Díaz, 1998; Laville, 2010). En cierto modo, el propio Stiglitz lo explica tanto desde un punto de vista moral (el crecimiento solo se acumula en una fracción de la población) como desde un punto de vista más holístico (puede no ser sustentable). Sin embargo, cuando pide "mejorar nuestra economía de mercado", su objetivo parece moralmente injustificable y a la vez holísticamente imposible con respecto a la sustentabilidad si no se busca, al mismo tiempo, la reinserción de la economía de mercado en la sociedad y el pleno reconocimiento de un marco económico y societal plural.

Cuando el objetivo se basa en el reconocimiento de la complejidad y la sensibilidad epistemológicas, se buscan respuestas económicas alternativas a la economía de mercado capitalista prevaleciente o, en un sentido más sofisticado, alternativas al "tremendo cosmos del orden económico moderno" (Weber, 1976 [1904]), lo cual obliga a todos los individuos, incluidos aquellos en busca de alternativas, a seguir los procedimientos hegemónicos. Históricamente –según el argumento de Von Wright–, a la socialdemocracia le importaba más la implementación de la libertad y la igualdad que la de la fraternidad. Dedicada a la organización colectiva, tuvo un gran éxito utilizando la capacidad de organización profesional, el partido y los sindicatos como mecanismos centrales para regular mercados e instituciones financieras y para hacer transacciones en los mercados laborales, los servicios sociales, la administración y planificación públicas. No es tan claro, sin embargo, si el avance de la socialdemocracia pueda fundamentarse en estos "recursos". Desde el auge de la socialdemocracia, cuando la idea de un Estado de bienestar universal culminó a principios de la década de 1970, hubo un lento pero firme "abandono de la política pública" (Gilbert, 2002). Ello representa un cambio fundamental en el marco institucional para la protección social. Las políticas previamente enmarcadas en un enfoque universal concebido para proteger (desmercantilizar) la mano de obra contra las vicisitudes del mercado, han sufrido un constante proceso de cambio con miras a un "enfoque orientado al mercado, el cual se identifica con el enfoque anglonorteamericano que llamamos "Estado habilitante" (Gilbert, 2002: 4) y con una transición desde el énfasis en los miembros de cualquier colectivo humano al gerenciamiento como mantra organizativo (Skocpol, 2003).

Es difícil entender cómo la socialdemocracia ha podido enfrentar estos cambios en el Estado de bienestar, tomando en cuenta que sus objetivos se basan en la justicia social y que, de acuerdo con la Organización Internacional del Trabajo (junio de 2013), tanto la tasa de desigualdad como los ingresos que van a parar a manos de los inversores han aumentado luego de la crisis financiera en casi todas las economías avanzadas. En el resto de este capítulo

examinaremos la posibilidad de una nueva y dinámica conciliación entre los mecanismos de reciprocidad/*fraternité* y los de redistribución/*egalité* como un futuro plausible para la socialdemocracia cuando esta se define como un movimiento social.

El Estado de bienestar como un campo de batalla

Si bien nuestra perspectiva es internacional, podemos sacar provecho de los resultados obtenidos por la socialdemocracia en los países nórdicos, cuando instauraron el Estado de bienestar tras la Segunda Guerra Mundial. Luego de la guerra, no solo los políticos escandinavos se preocuparon por construir un Estado de bienestar generoso e inclusivo con una cobertura universal, sino también los políticos, los expertos y las organizaciones internacionales adhirieron a esta meta, aunque en diferentes configuraciones institucionales, conforme a la trayectoria histórica del país o la región en particular (Skocpol, 2003; Gilbert, 2002). Con frecuencia, los teóricos bienestaristas que se atienen al enfoque macro-orientado de Esping-Andersen (1990) no han comprendido las características históricas distintivas y el dinamismo institucional entre los regímenes particulares de bienestar y dentro de ellos, ni cómo se fijó la meta para establecer un Estado de bienestar moderno e inclusivo, no sólo en Europa. Como veremos en la próxima sección, en Escandinavia este proceso condujo a una versión socialdemócrata de un Estado de bienestar universal. Pero también países como Estados Unidos tenían su "propia versión del moderno Estado de bienestar, [donde] los programas sociales nunca consistieron en donaciones para contribuir al 'bienestar' sólo de los pobres" (Skocpol, 2003: 72). Tampoco en Estados Unidos el bienestar se organizó únicamente a través del "voluntarismo cívico", sino en colaboración con un "vigoroso gobierno representativo y democrático" (Skocpol, 2003: 73).

Un Estado de bienestar fuerte es aquel que tiene la capacidad y la voluntad de intervenir en la economía de mercado para redistribuir los recursos a quienes más los necesitan. Un Estado de bienestar fuerte siempre logra desmercantilizar, es decir limitar la entrada de bienes y servicios en el ámbito mercantil, mediante la redistribución (Esping-Andersen, 1990; Titmuss, 1987). Pero una sociedad de bienestar fuerte es más que eso; tanto es así que, según mi argumento, el futuro de la socialdemocracia debería conducir a la transición de un Estado de bienestar a una sociedad de bienestar, sin abandonar los principios universales y redistributivos y sin ceder a la fuerza hegemónica de la privatización y mercantilización de todas las esferas sociales, sino liderando el proceso de salvar la vieja escisión entre la organización de masas y la participación en la sociedad civil, además de formular políticas que den prioridad a los principios de reciprocidad tanto en la regulación de la economía como en la provisión de servicios sociales. Según el estudioso británico Richard Titmuss

(1987), cuya obra es esencial para comprender cómo funcionan las políticas en cuanto a reforzar o cambiar las estructuras sociales existentes, un Estado de bienestar es necesario para el funcionamiento de una sociedad moderna e incluso es intrínseco a dicho funcionamiento. Asimismo, nos advierte del peligro "de dejar los costos donde están" (*"leaving the costs where they lie"*), como ocurre en el paradigma de bienestar residual. Ello significa que la idea misma de un Estado de bienestar institucional consiste en la distribución de las cargas de aquellos inmediatamente vulnerables a toda la sociedad.

En una sociedad de esas características, *los objetivos de bienestar, justicia social y sustentabilidad no son residuales sino intrínsecos* en todos los acuerdos institucionales, aunque en las configuraciones cambiantes han de ceñirse a la estructura socioeconómica específica de ese espacio en particular (Moulaert *et al.,* 2013). Para facilitar este proceso es necesario —pero no suficiente— un Estado de bienestar institucional que ponga el acento en la redistribución a través de la intervención estatal. La resultante inevitable del desarrollo de las sociedades industriales y posindustriales caracterizadas por sus rápidos cambios demográficos, constantes presiones y por la globalización económica, son las cargas cotidianas que ni los individuos, ni las familias, ni las comunidades locales y ni siquiera los estados-nación pueden manejar por sí solos. Titmuss ya había advertido esta situación durante sus observaciones participativas sobre las consecuencias del bienestar cuando este depende de las compañías de seguro privadas. A partir de entonces, se convirtió en un férreo opositor de quienes afirman que el Estado de bienestar debería ser residual y declinar a lo largo del tiempo, o bien porque el progreso económico general reduciría la pobreza y, por tanto, la necesidad de programas sociales, o bien porque les correspondería asumir la responsabilidad a las comunidades locales.

No obstante, es preciso trascender la idea de bienestar de Titmuss, pues si bien fue crucial para la creación de un Estado de bienestar institucional luego de la Segunda Guerra, hoy representa una estructura desarrollada a medias, en la cual ni la reciprocidad ni la sociedad civil desempeñan un papel activo en cuanto principios estructurantes de la economía y la sociedad. En el enfoque de Titmuss, que es puramente verticalista, el bienestar y la política social constituyen el objeto de un Estado activo que implementa sus normas generales e incluso proyecta la vida de sus ciudadanos, tal como lo subrayaron Gunnar y Alva Myrdal en su descripción de los objetivos del Estado de bienestar sueco: "Cambiar los malos hábitos. Educar a los ignorantes. Despertar a los irresponsables. Montar una campaña total y socialmente organizada de propaganda en el área de la educación del pueblo" (Myrdal y Myrdal, 1934). Esta concepción del bienestar se vio reforzada por la introducción de funcionarios profesionales en cuanto operadores clave en la instrumentación del modelo institucional-redistributivo de bienestar: "La educación de los niños es el trabajo más intensivo y, dado que requiere mayores habilidades técnicas,

debe ponerse en manos de expertos" (Myrdal y Myrdal, 1934). El Estado de bienestar público o el "Hogar del Pueblo", como se lo denominó en Suecia, fue ante todo el resultado del poder de la socialdemocracia en el siglo xx, y también el resultado de una visión implementada con eficacia por los partidos socialdemócratas. En Suecia, la socialdemocracia gobernó durante 44 años ininterrumpidos, desde 1932 hasta 1976. Al final de ese período, el primer ministro Oluf Palme afirmó que "La era del neocapitalismo está por terminar… La clave para el futuro es algún tipo de socialismo". El argumento implícito es que la evolución del Estado de bienestar escandinavo ha logrado controlar a tal punto el capital financiero, que, junto con su fuerza redistributiva, ha podido desarrollar una suerte de socialismo. Oluf Palme estaba equivocado, pues apenas dos años después de su vaticinio, comenzó un largo proceso de "normalización" de la política sueca con una drástica caída en el gasto público correspondiente a los servicios sociales; tanto es así, que en 2013 *The Economist* informaba que "Suecia ha reducido el gasto público como porcentaje del PBI desde un 67% en 1993 al 49% en la actualidad " y que "podría tener muy pronto un Estado más reducido que el de Gran Bretaña" (*The Economist*, 2 de febrero de 2013).

En un estudio reciente, Pestoff argumentó que el Estado de bienestar sueco no estaba lo bastante equipado para proteger a sus ciudadanos contra una "privatización desenfrenada" que probablemente ha de continuar, a menos que se defina con más claridad –y, por tanto, se determine– el rol desempeñado por el tercer sector (Pestoff, 2009). En la siguiente sección demostraré que el puente entre la organización de masas, implementada en el Estado de bienestar universal, y la reciprocidad, entendida como el principio nuclear de la sociedad civil, puede ser una estrategia que permita a la socialdemocracia lograr que las sociedades y los ciudadanos resistan mejor las consecuencias negativas de la mercantilización y la privatización. Mientras Titmuss establece una distinción entre los tres modelos de bienestar: el residual, el industrial (desempeño-rendimiento) y el institucional-redistributivo (Titmuss, 1987), yo prefiero unificar los dos primeros bajo el rótulo de "modelo de bienestar residual", y postular que el futuro de una socialdemocracia fortalecida reside en innovar el modelo redistributivo-institucional, acortando la gran distancia histórica entre la organización de masa y la activa participación en la sociedad civil.

Una socialdemocracia basada en la reconciliación de la reciprocidad y la distribución

Tomando en cuenta estas dos fuentes de inspiración, infiero que en el futuro la socialdemocracia debe conducir la transición de un Estado de bienestar *institucional-redistributivo* a lo que podríamos llamar un Estado de bienestar

institucional-recíproco que dé mayor prioridad a la sociedad civil y a la economía solidaria. Sabemos, por la bibliografía sobre la economía social y solidaria, que se requiere una concepción mucho más diferenciada de la integración económica de lo que por lo común se entiende por el término "economía de mercado". Para la economía solidaria, una sociedad plural se fundamenta en el pleno reconocimiento de tres principios económicos cuyo alcance no puede restringirse. El primer principio es el mercado, y la integración económica a través del mercado se articula mediante una empresa sustentada, o bien por los intereses de los accionistas, o bien por los de las partes interesadas (*stakeholders*) que se organizan en una empresa social. El segundo principio es la redistribución, esto es, el poder de desplazar tanto los recursos como las consecuencias negativas del crecimiento entre los grupos sociales. El Estado de bienestar que se implementó en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundal es un típico ejemplo de una fuerza redistributiva que favorece a los ciudadanos potencialmente marginados. El tercer principio es la reciprocidad, y tal como vimos en las secciones previas de este artículo, aún es el más débil no solo en términos de poder institucional, sino también el más controvertido de los tres principios de integración económica y societal. Tal como lo expresó Von Wright, la necesidad de comprender a fondo el potencial de este principio es apremiante.

Cuadro 1. Los tres principios del bienestar

Tipo de Estado de bienestar	**Economía**	**Estado de bienestar**	**Capital social**	**Integración**
Residual	Mercado, Reciprocidad	Mercado, Sociedad civil	Vinculante	Individuos
Institucional-redistributivo	Mercado, Redistribución	Estado	Puente	Sociedad
Institucional-recíproco	Reciprocidad, Mercado, Redistribución	Sociedad civil Mercado, Estado	Vinculante, Puente, Conectivo	Individuos Sociedad

Elaboración propia.

El Cuadro 1 es una descripción de los tres principios económicos predominantes (primera columna), los tres principios predominantes para la asignación del bienestar (segunda columna), los tres tipos predominantes de capital social (tercera columna) y los dos tipos predominantes de integración social (cuarta columna), en los tres tipos de Estados de bienestar. El tipo residual y

el institucional-redistributivo están relacionadas con la distinción clásica entre los tipos (o regímenes) de Estados de bienestar, en tanto que el tercer tipo, *el modelo institucional-recíproco, sugiere un nuevo modelo con un rol más importante para la sociedad civil y basado en los principios de la economía solidaria*. De acuerdo con nuestra tesis, los tres tipos generan y respaldan la producción de tipos muy diferentes de capital social y de integración, y el tercero solo puede constituir una plataforma sustentable para una sociedad plural. El segundo, el modelo institucional-redistributivo de bienestar dio resultado como proyecto político para la socialdemocracia después de la Segunda Guerra, pero no pudo controlar el poder del neoliberalismo ni ofrecer una visión que permitiese expandir el espacio de la justicia social luego de la crisis financiera.

El tipo residual de bienestar es estático, en el sentido de que su objetivo no es ocuparse de las desigualdades ocasionadas por la economía capitalista y los mercados financieros. El modelo de bienestar residual estimula la creación de capital social vinculante (*bonding social capital*), en tanto que el modelo institucional-redistributivo estimula la creación de capital social "puente", extendido tanto de modo horizontal como vertical a través de todos los grupos sociales (*bridging social capital*). El Estado de bienestar escandinavo pudo enfrentar y cambiar la división del poder y controlar los recursos durante su apogeo, es decir, mientras Suecia y Noruega se hallaban entre las sociedades más equitativas del mundo. El modelo de bienestar residual parte de la premisa de que hay dos canales naturales (o socialmente dados) que permiten satisfacer en forma adecuada las necesidades del individuo: el mercado privado y la familia. "El verdadero objetivo del Estado de bienestar consiste en enseñar a la gente cómo arreglárselas sin él" (Peacock, 1960: 11, cita extraída de Titmuss, 1987: 31). Según Titmuss, la ontología de este modelo estriba en un enfoque estático del cambio social, pues no toma en cuenta las consecuencias del cambio, no tiene noción alguna del *dis-bienestar* (*dis-welfare*) y no aspira a cambiar los equilibrios de poder ni la distribución de la riqueza. Traducido al lenguaje del capital social, prioriza el capital social vinculante, tomando en cuenta las conexiones entre personas con características similares. En el modelo de bienestar residual, la receta para invertir en capital social no es sino alentar el familismo y el voluntarismo. Esta visión influyó poderosamente en los debates norteamericanos sobre la sociedad civil y la renovación cívica. Como discurso, enfatiza el rol del familismo, del voluntarismo y de la recreación de una unidad (cívica) por vez. Conforme a esta visión del capital social, el Estado y sus instituciones parecen ser *persona non grata*. En enero de 1997, William Schambra presentó un trabajo ante la Comisión Nacional para la Renovación Cívica, donde subraya que "Los grupos locales son la clave de la renovación cívica norteamericana". En dicho trabajo, analiza cómo la vida política ha estado dominada por la idea de construir una comunidad nacional, un proyecto al cual se opone el autor:

> Ya es hora de apartar la mirada del fallido proyecto de comunidad nacional y centrarse una vez más en las iglesias, en las asociaciones de voluntarios y en los grupos locales que están reconstruyendo la sociedad civil de Estados Unidos a razón de una familia, una manzana y un vecindario por vez (Schambra, 1997: 19).

El tipo institucional-redistributivo de bienestar es muy diferente del modelo residual, pues considera el bienestar como una institución de suma importancia integrada en la sociedad. La idea de convertir el Estado de bienestar sueco en "el hogar del pueblo" fue también la idea del capital social concebido como "puente" (*bridging social capital*), pues se basaba en la percepción de que el país era un hogar que abarcaba a todas las clases y grupos sociales. A fin de implantar esta visión, se necesitaron profesionales para "enseñar al pueblo cómo comer tomates", antes de que este aprendiera a valorar los beneficios de un modo de vida racional (Myrdal y Myrdal, 1934). El Estado institucional-redistributivo de bienestar es intrínseco a la función de la sociedad moderna; y como tal, es requerido por el individuo o en los países industriales poco desarrollados no solo en épocas de crisis sino, sobre todo, en épocas normales. Titmuss comprendió que el modelo se asentaba en un amplio enfoque sociológico del cambio industrial, tecnológico, social y económico. En este modelo, el rol del bienestar social consiste en "actuar como un agente de cambio positivo y dinámico: promover valores integradores; impedir en el futuro la falta de bienestar; e introducir los objetivos del bienestar social en los programas económicos" (Titmuss, 1987: 264). Dicho según el vocabulario del capital social, el modelo institucional-redistributivo requiere que los individuos se consideren pertenecientes a comunidades más amplias, nacionales e incluso transnacionales, más allá del género, la etnicidad y el estatus.

Desde el punto de vista histórico ha habido una enorme diferencia entre las dos posiciones clásicas respecto del bienestar y su visión del papel desempeñado por el capital social y la integración societal. Sin embargo, en el mundo de hoy incluso el modelo institucional-redistributivo ha mostrado ser inadecuado para reencastrar la economía de mercado y hacerla responsable por sus consecuencias negativas (Stiglitz, 2010) y el dis-bienestar (Titmuss, 1987). El tipo residual y el distributivo de bienestar son antagónicos, pues difieren en cuanto a la manera de gobernar una sociedad moderna. El típico Estado de bienestar escandinavo promovió el capital social entendido como "puente" porque se basaba en instituciones que alentaban a la gente a percibirse como miembros de un "proyecto" nacional más amplio, en lugar de preocuparse por la propia familia, por los vecinos y por sus opciones personales. En cambio, cuando la exprimer ministro británica Margaret Thatcher declaró, en una entrevista con la revista *Woman's Own* en octubre de 1987, que: "No hay una sociedad: hay hombres y mujeres individuales, y hay familias", coincidió prácticamente con los principios ontológicos del modelo de bienestar residual,

afirmando que el verdadero objeto del Estado de bienestar es enseñar a la gente cómo arreglárselas sin él. Poco después de semejante humorada, agregó: "Es nuestro deber cuidarnos y luego cuidar a nuestros vecinos", aclarando así cómo la promoción del capital social aglutinante constituye el elemento clave en un régimen orientado al bienestar residual, mientras que soslaya el hecho de estimular al pueblo a que se consideren ciudadanos con responsabilidades sociales dentro de una comunidad más amplia, sea nacional o internacional.

Ninguno de los dos modelos ofrece una visión adecuada para una sociedad sustentable. El modelo residual no solo soslaya el cambio del equilibrio de poder en la sociedad, sino que refuerza la economía capitalista y la tradición liberal de la democracia (a diferencia de las tradiciones democráticas republicana, deliberativa y cosmopolita). Por lo tanto, no es apropiado como principio rector de una sociedad sustentable, puesto que se ciñe a un modelo económico que "condujo la economía al abismo" y permitió a quienes la administraban "llevarse miles y miles de millones, […] mucho más de lo que merecen, dado el costo que han impuesto al resto de la sociedad" (Stiglitz, 2010). Desafortunadamente, cabe hacer una crítica similar al modelo institucional-redistributivo. Si bien fue un proyecto político extraordinario para la socialdemocracia del siglo xx, su centro en la organización colectiva y en el capital social "puente", que incluye a grupos diversos en el llamado "hogar del pueblo", demostró ser ineficaz para responder a la "neoliberalización" del bienestar. Aún no ha logrado ofrecer una concepción viable acerca de cómo incrementar el nivel de justicia social luego de la crisis financiera.

El modelo institucional-recíproco del Estado de bienestar es una construcción en el sentido de que no es una descripción de un Estado de bienestar concreto ni todavía un proyecto político para la socialdemocracia o la izquierda. Aún falta definirlo y ponerlo en práctica. Por lo demás, hay pruebas suficientes de su potencialidad como para considerarlo utópico. La estrategia consiste en dar a la sociedad civil una posición societal mucho más fuerte, sin perder los objetivos de justicia social, de redistribución y de los mecanismos institucionales del "viejo" Estado universal de bienestar. Tal como hemos visto en este artículo, hay muchas fuentes de inspiración. El llamado de Von Wright para promover el rol de la *fraternité* suscitó la adhesión de diversos movimientos, estudiosos y profesionales en una escala global. En su libro sobre un mundo sin pobreza, Muhammad Yunus (2007) afirmó que "el capitalismo es una estructura desarrollada a medias", pues solo apela al lado egoísta de los seres humanos. Su idea no es derrocar el capitalismo, sino exigir el reconocimiento y la aplicación de un marco institucional que permita invertir en empresas y proyectos sociales dinámicos e innovadores que apelen al altruismo de las personas. Su visión es extender el espacio de la economía solidaria en el entramado social de la sociedad. En 2006, el profesor Yunus recibió el Premio Nobel de la Paz por su propuesta de combatir la pobreza y promover la paz

por medio de la solidaridad. En 2009, la Real Academia de Ciencias de Suecia expuso las razones por las cuales se entregaba el Premio Nobel de Economía a Elinor Ostrom:

> Ostrom ha demostrado que los bienes comunes pueden ser administrados con eficacia por grupos de usuarios […]. Elinor Ostrom ha recusado la concepción tradicional de que la propiedad común está mal manejada y que debería ser, o bien regulada por las autoridades centrales, o bien privatizada.

Luego agregó que la investigación de Ostrom prueba que la administración de bienes o intereses comunes por parte de la sociedad civil da, con frecuencia, mejores resultados que los predichos por la teoría económica convencional.

Conclusión

Nos preocupa el hecho de que la socialdemocracia esté luchando por dar una respuesta a la privatización y mercantilización de la responsabilidad civil, que comenzó con el thatcherismo y cobró fuerzas luego de la crisis financiera. La socialdemocracia necesita liberarse finalmente del escepticismo e incluso de la hostilidad hacia la autoorganización del pueblo. Este escepticismo es parte de su legado histórico, cuyas raíces datan de la Primera Internacional y fue articulado en el escepticismo socialdemócrata respecto de la creación de cooperativas como una manera de asegurar el sustento y construir la justicia social, y hoy se pone de manifiesto en su limitada concepción del lugar que ocupa la sociedad civil. Hasta ahora, la socialdemocracia no se ha mostrado dispuesta a considerar otras actividades empresariales que no sean las basadas en la empresa privada y su dependencia del mercado convencional, aunque la reciprocidad sea un principio económico de máxima importancia. Si se va a poner fin al "silencioso abandono de la política pública", entonces se necesita una nueva asociación entre "el Estado" y las nuevas "culturas económicas alternativas" (Castells *et al.*, 2012), o las empresas sociales sustentadas por los principios de la economía social y solidaria, como las que están surgiendo a lo largo y a lo ancho del mundo (Laville, 2010; Defourny y Nyseens, 2010). En definitiva, el éxito de la socialdemocracia depende de su capacidad para ampliar "el canon del saber" (Santos, 2008). Hasta el momento, el canon del saber que guió a la socialdemocracia se limitó a comprender solo los principios del mercado y la redistribución en cuanto vías para servir a los intereses del pueblo, pero no se ha expandido lo suficiente para comprender también el principio de reciprocidad.

Bibliografía

Alexander, C. (2010), "The Third Sector", en Hart, K., J-L. Laville y A. D Cattani (compils.) *Human Economy*, Polity Press, Cambridge.

Borzaga, C. y J. Defoumy (compils.), (2001), *The Emergence of Social Enterprise*, Routledge, Londres.

De Souza Briggs, X. (1998), "Moving Up versus Moving Out: Neighbourhood Effects in Housing Mobility Programs", en *Housing Policy Debate*, vol. 8, primera edición, pp. 195-234.

Castells, M., J. Caraca y G. Cardoso (2012), *Aftermath. The Cultures of the Economic Crisis*, Oxford University Press, Oxford.

Cohen, J. y A. Arato (1992), *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Cohen, J. L. (1997), *American Civil Society Talk. The National Commission on Civic Renewal*, Documento de trabajo, nº 6, Universidad de Maryland, Maryland.

Defourny, J. y M. Nyssens (2010), "Conceptions of Social Enterprise and Social Entrepreneurship in Europe and the United States: Convergences and Divergences", en *Journal of Social Entrepreneurship*, vol. 1, nº 1, pp. 32-53.

Santos, B. S. (ed.) (2008), *Another Knowledge is Possible*, Verso, Londres.

Esping-Andersen, G. (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism,* Polity Press, Cambridge.

Giddens, A. (1998), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Polity Press, Cambridge.

—— (2010), *Revisiting The Third Way* [en línea], dirección URL: http://www.policy-network.net/.

Gilbert, N. (2002), *Transformation of the Welfare State. The Silent Surrender of Public Responsibility*, Oxford University Press, Oxford.

Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, vols. 1 y 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Habermas, J. (1996), *Between Facts and Norms*, Polity Press, Cambridge.

Hart, K., J-L. Laville y C. Cattani (2010), *The Human Economy*, Polity Press, Londres.

Hulgård, L. (2000), "Socialpolitik som en investering i samfundets sociale kapital" (Social Policy as an investment in society's social capital), *Socialpolitisk Redegørelse 2000*, Copenhague, Ministerio de Asuntos Sociales, diciembre [en línea], dirección URL: http://www.socialministeriet.dk/dansk_socialpolitik/index_aktuelt.html.

Laville, J-L. (2010), "Solidarity Economy", en Hart, K., J-L. Laville y A. D. Cattani (compils.), *The Human Economy*, Polity Press, Cambridge.

Moulaert, F., D. MacCallum, A. Mehmood y A. Hamdouch (eds.) (2013), *International Handbook on Social Innovation: Collective Action, Social Learning and Transdisciplinary Research*, Edward Elgar, Cheltenham.

Myrdal, A. y G. Myrdal, (1934), *Crisis in the Population Question* (Kris I Befolkningsfrågan), Bonniers, Stockholm.

Peacock, A. (1960), *The Welfare Society*, Liberal Publication Department, Londres.

Pérez-Díaz, V. (1998), "The Public Sphere and a European Civil Society", en Alexander, C. (compil.), *Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization*, Sage, Londres.

—— (2002), "From Civil War to Civil Society. Social Capital in Spain from the 1930s to the 1990s", en Putnam, R. D. (compil.), *Democracies in Flux*, Oxford University Press, Oxford.

Pestoff, V. (2009), *A Democratic Architecture for the Welfare State*, Routledge, Londres.

Putnam, R. D. (2000), *Bowling Alone*, Simon & Schuster, NuevaYork y Londres.

Rothstein, B. (2001), "Social Capital in the Social Democratic Welfare State", en *Politics and Society*, vol. 29, nº 2, junio, pp. 206-240.

Schambra, William A. (1997), "Local Groups are the Key to America's Civic Renewal", en *The Brookings Review*, vol. 15, no. 4 [en línea], dirección URL: http://www.brook.edu/pub/review/oldtoc.htm# FAL97.

Selle, P. (1999), "The Transformation of the Voluntary Sector in Norway: a Decline in Social Capital?", en Van Deth, J., M. Maraffi, K. Newton y P. Whiteley (compils.), *Social Capital and European Democracy*, Routledge, Londres y Nueva York.

Skocpol, T. (2003), *Diminished Democracy. From Membership to Management in American Civic Life*, University of Oklahoma Press, Oklahoma.

Stiglitz, J. (2010), "Introduction", en Schumpeter, J. (2010), *Capitalism, Socialism and Democracy*, Routledge, Londres y Nueva York.

Titmuss, R. M. (1977), *Social Policy. An Introduction*, Allen & Unwin, Londres.

—— (1987), en Abel-Smith, B. y K. Titmuss (compils.), *The Philosophy of Welfare: Selected Writings of Richard M. Titmuss,* Allen & Unwin, Londres.

—— (1997), en Oakley, A. y John Ashton (compils.), *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*, Edición aumentada y actualizada, The New Press, Nueva York.

—— (2002), "Income Distribution and Social Change" (1962) y "Social Policy: An Introduction" (1974), volumen 6 de la edición de archivo Palgrave Macmillan de los escritos sobre política social y bienestar de Richard M. Titmuss, George Allen & Unwin Ltd., Londres.

Von Wright, G. H. (1990), *Myten om Fremskridtet*, Munksgaard, København.

Weber, M. 1976 [1904], *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburgo.

Weber, M. (2000), *Der Sozialismus. Rede zur allgemeinen Orientierung von österreichischen Offizieren in Wien 1918*, *Das Werk*, Heptagon, Berlín.

Wolfe, A. (1989), *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, Berkeley.

Yunus, M. (2007), *A World Without Poverty*, Public Affairs, Nueva York.

Zucchino, D. (1997), *Myth of the Welfare Queen*, Scribner, Nueva York.

La derecha y la izquierda en la Europa del siglo XXI

Tonino Perna

Introdución

La gran crisis financiera conocida por Estados Unidos en los años 2007-2009, llegó a Europa en el 2010, desencadenando una crisis del presupuesto público en sus países más débiles, los ahora célebres PIIGS (Portugal, Irlanda, Italia, Grecia, España), que fueron afectados por los fondos especulativos (Gallino, 2011). Existe, sin embargo, una gran diferencia entre Estados Unidos y Europa en términos de la calidad de la respuesta a la crisis financiera: en Estados Unidos, el Estado, por medio del Banco Central, pudo intervenir para salvar los grandes bancos y las instituciones financieras, imprimiendo miles de millones de dólares a voluntad; en la Unión Europea fue imposible imprimir otro papel moneda, ya que el Banco Central Europeo no puede, por su estatuto, darles directamente dinero a los países miembros que lo necesitan. Otra diferencia aún mayor es el papel distinto que juega el dólar en comparación con el euro. El dólar es una moneda de reserva internacional y el excedente de moneda en la economía americana sirve –a través del gran déficit de su balanza comercial– para sostener la demanda de productos proveniente de terceros países, sin por eso provocar aumento alguno en la inflación del país. Al contrario, el euro sigue siendo una moneda mesoregional, creada ante todo para bloquear la inflación y la devaluación competitiva de los países de Europa del Sur, según la visión de Alemania, que estuvo a la vanguardia en este

proceso. En otros términos: mientras Estados Unidos volcó la crisis financiera y económica hacia el resto del mundo, la Unión Europea, dando prioridad a la lucha contra la inflación y favoreciendo la estabilidad de la moneda, volcó la crisis sobre las poblaciones de los países con fuerte deuda interna, provocando una grave recesión de la economía real y una reducción drástica de la protección social. La política de austeridad que golpea fuertemente a las clases obrera y media provocó así un importante sentimiento de aversión contra la Unión Europea y sus instituciones.

Por primera vez, las contradicciones que están en la base de la edificación de la Unión Europea se han mostrado con claridad a la vista de la mayor parte de los pueblos europeos: la contradicción entre los intereses del capital financiero y los de los trabajadores, la política de potencia de Alemania y la condición de subalternos de los otros países europeos, la visión neoliberal y las conquistas del mundo del trabajo. Es la democracia la que se halla aquí puesta en discusión. La crisis financiera hizo caer la máscara de la retórica, según la cual la construcción europea era un proceso democrático y compartido. El rencor contra los "tecnócratas" de Bruselas va aumentando en todos los países europeos. Hoy en día estamos frente a un riesgo concreto que acecha a Europa: la vuelta dramática a las monedas nacionales. Sería esto un error trágico, porque nada en la historia del hombre puede volver a ser como antes. La única vía existente para salvar la construcción europea es su democratización y una identidad recobrada con respecto a las *Horcas Caudinas* de la globalización capitalista.

Para esto, el desafío incumbe a la política, una política capaz de tener una visión alternativa al proyecto fallido de una construcción europea fundada, en gran parte, sobre la ideología neoliberal.

En búsqueda de las raíces comunes en la era del posdesarrollo

No solo es cierto que el PIB (Producto Interno Bruto) no alcanzará nunca más las tasas de crecimiento que conocimos en la segunda mitad del siglo XX, sino también que cambiaron las expectativas y la percepción del desarrollo. Cambió toda la atmosfera social y cultural que había encontrado en el "desarrollo" el corazón del bienestar individual y de la felicidad colectiva. Por razones estructurales, dependientes tanto de la madurez del capitalismo europeo como de la nueva división internacional del trabajo, Europa entró ahora en la era del posdesarrollo.

Sin embargo, algunos se empeñan en negar la realidad, en estudiar todos los medios posibles para relanzar el crecimiento, en pergeñar todas las "drogas" financieras y las políticas de inversión que permitan hacer subir de nuevo el PIB europeo a niveles altos. Para alcanzar este objetivo se han propuesto, entre otras cosas, planes de reactivación basados sobre "grandes infraestruc-

turas" que requieren capitales considerables. Cierto es que la contribución de la Unión Europea representa solo una pequeña parte de la totalidad, y los Estados miembros tienen mucha dificultad para encontrar los recursos financieros, dado el compromiso de Maastricht sobre el déficit público. Pero los defensores del "crecimiento ilimitado" no se dan cuenta de que Europa es un continente denso, constituido por sitios históricos y medioambientales con una larga historia en la cual se reconocen las poblaciones locales.

El territorio de la Unión Europea ya no dispone de grandes espacios *social y culturalmente disponibles* para un futuro proceso de mercantilización. No estamos en América del Norte, y mucho menos en China, donde obras colosales de infraestructura y de urbanización se están realizando en paralelo a una represión violenta de las comunidades locales. Seguir tal estrategia para relanzar el crecimiento económico conduce a un *impasse* y a la resistencia de las comunidades locales. De esta oposición provienen los nuevos conflictos sociales que han surgido en Europa y que han reemplazado a los conflictos en las fábricas que habían marcado el siglo anterior. Hoy es en el territorio, en la relación con su gestión y a través de sus proyectos de cambio, que estallan los conflictos sociales. Es en el territorio de los habitantes, como lo define Magnaghi (1998), que se ha determinado un nuevo concepto de ciudadanía que topa con los megaproyectos generados por el gran capital, público o privado. Seguir en la dirección del viejo modelo de desarrollo económico –siempre más inversiones, más consumo, más ingresos, bajo el lema general de "cada vez más rápido"– constituye también la señal evidente de una falta de ideas y de visiones, de un vacío cultural en el Viejo continente, a la hora en que las demandas y las necesidades, tanto materiales como identitarias, no dejan de crecer.

Nuestra sensación es la de un alpinista al borde de un precipicio. Si mira hacia adelante, corre el riesgo de ser atraído por el vacío, y si se da vuelta para aferrarse a la roca, tiene que hacerlo con lentitud y con la esperanza de poder volver sus pasos para encontrar un camino más seguro. Metáfora aparte, estamos viviendo una fase especial de la historia europea, donde nunca fueron más fuertes que hoy el recuerdo del pasado y la vuelta a las raíces. Frente al vacío que se halla delante de nosotros, nos aferramos a nuestra historia e intentamos desesperadamente encontrar aquella "identidad europea" que parece haber desaparecido. Nunca antes habíamos asistido a tal proliferación de publicaciones en torno a las "raíces europeas", cristianas, laicas, judías y griegas. Es así que Rémi Brague, enfatizando los valores culturales y políticos de la "romanidad" entendida como un modelo cultural de integración entre "el helenismo y la barbarie", se esmera en afirmar:

> Europa tiene que seguir siendo, o volver a ser, el lugar de la separación entre lo temporal y lo espiritual, o más aún, el lugar de la paz entre estos últimos donde cada uno reconoce al otro la legitimidad de su propio campo.

> Tiene que seguir siendo, o volver a ser, el lugar donde se reconoce el lazo íntimo del hombre con Dios, una alianza que va hasta las dimensiones más carnales de la humanidad, que deben ser el objeto de un respeto sin falla. Tiene que seguir siendo, o volver a ser, el lugar donde la unidad entre los hombres no puede producirse en torno a una ideología, sino a través de las relaciones entre personas y grupos concretos.
>
> Pero, ¿acaso esto seguiría siendo Europa?
>
> No sé si Europa tiene futuro. Pero creo saber en cambio cómo podrá hacer para no tener ninguno: una Europa que empezara a creer que lo que lleva adentro es sólo para ella misma, una Europa que buscara su propia identidad replegándose sobre lo que tiene de particular… dejaría de merecer un futuro. El deber cultural que espera a la Europa de hoy podría consistir en volver a ser romana en el sentido que doy a esta palabra (Brague, 2005: 194-195).

Tales afirmaciones podrían, si las malinterpretamos, darnos escalofríos, recordándonos otro llamado político a la "romanidad": el llamado del fascismo. Se trata de una visión de Europa y del valor de sus raíces que contrasta, entre otras, con la de otro reconocido intelectual:

> Pensar que Europa podría competir con la potencia económica, militar y política de Estados Unidos no tiene sentido. Asia, y sobre todo China, ya están destinadas a superar a Europa al nivel de su importancia demográfica, industrial y, en última instancia, geopolítica. La era del imperialismo y de la hegemonía diplomática de Europa ya pasó desde hace mucho tiempo, como también pasaron los mundos de Richelieu, Palmerston y Bismarck. Nuestros deberes, nuestras oportunidades son exactamente las que conoció el alba de las luces de Europa con el pensamiento griego y la moralidad judía. Es una cuestión de vida o muerte: Europa tiene que reafirmar ciertas convicciones, ciertas audacias del alma que la americanización del planeta –con todas sus ventajas y generosidades– dejó en la sombra (Steiner, 2004).

¿Civilización romana o "pensamiento griego y moralidad judía"? Pero ¿no es acaso en la Europa de los Derechos del Ciudadano, en la Europa de la Revolución Francesa, donde hallamos nuestras raíces más auténticas?

Por más esfuerzos que hagamos, es difícil encontrar *una* identidad fuerte y claramente dibujada que permita proyectarnos hacia nuestro futuro. Quizás sea una suerte no poder hallar, como escribe Umberto Galimberti, *ni una sola raíz común*, cuando sería fácil caer en la construcción de un pensamiento único y de una nueva ideología. Es probable que con el pasar de los años vayamos tomando conciencia de la necesidad de aceptar una *pluridentidad europea*, una identidad multiforme de varias dimensiones, vivenciándola como una riqueza y no como un obstáculo. Pero tal *pluridentidad* europea no puede ver la luz sin una *economía plural*, en el sentido que Jean-Louis Laville (1994) da

a la palabra al incluir una economía de mercado, una economía pública y una economía solidaria.

Lamentablemente, no tenemos mucho tiempo para pensarlo ni para mirarnos desde adentro mientras "afuera" el mundo cambia con rapidez y nos impone elegir. Los procesos de globalización se parecen a los tornados: quienes piensan salvarse encerrándose en su casa son los primeros en ser afectados y arrastrados.

En la era del posdesarrollo, los meros intereses económicos ya no logran mantener junto el mosaico europeo. El error más grave que podemos cometer es no tomar *conciencia del vacío* –vacío de ideas, de perspectivas, de identidad colectiva, del sentido de la acción social y política– provocado por el fin de la religión del desarrollo en la que habíamos depositado la resolución de todos nuestros problemas. Nos es necesario salir de la dimensión económica dominante hoy en día para enfrentarnos con el malestar que se insinúa y se propaga. Existe una pregunta fuerte de sentido y de dirección, de ética y de cohesión social, que requiere una respuesta también clara en la esfera política. Pero en este nivel, solo escuchamos un ruido de fondo, un ruido apagado que es indicativo del gran vacío que se ha creado.

Nos encontramos, en efecto, frente a una crisis de legitimidad de la clase política europea incapaz de seguir una dirección común y una estrategia que tomaría en cuenta las grandes mutaciones acaecidas a nivel global. Lo vivimos de manera dramática con las guerras balcánicas a fines del siglo pasado. Mientras se perpetraban horribles masacres y guerras fratricidas, nosotros permanecíamos quietos, mirando. Del mismo modo, la Unión Europea ha permanecido durante veinte años, a partir de la primera *intifada*, tetanizada en una situación de *impasse* frente al conflicto árabe-israelí.

Es una situación insostenible a largo plazo que puede conducir a Europa al desmoronamiento o hacia desviaciones autoritarias. A pesar de la apariencia de un gran centro que parece gobernar la Unión Europea, nos encontramos en realidad frente a un poder político que solo gestiona lo que existe, y muchas veces de la peor manera. Bajo la aparente calma aburrida de los tecnócratas europeos, a falta de un proyecto político serio y estratégico, se incuba una ceniza ardiente que puede inflamar al Viejo continente.

Como bien lo sabemos, frente a un vacío de poder, siempre hay alguien solo o una fuerza organizada que viene a llenarlo. Esto nos lleva a redefinir el rol de la derecha y de la izquierda en la Europa del siglo xxi, a partir del designio de una identidad europea que, antes de ser una construcción cultural, es un proceso político.

El proceso que ya empezó a operar no se define entre las cuatro paredes de las oficinas de Bruselas; es más bien el fruto del conflicto y del encuentro con las fuerzas culturales y políticas, económicas y sociales que soplan fuertemente desde afuera en el territorio europeo, de vientos que soplan del norte y del sur,

desplazando posiciones políticas consolidadas, alianzas sociales y políticas, a la vez a nivel local y a nivel de equilibrios internacionales.

Vientos del Norte: la derecha que avanza en la Europa del siglo XXI

Muchas ideas de la derecha, aun las más extremas, surgidas en los años 70, ganaron espacios políticos importantes y conquistaron mayorías. La idea misma de constituir los Estados Unidos de Europa como una tercera potencia independiente durante los años de Guerra Fría tenía defensores entre los grupos de extrema derecha, sobre todo en Italia y en Francia. A la izquierda, sobre todo a la izquierda comunista que exaltaba los valores de la lucha de clases y los intereses de los trabajadores, la derecha oponía la cuestión de los valores y de las raíces culturales de la vieja Europa. A la cuestión de la inmigración, al comienzo percibida por la izquierda como fuente de enriquecimiento cultural y necesidad para el crecimiento económico, la derecha oponía la defensa de la "civilización europea" y difundía el temor de la invasión.

Podemos decir que en el lenguaje hablado y en el imaginario colectivo de ciudadanos europeos, valores que antaño eran propios a la derecha tecnócrata o a la derecha neofascista se han transformado hoy en lugares comunes. La preeminencia otorgada al mercado capitalista y a la "competitividad", así como la importancia reconocida a la defensa de la "civilización occidental" y de nuestros "valores", penetraron ampliamente la cultura europea hasta diversas fuerzas políticas de matriz socialdemócrata. Parte de la opinión pública percibe también el tema del envejecimiento de la población y de la baja tasa de nacimiento como un signo de decadencia. Y a pesar de sus éxitos, la derecha sigue hoy dividida con respecto a posturas consecuentes en cuanto a su propia tradición atlántica.

1) Por un lado, existe una corriente de derecha, orgullosa de su propia cultura y guardiana de la tradición que la lleva a defender una especificidad europea frente a procesos de globalización, pero también frente a la supremacía económica y cultural de la superpotencia americana. Es esta derecha europea la que puede presentar connotaciones racistas, y que sin embargo traduce la necesidad de identidad y el miedo al declive económico y moral de la sociedad europea. Poco sensible a los encantos de la construcción de una Unión Europea, considerada a menudo como un poder burocrático y usurpador de los derechos de las comunidades locales, esta derecha ve sus más importantes enemigos en los inmigrantes que no pertenecen a la comunidad europea y en el mundo árabe que amenaza, según esta visión de mundo, a nuestra propia supervivencia. La alianza con los Estados Unidos es considerada como sospechosa y, en todos los casos, es evaluada siempre en nombre de la defensa de la "raza europea".

2) Por otro lado, existe una derecha modernista que, sin oponerse absolutamente a aquella, exalta los valores de la globalización, apuntando a un proceso más rápido de privatización de la economía y de liberalización del mercado de trabajo. Esta derecha se reconoce en las directivas que aspiran a la privatización de servicios –salud, educación, actividades culturales, etc.– y a una competitividad más fuerte entre los países de la Unión Europea. Cree en una Europa fuerte tanto al nivel económico como al nivel de su potencia militar, una Europa capaz de hacer oír su voz influyente en la mesa de los grandes del mundo. Tiene, por lo tanto, como objetivo la creación de un prestigioso Ministerio de Asuntos Exteriores y de un Ministerio de Defensa europea de igual importancia. Es netamente más tolerante con respecto a los flujos migratorios, teniendo ante todo en cuenta su valor económico, y es asimismo menos hostil en sus discursos con el mundo árabe, exaltando la diferencia entre los gobiernos árabes moderados y los fanáticos. Considera como estratégica y fundamental su alianza con los Estados Unidos, aunque esta relación podría resultar mortal, pues al arrastrar a la Unión Europea a guerras "humanitarias" o "preventivas", como ya ha sido el caso, haría perder a Europa toda posibilidad de jugar un papel distinto en el escenario internacional.

Parece mantenerse entonces, como un destino trágico de la derecha europea, una alternativa entre dos polos: la deriva neofascista o la posición subalterna al Gran Aliado. Pero algo imprevisible está ocurriendo y penetrando la sociedad europea: el viento atlántico, el viento norteamericano que trae consigo la revolución teoconservadora. La nueva derecha europea avanza solapadamente, pero no tendrá problemas para emerger con facilidad en los próximos años.

Esta nueva derecha europea es capaz de juntar las dos derechas: la neoliberal y la neofascista. La nueva cultura teoconservadora junta estas formaciones políticas de orígenes y tradiciones sociales diversas. Esta cultura política ha conquistado espacios impensables hasta hace poco. Desde luego que en Europa no se presenta con el rostro del telepredicador Rick Warren, capaz de reunir veinte mil fieles en su catedral-estadio de California, ni tampoco con el encanto del reverendo asceta Richard Cizik, el cruzado verde de Dios, partidario de una ecocracia –por supuesto bajo la bandera estrellada– para salvar nuestro "jardín terrenal". En la vieja Europa, como en los nuevos países que entraron en la Unión Europea hace poco tiempo, no se trata de algún despertar religioso, sino más bien de una renovación de doctrinas antiguas y de temores que la Historia parecía haber enterrado. Lo que trae este viento norteamericano es una concientización respecto al hecho de que la "civilización cristiana" está en peligro y debe defenderse para no desaparecer. Debe, ante todo, defenderse

de la religión islámica considerada estructural y definitivamente como una religión intolerante y agresiva (Girard, 1972, 1985).

Tres factores pesan con fuerza sobre este "despertar político". El primero es el miedo al terrorismo y el encuentro consecutivo con el mundo árabe, encuentro instrumentalizado tanto por poderes occidentales fuertes, como por elites árabes preocupadas por la pérdida de control de la población y de los privilegios que tienen. El segundo se relaciona con el asombroso crecimiento de los países asiáticos, en primer lugar China, que pone en peligro no solo la industria europea, sino también la posibilidad misma de acceder a recursos naturales estratégicos, empezando por el petróleo. El tercer factor consiste en la existencia permanente de importantes flujos migratorios en el marco de un mercado laboral estancado, y de una creciente precarización de la fuerza de trabajo europea de los jóvenes. Tres factores que la nueva derecha traduce en objetivos políticos que retoman y reactivan antiguos valores de la derecha histórica –Dios, patria, familia– haciéndolos coincidir con la salvación de una "civilización occidental" identificada a la "civilización cristiana" y a todo lo que se relaciona con ella: lucha pro vida que significa a su vez lucha contra la legalización del aborto y guerras preventivas contra el terrorismo, caza a los inmigrantes que no pertenecen a la comunidad europea y leyes represivas contra la delincuencia.

La antigua-nueva derecha que se plasma en la Europa del siglo xxi presencia la confluencia de intereses y culturas distintas, reunidos por los teoconservadores, que tiende a conquistar espacios cada vez mayores dentro de un supuesto "centro moderado". Un centro, el del Partido Popular europeo, al cual se engancha la nueva derecha a partir de su matriz cristiana. En la Europa católica, este proceso se aceleró con el papa Benedicto xvi. Es un proceso también reactivado fuera de la esfera católica por intelectuales no creyentes que "descubrieron" el valor de una "cristiandad", considerada en esencia desde el punto de vista de su función educadora y civilizadora.

Por cierto, no faltan contradicciones, tanto dentro como fuera de la Unión Europea, que vienen a cuestionar este proceso. La primera es aquella entre euro y dólar. La divisa europea, si supera las dificultades actuales, tenderá a plantearse como rival objetivo de la divisa americana, jugando un papel cada vez mayor tanto en los intercambios internacionales como en las "reservas monetarias" de los países muy avanzados comercialmente (Japón, China, países petroleros). Pronto se podría generar una crisis general de confianza respecto al dólar, con consecuencias incalculables que replantearían las relaciones de fuerza y las alianzas a escala internacional.

La segunda contradicción se encuentra en el terreno social. La recesión económica que afecta Europa no es un hecho coyuntural sino estructural y a largo plazo. Juntar los intereses de las clases dominantes y emergentes –burguesía financiera y criminal–, pauperizando una parte cada vez mayor

de la población es una tarea ardua que roza con lo imposible. Solo un gran acontecimiento o una gran excitación de las masas, sustentada por poderosos medios de información, podrían lograr volcar hacia afuera –sobre los árabes, los chinos o Dios sabe quién– la rabia y la frustración de quienes no ven más futuro, de quienes pierden todas las certezas y las comodidades a las cuales estaban acostumbrados. En el fondo, esto es lo que ocurrió ya en los años 30 del siglo pasado, empezando por Italia y Alemania.

Tal es el camino que parece haber tomado la derecha europea del siglo xxi. Su fuerza principal reside en poseer ideas claras y simples que vienen a colmar la necesidad de identidad y el vacío político creado. Se puede reprochar a esta nueva derecha el proporcionar una solución esquemática y simplista a las contradicciones de la época, pero no se puede negar, en el período de crisis que vivimos, que la búsqueda de "caminos de atajo" es una tentación fuerte para una población europea cada vez más cansada y desilusionada de la política.

Vientos del Sur: metamorfosis y bifurcación en torno a la izquierda europea en el siglo xxi

Existe una izquierda europea nacida de la derrota del nazismo y del fascismo, que se nutrió durante décadas de los valores surgidos de la resistencia y luchó por la mejora de las condiciones de vida de los trabajadores. Es la izquierda keynesiana de las políticas presupuestarias y del pleno empleo como objetivo prioritario. Es la izquierda que se identificó con el binomio crecimiento-progreso social y con los valores de la democracia liberal. Su inexorable ocaso está ligado al fin del desarrollo y de sus mitos. Hoy en día, esta izquierda socialdemócrata, cuando existe aún, se encuentra fuertemente desestabilizada. Pero tiene un papel esencial que jugar en la defensa de la democracia y de los derechos cívicos, la que José Luis Zapatero (2007), el exprimer ministro español, definió como "el socialismo de los ciudadanos". O mejor dicho, el lema de la defensa de los valores democráticos está hoy más que nunca en mano de las fuerzas socialdemócratas. Frente a una derecha liberal que se transformó en derecha neoliberal, mientras los centros de interés fuertes y oligopólicos aplastan las antiguas libertades "burguesas", la izquierda socialdemócrata se ha hecho cargo de la defensa de aquellos valores con los que nació el Estado liberal. Paradoja de la historia.

Cuando en diferentes países europeos, sobre todo Italia y España, se denuncia la ausencia de una verdadera derecha liberal seria, y se espera su manifestación lo antes posible, no se está tomando en cuenta las metamorfosis de la política. En el fondo, nadie quiere asumir que hoy en día son las fuerzas socialdemócratas quienes representan la verdadera derecha liberal, la que defendió en el pasado el libre mercado contra los oligopolios, la libertad de prensa y de opinión, y la laicidad del Estado. En muchos países, en particular

en los del sur de Europa, estas fuerzas socialdemócratas son llamadas a defender la democracia liberal contra el ataque de una burguesía criminal que hizo alianza con las fuerzas de la derecha neofascista. Es un deber fundamental, pero insuficiente, porque la crisis amenaza y necesita nuevas respuestas: lo que pide es una mutación de paradigmas.

A mediados de los años 80, Giorgio Ruffolo, uno de los intelectuales más lúcidos de la izquierda socialdemócrata, mostraba el camino de una "alternativa de izquierda" centrada sobre dos objetivos: la recuperación de las financias públicas y un plan de inversión para reducir drásticamente el desempleo. El primer objetivo corresponde a un valor histórico de la derecha liberal, cuya recuperación por la izquierda confirma la metamorfosis que señalábamos antes. El segundo es un objetivo clásico y prioritario común a todos los partidos socialdemócratas europeos. Ninguno de estos dos objetivos fue logrado con plenitud por los gobiernos de centro-izquierda que se sucedieron en Europa.

Veinte años más tarde, otro intelectual y político reconocido a nivel europeo, Giuliano Amato, listaba tres puntos característicos del programa de centroizquierda:

1) *Las condiciones de vida del planeta*, además de un plan de protección y salubridad del agua, requieren abandonar el uso de combustibles fósiles para la producción de energía. Mientras se acerca el día en el cual tres mil millones de indios y chinos alcanzarán un consumo de energía parecido al consumo actual de los setecientos cincuenta millones de americanos y europeos, es difícil saber si el planeta será antes destruido por guerras de control de un petróleo ya insuficiente, o por trastornos gigantescos que ocurrirían en el entre tiempo en la atmósfera.

2) *Los economistas tendrían que prestar, en lo posible, la más amplia atención a lo que suelen llamar "capital humano"* […]. ¿Cómo hacer para que ningún niño que nace se pierda en el desierto de la exclusión? ¿Cómo asegurar a cada joven los grados más altos de instrucción? ¿Cómo hacer para que la instrucción sea el aprendizaje de un conocimiento, y no la fábrica de un diploma de papel? ¿Cómo dar lugar a una formación continua real? ¿Cómo construir una economía que lo valorice por eso, y no termine finalmente marginándolo?

3) *La relación entre paz y seguridad, entre lucha contra el terrorismo y lucha contra las causas del terrorismo*. Es un terreno complejo para la izquierda, puede ser que en su seno nunca haya lugar para un acuerdo pleno sobre la utilización de armas. En cambio, bien podría darse ese espacio de acuerdo sobre el modo de intervenir para erradicar la pobreza o para promover los derechos humanos.

Más que objetivos políticos, son nudos problemáticos en torno a los cuales la parte más avanzada de la socialdemocracia europea debate y se interroga. Constituyen estos una evidente representación del cambio de paradigmas, de la nueva visión del mundo que avanza, aunque lentamente y en medio de mil contradicciones. Pero es muy complicado insertar nuevos paradigmas dentro de los viejos partidos socialdemócratas y modificar sus visiones del mundo. Por otra parte, existe también otra izquierda, esa que está atravesada por movimientos, que no tiene la credencial del partido en el bolsillo, pero que está en la calle en gran número, como ha pasado estos últimos años con las múltiples marchas contra la guerra en Irak o en Afganistán. Es la izquierda sensible a los vientos del Sur. Es la izquierda que quedó maravillada con la revuelta zapatista del año nuevo 1994 y, sobre todo, con el programa del subcomandante Marcos basado en el rechazo de la toma de poder nacional, en el hecho de *mandar obedeciendo* a la comunidad, de *preguntar caminando*; es una izquierda que respondió al llamado de construir una "sociedad civil global".

Esto no es ninguna novedad. Desde 1968 y la revuelta estudiantil, el viento caliente de los pueblos oprimidos del Sur empujó desde abajo los movimientos sociales de Europa. Han sido las luchas de los pueblos del Sur las que sacudieron las conciencias de nuevas generaciones. Ellas dieron luz a una cultura "de izquierda" que, en la lucha contra el imperialismo americano, creció hasta el desmoronamiento de la Unión Soviética. Pero cuando parecía haber desaparecido, cuando las luchas de liberación se transformaban en nuevas opresiones, cuando la sociedad de consumo parecía haber secado todos los arroyos de sueños y esperanzas de transformar el mundo, emerge ahí, de los subsuelos de la historia, una nueva izquierda que entra con un bagaje rico en valores y propuestas para un nuevo siglo.

Esta izquierda ha descubierto la "paz" como valor central de nuestra época, condenando todo tipo de guerra, cualquiera sea el nombre que a esta se le dé: operación de policía internacional, guerra humanitaria o preventiva. Lo que descubrió fue el "arte de la paz", la gestión difícil de los conflictos, en oposición a una cultura arraigada que se formó sobre la base de un "arte de la guerra" de memoria maquiavélica y de la visión marxista de la "violencia" como partera de la historia. Esta izquierda dio un salto cualitativo con respecto a la cultura de la izquierda histórica, un salto de paradigma que representa el pasaje:

1. de la idea de nacionalización de los medios de producción a una estrategia de defensa y de gestión de los *bienes comunes*;

2. de la gestión estatal, centralizada y burócrata del territorio nacional al gobierno de una red de municipalidades, donde el Estado y las regiones funcionan como lazo y coordinación, pero donde el "proyecto local participativo" tiene un valor determinante;

3. del crecimiento económico como valor en sí a la reevaluación de los valores de uso, de la economía energética a la tutela de los bienes ambientales y culturales;
4. de la idea de que la liberación de la humanidad resulta del progreso tecnológico y del crecimiento infinito de las mercancía al "sentido de los límites", al principio de precaución y al respeto de los equilibrios naturales.

Es el pasaje a la construcción de "otra" izquierda, una izquierda que tiene una idea diferente de la construcción de la Unión Europea. Más que desde Bruselas, ella se construye desde abajo, mediante una serie de actos de cooperación entre organismos locales de los distintos países de Europa, a través de intercambios culturales, empezando por los jóvenes y las universidades, valorizando la cooperación entre comunidades locales abiertas y solidarias.

En esta visión, Europa no puede rivalizar ni con la potencia militar de Estados Unidos, ni con las potencias asiáticas. India y China van a representar en un futuro cercano el mayor mercado de la tierra, y a su lado la Unión Europea será, a escala mundial, periférica. Y así como Estados Unidos representa una potencia militar imbatible, también representa un modelo a no imitar, si la intención de Europa es construir su identidad y encontrar un lugar significativo en el escenario internacional.

Según esta visión, el camino que tiene que recorrer Europa, si quiere ocupar un lugar decente en la Historia, está resumido por George Steiner:

> La dignidad del *homo sapiens* consiste justamente en eso: la realización de conocimientos, la búsqueda desinteresada del saber, la creación de la belleza. Ganar dinero y llenar nuestras existencias con bienes de consumo cada vez más triviales es una pasión realmente vulgar y que nos vacía. De un modo difícilmente previsible, Europa va a conocer una revolución contra-industrial, aun si dio a luz a la primera revolución industrial (Steiner, 2004: 57).

Tal es la vía que conduce a la Unión Europea a abrirse seriamente al Mediterráneo, con todas sus contradicciones, pero también, como lo sostiene Franco Cassano, como respuesta a los fundamentalismos opuestos, tanto al islámico como al no menos peligroso de los nuevos cruzados occidentales:

> Si Europa no quiere quedarse como rehén del fundamentalismo del noroeste, tiene que abrirse al sureste, ofrecerse de manera concreta como tierra del medio […]. Es aquí donde la idea de Mediterráneo se vuelve esencial. Ella constituye una respuesta fuerte y clara a todos los fundamentalismos y por ende también al fundamentalismo del desarrollo que encandila Occidente. El Mediterráneo es una gran frontera líquida que separa y al mismo tiempo reúne las tierras. Conserva las diferencias, pero tiende al mismo tiempo a mantenerlas juntas (Cassano, 2004: 108).

Por cierto, hace falta seguir en esta dirección sin olvidar que el irremediable ocaso económico corre el peligro de recaer ante todo sobre los más débiles. Hay que aprender a *planear lento*, a descubrir los medios para sostener las producciones locales de calidad, la salud y las ganancias de las capas sociales más desfavorecidas, reforzando también las redes de la economía solidaria. Hace falta, ante todo, reducir nuestra necesidad de ganancia y romperla espiral de "más trabajo, más ganancia, más consumo", ampliando al mismo tiempo el perímetro de los bienes y servicios comunes, para acrecentar nuestro patrimonio colectivo. Es un camino arduo, tormentoso, es el desafío del siglo del cual solo vislumbramos los primeros destellos. Pero es también un camino de largo aliento que necesita de un gran cambio cultural y que no da, en lo inmediato, respuestas globales a las urgencias del momento. Es sobre el tiempo que se juega el futuro de este proyecto de una sociedad sobria, sostenible desde un punto de vista ambiental y social.

Bibliografía

G. Amato, G. (1997), "Il futuro del centro sinistra", en *Micromega*, octubre, Roma.

Brague, R. (2005), *Europe, la Voie Romaine*, Groupe Fleurus, París.

Cassano F. (2004), *Homo civicus. La ragionevole follia dei beni comuni*, Dedalo, Bari.

Gallino, L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Turín.

Girard R. (1972), *La Violence et le sacré*, Grasset, París.

—— (1985), *La route antique des hommes pervers*, Grasset, París.

Laville, J-L. (1994), *L'Economie solidaire*, Desclée de Brower, París.

Magnaghi, A. (1998), *Il territorio degli abitanti: società locali ed autosostenibilità*, Dunod, Florencia.

Rodríguez Zapatero, L. (2007), *Il socialismo dei cittadini*, Feltrinelli, Milán.

Ruffolo, G. (1986), "Alternativa, che fare ? Verso una sinistra possibile", en *La Repubblica*, 09/ 03/1986, p. 6.

Steiner, G. (2004), *The Idea of Europe*, Nexus Publishers, Londres.

Amenaza de caos ecológico y proyectos de emancipación

Geneviève Azam

Ante la explosión de desigualdades en el mundo, a lo que se suma la degradación de los ecosistemas, surgen algunas preguntas inéditas. ¿Cómo traducir en actos el rechazo del proceso que nutrió la doble dominación de los humanos y de la naturaleza, y que amenaza de ahora en más la existencia de una vida humana en el planeta? ¿Cómo convertir el reconocimiento de la finitud del mundo, de las amenazas de un caos ecológico, en la chance de una metamorfosis en lugar de una carrera hacia un precipicio? ¿Cómo librarse del miedo a la limitación, del temor a una restricción de la libertad –espantapájaros exhibidos por un liberalismo biempensante– para conjugar, al contrario, estos límites con los deseos de emancipación?

¿Crisis ecológica o desmoronamiento de los ecosistemas?

No estamos viviendo ninguna "crisis" ecológica. La irreversibilidad de ciertas destrucciones y la cantidad de contaminaciones son hechos que hacen inimaginable una vuelta a un estado normal previo a la "crisis". Las consecuencias de la catástrofe nuclear de Fukushima, en gran parte subestimadas e imprevisibles, están acá para recordárnoslo dolorosamente. Del mismo modo, el cambio climático ha comenzado, los gases efecto invernadero, cuya longevidad no puede ser modificada por decisión humana, se han acumulado en la atmósfera y continúan dispersándose, mientras la biodiversidad disminuye a un ritmo que nada tiene que ver con el ritmo natural de las pérdidas y recom-

posiciones de lo vivo. Frente a tales acontecimientos, pensar el porvenir del mundo no puede seguir siendo confundido con la creencia en un largo camino de la humanidad hacia un perfeccionamiento continuo de las sociedades y de los humanos. La regresión y las catástrofes en curso no pueden ser ignoradas, ni tampoco ser consideradas como pasajes necesarios para un futuro mejor.

El desmoronamiento ecológico es un acontecimiento que revela tanto la descomposición de las formas de sociedades y de organizaciones económicas –que fingen ignorar su inscripción en la biosfera–, como los vínculos indisociables que unen humanos y ecosistemas. Tales modelos parecían viables en el tiempo en que los límites ecológicos podían expandirse y desplazarse hacia otros espacios que conquistar, hacia nuevos territorios que colonizar, o bien mientras dichos límites podían ser reducidos en lo local y lo temporal por inventos técnicos. Pero la globalización económica y financiera, al querer expandir estos límites, los ha revelado paradojalmente tal como son.

Esta catástrofe no es un momento dialéctico en pos de una salvación que abriría una nueva configuración del mundo al modo en que lo enseña la tradición hegeliana, un mal que engendraría un bien, un desastre previo a una transformación revolucionaria. Esta catástrofe no solo manifiesta desarreglos en el mundo, sino una vacilación del mundo mismo, un temblor de las sociedades humanas, amenazadas por su propia desaparición o por perder lo que las hacía ser humanas. No estamos tampoco en una época de consideraciones metafísicas sobre el fin del mundo, sino en una de la percepción de un fin posible o más bien, para evitar cualquier catastrofismo ideológico y cualquier quimera religiosa, en la época de una alteración radical del mundo. No basta entonces con desear transformar el mundo, es también necesario conservarlo frente a fuerzas destructivas que no dudan en hacer tabla rasa de las construcciones humanas que hacían posible un mundo común. Sin duda, podemos temer la tentación de actuar solo en miras a conservar el mundo en lugar de querer edificarlo, pero habría otra tentación tan temible como aquella, la de negar lo real, con el pretexto de que la acción y la técnica humana podrían transformarlo y reconstruirlo infinitamente.

Comunidad de destino y comunidad política

El desmoronamiento ecológico se burla de las fronteras, es global, aun si solo se deja sentir localmente, dentro de un mundo vivido. Contribuye a hacer de la humanidad una comunidad humana global que comparte una comunidad de destino. Y no se puede encarar este destino con independencia de los otros seres vivos y del resto de elementos que hacen la vida humana posible y deseable. La categoría abstracta de “humanidad” reviste de esta manera una forma concreta, la de los pueblos de la Tierra, pero sin ser una categoría política portadora de un sentimiento de pertenencia. La degradación de los

ecosistemas o el cambio climático son indiferentes a las pertenencias sociales o nacionales. No obstante, la acumulación de riquezas y su concentración en algunas manos aceleran la destrucción del planeta, mientras los efectos de aquellos trastornos acrecientan a su vez las desigualdades, precarizando a los más pobres y reforzando los efectos de dominación. Esta comunidad de destino, sin abolir en absoluto ni las diferencias, ni la diversidad, ni los conflictos, ni las relaciones de poder, les confiere otra dimensión.

Sabemos muy bien que el avance del capitalismo y los trastornos ecológicos están íntimamente ligados. Pero esta afirmación no significa deducir el desmoronamiento ecológico del proceso capitalista y de las situaciones de clase. Desde luego, el modelo capitalista de producción y consumo, sus creencias, sus representaciones y su universalización, han terminado por encoger el mundo hasta un punto difícil de imaginar tiempo atrás, y por hacer triunfar la escasez bajo una ilusión de abundancia. Y por mucho que la acumulación capitalista prospere en difundir el modelo productivista a otros países que no son los viejos países industriales, hoy más que nunca la sobrevivencia de este modelo depende de excluir a poblaciones enteras de los beneficios que promete y de saquear definitivamente el planeta. Pero aun reconociendo que los modelos llamados "socialistas" no han resultado mejores –por no contar las veces en que han sido peores– no es concebible entender el desmoronamiento ecológico ni el cambio climático manteniéndose en la temporalidad del capitalismo. Cambios mayores y hoy determinantes se produjeron antes de la eclosión del capitalismo propiamente dicho en Europa, cambios religiosos, filosóficos, políticos, geopolíticos, científicos y técnicos, que remiten a una historia más amplia que el solo horizonte del capitalismo. Los términos de la lucha contra el capitalismo, tales como fueron planteados en el siglo XIX, son insuficientes, y la creencia en el progreso y en la modernización, erigidos en normas sociales cuasitranscendentales, son más bien candados que puertas abiertas hacia la emancipación.

Hablar de una comunidad de destino, o hablar, como lo hace Edgar Morin, de Tierra Patria,[1] no significa que este destino sea ineluctable. Destino y fatalidad tienen significaciones diferentes. Sería incluso más necesario que nazca y se fortalezca una conciencia planetaria para que los peligros mortales de toda la humanidad secreten, a partir de esta conciencia del riesgo, chances de escapar a la fatalidad. Y nos placería darle la razón a Friedrich Hölderlin cuando dice: "Mas, con el peligro creciente, también crece la virtud que salva".[2] No se trata de soñar con una "Tierra Prometida" y con un porvenir radiante que podrían surgir del desastre, sino de habitar la casa común que asegura nuestra sobrevivencia biológica y más aún, nuestro impulso vital y poético.

1 Edgar Morin (2010), *Terre Patrie*, Points Essais, Points, París.

2 Friedrich Hölderlin (1986), Poèmes, Gedichte, «Patmos, Au landgrave de Hombourg», Aubier, Paris, p. 409.

Eso es lo que expresan numerosos movimientos sociales en el mundo, en su compromiso con luchas que podríamos calificar como "antisistémicas", porque critican los fundamentos y las representaciones de los modelos dominantes de sociedad. Tales luchas no reducen la justicia a una mejor repartición de las riquezas, más bien cuestionan la riqueza misma, su sentido, sus condiciones de producción y las modalidades de decisión. Las resistencias a la extracción frenética de las riquezas naturales existen en todos los continentes; expresan el rechazo al extractivismo, que reduce a los humanos y a la naturaleza a meros recursos de los que extraer hasta la última gota de valor económico. Las aspiraciones a la democracia expresadas por estos movimientos manifiestan un rechazo tanto al hecho de estar gobernados por el mercado como a aquel de reducir la política a la acción reguladora del Estado. Se trata en realidad de tentativas de restituir a los ciudadanos la capacidad de imponerse en tanto comunidad y sociedad política, en el tiempo en que las instancias internacionales, que supuestamente representan a esta comunidad política, se encuentran colonizadas hasta la caricatura por los *lobbys* industriales y financieros, como se demostró en junio 2012 de la Cumbre de la Tierra en Río de Janeiro.

La era del antropoceno

Lo que la experiencia vivida del cambio climático y la multiplicación de los informes científicos exponen hoy a la vista de todos es el impacto de las actividades humanas sobre la naturaleza. No solo padecemos los caprichos del clima, también hacemos el clima. Así es como vivimos en el tiempo del antropoceno, una nueva era caracterizada por el origen antrópico de las modificaciones mayores del medio natural:

> Se podría fijar el comienzo del antropoceno en la última parte del siglo XVIII: en ese momento, los análisis del aire encerrado en los hielos polares muestran el comienzo del aumento en las concentraciones mundiales de dióxido de carbono y de metano. Esta fecha resulta coincidir con el invento de la máquina de vapor en 1784.[3]

Esta era se ha inaugurado con el remplazo de las energías frías y renovables, primero por el carbón y luego por el petróleo, es decir, por la instalación de un modelo térmico-industrial fundado sobre la energía fósil y productora de gas bajo efecto invernadero. Los estudios en torno a la concentración de carbono en la atmósfera hacen aparecer con claridad dos periodos de ruptura: uno a fines del siglo XVIII con la extensión del uso de la hulla y el otro después de 1945, con el uso masivo del petróleo. Así fue como la humanidad se volvió

3 Paul J. Crutzen (2002), "Geology of Mankind", en *Nature*, vol. CDXV, nº 6867, p. 23, 3 de enero.

una fuerza geológica.[4] De esto se sigue que la historia de las sociedades, relativamente corta, y aquella de la Tierra, de larga trayectoria, no pueden considerarse indiferentes ni paralelas: los cambios climáticos actuales expresan el cruce de estas historias.

Vivir en el antropoceno significa aceptar –a contrapelo de las ciencias sociales y en particular de la ciencia económica– que la evolución de las sociedades se encuentra sumisa por igual a factores exógenos, a restricciones naturales. Estas ciencias, en efecto, han concebido las sociedades industriales como sistemas aislados, regidos por leyes económicas y sociales. El olvido de la naturaleza es uno de los agujeros negros de la teoría económica: "Las riquezas naturales son inagotables, pues si no fuera el caso no las obtendríamos gratuitamente. Al no ser ni multiplicables, ni agotables, no son objetos de las ciencias económicas".[5] Por supuesto, hoy los modelos económicos intentan revisar estas hipótesis, integrando en los gastos de producción los de degradación del medioambiente. Pero cuando el discurso económico, en contra de su propia tradición, intenta integrar datos ecológicos, lo hace atribuyendo un precio a la naturaleza, como si esta pudiera entrar sin daños en el gran juego del intercambio mercantil y de la equivalencia generalizada, como si existiera una medida común entre las mercancías y los elementos naturales, como si el tiempo biológico fuese equivalente al tiempo económico. La economía verde, lejos de expresar una preocupación por considerar el sistema económico como un subsistema de la biosfera, intenta realizar lo contrario, es decir, la inclusión de la naturaleza dentro del circuito económico.

Del lado del pensamiento crítico, el tomar en cuenta la inserción de las actividades económicas en la biosfera ha sido un tema marginal por mucho tiempo. En efecto, Karl Marx y Friedrich Engels subestimaron de un mismo modo la dependencia de la economía de cara a la naturaleza, así como la forma particular que esta adquiere en el capitalismo. Sus intercambios con Sergueï Podolinski,[6] sabio ucraniano que adoptaba el punto de vista de una crítica de la economía política a partir de la perspectiva termodinámica de las relaciones entre economía y naturaleza fueron interrumpidos. Marx, y sobre todo Engels, siguieron estando impregnados por una concepción mecanicista de estos intercambios entre la biosfera y las sociedades: "Tenemos la certeza de que en todas sus transformaciones, la materia sigue siendo eternamente la misma, que ninguno de sus atributos se puede perder".[7] En estas condiciones, el desarrollo de la producción ya no se limita más que desde el interior del

4 Dipesh Chakrabarty (2010), «Le climat de l'histoire : quatre thèses», en *RiLi*, n° 15, enero-febrero.

5 Jean-Baptiste Say (1840), Cours complet d'économie politique, t. 1, Guillaumain, París, p.168.

6 Véase Juan Martínez-Alier (1982), "A Marxist Precursor of Energy Economics, Podolinski", en *The Journal of Peasants Studies*, nº 9, pp. 207-224.

7 Friedrich Engels (1968) [1883], *Dialectique de la nature*, Éditions sociales, París, p. 46.

sistema capitalista, por la contradicción primaria entre capital y trabajo, y las relaciones de propiedad que le subyacen. El proceso de industrialización y el desarrollo de las fuerzas productivas, que se suponía emancipadores, han conducido a desvalorizar la naturaleza, a reducirla al estado de objeto, y a nutrir un humanismo anti-naturaleza:

> He aquí la gran influencia civilizadora del capital: éste eleva la sociedad hasta un nivel en vistas del cual todos los estadios anteriores parecen evoluciones locales de la humanidad e idolatría de la naturaleza. Esta útlima se vuelve finalmente un puro objeto para el hombre, un simple asunto de utilidad, y no es más considerada como potencia en sí.[8]

Sin embargo, tal como lo analizan Jean-Baptiste Fressoz y Fabien Locher,[9] los debates en Europa a fines del siglo XVIII y a inicios del siglo siguiente en torno a los vínculos entre clima y actividades humanas fueron muy agitados, sobre todo en el tema de la desforestación. En los años 1820, muchas sociedades científicas estudian esta cuestión, así como las consecuencias médicas y sanitarias de la industrialización. Pero su olvido y rechazo posteriores ilustran el peso adquirido por las ciencias sociales, preocupadas por eliminar los factores ambientales de la explicación de los hechos sociales. Finalmente, la fe en el progreso científico y técnico, a fines del siglo XIX, terminó por sepultar estos cuestionamientos, acreditando la idea de la abolición de restricciones naturales por el progreso de la ciencia.

Después de 1945, estas interrogantes vuelven a surgir. En 1948, Fairfied Osborn dedica un capítulo entero de su obra *Nuestro planeta saqueado*[10] a los riesgos que representa la irrupción de "esta nueva fuerza geológica, el hombre". Los bombardeos de Hiroshima y de Nagazaki fueron la expresión de la potencia destructora acumulada e ilustraron hasta qué punto la humanidad se ha transformado en una fuerza capaz de modificar y de destruir al mismo tiempo y de un modo radical el medioambiente, siendo incapaz de dominar las consecuencias de sus elecciones. En este caso, la destrucción fue el efecto buscado de decisiones políticas, sin que sus formas hayan sido controladas en absoluto. Para el caso del cambio climático, y más ampliamente de los daños ecológicos, las percepciones son más complejas, ya que son consecuencias no buscadas, silenciosas, y muchas veces imperceptibles, de decisiones políticas, económicas y tecnológicas.

Sin embargo, los debates de aquel período posguerra siguieron estando confinados en esencia a ambientes científicos, o incluso a esferas militares, preocupadas en adaptar su estrategia a los desafíos propios de las transfor-

8 Karl Marx (1857), «Grundrisse», en*Œuvres*, t. I, «La Pléiade», Gallimard, París, p. 260.

9 Jean-Baptiste Fressoz y Fabien Locher (2012), "Modernity's Frail Climate: A Climate History of Environmental Reflexivity", en *Critical Inquiry,* vol. 38, n° 3, pp.579-598.

10 Fairfield Osborn (1948), *Our Plundered Planet*. *La planète au pillage*, Actes Sud 2008, p. 42.

maciones ecológicas. Estos ambientes conquistaron el espacio público en los años 1970, cuando recién se iniciaba el proceso de descomposición al que las sociedades se confrontan hoy. La crisis que conocieron en aquel entonces los países industriales ya era una crisis de la política del crecimiento y del productivismo, una crisis de las sociedades organizadas en torno a la producción y al consumo masivos, y de la transformación de los deseos en necesidades económicas solventes. Las consecuencias ecológicas globales de este modelo, así como el gigantesco consumo de recursos energéticos y mineralógicos que ocasionaron, fueron expuestos en el informe Meadows del Club de Roma en 1972. Nació así una nueva sensibilidad mundial a las cuestiones medioambientales. Esta fue acompañada por una reflexión particular sobre el ecologismo político y por una teoría crítica de las necesidades que radicalizaron la crítica al capitalismo[11] y se manifestaron en la emergencia de movimientos ecologistas. Movimientos sociales expresaron entonces, implícita o explícitamente, su rechazo del productivismo: rechazo al trabajo taylorizado, reivindicación de la autonomía y la autogestión, disminución del tiempo de trabajo, crítica del consumo de masa. Este momento parece recordar las primeras horas del movimiento obrero, a principios del siglo XIX, cuando reaccionaba contra la degradación de los modos y los ambientes de vida, y contra la destrucción de la cultura popular que conllevó la revolución industrial. El historiador inglés Edward Thompson,[12] en su obra sobre la formación de la clase obrera inglesa, ha exhumado todas estas experiencias, miradas con condescendencia por los herederos del marxismo científico y por la izquierda "progresista". A partir de ahí, tal como lo analiza Jean-Louis Laville, "la desvalorización de la economía popular se sistematiza".[13]

La ruptura de los años 1980

El agotamiento del modelo ha producido todos sus efectos durante los años 1980. Los países del Norte conocieron ahí el desempleo y la exclusión social masiva mientras que los países del Sur se enfrentaban con la crisis de la deuda. Para atender esta última fueron reforzadas grandes políticas de ajuste estructural, ocasionando una carrera al abismo del productivismo con el fin de sostener las exportaciones agrícolas y extractivas, desencadenando con ello un desastre social y ecológico.

11 Véase André Gorz (1975), *Écologie et politique*, Galilée, París, o Guy Debord (1971), *La planète malade,* Gallimard, París, y también Rachel Carlson (1962), *Printemps silencieux*, en *Books, livres et idées du monde entier*, nº 39, enero.

12 Edward Thompson (2012), *La formation de la classe ouvrière anglaise*, nueva edición con un prefacio de François Jarrige, Seuil, París. Véase también François Jarrige (2009), *Face au monstre mécanique, une histoire de la résistance à la technique,* Ihmo, Radicaux Libres, París.

13 Jean-Louis Laville (2010), *Politique de l'association*, Seuil, París, p. 59 y ss.

La respuesta política a esta crisis la dieron las coaliciones neoliberales llegadas al poder, las que buscando recobrar el crecimiento perdido y la potencia, impusieron la globalización económica y financiera a través de políticas drásticas de competencia al interior de las sociedades y entre las sociedades del mundo, además de políticas de reducción máxima de los costos salariales y de libre intercambio absoluto y generalizado. Esta promesa de un mundo liberado de la pobreza y de la guerra fue recibida y aceptada, con algunas variantes, por la mayor parte de las elites políticas y económicas dominantes. El campo del capitalismo se encontró entonces considerablemente extendido: la "reproducción de la fuerza de trabajo" entró en el mundo encantado de la mercancía (protección social, educación, salud), el trabajo se vio reducido a un mero recurso y a una variable de ajuste, que solo estaba allí para asegurar la supervivencia, gracias a la distribución de un poder adquisitivo mínimo y la continuidad del mismo proceso. Al mismo tiempo, lo común, el agua, la tierra, los bosques, la biodiversidad, lo viviente y el conocimiento, fueron sometidos a un movimiento de expropiación que tiene un parangón, por su extensión y violencia, en el movimiento de privatizaciones de la tierra en Gran Bretaña en el siglo XIII.

Pero las políticas neoliberales, al extender este modo productivista al planeta en su conjunto, acrecentaron y acentuaron la presión sobre los recursos hasta un punto inimaginable. La globalización económica, que atacó todos los límites que se oponían a la mercantilización y al crecimiento infinitos, reveló paradojalmente los límites ecológicos del mundo. La revisión del informe Meadows,[14] casi cuarenta años después de su primera publicación en 1972, deja pocas dudas sobre la situación en la que nos encontramos: los límites del crecimiento fueron franqueados con amplitud, y ciertos umbrales, más allá de los cuales las situaciones son irreversibles, han sido sobrepasados. Un estudio publicado en marzo 2013 en la revista *Science*[15] demuestra que el calentamiento climático reciente "no tiene precedente" y que por su rapidez es incomparable a los períodos de calentamiento anteriores. Al estudiar las anomalías de temperatura a una escala de más de 11.000 años, los autores aportan elementos suplementarios decisivos como para descartar definitivamente la idea de que la causa del calentamiento climático actual sería causada por la variabilidad natural del clima. Nos acercamos al tope de los 400 ppm (concentración de carbono en la atmosfera medida en partes por millón), en circunstancias que la sola chance razonable de no pasar los 2°C de calentamiento climático sería de volver a 350 ppm.

14 Donella Meadows, Dennis Meadows y Jorgen Randers (2012), *Les limites à la croissance (dans un monde fini),* Rue de L'Échiquier, París.

15 http://www.sciencemag.org/content/339/6124/1198.abstract.

¿Qué sentido para la emancipación y la libertad en un mundo finito?[16]

Para abarcar todo lo que las izquierdas y la izquierda en general dicen de la naturaleza y del medioambiente, es necesario sumergirse primero en el espíritu de la Ilustración. Más allá de la diversidad de pensadores y de los matices que trae cada uno, subsiste del espíritu iluminista la idea de que, gracias al libre ejercicio de la razón, el espíritu humano irá siempre hacia un mayor progreso. La historia está vista en general de manera lineal como cumplimiento de un proyecto de emancipación y de autonomía de los individuos contra normas transcendentales, restricciones y finalidades exteriores. El conocimiento y la ciencia deben salir del ámbito de las especulaciones, porque el objetivo ya no es solamente entender el mundo, sino remodelarlo según designios humanos puros. El neoliberalismo radicalizó esta postura al intentar construir la persona humana fuera de toda determinación, como un individuo omnipotente y autoreferente.

Este proyecto de emancipación, concebido como salida, manejo, dominación y transformación prometeanea de la naturaleza, incluyendo a los humanos, es una fuente mayor del productivismo propio de una gran parte de la izquierda y de su dificultad o de su incapacidad para pensar de modo responsable la cuestión ecológica. Pero no solo incapacidad, también rechazo. Y es que al plantear la exigencia ecológica, además de proteger el medioambiente, se trata de definir una nueva relación tanto entre las actividades humanas como entre estas y los ecosistemas. Esto supone el cuestionamiento del conjunto de la subjetividad capitalista y del imaginario de una expansión ilimitada, ampliamente olvidados o subestimados. Proseguir por esta vía equivale a perpetuar la idea de que la acumulación ilimitada de las riquezas producidas es la condición de la felicidad, del progreso y de la justicia, y a mantener la ilusión de una salvación tecnológica. Este proyecto se confronta hoy con la conciencia de la finitud de la Tierra y de su extrema fragilidad frente a la potencia técnica acumulada y no controlada. Se confronta también con los desajustes radicales de los ecosistemas, que ya subrayamos, así como con la crisis energética y alimentaria. De ahí que la ecología se encuentre en el corazón de la crisis de la socialdemocracia.

El fuerte crecimiento de posguerra, que se suponía infinito, reconfortó a la izquierda en su ideal socialdemócrata de corrección de desigualdades por medio de una redistribución de la riqueza monetaria. El crecimiento económico se volvió entonces condición de la justicia y objetivo político de primera importancia. Es verdad que el fuerte crecimiento permitió que los países ricos, durante los años 1950-1960, redujeran ciertas desigualdades sociales, y si bien el consenso sobre los beneficios de un crecimiento ilimitado fue casi general

16 Geneviève Azam (2010), *Le temps du monde fini. Vers l'après capitalisme*, LLL, París.

–aun para los socialdemócratas de la época– tales beneficios necesitaban de una acción de corrección y redistribución por parte del Estado. De este modo, tanto los perjuicios del productivismo como la expoliación de los recursos de los países del Tercer Mundo, pasaron por ser un mero juego de pérdidas y beneficios. Este período se basó así en un acuerdo económico y social cargado de graves consecuencias: el intercambio de un acceso al consumo de masa y de una cierta seguridad económica, contra el abandono de la cualidad del trabajo y de su calificación, contra la aceptación de la alienación social en el consumo y contra la ignorancia de los límites ecológicos a la expansión infinita.

Una vez llegada la crisis en el viraje de la década de 1970, el crecimiento económico siguió siendo promovido como objetivo político central, acentuando de este modo la confusión entre las elites políticas y los dirigentes económicos. Parte de la izquierda apostó su esperanza de crecimiento recobrado al libre comercio generalizado, a la globalización y a la desregulación financiera. Remitiendo todo lo político a lo económico, la izquierda "modernista" creyó poder convertir la globalización económica en un proyecto político emancipador para la humanidad. Pero parece haber ignorado que este modelo, sostenido por las corporaciones industriales y financieras transnacionales, además de ser nocivo en sí por negar toda idea de límite a la expansión del capitalismo, no es universalizable, en particular por razones ecológicas. Dicha izquierda nutre hoy la esperanza de un crecimiento "verde" o de una "economía social y ecológica de mercado", basada en la creencia de las posibilidades infinitas de substitución del capital natural por "capital humano" o por capital técnico. La izquierda que promueve una "economía del conocimiento" como nueva fuente de crecimiento parece ignorar que estas actividades no se libraron milagrosamente de la presión importante que ejercen sobre los recursos naturales. De ahí también que el discurso ecológico se encuentre a su vez despolitizado, reducido a una postura ética y a una letanía para un nuevo crecimiento, en un momento en el que las sociedades se encuentran sacudidas por el impacto destructor del capitalismo y de las políticas neoliberales sobre el medioambiente natural y la vida de los seres humanos.

La explosión de las desigualdades a escala mundial, la exclusión radical de una masa cada vez mayor de personas eyectada hacia las periferias del sistema, así como la globalidad de la crisis ecológica y la irreversibilidad de ciertas destrucciones, vuelven estos esquemas de corrección de desigualdades por el crecimiento absolutamente caducos. Lo absurdo de esta lógica, que se enfrenta con límites físicos y sociales, es patente: si nuestro destino sigue alojado en un producir y consumir siempre más, los ahorros realizados en un dominio serán gastados en otro, y la presión sobre los recursos globales no disminuirá, es más, aumentará. Lejos de poder formularse sobre la base de una adaptación de las leyes del capitalismo, la ecología política pasa por una teoría crítica de las necesidades, que reactualiza la crítica del capitalismo.

No se trata de sumar voces a los coros de los discursos anticapitalistas, a menudo meros encantamientos, sino de tomar acta de que el capitalismo, que domina concretamente el mundo, se ha vuelto insoportable para el planeta y las sociedades.

En conclusión, negarse a pensar el límite, es decir, negarse a cierto determinismo, también forma parte de la cultura filosófica de izquierda, incluso en sus franjas políticas más radicales, desde que la emancipación y la libertad fueron pensadas bajo la figura de la salida y la liberación de toda determinación previa. Esta negación alimenta formas de antiliberalismo radical que expresan, sin embargo, una comunidad de pensamiento con la creencia liberal en un individuo autónomo, cuya libertad es infinita. Es una de las razones que hace que el cuestionamiento profundo al capitalismo, al liberalismo económico y al productivismo provenga también de una Tierra que ya no puede soportarlos, de la insostenibilidad de un mundo transformado en un amplio campamento de masas desarraigadas.

Es por eso que la catástrofe ecológica puede ser subversiva, siempre y cuando se tome en cuenta todo su sentido. Es un acontecimiento que revela límites no negociables, que pone en evidencia la parte natural de la condición humana y el rechazo necesario de todo lo que ha contribuido a reducir los humanos y las sociedades a construcciones sociales infinitamente manejables y reproductibles por dioses humanos omnipotentes. Esta perturbación del pensamiento puede ser fecunda, supone nuevas subjetividades, un relato que reconozca el carácter inédito de las preguntas planteadas y se alimente de la diversidad de las situaciones concretas y experimentadas.

Reconocer límites a una expansión generalizada no significa en absoluto someterse a leyes "naturales", ni abdicar a la capacidad humana de creación. Más bien significa reconocer la capacidad de elegir, e incluso de elegir en el sentido de una autolimitación, en lugar de someterse al infinito proceso capitalista de expansión, que supone la adaptación de las sociedades y de las personas a una ley económica a la cual no se podría escapar. Sería para la izquierda volver a encontrar el camino de lo político, reanudarlo con un pensamiento emancipador, en vez de remitirse a la búsqueda del crecimiento a toda costa. Tomar en cuenta el medioambiente implica indisociablemente una lucha por la preservación de la capacidad de autonomía de los seres humanos, por el rescate y mantenimiento de su hábitat colectivo, por un proyecto democrático de deliberación entre iguales, por una cooperación entre los humanos y de estos con la naturaleza, en lugar de la competición y la guerra.

Socialismo y emancipación en el siglo XXI: la cuestión de la solidaridad

Matthieu de Nanteuil

¿Se pueden precisar las condiciones para una renovación del pensamiento de izquierda en el siglo XXI? Para contestar a esta pregunta, el presente artículo va a proponer tres ejes de orientación: tener en cuenta la creación del Estado social en el siglo XIX, volver a definir las coordenadas de la solidaridad considerando las mutaciones contemporáneas y articular este proyecto de solidaridad con nuevas formas de subjetivación.

El socialismo de los orígenes: entre emancipación y creación institucional

Recordaremos, junto a Jacques Rancière (2004), que el socialismo otorga un privilegio explícito a la idea de igualdad. Tres cosas para notar al respecto:

- Si bien la deuda con Alexis de Tocqueville es importante, el tema de la igualdad no se limita a la descripción de las formas nuevas del vivir-juntos. Con el socialismo, la igualdad traduce un ideal normativo, que apunta en esencia a la cuestión de la igualación de las condiciones materiales de existencia. Añadiremos que, si bien tal idea nos viene del Iluminismo, se encuentra reactivada por una observación propia de la primera parte del siglo XIX: sin mediación ni acciones políticas específicas, la valoración del individualismo conduce a dejar partes enteras de la población en la miseria o la insalubridad. Tal ideal se

arraiga pues en la crítica de los efectos concretos generados por un régimen político-ideológico completamente nuevo (Castel, 1995).

- No por eso se tiene que exagerar la revaloración de la idea de igualdad en contra de la de libertad. La observación que hicieron numerosos analistas de la época, desde Louis-René Villermé hasta Karl Marx, pasando por Pierre-Joseph Proudhon o Charles Fourrier, insiste en que esta desigualdad estructural nos priva de libertad –"enajena"– en un sentido muy general. Se habla aquí de la condición humana en su conjunto. De ello resulta una definición de libertad mucho más compleja y rica que la de los liberales: si estos últimos consideran la libertad como ausencia de coerción ("libertad negativa"), el pensamiento socialista entiende la libertad como un proyecto en desarrollo permanente. Se puede hablar, en este caso, de "libertad positiva", aun si esta no se reduce a la igualdad material. Tal como lo indica Axel Honneth, es la concepción kantiana de libertad como facultad de autodeterminación, que llama "libertad reflexiva", la que posibilita el vínculo entre "libertad negativa" y "libertad positiva" (Honneth, 2011).

- Es, entonces, en el cruce entre una exigencia de igualdad y una redefinición de libertad que se cristaliza el destino del pensamiento socialista en el siglo XIX. Tal pensamiento toma caminos muy distintos según, entre otras cosas, la formación de los partidos laborista (Reino Unido), socialdemócrata (Alemania) y socialistas (Francia y Bélgica). En todos estos casos, tal pensamiento se cristaliza con la creación del Estado social, sostenida por el nacimiento del movimiento obrero y el desarrollo de leyes sociales. En retrospectiva, se podría decir que tal creación proviene de un "arreglo" entre liberalismo y socialismo. Sin embargo, quedarse con esta sola versión de los hechos sería proponer una lectura muy reductora ya que, según la mirada que uno adopte, se puede tener otra lectura radicalmente opuesta. Por un lado, podemos ver que se trata de una *renuncia* a la vía comunista: esta creación institucional se desarrolla dentro de los límites impuestos por la economía liberal (instauración del sistema bancario, creación de la sociedad anónima, represión del movimiento asociativo, institución del asalariado generalizando la relación de subordinación, etc.). Por otro lado, se trata de una verdadera *innovación* institucional (compromiso del Estado con el campo social, invención del derecho social que obstaculiza la mercantilización del trabajador y actualiza la idea de derechos colectivos, inicio de una política redistribuidora, etc.). El pensamiento socialista sigue esta segunda vía, viendo en el Estado social, si bien no una panacea, por lo menos una creación institucional

original, llevando el sello de cierto realismo (De Nanteuil y Pourtois, 2005).

También se puede tratar de entender la trama antropológica subyacente a este Estado: es allí donde, nos parece, reside tanto su originalidad como las condiciones de su renovación. ¿Qué vemos ahí? Vemos que tal construcción hubiera sido imposible sin una dinámica cultural específica previa, que, de alguna manera, "preparó" su concreción progresiva. Existe un *ethos* del Estado social, tal como Max Weber pudo hablar de un *ethos* del capitalismo, designando la trama de normas y valores que condicionaron la aparición del capitalismo entre el siglo xvi y el xix. ¿Cuál es este *ethos*? Sigue una trayectoria claramente distinta de la que identifica Weber. Propio del siglo xix, aunque corresponda a un proceso histórico de gran amplitud, presenta un componente "marxiano" y un componente "durkheimiano".

El componente "marxiano" describe *el estado de vulnerabilidad general que afecta al corazón mismo de las sociedades occidentales en el siglo xix*. Cuando hablamos de "corazón", nos referimos a la vez a la mayoría de la población y a la "fuerza de trabajo", ese "recurso" que, en un régimen capitalista, resulta esencial para la formación del valor mercantil. La apuesta del capitalismo naciente es mantener la fuerza de trabajo sin permitirle emanciparse de su dependencia con el capital. Tal vez hayamos olvidado la significación de tal descubrimiento, significación sobre la cual Weber y Polanyi no dejaron de insistir: más allá del sentido que Marx daba a la enajenación, nace un nuevo condicionamiento social. Para la mayoría de la población, nada es seguro, todo es precario, nada dura, todo es temporario. Concretamente, esta vulnerabilidad pone en peligro mucho más que los recursos materiales: pone en peligro cierta manera de estar en el mundo. No es exagerado hablar de "choque antropológico" cuando vemos la velocidad del cambio de las coordenadas de las sociedades occidentales, que pasan de la importancia atribuida al "rango", a la valoración exclusiva del "mérito individual".

La dimensión "durkheimiana" corresponde a otro movimiento, *el movimiento que no se contenta con hacer del individuo el alfa y omega de los intercambios sociales*. Con todo rigor, el individualismo liberal –y el utilitarismo que conlleva– no es un egoísmo. Quiere contribuir a la mejora del destino de la "mayoría", pero su visión de la vida colectiva queda profundamente ligada a la del individuo: solo concibe el bienestar colectivo a través de la agregación de los intereses individuales. Su infraestructura moral suscita entonces vivas reacciones. Abre camino a la idea inversa, es decir, a la idea de que la referencia a una totalidad constituye una supuesta forma de "progreso social". En el pensamiento de Emile Durkheim, es el respeto de las reglas, que funda la preocupación por el otro, lo que constituye el camino más acertado hacia un altruismo lúcido. Sin embargo, allí donde Marx quiere forzar el pasaje al comunismo, en nombre de una totalidad que se identificaría con la sociedad

misma, Durkheim desarrolla la idea de una "solidaridad orgánica", completamente imprescindible para la diferenciación que corresponde a la entrada en la modernidad liberal. Frente a la vulnerabilidad de condición, el Estado social es investido de una cualidad ética específica: la de producir reglas de solidaridad y garantizar su respeto. Durkheim vuelve a legitimar de este modo la figura del Estado, por la propia distancia que lo opone a una sociedad cada vez más diferenciada.

Se va dibujando entonces una *matriz cultural* que, a grandes rasgos, aparece como la tierra fértil para que el socialismo implemente sus ideas y programas. Al contrario de la corriente liberal, de la cual procede amplia pero no totalmente el capitalismo, hay un movimiento en curso, que plantea los mojones de una cultura y una dinámica institucional diferentes.

Esta dialéctica no es la misma en todas partes. En Alemania, por ejemplo, la articulación entre partido socialdemócrata y sindicalismo, ambos vinculados al nacimiento del capitalismo industrial bajo régimen autoritario –el régimen bismarckiano– conduce a sentar las bases de lo que va a ser la socialdemocracia. Es decir: un reformismo que se apoya, al mismo tiempo que amplía, una serie de mediaciones subversivas para el orden capitalista, encarnada por la potencia de movilización del sindicalismo industrial. En Bélgica, el Partido Social Cristiano y el Partido Socialista sustentan sus proyectos alrededor de las redes intermediarias que constituyen un universo de prácticas sociales. Estas redes no son simples correas de trasmisión hacia el poder: permiten inventar mediaciones específicas que, si bien llegan a consolidar las bases sociológicas del socialismo, recuerdan a su vez la existencia de una cultura de lo cotidiano que no se reduce a la competencia por el poder. En Francia, estas dos polaridades, que constituyen la vulnerabilidad de condición y el "perfeccionamiento ético" del Estado social, parecen bastarse a sí mismas. Ambas estructuran un espacio de problemas-soluciones que marcan la consolidación mutua del mercado y del Estado.

Último punto, para nada menor. Esta matriz cultural estuvo acompañada por una figura histórica que marcó a lo largo del tiempo los espíritus: la de un *sujeto político destinado a ocupar el centro de la sociedad industrial, el movimiento obrero*. Como sabemos, esta idea estaba a la vez presupuesta y rechazada por Marx, que en lugar del sujeto político prefería la noción de "transindividualidad", y la de "clase" (Balibar, 2001). El principal defensor del concepto de sujeto político fue Georg Luckács, con todos los riesgos implicados en tal reconstrucción, entre otros, el de hacer de ello un sujeto hiperatrofiado. Hay que decir, sin embargo, que tanto en esta tradición, como en la que se inicia con Michel Foucault o Alain Touraine, la idea de sujeto político se acompaña de una deconstrucción de la noción misma de sujeto: el sujeto da la espalda a la posición de sujeto transcendental, para entenderse en su contextualización social y su dinámica histórica.

La solidaridad entre individualización y vulnerabilidad

Al salir de la Segunda Guerra Mundial, el Estado social aparece como la encarnación nacional de la solidaridad. Las sociedades exangües tienen que redefinir las instituciones que deberán permitirles salir del "estado de barbarie" que acaban de atravesar. Rápidamente, los Estados europeos –con la ayuda del Plan Marshall– van a entender la importancia de dar al tejido social sus propios medios de reconstrucción. Se condena el principio mismo de la desigualdad, aun si los conflictos de clase no van a dejar de acompañar el período de los Treinta Gloriosos. Los pactos sociales posguerra –empezando por la instauración de los regímenes de seguro social– se acumulan para materializar ese consenso. Es una etapa muy importante pero a la vez muy paradojal para el pensamiento socialista: fue el momento de principal desarrollo de un voluntarismo solidario, que se le escapa en el preciso momento en el cual es consagrado.

Se abre la vía para "el olvido de los orígenes": ampliado su fundamento en la sociedad, el Estado social va a borrar en forma paulatina la dinámica cultural que le dio luz, para focalizarse en la dimensión técnico-económica de su propia construcción. El keynesianismo llega en el momento perfecto, cuando inscribe este momento histórico muy particular dentro de la teoría económica, ofreciendo así a la izquierda no comunista –y también a parte de las derechas– herramientas que permiten avalar económicamente lo que era fruto de una lucha política.

Al estabilizar la relación salarial y promover el consumo masivo, los Treinta Gloriosos consagran tal invento, sin saber que este presenta serias debilidades, empezando por la idea de ligar la solidaridad a la redistribución. Hay, sin duda, un debate propiamente político en torno al papel que tiene que jugar la redistribución en la lucha contra las desigualdades: en el plano de su capacidad para reducir las desigualdades de ingresos, de apoyar a los más débiles, y de favorecer la demanda interna. Lo que está en juego allí es de suma relevancia para la actual coyuntura histórica marcada por considerables desigualdades de ingresos y un estrechamiento de las bases fiscales relacionado con la creciente movilidad del capital. Pero no podemos terminar aquí. Tal concepto de la solidaridad se topa, en efecto, con dos series de problemas:

1. La primera serie proviene de *la fragilidad de la construcción técnica misma.* Con la extensión de la lógica utilitarista en el terreno de la acción pública, el dinero sirve como equivalente social generalizado. Y eso lleva a hacer "descansar la legitimidad de la acción pública sobre el monto de las compensaciones propuestas. El Estado de bienestar asegura su perennidad estrechando el vínculo entre legitimidad y eficacia, a tal punto que la crisis de eficacia alcanza sus fundamentos mismos. He allí el núcleo de la paradoja del Estado de bienestar, instituido en

un momento de fuerte crecimiento y de necesidades materiales aparentemente ilimitadas" (De Nanteuil y Pourtois, 2005: 328). De hecho, tal dependencia para con el mercado resulta ser el verdadero talón de Aquiles. Por un lado, presupone que el mercado esté en condición de producir los recursos necesarios a la redistribución, lo que implica una extensión continua de su dominio de intervención. Por otro lado, impide a la comunidad nacional identificar los nuevos riesgos que la atraviesan. Es que la concepción del riesgo que tiene el Estado social está fuertemente estandarizada, dado el registro redistributivo que estructura su acción. Tal estandarización tiene un interés… ¡siempre y cuando la base que la sostiene no varíe! Y ya no es el caso. Sin modificarse, esa perspectiva no logra tomar en cuenta los riesgos vinculados con las mutaciones del trabajo, de la familia, del espacio urbano. No puede, por ende, inventar mecanismos de solidaridad con ellos.

2. La segunda serie de problemas pone sobre relieve el hecho de que *el Estado, que se encierra en la idea de una racionalidad omnisciente, es incapaz de registrar las mutaciones antropológicas que cuestionan la legitimidad de su propia acción*. El socialismo redistributivo tuvo una ventaja: forzar el destino para promover la igualación de las condiciones materiales. Pero tuvo un defecto: su acción interiorizó la representación "modernista" de una racionalidad omnisciente. Tal racionalidad reposó sobre una triple ilusión: la de una decisión perfectamente informada, la de una estabilidad de las preferencias de los actores (tanto los que deciden como los que reciben la acción pública), y la de una posición panóptica capaz de evaluar el conjunto de los escenarios alternativos antes de elegir un guion "óptimo". Más allá de los problemas relacionados con la emergencia de una "racionalidad límite", tal situación llevó a ignorar lo público: en la práctica, correspondía a no considerar jamás a los sujetos sociales que estaban fuera del proceso decisivo en tanto socios de pleno derecho.

Estos problemas plantean en realidad una pregunta fundamental: ¿cómo la decisión pública se hace cargo de las evoluciones de la sociedad? Para no salirnos del marco que establecimos hasta ahora, avanzaremos la hipótesis de que estas mutaciones afectan al sentido del individualismo y de la vulnerabilidad:

1. *El individualismo ya no se reduce a su figura antigua privada, egoísta, que el socialismo redistributivo combatía con la figura de totalidad*. Si bien el individualismo va de la mano con un acortamiento de la distancia entre esfera pública y esfera privada, si bien puede conducir a formas de individualismo "negativo" (Castel, 1995) no puede reducirse solo a esta cara más oscura. El movimiento de individualización se encuentra en el centro de las democracias europeas, en tanto conlleva

la crítica de cierta predominancia de la totalidad, transcendental o inmanente. Si el Estado social ha sido, según el propio Durkheim, una etapa importante en la reconstrucción de una conciencia colectiva frente a la retirada de lo religioso, esta forma colectiva no podía sin embargo tener la misma estabilidad que la forma religiosa. Podía –y sigue pudiendo– experimentar evoluciones. Además, diversos trabajos muestran que los funcionamientos en red ofrecen soportes sociales importantes (Castells, 1998). Y estos soportes sociales no tienen que entenderse solo de manera funcional: en su diversidad, recuerdan la creciente importancia de las mediaciones entre Estado y sociedad. Actúan como potentes contrapesos frente a las carencias de la acción estatal y se traducen en *un desplazamiento del centro de gravedad del actuar político*. Esta individualización de nuevo tipo esboza una potencialidad crítica: hacer que estas mediaciones, que circulan dentro de la sociedad, sean tomadas en serio por los Estados sociales en pos de una renovada política de solidaridad.

2. A esta primera mutación, se añade otra, relacionada con *la noción misma de vulnerabilidad*. En el siglo XIX, la vulnerabilidad era un estado general, concretándose en la cuestión social heredada del capitalismo industrial. Pero ya no es este el caso. Primero, porque la sociedad genera riesgos proteiformes, cada vez más difíciles de estandarizar. Segundo, porque se despliega una *vulnerabilidad de situación, más que de condición*. Esta no siempre se relaciona con el capitalismo o su estructura de clase. Tal vulnerabilidad puede comprometer a la comunidad humana en su conjunto. Miremos, por ejemplo, la gravedad de la crisis ecológica. Indica también que, en ciertas situaciones, algunos pueden verse afectados por situaciones de fragilidad irremediables, no reductibles a una forma u otra de redistribución. Pensamos, por ejemplo, en los cuidados paliativos, en los servicios de acompañamiento de los mayores, o, en la acción hacia los niños pequeños. Y para terminar, en el seno mismo del espacio productivo, aparece cada vez más claramente que las situaciones de exposición repetida a condiciones penosas de trabajo, como las reestructuraciones industriales que generan amplios procesos de relegamiento, no pueden reducirse a problemas de desigualdad material. Ellas traducen una fragilidad estructural de ciertas capas de la población, cuya experiencia subjetiva es negada. Es de hecho lo que constituye la especificidad de este segundo componente: a diferencia del movimiento de individualización, la vulnerabilidad remite a una manera de estar en el mundo. Subraya el hecho de que una estructura de violencia propia del mundo moderno es la denegación de la condición subjetiva, sin la cual los miembros

de la sociedad no pueden ser reconocidos en tanto sujetos éticos de pleno derecho.

Sin duda, se suele hacer la vista gorda sobre un punto: detrás del recurrente debate entre conservadores y progresistas en cuanto al "perímetro" del Estado social, se está desplegando una revolución silenciosa cuyos rasgos esbozamos aquí. Cambió el estatuto atribuido al Estado en nuestros modos de vida y creencias colectivas. No esperamos todo del Estado, aun si nos choca cuando no está en donde tendría que estar. Contamos con él en tanto garante y proveedor de medios, a pesar de que somos conscientes de que no todas las situaciones de vulnerabilidad de situación le incumben. De ahí que el fracaso de su capacidad de redistribución tiene que ser considerada como fracaso de cierta concepción particular de la solidaridad, y no del proyecto solidarista en sí mismo. Lo más preocupante de la situación actual es que la "crisis" se lleve puesto hasta el valor mismo de solidaridad, mientras nunca tuvo más pertinencia que frente a las dificultades actuales. De hecho, solo se podrá promover la función instituyente del Estado social si *se rehabilita el valor de solidaridad en la sociedad en su conjunto*. Satisfacerse con una serie de arbitrajes técnicos sin buscar retomar con este asunto cultural, sería correr el riesgo de obviar un asunto político de primer plano.

Subjetividades, subjetivación: otra vía para la emancipación

Aquí interviene la demanda por la subjetivación. La mirada retrospectiva que abrió nuestra reflexión mostraba que, paralelamente al *ethos* del Estado social, el desarrollo histórico de las sociedades industriales había sido acompañado por una figura central en cuanto experiencia, sociabilidad y significación: el movimiento obrero. Este sujeto político se desdibujó, bajo influencia de numerosas mutaciones. El *asalariado* no parece estar a la altura de remplazarlo, dada la heterogeneidad de su composición y la multiplicidad de sus "formas de conciencia". Es importante, entonces, volver a pensar las condiciones de emergencia ya no de un sujeto político único, sino de formas y procesos heterogéneos de subjetivación, *funcionando como focos críticos en torno a los cuales las sociedades abiertas se reapropian de su devenir y anudan de manera específica cuestión ética y cuestión política.*

La escena del trabajo asalariado ocupa, una vez más en este plan, una posición decisiva. Tal como lo demuestran los trabajos de psicodinámica del trabajo, es urgente discernir tanto los procesos de alteración del sujeto en el trabajo, como las condiciones de su reconstrucción (Dejours, 2009). Esto pasa por una crítica de los procesos de división del trabajo, que no solo tienen que entenderse como dispositivos de repartición de las tareas, sino también como operaciones de escisión del sujeto consigo mismo. Este se ve descuartizado

entre dimensiones cada vez más distantes, sin tener modo de articular los diferentes componentes de su propia experiencia. Tal dilema plantea, más ampliamente, la cuestión del debilitamiento de los lazos de civilidad en el trabajo, lazos que posibilitan una palabra capaz de obstaculizar la violencia. Es inútil, desde este punto de vista, oponer punto por punto, economía solidaria y solidaridades industriales –empezando por la solidaridad sindical–. En ambos casos, se apunta a una *igualdad de acceso al espacio público de discusión, en tanto sujeto ético.*

Ahora bien, esta primera concepción del sujeto descansa en *un "orden lexicográfico" muy particular*: consiste en aceptar las reglas del mercado para criticarlas a partir de la condición que se instaura para el trabajo. Es justamente allí donde reside la originalidad de la economía solidaria. En la diversidad de las experiencias que la caracterizan, se trata de interrogar primero la pertinencia del intercambio mercantil, y de contemplar la cuestión de las condiciones de realización del trabajo en un segundo momento. Y es justamente un punto que la sociología del trabajo solía, para decirlo de alguna manera, descuidar: la posibilidad de una subjetivación para la cual el trabajo sería un mediador de segundo rango. Es necesario subrayar que se encuentra allí una intuición emancipadora auténtica: se apunta a la manera que tiene la estructuración del orden social de funcionar con respecto al Estado y al mercado, sin que esta estructuración fuera accesible solo mediante una subversión del orden productivo (Laville, 2010). Se trata, pues, de inventar cierta forma de subjetivación crítica del mercado, que renuncie a hacer pesar sobre un Estado exclusivamente redistributivo la parte esencial de sus problemas. Construir un sujeto frente a la mercantilización es tomar en serio los efectos de "desubjetivación" que genera un mercado que el socialismo redistributivo no hará más que "corregir" –es decir reproducir–. Pero es también asumir una tensión interna a las sociedades posindustriales, *la de la pluralización –y hasta de la no congruencia– de las esferas de realización de sí.* En esta inversión del orden lexicográfico sigue habiendo toda una serie de problemas vinculados a: las condiciones de realización del trabajo en la esfera de la economía social y solidaria; la calidad del diálogo social y de su gobierno democrático, y la capacidad de los proyectos asociativos de resistir la tentación de una racionalización sin límite.

Dentro de lo que llamamos "el olvido de los orígenes", el Estado social deshizo los lazos constitutivos que lo ataban al mundo vivido. Ubicó a la sociedad bajo su tutela, al menos en lo que concierne a la iniciativa y legitimidad de la acción colectiva en términos de solidaridad. En nombre de cierta concepción de la emancipación, potentes procesos de heteronomía fueron cultivados. En este contexto, lo que está en juego en un pensamiento y una práctica de la emancipación es la contribución a liberar las sociedades de su dependencia respecto del mercado, *tanto como* del Estado, en pos de una concepción re-

forzada de la solidaridad. Es por ello que las reflexiones de Michel Foucault, retomadas y profundizadas por Judith Butler, parecen tan adecuadas (Butler, 2002). Al interesarse por un sujeto que es "constituido" por el poder y que intenta también resistir a la "gubernamentalidad liberal", estos autores abrieron camino para una reconceptualización del sujeto en tanto "sujeto sometido". Lejos de ver en esta sujeción (*assujettissement*) una simple sumisión, usaron este reconocimiento previo para cuestionar la autoridad que se afirmaba en ello, en una asignación que funda una dependencia previa a la expresión de una relación de fuerza o de una voluntad de dominación. La subjetivación aparece entonces como un inmenso trabajo, que busca cuestionar las fuentes indiscutidas de la heteronomía., para así favorecer una apropiación crítica de la racionalización y dar cuenta de la pluralidad de las experiencias, con especial cuidado por la preservación o la reconstrucción de las condiciones de existencia social del sujeto ético.

En su versión fuerte, tal acercamiento propone transformar a los actores sociales en *sujetos constituyentes*. Es decir, sujetos capaces no solo de participar en elecciones políticas o económicas, sino de volver ineludibles nuevos marcos simbólicos de interpretación de lo real, orientados hacia la solidaridad. Al mismo tiempo, tal acercamiento recusa la ilusión sustancialista de un sujeto originario, abstraído y aislado de las relaciones de poder. En otros términos, no sobreestima sus propias capacidades: se trata de introducir un juego, a la vez intersticios o hiatos, en el vínculo de la complicidad entre Estado y mercado, pero también entre trabajo y reparación social. Lejos de una ontología del sujeto, esta perspectiva ve en la subjetividad una subjetivación: un hacer que *se desempeña* a lo largo de las resistencias y de los proyectos.

En este caso, la construcción de relaciones institucionales –jurídicas y axiológicas– abre la perspectiva para otra estrategia emancipadora: la que sitúa la solidaridad en el punto de articulación entre mundos vividos y formas instituidas, haciendo de este vínculo un proyecto político en sí mismo. El socialismo del siglo xxi no debe dejar pasar esta ocasión pues está intrínsecamente vinculada a su propia dinámica histórica.

Bibliografía

Balibar, E. (2001), *La philosophie de Marx*, La Découverte, París.

Butler, J. (2002), *La vie psychique du pouvoir*, Léo Scheer, París.

Castel, R. (1995), *Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, París.

Castells, M. (1998), *La société en réseaux I. Le pouvoir de l'information*, Fayard, París.

Dejours, C. (2009), *Travail vivant. 1. Sexualité et travail. 2. Travail et émancipation*, Payot, París.

De Nanteuil, M. y H. Pourtois (2005), «L'Etat social actif: une réponse au défi de l'intégration par le travail?», en Cassiers, I., P. Pochet y P. Vielle (Dirs.), *L'Etat social actif. Vers un changement de paradigme?*, Peter Lang, Bruselas, pp. 323-350.

De Nanteuil, M. (2013), *La democracia insensible. Economía y política a prueba del cuerpo*, Uniandes, Bogotá.

Honneth, A. (2011), *Das Recht der Freiheit,* Suhrkamp Verlag, Berlín.

Laville, J-L. (2010), *Politique de l'association*, Seuil París.

Rancière, J. (2004), *Aux bords du politique*, Gallimard, París.

Expansión capitalista y anexión de la ética

Anne Salmon

La financiarización de la economía y la concentración de empresas no son fenómenos inéditos. Tampoco lo es la propensión a la expansión. Cecil Rhodes lo expresaba hace más de un siglo: "No hay más que expansión. Si pudiera hacerlo, anexaría los otros planetas" (Rhodes, 1902, citado por Wesseling, 2009: 236 y por Arendt 2002: 370). Desde luego, la zona operacional del sistema capitalista en el siglo xxi es absolutamente diferente de la que imaginaba el imperialista Rhodes. Las sociedades transnacionales no despliegan hoy sus empresas en el marco de imperios formalizados en torno a aparatos político-administrativos y militares a cargo de Estados. Ellas se desarrollan en un mundo poscolonial.

La moralización del capitalismo es una temática que parece duplicar estas mutaciones. Su difusión surge en la década de 1990, impulsada por dirigentes de empresa, organizaciones patronales y firmas multinacionales. Hoy son pocos los grupos donde no se exhiban dispositivos que articulen cartas de principios, códigos deontológicos, acuerdos de responsabilidad social, etc. La afirmación de capacidades de autorregulación, de autocontrol, pero también de redistribución filantrópica se acompaña de una nueva "burocracia ética" que ciñe el trabajo internamente. El "capitalismo con rostro humano" tiene sus consignas: déjenle la libertad de organizar como quiera el enrolamiento moral para restablecer la confianza, templando las batallas que los capitalistas libran unos contra otros; incentívenlo a producir valores para contener la violencia de las relaciones sociales que padecen quienes forman las filas de esta "guerra económica". Tal sería la nueva ley de los profetas.

El proyecto de expansión económica se articularía a un supuesto proyecto de expansión cultural, cuya dimensión moral debiera ser examinada. El aná-

lisis aquí desarrollado tiene como propósito mostrar que este movimiento no participa de un encastramiento de la economía en la sociedad que tienda a satisfacer la necesidad de explorar otros caminos para un proyecto emancipador.

El uso de referencias a la ética no es exclusivo del período actual. Su carácter ideológico ya fue denunciado por Karl Marx en el siglo xix. Hoy, la ofensiva de tales discursos, visible en varios continentes, puede dar lugar a una crítica parecida. Pero más allá de las semejanzas con las formas diversas de movilización de la esfera ética por parte del capitalismo, es necesario llevar adelante un estudio crítico preciso del actual resurgimiento del "cuidado ético". Este trabajo abarcará un análisis de las necesidades actuales de la economía de mercado y de las razones de una posible instrumentalización de los valores extraeconómicos. Luego, poniéndolo en una perspectiva histórica, examinaremos la singularidad del fenómeno contemporáneo en pos de medir los peligros específicos de esta supuesta "moralización del capitalismo". Esto nos llevará finalmente a explorar otras pistas para un proyecto de izquierda.

El capitalismo y sus potentes aliados: ¿hacia un proyecto de anexión de la ética?

Si –como lo sugiere Fernand Braudel– nada le es más perjudicial al capitalismo que la limitación de los espacios, la configuración geopolítica poscolonial y postsoviética ha sin duda perturbado ciertos actores económicos al favorecer la constitución de una multitud de Estados naciones: pero, ¿estos Estados recientemente creados no iban acaso a segmentar los mercados y, aún más, a limitar los accesos a los recursos? ¿Cómo reconstruir espacios económicos transnacionales en este contexto marcado por la multiplicación de espacios políticos independientes? ¿Y sobre qué bases controlarlos?

Expansión del capitalismo y nuevas necesidades de coordinación

Un nuevo modelo se instaló progresivamente a fines del siglo xx, cuyos contornos describen algunos autores liberales. En primer lugar, se trató de dar luz a un "mercado transpolítico fuera del control de cualquier poder político"; en segundo lugar, se trató de establecer "un régimen político compatible con las exigencias de un régimen capitalista, exigencias que podríamos reducir a una sola de ellas: el respeto de la esfera privada" (Baechler, 1995: 359.)

La traducción concreta de esta emancipación de lo político atañe a estrategias de desnacionalización y desterritorialización de la economía. Esto permite esperar, en un contexto geopolítico caracterizado por la proliferación de Estados, una reconstrucción de un mercado mundial continuo, allí donde los territorios político-administrativos amenazan con parcelarlo. También

supone instituir, frente a ellos, redes de intercambios supranacionales entre las instancias económicas. En este sentido, es evidente que las estructuras burocráticas integradas, aun presentando la ventaja de la concentración, convienen menos que las estructuras satelitales polarizadas en torno a un núcleo económico central.

La transnacionalización juega así en un doble sentido. Al nivel de las empresas, funciona bajo el modo de una red de influencia globalizada, mientras que en el plano de los Estados lleva a una penetración de empresas de origen extranjero que no pueden ya asimilarse a la voluntad hegemónica de un Estado. Es el conjunto de efectos de una multitud de actores privados el que va a redefinir el paisaje económico de un país. Tal como lo resume Ulrich Beck, "no es que las fronteras sean (necesariamente) cada vez más porosas, es más bien el *concepto de espacio* el que sufre una verdadera *revolución*. Lo importante no es ejercer una dominación sobre un territorio, sino acceder a la red" (Beck, 2003: 267-268).

No obstante, la cuestión apunta a los modos de legitimación de la autoridad privada entre las redes transnacionales. La producción de un sistema normativo es una tentación reciente de las empresas que requiere ser tratada con seriedad. La organización en red plantea problemas concretos de coordinación y de regulación de intercambios. Cadenas de producción diseminadas en varios países, transacciones mercantiles extendidas a relaciones entre empresas cuya "cooperación comercial" llega hasta el producto terminado, e instauran una competencia entre subcontratistas para reducir los costos: la tendencia a desdibujar las fronteras nacionales es acompañada por transformaciones mayores del sistema de producción. Al adecuarse a las lógicas del mercado, las estructuras "reticulares" compiten con el modelo fordista construido en torno a grandes empresas integradas. Las empresas se enfrentan con dos tipos de problemas. Uno, clásico, está relacionado con la expansión económica del capitalismo globalizado. El otro, más bien inédito, está ligado a la nueva organización del trabajo.

Tal como en el pasado, la diseminación de los bienes por el mundo, y en particular entre los países considerados como políticamente riesgosos, refuerzan las necesidades de marcos para asegurar las transacciones. En su época, el imperialismo económico, confrontado al mismo problema, terminó exportando poderes políticos allí donde el capital había sido invertido. Según la tesis de Hannah Arendt, la expansión de los poderes políticos siguió a la expansión económica:

> El imperialismo nació cuando la clase dirigente detentadora de las herramientas de producción capitalista se rebeló contra las limitaciones nacionales impuestas a su expansión económica. Es por necesidad económica que la burguesía se inclinó hacia lo político: en efecto, negándose a renunciar al sistema capitalista –cuya ley implica estructuralmente un crecimiento

económico constante–, le fue necesario imponer esta ley a sus gobiernos y hacer reconocer la expansión como meta final de la política exterior (Arendt, 2002: 373).

Hoy como ayer, el control de los espacios transnacionales es un desafío para las firmas internacionales. Y si bien el imperialismo, bajo las formas descritas por Arendt, es hoy una solución muy poco probable, no es menos cierto que los actores económicos se sigan haciendo las mismas preguntas que entonces: ¿cómo proteger las inversiones?, ¿cómo frenar el aumento de la criminalidad, de las estafas y de los escándalos financieros? Varias opciones se esbozan, pero nada permite afirmar cuál dominará mañana.

La colusión entre poderes políticos y económicos es una primera hipótesis. Ella favorece una mayor permeabilidad entre las dos esferas con los conocidos riesgos de confusión de intereses que conducen a escándalos político-financieros de envergadura. Fenómenos de mimetismo entre las elites son el signo que las anuncia: empresarios imponiendo en el escenario mediático una estatura de hombre público, responsables políticos dedicándose a fundar su legitimidad en base a balances contables. Encabezando "vastos imperios", los dirigentes de empresas tienen la tentación de comportarse como políticos, imprimiendo a sus actividades la huella de los asuntos públicos tal como ya lo hacía notar Arendt respecto de la fase imperialista. La "gobernanza de empresas", nuevo término de moda, desvela la ambigüedad del papel que se atribuyen las firmas en el espacio globalizado.

Pero tal movimiento no se da sin tensiones. Y es que las instituciones democráticas pueden resistir a las tentativas de confusión de fronteras. Por ende, no hay que descartar la hipótesis de un reforzamiento del marco jurídico de las actividades económicas. Hoy en día, frente a las presiones sociales, una regulación política internacional cuyo principal instrumento sería el derecho es un camino posible.

Sin embargo, en la inquietud que esto les genera, las firmas podrían intentar anticiparse a los Estados a través de formas de compromiso voluntario guiadas, entre otros, por principios éticos. La ética sería, en este sentido, el punto de anclaje de un principio no político de regulación mediante la anexión de poderes simbólicos, en miras de una emancipación con respecto a las potencias públicas. Ella es privilegiada por el capitalismo, no solo para reaccionar y justificarse ante la crítica, sino para desarrollarse: las necesidades de regulación y de aseguramiento que exige la globalización llevan a los actores económicos a salir de la esfera privada del enriquecimiento y a dirigirse esta vez hacia la esfera ética, apuntando a investirla de un control social.

En otro plano, el interés de la red descansa, para las direcciones de empresas, en la autonomía relativa de los subsistemas productivos que se hacen cargo de riesgos que en adelante serán externalizados por las casas matrices. La nueva organización del trabajo que eso conlleva supone repen-

sar la integración de componentes semiautónomos y la coordinación de sus interacciones. En efecto, las relaciones entre aquel que da las órdenes y sus subcontratistas difieren de los lazos de cooperación que existían entre los servicios de una misma empresa. Las relaciones se vuelven mercantiles. La penetración de las lógicas de mercado aparece incluso cuando los asalariados venden o compran prestaciones que, hasta ahora, no incumbían a este tipo de transacción ni tampoco, naturalmente, eran sometidas a la competencia. Estas transformaciones en la esfera del trabajo han traído desregulaciones sociales, cuyas consecuencias han sido evaluadas con rapidez por las direcciones en términos de desmovilización, de déficit de lealtad, de estrés, de malestar y hasta de violencia. La producción de una ética económica se ha impuesto de este modo como un medio para la paz social.

La liberalización de mercados a escala mundial ha favorecido la concentración de empresas y su reestructuración en redes internacionales. Este proyecto económico va de la mano de un proyecto cultural orientado hacia la institución de una "socialidad de mercado" que rija cada vez más las relaciones sociales internas, pero también hacia la movilización de valores y normas extraeconómicas. La cultura del nuevo capitalismo, fundada en la valoración de las relaciones contractuales y las lógicas de competencia y de concurrencia, se basa hoy en la promoción de una "ética de empresa" que invade el escenario del *management*. Cartas de principios éticos, códigos deontológicos, acuerdos sobre la responsabilidad social, códigos de buena conducta y compromisos filantrópicos ponen en escena un conjunto de valores abstractos con pretensión universal: "autenticidad", "expresión de sí", "creatividad", "espontaneidad", "autonomía", "respeto hacia los otros", "*performance*", pero también "responsabilidad", "solidaridad", etc. Este inventario al estilo Prévert encuentra sus fuentes en referencias tan distintas como contradictorias: Protágoras, Aristóteles, Sócrates, Kant, Montaigne, Proust, Goethe, la Biblia, la metafísica, la religión y hasta el esoterismo han sido invocados para sustentar este vasto proyecto de movilización. Es cierto que con el tiempo estas referencias variopintas se han atenuado, dejando lugar a una tecnicidad reivindicada: mayor formalismo (cartas de principios que tienden a un carácter "institucional"), referencias crecientes a reglas imperativas, multiplicación de formas de control (incitación a la delación), instauración de un conjunto de sanciones que pueden llegar hasta el despido (cartas de principios que tienen un aspecto más coercitivo).

Capitalista sin fin y finalidades éticas

La función ideológica de la ética fue denunciada por Marx, quien consideraba el protestantismo como el "complemento más conveniente" al capitalismo. En una perspectiva marxista, se puede formular la hipótesis de un juego de

correspondencias entre las diferentes etapas del desarrollo económico y los sistemas éticos invocados para sostenerlas. Tres fases pueden así ser identificadas (Salmon, 2009):

- la ética protestante articulada con el orden divino "como el complemento más conveniente" a la fase de racionalización del capitalismo moderno naciente;
- la ética progresista articulada al orden evolucionista "como el complemento más conveniente" a la fase de racionalización del capitalismo industrial;
- la ética económica articulada a la idea de cambio "como el complemento más conveniente" a la fase de racionalización de los intercambios del capitalismo financiarizado.

Según las tesis de Max Weber, la doctrina protestante de la predestinación tuvo consecuencias fuertes sobre las mentalidades económicas. Por todas partes donde esta doctrina circulaba, "era imposible reprimir la pregunta: ¿existen criterios que permitan reconocer con seguridad que uno pertenece al conjunto de los elegidos?" (Weber, 1964: 126). Por un lado, el trabajo sin descanso en el marco de un oficio estaba recomendado por los pastores para confirmar el estado de gracia. Por otro, considerarse como un elegido implicaba un deber que imponía al creyente actuar en tanto instrumento de la gloria de Dios en la tierra.

En la ética calvinista, la confirmación de la salvación es un desafío de todos los días y de toda una vida. La ganancia, en tanto signo de éxito y prueba de elección, puede ser objeto de envidia sin límite, no por el goce que conllevaría, sino por la glorificación de Dios, tarea abisal. Aquí se excluye del sistema de justificación la satisfacción de las necesidades en este mundo. La racionalidad capitalista puede desplegarse sin ser limitada por una meta que, una vez alcanzada, podría justificar el descanso. Precisamente por esto, dicha ética religiosa pudo revolucionar los modos tradicionales de vida que, al asociar actividad económica y necesidades humanas, fijaban un plazo para el trabajo y la acumulación.

Más allá de los fenómenos de erosión que Weber deja finalmente sin una explicación acabada, es necesario tomar en cuenta las tensiones entre el desarrollo de la racionalidad capitalista, como proceso de acumulación sin fin, y la ética a la que apela, por lo menos por un tiempo, para sostenerse. Tal aliado puede llegar a ser molesto. Esta idea que Weber desatiende, lo conduce de hecho –a diferencia de Marcuse– a no tomar en serio el papel que pudieron tener algunas éticas sociales laicas y en particular la ética progresista del siglo XIX.

La ética protestante se centra en el individuo. La búsqueda de la confirmación de su propia salvación conduce a afirmarse personalmente ante Dios y ante los hombres. En la fábrica –sucesora de la manufactura–, el trabajo

pierde toda apariencia de una puesta en obra de sí mismo (Marx, 1965). El motor, tal como lo analiza Marx en *El Capital*, al establecer una continuidad entre los diferentes gestos de fabricación, rompe las individualidades para integrar el gesto de cada uno como unidad elemental de una cadena ininterrumpida que apunta a la realización de una obra colectiva, que se vuelve la razón de ser del trabajo heterónomo, justificando el sacrificio y la abnegación en la actividad productiva. Las pequeñas acciones vaciadas de sentido, contabilizadas y acumuladas, son la marcha del progreso. Una ética progresista, imponiendo una "moral social del deber", se ha constituido así en el siglo XIX, transformándose en el poderoso aliado del auge industrial. Esta moral hacía respetable el gusto por el detalle, sublimando a la vez la estrechez de espíritu que le viene asociada. Su carácter ascético y desindividualizante hará decir a Nietzsche que se trata de una "moral de rebaño". No obstante, ella da un sentido-dirección, una finalidad intramundana, a la actividad colectiva. La felicidad es el horizonte certero en la evolución de las sociedades humanas, ampliamente eurocentrada. Pero la realización de la humanidad por sí misma, término del esfuerzo, es aplazada hacia "el fin de la historia", instalando a cada generación en el sacrificio por las generaciones futuras y en la deuda con las generaciones pasadas.

Hoy en día, el deslizamiento desde una lógica acumulativa de los actos sucesivos hacia una mayor importancia atribuida a la lógica de los intercambios, se manifiesta mediante un debilitamiento de la ideología del progreso en favor de una valoración de la idea de cambio. La diferencia esencial entre la idea del progreso y la idea de cambio se sitúa en el origen mismo de estas palabras: el progreso viene del latín "*progressus*" que significa "acción de avanzar". El cambio (*changement*) es derivado del francés "*changer*" (de *changier* siglo XII, y del bajo latín *cambiare* siglo IV), ancestro de la palabra cambio (*change*) que toma su sentido financiero ya en el siglo XIII (según *cambio*, por causa de los banqueros lombardos). El cambio (*changement*) es etimológicamente indisociable de la idea de intercambio (*échange*) que constituye su fundación. Marca además una ruptura con la idea de progreso.

El éxito de este nuevo término que invade el vocabulario del *management* no interviene en cualquier contexto. En la esfera laboral, redobla las mutaciones profundas que hemos indicado. La nueva organización reticular redefine "la unidad del trabajador" concentrándose ya no solamente en la economía de los movimientos obtenida por una división fina de los gestos y por la especialización en tareas repetitivas, sino en una gestión de intercambios y de comunicaciones. Hoy, la racionalización del trabajo no se focaliza más sobre el "cuerpo-instrumento", sino sobre las capacidades simbólicas y sociales de los trabajadores. La atención del *management* se ocupa ahora de la "persona global": creatividad, innovación, intercambio de saberes, de un saber-hacer, de conocimientos, deseo de comunicar, etc. Actuar sobre las mentalidades,

trabajar la subjetividad en miras a modelarla, son las tendencias que acompañan las mutaciones estructurales del capitalismo globalizado.

Si la ética progresista contribuyó a justificar el "homo faber" de la gran industria incitado a "producir por producir", es posible conjeturar que la ética económica, bajo su forma actual, apunta esencialmente a (re)formar al individuo para estos intercambios dentro de redes de producción en las que se valoran las relaciones mercantiles entre entidades puestas en competencia unas contra otras.

Los móviles de la adhesión a esta ética, que es, como vimos, fruto de un arreglo de referencias múltiples, descansan en la afirmación por parte del *management* de un "deseo irracional de creer en algo". Se seleccionan valores positivos para ser publicitados a través de los vectores comunicacionales corrientes: diarios de empresa, folletos publicitarios, etc. Se pone así la ética en mano de consultores que la forjan y de comunicadores que la difunden.

Más allá de los efectos de seducción, la eficacia de estos procedimientos corre, sin embargo, el riesgo de descansar sobre una lógica de autopersuasión, ya que, para quedarse dentro del sistema, el individuo se ve forzado a creer en él o, tal vez, a aparentar que lo hace. El aparato publicitario que da al fenómeno su apariencia de moda pasajera juega un papel mucho más problemático: opera un desajuste entre el sistema productivo (sin fin) y el "sistema normativo" constituido por valores-creencias. Así, para retomar la terminología de Henri Bergson, paralelamente a la "mecánica" se desarrollaría una "mística" social.

Tal es lo que está en juego: proporcionar a los individuos un mínimo de motivación que la racionalidad capitalista nunca puede generar del todo y que tiene, no obstante, que reavivar.

Son, por ende, éticas muy particulares las que pueden entrar en "resonancia" con el capitalismo y sus lógicas de expansión indefinida. Los móviles ideales son susceptibles de sostener este proceso económico sin fin cuando enmarcan y finalizan la actividad individual o colectiva sin limitarla. La ética protestante calvinista y la ética progresista evolucionista tienen esto en común. Ambas éticas sociales responden en definitiva a la misma pregunta: ¿cómo dar un fin-sentido a la actividad humana sin fijarle un fin-límite?

Los límites de la ética del *management* y de la sociedad de mercado: ¿hacia un proyecto de emancipación?

Este tipo de investigación produce efectos de similitud que convendría matizar con un análisis comparativo complementario que permita hacer visibles sus especificidades históricas, allí donde el funcionalismo puede tender a nivelar la interpretación al fijar, de una vez por todas, el papel ideológico de las éticas con respecto al capitalismo. Y es que esto podría, paradojalmente, opacar la consideración de los límites y peligros de la "oferta ética" contemporánea.

Crítica del funcionalismo y examen de las singularidades históricas

Que yo pueda clavar un clavo con mi talón, no significa que este sea un martillo. Esta advertencia metafórica de Arendt contra las simplificaciones funcionalistas que querrían determinar identidades entre las cosas en función de un mismo uso, es fundamental cuando se quieren evitar amalgamas entre las éticas que han podido ejercer en algún momento formas de apoyo a la racionalidad capitalista. El análisis funcional corre el riesgo de llevar a desatender las diferencias entre fenómenos en apariencia análogos. En efecto, la ética protestante y luego la ética progresista, en tanto éticas sociales, no pueden ser asimiladas a la ética económica contemporánea tal como la encontramos presentada en los libros de *management*. Desde este punto de vista, el análisis comparativo permite, más allá de las identificaciones, establecer singularidades históricas entre estas diversas formas de apoyo.

En primer lugar, las distinciones que opera Weber entre las éticas protestantes deben invitarnos a mirar con más detenimiento los matices que se alojan detrás de las visiones progresistas del mundo. Pues así como el luteranismo, tan anclado en el tradicionalismo y el respeto del orden social, no era la ética apuntada por Weber, así también la idea de progreso no siempre ha tomado la misma forma que tenía en el siglo XIX. Y es que esta idea no es unívoca. En el siglo XVIII fue marcada la posibilidad de pensar a la vez fines intramundanos –la felicidad terrenal– y los medios para alcanzarlos, acumulando y organizando racionalmente los recursos técnicos, científicos, y económicos disponibles. Para Condorcet, que fue uno de sus teóricos emblemáticos, el perfeccionamiento de las artes y de las ciencias debe permitir goces más amplios con un menor gasto de energía y un menor consumo de materia prima: "Así, sin sacrificio alguno, los medios de conservación y de economía en el consumo seguirán los progresos del arte de reproducir las distintas sustancias, de prepararlas, de fabricar con éstas sus productos" (Condorcet, 1988: 280-281). La preocupación por la felicidad presente se traduce en un cálculo capaz de inscribir el progreso en una racionalización social que desarrollará, modificándola, la ideología evolucionista. Pero, a diferencia de ella, tal preocupación apunta a justificar el equilibrio necesario entre las necesidades humanas y el arte de reproducir los medios para satisfacerlas. Este cálculo no impide que el proceso de perfectibilidad humana sea indefinido. Pero, si en efecto existe una sucesión de etapas, estas son pensadas como sucesiones de equilibrios: escalones donde la humanidad puede concebir y alcanzar en el *presente* una felicidad real. En el siglo XVIII el esfuerzo tiene así un término, con la felicidad como su resultado. Ella está al alcance del hombre. Lejos de hacer la apología de la desmesura, la idea de "los progresos humanos" ubica en el corazón de la racionalización social la templanza y la moderación. Es la gran diferencia con la versión evolucionista del progreso que, por el contrario, justifica sacrificios

ilimitados en nombre de la realización de la humanidad por sí misma, situada esta vez en el horizonte de la historia.

Esta idea ha sido el blanco de una viva crítica que debe ser matizada en su modo de reducir al progreso como una simple respuesta "a la necesidad irracional de creer en algo". El ordenamiento del mundo que la visión progresista establecía no era, por cierto, meramente irracional. Respondía también al deseo de comprensión y de explicitación de las experiencias humanas, incluso cuando el individuo ya no podía relacionar su gesto estrecho, vacío de sentido, a una obra personal. La reducción del progreso a un mero mito social tiene su anclaje ideológico. Si bien no se trata de rehabilitar la idea de progreso de los siglos pasados y mucho menos su traducción evolucionista, es importante marcar las diferencias allí donde las asimilaciones podrían justificar la producción de un sucedáneo. Son de hecho dos los escollos que conviene evitar: el del evolucionismo, que desemboca en la reificación de la razón en un orden del mundo que se impone como instrumento de dominación; y el de una reificación de la irracionalidad, fruto de una condena absoluta de la razón reducida a sus fracasos, condena que podría terminar por legitimar el recurso a los mitos sociales como horizonte de sentido. Este camino justificaría la producción de una ética económica pensada como pura mística social.

En segundo lugar, es importante insistir sobre el carácter instrumental de la ética del *management*. Producida por actores económicos y para finalidades económicas, dicha ética no tiene nada que ver con el encuentro fortuito de dos esferas distintas cuyas relaciones fueron teorizadas por Weber bajo el término de "afinidades electivas". Este término, proveniente del aparato conceptual de la química, le permitía señalar, por detrás de la atracción mutua de dos elementos separados, el carácter involuntario de su combinación. Se trataba pues, para Weber, de subrayar el hecho de que la meta de los reformadores no era en ningún caso la producción de un *ethos* del capitalismo. Su vocación religiosa estricta ni siquiera tenía como objetivo la elaboración de alguna moral social. En consecuencia, entre los motivos ideales dados por la religión protestante, y más particularmente por el calvinismo, no es posible concebir herramientas ideológicas destinadas a ser el "complemento más conveniente" del capitalismo.

Weber, al desplazar el marco de análisis marxista, aporta un elemento fundamental. Se trata de la advertencia contra la versión utilitarista de la producción de ideas, de la que podría esperarse que se volviera una fuerza motriz histórica eficaz. Es lo que más tarde dirá Jürgen Habermas:

> No hay producción de sentido administrativa. La producción comercial y la planificación administrativa de los símbolos agotan la fuerza normativa de las pretensiones contrafactuales a la validez. Los medios por los cuales se adquiere la legitimación se destruyen a sí mismos, del momento en que el modo de tal "adquisición" ha sido develado (Habermas, 1978:101).

Por lo demás, los análisis empíricos realizados con asalariados confirmaron ampliamente la débil capacidad de entrenamiento de la oferta ética contemporánea. Construida en torno a valores suspendidos, se desarrolla gracias a nuevas técnicas de comunicación, como una producción comercial de sentido que acompaña al sistema productivo concreto, que por su parte se orienta hacia fines de rentabilidades financieras. Lejos de corresponder a un encaje de la economía dentro de la sociedad, participaría más bien de una anexión creciente de la ética para atenuar los efectos destructores de la expansión de la socialidad de mercado.

Crítica de la sociedad de mercado y alternativa al proyecto de "moralización del capitalismo"

La crítica polanyiana de la sociedad de mercado permite dar cuenta de los riesgos a los que se exponen las sociedades que adoptan el sistema de mercado, así como los que corren las sociedades en el contramovimiento que emprenden para intentar emanciparse de este sistema. Karl Polanyi propone una explicación inédita de la ascensión del fascismo a principios del siglo xx: "En realidad, el rol jugado por el fascismo ha sido determinado por un solo factor, el estado del sistema de mercado" (Polanyi, 1983: 329).

> Estaba por llegar el momento en el que el sistema económico y el sistema político serían amenazados de una parálisis total. El miedo habría de tomarse la población, y el rol dirigente recaería forzosamente sobre aquellos que ofrecían una salida fácil, sin importar el precio final. El tiempo había madurado para la solución fascista (Polanyi, 1983: 321).

Polanyi insiste en el tema del bloqueo económico y político, pero sugiere también el de la sociedad misma. Afectada en su capacidad de acción y de cohesión a la hora de enfrentar las desregulaciones sociales, la sociedad podría apelar a un régimen político que anulase su libertad a cambio de seguridad. La sociedad congregada en un "polvillo infinito de individuos desorganizados", podría ceder a la tentación de someterse al "Estado hipertrofiado" que, como lo temía por su parte Emile Durkheim, se esmeraría en encerrarla y retenerla (Durkheim, 1967: xxxi).

Polanyi se focaliza en los peligros de una traducción política de esta crispación reaccionaria del cuerpo social, pero deja en la sombra la dimensión moral del fenómeno, una dimensión cuya importancia no debería menospreciarse. Y es que, en efecto, parece improbable que el cuerpo social se haya sometido de golpe a la violencia de Estado sin haber buscado antes restaurar alguna disciplina social y sobre todo un "orden moral". En este marco, múltiples actores han jugado sin dudas algún rol, o han intentado tenerlo. ¿Acaso ha-

brán participado en la creación de un terreno favorable a la solución política autoritaria? Nada permite afirmarlo.

Hoy todavía la cuestión sigue en suspenso. Si bien no es evidente que "la moralización del capitalismo", promovida por los actores privados que son las firmas internacionales, conlleve su adhesión por las razones que hemos visto, tal moralización suscita el interés de una cierta parte de los responsables políticos que se hacen eco de ella. Por citar un solo ejemplo, el anterior presidente de la República Francesa ha rimado su mandato con aquel eslogan. Es difícil, de hecho, imaginar que los Estados hayan aceptado aflojar los controles económicos y que se hayan en parte despojado de su margen de maniobra en términos de cohesión social, sin que sus dirigentes no hayan creído en un proyecto alternativo que articulara las dimensiones económica, cultural y ética. Rehusándose a cuestionar las presuposiciones que organizan el trabajo concreto, y más ampliamente la sociedad de mercado, los políticos podrían favorecer el desarrollo de estos dispositivos éticos, aportándoles el suplemento de legitimidad que gran falta les hace. La tentación puede ser fuerte, incluso para las socialdemocracias, de combinar el proyecto expansionista del capitalismo con un proyecto ético-cultural más o menos coercitivo en miras a contener las derivas de la sociedad de mercado. Moralizar la economía, moralizar la política, moralizar la sociedad… Extraña proliferación de discursos e iniciativas que dan testimonio de una eticisación de los problemas sociales. ¿Será que acaso el tiempo ha madurado para la solución moral?

¿Cómo evitar que el cuerpo social se desgaste ante esa doble presión donde, por un lado, la sociedad de mercado desestabilizaría cada vez más los lazos variados sobre los cuales descansa una sociedad viva y, por el otro, el orden moral sería invocado para contener la violencia proveniente del trastorno ligado a este empobrecimiento?

Polanyi ha mostrado que el sistema que transforma el trabajo, la tierra y la moneda en meras mercancías es una solución económica excepcional en la historia de la humanidad. Pero considera que "las relaciones sociales del hombre engloban, generalmente, su economía" (Polanyi, 1983: 91). Esto significa que las funciones referidas específicamente al sistema económico son absorbidas por experiencias vitales que ofrecen una "superabundancia de motivaciones no económicas para cada acto cumplido en el marco de todo el sistema social" (Polanyi, 1983: 93). No se puede reducir esta base de experiencias y de motivaciones diversas a un solo móvil sin poner en peligro al cuerpo social en su conjunto y sin producir una reacción frente a esta amenaza de dislocación.

La hipótesis que sugiere Polanyi puede formularse como sigue: la sociedad de mercado, al desarrollarse, empobrece la diversidad de resortes motivacionales e institucionales que la sociedad requiere para enfrentar las estabilizaciones permanentes que conlleva, por otra parte, la economía capitalista. Al reducir la producción de la sociedad a un solo mecanismo, el mercado, el

"sociosistema", se encuentra desequilibrado y vuelve inoperantes los diversos mecanismos de preservación del cuerpo social.

¿Son estas evoluciones inevitables o bien, al contrario, hace falta identificar otras proyecciones sobre las cuales se podría sostener una nueva apuesta de sociedad?

Al igual que las defensas naturales de un "ecosistema" están vinculadas a la multiplicidad y al equilibrio de los elementos que lo componen, así también podríamos pensar que una sociedad se protege en un modo mucho más seguro de la dislocación con la rehabilitación de móviles e instituciones plurales. En la biodiversidad, cuya importancia para el medioambiente es indudable, encontramos una imagen interesante. Ella pone en evidencia mecanismos complejos de autopreservación que el hombre desequilibra al eliminar uno o varios de sus componentes. Es lo que hace la sociedad de mercado de manera artificial. Tanto el debilitamiento de las solidaridades como la monetización de todas las esferas de la existencia, al empobrecer los móviles de la acción, impiden enfrentar los disfuncionamientos de una sociedad reducida a un solo mecanismo. A partir del momento en que la vida social depende por entero de este mecanismo, ya no es tanto la penuria de "recursos éticos" para compensar los efectos la que causa problema, sino más bien la nivelación institucional que conduce a una rarefacción de las diferentes lógicas de acción y de recursos de motivación. El problema planteado en estos términos lleva a pensar los efectos corrosivos del sistema de mercado sobre la sociodiversidad y los peligros que representan, en tanto fragilizan las condiciones de posibilidad de la formación de mecanismos defensivos internos al cuerpo social. Esta sociodiversidad es distinta de la biodiversidad, en la medida en que sus elementos no son naturales, sino que corresponden a instituciones humanas que tienen un espesor histórico.

El proyecto político que se desprende de estas consideraciones parece en definitiva menos costoso que la utopía de una sociedad reconciliada que, para existir, debe crear y erigir un hombre unidimensional a su imagen. Pues entiende la necesidad de apoyarse sobre fuerzas sociales ya existentes y sobre una pluralidad de principios que nunca están del todo erradicados: la reciprocidad, la solidaridad, el don, pero también el intercambio, etc. Estas fuentes de motivaciones diferenciadas suponen, para ser plenamente reconocidas, la restauración de una economía basada en principios plurales. La innovación social que reclaman las sociedades complejas exigiría así liberar y reconocer esta proliferación de experiencias guiadas por una multitud de móviles y confortadas por la existencia de una diversidad de instituciones.

Conclusión

¿Cómo pueden las instituciones democráticas enfrentar la cuestión de los modos de regulación social sin caer en un autoritarismo hipertrofiado

donde los ciudadanos cambiarían su libertad por mayor seguridad? Lejos de ser erradicadas, aparecen algunas réplicas democráticas que se tratan de confortar en los intersticios de una dominación de la apuesta neoliberal y de las reacciones autoritarias que constituyen su contrapeso. Los testimonios de una reticencia fuerte al encierro en el modelo intrincado del *homo œconomicus* y de su complemento de alma son perceptibles en los grandes grupos, pero también en el seno de pequeñas y medianas empresas. Por su parte, los actores de la economía social y solidaria reivindican una necesaria democratización de la economía combinada con un proyecto de preservación de la diversidad de los móviles de acción.

Otras lógicas persisten en una muy amplia parte de la economía. A pesar de las tentativas de invisibilización, a pesar del escaso apoyo y de la frecuente ausencia de reconocimiento por parte de los poderes públicos, ellas dan testimonio de una economía plural vivaz que necesitaría de innovaciones institucionales para sostenerla. Estas serían las palancas sobre las cuales podrían apoyarse las políticas de izquierda para revertir la tendencia y cuestionar la idea según la cual la acción desreguladora del nuevo capitalismo anuncia irremediablemente la suspensión de los proyectos emancipadores a favor de llamamientos al orden y con ello, tal vez, el ocaso de los poderes democráticos.

Bibliografía

Arendt H. (2002), *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem,* Gallimard, París.

Baechler J. (1995), «L'économie capitaliste», t. 2 de *Le capitalisme*, Gallimard, París.

Beck U. (2003), *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation,* Flammarion/Aubier, París.

Bergson, H. (1982), *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, París.

Braudel F. (2008), *La dynamique du capitalisme,* Flammarion, París.

Condorcet (1988), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain-Fragment sur l'Atlantide,* Flammarion, París.

Durkheim E. (1967), *De la division du travail social,* PUF, París.

Habermas J. (1978), *Raison et légitimité. Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé,* Payot, París.

Marx, K. (1965), «Economie», t. 1 de *Le Capital,* Œuvres, Gallimard, París.

Polanyi K. (1983), *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps,* Gallimard, París.

Salmon A. (2009), *Moraliser le capitalisme?,* CNRS Editions, París.

Weber M. (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi de Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme,* Plon, París.

Wesseling H. (2009), *Les empires coloniaux européens (1815-1919),* Gallimard, París.

Romper con el productivismo, condición de la emancipación

Florence Jany-Catrice

Introducción

Lo que se llamó "compromiso fordista" fue, durante un tiempo, la base de cierta estabilidad social, que permitió, sin duda como nunca en la historia del capitalismo, la construcción de instituciones que expresaban el apego de la sociedad con la solidaridad.

Las recientes crisis económicas, financieras y sociales que se suceden una tras otra a un ritmo inédito, constituyen señales de alerta sobre el debilitamiento de aquellos compromisos, junto con el cuestionamiento del Estado social y la dislocación del vínculo salarial. Sin embargo, y de modo sorprendente, las alertas provocadas por las desmesuras de un capitalismo que se volvió financiarizado poco trastocan las referencias principales del progreso que plasmaron las bases de las perspectivas de este capitalismo. ¿Cómo pensar un proyecto de sociedad profundamente emancipador sin un análisis reflexivo sobre las coerciones que las sociedades hacen pesar sobre sí mismas? ¿Es posible, por ejemplo, considerar como sostenible un proyecto de sociedad que sigue tomando el camino de la búsqueda del crecimiento (económico) ilimitado en el preciso momento en que toma conciencia de su finitud?

El punto de vista de los "indicadores de riqueza" que vamos a adoptar aquí no agota por supuesto la cuestión de la emancipación, y tampoco es, desde luego, absolutamente central en ella. Pero obra de manera heurística para aprehender la doble cara de las dinámicas de nuestras representaciones. La reflexión sobre los indicadores de riqueza es la ocasión de recordar el econo-

mismo universalista del "proyecto de sociedad", para retomar una terminología cara a Karl Polanyi (2007). Expresa el entusiasmo sin límite por el crecimiento, hoy impuesto como prueba[1]a todos los ciudadanos. Es también la ocasión para mostrar el desacoplamiento creciente entre economía y democracia.

Los fundamentos contables del valor de las riquezas

Principal patrón de los juicios colectivos en materia de riquezas, el PBI (Producto Bruto Interno) fue elaborado en los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, a partir de un sistema de contabilidad nacional integrada. Este sistema de cuentas precisa cuáles son las actividades consideradas como productivas. Ofrece asimismo su indicador central, el PBN (Producto Bruto Nacional), más usado en la época que el PBI. El PBN medía la producción de unidades económicas nacionales, mientras que el PBI estima el conjunto de las actividades productivas que transitan por el mercado de un territorio (a menudo de un país) en un año dado, y los gastos en servicios rendidos por las administraciones públicas. Este sistema de cuentas así acuñado es el fruto de una larga historia que enunciaa la vez, de modo paulatino y por modificaciones sucesivas, lo que es productivo y lo que son las riquezas.

Sobre la riqueza, en primer lugar, y tal como claramente insistió Dominique Méda (2008 [1999]), cuyo trabajo constituyó un verdadero avance en el campo de la economía política de la riqueza, Thomas Malthus fue quien fundó la respuesta contemporánea a la propia idea de riqueza, insistiendo en particular sobre la importancia de poder exhibir y medir sus crecimientos. Dominique Méda muestra como solo podrán entrar en ese concepto y en su expansión elementos *cuantificables*, dejando despuntar un justo asombro: "¿Cómo nuestras sociedades pudieron aceptar que su riqueza fuese reducida al mero intercambio de bienes y servicios, despreciando todas las otras actividades, otras formas de vínculo, otras formas de progreso o de valoración del mundo?" (Méda, 2008: 13).

Sobre la definición de lo que es productivo, en segundo lugar: las premisas de la intuición en torno al carácter productivo de las actividades definidas por los fisiócratas, empieza ya con François Quesnay en 1756, cuando se reconoce que solo las actividades agrícolas sonrealmente productivas. Este reconocimiento estaba muy relacionado con –y hasta dependiente de– la capacidad de medir su producción y sus rendimientos. A partir de Adam Smith y en toda la tradición posterior de la economía política del siglo XIX, el carácter productivo de las actividades se fue extendiendo a las industrias manufactureras, dejando a las

1 N. del T.: La autora juega con dos palabras en francés, que el doble sentido que la palabra "prueba" reúne en castellano: "preuve" como prueba de lo que estamos probando; y "épreuve" como examen que rendir.

actividades de servicio del lado de las tareas improductivas. En el siglo xx, el advenimiento de los sistemas de contabilidad nacional contemporáneos y, con él, la construcción de dispositivos socio-técnicos de comparación internacional de la riqueza de las naciones justificaron, a menudo con mucha hesitación, la inclusión de las actividades de servicios en el recuento de las riquezas. Con mucha hesitación porque los debates más contemporáneos siguen presentando, muchas veces, una idea de riqueza como *en primer lugar* industrial, ya que la industria produciría bienes tangibles y acumulables, es decir, las "verdaderas" riquezas de nuestras sociedades. La industria sería el motor del crecimiento, dado su papel en el campo de la innovación, del empleo, de los intercambios… Varios ensayos recientes que defienden "la emergencia industrial" (Colletis, 2012), o bien afirman que "no hay futuro sin industria" (Levet, 2006) son sintomáticos de esta postura que conduce al político y al experto a preocuparse más por la pérdida de empleos en la industria pesada que por los servicios de fuerte utilidad social. Con mucha hesitación también, porque incluir los servicios prestados por las administraciones públicas en el cálculo del PBI, tal como fue el caso a mediados de los años 70, significaba considerar que la actividad pública creaba valores, representación controvertida por parte de los economistas liberales y anglosajones (Vanoli, 2002). Las convenciones sobre qué es la riqueza atravesaron de este modo los siglos, remodelándoseprogresivamente. Y tal como lo atestigua François Fourquet en su obra sobre la genealogía de las cuentas nacionales, estos tanteos traducen una idea de potencia: "se entiende el alcance de la cuestión resumida por la palabra sacra de 'productivo'. Productivo ¿de qué? ¡de potencia!" (Fourquet, 198: 7).

La máquina económica, basada sobre la progresión del PBI y la expansión continua de los bienes materiales, lo que solo fue posible a lo largo de los siglos XIX y XX a condición de una sobreexplotación de los recursos ecológicos, está *de facto* rota. Esta falta de aire es la ocasión para reavivar las vivas críticas contra este modelo de desarrollo. Las primeras críticas del PBI las formuló Simon Kuznets, el promotor del indicador macroeconómico contemporáneo, cuando fue invitado por el Senado norteamericano a producir uno de ingreso nacional que cubriera el período posdepresión (Vanoli, 2002: 36 y ss.). Kuznets advertía en particular la falacia a la que se llegaba si se tomaba este indicador como aproximación del bienestar nacional. Esta advertencia provenía de una observación: los cálculos macroeconómicos no tomaban en cuenta varias dimensiones no monetarias y no mercantiles (las actividades voluntarias y domésticas). Insistía también sobre el hecho de que ciertas actividades producían externalidades muy perjudiciales para el bienestar individual o colectivo. William Nordhaus y James Tobin (1972) hablaban al respecto de "gastos vinculados con la urbanización". La contestación de mayor impacto mediático fue el informe Meadows en 1972, que rompía con la creencia en los beneficios de un crecimiento ilimitado.

Los resultados, bastante pesimistas en cuanto a las consecuencias del crecimiento sobre la economía, la demografía y las necesidades sociales, fueron olvidados o dejados de lado en los años 70 y 80. Y eso, paradojalmente, para enfrentar las grandes crisis económicas y financieras. Es recién a finales de los años 80 que el "Informe Brundtland" de la CMMAD (Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo), presentó argumentos a favor de una exigencia fuerte y urgente de sostenibilidad ecológica para las generaciones presentes y futuras. En este contexto, se puede entender cierto entusiasmo por la elaboración de nuevos indicadores de riqueza, de bienestar, y hasta de buen vivir (FAIR, 2011). Tal dinámica se respalda en la idea de que los principales indicadores de patrones de riquezas y los principales instrumentos de gobierno ya no sirven para encarar los temas centrales que las sociedades enfrentan.

¿Nuevas referencias o fin de las referencias?

Al compás de este movimiento profundo de cuestionamiento del crecimiento económico y del PBI como fines de las sociedades, se multiplican iniciativas heterogéneas de elaboración de nuevos indicadores de progreso, riqueza o calidad de vida.

Desde principios de los años 90, dos proyectos emergen en forma simultánea, aunque independientes uno del otro. Cada uno de ellos dará un verdadero impulso para la elaboración de nuevos indicadores. Por un lado, el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) presenta su primer IDH (Indicador de Desarrollo Humano), por considerar que para estar en una trayectoria humana duradera, las naciones necesitan tener acceso a la educación, a la salud y a los recursos económicos. El contexto de su emergencia fue efectivamente el de una contestación: el PNUD apunta a mostrar que las políticas de ajuste estructural impuestas por el FMI (Fondo Monetario Internacional) sobre países en desarrollo considerados como sobreendeudados –entre otras cosas, por las exigencias de centrarse sobre las industrias de exportación o de privatizar los servicios públicos– engendran consecuencias humanas dramáticas. Este indicador plural constituye la oportunidad de mostrar que se puede contar de otra manera, y trastoca la jerarquía de "potencia" de los países: ya no hay, para los países con alto nivel de desarrollo, relación entre el PBI per cápita y el IDH.

Más o menos en el mismo momento, investigadores elaboran un indicador físico de sostenibilidad medioambiental: dan luz a "la huella ecológica", que fue luego ampliamente difundida entre las redes de la sociedad civil, en particular por Global Footprint Network o la ONG WWF (World Wildlife Fund). Esta huella ecológica permite insistir sobre la insostenibilidad ecológica de la dinámica de crecimiento mundial, de los países ricos en particular. Es la oportunidad para demostrar que las necesidades de la humanidad en términos

de recursos naturales sobrepasaron en buena medida, desde el principio de los años 80, las biocapacidades del planeta, es decir, su superficie biológica productiva total (Boutaud y Gontrand, 2009).

Otros organismos internacionales se preocuparon más recientemente por estas preguntas, aceptando en forma implícita los menoscabos del capitalismo productivista sobre la cohesión social y sobre la ecología mundial. Así, en 2007, la organización de un simposio titulado "Beyond GDP" por el Parlamento Europeo, fue percibida por parte de los expertos y miembros de la sociedad civil como la primera fisura oficial de la religión del PBI. Ya antes, el BM había también producido indicadores que llamaba de "sostenibilidad" monetizados: el ahorro neto ajustado primero, y más cercano en el tiempo, con el PNUD, el IWI (Inclusive Wealth Index), indicador internacional de riquezas. Sin embargo, lejos de atacar de frente al productivismo, estos indicadores monetizados padecen debilidades mayores, dados los implícitos contenidos en el lenguaje de la moneda, el que fue retenido para integrar a las riquezas capitales no considerados hasta ahí (capital natural, capital humano, hasta capital social). Pero la iniciativa que permitió que la necesidad de nuevos indicadores de progreso y desarrollo sostenible fuera validada duraderamente, resultó de la llamada "Comisión Stiglitz". Esta comisión, creada por el Presidente Sarkozy en 2008, fue a contrapelo de varios de los organismos e investigadores franceses que trabajaban desde hacía muchos años sobre estas preguntas, además de Méda (1999), Patrick Viveret (2001), Bernard Perret (2002), Jean Gadrey y Florence Jany-Catrice (2005). Al ofrecer una suerte de caución intelectual para las críticas de un uso irracional del PBI y del crecimiento como finalidad de las sociedades, la Comisión ofreció cierta visibilidad a las dinámicas de contestación en curso. Publicado en 2009, su informe recuerda los límites clásicos del PBI en términos de cálculo de flujos de producción y formula propuestas para evaluar con más certeza la producción de servicios, cuyos métodos de medición suelen ser limitados en el marco de un dogma del "volumen". El informe pide una mayor valoración del trabajo voluntario y doméstico, partiendo de una constatación simple: al no entrar en las cuentas, ambos son subestimados en los proyectos públicos y políticos. De manera general, esta Comisión pone de relieve la idea de que más vale contar el consumo que la producción para aprehender de manera más pertinente el "bienestar". Sugiere que el *stock* de riqueza que presentimos se está agotando en forma progresiva en pos de asegurar el constante crecimiento económico anual, sea por fin estimado por medio de indicadores que hace falta inventar o por lo menos pulir.

Los trabajos emprendidos, en Francia particularmente, después de la publicación de este informe, ofrecieron para el INSEE (Instituto Nacional de la Estadística y de los Estudios Económicos) la oportunidad de consolidar algunas posturas económicas. La manera que tuvieron de adueñarse de una cuestión

que, hasta hacía poco, era más bien característica de movimientos de crítica social y ecológica, hace que surjan preguntas en torno a la pertinencia de las nuevas referencias que están emergiendo.

Así, el INSEE emprendió costosas encuestas que, explorando la psicología individual de las personas, se arriesgan a añadir a sus mediciones las satisfacciones, el bienestar e inclusive la felicidad, individuales. Los indicadores llamados "subjetivos" (en el sentido de que los referenciales de "satisfacción de vida" o "felicidad" solo son compartidos por quienes los enuncian) invadieron los espacios de producción de juicios colectivos sobre la cualidad de vida y el progreso. Quienes los promueven, economistas utilitaristas, psicólogos cognitivistas y los medios particularmente ávidos de estos indicadores, los legitiman argumentando varias "ventajas". Veamos por qué no lo son. Primero, les atribuyen una capacidad de objetivación a dimensiones que están ligadas a perspectivas subjetivas. Esta modalidad de cuantificación permite, por ejemplo, sortear la evidente multidimensionalidad de los conceptos que se registran (incluso las misiones de los servicios públicos y su eficiencia), y de ir más allá de su carácter de albergue español,[2] donde cada uno podría satisfacerse según sus deseos y sus propias representaciones. Además, estos indicadores sostienen una economía colectiva de elecciones y preferencias individuales e idiosincrásicas. Por último, esta manera de ofrecer una medición del grado de subjetividad colectiva descansa sobre un proceso de expresión de preferencias y representaciones sin temporalidad, limitándose al momento de administración del cuestionario y de recolección de datos.

En esto, presenta una ventaja en comparación con un proceso largo de síntesis y articulación de los intereses colectivos, y con procesos de democracia deliberativa. Más allá del hecho de que tal procedimiento desborda el perímetro de acción de los economistas y el de la acción pública, estas posturas evaden, tanto en sus análisis como en sus resultados, la pregunta por la preservación de los bienes comunes (Jany-Catrice y Méda, 2013). Fruto inmediato del informe de la Comisión Stiglitz, la encuesta llevada adelante de manera inédita por el INSEE en 2012, y llamada de manera bastante enigmática "Calidad de vida y bienestar a menudo van de la mano" produjo resultados sintomáticos. Se puede leer allí, por ejemplo, que "la percepción de la calidad del ambiente o de las tensiones en la sociedad no tiene influencia significativa sobre la sensación de bienestar" (Amiel *et al.*, 2013: 3), lo cual corrobora nuestra hipótesis acerca del hecho de que las medidas subjetivas ignoran la cuestión de la preservación de los bienes comunes. Para decirlo de otro modo: la agregación de felicidades individuales no garantiza la búsqueda del interés general.

2 Término utilizado en francés "auberge espagnol" para designar un lugar donde cada uno y cada una encuentra lo que quiere encontrar allí.

La demostración del interés de los economistas en torno a estas cuestiones los condujo a una exploración sin límite de la monetización de lo social y de lo vivo, desarrollando, por ejemplo, la noción de valoración de los "servicios prestados por la biodiversidad", o, en el terreno de lo social, por la monetización de los impactos sociales de las acciones. Esta cuantificación de la pluralidad de dimensiones de la vida humana por medio de su monetización participa del "movimiento de unificación de la valoración" (Polanyi, 1983 [1944]). Esta monetización de impactos positivos o negativos es en general defendida por dos razones: primero, por su alcance pedagógico virtuoso que permite establecer la cuestión de lo que vale la naturaleza, y a la vez, su valor intrínseco, los servicios que da, y hasta sus dimensiones de no uso. Cuando se consagran estas estimaciones monetizadas a bienes sin precio, mercancías ficticias (en el sentido que le da Polanyi), o bien a servicios no mercantiles y no monetarios, los economistas avanzan asimismo en la idea de que los bienes de la naturaleza, sin precios, serían condenados a desaparecer pues nadie les prestaría atención. Se multiplican en este sentido las iniciativas que fijan un precio o un costo a los servicios que la naturaleza le da al hombre. La legitimación enunciada proviene de la atribución de un valor a algo que *peca por su gratuidad* y, en consecuencia, por su invisibilidad en las cuentas, siendo, sin embargo, útil al hombre. Lo que se suele no recordar es que la monetización de la naturaleza o de los servicios que ella da necesita apelar a equivalentes monetarios allí donde no hay tales… dar un precio a los servicios que la naturaleza da, es dar a estos servicios la forma de mercancías, es considerar "el medio ambiente como un recurso y una externalidad no gobernada por el mercado" (Bouleau, 2011). La multiplicación de los indicadores monetizados que dan supuesta cuenta de la multidimensionalidad de las riquezas se vuelve la expresión de una extensión de la ficción autorreguladora del mercado. Esta extensión lleva la noción de "mercancía ficticia" (es decir, una mercancía que no tiene precio y que será, sin embargo, sometida a una apreciación monetaria) hacia los servicios que la naturaleza presta o hacia la contribución social de las actividades. Estas maneras de hacer visibles los impactos valorizándolos monetariamente no son neutras desde el aspecto axiológico, ni son una simple reducción de cierta forma de realidad. Son el fruto de un gran designio, de una gran transformación, cuyo límite ya no reside en la capacidad o no de preservarse del mercado. La gran transformación se inserta en el interior, en forma subrepticia, a través de la puesta en cifras, a partir de una unidad de cálculo que no fue elegida al azar. Esta nueva gramática universal de las ciencias sociales que encontramos en manos de los principales gobernantes, tanto de izquierda como de derecha, es el síntoma de la hegemonía de la economía sobre toda otra forma de valoración de los seres, de lo vivo, de sus actos, de sus modos de relacionarse y, por supuesto, del progreso y de las riquezas.

Un economicismo fundado sobre el productivismo

El cuestionamiento del crecimiento como indicador unívoco del progreso adquiere desde principios de los años 90 una forma más radical, al interesarse menos directamente por la pregunta: ¿Cuenta el PBI lo que hay que contar? Este cuestionamiento se arraiga más bien en una crítica viva del productivismo. Enuncia que las mayores desmesuras que conocen las sociedades se encuentran en el afán de crecimiento. En el fondo, afirman los partidarios de esta contestación, una verdadera obsesión por el crecimiento se instaló en forma duradera, y esta obsesión es el mayor problema. El término "obsesión" no es exagerado para el caso. Interrogado sobre la situación económica, Dennis Meadows, padre del informe del Club de Roma de 1972, explicaba en 2012:

> Si toda su política está fundada sobre el crecimiento, no quiere escuchar ni hablar del fin del crecimiento. Porque esto significa que deben inventar algo nuevo. Los japoneses tienen un dicho interesante: "Si su única herramienta es un martillo, todo se parece a un clavo". Para los economistas, la única herramienta es el crecimiento, todo se parece, luego, a una necesidad de crecimiento (Meadows, "La croissance mondiale va s'arrêter», en *Le Monde*, 25/05/2012).[3]

Este afán incesante de crecimiento por el crecimiento se apoya sobre una triple convicción: primero, la del productivismo como el modelo productivo ideal; luego, la de una suerte de derrame inexorable de las riquezas que vendrían de lo alto de la pirámide social, bajando hacia las poblaciones más pobres. Por fin, este pensamiento descansa sobre una creencia sin límite en el progreso técnico, tecnológico y en la innovación. Estudiémoslas de a una.

El ideal del productivismo, y a lo largo de los Treinta Gloriosos también el del compromiso fordista, hacían descansar las claves de la ecuación del progreso sobre el afán continuo e ilimitado de producción de bienes y servicios. Remitían al consumismo para resolver la absorción de las producciones, sin considerar la finitud de los recursos y de la naturaleza. En esta concepción, la posibilidad de que surgieran tensiones estaba contemplada, pero se entendía que solo podían ser de corto plazo, ya que el ideal del derrame parecía –aunque jamás se había experimentado– una ley universal y atemporal. "El efecto derrame" se encuentra por su parte en el nudo de la creencia de la mayor parte de las elites políticas y de los expertos que los aconsejan (por ejemplo, Philipe Aghion, principal consejero economista del presidente François Hollande). La idea es que el crecimiento del capital o de las riquezas económicas, bajo ciertas condiciones, siempre termina, con el tiempo, alcanzando a las poblaciones más pobres, incluso si fueron en un primer momento acaparadas por las poblaciones más ricas. Lo importante, entonces, es ante todo asegurar el crecimiento

3 Véase: http://abonnes.lemonde.fr/planete/article/2012/05/25/la-croissance-mondiale-va-s-arreter_1707462_3244.html.

continuo de la torta que hay para compartir. Para estos modelos dominantes, la creencia sin límite en el progreso técnico parece como una suerte de cuadratura del círculo. En esta perspectiva, el crecimiento no es un problema en sí. Pero para poder conjugarlo con la durabilidad, es necesario invertir en la innovación, en las tecnologías llamadas "verdes"; en resumen, permitir un crecimiento en sí mismo verde. Todos los excesos, pero estos más que otros, tienen efectos contraproductivos. El afán de crecimiento productivista movido por la ideología del derrame y la creencia en las virtudes del progreso técnico, conduce a efectos desastrosos, tanto en términos sociales (crecimiento inédito de las desigualdades económicas y sociales, pérdida de cohesión social y aumento de todas las formas de violencia) como en términos ecológicos. Los grandes temas ecológicos como el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad, el agotamiento de los recursos naturales no renovables, aparecen así relacionados en forma directa con las actividades de los hombres y el crecimiento económico. La huella ecológica y su fuerte correlato con la progresión de las "riquezas mundiales" desde el principio de los años 80 es un síntoma de ello. Y si el balance está contrastado en el caso de Francia, que indica una baja de los indicios de emisiones de gases de efecto invernadero, las huellas (por ejemplo, la huella de carbono) continúan su progresión en el tiempo.

En total, entonces, algunos indicadores, en apenas algunas décadas, se volvieron fines de la acción pública, mientras se siguen ignorando los importantes desastres directamente causados por nuestros modelos de desarrollo. La imponente comunión colectiva en torno a la expansión del PBI en volumen y a la expansión del consumo tiene como consecuencia el elevado desempleo que conocen todas las economías desarrolladas desde mediados de los años 70. Este desempleo, acentuado desde la toma de poder de lo financiero sobre el capitalismo, opera como un freno: un freno en la comprensión de la multidimensionalidad de las crisis en las que se encuentra varado el capitalismo; freno para la construcción o la reconstrucción de un imaginario que sería des-economizado.

Esta ceguera es colectiva. Vuelve imposible percibir las iniciativas que se desarrollan en todo el mundo cuando no entran en los registros de la *performance* económica tal como la enuncian las elites y el poder. Así, la economía social y solidaria, que abre un camino específico alejado del proyecto productivista, es descalificada desde lo estructural y en términos de contabilización, aun si, bajo ciertas condiciones, obra efectivamente para el desarrollo más sostenible de los territorios, y sus proyectos tienen sentido para sus ciudadanos. Los movimientos de cooperativas, las dinámicas ciudadanas, las de educación popular o de la vivienda compartida sostenible, la economía de circuitos cortos alimentarios y la financiación solidaria participan de una misma dinámica de construcción o de rehabilitación de situaciones socioeconómicas mucho más sostenibles, pero sus impactos son, en el mejor de los casos, ignorados.

En favor de una economía política de la riqueza

El *piloto automático de la acción pública* a partir de algunos indicadores nos interroga sobre la capacidad colectiva de reflexionar: ¿para qué finalidades producimos y trabajamos? Nos interroga asimismo sobre la capacidad para elaborar estrategias dirigidas a enfrentar desafíos preñados por una incertidumbre cada vez más radical, sean los desafíos ecológicos planetarios y locales, sean los desafíos sociales vinculados con las desigualdades y la cohesión que le es íntimamente ligada.

La determinación de la riqueza y la construcción de su medición no se reducen en absoluto al ejercicio de la racionalidad instrumental, ni se asimilan al descubrimiento de una naturaleza. Los trabajos en economía política de la riqueza, cada vez más numerosos, muestran hasta qué punto esta tiene un carácter convencional de constructo social. Por supuesto, las iniciativas que apuntan a superar las principales limitaciones de los indicadores dominantes pueden toparse con varios escollos que hemos identificado. Primero, el de la incapacidad de los expertos para movilizar otros lenguajes que el de la moneda a fin de hacer valer otras cuentas. Luego, el escollo predominante de la visión individualista de la democracia, que remite a cada uno a su propia definición del bienestar.

Para superar estos escollos, es sin duda urgente invitar, en todas partes donde sea posible, a una reapropiación ciudadana y crítica de los desafíos que representan los indicadores de riqueza, tal como ya lo hicieron otros países en torno al buen vivir y, sobre todo, invitarlos a renovar las modalidades de la reflexión democrática.

Cuando el INSEE mejora el conocimiento común sobre los indicadores multidimensionales de desigualdad, es cierta idea de riquezas colectivas lo que está avanzando. Se sabe, por ejemplo, que los principales países europeos se sitúan alrededor de 25% por debajo de Estados Unidos en materia de PBI per cápita. A partir de una medición de los ingresos disponibles ajustados, es decir, de los ingresos que efectivamente llegan a los hogares, y sumando estimaciones de los gastos públicos en educación y salud que los benefician, los resultados generan una visión distinta de la situación de las riquezas por país: Francia y el Reino Unido salen con mejores niveles de vida, mientras Japón tiene un nivel de vida mucho más bajo, 40% inferior al de Estados Unidos. Constituye por lo menos una nueva manera de presentar las realidades comparadas (INSEE, 2010). Podríamos imaginar una ampliación de este razonamiento hacia actividades no incluidas en el recuento de las riquezas: "productos" o impactos no monetarios y no mercantiles de actividades de la economía social y solidaria, medición de la utilidad social del trabajo asociativo, o bien la inclusión del dato de la densidad de lazos sociales y de redes de compromiso en los territorios. La región del Norte-Paso de Calais se constituyó

en Francia como punta de lanza en cuanto a la elaboración y al uso de nuevos indicadores de riqueza. Desde 2003, desarrolla una estrategia para proponer indicadores de todas sus riquezas. Tras un año de concertación con múltiples actores (desde el Banco de Francia hasta el Socorro popular, pasando por Derecho a la vivienda,[4] etc.), elaboró entre otros un indicador de salud social. Organizó luego una conferencia ciudadana apuntando a la participación de ciudadanos comunes para que den una opinión representativa einformada sobre estos nuevos indicadores. Entre otras recomendaciones, esos ciudadanos pidieron que un Foro permanente pueda ejercer un rol de vigilancia sobre estas cuestiones de interés general.

De manera más radical, ciertos movimientos provenientes de la sociedad civil encontraron en la idea de nuevos indicadores un abono fértil para sus prácticas. La mayor parte de estos movimientos no apuntan tanto a oponerse a la medición, sino mucho más a des-medir el progreso, es decir, a volver a ofrecer representaciones plurales del progreso (Jany-Catrice, 2010). Tal es el sentido de movimientos locales que quieren elaborar "nuevos indicadores" (de riqueza, de progreso, de desarrollo humano sustentable, de calidad de vida, etc.), con la ambición de reformular así las bases de una nueva economía política de la riqueza. Cada iniciativa aspira a plasmar de otro modo las herramientas de representación del Estado o del progreso de un territorio. Cada uno aspira, por lo menos en su enunciación, a elaborar o a rehabilitar espacios de autonomía con respecto a tecnologías heterónomas de gobierno.

Sin embargo, tales iniciativas son menos organizadas de lo que a veces se piensa, en tanto no ofrecen una visión unívoca ni uniforme de un territorio "sostenible". Algunas se asemejan más con el *greenwashing*, que solemos encontrar en los balances de desarrollo sostenible de las empresas. Otras son orquestadas por una tecnocracia que vehiculiza a través de ellas su propia visión de las riquezas y del progreso.

Cuando esas iniciativas emergen de la esfera ciudadana, subrayan el hecho de que los indicadores siempre encarnan visiones políticas, pero constituyen luego referencias colectivas potentes. Ponen así de relieve la importancia de una coelaboración de la definición de las riquezas y del progreso. Las encontramos en muchos puntos del planeta. El libro presenta los acercamientos al *buen vivir* en Bolivia y en Ecuador. En esta perspectiva, el pueblo sarayaku en Amazonia busca resistir a las multinacionales de explotación del petróleo en su extenso territorio. Para que se entienda mejor su lucha, este pueblo elabora hoy en día sus propios indicadores de riqueza (Santi, 2012). Podemos nombrar otras iniciativas, tales como la de la FNB (Felicidad Nacional Bruta)

4 N.del T.: El Socorro Popular (Secours Populaire) es una asociación de ayuda a los más pobres en Francia. Derecho a la vivienda (Droit au logement) es un movimiento que reivindica el derecho a la vivienda digna para todos, destacándose por sus acciones de requisición y ocupación de edificios vacíos.

en Bouthan. Todas son resistencias contra el crecimiento a corto plazo, y la pérdida de sentido que resulta de ello. Estos mismos razonamientos conducen a movimientos de oposición a la explotación de los gases de chista en Europa y en otras partes. En otros lugares también, colectivos ciudadanos que se inspiran en el movimiento canadiense por un "producto suave interior" proponen una reapropiación ciudadana de los desafíos de la definición de lo que son las riquezas, pero también de lo que es el bien común, y mejor aún el buen vivir. Estos "colectivos riqueza", como se autodenominan, proponen una reapropiación, entre otras cosas, mediante debates, acciones de sensibilización y actividades de educación popular, de lo "que hace riqueza". Proponen imaginar "otras maneras de contar". Estos proyectos no apuntan a reconstruir indicadores de gobierno, sino a discutir los modelos de crecimiento, y a formular, por una elaboración ciudadana de los indicadores, nuevas elecciones de sociedad. Su ventaja es la de poner la democracia en el corazón de las iniciativas.

Conclusión

Podemos sacar dos lecciones de esta reflexión. La primera, que el movimiento heterogéneo de los indicadores de riqueza muestra hasta qué punto el poder de institucionalización dejado a la tecnocracia (en particular a los organismos internacionales) lleva a pervertir algunas de estas iniciativas que tenían inicialmente una auténtica capacidad de transformación. El IDH fue enmendado en este sentido en el 2010 y su alta tecnicidad le quitó, sin duda, la cualidad de herramienta para un debate público que se le reconocía en un principio. Del mismo modo, aprovechando la ola de la democracia numérica individualista al invitar a cada uno a modificar a voluntad en internet las ponderaciones de su indicador heterogéneo, el OCDE justifica un indicador del "vivir mejor", convirtiéndolo en una herramienta de validación del modo de vida anglosajón.

La segunda lección es más optimista. Resulta posible imaginar los cimientos de un nuevo movimiento de emancipación, condición de una transición lograda, dentro y a través del movimiento social. Con los indicadores, entre otras cosas, ciertas iniciativas permiten una toma de conciencia saludable acercade la importancia de la fuerza de las cifras y de las estadísticas por sobre las representaciones de la potencia. Contribuyen en eso a una emancipación por la educación popular. Así, gracias a estos indicadores, es posible mostrar que numerosas actividades –apenas justificables cuando son sometidas a los formularios de la eficiencia económica– se justifican plenamente cuando el espectro de sus impactos se extiende a otros criterios.

En los colectivos ciudadanos están los gérmenes para una dinámica de emancipación que se elabora como contrapunto de la dominación tecnócrata y de la experticia económica.

Bibliografía

Aghion, P. y P. Bolton (1997), "A Theory of Trickle Down Effect Growth and Development", en *Review of Economic Studies,* vol. 64, n° 2, pp. 151-172.

Amiel, M-H., P. Godefroy y S. Lollivier (2013), «Qualité de vie et bien-être vont souvent de pair», en *Insee Première,* n° 1428, enero.

Bouleau, N. (2011), «Raisonnement économique et biodiversité», mimeo.

Boutaud, A. y N. Gondran (2009), *L'empreinte écologique*, La Découverte, collection Repères, París.

Colletis, G. (2012), *L'urgence industrielle*, Le Bord de l'eau, collection Retour à l'économie politique, París.

FAIR (2011), «La Richesse Autrement», en *Hors-Série Alternatives Economiques*, n° 48, febrero.

Fourquet, F. (1981), *Les Comptes de la puissance. Histoire politique de la comptabilité nationale et du plan*, Encres, Éditions Recherches, París.

Jany-Catrice, F. (2010), «La longue marche vers de nouveaux indicateurs sur les territoires», en *Revue Savoir/Agir*, en *Du Croquant*, n° 10, pp. 93-101.

Jany-Catrice, F. y D. Méda (2013), «Les nouvelles mesures des performances économiques et du progrès social: le risque de l'économicisme», en *Revue du MAUSS*, n° 41.

Levet, J-L. (2006), *Pas d'avenir sans industrie*, Economica, París.

Meadow, D. (2012a), *Les Limites à la croissance,* Rue de l'Echiquier, París.

—— (2012b), "La croissance mondiale va s'arrêter», en *Le Monde*, 25/05/2012 [en línea], dirección URL: http://abonnes.lemonde.fr/planete/article/2012/05/25/la-croissance-mondiale-va-s-arreter_1707462_3244.html.

Méda, D. (2008) [1999], *Au-delà du PIB. Pour une autre mesure de la richesse*, Flammarion, París.

Nordhaus. W. y J. Tobin (1972), Is Growth Obsolete? en Nordhaus. W. y J. Tobin (eds.), *Economic Research: Retrospect and Prospect*, vol. 5, NBER, Nueva York.

Polanyi, K. (1983) [1944], *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps,* Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, París.

—— (2007), «Le sophisme économiciste», *Revue du MAUSS*, n° 29, pp. 63-79.

Quesnay F. (1991) [1756], *Physiocratie*, rééd. par J. Cartelier, Flammarion, París.

Rosa, H. (2010), *Accélération. Une critique sociale du temps*, La Découverte, coll. Théorie critique, París.

Santi, D. (2012), «Vivre en harmonie: le projet politique des Sarayaku», en *Revue Projet*, n° 331, diciembre, pp. 50-55.

Stilglitz, J., A. Sen y J-P. Fitoussi (2009), "Report of the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress", en *Report to the French President*, París.

Vanoli, A. (2002), *Une histoire de la comptabilité nationale*, La Découverte, París.

¿Qué política en la era del individualismo?

Fabienne Brugère

Entramos en época de incertidumbres. Más aún, para retomar un título de Robert Castel, vivimos una "crecida de las incertidumbres";[1] el capitalismo posindustrial se caracteriza a la vez por una desinstitucionalización y una reindividualización que genera y propaga una inseguridad social bajo múltiples caras. ¿Cómo no diagnosticar hoy un debilitamiento de la democracia en tanto forma de sociedad, en el tiempo mismo en que se ha instalado como régimen en numerosos países? La "cuestión social" pierde importancia a los ojos de los gobernantes. Hasta nos podemos preguntar si la sociedad en su conjunto desea todavía construir un espacio común, o apelar a un poder de los individuos para organizarse más allá de las jerarquías, estatutos, clases o castas. Y es que la democracia no consiste solamente en tener derechos o en un simple modo de gobernar, sino también en considerar todas las voces. Estas voces tienen que poder participar de la vida colectiva, producir críticas, y modificar la realidad a la que pertenecen. Tener los recursos para hablar y ser escuchado es ser reconocido como actor de la vida pública. Jugar a la hipótesis de la democracia es dar la palabra a un máximo de voces posibles contra las certezas, los prejuicios, las ideologías y todas las formas de impedimentos, incluso corporales. La política tiene como misión representar a todas las individualidades que componen una sociedad para no ceder a una tiranía de la mayoría. Y solo puede representarlas si no se encierra únicamente en el funcionamiento de los partidos, de las instituciones, si se abre a todas las manifestaciones sindicales, asociativas, militantes, así como culturales y científicas. En otros términos, la política designa también un modo de acción producido

1 Robert Castel (2009), *La montée des incertitudes*, Le Seuil, París.

por los individuos para mejorar o cambiar su vida presente, en nombre de un mundo común portador de los valores de la libertad y la igualdad.

La dificultad que existe a la hora de pensar un espacio común y las trayectorias colectivas de emancipación tiene que ver con el individualismo creciente, que supone una referencia positiva al individuo en dos direcciones.

Por un lado, la valoración de un sujeto independiente en relación a diversas afiliaciones colectivas es un rasgo determinante de la mitología del mundo contemporáneo.[2] El individuo ha llegado a significar un ser autónomo, pese a la multiplicidad de relaciones sociales en las cuales se encuentra sujeto. Este individualismo, tal como lo ha mostrado Louis Dumont, es una construcción imaginaria occidental que promueve el valor absoluto del individuo. Se trata entonces de responder al problema siguiente: ¿Cómo las sociedades occidentales se han vuelto sociedades de individuos en lugar de sociedades de relaciones? Louis Dumont distingue dos sentidos de la palabra "individuo" ligados a la palabra "hombre": el "individuo" como hombre particular empírico, muestra de la especie humana que encontramos en todas las sociedades, y el individuo como portador de valores, ser moral, independiente, autónomo. Es esta última definición la que encontramos en la ideología moderna; cada cual es una encarnación de la humanidad entera, es decir, cada cual es portador de todas las cualidades que califican al hombre, al margen de sus vínculos diversos. Los hombres son iguales, ya que poseen todos las mismas cualidades, y son libres, ya que no necesitan de los otros para desplegar su potencial de existir. Este individualismo reviste una connotación moral que le da su anclaje normativo. La independencia de cada cual garantiza la igualdad.

Por otro lado, el individuo es aprehendido a partir del culto de sí y del desarrollo de comportamientos narcisistas. En este marco, Christopher Lash describe una civilización centrada en torno al yo, y que desconsidera todo lo que se aleja de él, todo lo que podría fomentar el desinterés o el amor por los otros.[3] Esta cultura glorifica a la vez el yo, el instante y el bienestar. Con un individualismo así, son las propias exigencias de la sociabilidad y de la cooperación las que resultan cuestionadas. La habilidad en el arte de aprovecharse de las relaciones interpersonales se vuelve la regla de las relaciones sociales. La igualdad entre individuos de una misma nación es abandonada en favor de una expresión de las individualidades creadoras de diferencias personales. Este individualismo es tan difundido, consolidado por el mundo mediático y aceptado por todos los estratos de la sociedad, que se vuelve prescriptivo, mientras la contracultura reenvía a prácticas diferentes, pero consideradas como minoritarias.

2 Louis Dumont (1977), *Homo aequalis*, Gallimard, París, y (1983), *Essais sur l'individualisme*, Le Seuil, París.

3 Christopher Lasch (2006), *La culture du narcissisme*, Champs-Flammarion, París.

Y aunque estas dos formas de individualismo no tengan un posicionamiento similar sobre el tema de la igualdad, tienen, sin embargo, un punto en común. El individuo no encuentra nada que lo supere para imponerle marcos fijos de antemano. Se trata, por ende, de inventar políticas basadas sobre el individuo, construcción desde ya inestable o incierta. La cuestión de los límites a disponer de sí mismo o a ser independiente se vuelve así una cuestión realmente política. ¿Qué sería entonces una política del individuo hoy?

Robert Castel ha mostrado cómo el individuo surgió primeramente a través de protecciones civiles que garantizaban libertades fundamentales basadas en la propiedad privada, y cómo, con la edificación del Estado social, trabajadores excluidos de los derechos que recubrían la propiedad privada, pudieron emanciparse asegurándose una independencia social. Desde la propiedad privada a la propiedad social, el individuo ha sido repensado: no existe ningún individuo sin una base de recursos o de apoyos necesarios para poder conducirse socialmente como un individuo que se tratade promover.[4] El pensamiento de Castel lleva así a la tesis siguiente: la comprensión del individuo se empobrece cuando se lo reduce a un individualismo segúnla idea de que un individuo se sostiene por sí solo en el mundo social. El individuo solo existe gracias a los apoyos que lo hacen surgir. En los tiempos de crisis del Estado de bienestar y del cuestionamiento de las propiedades sociales del individuo, es necesario volver sobre el análisis de los apoyos. En particular, cabe la pregunta acerca de si es aún posible promover, en un marco nacional, un modelo de Estado solidario, teniendo en cuenta que esto supone endosar colectivamente la responsabilidad de aquellos individuos marginados del marco normativo de las sociedades contemporáneas. Dar un porvenir a la democracia implica dar un nuevo contenido a la ciudadanía, a la ciudadanía social, pero también política. En esta línea, quisiera proponer dos pistas: la primera, es la teoría del *care*, la segunda, la participación pública. Estas esbozarían los lineamientos de una política del individuo en un presente muy marcado por la ideología individualista.

¿Un individualismo francés?

El individualismo se vislumbra en Francia en los análisis sobre la felicidad. Los franceses se dicen infelices aun cuando viven en un país que ofrece todavía un alto nivel de protección social. Creen cada vez menos en la perspectiva de una felicidad pública, de un bienestar colectivo que residiría en un Estado organizador del mundo social. Yann Algan y Pierre Cahuc sostienen, a partir de un estudio comparativo de diferentes países, que existe una relación po-

4 Robert Castel (2012), «Les ambiguïtés de la promotion de l'individu», en *La République des Idées, Refaire société*, Seuil, París, p. 17.

sitiva entre felicidad y confianza. La sociedad francesa es una "sociedad de desconfianza", que estaría ligada, según los autores, al funcionamiento del Estado y del modelo social.[5] Decirse feliz, en los cuestionarios analizados, va de la mano con el hecho de confiar en diferentes instituciones (el Parlamento nacional, el sistema legal, la policía, los políticos, el Parlamento Europeo, las Naciones Unidas). Pero los franceses no expresan una gran confianza hacia estas instituciones. Por lo demás, este perfil puede ser todavía más oscuro, pues la insatisfacción de los franceses se ligaría también a su actividad económica. Particularmente, las comparaciones con los sueldos de amigos o familiares conducen no solo a celos tenaces, sino incluso a un desprecio por su propia remuneración, a un sufrimiento laboral y a una dificultad en el trabajo colectivo. En el caso de Francia, la confianza y el ingreso tienden a una reducción de la satisfacción. Sea al nivel del Estado, o en el mundo del trabajo, nada funciona. La desconfianza concierne tanto a la esfera de la desmercantilización pública como a la del mercado, a la cual remite parte del mundo del trabajo.

Esta cuestión de la felicidad nos reserva al mismo tiempo algunas sorpresas. En efecto, diferentes sondeos muestran que este mal francés no toca todas las esferas de la vida por igual. Según el IFOP,[6] la relación a la ciudad, a la percepción y a la apreciación de las municipalidades sería positiva. Las personas sondeadas afirman en general estar contentas con su ciudad, aprueban en su mayoría la acción de sus municipalidades aun si, en términos de evolución, los resultados son más bien matizados: el 65% de la gente piensa que su ciudad cambió "en algo mejor" y el 35% "en algo peor". Los temas que concentran mayores expectativas o descontentos (empleo, seguridad, transportes) no son de competencia municipal, sino de otras estructuras locales o del Estado. En resumen, el individuo en su entorno se siente bien y confía en las estructuras de proximidad. Francia sería un país escindido entre una felicidad privada y una infelicidad pública.[7] Se buscan y se valoran los lazos sociales privados mientras se va debilitando y cuestionando el colectivo institucionalizado.

¿Cuál sería entonces esta sociedad en la que una vida exitosa implica modos de vida que privilegian las redes privadas, la proximidad, los encuentros, los accesos a actividades de tiempo libre o bien todo lo que singulariza una vida? Este diagnóstico no celebra otra imagen que la de un país convertido a la ideología individualista.

Se puede relacionar esta constatación francesa con datos más generales de fabricación de individuos en la época del capitalismo financiero globalizado. El individuo se adecua cada vez más a una sociedad de mercado que hace de

5 Yann Algan y Pierre Cahuc (2010), «La société de défiance» y «Postface à *La Société de* défiance», en Philippe Askenazy y Daniel Cohen (D^irs.), en *16 nouvelles questions d'économie contemporaine,* Albin Michel, París.

6 Sondeo realizado entre el 29 de enero y el 1º de febrero 2013.

7 Véase Jean Viard (2011), *Nouveau portrait de la France: la société des modes de vie*, L'Aube, París.

la *performance* individual la norma del éxito social. Mientras los Estados de bienestar han sido garantes de una desmercantilización protectora frente a un conjunto de riesgos sociales –lo que promovió un colectivo capaz de actos desinteresados y de anonimato–, el capitalismo actual vuelve a mercantilizar la sociedad, con un modelo de individuo racional portador de interés. El individuo contemporáneo calcula, se da los medios para actuar y para no padecer en un mundo donde los recursos son escasos. El humano ideal es un *homo oeconomicus*. Adopta comportamientos que se acercan a la definición de la economía como ciencia de las elecciones racionales; tener que hacer uso de recursos escasos presupone atribuirles fines que no son acumulativos sino alternativos. Elegir es actuar y calcular en un universo de competición generalizada. El individuo se define por medio de estrategias que elabora y que hacen de él un ser de alta *performance* en un mundo unificado por la adhesión de los sujetos a la forma-mercado. La racionalidad interna del comportamiento humano se sostiene en la economía.[8] Esta forma de racionalización, particularmente evidenciada por el neoliberalismo americano, no solo sirve como discurso para justificar planes sociales de despidos en las empresas; impone también la valoración de una comprensión orientada hacia la esfera de la vida privada. La sociedad se desenvuelve mediante la adhesión a una forma-mercado estructurada por un gobierno, de la que se hacen cargo individuos singulares que aprovechan su oportunidad en un universo mundializado y financiarizado.

¿Cómo pensar entonces la ciudadanía, sea social o política, ante este individualismo a la vez nacional y mundial?

La ciudadanía social y el apoyo al individuo vulnerable

Es necesario hoy defender la posibilidad de una renovación del lazo social, arraigada en la atención a los otros, aun sabiendo que va a contrapelo de un pensamiento dominante que asegura que lo que circula entre los humanos se define esencialmente por el intercambio mercantil y el capital humano.

Las investigaciones sobre la ética y la política del *care*[9] se inscriben en esta perspectiva. Pero ¿qué es el *care*? Este concepto del idioma inglés, cada vez más utilizado en ciencias sociales, remite a las actividades de cuidado de los otros. Permite designar a la vez profesiones vinculadas al trabajo para otros y disposiciones morales de solicitud que le son asociadas. En tanto teoría crítica de la sociedad y de sus formas más flagrantes de individualismo, analiza las razones de la invisibilidad social de prácticas ligadas a un cuidado de los

8 Michel Foucault (2004), *Naissance de la biopolitique*, Gallimard/Seuil, París, clase del 14 de marzo de 1979.

9 Fabienne Brugère (2001), *L'éthique du* care, PUF, París.

otros, sean estas un trabajo, una actividad ad honorem o una labor doméstica. Es un hecho: las actividades relacionadas con el cuidado de los otros son desvalorizadas en las sociedades de mercado y no se las reconoceen un plano de igualdad conrespecto a las actividades propias de las esferas financieras, productivistas o políticas. De ahí que se plantee la pregunta por el modo de revalorizar estas prácticas necesarias para que otros puedan producir a plena luz. Estar del lado de lo que los angloamericanos llaman *care*, implica elaborar un programa público de apoyo a los individuos, estructurado a la vez por una exigencia de generalidad (la atención a los otros, a todos los otros) y por prácticas singulares, adaptadas a cada situación. En este sentido, defender la idea de que no existen individuos sin apoyo, es preconizar una solidaridad general contra todas las formas de exclusión, según el espíritu de Victor Hugo: "Lo propio de la solidaridad, es no admitir exclusión alguna. Si la solidaridad es verdadera, es necesariamente general. Toda verdad es un destello de lo absoluto. Nada es solitario, todo es solidario".[10] A la vez, prescribir el cuidado de los otros mediante políticas de solidaridad, es insistir sobre la manera en que se practican las relaciones de apoyo. Se trata de promover dispositivos que privilegien la calidad de las relaciones en sí al interior de los dispositivos. Insistir sobre tal necesidad es simplemente reconocer la puesta en relación de los individuos, es considerar sus capacidades propias. Todo lazo social orientado hacia el cuidado de los otros tiene que juntar lo general con lo singular, los derechos con las situaciones. Lo general y los derechos, por sí solos, ya no son suficientes para hacer funcionar políticas sociales. De un modo aún más fundamental, la cuestión del funcionamiento del lazo social debe convertirse en objeto de la política.

Pero, ¿por qué? A decir verdad, dos características de todas las vidas humanas se han vuelto ineludibles: la interdependencia y la vulnerabilidad. La primera hace de los humanos seres mundialmente vinculados para lo peor (efecto dominó de la crisis financiera en Europa del Sur y decisión del gobierno alemán en favor del rigor, calentamiento global o catástrofes nucleares) o para lo mejor (lo que proviene de la razón humanitaria –ONG, asociaciones– o del espíritu de servicio público). La segunda expresa la fragilidad de las vidas reales, fragilidad no solo social sino también vital y ambiental, con una diferencia, una brecha que se ahonda cada día entre quienes no tienen nada y están a punto de caer (desempleo, precariedad, exclusión, inundaciones y terremotos en países pobres o inestables políticamente) y quienes pueden creerse poderosos y competitivos. La interdependencia y la vulnerabilidad no afectan a todo el mundo por igual. Estas dos características provocan injusticias enormes, destinos de vida sin parangón entre sí. Ellas instalan situaciones muy dispares y vuelven al individuo más incierto que nunca. De ahí la importancia

10 Citado por Henri Pena-Ruiz (2011), *Qu'est-ce que la solidarité?*, Abeille et Castor, Angoulême, p. 17.

de los modos de relaciones que vinculan a los individuos, del apoyo que les permite mantenerse juntos.

El *care* designa una sociedad que rechaza la exclusión. Disponer de una vivienda y de un sueldo decentes, de la posibilidad de alimentarse bien, de curarse y de poder educarse, corresponde a derechos reales en democracia. Por ende, apoyar a los individuos en nombre del cuidado de los otros implica una concepción de la justicia social respaldada sobre la voluntad de realizar una igualdad real. Se trata, sin duda, de una teoría crítica hacia la justicia abstracta, según la idea de que esta, aunque esté arraigada en una concepción noble de la igualdad heredada del kantismo, no basta para hacer desaparecer las subyugaciones reales. Tal apoyo a los individuos es ante todo una manera de enraizar la acción política en los lugares reales de injusticas, elaborando políticas destinadas a las poblaciones más frágiles a menudo desatendidas y dejadas de lado por programas inadecuados y burocráticos. El Estado tiene como misión la protección justa, ya que todas las vidas valen por igual. Por un lado, tiene que darse a la imagen de lo que Avishai Margalit llama "una sociedad decente",[11] cuyas instituciones son lo suficientemente impersonales para no estigmatizar a nadie. En este sentido, un Estado social es un Estado que rechaza fabricar identidades: Rom y solo Rom, francés de pura cepa y nada más, francés de origen italiano y solo eso. Por otro lado, tiene que estar en diálogo permanente con otros colectivos, desplegando políticas originales lo más cerca posible de las situaciones locales, allí donde se teje y se desteje la posibilidad de la afiliación social.[12]

Preconizar la igualdad real implica esbozar una perspectiva pragmática. No bastaría contentarse partiendo de estructuras como la globalización, la nación, la clase o el género, salvo si se considerara otro movimiento corrector de generalidades y fijaciones identitarias. La condición previa sería más bien reconocer la importancia de la diversidad: en una sociedad de individuos, los humanos difieren profundamente unos de otros. Las sociedades de hoy no son homogéneas y tienen dificultades para valerse de un gran relato común que dé esperanzas a las clases medias al interior de una misma nación, que afirme con firmeza la igualdad entre varones y mujeres, y que prometa también un futuro mejor para los trabajadores pobres o los migrantes. Es por esto que el papel de una política no es el de fabricar identidades siempre peligrosas, ya que pueden volverse contra sí mismas, corriendo el riesgo de hacer oficio de policía. La política del Estado tiene que volver al mundo real y, en contra del cuadriculado burocrático y neoliberal, debe anclarse en los hechos empíricos, caracterizando las desigualdades o las injusticias, preguntándose "¿qué

11 Véase Avishai Margalit (1999), *La société décente*, Climats, París, p. 7: "Una sociedad decente es una sociedad cuyas instituciones no humillen a la gente".

12 En esta perspectiva, el dinamismo de la red asociativa es esencial. Véase Jean-Louis Laville (2010), *Politique de l'association*, Seuil, París.

igualdad queremos?" y en función de qué variables: ¿el sueldo, la felicidad, la igualdad de los sexos, la satisfacción de las necesidades o las chances de tener éxito? Determinar una o algunas variables no es otra cosa que contestar a la pregunta: "igualdad, pero ¿de qué?".[13] Tal retorno a las realizaciones concretas vale como realización de una utopía política.

A la manera de Amartya Sen, la ética del *care* preconiza justamente instalar valores en un espacio dado. Estar del lado de lo que se cumple: la importancia de las vidas, de las experiencias y de las realizaciones humanas, no puede ser suplantada por la información sobre las instituciones existentes y las reglas vigentes.

Por cierto, "todos los hombres nacen iguales", pero la política de algunos Estados pone en obra la idea de que ciertas vidas son culpables, peligrosas o inútiles. Sin embargo, todo hombre es un sujeto social, sujeto relacional de múltiples pertenencias posibles, un ser que puede merecer una forma de reciprocidad.

Invocar el principio de diferencia significa entonces invocar las experiencias y todo el tejido social que conllevan. El fomento de este principio no es en absoluto comunitarista. Sirve como registro de la diversidad de las situaciones sobre la base de una concepción de la democracia como sistema político abierto a la pluralidad de las voces, a la expresión de los conflictos y a la reconfiguración del espacio público a partir de un tejido social cada vez más complejo, diferenciado, mezclado; es decir, sostenido por la posibilidad del multiculturalismo y de una cultura democrática. Evocar esta igualdad de las voces es recordar la necesidad de una ética de la responsabilidad colectiva. Se trata de adoptar una ética en política que luche contra todas las formas de dominación: el patriarcado, el colonialismo, el imperialismo financiero, etcétera.[14]

Luchar contra la dominación se plasma como una reafirmación de la democracia social. Si la solidaridad puede consistir, de ahora en más, en políticas de apoyo a individuos que reúnan lo general y lo singular, hay que ir más lejos aún. En una sociedad de individuos, pensar la igualdad es dar poder político a los individuos.

Del apoyo a la participación a la vida pública

Importa hoy preguntarse bajo qué modalidades concretas, formales o informales, se puede elaborar la democracia. La solidaridad requiere el despliegue de una sociedad estructurada por el llamado a la justicia social.

13 Amartya Sen (2000), *Repenser l'inégalité*, Seuil, París, pp. 17-19.

14 Vanessa Nurock (Dir.) (2010), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, PUF, París, p. 25: "Una ética que lleve hacia una democracia librada del patriarcado y de los males que les están asociados, racismo, sexismo, homofobia y otras formas de intolerancia y ausencia de *care*".

Reactivarla mientras está en crisis, recurriendo a la teoría del *care*, es una manera de elaborar una ciudadanía social, de proponer una nueva forma para el Estado social. Sin embargo, la ciudadanía social no podría cumplirse sin una ciudadanía política en un momento en el que esta última, principalmente a través de un poder de vigilancia y control, progresa y proclama una suerte de democracia permanente.[15]

En esta perspectiva de una vigilancia de los ciudadanos como atención a la democracia, ¿acaso podría la participación valer como "nuevo espíritu de democracia"[16] o como una manera de reactivar ese espíritu recurriendo al poder de acción de los ciudadanos? ¿Podría acaso portar esperanzas de un retorno de la democracia, por medio de la vigilancia de las personas electas, obligadas a justificar sus acciones ante los ciudadanos, o bien, tal como la critican sus detractores, la participación no sería sino el último avatar de la manipulación de los gobernados por los gobernantes? Está claro que nuestras sociedades ya no pueden gobernarse como antes y que son capaces de resistir al argumento de autoridad. Desde los movimientos de contestación americanos radicales en los años 60 hasta los presupuestos participativos de Porto Alegre, pasando por varias corrientes de la izquierda no comunista en Francia –entre otros, el PSU (Partido Socialista Unificado) y ciertas corrientes ecológicas–, se ve la idea de una mayor participación ciudadana bajo formas sin duda diversas, pero cuya vitalidad política no se desmiente. A estas lógicas ascendentes, es necesario agregar medidas descendentes. Existe en Francia cierta cantidad de preconizaciones públicas que van en este sentido: la creación de consejos de desarrollo según la ley Voynet de 1999, la ley de febrero 2002, que vuelve obligatoria la creación de consejos de barrios en las ciudades, o la creación de la Comisión Nacional del Debate Público, promulgada como autoridad independiente en 2002.

Las discusiones actuales sobre la participación, de cerca o de lejos, quedan a menudo tributarias de un modelo deliberativo heredado de Habermas,[17] centrado en el valor del acuerdo en detrimento de la realidad del conflicto. Se trata, en efecto, de plantear un nuevo fundamento de las democracias, defendiendo la fabricación del consenso a la que se apunta como valor último, mucho más que de comprender la democracia agonística. Con Habermas, la participación se practica en el marco de la deliberación colectiva que moviliza a los individuos iguales y vinculados entre sí en pos de la construcción de un acuerdo racional. Esta racionalidad vale como norma moral que atesta la calidad real del espacio público. Esta prescripción del acuerdo genera una correspondencia, en una misma lógica, entre voluntad de verdad y reglas de justicia: la posibilidad de justificación en el seno de un espacio idiomático se

15 Pierre Rosanvallon (2006), *La Contre-démocratie*, Seuil, París.

16 Loïc Blondiaux (2008), *Le nouvel esprit de la démocratie,* Seuil, París.

17 Jurgen Habermas (1997), *Droit et démocratie*, Gallimard, París.

entiende entonces como instrumento de propagación del acuerdo capaz de definir las condiciones de expresiones en el espacio público. Pero seamos justos con Habermas. El modelo deliberativo hace del ciudadano un individuo capaz de participar en el debate político y en la formación de la opinión pública. La conflictividad no es eliminada. Ella es racionalizable, pues se reconoce en la voz de los ciudadanos capacidades de consentimiento, de discurso y de diálogo. El mundo vivido funciona *in fine* como un sistema o una gramática que fabrica un solo público.

Formar parte, participar, tienden a volverse los únicos modos legítimos de elaboración de las normas de acuerdo. Toda una vulgata habermasiana se encuentra entonces reciclada. La deliberación, que tiene como finalidad posibilitar un consenso democrático, se construye mediante protocolos de discusión, dispositivos que tienden a minimizar las asimetrías y a ofrecer los medios de elaboración de un espacio público, que se hace en el *work in progress* de la construcción colectiva pero racional.

La participación no funciona sin una formalización de las experiencias participativas (jurados ciudadanos, uso del sorteo, conferencias de consenso, presupuestos deliberativos, etc.) a través de un doble proceso de profesionalización y de normalización en pos de producir consenso. Las máquinas deliberativas y los arreglos tecno-políticos son así consubstanciales a la organización de un acuerdo político que pase por la participación de los ciudadanos. Ya no se trata de quedarse con la sola defensa del paradigma deliberativo –la dimensión normativa de la deliberación–, sino de considerar todo el espesor técnico de la organización de la participación. ¿Cuál es entonces el lugar de las "máquinas deliberativas" en la fábrica de la participación, considerando que estas máquinas, situadas en el corazón de la reconfiguración de los dispositivos de poder, no pueden más que recomponer el modo de distribución de la participación? La norma del acuerdo, entendida en sus más sofisticados arreglos técnicos, no sirve solo para tomar en cuenta las voces de los ciudadanos contra todo argumento de autoridad, sino que depende de una profesionalización del dominio que puede excluir a los profanos o a aquellos no quieren respetar los protocolos de experiencia participativa. La participación fabrica una normalidad, un centro de la experiencia democrática que implica por otra parte una periferia o márgenes. La participación incluye; peropuede también, tal como lo atestigua toda la ingeniería participativa, excluir en nombre del acuerdo.

La cuestión consiste entonces en saber si la posibilidad del acuerdo y su transcripción en las modalidades formales de participación bastan para dar cuenta de lo que son las experiencias de participación en su diversidad, en particular cuando se mantiene a la vista que el rol primordial de la participación es de permitir la intervención de los gobernados a partir de sus propios usos de la sociedad, lo que supone en ellos la capacidad de movilizar su mundo vivido. A través de esta primera visión de la participación, es todo un gobier-

no del pueblo el que se renueva mediante una lógica descendente, donde las autoridades políticas electas funcionan como sus motores. Sin embargo, ella no rinde justicia a las otras formas –ascendentes– que colindan a menudo con una democracia de la contestación, con ideales de autogestión o con la convicción de que es necesario multiplicar las relaciones horizontales que permiten escuchar a los ciudadanos, haciendo valer modos de vida contra ciertos muros del silencio político. Así, el escuchar las voces de los ecologistas, o de los simples ciudadanos, en cuanto al futuro de lo nuclear, requiere de un preámbulo: el rechazo del secreto que rodea a esta industria encerrada en la verticalidad de sus certezas. ¿Por qué existe esta dificultad de su parte enreconocer que funciona tan banalmente como otras industrias, recurriendo a subcontratistas? ¿Por lo demás, sería esto acaso algo bueno ante los peligros de la radioactividad? La respuesta a esta pregunta merece la opinión de los ciudadanos.

No obstante, ¿es posible abrir las prácticas de participación, ampliar el espacio público, sin que los gobernantes se hundan en la demagogia y el populismo, cuando la meta es legitimar esta forma de ciudadanía política? Como nos lo recuerda Jacques Rancière, la participación es una idea híbrida. Sin complejo alguno, ella mezcla las concepciones reformadora y revolucionaria de la política, desarrollando al mismo tiempo prácticas de reforma del tejido social (cambio de las relaciones entre centro y periferia, entre gobernantes y gobernados) y una concepción del actor ciudadano propia a hacer estallar las normas existentes.[18] El riesgo de una idea tan impura es de no poder llenar los espacios vaciados por el poder, es decir, de servir de garantía a un poder que pierde sentido. De ahí que sea necesario imaginar una participación justa que desplazaría las formas habituales o mayoritarias de participación (el modelo deliberativo y su ingeniería) para reanudar el ejercicio móvil de la democracia. La democracia es por esencia imprevisible. Ella combate las fijaciones y las jerarquías de los gobernantes, que se transforman siempre en oligarquía de gobierno.

Es por esto que resulta crucial reactualizar las formas de democracia directa presentes en el pasado y que hacían efectiva aquella concepción de la democracia que Rancière asocia al desorden o a la desmedida, al derrocamiento o a la inversión de las relaciones sociales. La democracia invierte la relación política misma, al no respetar, en su inversión de todas las relaciones, la relación entre gobernante y gobernado. Es preciso volver a la insolencia del sorteo como símbolo de una verdadera participación; suscitar, recurriendo al azar, nuevas formas de intervención en el espacio público para que no sea saturado por las luchas y las estrategias de poder. Se trata de defender una política que no esté reservada a los profesionales de la política. En este orden de ideas, la imprevisibilidad de los movimientos sociales, su potencia de disensión

18 Jacques Rancière (1990), *Aux bords du politique*, Osiris, París, pp. 76-77.

expresada en la calle, al margen de toda fijación en negociaciones, tiene que ser llamada con el nombre de "participación". En efecto, se trata, cada vez, de formar parte de la vida pública.

Con esto se quiere decir que la participación tiene que tener como regla la disensión o la diferencia entre gobernantes y gobernados, mucho más que la unidad que intenta siempre retrotraer la racionalidad de los gobernantes. En fin, contra el ideal participativo llevado por la norma del acuerdo en una democracia donde deliberación y dispositivos técnicos riman con completar vacíos, la verdadera participación está del lado de las experiencias subjetivas, de las acciones nuevas e inesperadas, de los movimientos sociales vinculados con la suerte o el azar. Nancy Fraser mostró la necesidad de hacer una génesis del espacio público y de interrogar su unidad. Cuestionando el espacio público habermassiano como situándose en el marco de la burguesía, Fraser prestó particular atención a las exclusiones engendradas por tales formas de espacios públicos. En particular, la construcción de una ciudadanía revolucionaria y republicana en Francia se hizo sobre la huella de la exclusión de las mujeres, acusadas de no ser ni lo suficientemente racionales, ni tampoco independientes. Tales exclusiones, según el "género" pero también según la "clase" o la "raza" marginalizan parte de lo público que puede luego organizarse en contra-público, y tener así acceso a la vida pública.[19] Determinan nuevos modos de participación en la vida pública que son voces de resistencia en nombre de la democracia, algo que Fraser llama "contra-públicos subalternos". La participación tiene entonces como condición una capacidad de los ciudadanos de actuar, capacidad constituida por un momento en cuerpo colectivo opuesto a la norma dominante –liberal– del espacio público. Puede crear un nuevo mundo común, condensado por Michel Foucault en una ilustre fórmula: "Somos todos gobernados, y por ello mismo, solidarios".

La participación es entonces indisociable de su uso y de sus experimentaciones de conflicto. Da vida a la democracia como conjunto diversificado. Se pone en juego en el uso mantenido de individuos que captan prescripciones, que las transforman y que se transforman. Con el uso, se trata de reconocer que un mismo sistema puede dar lugar a formas de conducta totalmente diferentes en función de los sujetos, siguiendo a Michel Foucault.[20] Algo del uso resiste a dejarse universalizar. El uso implica el contra-uso o la contra-conducta, donde la verdadera participación es lo inhabitual del contra-uso. Mientras los usuarios, sean estos cualesquiera, siempre están en el centro del sistema por la presión de las normas ejercidas sobre ellos, y son a menudo borrados de las decisiones políticas o bien instrumentalizados.

19 Nancy Fraser (2005), *Qu'est-ce que la justice sociale?*, La Découverte, París, pp. 107-144.

20 Philippe Artières y Mathieu Potte-Bonneville (2006), *D'après Foucault*, Les Prairies Ordinaires, París, pp. 343-373.

Esta política de los gobernados que actualiza la disensión, condición de posibilidad de una participación más amplia posible, resiste a la universalidad en nombre de la experimentación advertida. Conlleva la posibilidad de un reconocimiento de las diferencias o de una política de las diferencias, que es al mismo tiempo una política en la era de los individuos que hemos devenido. Entendemos perfectamente lo que algunas feministas americanas (Iris Young, Wendy Brown o Judith Butler) han podido encontrar en Foucault: una protección contra las racionalizaciones del acuerdo que esconden una unidad impuesta con violencias por los gobernantes y traducidas en dispositivos deliberativos. Aún más, la política de los gobernados según el uso vale como manera de introducir la política de las diferencias en Francia. Lo universal puede ser construido a posteriori a partir de una coalición de las diferencias, en la que los usuarios son efectivamente aquellas figuras de las diferencias por hacer surgir. Sin duda, algunos han podido afirmar que los nuevos movimientos sociales fragmentaban la izquierda, la privaban de ideales comunes, o desmigaban el campo del conocimiento y del activismo político. Un pensamiento de izquierda supone efectivamente dar la espalda a un universal que funcione por decreto, al servicio de una unidad facticia, violenta, que plantea la subordinación como condición de su propia existencia. La diferencia es no violenta; ella hace imposible toda expresión definitiva y cerrada.

La participación permite una coalición de las diferencias, la posibilidad de un espacio común no homogeneizante. Del mismo modo, la teoría del *care* produce una comprensión de la cuestión social en la cual el colectivo se hace con el reconocimiento de las diferencias. Una política del individuo por parte de la izquierda supone juntar, cueste lo que cueste, la generalidad de la potencia pública y la diversidad de las experiencias.

Notas para una economía política de la creatividad y la solidaridad

Hilary Wainwright

Introducción

Todos a nuestro alrededor hablan de la crisis: una circunstancia de inestabilidad o peligro que conduce a un cambio decisivo. Para poder actuar en ese contexto, encontrar una salida al peligro que nos amenaza y trabajar con miras a un cambio que beneficiará al 99% de los seres humanos, necesitamos tomar distancia y preguntarnos qué es exactamente lo que está en crisis.

Hay una asimetría entre la masa del pueblo –esto es, los seres humanos creativos e informados– y los flujos financieros e instituciones de nuestros arreglos económicos de hoy. Los trabajadores actuales y futuros se enfrentan a una crisis que pone en cuestión el sustento y los medios que les permiten usar sus aptitudes en beneficio de la sociedad. Pero no hay duda alguna de que aún poseen la habilidad de crear, de diseñar y hacer cosas, de curar, inventar, enseñar y brindar asistencia. De modo que no es la capacidad humana de trabajar y, por lo tanto, de crear, lo que está en crisis.

La creatividad no utilizada de la fuerza laboral y la extraña muerte de la socialdemocracia

¿Por qué las instituciones del orden keynesiano y socialdemócrata de posguerra han sido desmanteladas con relativa facilidad, pese al amplio apoyo popular brindado a las regulaciones y los servicios públicos?

Una respuesta inicial bien podría apuntar a la debilidad de la oposición, sobre todo la de los sucesores políticos de quienes construyeron el orden de la posguerra (Ali, 2003). Ello resaltaría la manera en que los partidos de izquierda, especialmente los de las tradiciones socialdemócratas, fueron adoptando a distintas velocidades los "mantras" neoliberales acerca de la mayor eficacia del sector privado, del mercado capitalista, y se doblegaron ante la amenaza de una posible huida de los inversores si se instrumentaban políticas más radicales e intervencionistas. Este proceso fue conducido en el Norte por el "Nuevo" Laborismo liderado por Tony Blair, y en el Sur por el Congreso Nacional Africano, liderado por Thabo Mbeki (Panitch y Leys, 1997; Bond, 2004; Satgar, 2008).

Este argumento, sin embargo, no hace más que redescribir el problema. Aún necesitamos preguntarnos por qué. ¿Por qué, desde 1979 en adelante, los partidos que representan a la clase trabajadora fueron tan aquiescentes en cuanto a la financiarización de la economía y la mercantilización de la sociedad?

Una limitada concepción del trabajo

Durante su apogeo, los partidos socialdemócratas tenían una concepción limitada del papel desempeñado por la fuerza laboral en la producción y, de hecho, de los ciudadanos en general en cuanto actores económicos, incluso en las industrias públicas y en los servicios de los cuales son usuarios. Como partidos aliados con las organizaciones laborales, las socialdemocracias han tenido potencialmente acceso al conocimiento práctico sobre el funcionamiento de la producción y a la manera en que podría funcionar en el futuro para satisfacer las metas sociales y medioambientales, en lugar de ceñirse al imperativo primordial de maximizar el valor de las acciones de las empresas. Asimismo, contaban con el apoyo de un gran número de usuarios de los servicios públicos y, por consiguiente, sabían cómo dichos servicios podían responder con más eficacia a las necesidades públicas.

Pero en lugar de considerarlos agentes potencialmente informados y creativos de la transformación de la economía existente, la cultura institucional predominante del movimiento obrero ha tendido a verlos solo como votantes, fuentes de fondos y vehículos de cuestiones específicas surgidas de sus intereses como asalariados o destinatarios de la ayuda del Estado (Miliband, 1961; Minkiin, 1991; Wainwright, 2012). En general, la perspectiva de los sindicatos reflejaba esta visión según la cual su papel consistía en negociar y hacer campaña sobre el precio y las condiciones de trabajo y no sobre su propósito y valor de uso. Esta manera tan limitada de entender su rol signó las instituciones del movimiento obrero.

El corolario de esta limitada concepción del papel desempeñado por la fuerza de trabajo y, de un modo más general, por los ciudadanos, fue la ausencia de aliados informados y potencialmente poderosos que trabajaran dentro de la producción con vistas a las mismas metas. Aun cuando los objetivos de los gobiernos socialdemócratas incluían metas industriales, dichos gobiernos dependían del conocimiento y del juicio de la gestión privada para ponerlas en práctica. Por esa razón, rara vez las políticas industriales de carácter radical eran instrumentadas por los gobiernos de un modo sostenible. Ello explica también la vulnerabilidad de los gobiernos socialdemócratas frente a la acumulación empresarial y al chantaje económico.

Este estrecho enfoque de la fuerza laboral se hizo evidente cuando las utilidades, la infraestructura y, en ocasiones, las industrias o compañías estratégicas se desprivatizaron. En estos casos, el cambio tendía a limitarse a la propiedad, lo que pone de manifiesto cuán poco se las defendía en cuanto organizaciones públicas. Detrás de esta etapa de política pública, los límites entre lo público y lo privado se cuestionaban constantemente y a menudo eran erosionados por las empresas privadas, que obtenían a su vez considerables beneficios por el hecho de que fuera el Estado el que se ocupaba de proporcionar infraestructura, asistencia sanitaria y educación a la fuerza de trabajo. La tendencia de los líderes políticos a considerar la producción –sea de bienes, de infraestructura o de servicios– como un asunto que solo incumbía al ingeniero profesional, mecánico o social, significaba que no se tomaba debida cuenta de la importancia práctica de involucrar a los ciudadanos como productores, usuarios o miembros inteligentes de la sociedad, interesados en la eficacia social de esos organismos públicos. En consecuencia, no hubo una base lo bastante sólida que permitiese una movilización efectiva para defender y desarrollar dichos organismos públicos y, por consiguiente, para una desmercantilización más amplia de la economía.

Esta concepción restringida de la mano de obra no era inevitable. Una serie de factores históricos dan cuenta de las relaciones entre la política y la producción. El problema general estriba en que esos partidos, y los sindicatos con los que se aliaban, reproducían la separación de la política y la economía, típica de las democracias liberales. Los sindicatos se consideraban representantes de la mano de obra como un interés sectorial –de los asalariados y sus familias– dentro de las relaciones de producción existentes.

Es preciso recordar, sin embargo, que en esa época –desde 1945 hasta finales de los años 60– "las relaciones de producción existentes" estaban influidas, al menos en las primeras décadas, por el legado de la movilización industrial ocurrida durante la guerra y por la reconstrucción social, industrial y política de la posguerra. Hasta cierto punto, y como consecuencia de dicho legado, distintas formas de intervención industrial fueron, en diversos grados, parte del repertorio de los gobiernos socialdemócratas y, a veces, también de los

gobiernos demócrata cristianos o conservadores. Pero los programas reformistas de esos partidos se interesaban principalmente en la redistribución a través de impuestos y del Estado de bienestar, y en el pleno empleo a través de la gestión keynesiana de la demanda. Mientras la estrategia industrial estuvo en la agenda, las alianzas con la fuerza laboral tendían a ser corporativistas y negociadas en el plano nacional, basándose en los intereses sectoriales de los trabajadores y no en una mano de obra entendida como una aliada diferente y creativa en todos los niveles del proceso productivo.

Hubo, desde luego, excepciones: en toda Europa, en Sudáfrica con el Consejo Nacional Africano y el Plan de Reconstrucción y Desarrollo de Cosatu y, en una escala distinta, en América Latina, con el Partido Socialista de Allende, el intento más ambicioso de desafiar el poder empresarial y redirigir la economía hacia metas sociales mediante alianzas con una variedad de actores económicos populares. Sus derrotas, sin embargo, los convierten en las excepciones que confirman la regla.

Tales derrotas indican, asimismo, la importancia del equilibrio de poder entre el gobierno y la empresa privada. Pero aún necesitamos explorar y comprender, al menos en los casos europeos, una forma de pensar que explique en parte por qué los liderazgos de los partidos izquierdistas de masas no trataron siquiera de cambiar este equilibrio de poder, activando y habilitando, como productores informados y productivos, a quienes los apoyaban, es decir, como fuentes de un contrapoder positivo. Aquí es importante tomar en cuenta dos dimensiones del pensamiento dominante en esos partidos, que representan las principales ortodoxias culturales de esa época.

La primera es la visión predominante del conocimiento que adhirió a la ortodoxia positivista vigente. O, dicho de una forma resumida y más acorde con nuestros propósitos, una comprensión de la ciencia –social y natural– como una cuestión de leyes basadas en correlaciones regulares de acontecimientos (y no, digamos, en la identificación de mecanismos y estructuras subyacentes) y, por tanto, un tipo de saber que podía centralizarse y codificarse. En esta epistemología poderosa, el conocimiento tácito, experiencial, la clase de conocimiento que ahora se considera vital para el proceso creativo –incluido el científico y productivo– no tenía legitimidad alguna (Wainwright, 1994; Bashkar, 2011). Esta epistemología fue directamente reproducida en la "gestión científica" de F. W. Taylor, cuyas ideas fueron aplicadas por Henry Ford en su diseño de la producción. "Cada simple acto del trabajador puede reducirse a una ciencia", subrayó Taylor. Y continuó definiendo la esfera de la gestión según la siguiente premisa: "El desarrollo de una ciencia implica el establecimiento de muchas reglas, leyes y fórmulas que reemplazan el juicio del individuo" (Taylor, 1911). Recién a fines de la década de 1960, este enfoque se puso en tela de juicio.

El segundo tipo de pensamiento dominante concernía a la naturaleza de la igualdad que subyace en la concepción de los procesos de reforma de estos

partidos. Entendían la igualdad como un cambio económico y social que podía ser concebido y entregado al pueblo por expertos comprometidos. La igualdad cultural por lo general no formaba parte de sus visiones (Williams, 1961). Hago hincapié en estas mentalidades profundamente arraigadas y significativas en lo material, porque su cuestionamiento en las décadas de 1960 y 1970 dio la posibilidad de instaurar –aunque de manera ambivalente– un nuevo paradigma económico, cuyo fundamento es la creatividad de la fuerza de trabajo.

Vulnerabilidad frente al poder empresarial

En esta etapa del argumento, mi propósito es enfatizar cómo, en la política socialdemócrata, la ausencia de un aliado autoconsciente dentro de la producción contribuyó en gran medida a que las empresas que controlaban la financiarización redujeran el sistema de previsión y protección instituido luego de la guerra contra el fascismo. Sin ese aliado inteligente, organizado y con objetivos comunes, que actuara tanto dentro de la economía privada como dentro de la economía pública, los gobiernos dedicados a la reforma social eran vulnerables a la presión corporativa y se hallaban indefensos ante la reestructuración empresarial de la producción, que era de capital importancia para este proceso de financiarización. El creciente poder y movilidad de las corporaciones transnacionales proporcionó el "empujón" decisivo, buscando beneficios más allá de las fronteras, incluyendo en la expansión a los mercados financieros y huyendo de las restricciones, presiones y obligaciones de cada lugar (Barnett y Müller, 1976).

Los gobiernos, tanto de izquierda como de derecha, se sometieron al poder empresarial, aunque hubieran contado con recursos suficientes para impugnar el proceso de haber tenido confianza política en una dirección distinta de la producción. Las corporaciones tienen que invertir en alguna parte; también necesitan mercados y dependen de los gobiernos en lo tocante a la infraestructura e incluso a los subsidios. Mas sin una fuente sostenida y productiva de poder desde dentro, las posibilidades de desplegar estos recursos nacionales y externos del gobierno para controlar el nivel intermedio del poder económico, eran limitadas (Holland, 1975; Pantich y Leys, 1997; Callaghan, 2000).

Una base económica para la política democrática

De todo esto podemos aprender valiosas lecciones sobre la manera de pensar y de organizarnos con respecto a la producción. Pero estas lecciones no implican un retorno *ex post facto* a los instrumentos gubernamentales disponibles en los años de posguerra. El ejercicio político del poder empresarial que pasó por alto todos los intentos de aplicar estrategias económicas alterna-

tivas, significó también la reforma de las instituciones estatales en el mundo dominado por Estados Unidos. Detrás del desmantelamiento del Estado de bienestar y la mercadización de su núcleo material de utilidades y servicios públicos estaba el modo en que las corporaciones, a través de diversos asesores, ocuparon con innegable eficacia las instituciones gubernamentales, y lo han hecho dramática y quizá mortalmente en Estados Unidos y el Reino Unido, destruyendo la política democrática tal como la hemos conocido (Crouch, 2011).

Por lo tanto, es urgente buscar en la práctica formas de economía política que fortalezcan la política democrática frente a actores económicos cuyo poder está fuera del alcance de las instituciones democráticas solas. Ello requiere una democratización de la democracia, así como reconfigurar la relación entre la política y la economía de modo que la política democrática no se vea paralizada por el poder empresarial. Una meta semejante apunta a trabajar con vistas a una política inserta en las relaciones económicas pues, según lo dicho en la Primera Conferencia Brasileña de Solidaridad: "El ser humano, antes que el capital privado, es el centro del desarrollo económico". En la raíz de este aserto debe haber una conceptualización del trabajo –como también del conocimiento y de la igualdad– diferente de aquellas que han cimentado las mentalidades dominantes de la izquierda política. Para eso se necesita una visión que no considere el trabajo como un mero factor de producción ni la capacidad creativa de los trabajadores alienada como mercancía (Lebowitz, 2008).

El énfasis en la lucha por superar la alienación y realizar el potencial humano creativo, continúa siendo fundamental en los numerosos, aunque habitualmente marginales, intentos de crear alternativas democráticas, colectivas, al capitalismo. Los principios rectores de las cooperativas Mondragón, por ejemplo, dejan claro en sus declaraciones que "el trabajo es el factor principal para transformar la naturaleza, la sociedad y a los seres humanos mismos". Se trata de una reconceptualización –ahora posible porque una nueva comprensión de la creatividad humana se ha difundido en la práctica durante las últimas décadas– que hoy, por razones sociales, culturales y tecnológicas, está resurgiendo bajo nuevas formas cuya dinámica sigue siendo incierta.

¿Del trabajo como mercancía al trabajo como un *common*?

La resistencia a la alienación toma muchas formas: desde la negativa a trabajar, el humor, el sabotaje y el sindicalismo convencional, hasta una variedad de luchas y experimentos con alternativas dentro del Estado y el mercado o bien contra ambos. Una concepción alternativa de la fuerza laboral, concebida como parte de una economía alternativa más amplia, nos ayudará a comprender y explorar –y generalizar cuando sea apropiado– el potencial de estas experiencias dispersas, sea en las esferas pública, privada o civil.

Cabe preguntarse si estas herramientas teóricas, desarrolladas en otros contextos de la búsqueda de una economía alternativa de carácter social, son las que pueden contribuir a tal reformulación.

Utilizar el marco conceptual de los *commons*

La creciente corriente de pensamiento y las diversas iniciativas en torno a la idea de los *commons*, proporcionan una fuente de inspiración que vale la pena explorar (aunque no se trata de un marco conceptual ya listo para ser aplicado de manera simplista).

Tomasso Fattori, escritor italiano y activista de los bienes comunes, describe las características compartidas que hacen del marco conceptual de los bienes comunes una herramienta útil para comprender el carácter de diversos fenómenos, sin agruparlos artificialmente dentro de una categoría que implique homogeneidad. En un artículo donde reflexiona sobre la importancia de haber logrado, en Italia, someter a referéndum el futuro del agua en cuanto un bien (lo cual, según sus palabras, significa "una revolución política y cultural en lo referente a los bienes comunes"), Fattori dice lo siguiente:

> Los bienes comunes son todo aquello que se considera esencial para la vida, entendida no solamente en sentido biológico. Son las estructuras, que conectan a los individuos entre sí, elementos tangibles e intangibles que todos tenemos en común y nos convierten en miembros de una sociedad, no en entidades separadas que compiten unas con otras. Elementos que mantenemos o reproducimos juntos, de acuerdo con las leyes establecidas por la comunidad: un área que debe rescatarse de las decisiones tomadas por la elite posdemocrática y que necesita autogobernarse mediante las formas de la democracia participativa (Fattori, 2011).

Consideremos la capacidad humana para crear, tomando en cuenta la definición de Fattori. Se trata de una capacidad compartida por toda la humanidad –y, de hecho, la que nos hace humanos–, una capacidad que es una poderosa fuerza social y una condición necesaria para la existencia de muchos otros bienes comunes que, aunque por un momento está centrada en el individuo, también se halla configurada socialmente. Al depender en buena medida de la naturaleza de la educación, la cultura y la distribución de la riqueza, puede nutrirse y desarrollarse o ser suprimida, subdesarrollada y desperdiciada. Se realiza socialmente (si se logra o no este potencial distribuido depende de la índole de las relaciones sociales de producción, comunicación y distribución) y se beneficia socialmente (quien, en la sociedad, se beneficia de la creatividad de otros depende nuevamente de las relaciones económicas, políticas y sociales).

Para desarrollar y aplicar la idea de trabajo-creatividad como un bien común, es importante considerarla como una colección de herramientas útiles,

ingeniosamente desplegadas, en lugar de una solución integral lista para poner en práctica, tal como se concibió a menudo la idea de socialismo. Estos son algunos de los tipos de herramientas que podría proporcionar.

En primer término, crea nuevas maneras de ver y comprender el mayor potencial de las prácticas existentes en la economía solidaria, a fin de obtener beneficios transformadores en la economía social, pública y privada. Por ejemplo, la importancia de aprender mediante la práctica y reflexionar sobre ella; pensar en la creatividad como un común nos lleva a preguntarnos cómo podríamos imaginar los arreglos económicos que construyen el autodesarrollo, la educación y la regeneración en la vida diaria, atravesando lo que ahora está dividido en trabajo, consumo y vida personal.

Así pues, la concepción de la fuerza de trabajo como un *common* pone en cuestión la tendencia al egoísmo o atomismo comunitario o empresarial (una tendencia vigente tanto en partes de la economía social como en las empresas capitalistas) y resalta la importancia de la solidaridad y la mutualidad entre los diferentes elementos de los intentos por una economía solidaria basada en bienes comunes. Dicho en términos más generales, proporciona un fuerte antídoto contra el individualismo posesivo, tan evidente en estos últimos años, sin necesidad de contraponer un colectivismo reificado (Macpherson, 1964).

Según mi argumento, fundamentado en el análisis de Arrighi sobre la importancia y naturaleza del conflicto social en los orígenes de la crisis en los años 60 y 70, cuando una sociedad civil se afirma conscientemente como un actor creativo y económico, aumentan las posibilidades de entablar relaciones económicas conducidas por la creatividad cooperativa, y somos menos dependientes de los espíritus de la jungla capitalista.

Las raíces de la crisis, las rebeliones de la fuerza laboral y el surgimiento de la sociedad civil como actor económico

Las rebeliones de las décadas de 1960 y 1970 *precedieron* la financiarización. Esta cronología histórica también indica, en parte, la naturaleza de las revueltas. Por cierto, no fueron meras respuestas a las repercusiones de la crisis capitalista (desempleo, reducción de salarios, etc.), sino, más bien, el producto de expectativas crecientes y no satisfechas, surgidas de las promesas del acuerdo global de posguerra: la igualdad social y económica para todos en los países ricos, y la autodeterminación y el desarrollo nacional en los países pobres.

En Estados Unidos, el movimiento por los derechos civiles de los años 60 infundió una confianza generalizada en cuanto a rechazar la injusticia y defender la dignidad humana. En las fábricas del Norte, donde había pleno empleo y un poder de negociación favorable, las luchas diarias de esa década se centraron

más en quien controlaba la organización, el ritmo y la disciplina de la mano de obra, que en el monto de los salarios. En la sociedad en general, el objetivo de la lucha era lograr que los servicios públicos respondieran a necesidades sociales que estaban tomando formas distintas y más exigentes. Se expresó también cuando las mujeres, al tomar conciencia de sus derechos y ampliar sus expectativas, se negaron a ser las únicas responsables de la crianza de los hijos y de las tareas domésticas (Rowbotham, 2009). En el plano internacional, las luchas giraron en torno al autogobierno y a la igualdad política. De diferentes maneras, estas rebeliones tuvieron un impacto en la rentabilidad, e incidieron directamente en la producción, intensificando las presiones para un mayor gasto público y un sistema tributario más progresivo y desafiando los términos privilegiados de acceso a los mercados y a las riquezas naturales del Sur.

Había una compleja diversidad en estas luchas, una diversidad que, en cierto sentido, era inherente a su carácter. Pero, sin menguar la importancia de los aspectos específicos, puede decirse que lo que tenían en común y hacía históricamente distintiva su conciencia, es el hecho de que todos eran conflictos suscitados por la afirmación de la igualdad cultural.

Durante un período de la década de 1980, cuando la economía neoliberal estaba en auge, el individualismo capitalista captó ese espíritu, celebrándolo como un nuevo espíritu de empresa (Boltanski y Chapello, 2005). Ahora, sin embargo, cuando el capitalismo ha perdido su brillo para los jóvenes aspirantes, tanto moral como materialmente, el deseo de autonomía y de significado personal encuentra expresión en la masiva, difusa y muy variada sociedad civil.

La aparición, a partir de las relaciones y actividades sociales autónomas de los Estados y corporaciones, de un difuso espíritu empresarial no necesariamente motivado por la optimización de la ganancia o por objetivos monetarios, nos retrotrae a nuestra conclusión respecto de la facilidad con que los partidos socialdemócratas se amoldaron a las presiones del poder empresarial y de los mercados financieros; esto es, su incapacidad congénita, arraigada en la mentalidad de quienes los fundaron, de reconocer el potencial productivo de las organizaciones civiles –partes de la fuerza laboral y movimientos sociales en cuanto actores económicos– y, por consiguiente, de las fuerzas positivas del contrapoder para enfrentar la clase de fuerzas que apuntalan el neoliberalismo. Así pues, cabe preguntarnos si existe una base, o al menos una base potencial, para una acción política más eficaz que asuma las tareas impuestas por la socialdemocracia de superar la injusticia y la desigualdad, y abordar los nuevos desafíos planteados por el daño al medioambiente, sin depender del capital privado, sino, más bien, alentando y poniendo en práctica el potencial de una democracia productiva que solo responda a la sociedad civil. A continuación nos referiremos a dicho potencial.

El trabajo, *commons* (bienes comunes) en la práctica

Hay un rechazo generalizado a aceptar el restringido horizonte de la fuerza laboral como un mero "factor de producción", especialmente como un factor "redundante" o de reserva de dicha producción. Hay, asimismo, algunas iniciativas dispersas que actúan en forma directa para instaurar una fuerza de trabajo útil y colaborativamente creativa. Muchas de ellas, surgidas del conflicto provocado por las consecuencias del capitalismo neoliberal, vislumbran un futuro que no implica un retorno al capitalismo del bienestar.

Quizá sea todavía demasiado pronto para sacar conclusiones de esas experiencias, pero quiero terminar el capítulo bosquejando las tres formas distintivas que han tomado los intentos de poner en práctica la creatividad humana. En primer término, la afirmación con respecto al control del "valor de uso" de la fuerza de trabajo, cuyo propósito es defender y ampliar la economía pública desmercantilizada. En segundo término, las iniciativas para poner en práctica la creatividad humana en el mercado y contra el mercado, es decir en el terreno en disputa de la producción descentralizada o "distribuida". Y en tercer término, la aplicación de la concepción del trabajo como un bien común al caso del trabajo del autogobierno cooperativo, cuestionando la realidad de una clase política "especializada".

Analizaré estas tres formas tomando en cuenta, primero, el contexto contemporáneo que las convierte en ejemplos significativos de la fuerza de trabajo entendida como un *common* y, segundo, la manera especial con que ejemplifican la organización del conocimiento, entendido aquí como tácito, práctico e inserto en la experiencia, además de teórico.

Defender y extender la esfera desmercantilizada

El neoliberalismo como proyecto político –una ofensiva en una guerra de clases– tiene dos prioridades conexas: la destrucción de la fuerza laboral organizada y la mercadización de cualquier parte desmercantilizada del sector público, susceptible de producir una ganancia segura (Harvey, 2005a). Curiosamente, la política neoliberal ha tropezado justo allí donde esas dos prioridades se superponen. Y ha tropezado aun más cuando los sindicatos adoptaron objetivos más ambiciosos que sus intereses tradicionales (los salarios y las condiciones de trabajo) y se convirtieron en defensores de los servicios públicos perfeccionados y democratizados, contribuyendo así a la participación de sus conciudadanos, quienes utilizan o dependen de estos servicios en cuanto bienes públicos.

En una extraordinaria variedad de contextos, a lo largo y a lo ancho de los continentes del Sur y del Norte, los trabajadores de los servicios públicos se han resistido a la privatización debido al daño que iba a ocasionar a la

provisión de agua, de asistencia sanitaria, de educación y de otros servicios. Dicho de otra manera: los sindicalistas han luchado *por el valor de uso* de su trabajo, no simplemente por su precio. Han sacado a la luz la corrupción, propuesto mejoras en los servicios mediocres y compartido su creatividad y conocimiento práctico para incrementar la productividad, desde la pespectiva del aumento del valor público (Novelli, 2004; Hall *et al.* 2005; Wahl, 2011; Whitfield, 2011; Wainwright, 2012).

Cuando consideramos el contexto de estas luchas, vale la pena preguntarnos hasta qué punto y en qué medida la naturaleza parcialmente desmercantilizada de la esfera pública favorece la lucha contra la fuerza de trabajo alienada. En principio, creo que este contexto de empleo, a diferencia de la empresa en el mercado capitalista, resulta más propicio para que la fuerza laboral se exprese a través de su trabajo, proporcionando servicios a los conciudadanos en calidad de personas inteligentes, informadas y sensibles, y no como simples obreros que venden su creatividad como una mercancía. Por supuesto, muchos trabajadores de empresas privadas que optimizan sus ganancias tratan de hacer lo mismo, pero la esfera parcialmente desmercantilizada de los servicios públicos permite que ello ocurra y que la lucha se realice dentro de la lógica proclamada de la organización.

Realizar esta posibilidad ha significado siempre una lucha. Pocas instituciones del sector público, por no decir ninguna, fueron diseñadas para desarrollar y aplicar la creatividad de la fuerza de trabajo y ponerla al servicio de los conciudadanos. Pero lo posible cobra realidad exactamente cuando los sindicatos han luchado, junto con las comunidades, contra la privatización. Es el compromiso de los trabajadores con el objetivo –el valor potencial de uso de su trabajo– lo que permite pasar de la mera lucha por la defensa del sustento de los trabajadores a la lucha por un servicio que beneficie a todos.

En lo referente a la organización del conocimiento, una dimensión clave de esta expansión radical del papel desempeñado por el sindicato es haberse convertido en un medio para dar confianza y apoyo organizacional a los trabajadores –y usuarios de los servicios–, a fin de que expresen sus conocimientos y los compartan. La fragmentación diaria de la administración pública estilo fordista, junto con la reiterada alienación característica del sector privado, conduce normalmente a que los trabajadores agachen la cabeza y guarden sus conocimientos para sí mismos. De hecho, rara vez son conscientes de la importancia de su pericia o de la información que poseen. En estos casos, el sindicato pasa a ser un medio para socializar el conocimiento práctico de sus miembros y convertirlo en una fuente del poder de negociación con respecto al futuro del servicio.

En muchos casos, compartir el conocimiento también implica el conocimiento de usuarios y comunidades, sea de los sistemas de aguas subterráneas, de las necesidades sanitarias o de cómo contribuir a un mejor reciclaje. Otro

rasgo característico de las campañas que han logrado implementar alternativas a la privatización ha sido la buena voluntad de los sindicatos para organizarse de manera horizontal, es decir, no como una fuerza que controla, sino como un actor entre varios que, dados los recursos a su disposición, desempeña un papel distintivo.

El desarrollo de este tipo de sindicalismo, pese a ser todavía una tendencia minoritaria, expresa la aspiración generalizada a la autonomía y al sentido por parte del sector público, una aspiración cuyos orígenes ambivalentes datan de las décadas de 1960 y 1970, tal como dijimos antes. Es sorprendente que los trabajadores profesionales y técnicos del sindicalismo se sientan atraídos por estas iniciativas, debido, sobre todo, a la ética de los servicios públicos que impulsa las campañas.

Las iniciativas en torno al valor de uso de la fuerza laboral y a la movilización del conocimiento y el poder de los trabajadores para maximizar el beneficio público, han surgido habitualmente en el contexto de *la defensa* del sector público contra la búsqueda empresarial de oportunidades, cuyo propósito no es sino optimizar la ganancia. Pero también hay signos –aunque débiles y poco frecuentes– de una dinámica similar en cuanto a *extender* la esfera pública de la producción. Dichos signos se encuentran, por ejemplo, en el contexto de la acción que se lleva a cabo para facilitar el desplazamiento de una economía basada en combustibles fósiles a una economía capaz de contrarrestar el cambio climático. En ese contexto, hay grupos movidos por el interés público que ejercen presión en pro de una lógica social y ambiental aplicable tanto a la energía en general como a las industrias relacionadas con la energía en particular (Jackson, 2009).

En algunos contextos –por ejemplo, en Sudáfrica–, hay sindicatos tradicionalmente comprometidos con cuestiones que atañen al valor de uso, al propósito y al contexto social del trabajo de sus miembros, y que procuran comprometerse no solo a través de campañas políticas más amplias, sino de estrategias de negociación. Aquí, como en el caso de las iniciativas sindicales para defender los servicios públicos con planes reformistas, el rol del sindicato en el lugar de trabajo es de capital importancia, en cuanto tiene la capacidad de organizar el conocimiento necesario para lograr el cambio hacia la energía renovable. La Unión Nacional Obrera Metalúrgica de Sudáfrica (NUMSA –National Union of Metal Workers of South Africa–), un gremio cuyo compromiso consiste en trabajar en pro del sector de los recursos renovables de propiedad colectiva, ha creado grupos de investigación y desarrollo con delegados gremiales en compañías relacionadas con la energía, incluidas las fábricas donde se manufacturan los calentadores solares de agua y las pequeñas turbinas eólicas. Ello sirve de base para organizar el conocimiento y el apoyo que necesitan los trabajadores en la negociación de estrategias que les permitan instrumentar su cometido. Repetimos: a semejanza del modo en que los sin-

dicatos han apoyado las campañas de los ciudadanos en torno a los servicios públicos, NUMSA trabaja con una amplia variedad de movimientos sociales y comunidades, especialmente en torno a la creación de "empleos relacionados con el cambio climático" (One Million Climate Jobs Campaign, 2011).

Creatividad y solidaridad en el mercado y contra el mercado

La segunda esfera de lucha en favor de la fuerza de trabajo entendida como un bien común, se caracterizó por la incómoda relación con el mercado tal como se desarrolló bajo el capitalismo y es, en un sentido, tan antigua como la aparición de las compañías capitalistas. Ello abarca las empresas que entran en el mercado con objetivos sociales, sea en función de los fines de su producción o servicios, de la manera en que se organizan, o bien de la manera en que se las posee y se las financia. Aunque tales empresas existieron durante la pasada centuria bajo diversas formas –el movimiento cooperativo, las mutuales, la compañías sin fines de lucro–, han sido, hasta no hace mucho, definitivamente marginadas y a veces corrompidas.

Las metas sociales de esta clase de empresas han sufrido la constante presión de las tendencias del mercado capitalista a la centralización y concentración, así como al énfasis en las economías de escala tanto en el mercado como el Estado. Una parte de la transición señalada antes en este capítulo ha implicado una tendencia diferente, visible en toda la economía, a la producción descentralizada y distribuida, que crea condiciones potencialmente favorables –pero también ambivalentes– para que una vez más crezcan las empresas socialmente orientadas e incluso las empresas transformadoras o las asociadas con movimientos en pro del cambio social.

La tendencia de los mercados capitalistas a la concentración y centralización no ha disminuido de pronto. Por el contrario, en términos de finanzas y también de contratos con el sector público, para mencionar solo dos áreas clave, la tendencia al monopolio continúa a paso firme. Pero la escasez de energía y de recursos, las oportunidades de los nuevos mercados para vender productos específicos diversificados, y la reducción de la coordinación y los costos de transacción resultantes de la revolución de las TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación), todo ello ha demostrado que las unidades descentralizadas de producción son, por lo general, más económicas. El énfasis en las empresas se ha desplazado ahora a los sistemas y redes (Castells, 2000; Bauwens, 2012; Benkler, 2006). El contexto de la producción distribuida o descentralizada es, tal como muchos lo han señalado, un terreno en disputa marcado por una división entre los contextos donde el control se halla firmemente en manos de compañías movidas por la ganancia y aquellas formas de coordinación en que predominan los valores comunitarios o sociales.

Este controvertido terreno es evidente en la subcontratación de los servicios públicos a compañías que compiten entre sí, incluidas, en ocasiones, partes del sector público mismo, empresas solidarias y transformadoras o compañías apolíticas sin fines de lucro de varios tipos, así como corporaciones que buscan maximizar su rentabilidad. Aquí se han puesto en marcha una variedad de experimentos que implican nuevas y aún vacilantes alianzas entre partes de la economía solidaria, los sindicatos y las municipalidades para recrear, con la mayor eficacia posible, una cadena de valor público o social (Ohlin Wright, 2010; Murray, 2012).

El conflicto cobra importancia en la esfera de la producción inmaterial donde, por un lado, compañías tales como Google o Facebook utilizan modelos empresariales que no restituyen el valor a quienes lo crean y, por el otro, hay una producción de bienes entre iguales (*peer-to-peer*), en la cual el valor es creado por los usuarios productivos (*produsers*), en una innovación compartida, sea este valor conocimiento, código o diseño. Hoy se están desarrollando formas de producción y diseño, incluido el nuevo diseño institucional, que aplican a la industria fabril muchos de los principios de esta esfera de producción de bienes inmateriales (Marcin Jakubowsky, Open Source Ecology Proyect).

Por último, lo que caracteriza el contexto de esta esfera del trabajo –entendido como un *common*– en el mercado y contra el mercado, es el interés general que despertó la crisis económica mundial en la sustentabilidad de los modelos financieros mutuales y entre iguales. Las formas financieras mutuales han demostrado ser más resistentes, con la financiación entre iguales en aumento (Haldane, 2012). Sin embargo, según nuestra argumentación, lo importante reside en que estas formas financieras tienen mayores posibilidades de estar íntimamente relacionadas con la producción misma y, por consiguiente, de ser sometidas con más facilidad al control democrático, además de responder a las condiciones que permiten el florecimiento de la creatividad y la solidaridad. En este sentido, cabe decir que la relación solidaria del banco con las cooperativas vinculadas a la federación de cooperativas Mondragón es paradigmática, como lo es la extensa red de uniones de crédito que ayudan a las cooperativas y a otras empresas sociales en Quebec (Murray, 2012).

La organización del conocimiento tiene dos dimensiones importantes. En primer lugar, hay a menudo un fuerte énfasis en la educación. Esto incluye un énfasis común en la educación a través de la práctica y la experiencia, del entrenamiento y de la instrucción con un guía o mentor, que está inserta en la cultura y la rutina habitual de la empresa. El crecimiento de empresas con una visión transformadora o al menos crítica ha implicado con frecuencia un desarrollo conexo de todo tipo de aprendizajes colaborativos, universidades, enseñanza a distancia y enseñanza *online*.

En segundo lugar, conocimiento como bien común constituye una parte cada vez más importante de la infraestructura compartida de estas empresas.

Y ello incluye el conocimiento de las necesidades, deseos y valores de sus mercados. En este aspecto, las posibilidades de establecer relaciones en red entre usuarios-consumidores y productores, habilitados por la nueva tecnología, pero también arraigados en una cultura crítica del consumo, están cambiando totalmente la naturaleza de los mecanismos de mercado. Ellos hacen que la confianza clásica en el precio como señal clave de información del mercado no esté en sintonía con una realidad configurada por flujos complejos de información social. Cabe preguntarse aquí si eso significa el surgimiento de una planificación descentralizada, paralela a la producción distribuida y, en consecuencia, mayores posibilidades de una socialización democrática del mercado, sin un sistema de planificación centralizado. La organización del conocimiento es esencial para la realización de dichas posibilidades.

¿El trabajo creativo de la política?

Siguiendo la trayectoria del trabajo creativo en la esfera del cambio político, vemos que, en la práctica, los movimientos de los años recientes han cuestionado la política como una profesión de especialistas, lo que constituye la base de una clase política situada "por encima" de la sociedad. La manera en que la política se ha convertido, en las últimas décadas, en una forma especializada del trabajo gerencial y centrado en los medios, no es sino un proceso estrechamente relacionado con la apropiación empresarial de la política descripta en la introducción. A medida que este agotamiento de las formas representativas de la democracia se ha vuelto más visible, erosionado tanto por las presiones del mercado como por la naturaleza opaca de la gobernanza internacional, quienes luchan por el cambio social han abandonado las estrategias que dependen de la organización de la esfera política y que exigen simplemente que los gobiernos actúen en su nombre. En lugar de ello, están aplicando la creatividad humana a las formas cotidianas de autogobierno, colaborando para encontrar soluciones a las urgentes necesidades sociales y medioambientales, o al menos para indicar el rumbo que debería tomar la democratización de la democracia.

"¡No exigir, ocupar!" es una consigna que resume el *ethos*, pues "ocupar" no solo implica desobediencia pasiva, sino también una acción para lograr que algo suceda; por ejemplo, establecer una cooperativa de viviendas en edificios ocupados ilegalmente, abrir un centro de atención residencial para personas mayores o cooperativas de imprenta o alimentos. Movimientos tales como el Foro Brasileño de Economía Solidaria u ONG políticamente comprometidas como el COPAC (Comité para la Promoción de la Acción Cooperativa), en Sudáfrica, o la más reciente Red Económica Solidaria de Estados

Unidos (USSEN-US. Solidarity Economy Network), nacida en el Foro Social Estadounidense en 2007, son todas instancias de esta política (Mance, 2014; Satgar, 2014). Lograr una combinación de campañas educativas, alternativas económicas eficaces y, a veces, presiones focalizadas en el gobierno, es hoy una característica común a todos los movimientos, especialmente a los que enfrentan el poder de las grandes empresas.

El contraste entre las actividades de la clase política y aquellas que no se limitan a la protesta sino a inventar, en la práctica, una forma de resistencia centrada en la creación de soluciones alternativas –por muy parciales y experimentales que sean– refleja el contraste entre la política como reproducción y la política como transformación. Y cada una de ellas parte de distintos supuestos en lo tocante al trabajo de la política y a la naturaleza y aptitudes de los ciudadanos. Ya a principios del siglo xx, Robert Michels había descripto las premisas en las que se basa la conducta de la clase política actual (Michels, 1966). Esbozó lo que, según él, era la inevitable aplicación del manejo científico a la política, lo cual implica una pericia especializada propia de una elite profesional que, al margen de los procedimientos democráticos formales, se vuelve autónoma con respecto a las "masas". Estas se consideran pasivas en cuanto al conocimiento, pues lo único que saben a ciencia cierta es de qué elite dependen sus intereses. De hecho, la política es el último reducto de una metodología fordista, aunque embellecida con frecuencia por la ficción posmoderna.

Lo que ha sucedido episódicamente desde fines de la década de 1960 en adelante, es una redefinición de la política a través de la práctica. Hubo, por cierto, un cuestionamiento de las fronteras entre lo personal y lo político, lo político y lo económico, lo material y lo cultural. En este proceso de redefinición no se admiten ni respetan las instituciones de la política encerradas en sí mismas, protegidas y aparentemente separadas del resto de la sociedad. En un sentido, y según la metáfora de la producción, dicho proceso aspira a superar la alienación histórica de la capacidad de autogobierno, institucionalizada en la concepción liberal del carácter casi sagrado de la democracia representativa en cuanto una forma política exclusiva.

El resultado ha sido una experiencia, creativa pero desigual, de todo tipo de formas híbridas de democracia: la participativa combinada con la representativa y a veces también con la democracia plebiscitaria. Estas formas democráticas populares, surgidas de la creencia en las aptitudes creativas del 99%, han sido habitualmente combinadas con una seriedad sistemática acerca de la educación popular como fundamento de una nueva política. Sin embargo, lo que rara vez se ha logrado, o incluso sometido a prueba, es la intención de fundamentar las tentativas de construir una democracia más profunda con una nueva política de producción inserta en el corazón de aquello que es, en la práctica, una concepción de la fuerza de trabajo entendida como creatividad

humana y una concepción de la creatividad humana entendida como un bien común (Baelie, 2005; Dagnino, 2012).[1]

Ello nos retrotrae al desafío planteado en la introducción de este capítulo: el de reconfigurar la relación entre política y economía de manera tal que la política democrática no se vea paralizada por el poder corporativo. Aquí reside la importancia política de la economía solidaria; debemos entenderla no solo como un sector o parte de un sector existente entre el mercado y el Estado, sino como un concepto capaz de identificar todas estas luchas e iniciativas que van más allá de la protesta y de las mejoras, para demostrar en la práctica –y en la lucha– la posibilidad de un modo de producción cuya esencia sea la creatividad y solidaridad humanas.

Bibliografía

Ali, T. (2003), *Bushin Babylon*, Verso, Londres.

Arrighi, G. (2004), "Hegemony and Antisystemic Movements", en Wallerstein, I. (compil.), *The Modern World System in the Longue Durée*, Paradigm Publishers, Boulder.

Arrighi, G., B. Silver *et al.* (1999), *Chaos and Governance in the Modern System*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Backhouse, R. y B. Batemen (2011), *Capitalist Revolutionary: John Maynard Keynes*, Harvard Press, Boston.

Barnett, R. y R. Müller (1976), *Global Reach: The Power of the Multinational Corporations*, Touchstone, Nueva York.

Bauwens, M. (2012), "A New Mode of Commons Production", en *Red Pepper,* nº 184, pp. 38-41.

Bhaskar, R. (2011), *Reclaiming Reality,* Routledge, Londres.

Boltanski, L. y E. Chapello (2005), *The New Spirit of Capitalism,* Verso, Londres.

Benkler, Y. (2006), *Wealth of Networks*, Yale University Press, New Haven.

Beynon, H. (1984), *Working for Ford,* Penguin Books, Harmondsworth, p. 389.

Bond, P. (2004), *Talk Left, Walk Right: South Africa's Frustrated Global Reforms*, University of Kwa Zulu-Natal Press, Scottsville.

Callaghan, J. (2000), "Environmental Politics, the New Left and the New Social Democracy", en *The Political Quarterly*, vol. 71, pp. 300-308.

1 De hecho, esos investigadores argumentaban que fueron muchos los desaciertos en la experiencia del presupuesto participativo en muchas ciudades brasileñas.

Castells, M. (2000), *The Rise of the Network Society*, Blackwell Publishers, Oxford.

Cooley, M. y S. Cooley (1982), *Architector Bee*, South End Press, Boston.

Coote, A. (2010), "A Shorter Working Week Would Benefit Society" [en línea], dirección URL: http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2010/jul/30/short-working-week-benfit-society.

Crouch, C. (2011), *The Strange Non-Death of Neo-Liberalism*, Polity, Cambridge.

Dagnino, E. (2012), *Civil Society in Latin America*, Oxford University Press, Oxford.

Davies, S. (2011), *Mutual Benefit? Should Mutuals, Cooperatives and Social Enterprises Deliver Public Services,* UNISON, Londres.

Fattori, T. (2011), "Fluid Democracy: The Water Revolution" [en línea], dirección URL: http://snuproject.wordpress.com/2011/11/16/fluid-democracy-the-italian-water-revolution-transform/.

Haldane, A. (2012), "Towards a Common Financial Language" [en línea], dirección URL: http://www.bankofengland.co.uk/publications/Documents/speeches/2012/speech552.pdf.

Hall, D, E. Lobina y R. de La Motte (2005), "Public Resistance to Privatization in Water and Electricity", en Chávez, D., *Beyond the Market: The Future of Public Services*, Amsterdam.

Hart, K., J-L. Laville y A. Cattani (2010), *The Human Economy: A Citizen's Guide*, Polity Press, Cambridge.

Harvey, D. (2005a), *A Brief History of Neoliberalism,* Oxford University Press, Oxford.

——— (2005b), *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford.

——— (2010), *The Enigma of Capital and the Crisis of Capitalism,* Profile Books, Londres.

Helleiner, E. (1994), *States and the Reemergence of Global Finance. From Bretton Woods to the 1990s*, Cornell University Press, Nueva York.

Holland, S. (1975), *The Socialist Challenge,* Quartet Books, Londres.

Jackson, T. (2009), *Prosperity Without Growth: Economics for a Finite Planet*, Routledge, Nueva York.

Klein, N. (2008), *The Shock Doctrine*, Penguin Books, Londres.

Lazzarato, M. (1996), "Immaterial Labour" [en línea], dirección URL: https://wiki.brown.edu/confluence/download/attachments/73535007/lazzarto-immaterial+labor.pdf?version=1&modificationDate=1283957462000.

Lebowitz, M. (2008), "The Spectre of Socialism for the 21st Century", en *Links. International Journal of Socialist Renewal,* Dossier nº 3.

MacDonald, D. y G. Ruiters (eds) (2012), *Alternatives to Privatisation: Public Options for Essential Services in the Global South*, Routledge, Nueva York.

Macpherson, C. B. (1964), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford Paperbacks, Oxford.

Mason, P. (2012), *Why it's Kicking off Everywhere: The New Global Revolutions*, Verso, Londres.

Mazzucato, M. (2011), *The Entrepreneurial State*, Demos, Londres.

Michels, R. (1966), *Political Parties*, Free Press, NuevaYork.

Miliband, R. (1961), *Parliamentary Socialism: A Study of the Politic of Labor,* Allen & U, Sidney.

Minkin, L. (1991), *The Contentious Alliance*, Edinburgh University Press, Edimburgo.

Murray, R. (2012), "The Rise of the Civil Economy", en Kaldor, M. *et al*., *Global Civil Society 2012: Ten Years of Critical Reflection*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Novelli, M. (2004), "Globalisations, Social Movement Union is Mand New Internationalisms: The Role of Strategic Learning in the Transformation of the Municipal Workers Union of EMCALI", en *Globalisation, Societies and Education,* 2 (2), pp. 161-190.

Novelli, M. y A. Ferus-Comelo (2009), *Globalisation, Knowledge and Labour: Education for Solidarity with in Spaces of Resistance,* Routledge, NuevaYork.

One Million Climate Jobs Campaign (2011), *One Million Climate Jobs. Capetown.* One Million Climate Jobs Campaign.

Panitich, L. y C. Leys (1997), *The End of Parliamentary Socialism: From New Left to New Labour,* Verso, Londres-Nueva York.

Pérez, C. (2003), *Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages,* Edward Elgar Pub, Cheltenham.

——— (2012), "Financial Bubbles, Crises and the Role of Government in Unleashing Golden Ages", en Pyka, A. y H. Burghof (compils.), *Innovation and Finance*, Routledge, Londres.

Richardson, M. *et al*. (2009), *We Sell Our Time No More: Worker's Struggles Against Lean Production in the British Car Industry*, Pluto Press, Londres.

Rowbotham, S. (2009), "1968: Springboard for Women's Liberation", en Dubinsky, K. *et al.* (compils.), *New World Coming: The Sixties and the Shaping of Global Consciousness,* Between the Lines, Toronto.

Sassen, S. (2006), *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages,* Princeton University Press, Princeton.

Satgar, V. (2008), "Neo liberalized South Africa: Labour and the Roots of passive Revolution", en *Labour, Capital and Society,* 41 (2), pp. 45-61.

—— (2014), *Solidarity Economy Alternative; Emerging Theory and Practice*, University of KwaZulu-Natal Press, Durban.

Stalder, F. (2005), *Open Cultures and the Nature of Networks*, Revolver, Frankfurt am Main.

Tett, G. (2009), *Fools Gold: How Unrestrained Greed Corrupted Dream, Shattered Global Markets and Unleashed a Catastrophe*, Little Brown, Londres.

Tronti, M. (2012), "Memories of Operaismo", *New Left Review,* 73, enero-febrero, p. 134.

Turner, F. (2006), *From Counter Culture to Cyber Culture: Stewart Brand, the Whole Earth Network and the Rise of Digital Utopianism*, Chicago Press University, Chicago.

Wahl, A. (2011), *The Rise and Fall of the Welfare State*, Pluto Press, Londres.

Wainwright, H. y D. Elliott (1984), *The Lucas Plan: A New Trade Unionismin the Making,* Allyson and Busby, Londres.

Wainwright, H. (1994), *Arguments for a New Left; Answering the Free Market Right,* Blackwell, Oxford.

—— (2012), "Transformative Resistance: The Role of Labour and Trade Unions", en *Alternatives to Public Options for Essential Services in the Global South,* Routledge, NuevaYork.

Weber, S. (2004), *The Success of Open Source*, Harvard University Press, Cambridge.

Weldon, D. (2010), "There is an Alternative: Unlock the Surplus", en *Red Pepper Magazine.*

Whitfield, D. (2011), *In Place of Austerity: Reconstructing the Economy, State and Public Services*, Spokesman Books, Nottingham.

Tercera Parte
OTRAS MIRADAS

Presentación de Otras miradas

Jean-Louis Laville

Vivimos en un mundo racista, declara Keith Hart, lo que hace más aceptable la compasión por África que una reflexión sobre su futuro. El mito de la superioridad blanca alimenta una visión apocalíptica, sorprendentemente cercana de aquella que Europa adoptaba en los años 1930 con respecto a China. Sin embargo, convendría retomar la ideología desarrollista adoptada desde los años 1960, tanto por los Estados que accedían a la independencia como por la ayuda internacional. La esperanza de los años 1960 por los Estados que accedían a la independencia fue destruida, con la agudización de las desigualdades al interior y entre las naciones. Los intercambios internacionales han hecho reinar, desde los años 1980, la ley de los más fuertes: gobiernos y empresas. En África, la concentración de riquezas en detrimento del pueblo es tan extrema que llega a parecerse al Antiguo Régimen de Francia justo antes de la revolución liberal. Por esto es que surge el llamado a un cambio del mismo tipo, es decir, a una liberalización que vaya contra las soberanías fragmentadas, las tasaciones injustas y las restricciones hechas a la movilidad de los hombres y al comercio de mercancías. El movimiento económico popular "de abajo" podría salir así de un emplazamiento a lo informal que esté al mismo tiempo protegido del *dumping* internacional. La competencia solo puede tener efectos positivos en espacios regionales que son comparables en el plano de las normas sociales. Y para dar a entender esta posición, África requiere de una coordinación política y de una integración económica ampliada. Aun admitiendo que esté en condiciones de avanzar en esas direcciones, posee desde ya ventajas innegables, entre las que cuentan su baja adhesión al statu quo y su dinamismo cultural.

Si África, según Hart, está en búsqueda de una revolución liberal, para Eli Zaretski Estados Unidos se ha caracterizado por una disensión entre los valores liberales y las desigualdades engendradas por el capitalismo. Mientras el pragmatismo hace prevalecer compromisos para conciliar ambas líneas en un período normal, la izquierda se vuelve indispensable en tiempos de crisis estructural, donde se impone un realineamiento entre los órdenes democrático y económico. El combate entre el liberalismo y la izquierda, aunque también su combinación, se encuentran en el corazón de la historia americana. El aporte de la izquierda ha sido el de una concepción substantiva de la igualdad, que se puede ver en tres momentos claves: durante la Guerra de Secesión, los abolicionistas dignificaron la igualdad política descalificando la esclavitud; en los años 1930, los socialistas obraron a favor de la igualdad social; y en los años 1960, la nueva izquierda se identificó con la idea de participación igualitaria no solo en la política formal, sino también en la sociedad civil, la esfera pública y la vida personal. Falta aún comprender mejor esta presencia decisiva aunque episódica para saber si la izquierda puede acaso ser llevada a un renacer. Su ausencia, en cambio, significaría mantener la decadencia moral de Estados Unidos.

Recoger las incertidumbres actuales supone también dar un giro hacia perspectivas no occidentales, según lo afirma Yoshihiro Nakano, quien presenta el enfoque del posdesarrollo en Japón. En este país, el productivismo es indisociable de un centralismo autoritario, cuya crítica, que remonta a finales del siglo XIX, fue sostenida con el movimiento asociacionista cívico de los años 1950 y 1960. Al respecto, Minamata representa un hito que precede al de Fukushima. El menosprecio del que fueron objeto las víctimas de la polución en Minamata llevó a fundar un movimiento caracterizado por cuatro rasgos: la democratización del conocimiento científico, la reinvención de la cosmología vernácula, la nueva teoría del "regionalismo" y el fórum del "Plan del pueblo para el siglo XXI". Por su parte, la catástrofe de Fukushima radicaliza una oposición entre dos modelos de sociedad. Mientras la defensa del productivismo restablece el nacionalismo militarista, el impulso asociacionista toma amplitud a nivel local, presentando al mismo tiempo dificultades para unificarse en un movimiento nacional representativo dentro de una sociedad de hiperconsumo.

La oscilación tratada en la primera parte, entre una concepción diferente del desarrollo y un posdesarrollo sensible, resuena en los capítulos de esta última parte, confirmando que la discusión iniciada no concierne exclusivamente a América Latina ni a Europa. En cada continente, la tensión entre capitalismo y democracia toma configuraciones dependientes de la historia. No obstante, más allá de las singularidades, pueden darse referencias teóricas comunes. Tal es, en todo caso, el sentido del capítulo de Nancy Fraser que cierra este volumen. Al retomar las constataciones formuladas en varios otros capítulos, Fraser recuerda que la autonomización de la esfera financiera respecto de la

economía productiva es devastadora. Sus consecuencias medioambientales no pueden seguir siendo ignoradas, ya que alcanzan a la biosfera, tal como se deja constatar con el cambio climático, aunque esto no es todo, pues amenaza igualmente a la reproducción social, que no es sino el trabajo de socialización de los jóvenes, el mantenimiento de valores y significaciones compartidas que sostiene la existencia de cooperaciones y solidaridades vividas. Fraser añade que la conceptualización de esta conexión entre las dimensiones económica, ecológica y social proviene de Karl Polanyi. El neoliberalismo puede ser pensado como una segunda ola de esta creencia en un mercado autorregulador, que fue analizada en el siglo XIX y que hoy es promovida con nuevos bríos. La contradicción del capitalismo radica en su tendencia a destruir sus propias condiciones de posibilidad, en el sentido de que el sostén de actividades desmercantilizadas parece ser necesario para su funcionamiento, pero solo para usurparlas regularmente con el fin de relanzar su dinámica. La ofensiva periódica a favor del mercado total que le resulta imprescindible es al mismo tiempo insostenible, sin contar con el hecho de que la sociedad la resiste. La descripción de este doble movimiento, por muy pertinente que sea, deja sin embargo subsistir una representación demasiado simple en la cual la "mala economía" chocaría con una "buena sociedad". Ahora bien, las luchas actuales indican que el combate no es un simple duelo entre neoliberales y proteccionistas sociales, ya que los sostenedores de la emancipación constituyen otro polo que plantea el rechazo de la dominación. Se trata de una perspectiva normativa compleja que puede integrar los valores esenciales de cada uno de estos polos, interactuando en un movimiento que ya no es doble sino triple: hay que concebir en conjunto la vigilancia en materia de solidaridad y de seguridad social, la condena de la dominación, tan apreciada por los partidarios de la protección, así como la condena de la dominación inherente a los movimientos emancipadores, sin olvidar la adhesión a la libertad negativa de los liberales.

A la espera de la emancipación: las posibilidades de una revolución liberal africana

Los africanos aguardan la emancipación en un mundo signado por la desigualdad

Keih Hart

Vivimos en un mundo racista. Pese al colapso del imperio europeo y a la adopción formal de una fachada burocrática internacional, la vasta mayoría de los africanos negros todavía esperan emanciparse de lo que se considera su inferioridad social. La idea de que la humanidad consiste en una jerarquía racial donde los negros ocupan el último peldaño de la escala es, sin duda, una idea de larga data. Por otra parte, el economista caribeño W. Arthur Lewis sostiene que la división de la economía mundial entre los países ricos exportadores de manufacturas y los países pobres exportadores de materias primas se afianzó en las décadas previas a la Primera Guerra Mundial.[1] No obstante, ese orden económico bipolar ha venido cambiando desde hace algún tiempo, sobre todo como resultado del surgimiento de las potencias asiáticas como motores del crecimiento capitalista.

Hoy se habla mucho del crecimiento económico de África. En la presente década, y según las mediciones convencionales, siete de cada diez economías en rápido crecimiento son africanas.[2] En 1900, África era el continente menos poblado y urbanizado del mundo, ocupando un 7,5% del total de la población

1 W. A. Lewis (1978), *The Evolution of the International Economic Order,* Princeton University Press, Princeton.

2 Según *The Economist* (6 de enero de 2011), África tuvo seis de las economías de más rápido crecimiento en 2001-2010, y se espera que tenga siete en 2011-2015. Estas últimas

mundial. En la actualidad ha duplicado esa cifra, con una población urbana que se aproxima cada vez más al promedio global. De acuerdo con los pronósticos de la ONU, África será el hogar del 24% de todos los seres humanos vivos en 2050, y del 35% en 2100. Ello se debe a que la tasa del crecimiento anual de la población es de 2,5%, mientras el resto del mundo envejece. Los países asiáticos manufactureros ya han reconocido que África es el mercado que ha crecido con más rapidez en el mundo, un hecho que permitiría a los africanos tener más peso en las negociaciones internacionales. Si tienen éxito en valerse por sí mismos, ello implicaría una revolución mundial: nada más y nada menos que el fin del orden mundial racista.

Durante siglos, África suministró esclavos al otro lado del Atlántico, pero también del Océano Índico y al mundo árabe. El movimiento para abolir la esclavitud terminó oficialmente a fines del siglo XIX, pero la emancipación no resultó tan simple. En el África occidental, la abolición fue un verdadero desastre.[3] La campaña para capturar esclavos continuó viento en popa, y aunque ahora se los utilizaba en la producción local, la oferta superó muy pronto a la demanda. El precio de los esclavos cayó drásticamente, lo que tuvo por consecuencia un abuso y un maltrato generalizados. Los imperios coloniales se justificaban entonces tanto por el desastre del África occidental como por la campaña para abolir el comercio esclavista árabe. Pero los regímenes coloniales aún dependían con frecuencia de los tratantes indígenas de esclavos. Mucho más tarde, cuando estos regímenes cayeron, se les ofreció nuevamente la emancipación a los africanos, esta vez mediante la independencia. Durante cincuenta años casi todas las economías africanas sufrieron una marcada regresión. En 1960, la economía de Ghana superaba a la de Indonesia, y el ingreso per cápita igualaba al del Corea del sur. Hoy, a pesar de la recuperación económica, los países asiáticos han crecido veinte veces más que Ghana tanto en el aspecto económico como en el ingreso per cápita. El apartheid fue derrocado en Sudáfrica y, sin embargo, dos décadas más tarde, la desigualdad social ha aumentado, el desempleo es masivo y el gobierno no vacila en acallar a tiros a su propio pueblo cuando este se queja. Los escritores acuñan metáforas para referirse al desgobierno: "La poscolonia", "La política del vientre", "Los arquitectos de la pobreza".[4] Los africanos todavía esperan participar en la sociedad mundial como miembros iguales. Empero, nunca se han encontrado en condiciones más favorables que ahora.

son las de Etiopía, Mozambique, Tanzania, el Congo, Ghana, Zambia y Nigeria, en ese orden. Las otras son China, India y Vietnam.

3 Keith Hart (1996), *Waiting for emancipation: between slavery and freedom in West Africa* [en línea], dirección URL: http://thememorybank.co.uk/2010/03/20/waiting-for-emancipation-slavery-and-freedom-in-west-africa/.

4 Achille Mbembe, *On the Postcolony*, Londres, 2001; Jean-François Bayart, *The State in Africa: Politics of the Belly*, Cambridge, 2009; Moeletse Mbeki, *Architects of Poverty: Why African Capitalism Needs Changing*, Johannesburgo, 2009.

"África" es o bien un territorio continental separado de la masa terrestre eurasiática por el mar Mediterráneo y el mar Rojo, o bien el lugar de donde proviene la gente negra. Mas "la tierra de los negros" es difícil de identificar. El "África subsahariana" tal vez tenga sentido desde una perspectiva europea, pero no en la región noreste donde el Nilo une Egipto a Sudán, Etiopía, Somalia y a los Grandes Lagos. El continente africano consta de tres regiones muy diferentes: el Norte, el Sur y el Centro (África occidental, central y oriental), aunque hoy se está produciendo un cierto grado de convergencia. La preocupación por el fracaso del África poscolonial en cuanto a su "desarrollo", ha oscurecido lo que realmente sucedió allí en la última centuria. El crecimiento de las ciudades se ha vinculado con la formación de Estados débiles y venales que dependen de potencias extranjeras y que por lo general dejan a las masas urbanas libradas a su propia suerte. Esto último ha dado origen a la creación de mercados espontáneos cuya finalidad es satisfacer las propias necesidades, y que constituyen lo que hoy se entiende por "economía informal".[5]

Jack Goody ha tratado de explicar por qué razón las instituciones del África subsahariana eran tan diferentes de las antiguas civilizaciones de Eurasia y de África del norte.[6] Según el autor, ello se debió a la baja densidad de la población africana, pues allí la gente escaseaba más que las tierras, la intensificación de la producción era débil y nunca se desarrollaron las bases materiales para la creación de una sociedad de clases. A fin de simplificar la transformación contemporánea de lo que es un continente en extremo variado, es preciso distinguir tres amplios tipos de formación social basados, aproximadamente, en el contraste clásico entre las sociedades sin Estado, los Estados tradicionales y los Estados modernos. Estos tipos, que nos ayudan a organizar la historia del mundo en general, constituyen: las "sociedades igualitarias", basadas en el parentesco; la "civilización agraria", donde las elites urbanas controlan la masa de la mano de obra rural a través del Estado y del poder clasista, y el "capitalismo nacional", donde los mercados y la acumulación de capital están regulados por burocracias centrales cuyo objetivo es defender los intereses de la ciudadanía en su conjunto. El primer tipo es tan viejo como la humanidad misma. El segundo, ha existido principalmente en Eurasia y en África del norte

5 Keith Hart, "Informal income opportunities and urban employment in Ghana", en: *Journal of Modern African Studies*, nº 11.3, pp. 61-89, 1973; "Bureaucratic form and the informal economy", en *Linking the Formal and Informal Economies,* B. Guha-Khasnobis, R. Kanburr y E. Ostrom (compils.), Oxford University Press, Oxford, pp. 21-35, 2006; "Africa's urban revolution and the informal economy", en *The Political Economy of Africa.* V. Padayachee (compil.), Routledge, Londres, pp. 371-388; "The informal economy", en *The Human Economy: A citizen's Guide.* Hart, Laville y Cattani (compils.), Policy, Cambridge, pp 142-153, 2010.

6 El primer volumen de una serie fue *Production and Reproduction: A comparative study of the domestic domain,* Cambridge, 1976. La visión de Keith Hart-Jack Goody de la historia mundial y del desarrollo de África hoy, 1º de junio de 2001: http://thememorybank.co.uk/2012/01/10/jack-goodys-vision-of-history-and-african-development-today/.

desde la Edad de Bronce. Y el tercero fue establecido en los países desarrollados a partir de fines del siglo XIX.

En el siglo XX, la explosión demográfica general fue acompañada por un salto cuantitativo en el número de habitantes de las zonas urbanas de África –desde menos del 2% a casi la mitad de la población–, logrando en un solo siglo lo que llevó muchísimo más tiempo en otras partes del mundo. Esta revolución urbana no consiste solo en una proliferación de ciudades, sino también en la instalación de todo lo que requiere una sociedad preindustrial de clases: Estados, elites urbanas, intensificación de la agricultura y una economía política basada en la extracción de los excedentes rurales y en el mercado público de la ciudad (*bazaar*).[7] El tipo de sociedad sin clases, cuyo fundamento es el parentesco, predominó en el África subsahariana antes del siglo XX; la civilización agraria se estableció en África del norte poco después de la revolución urbana en la Mesopotamia, acaecida 5.000 años antes; Sudáfrica fue el único país que adoptó el capitalismo nacional (solo para los blancos) a fines del siglo XIX, al mismo tiempo que Europa, Norteamérica y Australasia. Las sociedades predominantemente agrarias del Cinturón Central de África hicieron una transición tardía a la civilización agraria durante el siglo XX, primero bajo el gobierno colonial y luego bajo el gobierno poscolonial, en tanto que la mayor parte de Asia adoptó como modelo el capitalismo nacional. Estos adelantos propiciaron el acercamiento de África del norte y África central en su calidad de sociedades preindustriales de clases, mientras que Sudáfrica se parece cada vez más al resto de África, gobernado por una mayoría negra. Hoy las economías de más rápido crecimiento no pertenecen al Norte (donde reina la insurgencia popular) ni a Sudáfrica (que comparte la debilidad de las economías occidentales), sino a la región situada entre ambos.

La revolución anticolonial permitió concebir la esperanza de transformar un mundo signado por la desigualdad, pero para la mayoría de los africanos esa esperanza aún no se ha hecho realidad. El modelo de desarrollo que se suponía iban a adoptar era el "capitalismo nacional", pero el desarrollo, concebido en este sentido, nunca tuvo la oportunidad de despegar. A principios del siglo XX, los pueblos africanos estaban encadenados por el imperio colonial, y más tarde sus nuevas naciones tuvieron que habérselas con una economía mundial organizada por las grandes potencias para beneficio propio, las cuales se enfrentaron luego en una Guerra Fría. Los nuevos líderes africanos pensaron que construían economías modernas, cuando en realidad estaban erigiendo Estados frágiles basados en la misma agricultura atrasada de antaño. O bien algunos sectores de la economía lograban aumentar los niveles de productividad adoptando métodos mecánicos o bien el Estado recaería en un

7 La "revolución urbana" de Childe: V. Gordon Childe, *What Happened in History*, Londres, 1954.

nivel compatible con su base productiva de pequeña escala.[8] Esta debilidad estructural los condujo, inevitablemente, a canjear la legitimidad democrática de la lucha independentista por la dependencia de las potencias extranjeras. Las nuevas elites que gobernaban África dependieron, en un principio, de los ingresos de las exportaciones agrícolas y mineras; luego, de los dudosos préstamos financiados por el superávit de petróleo en la década de 1970 y, finalmente, de una autorización financiera para supervisar las relaciones de su país con el capitalismo global. La bonanza desapareció a comienzos de la década de 1980, cuando el capital extranjero pensó que podía prescindir de la mediación de los poderes estatales locales y concentrarse en cobrar sus deudas. Muchos gobiernos se vieron obligados a declararse en bancarrota y algunos países cayeron en una guerra civil.

En la era poscolonial, la concentración del poder político en el centro (la ciudad capital y su periferia) llevó a una urbanización concentrada, en tanto que la demanda económica se convertía en sinónimo de la acumulación presidencial. El crecimiento de las ciudades normalmente debe estimular el intercambio urbano-rural, dado que los granjeros suministran alimentos a los habitantes de las ciudades y, a su vez, les compran manufacturas y servicios.[9] Pero esta división progresiva del trabajo, que requiere en su inicio una cierta protección del mercado mundial, fue sofocada desde el comienzo en el África poscolonial por el *dumping* de alimentos subsidiados de Occidente y de manufacturas baratas provenientes del Asia. Los "programas de ajuste estructural" impuestos por el Banco Mundial y por el Fondo Monetario Internacional implicaban que las economías nacionales en ciernes del continente africano carecían de protección con respecto a las fuertes oscilaciones del comercio mundial. Un campesinado sometido a la violencia y a la exacción política no tenía otro remedio que optar entre el estancamiento rural y la migración a las principales ciudades o al extranjero. Las ciudades lograron sobrevivir gracias a los mercados que emergieron con el propósito de satisfacer las necesidades de la población y reciclar el dinero concentrado en la cúspide de la pirámide. Estos mercados son la clave para desarrollar el potencial económico de la revolución urbana en África.

La economía informal urbana de África suministra alimentos, viviendas y transporte; educación, salud y otros servicios básicos; minería, manufacturas e ingeniería, así como comercio en todos los niveles, incluidos el comercio transnacional y las divisas. Pero su alcance varía. En África occidental/central, donde el asentamiento blanco era mínimo, las ciudades constituían una creación esencialmente nativa y sus mercados nunca estuvieron regulados. Intermediarios extranjeros como los libaneses florecieron fuera de los controles

8 Keith Hart, *The Poliitical Economy of West African Agriculture,* Cambridge, 1982.

9 Este enfoque fue defendido por sir James Steuart en *Principles of Political Economy*, Edimburgo, Cadell, 1767.

coloniales. Los grandes puertos del litoral atlántico gozaron siempre de una libertad mercantil que hoy sirve para apuntalar su contribución al crecimiento comercial de África. Las mujeres de Angola viajan en avión rumbo a Londres, París, Dubai y Río de Janeiro, donde se abastecen de artículos suntuarios a fin de venderlos en las calles de Luanda. En Sudáfrica, sin embargo, las ciudades fueron construidas por colonos blancos, quienes impusieron estrictos controles a los movimientos de los africanos. En la actualidad, la economía informal de Sudáfrica está limitada por reglas cuyo objetivo es promover la industria moderna. En otras partes, como en Zimbabwe, Mozambique y Kenia, el Estado ha desempeñado un papel mucho más determinante en lo relativo al control que el que hoy se consideraría normal en Lagos o Dakar.

Las Naciones-estado africanas, luego de someterse a un duro aprendizaje, han entendido que no son libres de escoger sus propias formas de economía política. Cuando la Guerra Fría dividió al mundo, la propiedad estatal de la producción y el control de la distribución por parte del Estado parecían la mejor manera de garantizar la defensa de los intereses nacionales contra los depredadores foráneos. Esta fase del desarrollo poscolonial fue tolerada por Occidente hasta el cambio radical acaecido en la década de 1970. El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional no tardaron en imponer recortes al gasto público, y pronto los Estados se volvieron insolventes. Desde la década de 1980, la manía por la privatización llevó a que la propiedad pública fuera cedida a corporaciones transnacionales. El ajuste estructural obligó a los gobiernos a abandonar los servicios públicos, a despedir a un gran número de trabajadores y a permitir la libre circulación del dinero. En los países que sucumbieron a la guerra civil se estimuló la informalidad en la minería y el comercio, al tiempo que la riqueza y el poder se concentraban en manos de los caudillos y sus seguidores. Así pues, la situación es en alto grado dinámica y variable.

La recaudación de impuestos en África nunca fue tan regular como en Eurasia, y los gobiernos todavía dependen de lo que pueden extraer de las regalías mineras y del comercio de importación-exportación. Las nuevas elites urbanas viven a costa de estos ingresos en un régimen patrimonial respaldado por las potencias extranjeras. Las rentas, obtenidas por el privilegio político, son la principal fuente de riqueza. *Ello constituye un Antiguo Régimen lo bastante maduro como para emprender la revolución liberal*. Por esta razón las recientes insurgencias en África del Norte son tan significativas para el continente en su conjunto.[10] Los nuevos Estados y las estructuras socio-clasistas de la revolución urbana en África se hallan enredadas en sistemas de parentesco que siguen siendo indispensables para la organización social de la economía informal.

10 Para un estudio reciente de las técnicas de dominación del régimen de Ben Ali, léase el libro de Beatrice Hibou, *The Force of Obedience: The political economy of repression in Tunisia*, Cambridge, Polity, 2011.

Las clases medias no tienen reparo alguno en hacer pasar la explotación de los trabajadores domésticos mal pagados por el modelo igualitario del parentesco africano, cuando siempre se ha favorecido el "negocio familiar" y la mano de obra infantil se considera aceptable. La burocracia formal es hostil al parentesco porque lo percibe normalmente como una corrupción. A falta de un Estado de bienestar, los africanos se guían por las relaciones familiares para atravesar el ciclo vital de nacimiento, matrimonio, crianza de los hijos, vejez y muerte; y el control del acceso a la tierra refuerza el poder que ejercen los ancianos rurales sobre los hombres y mujeres jóvenes.

Hernando de Soto ha señalado que, si antaño países en desarrollo como Perú quedaron atrapados en un sistema colonial mercantil, hoy, en cambio, se hallan sofocados por una burocracia internacional que solo beneficia a los países ricos, los cuales nunca se habrían desarrollado si sus incipientes economías capitalistas se hubieran visto obstaculizadas por similares gravámenes.[11] La recaudación de impuestos al comercio internacional apunta al corazón de la crisis para la democracia de hoy. La política todavía es fundamentalmente nacional, pero la economía se ha vuelto global. Está sobre y subregulada al mismo tiempo. En ninguna parte este problema es más urgente que en África.

El desarrollo africano en el siglo XXI

Todo descendiente de una persona africana, cualquiera sea su historia y su experiencia –podría ser, por ejemplo, Barack Obama–, sufre las consecuencias prácticas de estar estigmatizado por el color en un mundo construido sobre la diferencia racial. Esta situación solo terminará cuando el desarrollo económico garantice a los africanos la igualdad política y cultural en el mundo. Muchos habitantes de los países ricos creen que el crecimiento ya no es una prioridad y que debería revertirse, pero los países pobres, conscientes de todo cuanto les falta, saben que el "desarrollo" es la respuesta. Cabe preguntarse entonces qué significa el desarrollo en el contexto africano y cómo habrá de lograrse en la nueva centuria.

En 1800, la población mundial era de mil millones de personas, aproximadamente. En esa época, menos del 3% de la humanidad vivía en las ciudades; el resto obtenía el sustento de la tierra. Casi toda la energía producida y consumida por los seres humanos provenía de los animales y las plantas. Al cabo de un poco más de dos siglos, la población mundial ha alcanzando los siete mil millones, y la mitad de esta cifra vive en las ciudades. Hoy el grueso de la producción y del consumo depende de la energía inanimada transformada por

11 Hernando de Soto, *The Other Path: The economic answer to terrorism*, Nueva York, Basic Books, 1989; *The Mistery of Capital: Why capitalism triumphs in the West and fails everywhere else,* Londres, Bantam, 2000.

las máquinas. Si tomamos el período en su conjunto, la población humana ha crecido, en promedio, a una tasa anual del 1,5%; las ciudades, al 2% al año; y la producción de energía, al 3% anual. En muchos pueblos, el aumento de la longevidad implica trabajar menos y gastar más. Pero la distribución de toda esta energía extra ha sido tremendamente desigual. Un tercio de la humanidad aún trabaja en los campos valiéndose solo de sus manos. Los norteamericanos consumen 400 veces más energía que el ugandés medio.

El "desarrollo" se refiere, en primer término, a este frenético y veloz desplazamiento del campo a la ciudad. Se supone que el motor que impulsa el crecimiento económico es el "capitalismo". En ese caso, el desarrollo también supone comprender cómo se genera el crecimiento capitalista y de qué modo reparar el daño que este causa en los repetidos ciclos de creación y destrucción. Un tercer significado alude al *Estado desarrollista* de mediados del siglo xx, es decir, la idea de que los gobiernos están mejor situados para articular el crecimiento económico sostenido con redistribución del ingreso. Este modelo, cuyos precursores fueron los Estados fascistas y comunistas, se arraigó en los imperios coloniales en la época de la Segunda Guerra Mundial, fue adoptado después por las principales sociedades industriales de Occidente y luego, hasta la década de 1970, pasó a ser la norma tanto para los países en desarrollo como para los recién independizados.

Durante la última mitad de la centuria, el uso más común del término "desarrollo" se refiere, sin embargo, al compromiso contraído por los países ricos de contribuir a la prosperidad de los países pobres. En un principio, este compromiso fue bastante real, incluso si los medios escogidos eran, con frecuencia, erróneos. Pero tras el cambio crucial de la década de 1970, dicha obligación ha dejado de cumplirse. Si en las décadas de 1950 y 1960, el rápido crecimiento de la economía mundial reafirmó la creencia de que los países pobres también podían enriquecerse, a partir de los años 80 en adelante el "desarrollo" ha significado a menudo la liberación de los flujos monetarios globales y la aplicación de tela adhesiva para las heridas que esa liberación inflingía. El desarrollo fue, por tanto, el rótulo aplicado a las relaciones políticas entre los países pobres y los ricos luego del imperio colonial.

Desde el colapso de los imperios europeos se han producido discrepancias masivas en lo tocante al desarrollo regional. Muchos países asiáticos, con la ayuda de Occidente o sin ella, instauraron con éxito economías capitalistas, produciendo un desplazamiento hacia el Este en la balanza del poder económico global. Pero África, el Oriente Medio y gran parte de América Latina, se estancaron o decayeron a partir de 1970; una pauta de la que África parece ahora estar recuperándose. De estas divergencias regionales han surgido diversos modelos de desarrollo; el asiático, por ejemplo, pone el énfasis en los Estados autoritarios, a diferencia del liberalismo occidental y de las alternativas políticas radicales procedentes de América Latina.

Nuestro mundo se caracteriza por dos problemas acuciantes: la expansión sin precedentes de los mercados desde la Segunda Guerra Mundial y la desigualdad económica masiva entre los países y dentro de ellos. La mayor cercanía sumada a la mayor desigualdad no es sino la receta para el desastre. En marzo de 2009, la revista *Forbes* informó que los diez individuos más ricos del mundo poseían, entre todos, un patrimonio neto de 280 mil millones de dólares, aproximadamente la renta anual de Finlandia (con una población de 8 millones de habitantes) o de potencias medias como Venezuela (28 millones de habitantes), Sudáfrica (49 millones) e Irán (72 millones). También equivale a la renta anual de veintiséis países del África subsahariana, con una población conjunta de casi 500 millones. Es posible proporcionar alimentación adecuada, agua potable y educación básica a los países más pobres del mundo con una cantidad de dinero inferior a la que gasta Occidente en cosmética, helados y comida para perros. En los países desarrollados 400 de cada mil personas tienen coche, mientras que en los países en desarrollo la proporción es de 20 cada mil habitantes. Según un informe publicado justo antes del nuevo milenio, el consumo mundial aumentó seis veces en las dos décadas previas; pero los países más ricos, que cuentan con un 20% de la población, son los que representan el 86% del total del consumo privado, en tanto que el 20% más pobre solo representa un 1,3%. África, con un séptimo de la población mundial, tenía en esa época el 2% del poder adquisitivo global.[12]

¿Qué podrían producir las nuevas poblaciones urbanas del África para la economía mundial? Hasta el momento, los países han dependido –aunque no siempre– de la exportación de materias primas. Es obvio que los minerales tienen un futuro promisorio, dadas la escasez de ofertas y la escalada de la demanda. El mercado mundial de alimentos y de otros productos agrícolas padece, sin embargo, una cierta asimetría debido a los subsidios otorgados a las granjas de Occidente y a la depresión de los precios causada por el gran número de granjeros pobres que tratan de vender sus cosechas. Tradicionalmente, los gobiernos africanos han considerado las manufacturas como una alternativa, pero en este aspecto se enfrentan a una intensa competencia con Asia. Sería más fructífero para los países africanos debatir el tema en los consejos del comercio mundial, a fin de obtener alguna protección contra el *dumping* internacional, de modo que sus granjeros y sus industrias incipientes pudieran, como mínimo, satisfacer primero las necesidades de la propia población.

Hasta ahora, el intercambio entre las ciudades y sus áreas de influencia (*hinterlands*) se ha visto frustrado en el África poscolonial, cuya soberanía fragmentada deja a sus 54 países en una posición muy débil con respecto a las negociaciones internacionales. Cualquier demanda colectiva para obtener más

12 Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Human Development Report,* 1998.

protección requeriría un tipo de coordinación política escrupulosa y sensata, desconocido hasta el momento. Sin embargo, el mercado mundial de servicios está floreciendo, y es posible que existan allí mayores oportunidades. El sector del comercio mundial que ha crecido con más rapidez es la producción de cultura: el entretenimiento, la educación, los medios de comunicación de masas, los programas de computación y una amplia variedad de servicios informativos. El futuro de la economía humana reside en la infinita libertad de acción para hacer y compartir cosas –cantar canciones o contar cuentos– que no necesitan tener una forma tangible. Los programas de la televisión global que atraen el mayor número de espectadores son los eventos deportivos tales como la Copa del Mundo o los Juegos Olímpicos. Todo intento de ingresar en este mercado implica enfrentarse a las corporaciones transnacionales y a los gobiernos que las respaldan. No obstante, el terreno está menos planificado aquí que en la agricultura y en las manufacturas. Los africanos están, pues, en óptimas condiciones para competir en este campo, dada la preferencia global por su música y sus artes plásticas.

Las clases a favor y en contra de la revolución liberal

Las revoluciones liberales que instauraron la sociedad occidental moderna entre los siglos XVII y XIX estaban sostenidas por tres ideas: que la libertad y el progreso económico requieren un mayor movimiento de personas, bienes y dinero en el *mercado*; que el marco político más compatible con esto es la *democracia*, lo cual implica poner el poder en manos del pueblo; y que el progreso social depende de la *ciencia*, es decir, del deseo de saber cómo funcionan realmente las cosas. Hoy África tiene que escapar lo antes posible de las variedades del Antiguo Régimen que tanto le deben al legado de la esclavitud, del colonialismo y del apartheid, pues las condiciones en las que se encuentra ya no pueden atribuirse solamente a estos crímenes de lesa humanidad. Las revoluciones socialistas del siglo XX –y las ideologías que las sustentaron– son menos relevantes que el liberalismo clásico para las actuales circunstancias de África. Las energías generadas por la revolución urbana ya se han puesto de manifiesto como desarrollo endógeno de la economía, la tecnología, la religión y las artes; y pueden aprovecharse para producir un cambio radical si se las libera de ideologías coercitivas.[13]

Todo nuevo movimiento tropezaría, casi de inmediato, con privilegios fuertemente arraigados. Resulta llamativo, sin embargo, que la sociedad mundial misma se parezca a tal punto al Antiguo Régimen de la civilización agraria, con elites aisladas que gozan de un estilo de vida más allá del alcance de las

13 Un tratamiento más completo de estas y otras cuestiones relacionadas puede encontrarse en "Dos conferencias sobre el desarrollo africano", 2007: http://thememorybank.co.uk/2007/05/16/two-lectures-on-african-development/.

masas pauperizadas. La condena de Rousseau a la Francia del siglo XVIII sigue siendo tan válida hoy como entonces: "Es manifiestamente contrario a la ley de la naturaleza, al margen de cómo se la defina, que un puñado de gente se atiborre de cosas superfluas mientras la multitud hambrienta no puede cubrir sus necesidades básicas".[14] Pero no solo en el África poscolonial las instituciones de la civilización agraria están vivas y gozan de buena salud. A partir del milenio, Estados Unidos, cuya propia revolución liberal puso fin al Antiguo Régimen del rey Jorge y expulsó a la Compañía de las Indias Orientales, es ahora una plutocracia en busca de beneficios que retrocedió, bajo George W. Bush, a una política monárquica al servicio de corporaciones tales como Halliburton. Las grandes fortunas ya no se obtienen vendiendo productos más baratos que los de los competidores. Las rentas aseguradas por el privilegio político –por ejemplo, los ingresos de Big Pharma, producto de los derechos de patente, las ganancias monopólicas de los DVD y los CD o la recaudación fiscal utilizada para rescatar a los bancos de Wall Street– son las que hoy mantienen a flote a los súper ricos.

En *Los condenados de la tierra*,[15] Frantz Fanon proporcionó un proyecto para el análisis clasista de las sociedades decadentes donde están dadas las circunstancias para que estalle una revolución, en su caso la revolución anticolonial. En el África colonial tardía, los partidos políticos y los sindicatos eran débiles y conservadores porque representaban una parte muy pequeña de la población: los obreros industriales, los funcionarios públicos, los intelectuales y los comerciantes, esto es, las clases poco dispuestas a poner en peligro sus privilegios. Por lo demás, eran hostiles y desconfiados con respecto a la población rural, cuyos jefes estaban supervisados por funcionarios militares y administrativos pertenecientes a la potencia ocupante. Una clase media nacionalista de profesionales y comerciantes no vaciló en enfrentar la superstición y el feudalismo de las autoridades tradicionales. Los campesinos sin tierra se trasladaron a las ciudades, donde pasaron a formar parte del *lumpenproletariat*. Finalmente, la represión colonial obligó a los nacionalistas a huir de las ciudades y a buscar refugio en el campesinado. Solo entonces, cuando la crisis puso provisionalmente fin a la división rural-urbana, se produjo un movimiento masivo. Debemos reproducir con exactitud el método de Fanon si deseamos identificar las posibilidades de llevar a cabo otra revolución africana.

Los Estados africanos independientes también cuentan con jefes para mantener las áreas rurales aisladas de las turbulencias de la sociedad mundial. Cuando el Estado fracasa, los caciques ocupan su lugar. A partir de los "programas de ajuste estructural" de la década de 1980, los organismos

14 Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on Inequality*, Londres, 1984 [1754], 137. La fuente clásica sobre la Francia del siglo XVIII es *The Old Regimen and the Revolution*, F. Furet y F. Mélonio, (eds.), Chicago 1988 [1856].

15 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* Nueva York 1970 [1961], capítulo 2, "Grandeur and Weakness of Spontaneity".

internacionales se han acercado a las poblaciones rurales a través de las ONG –los misioneros de nuestro tiempo– en vez de hacerlo por medio de las dependencias del gobierno nacional. El comercio mundial está organizado por una alianza de los gobiernos y corporaciones más poderosos para beneficio propio. Estas últimas, especialmente en las industrias extractivas situadas en zonas remotas, suelen operar con el Estado como estados independientes. Las ciudades sobredimensionadas todavía cuentan con un pequeño número de trabajadores industriales, pues la producción mecanizada se ha desarrollado muy poco en el África poscolonial. Los funcionarios públicos han sido aniquilados como clase debido a la presión neoliberal para recortar los gastos públicos, lo cual favorece la economía informal del comercio urbano no regulado. Es evidente que ni en África ni en el mundo el comercio y las finanzas están organizados con vistas a liberar el potencial de estas clases. Por consiguiente, no es probable que una revolución liberal tenga éxito si depende solamente de un movimiento económico popular "desde abajo". Si los africanos quieren tener voz y voto en lo que respecta a su futuro inmediato, tendrán que crear sus propias asociaciones transnacionales para combatir las enormes coaliciones del poder imperial que les niegan la posibilidad de expresarse.

El panafricanismo, que sostuvo la revolución anticolonial,[16] cedió ante las aspiraciones del capitalismo nacional hace medio siglo porque la sociedad mundial no estaba entonces organizada para darle cabida. Cuando el CNA (Congreso Nacional Africano) ganó poder en Sudáfrica, el nacionalismo no racial se apropió de la apelación global contra el apartheid. Aun así, uno de los movimientos políticos más fuertes de la actualidad es la formación de grandes bloques regionales dedicados al comercio en respuesta a la globalización neoliberal: la Unión Europea, el Área de Libre Comercio de las Américas, la Asociación de las Naciones del Sudeste Asiático y el Mercado Común del Sur. De manera que el momento es propicio para que los africanos renueven el movimiento en pro de una mayor unidad continental. En África nunca tuvo sentido un marco nacional para el desarrollo, y ahora lo tiene mucho menos. La próxima revolución podría sortear gran parte de los obstáculos que dificultan su camino siempre y cuando las sociedades africanas no sigan usando la camisa de fuerza nacional que heredaron del régimen colonial.

Libertad y protección en las primeras revoluciones modernas

Las revoluciones francesa, italiana y americana se caracterizaron tanto por la insurgencia masiva como por un período bélico extenso cuyo objetivo era abolir la fragmentación de la soberanía, los gravámenes injustos y las restricciones a la libre circulación y al comercio. La unificación alemana, en cambio,

16 C. L. R. James, *The History of Panafrican Revolt,* 3ª edición, Nueva York, 2012 [1938].

tuvo un propósito similar, pero se valió de métodos políticos diferentes. El éxito de los británicos en establecer un régimen de libre comercio en el siglo XIX, siguiendo las premisas de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*, sumado al resurgimiento de dicho régimen como ortodoxia económica en las últimas décadas, han oscurecido la compleja dialéctica de libertad y protección en el primer período de la modernidad, cuyos fundamentos fueron establecidos en *Principios de economía política* de James Steuart, publicado una década antes que la obra de Adam Smith.[17] El primer problema que hubo que superar fueron los impedimentos al comercio ocasionados por la soberanía dividida entre los Estados y dentro de ellos. En estas circunstancias, se consideró que el desarrollo dependía de la eliminación de las barreras impuestas al comercio. Al mismo tiempo, las incipientes áreas de libre comercio necesitaban una cierta protección por parte de los flujos globales no regulados de mercancías y dinero, de modo tal que la propia agricultura y las manufacturas pudieran obtener beneficios abasteciendo a las recién consolidadas poblaciones domésticas. El caso de la revolución francesa es particularmente esclarecedor en este aspecto.

En 1793, el terror se desencadenó en varios frentes, incluidos los girondinos, una facción moderada que se había asentado en los alrededores de Burdeos. Al mismo tiempo, los bretones reclutaron un "Ejército real y católico", apoyado desde el mar por Gran Bretaña. La república revolucionaria envió su propio ejército para derrotarlo, lo cual dio origen a un terrible conflicto conocido como "la Guerra de la Vendée".[18] La ciudad portuaria de Nantes, situada en la boca del Loire, era la más grande de Francia y participaba activamente en la trata de esclavos y en el comercio con el Caribe. Nantes se mantuvo fiel a la república y fue sitiada por el ejército realista. La batalla emprendida en su ayuda resultó tan decisiva para la revolución como lo fue el respaldo financiero de las compañías navieras para el ejército republicano. Unos 4.000 católicos y presuntos realistas fueron públicamente ejecutados por inmersión dentro de la ciudad, un episodio que llegó a conocerse como "el baño nacional". Cabe preguntarse por qué los burgueses de Nantes se arriesgaron tanto por la revolución. Una de las principales razones es que Francia, si bien administrada centralmente por la monarquía, era entonces una suerte de mosaico de feudos locales, cuyos poseedores extraían cuanto podían de la gente y de los bienes que circulaban por sus territorios. La república prometía poner fin a esa situación. Después de todo, se trataba de una revolución liberal cuya meta consistía en abolir las restricciones a la libre circulación de productos. A las compañías navieras de Nantes les convenía reducir los costos del transporte de artículos comerciales al interior y, por consiguiente, se aliaron con las fuerzas de la democracia.

17 Véase nota 9. Adam Smith, *An inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations,* Londres, 1961 [1776].

18 La última novela de Victor Hugo, *Noventa y tres*, publicada en 1874, reconstruye estos acontecimientos.

Tras la resistencia de los contrabandistas norteamericanos y holandeses contra el monopolio del té en manos de la Compañía de las Indias Orientales y contra los gravámenes británicos utilizados para reducir los costos militares de la Corona, el gobierno revolucionario de lo que luego sería Estados Unidos tuvo que enfrentar las propias rebeliones ocasionadas por los aranceles especiales impuestos a la producción de alcohol. El Renacimiento italiano también fue respaldado financieramente por los industriales de Milán y Turín, quienes querían sustituir el proteccionismo austríaco y las divisiones territoriales internas por un mercado nacional unificado y por el acceso irrestricto al comercio mundial. En los tres casos, el poder del capital comercial y fabril desempeñó un papel decisivo en la revolución.

Mucho antes de que el Mercado Común Europeo se convirtiese en la Unión Europea, el *Zollverein* prusiano fue creado en 1818 y culminó en el Imperio Alemán. En cada caso la unificación política estuvo precedida por una unión aduanera que duró media centuria.[19] El *Zollverein* fue un intento de armonizar tarifas, medidas y tácticas económicas en territorios dispersos controlados por la familia prusiana reinante. Superados por la conquista napoleónica y por la expansión comercial británica, los alemanes atribuyeron su vulnerabilidad a la extrema fragmentación política. El principal objetivo de Prusia era expandir una zona protegida de libre comercio interno de la cual se excluiría a los austríacos. Hacia la década de 1860, la mayor parte de lo que hoy es Alemania había ingresado en la unión aduanera. Friedrich List, su economista más destacado, propuso un "sistema nacional" de economía política concebido para evitar que los alemanes se vieran obligados a "acarrear agua y a cortar leña para Gran Bretaña".[20] List hizo hincapié en el hecho de que hay más oportunidades de innovar dentro de un área de libre comercio expandida y protegida de los "vientos fríos" del mercado mundial. Norteamericanos como Alexander Hamilton y Henry Clay adhirieron a propuestas similares.

Hacia una mayor integración del comercio africano

La Unión Sudafricana se fundó en mayo de 1910. Su estructura era federal y reunía a provincias con historias, geografías y poblaciones muy dispares, aunque vinculadas con un mosaico de territorios vecinos gobernados por Gran Bretaña. La más antigua de las uniones aduaneras fue la sudafricana SACU (*Southern Africans Customs Union*),[21] instaurada en 1889 y controla-

19 W. O. Henderson, *The Zollverein*, Cambridge, 2013 [1939].

20 Friedrich List, *National System of Political Economy: Volume 1 History,* Nueva York, 2005 [1841].

21 Keith Hart y Vishnu Padayachee, "South Africa in Africa: from national capitalism to regional integration", en *The Poliitical Economy of Africa*, V. Padayachee (compil.), Londres, 2010, capítulo 22.

da con mano firme desde Pretoria. Pero el presidente Thabo Mbeki quería que las relaciones con los vecinos del África austral fuesen más igualitarias, democráticas y consensuadas, de modo de garantizar a sus miembros una mayor independencia en las relaciones comerciales. Los países más pequeños firmaron acuerdos separados con la Unión Europea, subvirtiendo los intentos de Sudáfrica de controlar la entrada y el uso de los ingresos provenientes de sus importaciones. Un hecho cuya consecuencia es la actual desorganización de la SACU.

La Comunidad para el Desarrollo del África Austral, SADC (*Southern Africa Development Community*) se ha expandido desde la caída del apartheid hasta convertirse en el mayor agrupamiento regional de África. Mas la realidad no es sino un laberinto de restricciones nacionales a la circulación de personas, mercancías y dinero, mezcladas con acuerdos bilaterales de una variedad desconcertante. Bajo el CNA (Congreso Nacional Africano), la división entre los ciudadanos de Sudáfrica y los muchos africanos que llegan allí para vivir y trabajar se ha intensificado. Es preciso que Sudáfrica ponga fin de algún modo al "capitalismo en un solo país" y su plétora de tratados bilaterales confusos y contradictorios. De hecho, durante el gobierno del presidente Mbeki no es mucho lo que ha acontecido en lo que respecta al SADC, pues su atención se ha centrado exclusivamente en reformar la cooperación regional en el plano continental.[22]

La idea de Mbeki de un "renacimiento africano" surgió de la creencia de que en Sudáfrica el gobierno de una mayoría negra podría ser el principal catalizador para el resurgimiento económico del continente, basado en una mayor coordinación política entre las que habían sido antes fáciles expoliaciones por parte de las grandes potencias mundiales. La Organización de la Unidad Africana en Addis Ababa fue reconstituida como la Unión Africana, cuyo brazo económico en Johannesburgo era la Nueva Asociación para el Desarrollo Económico de África, NEPAD (*New Partnership for Africa's Development*), y su brazo político, el Mecanismo Africano de Revisión entre Pares o APRM (*African Peer Review Mechanism*). Un Parlamento panafricano, compuesto por representantes nominados por los Estados miembros, tuvo su sede también en Johannesburgo. Las principales medidas económicas propuestas fueron las siguientes: una moneda única para África en su totalidad, un banco central continental y la armonización del comercio. La iniciativa de Thabo Mbeki apuntaba exclusivamente a la misma clase política que tan a menudo había fracasado en África desde la época de la independencia. No tomó en cuenta los movimientos de la sociedad civil y, por tanto, no los incluyó en sus planes.

En la actualidad, África consiste en una embrollada madeja de asociaciones regionales que han hecho muy poco por fortalecer el poder de negociación de

22 Christopher Clapham, G. Mills, A. Morner y E. Sidiropoulos, *Regional Integration in Southern Africa,* Johannesburgo, 2001.

sus miembros en los mercados mundiales. En la práctica, los pueblos africanos mantienen las pautas de circulación e intercambio a larga distancia desarrolladas durante siglos, pese a los intentos de sus gobernantes de confinar la economía y la sociedad en jaulas nacionales. Por esta razón, gran parte de la economía africana se considera "informal": las regulaciones estatales habitualmente se ignoran y, por consiguiente, la mitad de la población y la mayor parte de la actividad económica se criminalizan, y se despilfarra de un modo absurdo el esfuerzo público tratando de poner en vigencia normas imposibles de aplicar. El liberalismo clásico ofrece una respuesta a este caos: un área de libre comercio lo más amplia posible y una circulación mínimamente regulada por las autoridades. Paradójicamente, las tres décadas de globalización neoliberal han contribuido en gran medida a desacreditar esta receta, dado que las iniciativas políticas, incluso aquellas cuya finalidad es el libre comercio, son aberrantes. Sin embargo, las conclusiones de esa política son inevitables: los límites del libre comercio *y* de la intervención estatal deben extenderse más allá de las fronteras de las soberanías existentes.

En esta etapa del desarrollo africano, el establecimiento de una moneda única y de un solo banco central resulta inapropiado, dadas las disparidades entre los estados miembros. La crisis económica mundial ha demostrado con meridiana claridad las limitaciones de ese tipo de instituciones para la Eurozona.[23] Es necesario racionalizar la distribución actual de las asociaciones regionales, simplificar su administración y abolir los conflictos suscitados por las normas. En el caso de Sudáfrica, es probable que la SACU desaparezca a fin de que la SADC pueda convertirse en una unión aduanera eficaz, con las mismas normas aplicables a todos sus miembros. Hoy en día, tanto la necesidad de tener visas para viajar por los numerosos países de la SADC, como las barreras tarifarias y el laberinto de los tratados bilaterales ponen en ridículo a la "comunidad económica". Una política coherente con respecto a la liberalización del comercio permitiría no solo la libre circulación de personas, mercancías y capitales, sino también un mayor ajuste entre las prácticas informales existentes y las reglas económicas. Quizás entonces la Comunidad para el desarrollo del África Austral pueda extenderse a otras regiones del continente tales como la Comunidad Económica de los Estados Africanos Occidentales, ECOWAS (*Economic Community of West African States*), dominada por Nigeria, con la cual Sudáfrica ya hizo una alianza. Desde luego, no es posible prescindir de las elites políticas, pero la fuerza impulsora de una integración regional en esta escala, debería ser un movimiento social masivo, animado por el anhelo de los africanos de autodeterminarse.

La Unión Africana y especialmente su brazo económico, la NEPAD, podrían tratar de persuadir al resto del mundo de que la pobreza en África es un escollo

23 "Why the euro crisis matters to us all": http://www.scapegoatjournal.Org/docs/04/04/_Hart_WhyTheEuroCrisisMatters.pdf.

para el crecimiento de la economía global. Si las incipientes industrias agrícolas, manufactureras y del sector de servicios van a desarrollarse, debe haber entonces un acuerdo internacional sobre la protección especial que merece el continente, al menos durante un tiempo. Lograr que esos argumentos sean más persuasivos de lo que son en el presente constituye el contexto para el resurgimiento del panafricanismo. A fin de cumplir con este objetivo, es necesario que la búsqueda de estrategias continentales y regionales se haga de forma conjunta.

Conclusión

La ventaja de África reside en su débil conexión con el statu quo. La economía mundial está, por cierto, en crisis, pero los africanos tienen menos que perder. La vieja "ley de desarrollo desigual" estalinista nos recuerda que los ganadores de hoy pueden ser los perdedores de mañana.[24] Hay quienes piensan que las perspectivas africanas de una rápida mejora económica carecen de lógica, dado su rol histórico de negación simbólica de la superioridad "blanca". En lugar de enfrentar el auge de África y la correspondiente decadencia de Europa, los blancos prefieren insistir en los infortunios del continente. Políticos fracasados y envejecidas estrellas del rock anuncian su misión de "salvar" al África de sus presuntos males. Los medios de comunicación occidentales la describen como el bárbaro campo de batalla de los cuatro jinetes del Apocalipsis: conquista, guerra, hambruna y muerte.

Hasta no hace mucho, y por extraño que parezca, China ocupó un espacio similar en la conciencia de Occidente. En la década de 1930, los occidentales solían hablar de los chinos como hoy lo hacen de los africanos. En esa época China estaba paralizada por la violencia de los caudillos, con un campesinado sumido en una pobreza inimaginable. En la actualidad, el país es una superpotencia económica; sus manufacturas han ingresado en el dominio occidental en una escala mucho mayor que las de Japón.

Este profundo desplazamiento del poder desde Occidente a Oriente no garantiza que África pueda escapar del estigma de inferioridad; pero las estructuras de la dominación atlántica que otrora parecían inevitables están evolucionando a ojos vistas, lo cual hace más factible prever el cambio. La humanidad está entrando en una nueva era de inclusión social. El empuje africano para emanciparse de una sociedad mundial signada por las desigualdades nos afecta a todos. En ese sentido, una revolución africana equivaldría a una revolución mundial. Finalmente, y según el argumento que he desarrollado aquí, no es la última centuria sino los siglos XVIII y XIX los que pueden ofrecer a los africanos modelos más adecuados para el progreso político.

24 Neil Smith, *Uneven Development: Nature, capital and the production of space*, Athens, Georgia, 1984.

La paradoja de la izquierda norteamericana

Ely Zaretsky

La brillante, aunque breve, y en definitiva poco feliz existencia del movimiento ows (Ocupar Wall Street) sirve para ilustrar la paradoja del izquierdismo estadounidense. Por un lado, el inventar la cifra del 1% para referirse a las clases más ricas le confirió a la vacilante campaña de Obama –que había descripto el fin de la economía del pleno empleo como un mero revés económico– el lenguaje que necesitaba para lograr la victoria en la histórica reelección de 2012. Pero incluso cuando el ows trajo de nuevo a la escena política de Estados Unidos el tema de las clases y las desigualdades sociales, no creó instituciones, no fundó periódicos, no concibió una línea diferente de análisis, no estuvo presente en la Convención Demócrata, no logró establecer un lugar propio dentro de las universidades y se desvaneció casi con tanta rapidez como había aparecido. La mezcla de una intensa agitación social que produce cambios generalizados en la conciencia, seguida de una rápida desintegración, es lo que a mi juicio constituye la paradoja de la izquierda norteamericana.

El resultado de esta paradoja es la ausencia de una izquierda permanente en Estados Unidos, una ausencia cuyos costos son hoy evidentes. A partir de 2007, el país sufrió una transformación que ha despojado de todo sentido el concepto mismo de pleno empleo. Desde hace diez años, ciudades tan importantes como Detroit han incumplido sus promesas con respecto a las jubilaciones y a la atención sanitaria. El movimiento sindical está al borde del colapso. La reorganización en curso de la educación y de la atención sanitaria se basa en un sistema binario racionalizado, de modo que en un nivel las masas recibirán servicios mínimos al estilo supermercado, en tanto que la educación y la asistencia médica integrales se reservarán para los muy ricos. Una decreciente minoría tendrá la oportunidad de llevar una vida creativa: los músicos que solían pasar seis horas

diarias practicando y dos recaudando dinero, pasan ahora seis horas recaudando dinero y dos practicando. La esfera pública se halla casi desprovista de debates serios. El mejor comentarista político estadounidense –Paul Krugman– presenta sus análisis de una forma económica y evita referirse al carácter estructural de la crisis. Lo que parece una política progresista no es sino un ataque a la extrema derecha, mientras un liberalismo insustancial pasa inadvertido. Entretanto, los estadounidenses todavía piensan que han concebido la cultura más progresista en la historia del mundo por el mero hecho de haber elegido a un presidente negro y apoyado el matrimonio homosexual. Ambas cosas son, sin duda, verdaderos logros, pero dado el desastre total de la política norteamericana, huelga decir que no bastan para modificar la situación.

En mi libro *Why America Needs a Left* (Por qué Estados Unidos necesita una izquierda) he ofrecido un enfoque que permite explicar esta paradoja. Según mi argumento, la historia de Estados Unidos se caracteriza por la tensión entre los valores liberales y los valores democráticos sustentados por el pueblo, por un lado, y las desigualdades estructurales provocadas por su sistema capitalista, por el otro. En "tiempos normales" –utilizo el término en su sentido kuhniano– predominan valores liberales como las soluciones negociadas y el "pragmatismo", mas periódicamente surgen crisis estructurales que ejercen presión a fin de realinear la ideología democrática y el orden capitalista. Es solo en estos momentos de realineamiento –momentos de intensa crisis– cuando la izquierda se vuelve indispensable. Ello no significa, sin embargo, que la izquierda estadounidense desempeñe el papel de un mero apoyo, sirviendo como un catalizador con vistas a un cambio social de mayor envergadura. Por el contrario, en el pasado la izquierda le ha conferido un sentido igualitario a la reforma estructural que resuelve la crisis. Al hacerlo a lo largo del tiempo, su contribución es indispensable para la memoria o identidad colectiva de Estados Unidos.

La diferencia entre las crisis "normales" como las guerras y las recesiones económicas, cuando el liberalismo no necesita recurrir a la izquierda para solucionarlas, y las crisis estructurales y prolongadas, cuando la izquierda cobra importancia, se halla arraigada en el carácter dual del propio capitalismo. Por una parte, el capitalismo es un sistema de clases dividido entre aquellos que tienen los medios de producción y quienes sobreviven vendiendo su fuerza de trabajo. Por la otra, el capitalismo es un sistema de mercado o de intercambio equitativo, compuesto de productores, compradores y vendedores individuales relativamente iguales. La izquierda es indispensable porque el liberalismo está a tal punto comprometido con el mercado capitalista que es incapaz de abordar los problemas que surgen del conflicto de clases. El liberalismo se interesa por la igualdad *formal* –la igualdad abstracta ante la ley–, pero hace caso omiso de la desigualdad *estructural*, enraizada en estructuras tales como la familia patriarcal, la propiedad privada y la apropiación de la plusvalía, derivada de la compra y venta de la fuerza laboral.

En lugar de la noción liberal de igualdad –la igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley–, la izquierda procura instalar una idea más profunda y sustancial del término. Ese intento se ha hecho tres veces, cada una de ellas vinculada con una crisis estructural: la crisis de la esclavitud, que culminó en la Guerra Civil; la crisis producida por el surgimiento del capitalismo empresarial en gran escala, que culminó en la década de 1930; y la crisis actual, de la globalización neoliberal que comenzó en la década de 1960. Cada crisis dio origen a una izquierda específica: primero los abolicionistas, luego los socialistas y por último la Nueva Izquierda. Para los abolicionistas, la cuestión residía en la igualdad política, específicamente en la creencia de que una república debía fundarse en la igualdad racial. Para los socialistas y comunistas, se trataba de la igualdad social, específicamente la convicción de que no podía existir una democracia a menos que todos los ciudadanos gozaran de seguridad en lo tocante a las necesidades básicas. Para la Nueva Izquierda, la cuestión era la participación igualitaria no solo en la política formal, sino también en la sociedad civil, la esfera pública, la familia y la vida personal. En cada caso, la izquierda buscó expandir y profundizar una idea hegemónica de igualdad asociada al liberalismo. Mucho más que la lucha entre la izquierda y la derecha, lo que caracteriza la historia de Estados Unidos es la lucha entre el liberalismo y la izquierda. Sin la izquierda, el liberalismo se ha vuelto invertebrado e insípido. Sin el liberalismo, la izquierda se ha vuelto sectaria y autoritaria.

¿En qué medida la izquierda norteamericana es única y en qué medida difiere de las izquierdas de otros países? Si la comparamos con la izquierda europea vemos de inmediato que las dos descienden de distintos tipos de revolución. Las revoluciones europeas –que desmantelaron el feudalismo– incluían una revolución social. La revolución norteamericana fue, por el contrario, un asunto estrictamente político que estableció la independencia con respecto al gobierno colonial británico. Signadas por sus comienzos revolucionarios, las izquierdas europeas adhirieron a la revolución social a fin de crear una sociedad totalmente nueva e igualitaria. La izquierda norteamericana no comenzó durante la revolución sino durante la lucha contra la esclavitud y la Guerra Civil. Al haber comenzado con una sólida concepción de la sociedad, la izquierda europea luchó por desarrollar una teoría de la libertad política y de la libertad individual. En el caso de Estados Unidos ocurrió a la inversa. Al haber comenzado con una profunda concepción de la libertad política, los izquierdistas estadounidenses lucharon por desarrollar una teoría de la sociedad igualmente profunda.

De hecho, el concepto mismo de izquierda es europeo. Surgió durante la Revolución Francesa, cuando se disolvieron los antiguos estados y se creó la Asamblea Nacional. Quienes se sentaban a la izquierda llegaron a representar la revolución social igualitaria, en tanto que aquellos sentados a la derecha

adhirieron a la revolución política, la cual podía coexistir perfectamente bien con la desigualdad social y económica. A diferencia de Francia, Estados Unidos no tuvo un sistema parlamentario compuesto por partidos de izquierda, de derecha y de centro. En lugar de ello, desarrolló un sistema bipartidista no ideológico, de modo que en este país el término "izquierda" no se usó en un sentido político hasta después de la Revolución Bolchevique. El primer libro estadounidense que pude localizar y que utiliza la palabra "izquierda" en su título es *Left-Wing Unionism* (Sindicalismo de Izquierda) de David Saposs, aparecido recién en 1926. Ello no significa, empero, que Estados Unidos careciera de una izquierda antes de la Revolución Bolchevique, pues ya existían allí poderosos homólogos de los demócratas radicales, de los socialistas utópicos y de los comunistas revolucionarios de la Europa decimonónica, y desde la década de 1930, los estadounidenses han luchado por construir una tradición duradera en lo que respecta a la teoría social y a la política del ala izquierda.

El lugar que ocupa Marx en esta tradición es insustituible. Marx es el único pensador que ha proporcionado una teoría clara y lúcida del capitalismo, un sistema social organizado mediante la división entre capital y trabajo, completamente distinto de una sociedad de mercado o de intercambio, tal como la describió, por ejemplo, Adam Smith en *La riqueza de las naciones.* Marx insistía en considerar que el capitalismo era proclive a las crisis, de ahí su rechazo a aceptarlo como un punto final histórico. La izquierda norteamericana heredó la idea de crisis de Marx, no solo el tipo de "crisis económica" que caracterizó la Gran Depresión y que hoy aflige a Europa y Estados Unidos, sino también crisis mas amplias que reflejan la influencia de Marx en la historiografía, tales como "la crisis de la Edad Media" o "la crisis del Estado moderno".

Es posible aprender mucho acerca del carácter de la crisis si consideramos la palabra griega *krino*, de la cual deriva el término *krisis. Krino* significa escoger, elegir, decidir, juzgar. Una crisis no es simplemente un colapso económico o una guerra, de los que uno necesita recobrarse. En un sentido más profundo, constituye un nuevo punto de partida durante el cual se toman decisiones fundamentales con respecto a la futura dirección de la sociedad. Las crisis tienen estructuras narrativas similares a las de las tragedias griegas, donde llega un momento en que el sujeto se ve obligado a tomar una decisión y, por tanto, a enfrentar su destino. El núcleo de la crisis no reside en su carácter objetivo sino, más bien, en la autoconciencia subjetiva de quien la sufre: en nuestro caso el pueblo estadounidense. Es entonces durante los períodos de crisis cuando la izquierda se torna indispensable para la nación.

Para comprender por qué, debemos distinguir los períodos "normales", las emergencias y las crisis en la historia de Estados Unidos. Durante los períodos normales, los estadounidenses *tienden* a llevarse bien con ideas tales como el individualismo, el pluralismo y la propiedad privada, a adherir al "pragmatismo" y al "bipartidismo" y a pasar por alto los conflictos "obsole-

tos" entre la izquierda y la derecha. Durante las emergencias a corto plazo, como el período macartista de las décadas de 1940 y 1950, o los pocos años que siguieron al 11 de septiembre, el país revela poseer un núcleo comunal, religioso y etnonacional sorprendentemente fuerte; el pueblo pasa a ser una unidad, pero una unidad producto del pánico y cuyo objetivo es expulsar al "elemento extraño". En las crisis, por el contrario, los estadounidenses luchan por forjar un acuerdo, sea nuevo o revisado; un acuerdo sobre valores, no un mero pacto, transacción o componenda. Si bien la izquierda está presente en los períodos normales e incluso puede desempeñar un papel importante oponiendo resistencia a las presiones grupales durante los estados de excepción, su valor específico se encuentra en los períodos de crisis.

Las crisis tienen un carácter dual. Por un lado, poseen dimensiones estructurales. Cada una de las tres grandes crisis de Estados Unidos se relacionaba con una transformación epocal en la estructura profunda del capitalismo de dicho país: la acumulación primitiva en la era de la esclavitud; la acumulación de capital en el caso de la Gran Depresión; y la globalización generada por las finanzas en el caso de la Nueva izquierda. Esas crisis no eran meramente "económicas", ya que implicaban cambios tectónicos en los supuestos, en los valores y en la dirección de la nación. De modo que las crisis tienen también una dimensión identitaria. Son redefiniciones o refundaciones de la identidad nacional. Para resolverlas, la nación debe mirar hacia dentro y convocar sus poderes inconscientes y heredados, en lugar de limitarse a confiar en presuposiciones que son el producto de las experiencias cotidianas y del sentido común. Cuando Estados Unidos se mira hacia dentro se pone en contacto con una concepción profunda de igualdad –la igualdad concebida como el *telos* de la nación, como su misma *raison d'être*– a la cual adhiere la izquierda. La experiencia de Ocupar Wall Street demuestra que esta concepción no está del todo ausente.

Por lo tanto, las preguntas que hoy debemos formularnos son las siguientes: en primer término, cuál es la naturaleza de la crisis, y en segundo término, por qué la izquierda no ha intervenido tal como lo hizo en las crisis anteriores. Para comprender la crisis actual, es preciso remitirnos a la segunda crisis estadounidense, causada por la aparición de un capitalismo empresarial en gran escala. La segunda crisis, que no solo fue tecnológica y económica, era el producto de la percepción, muy difundida entre los estadounidenses, de que el surgimiento de las grandes corporaciones o sociedades fiduciarias (*trusts*) había creado un nuevo sistema de estados cuasi feudales, dividiendo a quienes podían mantener un nivel básico de seguridad en sus vidas de aquellos que no podían hacerlo. Por consiguiente, la crisis de la década de 1930 requería no una mera "recuperación" sino, más bien, una refundación análoga a la de la Guerra Civil.

El núcleo de esta segunda refundación fue el nuevo papel desempeñado por el Estado. La idea original del *New Deal* de "planificar" la llamada "pana-

cea de la época" fue la culminación de una larga serie de luchas emprendidas durante el siglo XIX y comienzos del XX por movimientos obreros, populistas y progresistas. Pero la segunda izquierda norteamericana surgió como una *crítica* a la planificación "de arriba hacia abajo" propuesta por el *New Deal*. Los socialistas y comunistas insistían en que solo una clase obrera organizada, que incluyera, pero no se limitara, a los sindicatos industriales, podía tener la influencia suficiente para obligar a las fuerzas del mercado a satisfacer las necesidades populares. El gran legado de la segunda izquierda no fue la idea de la propiedad pública sino, antes bien, la transformación de la democracia estadounidense mediante la puesta en marcha de una serie de movimientos masivos socialdemócratas y anticapitalistas, incluidos los movimientos de los obreros industriales, de los afro-norteamericanos, de los inmigrantes ilegales y de las mujeres.

La delimitación del alcance del mercado por parte del *New Deal* fue sin duda similar a la delimitación de la filosofía por parte de Kant: su propósito era lograr que las relaciones del mercado fueran más seguras dentro de su terreno acotado. Sin embargo, la delimitación del mercado no se consideró una economía técnica o una "sintonía fina" keynesiana. En todo caso, reflejaba la aparición de una nueva política de masas. La elección de 1936 –una victoria aplastante para los demócratas– sirvió en esa época para predecir la reorganización de la política norteamericana de acuerdo con la izquierda o la derecha, es decir, con la vía "europea" o la vía "ideológica", demostrando así la necesidad de convertir a la izquierda en una presencia permanente en la vida de Estados Unidos. En tanto que la política "progresista" de principios del siglo XX –la precursora del *New Deal*– se basaba en la contradicción entre el liberalismo (el apoyo al mercado privado) y la democracia (las demandas de inmigrantes y obreros que recusaban la propiedad y el contrato), el *New Deal* reconcilió a ambos. Ello fue posible en virtud del desplazamiento de significado del término "liberal", que ahora debía entenderse como la adhesión a la democracia de masas y, en consecuencia, al papel permanente que iba a desempeñar la izquierda. Al *New Deal* en general y a Franklin D. Roosevelt en particular, se los considera los "salvadores" de la democracia liberal, lo que quiere decir que cuando otras naciones buscaron soluciones fascistas o comunistas, Estados Unidos se mantuvo fiel a los ideales de quienes fundaron la nación. Esto es verdad, pero no toda la verdad. El liberalismo solo sobrevivió a la Gran Depresión, apropiándose de los principios de igualdad social introducidos por la izquierda.

La crisis actual comenzó con el fracaso de la solución del *New Deal*, esto es, con la campaña para convertir nuevamente la resolución *política* de la crisis del capitalismo aportada por el *New Deal* en una *resolución económica*, similar a la "recuperación económica" que en un principio había sido la meta del gobierno de Roosevelt. Dicha reconversión fue descripta como "la

política del crecimiento" y estaba sustentada por la idea de que a través del crecimiento económico *per se* podían evitarse las disensiones y conflictos que caracterizaron el *New Deal* y que habían estallado con el macartismo.[1] Según esta teoría, la economía era "transpolítica" y "ofrecía un futuro sin obstáculos, potencialmente armonioso". La política del crecimiento estuvo acompañada por una nueva ideología del desarrollo cuyo propósito era competir con el comunismo. Para Charles Maier, al convertir a Alemania Occidental y a Japón en "dínamos de una recuperación regional más amplia" y en "acumuladores de capital antes que [...] en centros de poder político, Estados Unidos estaba en condiciones de exportar la idea de que una política de crecimiento podía obviar el conflicto político y el malestar social".[2]

Bajo la influencia de la nueva ideología del crecimiento, los intelectuales y cientistas sociales de Estados Unidos reemplazaron el *solidarismo*, promovido durante el período del *New Deal*, por el ideal muy diferente de *movilidad*. Si el *New Deal* se fundaba en la idea de que el pueblo estadounidense compartía valores comunes en el ámbito de necesidades básicas tales como la salud, el empleo y la educación, el énfasis del post *New Deal* en la movilidad implicaba remover los escollos que impedían a los individuos desarrollar sus capacidades a fin de alcanzar sus metas personales. El nuevo marco conceptual dejó de lado la idea de igualdad y la reemplazó por la de meritocracia. Las raíces del nuevo sistema "meritocrático", según lo explicaba ya en 1940 el presidente de la Universidad de Harvard, James Bryant Conant, se hallaban "en la hipótesis jeffersoniana de una sociedad sin clases privilegiadas, sin aristocracia"; en otras palabras, "tierra libre", "trabajo libre" y "hombres libres", a diferencia de la iglesia y de la monarquía que supuestamente dominaban en Europa. Todo ello estaba influido por la doctrina de "la máxima independencia para el individuo, el mínimo de control social por parte de la sociedad organizada". "¿Acaso hemos llegado al punto en que el ideal de una sociedad norteamericana singular, libre y sin clases, deba considerarse el único de trascendencia histórica?", preguntaba retóricamente Conant. "Supongo que nuestros amigos de la izquierda dirán que sí".

El cambio de la concepción de Estados Unidos como sociedad de clases a una concepción del país como sociedad de mercado se vio intensificado por una revolución constitucional. Aparte de dar prioridad a la seguridad material, el *New Deal* concibió una "segunda Declaración de Derechos"; una serie de decisiones promovidas por los abogados del *New Deal*, quienes lograron que la mayor parte de la Declaración de Derechos original pudiera aplicarse para vetar las leyes estatales. El resultado había sido un cambio en la naturaleza de la jurisprudencia, la que ya no hacía hincapié en la jurisdicción relativa estatal o federal, sino en

1 Alan Wolfe (1981), *America's Impasse*, Pantheon, Nueva York.

2 Charles Maier (1977), "The Politics of Productivity", en *International Organization,* vol. 1, nº 4, p. 45.

las obligaciones del gobierno en cuanto a garantizar los derechos individuales. La "revolución de los derechos" culminó en el caso Brown *versus* el Consejo de Educación (1954). En este y en otros casos, la Corte Warren estableció que los individuos podían reclamar derechos contra el estado como una manera de contribuir al cambio social, nacionalizando así la Declaración de Derechos.[3]

La combinación de la política de crecimiento y la revolución de los derechos preparó el terreno para la crisis actual. El orden del *New Deal*, que empezó a desintegrarse en los años 60, se basaba en un Estado fuerte, en estrictos controles sobre la especulación financiera y en la supremacía norteamericana en el sistema del comercio global. El Acuerdo de Bretton Woods (1944) había convertido el dólar, cuyo valor se fijaba en oro, en la moneda internacional de intercambio. Durante la supremacía industrial de Estados Unidos, se necesitaban dólares para comprar bienes estadounidenses y su valor no era convertible en oro. A principios de 1968, sin embargo, la Guerra de Vietnam produjo inflación y una crisis en la balanza de pagos, en tanto que el resurgimiento de Europa occidental y de Japón amenazaba los mercados estadounidenses. Como consecuencia de ello, varias naciones, empezando por Francia, comenzaron a exigir la conversión de sus dólares en oro. En agosto de 1971, Nixon abandonó el patrón oro, lo que convirtió al país en la fuente de la divisa internacional y creó mercados de capitales dirigidos en gran parte por bancos, compañías de seguro e inversores estadounidenses. De ahí en adelante, los que estipulaban los tipos de cambio no eran los gobiernos nacionales sino las casas de inversiones. En 1974, se levantaron todos los controles sobre la afluencia de capital al exterior. Poco después, los flujos financieros aventajaron al comercio y a la producción globales. La deflación Volcker de 1981 y el colapso del sindicato de controladores del tránsito aéreo en ese mismo año, demostró que la clase obrera norteamericana aceptaría el desempleo en gran escala y el acoso a los sindicatos. Como respuesta, Reagan sustituyó los empleos por las finanzas, combinando los recortes impositivos con el incremento del gasto militar, lo que convirtió a Estados Unidos en un nación deudora por primera vez desde la Primera Guerra Mundial. La compra de una sociedad por otra con fondos tomados por lo general en préstamo, agravó el problema de la floreciente deuda. Cuando decayó la parte de la renta nacional destinada a los salarios, se alentó a las familias a mantener su nivel de vida contrayendo deudas. La dependencia con respecto a las deudas dio origen a las nuevas industrias del "gerenciamiento del riesgo". La ecuación de Black-Scholes, inventada en 1973, hizo posible el cálculo de los precios derivados y de ese modo allanó el terreno para las recientes burbujas financieras en tecnología y en el ámbito inmobiliario.

Con la desregulación financiera Estados Unidos hizo lo mismo que había hecho Gran Bretaña una centuria antes. Renunció a la supremacía industrial

3 Michael Schudson (2011), *The Good Citizen: A History of American Civil Life,* Simon and Schuster, Nueva York, pp. 245-259.

y alentó a sus capitalistas a invertir en el exterior. Según Thomas McCormick, Estados Unidos aceptó transformarse en "una nación rentista que vivía a costa del ingreso de sus rentas, es decir de las inversiones directas e indirectas en el extranjero".[4] El resultado fue un desplazamiento estructural en la geografía de la producción. La desregulación de la aviación, del transporte vial, de los ferrocarriles y de las telecomunicaciones, junto con el uso creciente de contenedores y el sistema de control de inventarios computarizado intensificó lo que David Harvey denominó "la compresión del espacio-tiempo".

La industria fabril se trasladó a los países con bajos salarios, lo que condujo a la "desindustrialización", "al cinturón industrial" (*rustbelt*) y a la "reducción de puestos de trabajo" (*downsizing*), todos términos inventados en los años 70. Se culpó a los sindicatos de la gran inflación de ese período, y amenazados por la migración de capitales comenzaron a aceptar contratos donde su posición para negociarlos era cada vez más débil, lo cual los condujo a una pronta decadencia. En el artículo "A Collective Sadness" (Una tristeza colectiva), publicado en 1974, Michael Harrington reflexionaba sobre la pérdida de sentido en lo tocante al significado del trabajo, en tanto que otros autores se referían a la nueva era de "los límites", de "la disminución de las expectativas" y de "la austeridad". El aumento de la pobreza, la reducción del salario real y la epidemia de las drogas en la Norteamérica rural llevó a muchos trabajadores desesperados a adherir a la derecha. Thomas Frank captó claramente la paradoja de los pequeños granjeros que votan con orgullo contra el campo… devotos padres de familia que, tras examinar minuciosamente su situación, concluyen que sus hijos jamás podrán concurrir a la universidad ni gozar de una asistencia médica adecuada… jóvenes de la clase obrera en las ciudades del medio oeste que festejan la victoria de un candidato cuya política tendrá un efecto negativo en sus modos de vida".[5]

La Nueva izquierda surgió al comienzo de este proceso, en la década de 1960. Por Nueva Izquierda me refiero a lo que entonces se denominó "el movimiento", esto es, los activistas de los años 60 que participaron en los grandes movimientos masivos de la época: los derechos civiles, la oposición a la guerra y el feminismo. Al denominarse "nueva", esta izquierda procuraba distinguirse de la vieja izquierda, o sea de los socialistas y comunistas del Frente Popular. La diferencia residía en las distintas etapas del capitalismo en las que habían surgido. Desde el punto de vista de la "vieja izquierda", la emancipación del "hombre" con respecto a la naturaleza dependía de la construcción de instituciones colectivas –por ejemplo, los gremios– y de ganar influencia en el Estado hasta el punto de poder controlarlo.

4 Thomas J. McCormick (1995), *America's Half Century: United States Foreign Policy in the Cold War and After,* Md. Johns Hopkins, University Press, Baltimore, p. 164.

5 Thomas Frank (2004), *What's the Matter with Kansas*, Holt, Nueva York, p. 10.

La nueva izquierda, por el contrario, no surgió de la acumulación del trabajo sino de su *liberación* (en el primer mundo) del compromiso directo en la producción material; en otras palabras, de la revolución científica, tecnológica y educativa que ha producido la riqueza de nuestro tiempo. En la década de 1960, la creciente productividad del trabajo se experimentó como "afluencia", automatización y "triple revolución"; en la década de 1970, como "desindustrialización"; en las décadas de 1980-1990, como la expansión internacional de las finanzas y los servicios; y hoy, como una crisis del desempleo basada en el exceso de mano de obra global y en la austeridad fiscal impuesta por los bancos. El desglose de las fuerzas del mercado –su dispersión mundial y su fuga de los controles estatales– se ha relacionado socialmente con la aparición de la familia mantenida por dos asalariados, e intelectualmente con lo que Daniel Rodgers ha denominado "la era de la fractura", lo que significa el retorno a la economía neoclásica, la revolución de la elección racional en las ciencias políticas y en sociología, la reducción del psicoanálisis a la neurobiología y el ataque posmoderno a la subjetividad.

Los efectos de la Nueva Izquierda en la sociedad y en la cultura estadounidense han sido prácticamente incalculables. Sin embargo, por lo general se la considera un fracaso. Para abordar esta cuestión, es preciso distinguir los dos diferentes sentidos del término "fracaso". En un sentido, la izquierda siempre "fracasa" porque representa ideales a veces utópicos que no pueden llevarse a cabo en el presente inmediato. Este "fracaso" es, en realidad, una forma de éxito, pues significa que la izquierda está guiada por un proyecto a largo plazo cuyo propósito es extender la igualdad. Al mismo tiempo, la Nueva Izquierda fracasó en otro sentido: no logró ser una presencia permanente en la vida estadounidense. En rigor de verdad, la única parte de la Nueva Izquierda que permanece es una forma de feminismo totalmente compatible tanto con la política de crecimiento como con la revolución de los derechos.

Aunque en un principio el feminismo de la segunda ola formaba parte de la Nueva Izquierda, una profunda brecha se abrió entre ambos casi de inmediato. Para evaluar la gravedad del disenso, conviene recordar la carta que Barbara Deming –una activista pacifista hasta que irrumpió el movimiento de las mujeres– le envió en 1972 a su camarada homosexual, David McReynolds. "Nuestra vida, la vida de las mujeres, no es real para ti (ni para el sexo masculino en general), excepto en la medida en que apuntala la vida de los hombres". Quienes se llaman "anti-imperialistas" deberían reconocer "que aquí y en todas partes se trata a las mujeres como si fueran un pueblo colonizado. Solamente un hombre en la izquierda (David Dellinger) ha leído los extraordinarios libros escritos por las feministas en los últimos años". "El lazo todavía existe", agregó Deming en una nota privada, aunque no estaba segura de si los hombres y las mujeres "podrían seguir luchando codo a codo […]. Va a ser necesaria la no cooperación con [los hombres] para lograr que cambien".[6]

6 Martin Duberman (2010), *A Saving Remnant: The Radical Lifes of Barbara Deming and David McReynolds*, New York Press, Nueva York.

Las declaraciones contundentes como la de Deming se han vuelto desde entonces icónicas en las historias feministas; por ejemplo, en *The World Turned Upside Dow* (El mundo vuelto del revés) de Ruth Rosen. En los capítulos referidos al abandono de la izquierda, las feministas explicaron esta escisión como el resultado de la intransigencia, el sexismo y la estupidez masculinos. Pero si bien es cierto que esta explicación contiene una verdad basada en la experiencia y, por tanto, evidente, también es cierto que sometida a una somera reflexión resulta inadecuada. Hace hincapié en la experiencia totalmente negativa que implica trabajar con los hombres, mas soslaya el anhelo de formar parte de un movimiento solo integrado por mujeres. En el fondo, la explicación subestima la capacidad femenina de construir el tipo de izquierda mixta que ellas deseaban. Cualesquiera fuesen los defectos de los hombres de la Nueva Izquierda, que sin duda eran muchos, es más razonable concluir que dejaron la izquierda porque así lo querían y no porque el sexismo masculino las expulsara.

Ahora bien, ¿por qué quieren dejar la izquierda las mujeres? La década de 1970 fue un período en el cual lo que Marx llamó "el constante revolucionar de la producción" estaba destruyendo instituciones tan "antiguas y venerables" como la familia tradicional, junto con las redes comunitarias y las formas de solidaridad social vinculadas con el *New Deal*. No solo las mujeres y los homosexuales, sino los hijos y los padres y los maridos fueron liberados del yugo familiar. Las mujeres abandonaron la Nueva Izquierda porque querían estar con otras mujeres y tener con ellas relaciones homosexuales junto con las heterosexuales, pero además porque sentían que sus vidas no eran reales para los hombres, tal como lo escribió Deming.

La conciencia de los grandes movimientos de la década de 1960 se basaba en el estallido de la identidad social y en llegar hasta el nivel más profundo posible a fin de lograr solidaridad con gentes totalmente diferentes de uno. Ello no solo fue característico del movimiento por los derechos civiles cuyo mensaje original era universalista y socialdemócrata, sino también de los movimientos estudiantiles de ese período. Estos no se asentaban en el "poder estudiantil" ni en otros objetivos individualistas pergeñados en los años 70, sino en la convicción de que uno no podía ser libre si los campesinos de Vietnam o la población negra del Mississippi no eran libres; en otras palabras, se fundamentaban en una concepción de la libertad capaz de aunar las luchas colectivas con la emancipación personal. Lo mismo ocurrió con el movimiento de liberación de las mujeres en su orígenes, el cual estuvo signado por resoluciones similares a la emitida en 1967 por la SDS (Sozialisticher Deutscher Studentenbind): "Cuando analizamos la posición de las mujeres en la sociedad capitalista y, en especial, en Estados Unidos, descubrimos que éstas se hallan en una relación colonial con los hombres y, por tanto, nos reconocemos como parte del Tercer Mundo".

La política identitaria que predominó en los años 70 parecía representar el espíritu opuesto. Oponía la lucha contra la propia opresión a lo que percibía como la opresión de los otros. Cualquiera que lea la bibliografía de lo que entonces se denominó "la liberación de las mujeres" encontrará declaraciones similares a las de Cathy Cade, una fotógrafa documentalista lesbiana: "En el movimiento negro luché contra la opresión de los demás, y ahora he encontrado un camino que me permite luchar por mi propia libertad". O las palabras de Mimi Feingold: "Las mujeres no podían quemar las cartillas militares y, por consiguiente, no iban a la cárcel, de modo que todo lo que podían hacer era actuar a través de sus hombres, y eso me parecía la cosa más degradante del mundo". O el colectivo feminista que proclamaba: "La política más profunda y potencialmente más radical surge de nuestra propia identidad y no de la lucha para poner fin a la opresión de otros".

Cierto es que todos los pueblos oprimidos deben luchar *directamente* contra su propia opresión. Pero en la liberación femenina existe un factor adicional que le confiere gran fuerza. Históricamente, las mujeres se habían subordinado a los demás, en especial en la vida familiar. Se habían sacrificado para dar un *ethos* al movimiento socialista, para construir el movimiento por los derechos civiles en el Sur y para apoyar a los hombres en edad de reclutamiento que se negaban a pelear en Vietnam. Sobre todo, se habían sacrificado para mantener a la familia. El movimiento de liberación fue una manera de decir que las mujeres ya no estaban dispuestas a hacer esas cosas.

Por último, volveré a referirme al carácter paradójico de la izquierda norteamericana, cuya historia ha sido sin duda discontinua y episódica. La izquierda ha cobrado importancia solo en momentos de crecimiento económico y desigualdad social, y ha ocupado quizá treinta o cuarenta años de los doscientos cincuenta de la historia de la nación. No obstante, las épocas en que la izquierda cobró protagonismo fueron períodos de crisis que no eran tanto el producto de guerras o recesiones económicas como de la necesidad de revisar los valores rectores de la nación y, por consiguiente, de dar una nueva dirección a la democracia. En dichos períodos, la izquierda no proporcionó nunca una solución a la crisis. Sin embargo, su contribución resultó indispensable, pues se basaba en un apasionado compromiso con la igualdad. Y ese compromiso ayudó a proporcionar un significado igualitario a la transformación estructural que resolvió la crisis. Si la izquierda habrá de resurgir o no, sigue siendo una cuestión pendiente; después de todo, la historia está llena de sorpresas. Pero lo que sí sabemos con meridiana claridad es que, sin una izquierda, el país continuará atrapado en su presente decadencia moral.

Historia y desafíos del posdesarrollo en Japón: de Minamata a Fukushima

Yoshihiro Nakano

Hasta nuestros días, el debate internacional en torno al posdesarrollo se concentraba en los mundos anglosajones y francófonos. En ese marco intelectual, se solía examinar el pensamiento del posdesarrollo en la perspectiva de métodos analíticos. Esta tendencia es particularmente fuerte y visible en el mundo anglosajón donde la literatura del posdesarrollo se considera a menudo como "posmodernismo" o "postestructuralismo" de los estudios sobre desarrollo.

Sin embargo, tal consideración corre el riesgo mayor de obviar la diversidad de los pensamientos y prácticas antiproductivistas que existen con gran presencia a lo largo y ancho del mundo. Es el caso de Japón, por ejemplo, donde vemos de manera única desplegarse una crítica del desarrollo, irreductible al debate anglosajón sobre el "posmodernismo" del desarrollo.

El presente capítulo presenta esquemáticamente la génesis y evolución del pensamiento del posdesarrollo y del movimiento antiproductivista en Japón. La primera parte explica las circunstancias de la sociedad japonesa después de la Segunda Guerra Mundial y su difícil condición democrática. La segunda parte pone a la luz el principio de la democratización de la sociedad civil y sus desafíos. La tercera presenta el significado y la consecuencia de la contaminación de Minamata y el advenimiento de un pensamiento japonés del posdesarrollo. La cuarta discute las cuestiones sociales en juego en la política neoliberal y la catástrofe de Fukushima. Para concluir, proponemos el desafío del posdesarrollo frente al retorno del nacionalismo productivista.

La naturaleza del régimen político de posguerra y la situación de la sociedad civil

Se puede identificar en la historia de la Modernidad japonesa una forma de crítica al desarrollo y a la civilización moderna a fines de la segunda mitad del siglo XIX. Tal como lo ejemplifica la filosofía de Shouzou Tanaka, principal agitador de la lucha contra el proyecto minero nacional de la montaña Ashio, el movimiento antidesarrollista de la época cobró la forma de una lucha por los derechos fundamentales de los residentes afectados con el proyecto, por su seguridad vital y por la salud del medioambiente. La mirada crítica de Tanaka se dirige efectivamente contra la civilización moderna y el régimen político de Meiji, promotor del lema "enriquecimiento y militarización de la nación". La lucha contra el proyecto Ashio, a pesar de su fracaso, fue una preparación para el primer movimiento socialista japonés, aun si su influencia no sobrevivió a la fuerza imperialista de la primera mitad del siglo XX.

Solo después de la Segunda Guerra Mundial volvieron a florecer críticas sistemáticas al desarrollo, así como la búsqueda popular de una sociedad antiproductivista. El año 1945 marcó el final del proyecto imperialista japonés y el comienzo de una nueva fase de la sociedad japonesa. Japón cambió su régimen con la adopción de una nueva Constitución en 1946, y empezó una política de industrialización para salvar la nación de la ruina de la guerra. El nuevo Estado japonés mantuvo el mito del desarrollo y del progreso, al igual que otros países industrializados de Europa y América del Norte. Con la introducción de un nuevo dispositivo de nacionalismo productivista, se buscaba la prosperidad material y el aumento del PBI.

Esta nueva forma de desarrollismo ocurrió en ausencia de una democracia madura. En primer lugar, cabe notar que la autonomía de la sociedad civil fue destruida durante la Segunda Guerra Mundial, por la "ley de movilización total" del Estado militarista totalitario. La nacionalización de diferentes organizaciones de la economía local, incluyendo a las sociedades locales de electricidad, y la negación de la libertad política de los ciudadanos, condujeron a una reducción importante de la capacidad de autogobierno de los municipios. Por ende, era urgente para la sociedad civil japonesa, después de 1945, inventar una forma de vida colectiva que tradujera las normas de la nueva Constitución en la realidad concreta de la vida cotidiana.

En segundo lugar, el nuevo Estado japonés, a pesar del cambio de régimen político, conservó los valores y las ideas de su pasado imperialista. Sostenía una interpretación antidemocrática de la Constitución, poniendo particular énfasis en la gobernanza burocrática de la sociedad, y no en la de los ciudadanos. Según su interpretación, cada municipio no era más que un satélite de la máquina burocrática del gobierno nacional. En suma, la estructura sociopolítica japonesa de la época seguía siendo particularmente rígida y regulada por

un poder monocentralizado. La política del desarrollo posguerra se concentró de este modo sobre la producción del bienestar material a costo de la libertad política de los ciudadanos.

La emergencia del movimiento asociacionista cívico en los años 1950 y 1960

Durante los años 1950 y 1960, la sociedad civil japonesa conoció una democratización con la emergencia de múltiples formas de movimientos asociacionistas cívicos, tal como el movimiento sindicalista, el movimiento en contra del Tratado de Cooperación Mutua y de Seguridad entre Estados Unidos y Japón, el movimiento contra las bombas H y atómica, y el movimiento contra la Guerra en Vietnam. La democratización de la política local también tuvo lugar con el creciente número de municipios progresistas. Estos movimientos ciudadanos exigían una autonomía política de los ciudadanos y de las sociedades locales, para introducir el control democrático de la política nacional.

Varios intelectuales y sabios de la izquierda progresista apoyaron esta dinámica de la sociedad civil, debatiendo sobre las cuestiones políticas y sociales en juego, produciendo también nuevas teorías políticas y sociales, entre ellas la teoría de la "democracia local" de la politóloga Keiichi Matsushita. Ella hace hincapié en la noción de autogobernanza de los ciudadanos como principio fundamental de la política democrática constitucional, criticando a su vez la interpretación académica dominante de la época, que concebía la Constitución como método de gobernanza burocrática de la sociedad.[1] La noción de "democracia local" se volvió de este modo una palabra clave de la política local progresista a favor de la descentralización, cuya importancia sigue vigente hoy en día.

El impacto de la contaminación de Minamata y el advenimiento de la teoría y de la práctica del posdesarrollo

Ha sido en este contexto de la democratización que la contaminación de Minamata arrojó nuevos desafíos sociopolíticos en Japón y dio lugar allí a un original pensamiento del posdesarrollo.

Los años 1960 marcaron, en la mayor parte de los países industrializados, un incremento de la conciencia de la crisis medioambiental. Fue también el caso en Japón, que en este periodo conoció una serie de contaminaciones medioambientales de escala y efectos humanos y ecológicos inconmensurables. Entre ellas, se puede considerar la contaminación de Minamata como uno de

1 Keiichi Matsuchita (1975), *La teoría constitucional para el autogobierno de los ciudadanos*, Iwanami, Tokio (en japonés).

los mayores acontecimientos que revelaron los problemas de los proyectos de desarrollo impuestos por el nacionalismo productivista.

Minamata, ejemplo revelador del nacionalismo productivista

La contaminación de Minamata fue causada por la gran sociedad de química Chisso, que había instalado en 1909 una fábrica en Minamata para fabricar el producto químico acetaldehído. Al principio, este pequeño pueblo de pescadores ubicado al sur de la prefectura de Kumamoto –periferia geográfica y económica dentro de Japón–, conoció una modernización y un enriquecimiento de su economía. Pero con el curso de su desarrollo industrial, su entorno –particularmente el mar de Shiranui– se fue contaminando por la descarga continua de mercurio orgánico de la fábrica, y hacia los años 1950 la escala de envenenamiento se expandió hasta dañar la salud y aun la vida de los habitantes. Un número importante de ellos murieron o quedaron discapacitados, y sus efectos alcanzaron a las generaciones venideras.

Las victimas más afectadas fueron los pescadores y sus familias, y es que sus vidas y sus modos de subsistencia dependían estrechamente de la economía local y del consumo cotidiano de pescados de la zona. Sin embargo, en un principio, los diferentes gobiernos regionales y nacionales no llevaron a cabo medidas efectivas, ni tampoco una investigación científica de la causa para reducir la escala de la contaminación. En particular, el gobierno nacional suspendió la investigación que realizaban investigadores locales de la Universidad de Kumamoto y organizó su propio equipo científico compuesto por investigadores universitarios metropolitanos, produciendo un informe manipulado que negaba la verdadera causa y eximía a la empresa Chisso de su responsabilidad. Así, los políticos y científicos metropolitanos de la época se inclinaban por la protección de esta gran empresa que contribuía al crecimiento económico de Japón.

Reflexionando sobre la historia de la contaminación de Minamata, el sociólogo Akira Kurihara precisa que la esencia del nacionalismo productivista consiste en organizar la sociedad según el "principio de la economía", que no es otra cosa que la lógica utilitarista de la "mayor felicidad para el mayor número".[2] Explica además que en una sociedad donde el crecimiento ilimitado es el fin último, la producción de víctimas del desarrollo se justifica como un mal necesario para el bienestar nacional.[3]

En efecto, se puede identificar el funcionamiento y la penetración de este principio en la totalidad de los hechos que constituyen la historia de la

2 Akira Kurihara (2005), *La política de la "aparición del ser": una filosofía de Minamata*, Ibunsha, Tokio (en japonés).

3 Ibíd.

contaminación de Minamata. Cabe subrayar ahí el modo específico de sobredeterminación de los procesos de victimización, ya que la contaminación estaba circunscrita al cambio de dispositivos de poder-saber dentro de la industrialización de la sociedad japonesa, razón por la cual sus efectos, además de sus dimensiones institucionales político-económicas, revelan problemas epistemológicos y psicosociales de la sociedad japonesa.

En primer lugar, la contaminación es el resultado del desarrollo desigual del capitalismo japonés. En el proceso de industrialización, las comunidades rurales se convirtieron en periféricas, a la par que se integraban a la economía nacional. Se ha explicado, recurriendo a fórmulas de la teoría neomarxista de la dependencia, que el pueblo de Minamata, como otras comunidades periféricas, se transformó en un satélite de la economía metropolitana. Chisso, la única gran industria local, monopolizó recursos humanos, naturales e incluso el poder de decisión de la política local.

En segundo lugar, esta condición de "periférica" introduce una jerarquía de los valores en la que el sector industrializado y sus asalariados son más valorados que el sector llamado "tradicional" junto a sus trabajadores. Los pescadores de Minamata y sus economías populares fueron denigrados y desvalorizados; se los trataba como ciudadanos de segunda, dentro de la jerarquía de clases sociales de la ciudad, y sus voces estaban excluidas del espacio público local.

En tercer lugar, esta "violencia epistemológica", entreverada con otras formas de violencia sociopolítica, hace invisible la estructura de victimización hasta llegar a consolidar la discriminación y la exclusión de las víctimas de todo tipo. Por cierto, en un sentido, la sociedad civil japonesa sacó lecciones de la contaminación de Minamata. Desde los años 1960 se ha visto a lo largo del país un aumento de la conciencia medioambiental en la adopción de medidas preventivas contra la contaminaciónpor parte de muchos municipios, fruto de la presión de movimientos de habitantes por la protección de la salud y del medioambiente local. Sin embargo, tenemos que reconocer que hasta el día de hoy no existe, a escala nacional, ningún movimiento cívico y solidario que apoye a las víctimas, reconociendo a la vez su soberanía, ni tampoco un movimiento que apunte a una transformación del sistema económico japonés en nombre de las víctimas, salvo un pequeño número de investigadores y activistas, sensibles a la importancia de las consecuencias históricas y humanas de la contaminación. Las víctimas fueron aisladas y discriminadas por sus propios conciudadanos y por el resto de la sociedad civil japonesa. Hoy, en efecto, es dura y fuerte la indiferencia de la mayoría hacia las víctimas, especialmente en la promulgación por parte del gobierno del "fin de la contaminación de Minamata", cuyo marco es el plan propuesto de reconciliación y compensación. "Minamata" ha sido tratada como un caso cerrado, pese a la presencia de víctimas latentes en las generaciones presentes y futuras. Las voces resistentes

de las víctimas han sido así incorporadas a la política del olvido que restablece el nacionalismo productivista.[4]

En resumen, las reflexiones sobre la contaminación de Minamata ilustran el Jano del sistema del nacionalismo productivista. Por un lado, el poder político y económico monocentralizado mantiene el monopolio del conocimiento científico y de la decisión política. Él mismo justifica actividades industriales, desvalorizando el mundo vivido por la sociedad local, particularmente las economías populares encastradas en los ecosistemas locales. Por otro lado, a un nivel ideológico o psicosocial, la legitimación de este sistema de poder procede recurriendo al mito del crecimiento ilimitado, a la idea productivista del progreso. La indiferencia hacia las víctimas del desarrollo se institucionaliza así, poniendo en gran dificultad a la solidaridad cívica transformadora de la sociedad.

La emergencia del pensamiento y el movimiento japonés del posdesarrollo

Una crítica radical del desarrollo surgió a pesar de todo en los años 1960 y 1970 con reflexiones rigurosas en torno a las consecuencias trágicas de la contaminación de Minamata. En ella se apunta a una visión renovada del florecimiento de la sociedad japonesa que supere el paradigma productivista de desarrollo. Quisiéramos presentar aquí, de un modo esquemático, los cuatro rasgos esenciales de unmovimiento social que aspira al posdesarrollo.

La democratización del conocimiento científico

En contra del monopolio y del abuso del conocimiento científico por parte del gobierno y del mundo industrial, un grupo de investigadores proclamó la democratización de las actividades científicas. La iniciativa más conocida fue el "curso universitario autoorganizado" de Jun Ui, ingeniero de la Universidad de Tokio. En aquella época, en la mayor parte de las universidades japonesas no se permitía a los ciudadanos participar de los cursos universitarios: los frutos de los conocimientos científicos, y particularmente los de la ciencia natural, quedaban reservados a un pequeño círculo de burócratas y científicos elitistas. Rompiendo con esta convención conservadora del mundo universitario, Ui organizó entre octubre de 1970 y marzo de 1971, su primer curso público universitario sobre la historia de las contaminaciones en Japón y en Europa, permitiendo la participación de ciudadanos para dar a conocer las dimensiones sociopolíticas de las contaminaciones y difundir el saber-hacer en el estudio de este tema. Su

4 Para los detalles sobre esta política del olvido en el caso de la contaminación de Minamata, véase Yoshihiro Nakano (2011), "De-growth, or Questions of Subjectivity in Reconstructing Local Autonomy: The Case of Minamata's Environmental Politics", en *The Journal of Social Science*, International Christian University, nº 72, setiembre.

curso fue documentado y publicado en tres volúmenes bajo el título de *Tratado fundamental de las contaminaciones* (1971).[5] Esta experiencia universitaria tuvo una muy buena recepción entre los ciudadanos respecto a los problemas medioambientales y de desarrollo, llegando a ser un modelo de desarrollo de ciudadanos ilustrados. Se organizó además este mismo tipo de actividades en cada sociedad local con el fin de enseñar, por ejemplo, los impactos ecológicos del proyecto de desarrollo local y los riesgos de la energía nuclear.

El otro ejemplo a mencionar es la invención de la noción "científico cívico" para designar al científico que coopera con los ciudadanos en miras a resolver problemas tecnocientíficos. En el caso de la contaminación de Minamata, Masazumi Harada, entonces médico de la Universidad de Kumamoto, escucha a las víctimas y descubre la verdadera causa, refutando la hipótesis del grupo científico del gobierno nacional. Saca como conclusión que las actividades científicas requieren ser implementadas en el mundo vivido de la gente común. Hace también hincapié en las actividades de cooperación entre ciudadanos y científicos para descubrir y resolver problemas y riesgos tecnocientíficos. Y termina por afirmar que los ciudadanos son un agente importante para el juicio científico. Su intento por democratizar las actividades científicas y su tentativade incorporar las ciencias al sentido común, lo llevan a introducir el "Estudio de Minamata" en la Universidad de Kumamoto Gakuen en los años 2000. Este nuevo programa universitario apunta a cultivar un conocimiento interdisciplinario para comprender mejor la historia de la contaminación de Minamata y los recursos socioculturales que contribuyen al florecimiento colectivo local.[6] Se trata de un programa que busca reevaluar y reconceptualizar la ciudad de Minamata para transformarla en una sociedad local sustentable.

Reencontrar la cosmología vernácula

El segundo aspecto es la reinvención de la cosmología vernácula a través de la imaginación poética y de la lengua vernácula. La obra de Michiki Ishimure, poeta-novelista residente en Minamata, es un caso ejemplar. En decenas de sus obras poéticas y literarias, cuyos títulos representativos son la novela *Kukai Joudo*[7] y la obra de teatro *Noh Shiranui,*[8] cuenta la pena de las víctimas y el mundo del ser –el de los humanos y de los no humanos, pero también

5 Jun Ui (1971), *Tratado fundamental sobre contaminaciones*, Aki Shobou, Tokio (en japonés).

6 Masazumi Harada (ed.) (2004), Curso de *El Estudio Minamata,* vol. 1, Nihon Hyoron Sha, Tokio.

7 La traducción literal sería *El Mar de pena, la Tierra pura*, pero se trata de motivos budistas y animistas imposibles de traducir en otros idiomas.

8 Shiranui es el nombre del mar contaminado por la sociedad de química Chisso. Es el símbolo del ámbito al cual están acostumbrados los habitantes de Minamata desde generaciones. Simboliza también el lugar donde viven las almas de las víctimas.

de las almas de los muertos– destruido por la contaminación de Minamata. Más allá de la acusación hacia agentes políticos y económicos responsables de la contaminación, sus relatos cuestionan el fundamento de la civilización en general. Tal como lo nota el politólogo Nakamasa Iwaoka, el pensamiento de Ishimure es una crítica directa y rigurosa del "pecado original" de la vida moderna, a diferencia del acercamiento reformista del romanticismo inglés del siglo XIX.[9] Acusa además a la Modernidad por su modo de engendrar la pérdida de las relaciones orgánicas y holísticas entre el hombre y la naturaleza: con la industrialización y la modernización, el hombre pierde la sensibilidad del mundo del ser al cual pertenece. Esto –subraya la autora– es causa del olvido del sentido de los límites y de la decenciaque cada comunidad tradicional, como la de Minamata, ha cultivado antes de conocer la Modernidad.[10]

De esta manera, la poetisa intenta reencontrar la cosmología vernácula de Minamata en su literatura para reactivar la sensibilidad humana al mundo del ser. En este proceso, critica y abandona las nociones universales abstractas de "ciudadanos", "derechos humanos", "derechos del medioambiente" y "solidaridad". Estas palabras, importadas de la Europa moderna, serían insuficientes para representar la realidad de la vida vernácula de Minamata. Tal como lo nota ella misma:

> Hoy se habla de la noción de ciudadano. Pero ¡qué superficialidad! Se utilizaba la traducción directa de esta palabra simbolizando la modernidad occidental, pero su contenido estaba separado del ser… yo, al pensar así, soy alguien que nunca ha sido, ni puede jamás ser un ciudadano.[11]

Ella utiliza, por su parte, el idioma animista vernáculo para describir el cosmos de Minamata.

Su literatura ha inspirado a un cierto número de sociólogos y politólogos como Kazuko Tsurumi, Akira Kurihara, Nakamasa Iwaoka, e Hironori Ito. Estos apuntan a reconceptualizar el espacio público revalorizando la cosmología y la sabiduría vernácula de cada lugar en Japón.

La nueva teoría del "regionalismo"

El tercer rasgo es la nueva teoría del "regionalismo" de Yoshirou Tamanoi. Tamanoi es un economista heterodoxo originario de la escuela japonesa de la

9 Nakamasa Iwaoka (2000), "La transformación paradigmática de la cooperación: Michiko Ishimure y el renacimiento de la cooperación", en *Kumamoto Hougaku*, Universidad de Kumamoto, nº. 97, p. 5.

10 Michiko Ishimure (2005), *En torno a "Recuerdo de Ayatori"*, en *Obras completas,* vol.7, Fujiwara Shoten, Tokio, pp. 319-322 (en japonés).

11 Michiko Ishimure (1973), *La ciudad de los desarraigados*, citado por Yoshio Yasumaru (2004), *Ensayo sobre el pensamiento de hoy en Japon: Conciencia histórica e ideología*, Iwanami, Tokio, pp. 90-91 (en japonés).

economía marxista y uno de los precursores en introducir al Japón durante los años 1970 las obras de Nicholas Georgescu-Roegen, Karl Polanyi e Ivan Illich.[12] En sus famosos *Economía y ecología* (1978) y *Los pesos de la civilización científica* (1985), obra póstuma, interrogaba los límites de una epistemología de la ciencia económica ortodoxa y de la civilización industrial. Por mucho tiempo, la ciencia económica, explica el autor, ignoró los efectos de las actividades industriales sobre el metabolismo ecológico, que se traducen por la segunda ley de la termodinámica (es decir, la entropía), siendo este defecto epistemológico el responsable de la destrucción medioambiental y de las contaminaciones. Por eso propone una reconstrucción de la economía en base a otro paradigma, que llama "sistema viviente". Se trata de un sistema que incorpora la sociedad humana y su sistema económico al metabolismo del ecosistema local. Esta imagen teórica nos permite examinar los hechos económicos en sus interacciones con el exterior, es decir, con el universo ecológico.

La invención de una nueva teoría económica, "la economía del sistema viviente", lo condujo entonces a la visión de una sociedad autónoma y sustentable, tematizada bajo el término de "regionalismo". Con esta palabra, Tamanoi esboza una transición civilizadora de la sociedad japonesa. Define la región como un conjunto de ámbitos socioculturales y ecológicos que constituyen el mundo vivido de cada sociedad local. Para el autor, la economía, en cuanto sistema subordinado al sistema viviente, tiene que ser concebida como una institución encastrada en estos ámbitos noeconómicos. Es así como opone su regionalismo al nacionalismo productivista de la modernidad japonesa, esbozando una visión de la sociedad japonesa autónoma y pluricentrada:

> El régimen monocentralizado de Japón, instituido en la época de Meiji, ha multiplicado su fuerza durante las Treinta Gloriosas después de la Segunda Guerra Mundial. Ahora, la mayor parte de las energías de los pueblos japoneses se han focalizado en el centro de la metrópolis, mientras se asiste al debilitamiento de la simpatía por la comunidad. A contrapelo de esta tendencia, cierto regionalismo apunta al florecimiento a la autonomía de cada sociedad local.[13]

A nivel práctico, su regionalismo se ha transformado en la base teórica del movimiento ecológico y antinuclear de la época, tal como el movimiento por la autonomía y la paz de Okinawa y la organización de la Asociación de Entropía, un grupo de investigadores y activistas antinucleares, de los cuales él mismo fue un animador.

12 Tamanoi tradujo al japonés *El sustento del hombre* de Polanyi, así como *El trabajo fantasma* y *El género vernáculo* de Illich.

13 Yoshirou Tamanoi (1990), «Pour le régionalisme», en *L'Oeuvre complète de Yoshirou Tamanoi,* vol. 3, *La démarche du régionalisme*, Gakuyou Shobou, Tokyo, p. 6.

El foro de People's Plan 21 y la declaración de Minamata (1989)

Desde los años 1970, se puede ver en cada localidad de Japón la evolución dispersa de la política de la asociación antiproductivista de ciudadanos: movimientos ecologistas, movimientos anticucleares, movimientos feministas o ecofeministas, movimientos antidesarrollistas, movimientos para la autonomía de las comunidades indígenas (por ejemplo, Ainu) y asociaciones de apoyo a los productos orgánicos (por ejemplo, Teikei). La mayor parte de estos movimientos tomaron la forma de un movimiento de residentes, basado en cada localidad. Estos se traducen en una lucha a favor de su propio mundo vivido y particular. Su inclinación por la particularidad dificulta a menudo la universalización de los discursos y la exégesis de cada uno de estos movimientos, así como la construcción de una representación y alianza a nivel de la política nacional. Se trata aquí de una característica, pero también de una limitación de los movimientos asociacionistas japoneses.

Sin embargo, hallamos un intentode "poner en escena" –usando la expresión de Claude Lefort– estas diferentes asociaciones antiproductivistas para presentar una visión colectiva y cívica del posdesarrollo. En agosto 1989, un foro titulado "People's Plan forthe 21st Century" tuvo lugar en Japón, bajo la iniciativa del APARC (Pacific Asia Research Center), una asociación con base en Tokio. Este foro apuntó a construir y presentar una visión del mundo popular del siglo XXI, recorriendo todo Japón, de norte (Sapporo, Kushiro, Nibutani) a sur (Minamata, Okinawa), con la participación de diferentes movimientos antiproductivistas de Asia y también de África: asociaciones del pueblo indígena, Ainu; asociación contra las armas nucleares en el Pacífico, organizada por pueblos indígenas en Hawai, Guam, Tahiti, y Papúa Nueva Guinea; asociación antidesarrollista de los pueblos indígenas en Amazonia, en Brasil; una mujer comprometida con el movimiento de campesinos en Guatemala; una activista de Filipinas; un activista comprometido con la lucha para la independencia de Timor Oriental, etcétera.[14]

Al cierre del foro, en Minamata, los participantes adoptaron la "Declaración de Minamata", abriendo con la frase: "El lema de principios del siglo xx fue el Progreso, el de fin del siglo xx, es sobrevivir; el llamado del siglo próximo es esperanza", y acusando al modelo productivista de desarrollo y al paradigma del Progreso en nombre de las víctimas de los desastres trágicos de Minamata, Bophal y Tchernobyl. Además, se proclama ahí "la acción política transfronteriza" (transborder political action) para defender la diversidad cultural y ecológica, la seguridad de los pueblos, la democracia participativa y su dimensión de "capitalización" (empowerment) de los pueblos.[15]

14 Kouhei Hanazaki (2001), *La filosofía de la identidad y de la coexistencia*, edición aumentada, Heibon Sha, Tokio, pp. 13-18 y pp.101-105 (en japonés).

15 *La declaración de Minamata* (1989), citado en Kouhei Hanazaki, *op. cit*., supra, nota 14, pp. 411-424.

La alianza del "People's Plan" sigue existiendo en los años 1990. El segundo foro tuvo lugar en Bangladesh en 1992, el tercero en Nepal en 1996; fueron presentados ahí los problemas del desarrollo y las voces de los pueblos concernidos. En Japón, la experiencia de este foro evolucionó hacia la organización de un pequeño instituto de investigación People's Plan. Este instituto publicó una serie de boletines analizando los problemas de la mundialización, del desarrollo y de la política japonesa. Desde los años 2000, sus adherentes participan en el FSM (Foro Social Mundial), introduciendo en Japón el debate internacional sobre el altermundialismo, el decrecimiento, y otros movimientos anticapitalistas.

La crisis de lo social en la política neoliberal y la catástrofe de Fukushima

Pese a su importancia singular en la historia de los movimientos asociacionistas japoneses, los discursos antiproductivistas y sus visiones populares del posdesarrollo siguen siendo marginalizados por la sociedad japonesa en su conjunto. Japón, que conoció un desarrollo económico colectivista y burocrático, es hoy en día una de las grandes sociedades del hiperconsumo. Lamentablemente, el posdesarrollo, y hasta las teorías del decrecimiento, fueron y siguen siendo ignoradas por la mayoría de la masa consumidora que son los japoneses.

¿Acaso significa esto que los movimientos y discursos antiproductivistas, que conocieron una singular evolución periférica, han sido totalmente insignificantes? Desde luego que no. Después del fracaso de la burbuja económica en la primera mitad de los años 1990, Japón entró en un largo período de recesión ocupado por la dura realidad socioeconómica, tal como la crisis de la deuda del sector financiero, el aumento de las personas mayores dentro de la sociedad, el crecimiento de las desigualdades y el debilitamiento de la economía local. Una serie de políticas de reactivación por parte del gobierno no pudieron mejorar la estructura social. De este modo, la recesión generó una pérdida de referencias, que se tradujo en la desilusión de la creencia en el crecimiento económico sostenible.

Se pueden identificar por lo menos dos respuestas a esta realidad psicosocial. Por un lado, se vio un crecimiento de un discurso ultranacionalista entre los políticos conservadores en pos de estabilizar la cohesión nacional frente a la mundialización, y a la angustia social y económica. Por el otro lado, existe en la sociedad civil un interés cada vez mayor por los sistemas alternativos económicos. De hecho, la segunda mitad de los años 1990 conoció una implementación dispersa de experimentos sociales antiproductivistas en varias sociedades locales, tal como los SEL, la finanza cívica y la energía renovable. Sin embargo, estos experimentos no fueron objeto de reconocimiento a nivel

nacional y su difusión y capitalización (*empowerment*) fueron bloqueados por las instituciones centralizadoras y por el mundo industrial. La energía renovable es un caso ejemplar de ello.

La siguiente política neoliberal, desde los años 2000, trae la desregulación del mercado obrero y genera la precarización de las condiciones laborales de los obreros. El número de trabajadores temporarios en Japón alcanza, en julio del 2013, los 20 millones, es decir, un 30% del total de la población de los trabajadores activos. La profundización de la desintegración social progresa de esta manera. En la zona rural, la despoblación, el debilitamiento de los lazos sociales tradicionales, el fracaso de la política de desarrollo productivista y el déficit presupuestario, han llevado a poner en riesgo la existencia de ciertos municipios. En la zona urbana, la individualización y la pérdida de los lazos sociales han puesto a una gran parte de la población de edad avanzada y de desempleados en situación de aislamiento, obstaculizando su reconocimiento y su inserción social. La generalización de los efectos negativos de la política neoliberal se confirma aquí al punto de calificar a este país como una "sociedad sin lazo social".

La segunda mitad de los años 2000 conoce así un crecimiento de las nuevas formas de movimientos asociacionistas y de experimentos sociales contra esta situación, aunque siempre dispersos. En 2007, la Red Contra la Pobreza fue organizada por un grupo de activistas y asociaciones para visibilizar la realidad de múltiples formas de pobreza contemporánea, incluyendo la de las poblaciones sin techo, la de los trabajadores precarios y la de los discapacitados. Entre 2009 y 2010, esta red incitó al gobierno de centro izquierda (el Partido Demócrata y su coalición) a tomar medidas para su protección e inserción, abriendo un debate sobre el "nuevo público", aunque este debate haya desaparecido rápido del escenario político con el fracaso de ese gobierno.

Cierto grupo de poblaciones y municipios comenzó la búsqueda de otros indicadores de riquezas y de la simplicidad voluntaria, inspirada en la economía de la felicidad (The Economics of Happiness), el GNH (Gross National Happiness) de Butan. En 2007, Arakawa-ku, uno de los municipios de Tokio, propuso construir el GAH (Gross Arakawa Happiness), (esto es, la Felicidad Interna Bruta de Arakawa). Con su urbanización e industrialización, frente a una población de edad mayor, este pequeño municipio del centro de Tokio planteó el problema de la calidad de la vida local y proclamó un florecimiento moderado de esta sociedad local. Así esbozado, el GAH midió la riqueza de la localidad a partir de seis factores: salud de vida, educación para el desarrollo de los niños, innovación industrial, avance de la política medioambiental, invención cultural y seguridad.[16] En junio del 2013, el alcalde de este municipio organizó La Liga de la Felicidad (The League of Happiness) para construir

16 Véase Jun Nishikawa (2011), *Más allá de la mundialización: la era del post-crecimiento, la elección de Japón*, Nihon Keizai Shinbun, Tokio, p. 87 (en japonés).

una alianza de municipios que, a través de todo el Japón, apoyasen otros indicadores de riquezas, y a la que ya se han afiliado 55municipios.

Estos movimientos, que repiensan el lazo social y el valor social, entran en relación con nuevos programas de investigación en ciencias sociales, como por ejemplo la difusión de las ideas del Slow Food y de la localización,[17] los inicios de estudios en economía solidaria,[18] la construcción de nuevas teorías antiproductivistas de la comunidad,[19] la introducción del movimiento europeo del decrecimiento y la reevaluación del pensamiento japonés del posdesarrollo.

Los terremotos y el tsunami del 11 de marzo del 2011, junto al desastre ulterior de la central nuclear de Fukushima, llevaron, en este contexto, a nuevo desafíos sociales, revelando un desastre del estado de civilización de la modernidad japonesa e incitando a una cantidad no despreciable de japoneses a volver a pensar la trayectoria del desarrollo de la sociedad japonesa. Desde aquel 11 de marzo, se pueden identificar en diarios y otros medios, voces populares que cuestionan el crecimiento, el productivismo, la tecnociencia, y el afán ciego de la eficiencia.

En el plano de la política energética, la concientización del riesgo de la energía nuclear se traduce en un crecimiento extraordinario del movimiento antinuclear. Se puede ver por todas partes la difusión de marchas antinucleares y el aumento de la cantidad de municipios interesados en la instalación de la energía renovable. La introducción por parte del gobierno del sistema Feed-in Tariff en julio del 2012 favorece este movimiento; y los proyectos cooperativos para instalar energía solar fotovoltaica y eólica progresan en varias sociedades locales. De hecho, la experiencia de la ciudad en transición (Transition Town) se difundió muy rápidamente; en el 2012 se pueden identificar 28 localidades que la practican.

Sin embargo, el gobierno nacional y el mundo industrial intentan defender su régimen centralizado existente. La reforma de la política energética ha sido bloqueada por un grupo de sociedades eléctricas que monopolizan el mercado de la electricidad. Se deja ver un retroceso de la desnuclearización ante el retorno del gobierno conservador y nacionalista (el Partido Liberal Democrático) en diciembre del 2012.

Con este aire de recuperación y normalización, el gobierno nacionalista se concentra en la reactivación de la economía, difundiendo a la vez su nacionalismo productivista a través de los medios, tal como lo muestra el slogan "Reencontrar al poderoso Japón". Los desafíos de la política energética y la

17 Shinichi Tsuji (2003), *La lentitud es belleza*, Heibon Sha, Tokio (en japonés).

18 Jun Nishikawa y el Instituto de Economía Cooperativa (Dⁱʳ.), *La economía solidaria; una alternativa a la mundialización*, Akashi Shoten, Tokio (en japonés).

19 Yoshinori Hiroi (2009), *Repensar la comunidad*, Chikuma Shinsho, Tokio (en japonés); Takashi Uchiyama (2010), *Teoría fundamental de la comunidad*, Noubunkyo, Tokio (en japonés); Naoki Yoshiwara (2011), *Estudio de la comunidad* (Community Studies), Sakuhinsha, Tokio (en japonés).

realidad del desastre de Fukushima han sido apartados de esta manera del debate público. Parecería que la sociedad civil no está exenta de esta política del olvido. Aun si los sondeos muestran que la desnuclearización es todavía uno de los desafíos mayores de la nación, estamos asistiendo a una generalización de la indiferencia sobre la realidad de Fukushima. Al momento de las elecciones parlamentarias de julio 2013, el interés de la mayoría de los electores se volcó hacia la reactivación de la economía, mientras los otros problemas en juego fueron marginalizados o considerados secundarios, como si el crecimiento fuera la solución absoluta y omnipotente. Desde el principio del desastre de Fukushima, numerosos investigadores, y algunos medios, notaban la similitud entre las circunstancias impuestas sobre las víctimas de la polución de Minamata y las de Fukushima. Pero el retorno reciente de la política conservadora nacionalista, y aun productivista, puede ser un acelerador de esta tendencia.

Conclusión

El pensamiento japonés del posdesarrollo tiene una historia única. Inspirada en la lección de Minamata, una crítica rigurosa del productivismo y del desarrollo generó una articulación original entre ecologismo, culturalismo y localismo. Su respeto a las experiencias locales y a la cosmología vernácula resuena, sin duda, en las tesis del posdesarrollo y del decrecimiento que podemos encontrar en Europa, Asia, África y América Latina.

Sin embargo, este localismo, a pesar de su crítica fundamental de la civilización moderna, corre el riesgo de seguir siendo un "particularismo sin universalismo", a falta de una dinámica societal y nacional de democratización de la economía. El problema de la sociedad japonesa ha sido bien ilustrado por la historia de las víctimas de la contaminación de Minamata y por la situación actual del desastre de Fukushima. Y también, una vez más, por la crisis presente de la Constitución Japonesa. Descolonizar el imaginario de la economía y del desarrollo es, desde luego, necesario en Japón. Pero este proyecto de posdesarrollo va de la mano con el cultivo de un cierto *ethos* democrático o republicano en la esfera de la política nacional. Sin eso, seguirá siendo marginalizado y su potencialidad será destinada a desaparecer bajo el imperio del nacionalismo productivista. ¿Cómo volver a construir un espacio público para poner en escena y hacer reconocer la visión popular de otro mundo posible más allá de la indiferencia impuesta por la sociedad del hiperconsumo? Existe ahí un desafío para el pensamiento japonés del posdesarrollo.

¿Puede la sociedad transformarse en una *commodity*? Reflexiones pospolanyianas sobre la crisis capitalista

Nancy Fraser

Una crisis en tres dimensiones

Actualmente estamos atravesando una crisis de suma gravedad y complejidad. Sin embargo, no tenemos un esquema conceptual que nos permita interpretarla y menos aún resolverla de una manera emancipatoria. No hay duda de que la crisis que hoy nos aqueja es multidimensional, pues abarca no solo la economía y las finanzas sino también la ecología, la sociedad y la política. De estas dimensiones, elegiré tres que considero tienen especial relevancia. En primer lugar, el aspecto ecológico de la crisis, reflejado en la reducción de los recursos terrestres no renovables y en la progresiva destrucción de la biosfera, tal como lo atestigua, sobre todo, el calentamiento global. En segundo lugar, el aspecto relativo a la financiarización de la crisis, reflejado en la creación de una economía subterránea e insustancial de valores nominales, aunque capaz de devastar la economía "real" y poner en peligro el sustento de miles de millones de personas. Por último, el aspecto que se relaciona con la reproducción social, reflejado en el creciente agotamiento, bajo el liberalismo, de lo que algunos llaman "asistencia" o "trabajo afectivo", pero que yo entiendo de un modo más amplio como las capacidades humanas disponibles para crear y mantener lazos humanos, y que incluyen el trabajo de socializar a la juventud, de construir comunidades, de reproducir los significados compartidos, las disposiciones afectivas y los horizontes de valor que apuntalan

la cooperación social. Tomados por separado, cada una de estos aspectos es bastante desalentador. Pero unidos, constituyen una constelación verdaderamente alarmante. El carácter distintivo y la especial severidad de la presente crisis se debe, pues, a la convergencia de estos tres aspectos: el ecológico, el financiero y el social.[1]

Dadas estas condiciones, se impone sacar una conclusión. Una teoría crítica aplicable a nuestro tiempo debe abarcar las tres dimensiones de la crisis, además de revelar la especificidad de cada una de ellas. Pero también ha de esclarecer cómo se entretejen el aspecto ecológico y los aspectos relativos a la financiarización y a la reproducción social de la crisis. Finalmente, debería examinar la posibilidad de que las tres se deriven de una fuente común situada en la estructura profunda de nuestra sociedad y que las tres compartan una gramática común.

Es evidente que hoy carecemos de esa teoría crítica. Nuestra comprensión tradicional de la crisis tiende a centrarse en un solo aspecto, por lo general el económico o el ecológico, los cuales se aíslan y privilegian con respecto a los demás. Casi todos los teóricos de la ecología separan la crisis de la naturaleza de la de las finanzas, en tanto que la mayoría de los críticos de la economía política no establecen relación alguna entre su campo de estudio y la ecología. Y en ninguno de esos dominios se presta mucha atención a la crisis de la reproducción social, que ha pasado a ser el ámbito de los estudios de género y de la teoría feminista y que, por consiguiente, continúa confinada en un gueto.[2]

Ese "separatismo crítico" es contraproducente en el contexto actual. Cuando la crisis es sin lugar a dudas tridimensional, necesitamos un enfoque más amplio e integrado que vincule lo ecológico, lo económico y lo social. Evitando el economicismo, por un lado, y lo que llamaré el "ecologismo", por el otro, necesitamos revivir el proyecto de teorización social en gran escala que procure abarcar las tres dimensiones de la crisis, así como esclarecer las relaciones entre ellas. Al elucidar la naturaleza y las raíces de la crisis, esa perspectiva también podría revelar las posibilidades de una resolución emancipatoria.

El pensamiento de Karl Polanyi permite un promisorio punto de partida para dicha teorización. En su obra clásica, *La gran trasformación*, publicada en 1944, elabora un relato de una crisis anterior donde vincula la ecología, la economía política y la reproducción social. En ese libro, Polanyi concibe la crisis como un proceso histórico multifacético que comenzó con la aparición

1 Por sus valiosos comentarios, agradezco a Leila Brannstrom, Andries Gouws, Steve Lukes, Adrian Parr, Hartmut Rosa, Bill Scheuerman e Inés Valdez. Por el apoyo que brindaron a mi investigación, mi más profundo agradecimiento al Stellenbosch Institute for Advanced Study y al Humanitas Visiting Professor Scheme de la Universidad de Cambridge. Y por su valiosa ayuda en la investigación, le doy las gracias a Blair Taylor.

2 Una excepción es Adelheid Biesecker y Sabine Hofmeister (2010), "(Re)productivity Sustainable Relations both Between Society and Nature and Between the Genders", en *Ecological Economics,* nº 69, pp. 1703-1711.

del liberalismo económico en la Gran Bretaña del siglo xix y procedió, en el transcurso de un siglo y medio, a envolver al mundo entero, lo cual intensificó el sometimiento al imperio, produjo depresiones económicas periódicas y guerras catastróficas. Además, para Polanyi esta crisis no era tanto el efecto de un colapso económico en el sentido estricto del término, como de la desintegración de comunidades, de la destrucción de los medios de subsistencia y de la expoliación de la naturaleza. Sus raíces se hallan menos en las contradicciones intraeconómicas que en un extraordinario cambio del lugar ocupado por la economía frente a la sociedad. Invirtiendo el hasta entonces relato universal, en el que los mercados estaban insertos en instituciones sociales y sujetos a normas éticas y morales y a la regulación política, quienes proponían un mercado "autorregulador" buscaban construir un mundo donde la sociedad, la moral, la ética y la política estuvieran subordinadas a los mercados e incluso moldeadas por ellos. Al concebir el trabajo, la tierra y el dinero como "factores de producción", trataban a esas bases fundamentales de la vida como si fueran mercancías corrientes sometidas a los cambios del mercado. Los efectos de estas "mercancías ficticias", como Polanyi las denominó, fueron tan destructivos para los hábitats, los medios de subsistencia y las comunidades que provocaron un contra-movimiento a favor de la "protección de la sociedad". El resultado fue una pauta distintiva del conflicto social, que él llamó "el doble movimiento": un aumento del conflicto entre los partidarios del mercado libre, por un lado y los proteccionistas sociales, por el otro, que condujo a un estancamiento político y, finalmente, al fascismo y a la Segunda Guerra Mundial.[3]

Aquí tenemos, pues, un relato de la crisis que evita al menos dos formas de separatismo critico. Soslayando tanto el economicismo como el ecologismo, en *La gran transformación* se entreteje el relato de la quiebra financiera y del colapso económico con el de la expoliación de la naturaleza y la desintegración social, ambos subtendidos por conflictos políticos insolubles que no solo no resolvieron la crisis, sino que la exacerbaron. El hecho de no limitarse a lo económico ni a lo ecológico le permitió a Polanyi elaborar una concepción de la crisis que incluye, además de estas dimensiones, la dimensión de la reproducción social. Al incorporar esta última, su marco conceptual puede, al menos en principio, abarcar muchos intereses feministas y, en rigor, enlazarlos con los intereses de los ecologistas y economistas políticos.

Este único hecho acreditaría a Polanyi como un recurso promisorio para quienes tratan de comprender la crisis del siglo xxi. Pero existen otras razones más específicas. La historia que cuenta en *La gran transformación* refleja en gran medida nuestra situación actual. Hay, al menos a primera vista, una razón suficiente para considerar que la presente crisis fue ocasionada por los

3 Karl Polanyi (1944), *The Great Transformation*, segunda edición, Beacon, Boston. En adelante citado como TGT.

recientes intentos de liberar a los mercados de los regímenes gubernamentales (nacionales e internacionales) establecidos luego de la Segunda Guerra Mundial. Lo que hoy llamamos "neoliberalismo" no es más que la segunda venida de la misma fe decimonónica en el "mercado autorregulador", la cual desató la crisis cuya crónica hizo Polanyi. Hoy, como entonces, los intentos para implementar ese credo no son sino acicates para "comoditizar" (*commodify*) la naturaleza, el trabajo y el dinero: basta ver los florecientes mercados en emisiones de carbono y en tecnología; en asistencia a la infancia, en educación y en el cuidado de los ancianos; y en los derivados financieros. Hoy, como entonces, las consecuencias son la expoliación de la naturaleza, la ruptura de las comunidades y la destrucción de los medios de vida. Incluso, al igual que en la época de Polanyi, han surgido contramovimientos para proteger la naturaleza y la sociedad de los estragos producidos por el mercado. Hoy, como entonces, las luchas sobre la naturaleza, la reproducción social y las finanzas globales constituyen los nudos centrales y los puntos álgidos de la crisis. Es admisible, pues, que la crisis actual se considere una segunda gran transformación, una gran transformación *revisada*.

Son muchas las razones por las cuales la perspectiva de Polanyi resulta promisoria para la teorización actual. Sin embargo, no deberíamos precipitarnos y aceptarla de plano sin antes someterla a un examen crítico. Aunque supera el economicismo y el ecologismo, analizada en detalle, *La gran transformación* tiene profundas deficiencias. Centrado con exclusividad en los efectos destructivos de los "mercados autorreguladores", el libro pasa por alto los daños que se originan en otras partes, es decir, en la "sociedad" circundante. Preocupado solo por los efectos corrosivos de la subordinación de los "factores de producción" *sobre* las comunidades, no toma en cuenta las injusticias *dentro* de las comunidades, incluidas injusticias tales como la esclavitud, el feudalismo y el patriarcado, que dependen de las construcciones sociales del trabajo, la tierra y el dinero, precisamente como *no-commodities*. Al demonizar la "mercadización" (*marketization*), el libro tiende a idealizar la protección social sin advertir que las protecciones han servido a menudo para afianzar jerarquías y exclusiones. Contraponiendo la "economía mala" a la "sociedad buena", *La gran transformación* coquetea con el comunitarismo y no es lo bastante sensible a la dominación.[4]

Lo que se necesita entonces es una revisión del marco conceptual de Polanyi, cuyo objetivo debería ser una nueva perspectiva pospolanyiana que no solo supere el economismo y el ecologismo, sino que también evite idealizar y reificar la "sociedad" y, de ese modo, poner en evidencia la dominación. Ese es el propósito de este ensayo. A fin de desarrollar una crítica que comprenda tanto a la "sociedad" como a la "economía", me propongo examinar uno de

4 Don Robotham (2009), "Afterword: Learning from Polanyi", en Hann, Chris y Keith Hart (compils.), *Market and Society: the Great Transformation Today,* pp. 280-281.

los conceptos característicos de Polanyi, esto es, la mercancía ficticia. Según mi argumento, aunque esta idea aporta una base promisoria para un análisis estructural integrado, necesita ser reconstruida en una forma que sea, a la vez, sensible y crítica en lo referente a la dominación.

La mercantilización ficticia: una interpretación

Comenzaré por esbozar la idea de Polanyi de una mercantilización ficticia. De acuerdo con nuestro autor, el capitalismo británico del siglo XIX había inaugurado una relación histórica sin precedentes entre la "economía" y la "sociedad". En épocas anteriores, los mercados habían sido "meros accesorios" de la vida económica y jamás había existido algo así como una "economía" separada. La producción y la distribución estaban organizadas por instituciones "no económicas" (por ejemplo, el parentesco, la comunidad y el Estado) y sometidas a normas no económicas (religiosas, comunales, políticas y morales) que limitaban lo que podía comprarse y venderse, por quiénes y en qué términos. La idea de un "mercado autorregulador", sujeto solo a la oferta y la demanda, era impensable.

Todo ello cambió, no obstante, con la invención de la novísima idea de una "economía de mercado". Rechazando los acuerdos previos, quienes propusieron la idea imaginaban un sistema económico separado, institucionalmente diferenciado del resto de la sociedad y por entero dirigido y controlado por mecanismos de mercado. En este sistema, toda la producción estaría organizada para la venta en mercados fijadores de precios, gobernados en esencia por la oferta y la demanda. No solo los bienes suntuarios y los bienes comunes, sino *todos los factores* de la producción, incluido el trabajo humano, las materias primas y el crédito financiero, se comerciarían en esos "mercados autorregulados". De ese modo, las condiciones necesarias para la producción de mercancías habrían de convertirse, a su vez, en mercancía. La consecuencia de ello sería introducir la lógica de las relaciones del mercado en prácticamente cada aspecto de la vida social. Lo que en un principio se concibió como una "economía" separada, terminaría por colonizar la sociedad circundante, rehaciendo esta última a imagen de la primera, pues una "economía de mercado" solo podía existir en una "sociedad de mercado".

Para Polanyi, empero, esta idea de una sociedad de mercado es, en esencia, irrealizable. Postular que es posible comerciar el trabajo, la tierra y el dinero como mercancías comunes implica suponer que la sociedad toda puede ser una mercancía. Mas este supuesto, afirma Polanyi, es "completamente ficticio", y los intentos de implementarlo están condenados al fracaso. El resultado solo puede ser una crisis de la sociedad, por un lado, y una crisis del capitalismo, por el otro. La sociedad, sostiene Polanyi, no puede ser una mercancía.

Su razonamiento, tal como yo lo entiendo, es el siguiente: la esfera de la producción de mercancías y de relaciones de intercambio solo es posible contra un trasfondo de relaciones sociales *no-comoditizadas*; las tentativas de universalizar la forma de la mercancía necesariamente la socava al destruir la base no comoditizada de la cual depende. Según mi interpretación, la mercantilización ficticia es entonces el intento de transformar las condiciones de posibilidad del mercado en productos de uso corriente. Los intentos de convertir por completo el trabajo, la tierra y el dinero en mercancías son conceptualmente incoherentes y, en esencia, autoerosionantes, similares a los de un tigre que se muerde la propia cola.

Entendida de esta manera, la idea de Polanyi de una mercantilización ficticia pone el énfasis en el carácter contradictorio del capitalismo de libre mercado, y se asemeja en gran medida a la idea de Marx de la tendencia descendiente de la tasa de ganancia. Pero a diferencia de Marx, Polanyi señala no solo una, sino tres, contradicciones del capitalismo: la ecológica, la social y la financiera, cada una las cuales está relacionada con una "condición necesaria de la producción" que el capital precisa y, al mismo tiempo, tiende a erosionar. En el caso de la crisis ecológica, lo que está en juego son los procesos naturales que hacen posible la vida y que proporcionan los recursos materiales para el abastecimiento social. En el caso de la crisis de la reproducción social, lo que está en juego son los procesos socioculturales producto de las relaciones solidarias, las disposiciones afectivas y el horizonte de valores que apuntalan la cooperación social, así como de los seres humanos socializados y capacitados que constituyen la mano de obra o "el trabajo". En el caso de la crisis financiera, lo que está en juego es la aptitud para conducir el intercambio más allá de las fronteras nacionales, guiar el desarrollo y acumular valores para el futuro, de ahí la importancia de interactuar ampliamente en el espacio y en el tiempo. Por consiguiente, lo que está en juego en cada caso es la sustentabilidad del capitalismo, por un lado, y de la sociedad y la naturaleza, por el otro.

De hecho, hoy están circulando tres variantes diferentes de la crítica de la sustentabilidad. La variante ecológica afirma que el creciente sometimiento de la naturaleza a la mercantilización ficticia está erosionando de modo irreparable la base natural que sustenta la vida y suministra los recursos materiales para la producción de mercancías. Según la variante feminista, la creciente conversión del trabajo de las mujeres en mercancía, por un lado, y del trabajo afectivo, por el otro, están reduciendo la capacidad de reproducción social de la que dependen la provisión de "fuerza de trabajo" y la sociedad en cuanto tal. Las variantes marxiana y keynesiana sostienen que la financiarización está destruyendo las premisas monetarias de la acumulación de capital y también la capacidad política de brindar protección social.

Cada una de estas críticas es lo bastante sólida como para merecer un análisis más exhaustivo. Pero cada una se ocupa solo de una franja de una

totalidad mayor y, por lo tanto, cada una de ellas necesita relacionarse con las otras. Es posible forjar estos lazos valiéndonos de la idea polanyiana de mercantilización ficticia, siempre y cuando esta se despoje de sus inflexiones comunitarias y se muestre más sensible en lo que respecta a la dominación.

La mercantilización ficticia en el siglo XXI

Comenzaré por la mercantilización del trabajo. En este aspecto, Polanyi fue sin duda profético al sentar, en 1944, las bases de una crítica feminista del capitalismo, si bien nunca la desarrolló. Al no limitarse a criticar la explotación, situó la mercantilización del trabajo en una perspectiva más amplia: la perspectiva de la reproducción social que concierne al mantenimiento de los lazos sociales, indispensable tanto para la sociedad en general como para el intercambio del mercado en particular. El hecho de adoptar esta perspectiva le permitió a Polanyi comprender que la proletarización no solo se refiere a las comunidades rotas y a las solidaridades insuficientes, sino también a la explotación y a la precarización. En consecuencia, comprendió que la mercantilización desenfrenada del trabajo amenaza el universo de los significados, las disposiciones afectivas y los horizontes de valor que apuntalan la sociedad y la economía, además de poner en peligro el suministro del "poder laboral" socializado y capacitado que el capital requiere. Comprendió, finalmente, que bajo las condiciones de una proletarización galopante, la reproducción social está limitada a ser el punto álgido de una crisis y un sitio de lucha. Tal como lo observó nuestro autor, el resultado solo podía ser una batalla epocal entre dos fuerzas sociales: el liberalismo partidario del mercado libre, proclive a arrancar el trabajo de su contexto "mundano vital" y convertirlo en un "factor de producción" al servicio de la ganancia, y los partidarios de la protección social, dispuestos a defender los ámbitos específicos donde se desarrollan la vida, las familias y las comunidades, que siempre han protegido el trabajo y lo han dotado de un significado social.

Pero, pese a su lucidez, la perspectiva de Polanyi también padece de una considerable miopía. Lo que no llegó a advertir fue que la construcción de la fuerza laboral en cuanto mercancía ficticia descansaba en la simultánea co-construcción de la "asistencia" como una no mercancía. El trabajo no remunerado de la reproducción social proporcionaba las condiciones de posibilidad necesarias para el trabajo asalariado; después de todo, este último no podría existir si alguien no se ocupara de los quehaceres domésticos, de la crianza y educación de los niños, de brindar afecto, asistencia y otra serie de actividades que mantienen los lazos sociales y los saberes compartidos. Mas la división entre el trabajo "productivo" pago y el trabajo reproductivo no remunerado fue una flagrante división de géneros que servía para sostener las formas capitalistas modernas de la subordinación femenina. A falta de una

estructura profundamente asentada de la dominación de género, Polanyi se arriesgó a inscribir el ideal de un "salario familiar" –es decir, un salario que satisficiera todas las necesidades de la familia– en el centro mismo de lo que él entendía por "protección social". En este caso, lo que debía protegerse era menos la sociedad en cuanto tal que los acuerdos estipulados con respecto a la jerarquía de género.[5]

La consecuencia de su miopía fue una interpretación sesgada de la gramática del conflicto social. Al soslayar la historia de las luchas feministas contra la "protección", Polanyi no percibió que las luchas en torno a la mercantilización del trabajo eran, en realidad, tripartitas: incluían tanto a los defensores del mercado libre y a quienes abogaban por la protección social, como a los partidarios de la "emancipación", cuyo principal objetivo no era promover la "mercadización" ni proteger a la sociedad de ella, sino liberarse de la dominación.[6] En las filas en pro de la emancipación estaban, sin duda, las feministas, pero también miles de millones de esclavos, siervos, campesinos, pueblos racializados y habitantes de los barrios bajos y de las villas miseria para quienes un salario significaba la liberación de la esclavitud, del sometimiento feudal, de la subordinación racial, de la exclusión social y del dominio imperial, como también del sexismo y del patriarcado. Esos actores se opusieron vigorosamente a las protecciones opresivas que les impedían vender su fuerza de trabajo. Pero no por ello se transformaron en partidarios del liberalismo del mercado libre. Antes bien, sus luchas constituyeron el tercer polo del movimiento social, por encima y más allá de los dos polos identificados por Polanyi. No solo la "mercadización" y la protección social, sino, además, la emancipación. No solo un doble movimiento sino lo que he llamado en otra parte un "triple movimiento".[7]

5 La jerarquía de género fue, de hecho, incorporada a prácticamente todos los regímenes de protección social establecidos por los Estados de bienestar tras la Segunda Guerra Mundial. Evalúo las implicaciones de este hecho para la crítica polanyiana en Nancy Fraser (2013), *Fortunes of Feminism: From Stated-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis –and Beyond,* Verso Books, Londres. Véase especialmente el capítulo 10, "Between Marketization and Social Protection: Feminist Ambivalences in the Context of Capitalist Crisis".

6 Para una descripción más detallada de la emancipación como el tercer polo de la aspiración social no reductible a la protección ni a la "mercadización", véase Nancy Fraser (2011), "Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian Conception of Capitalist Crisis", Calhoun, Craig y Giorgi Derlugian (compils.), *Business as Usual: The Roots of the Global Meltdown*", New York University Press, Nueva York, pp. 137-158. Para un análisis de la política feminista concebida en estos términos, véase Fraser, "Between Marketization and Social Protection: Feminist Ambivalences in the Concept of Capitalist Crisis", *op. cit*., supra, nota 6.

7 He elaborado el concepto de triple movimiento (que comprende la "mercadización", la protección social y la emancipación) en Fraser, "Marketización and Social Protection: Toward a Neo-Polanyian Conception of Capitalist Crisis", *op. cit*., supra, nota 7. También la he aplicado a la política de género en Fraser, "Between Marketization and Social Protection: Feminist Ambivalences in the Context of Capitalist Crisis", *op. cit*., supra, nota 6.

Esta revisión permite entender mejor la dimensión relativa al "trabajo" de la presente crisis. Al introducir la problemática de la dominación masculina y la emancipación femenina, podemos captar mejor los aspectos de la constelación actual que no aparecen en los relatos más ortodoxos de Polanyi. Desde luego es cierto –tal como dichos relatos lo sugieren– que el trabajo asalariado está en crisis en todas partes debido a la globalización neoliberal; ejemplos de ello son las tasas astronómicas de desempleo, los ataques a los sindicatos y la exclusión involuntaria de alrededor de dos tercios de la población mundial de los mercados oficiales de trabajo. Pero eso no es todo. Gran parte de la actividad antes no remunerada de la reproducción social ha pasado a ser una mercancía, tal como lo demuestran los florecientes mercados globales de adopciones, del cuidado de bebés, niños y ancianos, de servicios sexuales y de órganos corporales. A ello se suma el creciente número de mujeres que están siendo reclutadas en el trabajo asalariado. De ese modo, el neoliberalismo proletariza hoy a quienes todavía hacen "la parte del león" del trabajo no remunerado. Y lo hace en el momento mismo en que se insiste en la necesidad de reducir la provisión pública de servicios sociales, así como los aportes estatales destinados a la infraestructura social. El resultado de todo ello es un déficit de asistencia. A fin de llenar el hiato, el capitalismo global importa trabajadoras migrantes de los países pobres a los países ricos. Por lo general, se trata de mujeres racializadas y/o rurales procedentes de regiones pobres, quienes se hacen cargo del trabajo reproductivo y asistencial desempeñado antes por las mujeres más ricas. Pero el hecho de asumir esta tarea implica que esas migrantes deben delegar sus responsabilidades familiares y comunales en otras personas incluso más pobres, quienes se ven obligadas a hacer lo mismo y así sucesivamente, lo cual termina por formar "cadenas de asistencia global" cada vez más largas. Lejos de llenar el hiato, el efecto neto es desplazarlo de las familias ricas a las familias pobres, y desde el Norte Global hasta el Sur Global.[8]

Vemos aquí una nueva e intensificada forma de mercantilización ficticia. Las actividades que antaño constituían el trasfondo no mercantilizado que hizo posible la mercantilización del trabajo, también están siendo mercantilizadas. El resultado no puede ser otro que el agravamiento de la crisis o, para expresarlo de un modo metafórico, digamos que el tigre ya ha hincado los dientes profundamente en su cola.

No es de extrañar entonces que las luchas por la construcción social de la "familia y el trabajo" se hayan desencadenado en los últimos años, tal como

8 Nancy Folbre (2011), *The Invisible Heart: Economics and Family Values,* New Press. Arlie Hochschild, "Love and Gold", en *Global Women: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy,* Barbara Ehrenreich y Arlie Hochschield (compils.), Henry Holt, 2002, pp. 15-30. Diane Elson (2002), "Gender, Justice, Human Rights, and Neoliberal Economic Policies", en Molineux, M. y S. Razavi (compils.), *Gender, Justice, Development and Rights,* Oxford Univesity Press, Oxford, pp. 78-114. Shinn Rai (2002), *Gender and Political Economy of Development: From Nationalism to Globalization,* Polity Press, Cambridge.

lo atestigua el surgimiento de los movimientos feministas y los movimientos de mujeres de diferentes clases; de los movimientos comunitarios populares que procuran defender el derecho a la vivienda, a la atención a la salud, a la capacitación laboral y al ingreso compensatorio; de los movimientos por los derechos de los migrantes, los trabajadores domésticos, los empleados públicos y de los trabajadores sociales que ofrecen sus servicios mal remunerados en instituciones con fines de lucro: geriátricos, clínicas privadas y guarderías para niños. Pero estas luchas no toman la forma de un movimiento doble. Se las entiende mejor en cuanto luchas tripartitas que abarcan no solo a los neoliberales y a los proteccionistas sociales, sino además a los partidarios de la emancipación, incluso a aquellos para quienes la explotación representa un avance.

Consideremos ahora la mercantilización de la naturaleza. Aquí Polanyi también resultó profético al sentar las bases, en 1944, de una crítica ecológica del capitalismo *avant la lettre*. Comprendió que la naturaleza es una precondición indispensable para la vida social en general y para la producción de mercancías en particular. Asimismo, comprendió que la mercantilización desenfrenada de la naturaleza dentro del mercado es insostenible, pues está destinada a dañar tanto la sociedad cuanto la economía. Por último, comprendió que la naturaleza, reducida a un factor de producción y sometida a un intercambio no regulado del mercado, se transforma indefectiblemente en un nudo de la crisis.[9] Es más, un tratamiento semejante no puede sino suscitar resistencias y dar lugar al surgimiento de movimientos cuyo propósito es proteger la naturaleza y los hábitats humanos de los estragos ocasionados por el mercado. Aquí también Polanyi imaginó un "doble movimiento", una batalla entre los ambientalistas y los defensores del mercado libre.

Hoy esta perspectiva es, sin lugar a dudas, relevante. En el siglo XXI, la mercantilización de la naturaleza ha superado con holgura cualquiera de los pronósticos de Polanyi. Por ejemplo, la privatización del agua, la bioingeniería, capaz de inducir mutaciones en las semillas estériles, y las patentes de ADN. Esos avances son mucho más invasivos y desestabilizantes que los terrenos cercados y el libre comercio de granos sobre los cuales escribió nuestro autor. Lejos del simple comercio de objetos naturales ya existentes, estas formas ficticias generan formas nuevas; al investigar la naturaleza a fondo, alteran su gramática interna, así como la cadena de montaje alteró la gramática del trabajo humano.[10] Si adaptamos la terminología utilizada por Marx, podríamos decir que esas nuevas formas de mercantilización ficticia afectan no solamente la "subsunción formal" sino "la subsunción real" de la naturaleza en el

9 TGT, pp. 142-143; 227-236.

10 Vandana Shiva (2000), "Life Inc: Biotechnology and the Expansion of Capitalistic Markets", *Sostenible?,* 2*,* La Biotecnología, pp. 79-92. Brian Tokar (2001), *Redesigning Life,* Zed Books, Londres; *Earth for Sale* (1997), South End Press, Cambridge; Joel Kovel (2007), *The Enemy of Nature,* Zed Books, Londres.

capitalismo.[11] Así pues, la naturaleza se ha convertido en un producto para la venta. Por otra parte, la disminución de los recursos no renovables de la tierra es hoy mucho más pronunciada que en la época de Polanyi, tan pronunciada que cabe la posibilidad de que se produzca un colapso ecológico en gran escala. Finalmente, la cura liberal para los males que padecen los mercados de productos naturales consiste en más mercados; pero mercados de extrañas y nuevas entidades como los permisos y reducciones para las emisiones de carbono, y meta-entidades incluso más extrañas procedentes de ellas: "derivados ambientales" tales como las "fases" de las emisiones de carbono, concebidas según el modelo de las CDO (*Collateralized Debt Obligations* u obligaciones de deuda colateralizada) respaldadas por hipotecas que condujeron a una crisis inmobiliaria cuyas consecuencias casi llevaron a la quiebra al orden financiero global en 2008, y que ahora está siendo rápida y enérgicamente encauzada por Goldman Sachs para beneficiar a los sectores más ricos.[12]

No es de extrañar, entonces, que las luchas en pro de la naturaleza hayan comenzado en los años recientes, como lo atestigua la aparición de movimientos ambientales e indígenas que batallan contra los intereses empresariales y quienes defienden el desarrollo, por un lado, y contra los obreros y los aspirantes a obreros que temen la pérdida de trabajo, por el otro. La naturaleza no ha sido nunca el punto álgido de una crisis, excepto ahora. Pero estos conflictos, como aquellos que rodean el trabajo y la asistencia, no cobran la forma de una lucha bilateral entre neoliberales y ambientalistas. Al igual que la naturaleza, el trabajo es hoy un sitio de conflicto para una compleja variedad de fuerzas sociales que también incluyen a los sindicatos y a los pueblos indígenas, a los ecofeministas y ecosocialistas y a quienes se oponen al racismo ambiental. En otras palabras, el movimiento no es doble sino triple. Al abarcar, además, los movimientos por la emancipación, esas luchas encubren perspectivas ecofundamentalistas románticas susceptibles de prohibir de plano la mercantilización de la naturaleza, así como la crítica feminista de la protección patriarcal encubre enfoques comunitarios románticos susceptibles de abolir la mercantilización del trabajo y de la asistencia. En este caso lo que se necesita es, por consiguiente, una crítica estructural despojada de toda nostalgia y vinculada con la crítica de la dominación.

Por último, consideremos la mercantilización del dinero. En este aspecto, cabe decir que Polanyi demostró ser extraordinariamente profético. En el siglo XXI, la financiarización ha alcanzado nuevas y vertiginosas alturas que

11 Martin O'Connor (1994), "On the Misadventures of Capitalist Nature", en O'Connor, M. (compil.), *Is the Capitalism Sustainable? Political Economy and the Politics of Ecology*, Guedford, pp. 125-151. Neil Smith (2007), "Nature as Accumulation Strategy", en Panitch, Leo y Colin Leys (compils.), *Coming to Terms with Nature*, *Socialist Register,* vol. 43, pp. 16-36.

12 Para un análisis del "mal encuadre" de las protecciones sociales y del colonialismo como una protección que no es sino una estafa, véase Nancy Fraser, "Markets, Social Protection, Emancipation", *op. cit.*, supra, nota 7.

superan con creces lo que él podría haber imaginado. Con la invención de los derivados y su metastasización, el hecho de mercantilizar el dinero se ha convertido en un capital flotante tan libre de la materialidad de la vida social como para asumir una vida propia. Desvinculada de la realidad y fuera de control, la "titulización" (*securitization*) ha desencadenado un *tsunami* de inseguridad que puede llevar a la quiebra la economía mundial, devastar las comunidades, inundar los vecindarios de hipotecas sobrevaluadas y destruir los trabajos y el sustento de miles de millones de personas. Mientras esto escribo, la financiarización está amenazando con destruir el euro, la Unión Europea y cualesquiera pretensiones de la democracia, en tanto que la rutina de los banqueros es anular las decisiones de los parlamentos e instalan gobiernos que favorecen sus intereses. No es extraño, pues, preguntarse por qué la política mundial se ha sumido en semejante confusión, mientras los movimientos, sean de derecha o de izquierda, tratan de encontrar una cobertura protectora. Hoy, tal vez en mayor medida que en los tiempos de Polanyi, las finanzas se hallan en el centro mismo de la crisis capitalista.

Sin embargo, también aquí la perspectiva polanyiana adolece de una considerable miopía. Consideró que el Estado territorial moderno era el principal escenario y el principal agente de la protección social. Comprendió, desde luego, que la capacidad reguladora de los Estados depende en gran medida de acuerdos internacionales y, por lo tanto, criticó los regímenes de libre comercio de comienzos del siglo XX por privar a los Estados europeos del control de sus masas monetarias y de impedirles adoptar políticas de pleno empleo y de déficit presupuestario.[13] Pero la solución implícita era un nuevo régimen internacional que iba a reinstalar los controles de la moneda nacional, facilitando así las políticas protectoras en el plano nacional. Lo que Polanyi no vislumbró fue que el "liberalismo encastrado" (*Embedded Liberalism*) que se estableció después de la guerra favorecería a algunos Estados más que a otros.[14]

En esa era de descolonización, el imperialismo asumió una nueva forma indirecta y "no política" basada en un intercambio desigual entre las excolonias recién independizadas y sus antiguos amos. Como resultado de ese intercambio, los Estados más ricos podían seguir financiando sus sistemas de bienestar interno a expensas de sus exsúbditos coloniales. Es más, la disparidad se exacerbó en el neoliberalismo debido a las políticas de ajuste estructural, cuando organismos internacionales como el FMI utilizaron el arma de la deuda para reducir la capacidad protectora de los Estados poscoloniales, obligándolos a despojarse de sus activos, abrir sus mercados y reducir en forma drástica el gasto social. Históricamente, los acuerdos internacionales han consolidado

13 TGT, pp. 142-143, 227-236.

14 Larry Lohman (2009), "Neoliberalism and the Calculable World: The Raise of Carbon Trading", en Böhm, Steffen y Siddhartha Dabhi (compils.), *Upsetting the Offset: Political Economy of Carbon Markets*, Mayfly Books, pp. 25-40 [en línea], dirección URL: http://mayflybooks.org/?page_id=21-.

aún más las disparidades en cuanto a la capacidad de los Estados de proteger a sus poblaciones de los caprichos de los mercados internacionales. Al *no encuadrar* con justicia la protección social, han protegido a los ciudadanos de los países centrales, pero no a los de la periferia.[15] En realidad, la protección social nacional concebida por Polanyi no era universalizable, es decir, aplicable al mundo entero. Su viabilidad en el Norte Global dependió siempre del drenaje de fondos del Sur Global. Por esa razón, aun las variantes internas más igualitarias de la democracia social de posguerra descansaban en la depredación neoimperial externa.

Hoy, tal como gran parte de la izquierda lo ha venido advirtiendo y tal como Grecia lo ha descubierto muy a su pesar, la construcción de Europa en cuanto una unión económica y monetaria sin una integración política y fiscal correspondiente, inhabilita simplemente la función protectora de los Estados miembros sin por ello crear entidades protectoras más amplias a nivel europeo a fin de revertir la situación mediante los ajustes necesarios. A falta de una regulación financiera global, incluso cuando los países más ricos e independientes tratan de brindar una protección social nacional, sufren la presión de las fuerzas del mercado global, las cuales instituyen "una carrera a la baja", esto es, recortes de salarios y descenso del nivel de vida de los trabajadores si dichos países quieren seguir siendo competitivos. La globalización de las finanzas exige una nueva manera poswestfaliana de concebir los escenarios y los agentes de la protección social. Necesita escenarios donde el círculo de quienes están habilitados para proteger se corresponda con el círculo de aquellos sometidos a riesgo. Y también se necesitan agentes cuyas aptitudes protectoras y poderes reguladores sean lo bastante sólidos y de amplias miras para refrenar con eficacia los poderes transnacionales privados y para pacificar las finanzas globales.[16]

No es extraño entonces que las luchas actuales en lo tocante a las finanzas no se adecuen al modelo del doble movimiento. Junto a los neoliberales y a los proteccionistas nacionales destacados por Polanyi, encontramos también movimientos altermundistas, movimientos a favor de la democracia global o transnacional y aquellos que buscan transformar las finanzas de una empresa con fines de lucro en una utilidad pública que pueda usarse para guiar la inversión, crear puestos de trabajo, promover un desarrollo ecológicamente sustentable y respaldar la reproducción social, combatiendo al mismo tiempo las profundas y arraigadas formas de dominación. Esos actores representan una nueva configuración cuyo propósito es integrar la protección social con la emancipación.

15 La expresión *Embedded Liberalism* (liberalismo encastrado) pertenece a John G. Ruggie (1982), "International Regimes, Transactions and Change: Embedded Liberalism in the Postwar Economic Order", en *International Organization*, 36, 2, pp. 379-415.

16 Nancy Fraser (2008), *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Columbia University Press y Polity Press, Nueva York.

A mi entender, todo ello demuestra que Polanyi estaba en lo cierto al identificar el trabajo, la tierra y el dinero como nudos centrales o puntos álgidos de la crisis. Pero si vamos a aplicar hoy sus lúcidas percepciones, es preciso dar a su perspectiva una mayor complejidad, vinculando la crítica de la mercantilización ficticia con una crítica de la dominación.

Conclusión

Permítaseme concluir este ensayo volviendo al punto que he subrayado al comienzo. El propósito de centrar nuestra concepción de la crisis en la naturaleza, la reproducción social y las finanzas no significa, por cierto, ocuparnos de estas tres dimensiones por separado. Antes bien, se trata de superar el separatismo crítico desarrollando un marco conceptual único e integral, capaz de abarcarlas a todas y de ese modo enlazar los intereses de los ecologistas, los teóricos feministas y los economistas políticos.

Lejos de estar separados unos de otros, los tres aspectos de la crisis capitalista están inextricablemente unidos, tal como lo están los tres procesos correspondientes a la mercantilización ficticia. Ya he advertido que los neoliberales presionan a los gobiernos de todo el mundo para que reduzcan los déficits presupuestarios mediante recortes drásticos del gasto social y, en consecuencia, ponen en peligro la capacidad de las familias y comunidades de brindar asistencia a sus miembros y de mantener los lazos sociales. Así pues, su respuesta a la crisis financiera está socavando la reproducción social. Y lo mismo ocurre con la nueva especulación respecto de los derivados ambientales, un tema que ya he mencionado. Lo que esas "finanzas verdes" auguran no es solo la quiebra económica sino también el derrumbe ecológico, dado que la promesa de obtener ganancias rápidas y extraordinarias mediante la especulación aleja a los capitales de las inversiones en gran escala y a largo plazo que se necesitan para desarrollar la energía renovable y transformar los modos de producción y las formas de vida no sustentables que dependen de los combustibles fósiles.[17] La destrucción ambiental resultante está destinada a perturbar aun más los procesos de reproducción social y es probable que tenga gravísimas consecuencias, incluidos conflictos por el petróleo, el agua, el aire y las tierras arables; conflictos en los cuales la solidaridad da paso a la ética del "sálvese quien pueda", a la utilización de chivos expiatorios, al militarismo y, quizá, de nuevo, al fascismo y a la guerra mundial. Sea como fuere, no es necesario recurrir a esas predicciones para comprobar que las finanzas, la ecología y la reproducción social no están separadas unas de otras sino, repito, inextricablemente unidas.

17 Larry Lohman, *op. cit*., supra, nota 12.

Este tipo de análisis ilustra los cuatro puntos conceptuales que han sido fundamentales para mi argumento y que desearía repetir aquí. En primer lugar, una teoría crítica aplicada al siglo xxi debe ser integradora y capaz de comprender la crisis actual como un todo. A fin de desarrollar esa perspectiva he adoptado la idea polanyiana de mercantilización ficticia con el propósito de vincular las tres dimensiones principales de la crisis (la ecológica, la social-reproductiva y la financiera), concebidas todas como momentos constitutivos de una crisis del *capitalismo*. En segundo lugar, una teoría crítica aplicada al siglo xxi debe ir más allá de Polanyi, relacionando la crítica de la mercantilización con la crítica de la dominación. Por lo tanto, se debe rechazar la interpretación ontológica habitual de la mercantilización ficticia con sus connotaciones comunitarias defensivas, a favor de una interpretación estructural que sea más sensible no solo a la merma progresiva de solidaridad sino también a la dominación. En tercer lugar, una teoría crítica aplicada al siglo xxi tiene que desarrollar una concepción de la gramática de la lucha social que supere la idea de Polanyi de un doble movimiento. Incluyendo como factores a tomar en cuenta las luchas por la emancipación junto con aquellas a favor de la "mercadización" y la protección social –o, de hecho, trascendiéndolas–, es preciso analizar las luchas de nuestro tiempo en función de un triple movimiento donde esos tres proyectos políticos se combinen y colisionen. Por último, para mencionar una cuestión que hasta ahora me limité a insinuar, una teoría crítica de la crisis contemporánea necesita una perspectiva normativa compleja que integre los principales valores de cada polo del triple movimiento. Una perspectiva de esa índole debería integrar los intereses legítimos por la solidaridad y la seguridad social que impulsan a los proteccionistas sociales con el interés fundamental por la no dominación que es primordial para los movimientos emancipatorios, sin omitir el interés válido por la libertad negativa que anima a los liberales del libre mercado más coherentes y con principios más sólidos. Al tener una comprensión amplia e integradora de la justicia social, ese proyecto habrá de servir tanto para honrar las lúcidas intuiciones de Polanyi como para corregir su miopía.

SOBRE LOS AUTORES

Alberto Acosta, ecuatoriano, profesor e investigador de la FLACSO (Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales) de Ecuador. Excandidato a la Presidencia de la República 2012-2013. Expresidente de la Asamblea Constituyente y asambleísta constituyente 2007-2008. Exministro de Energía y Minas 2007. Cofundador de Alianza País 2006. Asesor de organizaciones indígenas, sindicales y sociales. **Entre sus publicaciones:** *Sumak Kwasay. Una oportunidad para imaginar otros mundos,* Icaria, Barcelona, 2013*; Con la Amazonía en la mira,* Corporacion Editoria Nacional, Ecuador, 2005; *El Estado como solución,* ILDIS, Quito, 1998.

Geneviève Azam, francesa, profesora de economía, Universidad Toulouse 2. Miembro del consejo científico de Attac-Francia, y del consejo internacional del Foro Social Mundial. **Entre sus publicaciones:** *Le temps du monde fini. Vers l'après-capitalisme*, con Christophe Bonneuil y Maxime Combes, Les liens qui libèrent, París, 2010; *La naturaleza no tiene precio. Lo que oculta la economia verde*, Clave Intelectual SL, Madrid, 2012.

Guy Bajoit, belga, profesor emérito de sociología en la UCL (Universidad Católica de Lovaina), Bélgica. Fundador y director del servicio de cooperación universitaria para el desarrollo de la UCL. Investigador en sociología del desarrollo, de la acción colectiva, de la juventud, del cambio sociocultural, del individuo y del sujeto. Profesor invitado en varias universidades latinoamericanas (Chile, Bolivia, Uruguay, México, Brasil). **Entre sus publicaciones:** *Le changement social et culturel,* Armand Colin, París, 2003, segunda edición, 2014; *Amérique Latine, à gauche toute?*, Couleur livre, Charleroi, 2010; *Socio-analyse des raisons d'agir*, Université Laval, Québec, 2010; *Pour une sociologie de combat*, Academic Press Fribourg, Fribourg, 2011; *L'individu sujet de lui-même*, Armand Colin, París, 2013.

Atilio Boron, argentino, profesor de Ciencias Políticas en la FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) y en la UBA (Universidad de Buenos Aires.) Secretario general de CLACSO (Consejo Latinoamericano de

Ciencias Sociales). En 2005, firmó el Manifiesto del FSM (Foro Social Mundial) de Porto Alegre. Director del Programa Latinoamericano de Educación a Distancia para Buenos Aires en el Transnational Institute. Director del EURAL (Centro de Investigaciones Europeo-Latinoamericanas) en Buenos Aires. En 2009 la UNESCO le otorgó el Premio Internacional José Martí por su contribución a la integración de los países de América Latina y el Caribe. **Entre sus publicaciones:** *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006; *Política y movimientos sociales en un mundo hegemónico* (con Gladys Lechini), CLACSO, Buenos Aires, 2006; *Reflexiones sobre el Poder, el Estado y la Revolución*, Editorial Espartaco, Córdoba, 2007; *Socialismo siglo XXI. ¿Hay vida después del neoliberalismo?*, Ediciones Luxembourg, Buenos Aires, 2008; *América Latina en la geopolítica del imperialismo*, Ediciones Luxembourg, Buenos Aires, 2012.

Fabienne Brugère, francesa, profesora de filosofía en la Universidad Michel de Montaigne Bordeaux 3. Presidenta del Consejo de Desarrollo Sustentable en la Comunidad urbana de Bordeaux desde junio 2008 hasta junio 2013. Vicepresidenta de las Relaciones Internacionales en la Universidad Bordeaux Montagine. **Entre sus publicaciones:** *Le sexe de la sollicitude*, Seuil, París, 2008; *Philosophie de l'art,* PUF, París, 2010; *L'éthique du care*, PUF, París, 2011; *Faut-il se révolter?*, Bayard, París, 2012; *Dictionnaire politique à l'usage des gouvernés*, con Guillaume le Blanc, Bayard, París, 2012; *La politique de l'individu*, Seuil/La République des idées, París, 2013.

José Luis Coraggio, argentino**,** economista**,** profesor emérito de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Rector electo 1998-2002. Director Académico de la Maestría de Economía Social. Fue asesor del gobierno sandinista de Nicaragua en materia de Políticas Agrarias y recientemente ha venido cumpliendo funciones de consultor para ministerios del gobierno ecuatoriano en materia de Políticas de Economía Social y Solidaria. **Entre sus publicaciones:** *Desenvolvimento Humano e Educaçao,* Cortez editore*,* Sao Paulo, 1996*; De la emergencia a la estrategia,* Espacio editorial, Buenos Aires, 2004; *La economía social desde la periferia*. *Contribuciones latinoamericanas* (org.), UNGS/Altamira, Buenos Aires, 2007; *¿Que es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo* (org.), Ediciones CICCUS, Buenos Aires, 2009; *Diccionario de la otra economía* (con J-L. Laville y A. D. Cattani), Universidad de General Sarmiento, Buenos Aires, 2013. *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital,* Abya Yala, Quito, 2011.

Arturo Escobar, colombiano, profesor de Antropología en la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill. En los últimos veinte años ha trabajado estrechamente con varios movimientos sociales afrocolombianos en la región

del Pacífico, en especial con el PCN (Proceso de Comunidades Negras). **Entre sus publicaciones:** *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third* World, Princeton University Press, Princeton, 1995, 2da ed., 2011. Su último libro es *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*, Duke University Press, Durham, 2008.

Nancy Fraser, estadounidense, profesora de Filosofía y Política en la New School for Social Research de Nueva York. Einstein Fellow en el Instituto John F. Kennedy, Universidad Libre de Berlín, posee la cátedra de «Justicia global» en el Collège d'études mondiales, París. En invierno de 2014 fue profesora visitante de la cátedra Diane Middlebrook y Carl Djerassi de Estudios de Género en la Universidad de Cambridge. **Entre sus publicaciones:** *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis* , Verso, Nueva York, 2013; *Scales of Justice: Reimagining Political Space for a Globalizing World,* Polity Press, Nueva York, 2008; *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critics*, Kevin Olson (ed.), Verso, Londres, 2008; *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, Londres y Nueva York, 2003, con Axel Honneth.

Keith Hart, sudafricano, codirector del Programa de Economía Humana en el Centre for the Advancement of Scholarship de la Universidad de Pretoria, y profesor emérito de Antropología Económica en la London School of Economics. Antropólogo por formación, aportó el concepto de "economía informal" en los estudios de desarrollo, y ha escrito numerosos trabajos sobre el dinero, incluyendo el colapso de la forma dominante del siglo xx: el capitalismo nacional. Fundador de la OAC (Open Anthropology Cooperative). **Entre sus publicaciones:** *The Human Economy: A Citizen's Guide,* Polity Press, Cambridge, 2010 (con J-L. Laville y A. D. Cattani), y *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique*, Polity, Cambridge, 2011 (con C. Hann).

Franz Hinkelammert, alemán, cofundador del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) en Costa Rica, exponente de la Teología de Liberación. Integrante del Grupo Pensamiento Crítico en Heredia, Costa Rica. Premio Libertador del Pensamiento Crítico, Ministerio de Cultura de Venezuela. Colaboró activamente en los procesos revolucionarios de la Unidad Popular en Chile y los países centroamericanos en los 80-90. **Entre sus publicaciones:** (con Henry Mora) *Hacia una Economía para la vida,* Editorial Instituto Tecnológico de San José de Costa Rica*,* 2007, *El sujeto y la ley*, Editorial Universidad Nacional, San José de Costa Rica, 2003.

Lars Hulgård, danés, profesor de la Universidad de Roskilde, Dinamarca, y presidente y cofundador de la Red Internacional de Investigación EMES.

Fundador del Centro para el Empresariado Social. Su área de especialización ha sido el giro experimental en la política social, relacionado con los grandes programas de desarrollo social en Europa y con el papel de las organizaciones de la sociedad civil en las políticas públicas. Es profesor visitante del TISS (Tata Institute of Social Sciences), India, desde noviembre de 2011. Fue presidente de la Asociación Sociológica Danesa y miembro del comité ejecutivo de la Asociación danesa de Políticas Sociales. **Entre sus publicaciones:** *Public and Social Entrepreneurship,* Polity Press, Cambridge, 2010; *Innovaçao Social: Rumo a una mudança experimental na politica publica,* Ferrarini, Adriane, Ciências Sociales Unisinos, 2010; *Social Economy and Social Enterprise: an Emerging Alternative to Mainstream Market and Economy,* en *China Journal of Social Work*, vol. 4, n°3, 2011.

Florence Jany-Catrice, francesa, profesora de economía en la Universidad Lille 1. Investigadora del CLERSE (Centro Lillense de Estudios y de Investigaciones Económicos y Sociológicos) y exmiembro del IUF (2007-2012). Cofundadora y directora de la *Revista francesa de socio-economía*. Dirige un Master 2 en economía (M2 APIESS) y es miembro activo de la AFEP (Asociación Francesa de Economía Política). **Entre sus publicaciones:** *La performance totale: nouvel esprit du capitalisme*?, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq, 2012; *Les nouveaux indicateurs de richesse* (nueva edición 2012, con J. Gadrey), La Découverte, París. *Les services à la personne*, con F-X. Devetter y T. Ribault, La Découverte, París, 2009.

Ernesto Laclau, argentino. Profesor Emérito de la Universidad de Essex (Inglaterra). Profesor Distinguido en Humanidades y Estudios Retóricos de la Universidad Northwestern (EE.UU.). Doctor Honoris Causa por la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Córdoba, la de San Martín y la de San Pablo. Fue director de la *Revista Debates y Combates*. Entre 1963 y 1968 fue director de *Lucha Obrera*, el semanario del Partido Socialista de la Izquierda Nacional en Argentina. **Entre sus publicaciones:** *Hegemonía y estrategia socialista* (en colaboración con Chantal Mouffe), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires*; La Razón Populista*, *Emancipation(s),* Verso, New York*,* 1996*; Contingency, Hegemony, Universality,* Verso, New York, 2000.

Jean-Louis Laville, francés, coordinador europeo del Karl Polanyi Institute, Profesor en el Conservatorio Nacional de Artes y Oficios, París, dirige el master Innovaciones Sociales. Investigador en el LISE (CNRS-CNAM) y el IFRIS. **Entre sus publicaciones:** *L'innovation sociale* (con J-L. Klein y F. Moulaert*),* Erès, París, 2014; *Sociologie et démocratie. L'actualité de Karl Polanyi* (con I. Hillenkamp), Erès, París, 2013, *L'association, sociologie et économie,* Fayard-Pluriel, París, 2013, *Diccionario de la otra economía* (coordinado por J-L. Laville

y J. L. Coraggio), Universidad de General Sarmiento, Buenos Aires, 2013; *¿Qué es lo económico?* (coordinado por J. L. Coraggio), Buenos Aires, CICCUS, 2009; *Crisis capitalista y economía solidaria,* Icaria, Barcelona (con J. Garcia Jané), 2009.

Benoît Lévesque, canadiense, profesor emérito en la Universidad de Quebec en Montréal. Profesor asociado en la Escuela Nacional de Administración pública. Cofundador del CRISES (Centro de Investigación sobre las Innovaciones Sociales) y de la ARUC (Alianza de Investigación Universidades-Comunidad) en economía solidaria. Fue presidente del consejo científico del CIRIEC internacional entre 2002 y 2010. En 2009 fue cofundador de la Acción para la renovación de la socialdemocracia. Es actualmente presidente del comité científico del TIESS (Territorios innovadores en economía social y solidaria, organismo de lazo y transferencia). **Entre sus publicaciones:** *L'autre économie* (con A. Joyel y O. Chouinard), Presses Universitaire du Québec, Québec, 1989; *La nouvelle sociologie économique, originalité et diversité des approches,* Desclée De Brouwer, París, 2011; *L'innovation sociale* (con J. M. Fontan y J. L. Klein), Presses Universitaires du Québec, Québec, 2014.

Juan Carlos Monedero, español, profesor de Ciencia Política en la Universidad Complutense de Madrid. Profesor visitante en la Universidad Humboldt de Berlín, la Nacional de Medellín, la de Puebla, la Central y la Bolivariana de Venezuela. Ha sido asesor del Coordinador General de Izquierda Unida en España y del Gobierno Bolivariano de Venezuela. En 2011 fue ponente central en Naciones Unidas en el Día Internacional de la Democracia. **Entre sus publicaciones:** *Dormíamos y despertamos. El 15 M y la reinvención de la democracia,* Nueva Utopía, Madrid, 2012; *Curso urgente de política para gente decente*, Seix Barral, Barcelona, 2013.

Yoshihiro Nakano, japonés, investigador del Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales de la Universidad Cristiana Internacional, Japón. Miembro del consejo de la organización sin fines de lucro PARC (Pacific Asia Research Center), Tokio. **Entre sus publicaciones:** *Reframing Society, Conviviality, Not Growth!*, editado por M. Katsumata y M. Humbert, 2011; *Exploring post-development: Theory and Practice, Problems and Perspectives*, editado por A. Ziai, Routledge, Londres y Nueva York, 2007.

Matthieu de Nanteuil, belga, sociólogo, profesor de sociología en la Universidad católica de Lovaina. Director del CRIDIS-UCL (Centro de investigaciones interdisciplinarias Democracia, Instituciones, Subjetividades). Miembro asociado de la Cátedra Hoover de ética económica y social (UCL) y del Grupo de investigación TEOPOCO (Teorías Políticas Contemporáneas) de

la Universidad Nacional de Colombia. Cofundador de la plataforma ColPaz, plataforma de información en tres idiomas sobre el conflicto armado y los derechos humanos en Colombia. **Entre sus publicaciones:** *La vulnérabilité du monde. Démocraties et violences à l'heure de la globalisation* (con L. Múnera Ruiz, eds.), PUL, Lovaina-la-Neuva, 2013; *La democracia insensible. Economía y política a prueba del cuerpo*, Uniandes, Bogotá, 2013.

Tonino Perna, italiano, es profesor de Sociología Económica de la Universidad de Messina y de Instituciones de Economía de la Facultad de Urbanismo de la Universidad Mediterránea. Primer presidente del Comité científico de la Banca Ética italiana, fundador del Observatorio permanente de los Balcanes de Trento. Presidente de las ONG Cric y Terra Nuova. Cofundador de la revista nacional *Altreconomia*. Presidente del Parque Nacional Aspromonte. Asesor de cultura de la Comuna de Messina. **Entre sus publicaciones:** *El desarrollo insostenibile*,1994; *Fair Trade: el desafío ético del mercado mundial,* 1998, 2002, Bollati Boringhieri, Turin ; *Derecha e Izquierda en la Europa del Siglo XXI*, 2006; *Eventos Extremos: tempestades climáticas y financieras*, Boletti Boringhieri, Turín, 2011.

Pedro Santana Rodríguez, colombiano, profesor invitado de las Universidades San Diego en California, Universidad Federal de Sao Paulo, Universidad Libre de Amsterdam y Universidad Complutense de Madrid. Director de la Revista *Foro*, publicación fundada en el año 1986. Presidente de la Corporación Viva la Ciudadanía, una organización no gubernamental desde el año de 1993. Miembro del Consejo Internacional del FSM (Foro Social Mundial), desde el año 2001. **Entre sus publicaciones:** "La Agenda Atlántica entre Europa y América Latina", *en Idee e Forze? Progressiste in America Latina e in Europa,* Supplemento en nº 548 de Settimanale *Internazionale* del 16 julio de 2004, Roma.

Rita Laura Segato, brasilera y argentina, profesora de la Universidad de Brasilia e investigadora del CNPq (Consejo Nacional de Investigaciones de Brasil). Fue coautora de la primera propuesta de acciones inclusivas para estudiantes negros e indígenas en la educación superior brasilera. Desde 2002 ha colaborado con la FUNAI (Fundación Nacional del Indio) en la formulación de políticas públicas y acciones de apoyo para las mujeres indígenas de Brasil. Ha colaborado también, desde 2003, con organizaciones diversas de Ciudad de México, Ciudad Juárez, y El Salvador en seminarios y talleres sobre feminicidio. **Entre sus publicaciones:** *Las estructuras elementales de la violencia,* Prometeo, Buenos Aires, 2003 *y* "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K. y V.

Vázquez Laba (compils.), *Feminisimos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Godot, Buenos Aires, 2011.

Boaventura de Sousa Santos, portugués, catedrático de Sociología en la Facultad de Economía de la Universidad de Coimbra y Distinguished Legal Scholar en la Facultad de Derecho de la Universidad de Wisconsin-Madison. Director del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra y Coordinador del Observatorio Permanente de la Justicia Portuguesa, en la misma universidad. **Entre sus publicaciones:** *Democratizar a Democracia: o caminos de democracia participativa,* Civilizaçao Basilera, Río de Janeiro*,* 2002*; Produzer para vivir: o caminos da produçao capitalista* (org. con José Luis Exeni), Civilizaçao Basilera, Río de Janeiro; *Reconcentrer para liberar: as caminos do cosmopolitismo culturel,* Civilizaçao Basilera, Río de Janeiro*,* 2003; *Un epistemología del Sur,* Siglo XXI Editores, México, 2009.

Anne Salmon, francesa, profesora de la Universidad de Lorena. Sus investigaciones abarcan las relaciones entre ética y capitalismo. **Entre sus publicaciones:** *Les nouveaux empires - Fin de la démocratie*?, CNRS Editions, París, 2011; *Moraliser le capitalisme?,* París*,* CNRS Editions, París, 2009; *La tentation éthique du capitalisme*, La Découverte, París, 2007; *Responsabilité sociale et environnementale de l'entreprise* (con M. F. Turcotte), Presses de l'Université du Québec, Québec, 2005; *Ethique et ordre économique*, CNRS Editions, París, 2002.

Ramón Torres Galarza, ecuatoriano, doctorado en derecho y varios estudios de posgrado. Ha sido docente e investigador de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, la Universidad Central del Ecuador, la FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), la Universidad Intercultural de los Pueblos Indígenas. Profesor emérito de la Escuela Latinoamericana de Medicina, profesor honorario e invitado de varias universidades. Asesor presidencial, Delegado presidencial a UNASUR y la Unión Europea, presidente Pro-tempore de la CAN (Comunidad Andina de Naciones), embajador extraordinario y plenipotenciario del Ecuador en Venezuela, y actualmente Embajador Itinerante del Ecuador para temas Estratégicos. Coordinador del Programa Democracias en Revolución, Revoluciones en Democracia. **Entre sus publicaciones:** *Derechos de los pueblos indígenas y políticas de Estado*, Conaie/AbyaYala/Ceplaes, Quito, 1992; *Entre lo propio y lo ajeno derechos de pueblos indígenas y propiedad intelectual*, COICA, Quito, 2002; *Visión y Agenda Estratégica de la integración andina*, COICA, Quito, 2010; *Manuela Sáenz, pasado, presente y futuro*, Presidencia de la República Venezuela, Quito, 2012; *Alfaro, memoria insurgente*, IPASME, Caracas 2012; *El Arado en la Tierra*, Monte Ávila Editores Latinoamérica, Caracas 2011.

Hilary Wainwright, inglesa. Investigadora asociada superior del Centro Internacional sobre Estudios de Participación del Departamento de Estudios de Paz de la Universidad de Bradford, Reino Unido. Profesora visitante e investigadora en la Universidad de California, Los Angeles, en Havens Center (Universidad de Wisconsin, Madison) y en la Universidad de Todai (Tokio). **Entre sus publicaciones:** *Public service reform - But not as we know it!*, Picnic Publishing, 2009; *Reclaim the State: Experiments in Popular Democracy*, Verso/TNI, 2003; *Arguments for a New Left: Answering the Free Market Right,* Blackwell, Oxford, 1993.

Eli Zaretski, estadunidense. Historiador, representante de la nueva izquierda estadunidense. Profesor en la New School for Social Research de Nueva York. **Entre sus publicaciones:** *Le siècle de Freud. Une histoire sociale et culturelle de la psychanalyse,* Albin Michel, París, *2008; Secrets of the Soul: a Social and Cultural History of Psychoanalysis,* Knopf, Nueva York, 2004; *Capitalism, the Family and Personal Life,* Perennial Library, Nueva York, 1986; *Left. L'autre gauche aux Etats-Unis,* Le Seuil, París, 2012; *Why America Needs a Left. A Historical Argument,* Polity Press, Cambridge, 2012.

La Colección Lecturas de economía social tiene como objetivo difundir investigaciones científicas destacadas, predominantemente teóricas, clásicas o que actualizan el campo de las búsquedas de otra economía.
La colección busca compartir una visión crítica de los procesos y teorías que pretenden autonomizar la esfera económica como mecanismo sin sujeto y reducir la naturaleza humana al *homo economicus* y sus motivaciones al utilitarismo.

¿Qué significa ser de izquierda hoy? ¿Significa lo mismo en el Norte que en el Sur? Las nuevas izquierdas, gobernantes o no, no solo aprendieron de las experiencias del siglo XX, sino que se enfrentan a una derecha que también ha cambiado en sus proyectos, recursos y estrategias, y que incluso se presenta como "izquierda realista". Mientras en América Latina aparece una izquierda que recupera lo político por sobre la mera administración de las cosas, ¿podrá la socialdemocracia europea superar las consecuencias políticas de su adscripción a las doctrinas neoliberales? ¿Es posible una izquierda gobernante en el Sur que no se enmarque en un proyecto nacional y popular? A estas preguntas se suma el cuestionamiento a la relación de la izquierda con la Modernidad y con su Estado desde la propuesta de la decolonialidad del poder y los nuevos movimientos sociales.

Este libro presenta una colección de trabajos de exponentes muy destacados del pensamiento crítico y constituye una contribución significativa a un debate necesario sobre los aprendizajes que dejó el siglo XX, las nuevas prácticas políticas y sus conceptualizaciones.

Universidad Nacional de General Sarmiento

DEMOCRACIAS EN REVOLUCIÓN
REVOLUCIONES EN DEMOCRACIA

CLACSO

iaen Instituto de Altos Estudios Nacionales

La Universidad de postgrado del Estado

9 789876 301923