Diccionario del Desarrollo

SOBRE LA TRADUCCION

Para la traducción de las contribuciones de los autores del *Diccionario del Desarrollo* hemos contado con la participación, además de los propios autores, de un equipo de traductores amigos que se han hecho cargo de sendas contribuciones:

Hernando Calla (Participación)
Shirley Campos León (Ayuda, Igualdad y Medio Ambiente)
Gustavo Esteva (Desarrollo)
Luz María Hakansson y Gerardo Ramos (Introducción, Necesidades, Un Mundo, Planificación, Población y Socialismo)
Jorge Ishizawa (Mercado, Pobreza, Recursos y Ciencia)
José María Sbert (Progreso)
Adriano Silva y Jean Robert (Producción)
Dora Velásquez Milla (Nivel de Vida, Estado y Tecnología)

La revisión de la traducción y la edición en castellano han estado a cargo de Eduardo Grillo Fernández y Jorge Ishizawa Oba.

AYUDA

Marianne Gronemeyer

Los tiempos en los que la ayuda todavía ayudaba, ciertamente en la forma de "asistencia para el desarrollo", son, como veremos, ya irrevocablemente cosa del pasado. La propia noción de ayuda se ha debilitado y ha sido despojada de la confianza pública en su poder salvador. En estos días la ayuda usualmente sólo puede ser aceptada si viene acompañada de amenazas; y quienquiera es amenazado con ella debería ponerse en guardia. Hace ya más de 100 años, luego de retirarse a los bosques a vivir por un tiempo lejos de la agitación del mundo, Henry David Thoreau escribió:

> *Si supiera con certeza que un hombre llegaría a mi casa con el designio consciente de hacerme el bien, correría a salvarme... por temor a recibir algo de su bien*.[1]

¿La ayuda como amenaza, como precursora del peligro? ¡Qué paradoja!

Sin embargo, uncir ayuda y amenaza va en contra del sentido común sólo porque, a pesar de múltiples instancias históricas en contra, el grato sonido de la idea de ayuda ha sobrevivido en la conciencia de la gente común. Así la ayuda les parece tan inocente como siempre, aunque hace mucho que ha cambiado de color y se ha convertido en un instrumento del perfecto - es decir, elegante - ejercicio del poder. La característica definitoria del poder elegante es que es irreconocible, oculto, sumamente inconspícuo. El poder es verdaderamente elegante cuando, cautivados por la ilusión de la libertad, aquellos sometidos a él niegan tercamente su existencia. Como se mostrará, la "ayuda" es muy similar. Es una manera de mantener el mendrugo en las bocas de los subordinados sin dejar que sientan el poder que los guía. En breve, el poder elegante no fuerza, no recurre ni a las porras ni a las cadenas; ayuda. Imperceptiblemente el monopolio del estado sobre la violencia se transforma, a lo largo del camino de una inconspicuidad creciente, en un monopolio del

estado sobre el cuidado, por el cual se vuelve no menos poderoso sino en vez de ello, más globalmente poderoso.

Ahora bien, si la ayuda se ha vuelto hipócrita, distorsionada al punto de ser irreconocible, ¿cuál debería ser su significado real? ¿Qué ventajosa eufonía se ha heredado en la palabra?

La imagen positiva de la ayuda que se ha asentado firmemente en la mente de las personas se origina en antiguos relatos - el buen samaritano curando las heridas del hombre que cayó en manos de los ladrones; o la leyenda de San Martín que compartió su abrigo con un mendigo. Naturalmente, o quizá extrañamente, esos relatos - a pesar de la moderna desfiguración de la idea misma de ayuda - aún aparecen hoy, relatos en los que se salva la vida de alguna persona desconocida en peligro, con frecuencia con un gran costo.

Lo común en todos estos relatos es su caracterización de la ayuda como incondicional - que se da sin consideración a la persona necesitada, a la situación, a la probabilidad de éxito o inclusive a la posibilidad de que la persona que ayuda sufra daño. La *misericordia*, la "pesarosa simpatía" que proviene del corazón[2], la piedad frente a la necesidad del otro, es lo que simplemente impulsa al acto de ayudar. Quien ayuda está literalmente abrumado por la visión de la necesidad. La ayuda proporcionada en estas circunstancias es - como la compasión misma - mucho más un evento que un acto deliberado; es "una experiencia que ocasionalmente aparece como un relampago"[3]. Es la instancia momentánea, anómala - espontánea, no planeada.

La ayuda moderna ha transgredido todos los componentes de este concepto tradicional de la ayuda. Lejos de ser incondicional, la asistencia moderna es francamente calculadora. Es más probable que se guíe por un cuidadoso cálculo de la ventaja propia, que por la preocupada consideración de la necesidad del otro.

En efecto, la ayuda no es ya más ayuda a alguien en necesidad; es más bien

asistencia para superar algún tipo de déficit. La aflicción obvia, el grito de alguien que la necesita y que pide ayuda, es ya más rara como ocasión de ayudar. La ayuda es más a menudo la consecuencia indispensable, obligatoria de una necesidad de ayuda que ha sido diagnosticada desde afuera. Que alguien necesita ayuda no es ya decidido por el grito, sino por algún patrón externo de normalidad. La persona que grita por ayuda es, debido a eso, despojada de su autonomía como quien grita. Aún el que sea o no apropiado gritar por ayuda, se determina según este patrón de normalidad.

Que la ayuda pudiera ser proporcionada sin pensar primero cuidadosamente en la persona en necesidad casi no existe más en la mente de la persona moderna, tal es el grado en que la ayuda se ha transformado en un instrumento mediante el cual se puede imponer a otros la obligación de la buena conducta. La ayuda como una manera de disciplinar tiene una larga tradición. Quien desea ayuda se somete "voluntariamente" al cuidadoso escrutinio de quien lo ayuda. Este escrutinio ha asumido ahora el lugar de la compasión.

Y finalmente, ya no es más verdad que la ayuda sea la instancia anómala e impredecible. Por el contrario se ha institucionalizado y profesionalizado. No es ni un acto ni un evento; es una estrategia. La ayuda no se deja más al azar. Hoy la idea de ayuda está cargada con el aura de la justificación. Una demanda universal de ayuda se deriva del derecho a la igualdad, como se deriva de él la omnipresente obligación de ayudar. En estos días la idea y práctica de la ayuda se han hecho ilimitadas en su ímpetu expansionista. Sus bendiciones se han abierto camino hasta los puntos más distantes del mundo, y ningún sector de la vida social o individual está libre del diagnóstico de una necesidad de ayuda.

En el área de la ayuda para el desarrollo, la perversión de la noción de ayuda ha alcanzado extremos particulares. Aún la costosísima instalación de lo que equivale a la maquinaria para el genocidio en tierras extranjeras - que es económica, política y moralmente ruinosa para los países receptores - se llama ahora ayuda: ayuda militar. Y recientemente ha sido posible hasta incluir la

exportación de basura industrial contaminada, altamente venenosa bajo el rubro general de ayuda económica. La basura "buena" se queda en casa en muladares locales y centros de reciclaje: la basura "mala", por otro lado, es embarcada a los países del Tercer Mundo para ser incinerada o almacenada.

Incluso lo que se llama desarrollo rural o ayuda alimentaria, en realidad, mantiene la perspectiva de una apocalipsis del hambre. Prepara el camino para la dominación global de unas pocas corporaciones gigantes que tienen el control a través de los granos de semilla. Porque "*el grano de semilla es el primer eslabón de la cadena nutricional. Quien controle el grano de semilla controlará los suministros de alimentos y por ese medio, el mundo*."[4]

Sin embargo, a pesar del uso obviamente fraudulento de la palabra "ayuda" para describir la ayuda para el desarrollo, la palabra continúa siendo tomada como la verdad evangélica, incluyendo a quienes se les comete el fraude. El concepto de ayuda parece que no ha perdido casi nada de su justificación moral. Su poder de sugestión permanece intacto. Evidentemente el mero gesto de dar es suficiente en estos días para que sea caracterizada como ayuda - independientemente de la intención del donante, del tipo de don o de la utilidad al receptor. La metamorfosis de un colonialismo que "toma" a uno que supuestamente "da" se ha completado bajo la protección de esta eufónica palabra, ayuda.

¿Cómo fue entonces que la palabra ayuda se convirtió en lo que es predominantemente hoy, un instrumento para el ejercicio sofisticado del poder? ¿Cómo puede la ayuda haberse hecho tan completamente moderna? Lo que sigue nos recuerda algunos estadios claves en esta modernización de la idea de ayuda.

La Limosna en el Medievo

Es más fácil para un camello pasar por el ojo de una aguja que para un hombre rico entrar al reino de los cielos. Esta fue la inquietante advertencia bajo cuya amenaza aparece el sistema medieval de la limosna. Desde este sombrío punto

de vista, necesitar ayuda se aplica no al receptor de dones, sino al donante porque es la salvación de su alma lo que está en juego. Ya que se creía que la pobreza complacía a Dios, los pobres en este respecto, ya estaban salvados. En los pobres,

> *Se veía la imagen del mismo Cristo... Los poderosos y los señores feudales mantenían un gran número de mendigos en sus cortes, les daban dinero y alimentación y alojamiento. Se otorgó (también) un gran significado a la manutención de mendigos y personas necesitadas en los conventos. Por ejemplo, en Cluny, en algunos años se alimentaron hasta 17,000 pobres*.[5]

No fue sin embargo, la mirada compasiva a los mendigos la que estimuló la disposición a dar, sino la contemplación temerosa del futuro de la propia alma. La existencia de los pobres ofrecía una grata oportunidad para ocuparse de la propia salvación del alma, sin tener que hacerse pobres para lograrlo. Posteriormente, en el curso de la secularización, hubo una declinación en el temor por el alma. Y con el rápido crecimiento del número de mendigos, éstos perdieron su popularidad, un proceso que estuvo acompañado de un descenso en la disposición del poderoso para dar limosnas.

> *Mendigos de provincias distantes aparecieron en los campos y calles del pueblo de Troyes en 1573, hambrientos, harapientos y cubiertos de pulgas y bichos. Los ciudadanos ricos del pueblo empezaron a temer a la "sedición" de estos miserables desdichados y para hacer que se fueran, los ricos y gobernadores del mencionado pueblo de Troyes se reunieron para buscar el recurso para remediarlo. La resolución de este consejo fue que ellos deberían ser puestos fuera del pueblo sin decirles por qué, y luego de repartirles pan y una pieza de plata, se les haría salir del pueblo por la mencionada puerta la cual sería cerrada después que el último saliera y se les indicaría sobre las paredes del pueblo que fueran con Dios y encontraran su subsistencia en otro lugar y que no deberían regresar a la mencionada Troyes hasta el nuevo grano de la siguiente cosecha. Así*

> *se hizo. Luego del don, los consternados pobres se fueron del pueblo de Troyes*.[6]

Desde entonces el camino de los mendigos fue cuesta abajo, hasta que eventualmente fueron declarados verdaderos enemigos del Estado:

> *En el siglo XVI un mendigo era cuidado y alimentado antes de ser despedido. A inicios del siglo XVII, se les rapaba la cabeza. Más tarde era flagelado y hacia finales del siglo la represión se valió de sus últimos medios y lo declaró convicto*.[7]

Pero antes de que las cosas llegaran tan lejos, las energías intercesoras de la iglesia se concentraron en la administración de los salarios celestiales y no tanto en la justa distribución de los bienes terrenales. La asistencia social era más un esfuerzo secundario. No sorprende entonces que no se hiciera cuestión de una ayuda planeada y organizada ya que no existía ningún criterio de necesidad para la limosna. Consecuentemente no había ninguna distinción, que luego sería tan indispensable, entre aquellos *incapacitados* de trabajar y aquellos *renuentes* a hacerlo. La recepción de limosnas no se ligaba ni a procedimientos humillantes ni de ninguna manera era la causa de discriminación. La ayuda que se daba no era educacional en relación al receptor; más bien cualesquiera que fueran los propósitos educacionales de mejoramiento que estaban conectados con la ayuda, se aplicaba mucho más a los donantes.

La ayuda estaba ya establecida, sin embargo, como una categoría económica en un sentido. Estaba sujeto a un bien concebido análisis de costo-beneficio y debía su existencia a los beneficios que resultaban para el donante. Además, todavía no eran los pobres mismos quienes tenían que pagar la cuenta. La máxima *do ut des* (doy para que des) no se aplicaba aún; pero sí la idea de la "recompensa de Dios". Y era el *alma*, no el *beneficio*, lo que estaba en juego.

La Ayuda al Exterior

En el siglo XVI el impulso por ayudar se volcó hacia los territorios conquistados en el exterior, como una reacción a las indescriptibles atrocidades cometidas por los conquistadores contra los habitantes del Caribe. Sin duda los nativos debían ser primero elevados por medio de un pronunciamiento papal a una condición adecuada para la salvación, esto es, debían ser hechos *capaces de ser ayudados*.

El Papa Pablo III (1534-49), en su bula pontificia *Sublimis Deus*, tomó una posición opuesta a la afirmación de que los indios no eran seres humanos. Esto vino después de Bartolomé de las Casas, quien se había hecho un firme y apasionado defensor de los indios en 1514. La nueva posición papal era que, en Su gloria, Dios había otorgado al hombre la capacidad de alcanzar la cumbre del ser. "*Todas las personas son capaces de recibir el evangelio*". Solo el archienemigo de la raza humana - el mismo Satán - había hecho creer a la gente que los indios eran animales

> *creados para hacer nuestro mandato, ya que eran incapaces de comprender la fe católica. Nosotros... no obstante decimos que los indios son gente de verdad y no sólo capaces de comprender nuestra fe, sino... que desean urgentemente hacerlo... Declaramos así que los indios no deben ser despojados, bajo ninguna circunstancia, de su libertad y de sus bienes*.[8]

Para salvar a los indios, se tenía que constituir una *sola humanidad* unida mediante su relación filial con Dios. Desde el reconocimiento de su condición de humanos, y sólo a partir de él, resultó el derecho de los indios al mensaje cristiano, así como el deber de la Iglesia de cristianizarlos. Al mismo tiempo los indios aún estaban en la etapa de la infancia de la humanidad y tenían que ser criados por medio de la educación al nivel que ahora prevalecía (en Europa). Bernhardino von Sahagun, un misionero franciscano de los indios lo expresó muy claramente: el misionero debe considerarse a sí mismo como un doctor, y

a la cultura extranjera como una clase de enfermedad que debe ser curada.[9]

Aunque el decreto papal sobre la esclavitud de los indios no reportó grandes resultados en términos prácticos, el argumento sí añadió varios elementos al repertorio de significados que rodean a la idea de ayuda, que entonces se puso en buenas condiciones para la secularización posterior: (1) la *dimensión global* del derecho de recibir y la obligación de proveer ayuda - un esfuerzo que se aplicaba ya no solamente a los pobres en el propio umbral de la casa, o a los mendigos ante la puerta del monasterio. (2) El *contenido utópico* - se asociaron esperanzas de redención final a la noción de ayuda. Y (3) la *idea de mejoramiento* - sólo a través de la ayuda se eleva al receptor a un nivel de verdadera humanidad. Esto implica una visión de la superioridad cultural y espiritual del que da. La ayuda todavía se aplica a la salvación de las almas, pero no ahora a las almas de los que dan, sino a las almas de los que reciben. Pero, por lo menos, la explotación misma no había sido aún - como en efecto se haría eventualmente - declarada ayuda.

Haciendo a los Pobres Capaces de Trabajar

En los siglos dieciocho y diecinueve, con el comienzo de la revolución industrial, la producción - estrictamente hablando, la producción masiva de bienes sobre la base de la división del trabajo - se convirtió en el nuevo mito. Inherente en él está la promesa de que finalmente habrá suficiente para todos. Simultáneamente con este mito de la producción surgió el mito de la máquina. Así empezó la larga historia de la subordinación de la gente a las máquinas hechas por la misma gente. El ser humano tiene que hacerse capaz de adaptarse a la máquina - una idea que hace necesario un cambio completo en la concepción fundamental del hombre. En lo sucesivo él es concebido como *homo laborans*; puede realizar su naturaleza como ser humano sólo mediante el trabajo. Lo que es apropiado a su naturaleza, y es por lo tanto virtuoso, se toma de los requerimientos de la producción mecánica. El nuevo catálogo de virtudes está dictado por las leyes operativas de la máquina, ejemplificada por la más perfecta de las máquinas, el reloj - disciplina, precisión, orden,

diligencia, limpieza, resistencia y puntualidad.

La primera generación de asalariados estuvo lejos de concordar con la veneración de la producción. En vista de su situación lamentable, eran profundamente escépticos de las promesas basadas en la producción. Opusieron una tenaz resistencia a su entrenamiento en la disciplina fabril y a su subordinación física y psicológica a los ritmos palpitantes de la máquina. Tenían que ser forzados al yugo del trabajo con penalidades draconianas y castigo corporal.

> *En Lancaster, como en otras ciudades industriales, un silbato de vapor sonaba a las cinco de la mañana para arrancar a la gente de su sueño. Si eso era insuficiente, los empleadores contrataban "levantadores" que iban de casa en casa "golpeando las ventanas de los dormitorios con largas pértigas". Algunos de los levantadores hasta halaban de cuerdas que "colgaban de una ventana y que se ataban a un dedo del pie del trabajador*.[10]

Las iglesias y las escuelas se impusieron la tarea de implantar en los trabajadores las semillas de las virtudes que demandaban las máquinas:

> *Un cristiano sabio y diestro debía poner sus asuntos en tal orden que cada deber ordinario debía conocer su lugar, y todos debían ser... como las partes de un reloj u otro motor, que debe ser todo un conjunto y cada uno en su lugar correcto. [Y] se supone que el aula de clase es un área de entrenamiento para el "hábito de la industria", en donde los niños a la edad más temprana posible, son "habituados, para no decir naturalizados, al trabajo y a la fatiga"*.[11]

Mendigos, vagabundos y desempleados eran considerados desde esta perspectiva elementos antisociales y evasores del trabajo. La pobreza fue interpretada como el rechazo al trabajo. Como resultado, el mendigar impulsó una diligente persecución por la policía, y se construyeron prisiones y casas de

trabajo para asegurar que nadie escapara a su trabajo predestinado. Así, la percepción de la necesidad sufrió también una transformación. No provocaba ya piedad, sino desconfianza y vigilancia. Se argumentaba que las limosnas, en esas circunstancias, sólo empeorarían la situación. Por esa razón, de ahí en adelante, las estrategias que se propusieron contra la pobreza equivalían a una mezcla de disciplina y educación correctiva.

Ayudar a los pobres ya no apareció más como un gesto de caridad, sino en la forma de reglamentación social estricta. El primer mandamiento para ayudar a los pobres era que cualquier ayuda debía mantenerse claramente por debajo del nivel del salario fabril, aunque esto significaba rebajarlo a un mínimo inhumano. A pesar de su severidad, la ayuda a los pobres se encubrió con la beatería de la filantropía y se creyó así totalmente justificada en hacer uso del concepto de ayuda. Al fin y al cabo, ¿no actuaba sobre la naturaleza humana y por lo tanto contribuía al bienestar general? Ciertamente con este cambio, la ayuda fue fundamentalmente secularizada. Ya no se aplicaba a la salvación de las almas, sino al entrenamiento del cuerpo y a la ruptura de la voluntad; en breve, al modelamiento de un sistema de trabajo extremadamente mundano.

La ayuda se hizo enteramente el objeto de estrategias educacionales. La persona productiva era de una contextura ruda, como en un estado "bruto", mientras su obediencia a las virtudes requeridas del trabajo tuvieran que ser mantenidas por una compulsión externa. Por supuesto, identificar la ayuda con un aparato de compulsión era desastrosa para toda la idea de ayuda y destructiva de la armonía social. Sólo cuando las leyes de la producción hubieron sido grabadas en el trabajador, cuando hubieron penetrado en su propio ser, la transformación pudo ser considerada completa. El acrecentamiento de la producción debía corresponder con el impulso al autoacrecentamiento. La eficiencia debía hacerse una necesidad y la aceleración un valor apreciado. Sólo una vez que esto estuviera impreso en las mentes humanas, el trabajo se haría verdaderamente disponible a los empleadores.

Sin duda existía una miseria masiva en un nivel que ahora excedía la capacidad de la Iglesia para cuidar de los pobres y por lo tanto la ayuda tenía que ser gradualmente transformada en un sistema burgués. Ayudar a los pobres se transformó en un complicado acto de equilibrio entre la exacción de una disciplina estricta por un lado y el otorgamiento de concesiones, para sofrenar las tendencias revolucionarias por el otro. Este juego de fuerzas, solo podría ser severamente perturbado por el cuidado de los pobres por la Iglesia, que aún presentaba indicios de la antigua idea de *misericordia* y del mandamiento de amar al prójimo. La ayuda tenía que hacerse tan eficiente y racional como el mismo trabajo fabril. Esto requería su organización burocrática. Por eso, se volvió progresivamente la obligación del Estado. Esto significó que la espontánea disposición a ayudar se deterioró hasta ser sólo un fenómeno marginal, tal como lo hace la práctica habitual, evidente, de dar ayuda. En su lugar es reemplazada por la nueva tarea institucionalizada del Estado y crecientemente por el derecho codificado a ayudar por medio del cual los ciudadanos pueden afirmar sus demandas.

Buscando la Simultaneidad Mundial

La ayuda moderna ha aprendido su lección histórica. Ha absorbido en su concepción de ayuda todas las deformaciones acumuladas hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial. Aprendió a ser calculadora. El interés propio es el factor decisivo en la provisión de ayuda que - para desembarazarse del feo sabor de la explotación - es calificado de "ilustrado y constructivo".[12] Ha heredado el universalismo de la idea de la misión cristiana y ha aceptado el reto de abarcar el mundo entero. Ha entendido su fantástica calificación como *instrumento de entrenamiento* y se prescribió a sí misma las demandas de la disciplina laboral y la diligencia productiva, que naturalmente deben ser igualmente planetarias. Y finalmente, se ha librado del lastre de la compasión y ha aceptado la necesidad de ser eficiente y un puntal del Estado.

No obstante la moderna, actualizada concepción de la ayuda, es más que la suma de sus significados desarrollados históricamente. Su impulso esencial hoy

es superar un déficit, *el* déficit importante para ser precisos. Conduce una batalla contra el atraso. Quiere alcanzar una simultaneidad mundial. Quiere compensar el "retraso de la razón" (en la frase de H. Blumenberg) en todo el mundo. La ayuda es ahora "la movilización de la voluntad de romper con el pasado".[13]

La ayuda modernizada sólo puede ser entendida como ayuda prestada al proceso de la modernización. La ayuda moderna es la autoayuda de la modernidad. ¿Y cuál es el impulso fundamental de la modernidad? Porque éste en realidad constituye el más profundo impulso de la idea omnipresente de la ayuda. El historiador cultural E. Friedell se arriesga a marcar la fecha del advenimiento de la modernidad con precisión: "El año de la concepción de la persona moderna es el año 1348, el año de la Muerte Negra". La modernidad para él por tanto, empieza con una grave enfermedad de la humanidad europea.[14]

Confrontado con la mortalidad en tal escala masiva, Petrarca (1304-74) describe a la muerte por primera vez en la historia intelectual europea, como un principio *negador de la vida* que amenaza la dignidad de la humanidad. Al mismo tiempo se descubre que la muerte es un fenómeno natural, una fuerza inmutable de la naturaleza.[15]

La muerte deja de ser vista como un castigo divino y por el contrario se le declara un escándalo humano, digna de ser considerada como una afrenta. Como fenómeno natural es incluida en el programa esencialmente moderno de la dominación de la naturaleza. La idea de progreso de la modernidad es en parte una rebelión contra el estado humillante de la humanidad de sometimiento a la muerte, una declaración de guerra contra la inseguridad fundamental de la existencia humana que parece estar dirigida por el azar o por un destino caprichoso. La conciencia pre-moderna, en contraste, ha sido profundamente penetrada por la experiencia de que "las cosas siempre resultan de una manera diferente de la que uno piensa".

> *La modernidad se ha desprendido de la vieja ecología del poder y de la impotencia humana. Inspirada por una mezcla histórica de optimismo y agresión, ha planteado la expectativa de la creación de un mundo en el que las cosas resulten como se espera porque uno puede hacer lo que quiera*.[16]

La oposición a la muerte tiene en el entretiempo - en la medida en que la muerte no puede ser realmente superada - dos direcciones: debe hacer la vida *más segura* y debe hacerla *más rápida*. Más segura para liberarla del azar; más rápida para hacer un uso óptimo de nuestra vida biológicamente limitada. Los gigantescos esfuerzos que resultan son significativamente caracterizados por P. Sloterdijk como una "movilización general". Su elección de una metáfora que proviene del mundo de los preparativos de guerra ha sido hecha a propósito. La persona moderna se pone bajo un inflexible imperativo de optimización. No se permite descansar a nadie hasta que todo lo que es, ha sido mejorado, es decir, nunca se permitirá a nadie descansar. Porque todo lo que ha sido mejorado es bueno sólo por un fugaz momento histórico. Más tarde estará otra vez atrasado y listo para ser superado.

El mejoramiento en servicio de la seguridad significa incrementar el grado de previsibilidad, planeamiento, manejo, comprensión y homogeneidad. En aras de la aceleración, significa incrementar la movilidad de las personas, de los materiales y de las relaciones sociales. El progreso es sólo concebible como "aquellos movimientos... que llevan a una mayor capacidad de movimiento".[17]

La idea del desarrollo es entusiasta de este gigantesco proyecto de normalización. "La principal causa del temor", como escribió Descartes "es la sorpresa". Estar seguro significa estar seguro contra sorpresas. La seguridad demanda exclusión de lo imprevisible. Este entendimiento de la seguridad involucra establecer el mismo grado de familiaridad y conocimiento en todo el mundo. Y para producir una homogeneidad planetaria, se tiene que intentar la erradicación de todo lo que es foráneo. "La mejor sorpresa es la ausencia de sorpresa", de acuerdo al lema de una cadena internacional de hoteles (norte)

americanos. La idea del desarrollo promete que uno será capaz de sentirse en casa, en cualquier parte del mundo. La inalterable condición previa de la homogeneidad es la simultaneidad global. Todo lo que es atrasado, todo lo que no ha sido aún absorbido en el remolino de la "movilización general" de la modernidad representa resistencia a ella y por lo tanto debe ser traída al presente, para así poder ajustarla para el futuro. Y lo que no encaja en la época será relegado a un lugar en el museo o en una reserva. Esta relegación es hecha con toda la escrupulosidad requerida por la responsabilidad histórica y la diligencia del colector.

Y respecto al patrón por el cual se establecen las tareas del desarrollo, éste debe ser la organización más avanzada del mundo y el estilo de vida más rápido; dicho en pocas palabras, el modelo de vida de las naciones industriales altamente desarrolladas. La ayuda moderna es ayuda para huir. Ofrece la posibilidad - por lo menos reclama hacerlo - de desembarazarse de las trabas de la cultura nativa propia y alinearse con la vorágine totalmente organizada de la cultura mundial unitaria.

El SOS es la antigua señal de una emergencia en el mar: *Save Our Souls* (Salvad Nuestras Almas). Los marinos en necesidad convocan a otros para que los salven y lo hacen refiriendo al hecho que sus almas están en peligro. Si se toma literalmente la idea de un llamado de emergencia y se pone de cabeza, entonces la abreviación SOS es también aplicable a la ayuda moderna. La llamada de emergencia de aquellos en peligro se ha vuelto el grito de guerra de los que ayudan. La ayuda se torna en el acto de salvarse a sí mismos. El objeto a salvar no es el alma, sino aquello que no tiene alma - SOS: *Save Our Standards* (Salvad Nuestras Normas). La ayuda se extiende por causa de los logros de la propia civilización (occidental). Sirve para confirmar y asegurar los patrones de una normalidad elevada al nivel de una validez mundial. Es al mismo tiempo una pista de despegue para nuevos vuelos de gran altura de la imaginación sobre los cuales los patrones válidos en un momento están siendo constantemente dejados atrás, como la moda obsoleta del pasado. La ayuda significa, para aquellos que la "necesitan", el largo trecho por recorrer antes de

llegar al nuevo magnífico mundo de la modernización. No es la salvación de la emergencia, sino una promesa del futuro su motivo conductor.

Sin embargo, sin la conciencia escandalizada de la gente frente al rostro de la muerte a inicios del período moderno, y sin la "movilización general" resultante (la idea del desarrollo) y la subsecuente elevación de este proyecto a una necesidad moral, no habría sido razonable la más reciente manifestación de ayuda como una ayuda global para el desarrollo.

La Ayuda y la Elegancia del Poder

Sólo fue una cuestión de tiempo antes de que la marcha hacia adelante de la modernización hiciera saltar los límites de los países industriales del Occidente altamente movilizados y productivamente desenfrenados, para descubrir una obstrucción intolerable a su avance en el perezoso estancamiento de los atrasados países del "Tercer Mundo". Los argumentos, tanto de la izquierda como de la derecha, a favor de la ayuda para el desarrollo presuponían que este avance debía expandirse sin impedimento. Sólo diferían uno del otro en cómo lograr la integración del retrasado resto del mundo en el movimiento universal en términos que fueran económicamente eficientes o moralmente aceptables. Como lo expresaba el Informe Pearson: "la aceleración de la historia que es de lejos el resultado... de la tecnología moderna, ha transformado totalmente el concepto de interés nacional... Debemos mostrar una preocupación común por los problemas comunes de todos los pueblos." La aceleración de la historia, tomada como un hecho bien establecido, hace necesario pensar en la población del mundo como una "comunidad mundial" y el planeta como una "aldea global".[18] No a la inversa: es la humanidad la que debe constituirse como una "comunidad mundial" para dar paso libre a la aceleración del "progreso".

En 1949, el Presidente Truman postuló la obligación de los Estados Unidos de ofrecer ayuda financiera y económica más allá de sus fronteras como una contribución del Mundo Libre a la estabilidad global y a un desarrollo político

ordenado. El discurso de Truman dio conclusión a un trascendental proceso de reconceptualización, cuyas coordenadas directrices fueron marcadas por dos *planes de desarrollo*: el Plan Morgenthau, que favorecieron Roosevelt y Churchill en 1944 y el Plan Marshall que se puso en vigencia en 1948. El Plan Morgenthau vislumbró el completo desarrollo en reversa de una peligrosa nación industrial a un estado agrario. La Alemania vencida había de ser desmilitarizada luego de la guerra y completamente desmantelada industrialmente. Por sólo un corto momento histórico, el deseo de castigo - dirigido en contra de la nación que puso al mundo en llamas - pudo dominar los cálculos políticos. El castigo es concebible, desde la perspectiva de la modernidad sólo como un retardamiento forzoso - ser separado del movimiento general que avanza hacia adelante y hacia arriba. Dentro de los tres años de la decisión a favor del Plan Morgenthau, la idea de ayuda había triunfado sobre la idea de venganza. Una Alemania empujada hacia el pasado y retrasada habría sido desventajosa en extremo para el movimiento norteamericano por el progreso. Es estéril especular en qué se hubiera convertido Alemania si hubiera prevalecido el Plan Morgenthau. En verdad, esa propuesta anti-moderna no tuvo ninguna oportunidad real de ser implementada. Los carriles de la historia se habían cambiado para correr en otra dirección. El lema de Alemania fue desde entonces la integración dentro de Occidente y esta integración era sólo concebible como una movilización industrial y subsecuentemente, también como una movilización militar.

Volviendo al Plan Marshall (el Programa de Recuperación de Europa), debe considerarse como un golpe maestro político que sus diseñadores tuvieran éxito en presentarlo al pueblo norteamericano y a los países receptores, como una generosa oferta de *ayuda*. Su gran reputación casi no ha disminuido nada hasta hoy. En particular, en la parte occidental de Alemania donde el plan fue recibido como una expresión visible de reconciliación con los vencedores, fue ávidamente malentendido. En realidad el paquete de medidas fue el prototipo de toda futura ayuda para el desarrollo. En él, la ayuda es concebida por primera vez como pura autoayuda, aunque no obstante se mantuvo como un *gesto público de don*. La política mundial nunca antes había sido tan elegante.

Los límites entre dar y tomar se esfumaban al punto de hacerse irreconocibles. Habían dos beneficios que se derivaban de esta "ayuda": el económico-material y el político-legitimizante. Por un lado la ayuda ayudó a la estancada economía americana que se reorientaba hacia una producción para tiempos de paz. Solo una Europa recuperada industrialmente podía crear una demanda suficiente para los bienes producidos en los Estados Unidos de Norteamerica. Por otro lado, el programa de ayuda confirmó a Norteamérica en el papel de nación líder del "Mundo Libre".

De esta manera el discurso de Truman expresó, aunque sólo con referencia a la Europa Occidental, la naturaleza triple de los motivos para la ayuda transnacional, que más tarde, al inicio de la Primera Década del Desarrollo, también guiaría la ayuda internacional para el desarrollo del Tercer Mundo. La ayuda es ofrecida por razones propias de *seguridad nacional* del que ayuda, para los propósitos de mantener su propia *prosperidad* y por la causa de la *obligación moral* de transmitir a otros lo bueno que le ha llegado a una nación en el curso de la historia. Este último motivo está particularmente expuesto a causar confusión. Hay que reconocer en él tanto la modestia nacional como la gratitud por un benévolo destino histórico. Sin embargo, por virtud de haber sido así beneficiado, sostiene, con confianza y sin dudas, que es superior a precisamente esta configuración histórica. Todos estos tres motivos son entonces unidos en la abarcadora tarea del "Mundo Libre" (más exactamente del "Occidente Libre") de crear un "baluarte contra el comunismo". De allí en adelante la ayuda es ayuda contra el comunismo - hasta su colapso 40 años más tarde en Europa Oriental en 1989 y en la Unión Soviética en 1991.

A inicios de la Primera Década del Desarrollo en 1960, la exhortación moral a la voluntad de ayuda de su propia nación, fue presentada con gran entusiasmo por el Presidente (norte)americano J. F. Kennedy en dos importantes discursos al Congreso (1961 y 1963).[19] Hasta en la misma elección de las palabras, los dos discursos de Kennedy se caracterizaron por la confianza y una dinámica revolucionaria, determinadas y preparadas para asumir el papel de nación líder del "Mundo Libre" en la era poscolonial y en la conciencia plena de cuán grande

era el peso de la responsabilidad:

> *Mirando hacia el día final, cuando todas las naciones puedan ser autosuficientes y cuando no se necesite más la ayuda externa... (con los) ojos del pueblo norteamericano, que está plenamente consciente de sus obligaciones para con los enfermos, los pobres y los hambrientos, dondequiera que vivan... como líderes del Mundo Libre*.[20]

Esto corresponde al "profundo deseo norteamericano de extender una mano generosa hacia aquellos que trabajan por una vida mejor para sí mismos y para sus hijos".

Tras la exhortación moral del Presidente Kennedy al pueblo (norte)americano de aceptar este último gran esfuerzo histórico, está oculta el autoconsuelo (y la confianza en sí mismo), que de una forma u otra, cada época imbuida de una creencia en el progreso ha necesitado - la tendencia del presente de concebirse a sí mismo como el penúltimo estadio de la historia, de imaginarse que se está en un tipo de tiempo positivo final, en donde solamente queda el último gran adelanto antes que la cosecha de la historia pueda reunirse en el granero de la humanidad. La confianza con la que una época se imagina a sí misma dentro de la herencia universal y la configuración final de la historia es la que la protege contra la intolerable conciencia de la "pérdida del presente en el tiempo" (H. Blumenberg). El diagnóstico del "fin de la historia" - como lo expuso un funcionario del Departamento de Estado Americano en 1990, tras el colapso de los regímenes burocráticos socialistas de Europa Oriental - es ofrecido contra la molesta experiencia de ser siempre un mero escenario de transición a un curso más alto del progreso, cuyos beneficiarios serán aquellos que vendrán después. Sirve al propósito de la autodefensa contra un exagerado sentido de envidia generacional. Al mismo tiempo, el sentido de inmediata esperanza despertado es un impulso histórico poderoso que ha prestado a la idea del progreso una nueva fuerza y la ha impulsado con una mayor aceleración cuando los espíritus empezaban a flaquear.

La Ambigüedad de la Autoayuda y del Compartir

Comparadas a esta euforia, las organizaciones no gubernamentales que proveen ayuda, en particular las agencias religiosas de bienestar y los grupos de base han mantenido un escepticismo crítico desde el mismo inicio. Pero no olvidemos que ellos no plantean ninguna oposición a la idea del desarrollo propiamente dicha, sino rechazan simplemente la insinuación de que la responsabilidad global por el desarrollo puede obtenerse por el bajo costo de buscar el propio interés nacional de las naciones donantes.

La cambiante discusión de la ayuda internacional dentro de la Iglesia es un buen ejemplo. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, se ha caracterizado principalmente por dos tendencias. Primero, la ampliación del rango de la responsabilidad de la Iglesia, tanto geográfica como sustantiva e institucional. Y segundo, un continuo desplazamiento de la misma idea de ayuda. La ayuda aparece cada vez más como un medio conceptualmente inadecuado de promoción del desarrollo. En breve, la ayuda no ayuda.

Las declaraciones programáticas de las conferencias ecuménicas internacionales de los 1960 ilustran las siguientes muy importantes transiciones: alejándose del modelo de ayuda entre iglesias (en la devastada Europa de la posguerra) hacia la idea de *servicio* a la comunidad mundial global; (Nueva Delhi, 1961): tomando distancia del servicio hacia la *acción social*; alejándose de la compasión personal hacia la preocupación con el problema de la *justicia*; alejándose de la institución particular al plano *ecuménico* mundial; lejos del interior de la iglesia hacia más allá de sus muros; una apertura a las sociedades del mundo; un movimiento más allá de la simple ayuda hacia *la transformación de las estructuras y la superación del status quo*. "Sólo una cristiandad que está totalmente consciente de su responsabilidad social puede ser adecuada a una sociedad cambiante y dinámica." (Ginebra, 1965) "El esfuerzo grande y constantemente creciente que hemos emprendido no nos permite vivir de la mano a la boca... [Nosotros] debemos... *ensayar, planear y desarrollar un tipo de estrategia*."[21]

Sin duda estas consideraciones están basadas en una ética diferente de la simplemente estratégica. En concordancia con los movimientos de protesta de esos años que eran críticos del capitalismo y en oposición al mal uso de la ayuda externa para propósitos de la política de poder, la ayuda de la Iglesia Cristiana internacional se volvió politizada.

Luego de la fundación de la agencia de ayuda de la Iglesia Alemana, Misereor en 1958, la conversación fue inicialmente exclusivamente de relaciones persona-a-persona y de repudio personal ("Aquellos que han estado manejando un Volkswagen y que ahora pueden permitirse tener un Mercedes se quedan con el Volkswagen" y "aquellos que tienen dinero para cuatro semanas de vacaciones podrían satisfacerse con tres"). Como meta ellos ponen la mira en una victoria sobre el hambre y la lepra - aún no sobre la pobreza y el subdesarrollo. En una autolimitación crítica, la organización de asistencia social de la iglesia estaba obligada a adherirse por sus instrumentos de gobierno a la tarea de "convocar a los trabajos de caridad" y dejar a la preocupación mundial por una distribución justa de la tierra, la creación de suficientes trabajos y la contención del bolchevismo. Inclusive explícitos motivos misioneros fueron repudiados. El punto se declaraba como "simplemente... la confirmación de la compasión cristiana. Por este motivo todos deberían recibir asistencia, sin considerar la fe que profesan y sin atención a las perspectivas de éxito."[22]

El concepto de ayuda, sin embargo, se hizo progresivamente más elusivo: "la diaconía ecuménica no podía ya limitarse a ayudar a víctimas, sino tenía que encontrar una manera de contribuir a superar las causas de las necesidades humanas y sociales".[23] Una consideración crítica de la ayuda para el desarrollo requiere entender la naturaleza de la necesidad. Eso significa - lo que ilustración ha significado siempre desde los días de Copérnico - que uno tiene que aprender a desconfiar fundamentalmente de la apariencia de las cosas. La necesidad dejó de ser lo que parecía ser en los años de fundación de las agencias de ayuda, a saber necesidad pura y simple que podía ser sujeto de ayuda. La necesidad dejó de ser monolítica, fundida en un molde común. Por el

contrario llegó a verse como un complejo sistema de incontables y mutuamente reforzantes obstáculos al desarrollo. Los teóricos construyeron incansablemente "círculos viciosos de la pobreza" en los cuales las jugadas de ajedrez de la política del poder por parte de los países ricos encuentran lugar tanto como las debilidades estructurales de los países del Tercer Mundo - que van desde los términos de intercambio a la explosión demográfica y del analfabetismo de la gente empobrecida a las deficiencias de la infraestructura. Desde esta perspectiva, todo lo que se opone en el camino de la producción industrial es una causa que contribuye a la necesidad.

En la medida que las necesidades humanas concretas desaparecen bajo la mirada analítica y necesariamente dan pie a un sistema abstracto de poderosos factores negativos, la misma empresa de auxilio o de ayuda, se ve como irremediablemente retrasada, inadecuada para afrontar los abrumadores hechos en discusión, demasiado apolíticos, casi irracionales, criminalmente ingenuos. La ayuda prueba ser contraproducente para la aventura del desarrollo, porque al tomar la necesidad en su valor nominal, afirma el contexto ilusorio que lo circunda.

Pero no es sólo porque se abusa de ella para los propósitos de la política del poder que la ayuda ha caído en desprestigio. Debería estar mucho más desacreditada por su carácter cuasi feudal, por el diferencial de poder que ella misma establece. La discusión del movimiento ecuménico de la ayuda hasta los años 80, giró en torno al "problema de dar y recibir".[24] Lo que quería decirse aquí era la relación de superioridad e inferioridad que crea la ayuda, la vergüenza de quien recibe y la arrogancia de quien dona. Esta discreción, aunque parezca a primera vista generosa, tiene algo de sorprendente. Si nos aferramos al escenario de la persona que inocentemente sufre necesidad y a quien se debe dar ayuda, de ninguna manera es obvio por qué la ayuda discrimina contra esa persona. Tampoco el acto de ayudar en sí mismo establece un diferencial de poder entre los dos. Naturalmente, la persona que es salvada, le debe las gracias a su salvador, pero en ningún caso sumisión. La ayuda suministrada no siempre establece una relación paternalista y

ciertamente no ocurre así cuando es una asistencia incondicional que se da en una emergencia.

La vergüenza que circunda a la ayuda externa, que hace tan difícil ahorrar la vergüenza al que la recibe, proviene del hecho que es ayuda para el *desarrollo*. Solo bajo este rubro la ayuda no es ayuda en caso de necesidad, sino ayuda para la superación de un déficit. Entre estos dos tipos de ayuda existe una diferencia infranqueable. Para entenderlo se tiene que haber considerado la igualmente profunda distinción entre necesidad (*need*) e indigencia (*neediness*).

La persona que sufre necesidad la vivencia como una intolerable desviación de la normalidad. El que la sufre es el único que decide cuando la desviación ha alcanzado tal grado que se justifica un grito de auxilio. La vida normal es tanto la norma de la experiencia de la necesidad, como también de la magnitud de la ayuda requerida. Se supone que la ayuda permite a la víctima volver a aproximarse a la normalidad. En breve, quien sufre necesidad, no importa cuan miserable sea, es el dueño de su necesidad. La ayuda es un *acto de restauración*.

La persona necesitada, por otro lado, no es el amo de su indigencia. Esta es más o menos el resultado de una comparación con una normalidad foránea, que es efectivamente declarada obligatoria. Uno se convierte en necesitado por cuenta de un diagnóstico - *Yo* decido cuando *tú* estás necesitado. La ayuda destinada a una persona necesitada es una *intervención transformadora*.

La ayuda para el desarrollo heredó la idea misionera con su odiosa cruzada para ganar conversos y su manía por la redención. El mensaje de la salvación ha sido secularizado comparado a la era misionera, pero ésa es precisamente la razón por la que la condición de "aún no participando" aparece en la forma humillante de un déficit. No importa cuan enfáticamente pueda discutirse la particularidad cultural y la multiplicidad históricamente evolucionada, la idea misionera moderna aún declara que un déficit de civilización debe ser

remediado, un desarrollo histórico incorrecto corregido y un ritmo excesivamente lento, acelerado. Aún la autocrítica de la ayuda para el desarrollo se sitúa en una situación paradójica. Considera a sus contrapartes del Tercer Mundo como globalmente necesitados, retrasados de acuerdo a normas válidas de normalidad y sujetos a un proceso esencial de nivelación. Y al mismo tiempo cavila atormentada sobre la arrogancia de las naciones ricas, hace propaganda por la idea de la igualdad fundamental de culturas foráneas, muestra su voluntad de entablar un diálogo y condena las relaciones de tutela y dependencia y el imperialismo cultural.

La única ayuda que, examinada críticamente, no probó ser deshonesta ni contraproducente y que pareció dar una salida al dilema, fue *la ayuda para la autoayuda*. Esta perspectiva se tornó en el principio guía para las políticas de desarrollo de las organizaciones de asistencia no estatales. Al ofrecer entrenamiento para la autoayuda, la ayuda aparentemente redescubre su inocencia. Porque ésta es la ayuda que se vuelve superflua en un período de tiempo apropiado y la dependencia que establece es supuestamente una etapa de transición con tendencia a disolverse.

La ayuda para la autoayuda, sin embargo, no rechaza todavía la idea de que el mundo entero está en necesidad de desarrollo; que, de esta manera o de otra, se debe unir al estilo industrial de vida. La ayuda para la autoayuda todavía se mantiene como ayuda para el desarrollo y, por lo tanto, todavía debe necesariamente transformar todas las formas de existencia autosuficientes, de subsistencia, presentándolas al "progreso". Como ayuda para el desarrollo, debe primero que nada, destruir lo que profesa salvar - la capacidad de una comunidad de dar forma y mantener su modo de vida por sus propios medios. Indudablemente, es una forma más elegante de intervención y con una legitimidad moral considerablemente mayor. Pero el impulso moral dentro de ella sigue encontrando su campo de operación en "los países que necesitan desarrollo" y permitiendo que las políticas nativa e internacional del despojo continúen su ignorante trayectoria. En esta luz, la única intervención provechosa sería confrontar y resistir a los cínicos detentadores del poder y a

los saqueadores en el propio país. La ayuda para la autoayuda es sólo un mejoramiento a medias sobre la idea de la ayuda para el desarrollo porque desconfía exclusivamente de la ayuda, mas no del desarrollo mismo.

En la fase más reciente del discurso de la Iglesia sobre políticas de desarrollo, el principio guía de la ayuda para la autoayuda está siendo reemplazado por los conceptos de un mundo único y del compartir. Lo que esto pone en relieve es mucho menos una radical redistribución de la riqueza que "relaciones dentro de la totalidad... participación y mutualismo." Ataca el complejo de superioridad de la civilización occidental creada por la eficiencia económica y promueve la reivindicación de otras culturas. Cada cultura en el "único mundo" está simultáneamente dando y recibiendo. El asunto es reconocer la igualdad de todas las culturas y hacer posible el mutuo aprendizaje dentro de un diálogo cultural. Se supone que el mutualismo se deriva de los roles prefijados de dar y recibir.

Una vez más la idea está basada en una noción peculiarmente grandiosa de cultura: "Cada cultura particular realiza un número limitado de posibilidades humanas... [y] por otro lado, reprime otras, que luego son capaces de ser desarrolladas en otras culturas."[25] ¿Qué es entonces más obvio para trascender las limitaciones en un proyecto cultural de gran escala que abarca el mundo entero, que juntar en un todo las partes concebidas como fragmentos de posibilidades humanas? Pero en una inversión del principio de la teoría de sistemas que el todo es más que la suma de sus partes, este enfoque sostiene, considerando la multiplicidad cultural, que las partes contradictorias son más que el todo global, o en otras palabras, que el todo es lo falso (Theodor Adorno).

Herbert Achternbusch lo resume así:

> *Mundo (y "un mundo") es un concepto imperial. Donde vivo, en el ínterin, se ha convertido en el mundo. Antes Bavaria estaba aquí. Ahora el mundo reina. Bavaria, como el Congo o Canadá, ha sido subyugada al*

mundo, es gobernada por el mundo... Cuanto más gobierne el mundo, más será el mundo aniquilado, seremos aniquilados nosotros los que habitamos este pedazo de la tierra... La ley imperial del mundo es la comprensión. Cada punto en este mundo debe ser entendido por cada uno de los otros puntos. Como una consecuencia, cada punto en el mundo debe ser equivalente a cada otro punto. De esta manera la comprensión es confundida con la igualdad y la igualdad con la justicia. Pero ¿cómo es que es injusto si no puedo hacerme entender por los demás? ¿Son los oprimidos o los dominados quienes quieren hacerse comprender? Naturalmente, es el opresor y el dominador. Es la dominación lo que debe ser entendible.[26]

Ser un diácono (en términos cristianos) involucra estar preparado para validar nuestra vocación con el servicio a la vida; se dice que es "una opción por la vida". Pero aún esta formulación se mantiene en el camino trillado. Si realmente se opta por la vida, la discusión debe regresar al origen de la irrupción en la modernidad. Con eso empieza verdaderamente la ruina de la idea de desarrollo porque no puede proporcionar el fundamento para su propia renunciación. E.M. Cioran se queja que se encuentra en un mundo

Donde nuestra manía por la salvación hace la vida irrespirable... Cada quien está tratando de remediar la vida de todos... las veredas y los hospitales del mundo rebosan de reformadores. El anhelo de convertirse en un generador de ***eventos*** *afecta a cada hombre como un desorden mental o una maldición deseada. La sociedad - ¡un infierno de salvadores! Lo que Diógenes estaba buscando con su linterna era un* ***hombre indiferente***.[27]

Referencias

1. Henry David Thoreau, *Walden* en *The Portable Thoreau*, editado por C. Bode, Nueva York: Penguin Books, 1977, p. 328
2. Georges Kleine, *Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch* (Diccionario Manual

Latín-Alemán), Leipzig: 1869, Sp. 497.

3. R. Safranski, *Schopenhauer und Die Wilden Jahre der Philosophie* (Schopenhauer y los Años Salvajes de la Filosofía), Munich: 1988 p. 349.

4. P. R. Mooney, "Saatgut- Die Geschichte von den Herren per Erde. Über die Macht der Konzerne," (Semillas - La Historia de los Señores de la Tierra. Sobre el Poder de los Conglomerados) en D. Cwienk (de.), *Konsum* (Consumo) Graz: 1987 p. 194.

5. A.J. Gurjewitsch, *Das Wieltbild des mittelalterlichen Menschen* (La Concepción del Mundo del Hombre Medieval), Munich: 1980, p. 277.

6. F. Braudel, *Capitalism and Material Life 1400-1800* (Capitalismo y Vida Material 1400-1800), Nueva York: Harper and Row: 1967, p. 40.

7. Ibid., p. 72.

8. M. Erdheim ,"Anthropologische Modelle des 16. Jarhunderts," (Modelos Antropológicos del Siglo XVI) in K.-H. Kohl (ed.) *Mythen der Neuen Welt* (Mitos del Nuevo Mundo), Fröhlich und Kaufmann, 1982, p. 61.

9. Ibid., p. 63.

10. Jeremy Rifkin, *Time Wars* (Guerras del Tiempo), Nueva York: A Touchstone Book, 1989, p. 106.

11. Ibid., pp. 111-12.

12. L.B. Pearson, *Partners in Development: Report of the Commission on International Development* (Socios en el Desarrollo: Informe de la Comisión sobre el Desarrollo Internacional), Nueva York y Londres, p. 9.

13. Ibid., p. 7.

14. A. Legner (ed.) *Die Paroler und der schöne Stil, 1350-1400* (Las Consignas y el Bello Estilo, 1350-1400), Colonia: Ein Handbuch zur Ausstellung des Schnütigen-Museums (Un Manual sobre la Exhibición de Piezas de Museo), 1978, p. 73.

15. Ibid.

16. P. Sloterdijk. *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik* (Eurotaoismo: Hacia la Crítica de la Cinética Política), Frankfurt: 1989, p. 21ss.

17. Ibid., p. 37.

18. L.B. Pearson, op.cit., pp. 8-9.

19. J.F.Kennedy, "Foreign Aid, 1961" (Ayuda Externa, 1961) y "Foreign Aid,

1963" (Ayuda Externa, 1963), in R. A. Goldwin (ed.) *Why Foreign Aid?* (¿Por qué la Ayuda Externa?), Chicago: 1963, p. 1ss. y p. 13ss.
20. Ibid., pp. 5, 132.
21. K. Kinnamon, "Konsultation über 'Verstandnis von Diakonie heute,' 1982. Geschichtlicher Überblick," (Consulta sobre 'Comprensión de la Diaconía Hoy' 1982. Perspectiva Histórica) en K. Raiser (ed.), *Ökumenische Diakonie, eine Option fur das leben (Beiheft zur Ökumen. Rundschau, 57)* (Diaconía Ecuménica, una opción para la Vida (Cuadernos sobre el Ecumenismo), Frankfurt am Main: 1988, p.14ff. Y Phillip Potter, *Die Geschichte des ökumenischen Austauschs* (La Historia del Intercambio Ecuménico), ibid., p. 60ff.
22. J. Kardinal Frings, "Abenteur im Heiligen Geist: Rede vor der Voillversammlung der deutschen Bischofe in Fulda, August 15-21, 1958" (Aventura en el Espíritu Santo: Discurso ante el Plenario de los Obispos Alemanes en Fulda, 15-21 Agosto 1958), en Bischoflische Kommission für Misereor, ed., *Misereor - Zeichen der Hoffnung* (Misereor - Signos de Esperanza), Munich: 1976 pp. 20, 23, 32.
23. K. Raiser, "Einleitung" (Introducción), en Raiser (ed.), *Ökumenisch Diakonie* (Diaconía Ecuménica), op. cit. p. 9.
24. Philip Potter, op.cit., p. 62.
25. K. Galling (de.), *Die Religion in Geschischte und Gegenwart* (La Religión en la Historia y en el Presente), Tübingen: 1960, Vol.IV, "Kultur" col. 94.
26. H. Achternbusch, *Die Olympiasieger* (El Vencedor Olímpico), Frankfurt am Main: 1982, p. 11.
27. E. M. Cioran, *A Short History of Decay* (Una Breve Historia de la Decadencia), trad. por Richard Howard, Nueva York: The Viking Press, 1975, p. 4-5.

Bibliografía

Los argumentos contra la ayuda para el desarrollo pueden plantearse en diferentes niveles. Los más fácilmente disponibles son las evaluaciones críticas de los proyectos de ayuda. B. Erlier, *Tödliche Hilfe* (Ayuda Mortal), Freiburg:

Dreisam, 1985, recuenta el fracaso de numerosos proyectos, aún si han sido instalados con participación local. Recurriendo también a su trabajo anterior, T. Hayter, *Exploited Earth: Britain's Aid and the Environment* (Tierra Explotada: Ayuda Británica y el Medio Ambiente), Londres: Earthscan, 1989, estudia el contexto político de la ayuda y particularmente examina sus efectos en los bosques tropicales. R. Gronemeyer, *Hirten und Helfer* (Pastores y Asistentes), Giessen: Focus, 1988, dice un triste adiós a las formas nómadas de vida que han sido devastadoramente afectados por la ayuda. Con respecto a la discusión dentro de la institucionalidad del desarrollo, véase por ejemplo R. Cassen, *Does Aid Work?: Report to an International Task Force* (¿Funciona la Ayuda?: Informe a un Grupo de Trabajo Internacional), Oxford: Oxford University Press, 1986. Una comprensión desmitificadora sobre cómo trabajan las agencias para el desarrollo, es ofrecida por G. Hancock, *Lords of Poverty* (Amos de la Pobreza), Londres: 1989, mientras P. R. Mooney, con su obra *Seeds of the Earth: A Private or Public Resource?* (Semillas de la Tierra: ¿Un Recurso Privado o Público?), London International Coalition for Development Action, 1979, expone las prácticas criminales de los agrinegocios.

Desafortunadamente, hasta donde alcanza mi conocimiento, no se ha escrito aún una historia intelectual de la idea de la ayuda internacional. Tendría que empezar por una historia de la ayuda en Europa. El cambio de las políticas europeas hacia los pobres se rastrea en B. Geremek, *La pietà e la forca: Storia della miseria e della carità in Europa* (La piedad y la horca: Historia de la miseria y de la caridad en Europa), Roma: Laterza, 1986, mientras que Ch. Sachsse y F. Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland* (Historia de la Previsión de la Pobreza en Alemania), Stuttgart: 1980, bosqueja el cambio en el marco institucional de la asistencia, enfocando particularmente en la ayuda como educación.

En el contexto del desarrollo, la ayuda ha significado ayuda para el propósito de la modernización. Implica nada menos que poner a toda los pueblos del mundo en una realidad simultánea y su exposición a las olas de la aceleración global. Fuí estimulada a esta manera de pensar sobre la modernidad por P.

Sloterdijk, *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik* (Eurotaoismo: Hacia la Crítica de la Cinética Política), Frankfurt: Surhkamp, 1989; las reflexiones de amplio rango de H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Tiempo de la Vida y Tiempo del Mundo), Frankfurt: Suhrkamp, 1986; y el ensayo de J. Rifkin, *Time Wars* (Guerras del Tiempo), New York: Holt 1987, sobre el concepto del tiempo de la civilización moderna. Un ataque temprano (1956), lúcido pero poco conocido, a la difusión global de la revolución industrial y la corrupción de las culturas enfrentadas por los dispositivos de consumo fue lanzado por G. Anders, *Die Antiquierheit des Menschen* (La Antigüedad del Hombre), 2 vols., Munich: Beck, 1980.

Debo el discernimiento de cómo la experiencia moderna, desde el tiempo de la plaga, se formó por la negación de la muerte a E. Friedell, *Die Kulturgeschichte der Neuzeit* (La Historia Cultural de los Tiempos Modernos), Vol. 1, Munich: 1976 (originalmente 1926). Cómo se pueden leer los esfuerzos de modernización como intentos para obtener seguridad en un mundo sin vida venidera, puede inferirse de J. Delumeau, *La peur en occident* (El Temor en Occidente), Paris: Fayard, 1978. La seguridad implica también rechazo del Otro. Esto es analizado por B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* (El Aguijón del Extraño), Frankfurt: Suhrkamp, 1990.

CIENCIA

Claude Alvares

Nací en una cultura que continúa ejerciendo una influencia y un poder sobre el comportamiento, mayores que la que logra o logrará nunca la ciencia moderna. Si *eso* fuese adecuadamente entendido, entonces este obituario no parecería escandaloso ni insolente. Cada cultura impone a sus miembros respeto por ciertas entidades. La ciencia moderna no tiene lugar en *nuestro* panteón.

Lejos de eso. Desde este lado de Suez, en efecto, la ciencia moderna se asemeja a una marca importada de pasta dental. Contiene elaboradas promesas y mucha dulzura y atractivo. Puede usarse y es usada con frecuencia (muchas veces sin ton ni son); aún así, puede dispensarse de ella en cualquier momento, precisamente porque es aún, en gran medida, irrelevante para la *vida*.

La pasta dental se ha convertido en una mercancía universal significativa: para

algunos, se ha transformado en una categoría mental. Desde hace décadas se ha hecho (con el cepillo de dientes) un accesorio esencial de la civilización moderna, disponible desde Managua hasta Manila. Aquellos que han simpatizado con la modernidad tienden a encontrar en cualquier ausencia de pasta dental (ya sea para si como para otros) una fuente de aguda ansiedad.

En *nuestra* sociedad, sin embargo, el momento en que no disponemos de pasta dental, retornamos a los palillos de neem o a las hojas de castaña o de mango o mixturas compuestas de gengibre, carbón y sal. Todos excelentes materiales, localmente disponibles y confiables para mantener la boca fresca y desinfectada y los dientes limpios.

Ahora la ciencia moderna es también una mercancía universal, también reconocible desde Managua hasta Manila, también aprobada por muchos, cuya devoción a sus dictados y su propagación es, más que menos, frecuentemente relacionada a su capacidad de proporcionar un salario elevado y, a menudo, además, poder, prestigio y un automóvil con chofer. Como el cepillo de dientes matinal, la ciencia es considerada una condición previa de una visión del mundo, nueva, incontaminada por percepciones ignorantes y esclavizadas. Por su parte, ofrece desalojar las muchas supersticiones incapacitantes de todos aquellos rincones ocultos del alma de una sociedad, para eliminar cualquier bacteria ofensiva, para producir una mundo limpio y ordenado. Más importante aún, promete un paraíso materialista para los marginalizados del mundo a través de sus poderes asombrosos, mágicos. Pero por una razón que no es difícil comprender, continúa también requiriendo un presupuesto de propaganda tan alto como el de la pasta dental. Hay algo en el producto más prestigioso de la modernidad que es realmente tan fofo que tiene que hacerse espectacular por copia sensacionalista y por una imaginación fértil.

Esta visión irreverente de la ciencia moderna no será cómoda para quienes han elegido permanecer prisioneros dentro de las percepciones hoy dominantes de la época. Pero para nosotros, es siempre el producto de *otra* cultura, una entidad reconocidamente foránea. Eventualmente llegamos a verla como un

proyecto específico en época, étnico (occidental) y cultural (culturalmente *momificado*), que es una vertiente de conciencia políticamente dirigida, artificialmente inducida, que invade y distorsiona, y a menudo, intenta conquistar el panorama más amplio, más estable de las percepciones y la experiencia humanas. En un mundo que consiste de sociedades dominantes y dominadas, algunas culturas van a ser, necesariamente, consideradas más iguales que otras. Esta herencia de inequidad, inaugurada y afirmada durante el colonialismo, ha permanecido hasta hoy en gran medida intacta. De manera que los productos culturales de Occidente, incluyendo su ciencia, son capaces de reclamar primacía y validez universal sólo debido a su relación congénita (como veremos más adelante) con el trono político del poder global.

El colonialismo, sabemos, somete, socava, subordina y luego reemplaza lo que elimina con su propio ejemplar. Es natural esperar que la ciencia occidental, un asociado del poder colonial, funcionara de una forma no menos descarada y efectiva: extendiendo su hegemonía por intimidación, propaganda, catecismo y fuerza política. En efecto, tratándose de un producto cultural, era solo de esperarse que estaría asociado con las presiones (generalmente agresivas) de esa cultura. Intentaría extender su hegemonía a otras culturas a través de una clase de élite, a quien los comentaristas sociales hoy llaman "modernizadores", cuya característica distintiva, luego de un período de escolaridad en Oxbridge, es una alienación completa de la vida y cultura de su propio pueblo. Y fiel a sus orígenes, esta ciencia ha permanecido al servicio de la cultura occidental, hasta hoy, un componente crucial de la hegemonía histéricamente activa de Occidente.

Sin embargo, debido a estupendas e ignotas fuerzas internas, las culturas sobre las cuales la ciencia moderna buscó ser impuesta fueron capaces de prevenir su completa incorporación. Su incapacidad para cumplir sus promesas y su incompetencia general para tratar problemas específicos la han llevado también a su declinación. Una mirada global, hoy, de su real hegemonía, sería, en efecto, bastante deprimente para sus devotos. En muchas áreas del mundo no occidental ha sido reducida a la condición de mercancía (como la pasta

dental) o instrumento (a comprarse con dinero). Su promesa de transformar el mundo en un paraíso materialista y de poner fin a la pobreza y la opresión ha perdido toda credibilidad. Existe, de hecho, evidencia para mostrar que ha logrado exactamente lo contrario. En lo que concierne a su ofrecimiento de una nueva visión metafísica del mundo para darnos una guía ética, ésta ha sido en gran parte rechazada. *Dharma*, conversación, comunidad, interacción con las entidades sagradas y sus símbolos asociados, son aún motores primarios en nuestras sociedades. Uno encuentra significativas deserciones del imperio de la ciencia aún en los mismos reductos de la cultura occidental.

De esta manera, el área geográfica de su influencia ha resultado ser mucho menor de lo que originalmente deseó o buscó. En comparación, otras ideas han dominado (y algunas veces trastornado) sociedades humanas por períodos mucho mayores. El budismo, por ejemplo, que como la ciencia occidental tiene su propia teoría de la causación, nació en suelo indio, desde el cual fue exportado a civilizaciones enteras. En sociedades como el Japón, ejerció influencia por siglos. Trastornó la mayoría de las sociedades asiáticas del Sur y Sudeste con sus nociones radicalmente novedosas de lo que una sociedad debería ser y de la relación entre el *sangha* y el estado. En comparación con el budismo, el imperio de la ciencia moderna es impresionante, pero menos penetrante. Bastaría solo recordar que el budismo, en contraste con la ciencia, no fue propagado e impuesto por la violencia.

La real autopercepción de la ciencia moderna como una actividad humana reconociblemente distinta no va más atrás de 200 años en la sociedad occidental. El mismo término 'científico' (utilizado como analogía de la palabra 'artista') fue primero sugerido por William Whewell recién en 1833 en una reunión de la Sociedad Británica para el Avance de la Ciencia. Fue solamente utilizada sin aversión por sus practicantes hacia el final del primer cuarto del presente siglo.

Esto no intenta negar que la ciudadanía del mundo sufriera grandemente de las tentaciones de la ciencia moderna. Lo hizo tanto como recientemente con las

promesas del desarrollo. Pero así como uno encuentra ahora rutinariamente el 'hedor del desarrollo', uno también es llevado a conceder que tres siglos de ciencia han levantado su propio rastro de olores perturbadores. No es ninguna sorpresa, por tanto, descubrir que lo que se dice en obituarios sobre el desarrollo pueda también decirse sobre la ciencia moderna.

Ciencia y desarrollo: una relación congénita

¿Qué ha sido responsable de la enorme influencia de la ciencia sobre la imaginación de los hombres de nuestros tiempos? Un factor principal ha sido la íntima relación entre la ciencia y el desarrollo. No pueden ser entendidas en aislamiento una del otro, como los hacedores de política en la India expresaron claramente hace 30 años:

> *La clave de la prosperidad nacional, aparte del espíritu de la gente, reside en la época moderna, en la combinación efectiva de tres factores, tecnología, materias primas, y capital, de las cuales la primera es quizás la más importante, ya que su creación y la adopción de nuevas técnicas científicas pueden en efecto contrarrestar las deficiencias de recursos nacionales y reducir las demandas de capital*.[1]

En general, el desarrollo fue meramente el último asociado de la ciencia moderna en el ejercicio de su hegemonía política. Más antes, la ciencia se había relacionado con la ilustración y los reclamos milenaristas, antes de asociarse con el racismo, el sexismo, el imperialismo y el colonialismo, para luego establecerse con el desarrollo, *una idea en la cual la mayoría de estas herencias tempranas están codificadas*.

En efecto, si se reflexiona sobre los eventos de décadas recientes, se recuerda que el desarrollo y la ciencia han convivido a través del tiempo íntimamente ligados como caballo y carroza. El desarrollo nos era deseable a las sociedades

no occidentales precisamente porque estaba asociado con la ciencia. Lo que teníamos antes del desarrollo, sea en la forma de naturaleza pura o subsistencia no occidental, no tenía, nos decían, la racionalidad, brillantez y eficiencia de la ciencia moderna. La gente, las sociedades, la naturaleza misma eran atrasadas en su ausencia. Los planificadores catalogaron zonas enteras de 'atrasadas' simplemente porque no tenían fábricas. (La fábrica ha permanecido hasta hoy un símbolo concreto de los nuevos procesos desarrollados por la ciencia.) El atraso debía sustituirse por el desarrollo, una forma presuntamente mejor de organizar al hombre y a la naturaleza basada en las ricas intuiciones de la ciencia actual.

La ciencia, a su vez, era deseada porque hacía *posible* el desarrollo. Si se desarrollaban sus capacidades asociadas, se podía tener desarrollo y riquezas ilimitados. La ciencia y el desarrollo reforzaban cada uno la necesidad del otro; cada uno legitimaba al otro en una forma circular que el vulgo expresaba de la manera siguiente: 'yo te rasco la espalda, tú me rascas la mía'.

Si el desarrollo no hubiera tenido una relación especial con la ciencia, no habría habido necesidad de marginar la subsistencia ni de imponer el nuevo estilo de vida que proponía el desarrollo.

Sin embargo, la relación entre la ciencia moderna y el desarrollo era mucho más que meramente íntima: era congénita. Esta relación congénita puede rastrearse a la revolución industrial cuando se estableció por primera vez una relación entre la ciencia y *la industria*. Esto no debería sorprender demasiado al lector. Algunas de las principales leyes de la ciencia se originaron en la experiencia industrial. Por ejemplo, la Segunda Ley de la Termodinámica resultó de esfuerzos por mejorar el rendimiento de la máquina a vapor con vistas a hacer progresar la industria.

El científico indio C. V. Seshadri, en un artículo sobre 'Desarrollo y Termodinámica' ha proporcionado algunas claves originales al desarrollo histórico de esta relación entre industria y ciencia. Seshadri encontró que, en

un examen profundo, la Segunda Ley de la Termodinámica era *etnocéntrica*. El sostenía que, debido a sus orígenes industriales, la Segunda Ley había sesgado consistentemente la definición de la energía en una forma calculada para favorecer la asignación de recursos solamente para los propósitos de la gran industria (como opuesta a la artesanía). En un artículo relacionado, escrito en colaboración con V. Balaji, Seshadri escribió:

> *La ley de la entropía, sustentada por su autoridad, proporciona un criterio para la utilización de la energía disponible de varios recursos. Este criterio, conocido como el concepto de eficiencia, es un corolario a la ley de la entropía y se originó con la ley. El criterio de eficiencia estipula que la pérdida de energía disponible en una conversión se hace menor a medida que la temperatura a la cual la conversión es efectuada es más alta respecto a la del ambiente. En consecuencia, las temperaturas altas son de valor alto y de alto valor son de la misma manera los recursos como el petróleo, el carbón, etc. que pueden posibilitar la obtención de dichas temperaturas. En este sentido, la ley de la entropía proporciona una guía para la extracción y utilización de los recursos*.[2]

La eficiencia, percibida en estos términos, se convirtió en el criterio guía para juzgar a las tecnologías y al trabajo productivo. A la luz de la ciencia moderna, más eficiencia de este tipo era considerada sinónima de más desarrollo. No obstante, en realidad, este concepto central de la ciencia moderna está así fusionado con una forma particular de utilización de los recursos.

Una economía basada en este tipo de ciencia no sólo se dota de un criterio egoísta con el cual legitimarse, sino que asume de ese modo, que tiene una justificación para acaparar todos los recursos hasta entonces fuera de su dominio e intocados por la ciencia moderna. Así como la economía inventó la idea de escasez para ampliar su dominio, de la misma manera la ciencia asumió la idea de eficiencia termodinámica para desplazar a la competencia.

Sesgo contra la Naturaleza y la Artesanía

Como ha señalado Seshadri, tanto la naturaleza como el hombre no occidental han resultado perdedores cuando la definición termodinámica de eficiencia se convirtió en *el* criterio para el desarrollo. Ambos, por definición, se convirtieron en no desarrollados o subdesarrollados. Un monzón tropical, por ejemplo, que transporta millones de toneladas de agua a través de los trópicos se convirtió por definición en ineficiente porque hacía trabajo a temperatura ambiente (y no a altas temperaturas).

S. N. Nagarajan concuerda:

> *Esto no está confinado al mundo orgánico. Aún la evaporación del agua que forma nubes y desaliniza no se hace a 100□C. La vida no podría haberse originado por un proceso similar a los que los científicos usan, a altas temperaturas. Los científicos son incompetentes para construir organizaciones superiores a bajas temperaturas. Las prácticas agrícolas en los trópicos se erigieron sobre este tipo de conocimiento. Los dos diferentes tipos de enfoque tienen diferentes criterios de eficiencia. En consecuencia los dos tienen una comprensión diferente del desarrollo*.[3]

Y añade:

> *La manera de ser de la naturaleza es lenta, pacífica, no dañina, no explosiva, no destructiva, tanto para otros como para sí misma. Tómese por ejemplo, la producción de fibra por plantas y animales, comparada a las máquinas. El resultado final de los procesos de plantas y máquinas pueden parecer iguales: fibra y rayón. La máquina también produce una gran cantidad en un tiempo corto. Pero ¿a qué costo? Los costos son asumidos por las secciones más débiles y por la naturaleza. La gente que está encadenada a la máquina (los trabajadores) es también consumida por ella*.

En efecto, todos los procesos o trabajo efectuados a temperaturas ambiente

son descontadas bajo la soberanía de la ciencia moderna. Así los tribales, los trabajadores del bambú, las abejas y los gusanos de seda, procesan los recursos del bosque a temperaturas ambiente, y en consecuencia, sin los efectos colaterales contaminadores del calor residual y de los efluentes asociados con los grandes procesos industriales. Sin embargo, a los ojos del desarrollo, son sólo las unidades con insumo de alta energía para la producción de rayón y pulpa las que procesan realmente los recursos del bosque y contribuyen al crecimiento económico y a la producción.

Sin embargo la ciencia moderna insiste aún: "*El criterio de eficiencia estipula que la pérdida de energía disponible en una conversión se hace más pequeña a medida que la temperatura a la que se efectúa la conversión es superior por encima de la del ambiente.*" Por este medio trastorna y exorciza industrias y modos de vida enteros. Una última ilustración a partir de la producción de varios tipos de azúcar en la India puede redondear la argumentación.

La India produce diferentes formas de azúcar. Las más importantes son el azúcar blanca y el *gur*. De acuerdo con la opinión oficial, los procesos utilizados para la extracción y la producción de azúcar blanca son superiores a los que resultan en el *gur*. No sólo la eficiencia extractiva de los grandes molinos es superior, sino que el azúcar se almacena bien. Puede transportarse y acapararse y también ser objeto de abuso por razones de estado. Se reconoce la contaminación producida por los ingenios, pero se considera que es un precio pequeño que hay que pagar por los beneficios del progreso.

El *gur*, por otro lado, es fabricado principalmente en hornos abiertos, utilizando desechos agrícolas, madera o bagazo. La extracción del jugo de caña de azúcar no es tan alta como en el proceso industrial grande. El producto final tampoco se mantiene bien más allá de un cierto período. Sin embargo, no resulta ninguna polución del proceso de producción; ni la tierra ni la atmósfera son dañadas. Y, por supuesto, el acaparamiento y la especulación con el *gur* es menos fácil.

De una contabilidad simple de ambos procesos, parecería ser de interés público apoyar el reemplazo de la producción de *gur* por la de los modernos ingenios de producción de azúcar. *El desarrollo es azúcar blanca*. Y esto es lo que ha ocurrido en países como el nuestro en el período posindependiente. La política de créditos para los agricultores en la vecindad de los grandes ingenios azucareros estipula que si los agricultores acceden a préstamos de las instituciones financieras gubernamentales para cultivar caña de azúcar, están obligados a vender toda su caña sólo a los grandes ingenios. No pueden hacer *gur* con ella. Funcionarios especiales del gobierno, llamados Comisarios del Azúcar, efectivamente supervisan este desarrollo. De hecho, este autoritarismo del desarrollo ha sido sancionado por la Corte Suprema de la India. Un Comisario del Azúcar ordenó a un agricultor que depositara toda su caña de azúcar en un gran ingenio. Este se negó porque quería procesarlo como *gur*. La cuestión fue referida a la Corte Suprema. La Corte sancionó las órdenes del Comisario del Azúcar.

Una visión diferente emerge, sin embargo, cuando se hace una investigación más profunda de las *calidades* de ambos procesos y de sus productos finales. Descubrimos entonces cómo la ciencia moderna resalta ciertas cualidades con exclusión de otras y cómo la adopción ciega de sus procedimientos puede llevarnos a hacer énfasis en los valores erróneos. El azúcar blanca es peligrosa para la salud por diversas razones largo tiempo ensayadas y probadas. Los procesos orgánicos implicados en el metabolismo del azúcar blanca terminan trastornando la salud del consumidor. Adicionalmente, el cuerpo humano no tiene requerimiento fisiológico del azúcar blanca como tal. Se reconoce que el azúcar blanco es, finalmente, nada más que calorías vacías. El *gur*, por otro lado, es un alimento. No contiene azúcar meramente, sino hierro e importantes vitaminas y minerales.

Así, si los dos azúcares fueran comparados en todos sus aspectos, el *gur* haría una contribución positiva al bienestar humano, mientras que el azúcar blanca no. Esto, sin embargo, no es aparente en cualquier mera comparación de los procesos de producción que producen azúcar blanca y *gur*, y en cualquier caso

el criterio de esta comparación reside solo en el terreno particular y sesgado de la visión de la ciencia moderna de lo que constituye una conversión eficiente de la energía. La tecnología para la producción del azúcar blanco simplemente se asume como más eficiente que la tecnología utilizada en la producción de *gur*. Además, el mérito de producir una mercancía que es dañina a la salud humana y que también daña el ambiente (calor residual y efluentes) no es parte del debate de la eficiencia.[4]

No obstante, simbólica de la nueva condición otorgada a la ciencia moderna por las élites dominantes del Tercer Mundo fue una conferencia internacional sobre *El Papel de la Ciencia en el Avance de los Nuevos Estados* realizada en Agosto de 1960 en Israel. En esa conferencia, S. E. Imoke, Ministro de Finanzas de Nigeria del Este, dijo a su audiencia:

> *No les pedimos la luna ni queremos todavía un viaje allá con vosotros. Todo lo que buscamos es vuestra guía, asistencia y cooperación en nuestros esfuerzos por recoger los tesoros de nuestras tierras, de manera que podamos levantarnos del nivel de subsistencia a una vida más abundante*.[5]

La Reforma de la Sociedad

El vigor por hacer avanzar la gran industria en Occidente fue aparejado por un proyecto igualmente potente para reorganizar la sociedad de forma científica (i. e. eficiente). Auguste Comte trazó el diseño general. Su visión de aplicar los principios de la racionalidad, el empiricismo y la ilustración a la sociedad humana en todos los detalles ha tenido ya una penetrante influencia en las sociedades denominadas avanzadas.

Una visión comteana aproximadamente similar recibió un nuevo impulso con la independencia política de las naciones del Tercer Mundo. Aquí se confió a la ciencia (el instrumento arquetípico) el papel clave de prometer condiciones de

bienestar material inéditas a los así llamados pobres del planeta.

El ejemplo más conocido de esta ingenua visión del mundo fue Jawaharlal Nehru, el primer Primer Ministro de India libre. Ningún líder del Tercer Mundo estaba tan enamorado del encanto y de la promesa asociada con la ciencia moderna como Nehru. Para él, desarrollo y ciencia eran sinónimos. La visión comteana original está completamente revelada en la insistencia de Nehru en el espíritu científico como un *sine qua non* del progreso material. De acuerdo con él (en su *Descubrimiento de India*), era la ciencia y sólo la ciencia la *que "podía resolver los problemas del hambre y la pobreza, de la insalubridad y del analfabetismo, de la superstición y de la costumbre y tradición incapacitantes, de los vastos recursos desperdiciados, de un país rico habitado por gente hambrienta*."

Esta alarmante ingenuidad fue trasmitida por él a los principales burócratas del país. India adoptó una resolución de política científica en marzo de 1958, que decía en parte:

> *El rasgo dominante del mundo contemporáneo es el intenso cultivo de la ciencia en gran escala y su aplicación para atender los requerimientos de un país. Es esto lo que, por primera vez en la historia humana, ha dado al hombre común en países avanzados en ciencia, un nivel de vida y beneficios sociales y culturales, que estaban restringidos antes a una minoría privilegiada muy pequeña de la población. La ciencia ha llevado al crecimiento y a la difusión de la cultura en una medida nunca antes posible. No sólo ha alterado radicalmente el ambiente material del hombre, sino que lo que es aún de significado más profundo, ha proporcionado nuevos instrumentos de pensamiento y ha ampliado el horizonte mental del hombre. Ha influido así en los valores básicos de la vida y dado a la civilización una nueva vitalidad y un nuevo dinamismo.*
>
> *La ciencia y la tecnología pueden compensar las deficiencias en materias primas proporcionando sustitutos o, de hecho, brindando capacidades*

que pueden exportarse a cambio de materias primas. Al industrializar un país, se debe pagar un alto precio en la importación de ciencia y tecnología en la forma de planta y maquinaria, personal altamente remunerado y consultores técnicos. Un desarrollo temprano y grande de la ciencia y la tecnología en el país podría por tanto reducir mucho el drenaje de capital durante el estadio temprano y crítico de la industrialización.

La ciencia se ha desarrollado a un ritmo creciente desde el inicio del siglo de manera que la brecha entre los países avanzados y los atrasados se ha ampliado más y más. Es sólo adoptando las medidas más vigorosas y haciendo nuestro máximo esfuerzo en el desarrollo de la ciencia que podemos salvar la brecha. Es una obligación inherente de un buen país como India, con su tradición de erudición y pensamiento original y su gran herencia cultural, participar plenamente en la marcha de la ciencia, que es hoy probablemente la mayor empresa de la humanidad.[6]

Del mismo modo, los autores del Primer Plan Quinquenal del país notaban: "*En la economía planificada de un país, la ciencia debe necesariamente jugar un papel especialmente importante... La planificación es la ciencia en acción y el método científico significa planificación*".

Estas grandes 'verdades obvias', sin embargo, no parecieron tan obvias a mucha gente común en el Tercer Mundo, particularmente a los tribales, a los campesinos y otros aún no convertidos al paradigma occidental. En efecto, si los beneficios de la ciencia moderna no fueran inmediatamente obvios para ellos, tampoco les parecería que el desarrollo simboliza una manera mejor de hacer tareas rutinarias. Por el contrario, el desarrollo pareció más un juego con trampa a la gente común. A estos observadores en perspectiva, demandaba en realidad mayores sacrificios, más trabajo y más trabajo aburrido, a cambio de una vida menos segura. Requería el abandono de la subsistencia (y su autonomía asociada) a cambio de la dependencia y la inseguridad de la esclavitud del salario.

Abandonado a su albedrío, el desarrollo habría hecho poco progreso en el planeta. Que eventualmente se puso en marcha se debió puramente al poder coactivo de los nuevos estados nación que ahora asumieron, en adición a su anterior función de *control*, una función de *conducción*. Cada estado nación entró voluntariamente a forzar el desarrollo, a menudo con la asistencia de la policía y de los magistrados. Si sus ciudadanos eran tan ignorantes que eran incapaces de reconocer por sí mismos los 'beneficios del desarrollo', los nuevos estados no tendrían otra opción que 'forzarlos a ser libres'.

El desarrollo se hizo coerción: reubicaciones forzadas a aldeas *ujamaa*, cooperativas compulsivas y la anexión de la gente en nuevas formas de organización 'para su propio bien'. Said Abel Alier, Presidente de la Región Meridional de Sudán, durante una discusión en la Asamblea del controvertido Canal Jonglei: "*Si tenemos que conducir a nuestra gente con bastones, lo hacemos por su bien y el bien de aquellos que vendrán después de nosotros*". El estado moderno no entiende, mucho menos acepta, el derecho de la gente a no ser desarrollado.

Debemos reconocer que el compromiso del estado con el desarrollo se originó de su compromiso paralelo con la ciencia moderna. La ciencia era una elección ideal porque reclamaba ser capaz de *rehacer* la realidad. Redefinía e inventaba conceptos y leyes, y de esa forma, rehacía la realidad también. Fabricaba nuevas teorías sobre la forma en que la naturaleza funcionaba, o más importante aún, sobre la forma en que debía funcionar.

Por tanto, cuando el estado en el mundo no occidental asumió el papel de desarrollador, deseoso de crear una nueva sociedad y una nueva economía, con un conjunto de templos enteramente nuevos y todo, la ciencia se transformó naturalmente en el más atractivo y crucial instrumento para ese propósito. Fue Nehru, al fin y al cabo, quien denominó a los proyectos de desarrollo gigantescos los 'templos de hoy'.

Ni la gente ni la naturaleza se han salvado de ser víctimas de un desarrollismo alimentado por la ciencia e impulsado por el estado. Hoy, rehacer la naturaleza se ha convertido en la preocupación principal de la ecología oficial. Una ilustración clásica proviene del enfoque de los científicos a lo que se denomina desarrollo forestal. Los silvicultores son incapaces de recrear bosques naturales. Pero eso no les preocupa. En vez de eso redefinen los bosques como plantaciones y hacen monocultivos con la etiqueta de silvicultura científica. La naturaleza es, de esta manera, reemplazada por un sustituto espurio. En realidad, la forestación ideada por la ciencia moderna se convierte en la desforestación de la naturaleza.

El estado reclama su derecho a 'desarrollar' a la gente y a la naturaleza sobre la base de una visión del progreso establecida en planos proporcionados por la ciencia moderna, en sí un producto cultural de occidente. La gente no tiene otro papel que ser espectadores o engranajes en esta 'gran aventura'. A cambio, ellos, o algunos de ellos por lo menos, son privilegiados para consumir las maravillas tecnológicas que resultan de la impetuosa unión del desarrollo y la ciencia. En los ojos de un estado protector, esta es una compensación adecuada por el abandono de sus derechos naturales. En cuanto a aquellos que no pueden o no van a participar, deben perder sus derechos. Pueden ser desplazados de la disputa de los recursos, transfiriéndolos a la gran industria.

Un Ribete Totalitario

La idea democrática continúa siendo el único elemento potencial disponible para contrarrestar estas opresiones gemelas de la modernidad porque las democracias están basadas en el principio de los derechos humanos fundamentales. Volvamos ahora a la forma en que este potencial para controlar al totalitarismo de la modernidad, fue efectivamente socavado.

Hemos indagado las relaciones congénitas entre la ciencia moderna y el desarrollo y el sesgo implícito que la ciencia tenía contra la naturaleza y la producción artesanal. Hemos discutido también cómo los nuevos estados

nación, profundamente comprometidos con el desarrollo, encontraron en esta ciencia un instrumento atrayente para su proyecto de rehacer a los pueblos a la imagen y semejanza de lo que creían que era una forma avanzada de ser humano.

Ambas características de la relación ciencia moderna/estado moderno socavan indirectamente los derechos naturales del hombre. En el primer caso, la ciencia rechazó todos los procesos existentes en la naturaleza y la técnica tradicional como inferiores o de valor marginal, permitiendo a la gran industria (capitalista o estatista) sustituir los planos proporcionados por la ciencia. Aún así en la historia humana, por lo menos hasta las revoluciones científica e industrial, el conocimiento técnico necesario para la supervivencia había, en su mayoría, continuado siendo no centralizado y radicalmente disperso. Literalmente existían millones de artes y tecnologías - todas utilizando una gran variedad de conocimiento acumulado y produciendo un enorme quantum de bienes, ideas y símbolos culturales provenientes de la rica diversidad de la experiencia humana y basada principalmente en la explotación de procesos a temperaturas ambientales. En muchas formas, esta diversidad técnica de la especie humana iba a la par de la diversidad genética de la naturaleza misma.

En el segundo caso, la mera concepción de lo que constituye la normalidad humana fue redefinida. La gente perdió el derecho de reclamar que podía funcionar como seres humanos competentes a menos que fuera sometida al adoctrinamiento requerido por la modernidad. Se asumía *a priori* que eran deficientes como seres humanos y debían ser rehechos. Como nota la resolución de política científica citada antes: "*Los ingentes recursos humanos de India pueden sólo convertirse en una ventaja en el mundo moderno cuando sean entrenados o educados*." Si en el proceso emergían como pálidas caricaturas de seres humanos en el contexto de culturas más poderosas, no había de qué preocuparse. La ciencia y sus expertos decidirían cómo debían criarse, entrenarse y entretenerse, los seres humanos y lo que debían consumir.

Esto no es demasiado difícil de lograr para la ciencia moderna ya que reclama estar asociada no solo con una mayor eficiencia, sino con tener un poder explicativo mayor. Lo que es más, reclama que su poder explicativo es superior a cualquiera alcanzado en cualquier momento del pasado, porque solo ella es imparcial, y por tanto, objetiva. La objetividad fue también fácil de asociar con la equidad y la democracia, ya que la neutralidad beneficiaba a todos. (Los sesgos de las formas monárquicas de administración, por ejemplo, eran notorios.) La ciencia moderna, por tanto, parecía idealmente adecuada a las democracias modernas.

Por implicación, todo lo 'no científico' se devaluaba como subjetivo y arbitrario, de valor marginal y difícilmente podía ser el fundamento de la política pública.

La así denominada revolución científica del siglo diecisiete constituyó una divisoria de aguas en el pensamiento sobre el pensamiento. La revolución fue exitosa en la insinuación de un consenso general que, por primera vez en la historia humana, los seres humanos habían logrado desentrañar un método para lograr un conocimiento tan cierto como el conocimiento que anteriormente era sólo disponible por vía de la escritura revelada. Esta técnica de adquisición de conocimiento era tan confiable que el conocimiento adquirido de esta forma era para todos fines prácticos no negociable. Este reclamo entraría pronto en conflicto con los derechos naturales del hombre.

El conocimiento indisputable que la ciencia presumía ofrecer fue mantenida fuera de la arena de la política; en ninguna forma era consecuencia de negociación o elección. En realidad, no se estaba más en libertad de elegir al conocimiento científico como una opción entre otros sistemas de conocimiento. El conocimiento científico era un dato. Nadie era más libre de rechazar sus declaraciones, como uno era libre (y aún estimulado) a rechazar las declaraciones de la religión o el arte. El individuo que se negaba a aceptar la visión científica básica del mundo se arriesgaba a ser considerado no meramente ignorante, sino oscurantista, delincuente o irracional.

Dos puntos importantes aquí. El primero, seres falibles, equipados con un instrumento igualmente falible, la razón, estaban ahora apostando a un método infalible de generación y certificación del conocimiento. El segundo punto, la racionalidad misma estaba siendo reducida a nada más que una racionalidad científica estrecha y sesgada, que tiene poco que ver con la forma en que la mente humana piensa realmente, aunque mucho que ver con la forma en que alguna gente piensa que la mente debería pensar.

Tenemos que reconocer que, en su búsqueda del poder, la ciencia occidental moderna difícilmente podía darse el lujo de ser tímida sobre la naturaleza de sus reclamos. Estaba compelida por sus propias premisas a concentrar y arbitrar todas las *epistemes*, y de pretender hacerlo impersonalmente. A medida que aumentó la necesidad de certificación, la ciencia moderna se hizo menos democrática y el acceso al conocimiento se hizo, a su vez, un asunto de privilegio y entrenamiento especial. El lego era ahora visto como un receptáculo vacío que debía llenarse con los contenidos de la ciencia. Tenía que renunciar a su propio conocimiento y a sus derechos de conocimiento.

Hay otra curiosa paradoja aquí. La razón científica operaba con una lógica que era supuestamente independiente de factores o caprichos personales. Apuntaba a la formulación de leyes que existían independientemente de las personas. Aún así sus certificadores eran personas, a menudo personas que tenían intereses creados en el poder de la ciencia y que eran dependientes de ella para su subsistencia. Individuos falibles explotaban así el prestigio asociado con su disciplina para ganar una porción del poder político. El voto fue subrepticiamente reemplazado, crecientemente por el nuevo sacerdocio científico adoctrinado por sus supuestos compartidos.

Esto era, por supuesto, diametralmente opuesto al funcionamiento democrático en el que los derechos son únicos y universales y pertenecen a individuos principalmente porque son miembros de la especie. Esos derechos incluyen el derecho a reclamar el verdadero conocimiento y el derecho de rechazar el conocimiento impersonal. Un derecho que, en otras palabras,

incluye el poder de certificar el conocimiento. Bajo la nueva tiranía de la ciencia moderna, dichos derechos fueron primero asaltados, luego extinguidos y la gente común no fue más considerada como capaz de proporcionar u obtener, por el fruto de su propia actividad, conocimiento verdadero y cierto del mundo. Este derecho político fue retirado de toda la gente que caía dentro del ámbito de la dictadura de la ciencia. De hecho, para las clases dominantes que sentían que los derechos humanos habían sido democratizados demasiado pronto, o innecesariamente, la ciencia proporcionaba ahora un instrumento por el cual ellos podían recuperar con una mano lo que habían anteriormente sido obligados a dar con la otra.

De esta manera, la planificación, la ciencia y la tecnología - la tecnocracia - se transformaron en el principal medio para usurpar los derechos de la gente a los dominios del conocimiento y de la producción, para echar al olvido el derecho de la gente a crear conocimiento y para disminuir su derecho a intervenir en materias de interés público o aquellas que afectan su propia subsistencia y supervivencia.

La no negociabilidad de la ciencia moderna, la muy mentada objetividad del conocimiento científico, la aparente neutralidad de su información, todas ellas parecen rasgos positivos a la mayoría de los hombres razonables y educados de diferentes religiones, valores y naciones. La racionalidad, el espíritu científico y la educación moderna parecen ventajas indisputables y necesarias para la vida humana.

Sin embargo, mientras la ciencia misma avanzaba su conocimiento por la discrepancia, por el choque de hipótesis, sumariamente rechazaba la discrepancia de fuera del imperio científico concerniente a su contenido o sus métodos o su modo de racionalidad. La no negociabilidad de los supuestos, métodos y conocimiento científicos se convirtieron en un poderoso mito esmeradamente construido a lo largo de varios siglos, alimentado por una fingida ignorancia entre sus propagandistas sobre la forma en que había sido realmente negociado su ascenso y su posición aparentemente inatacable.

El conocimiento científico - visto como por sobre las emociones, las castas, la comunidad, el lenguaje, la religión, y como transnacional - se convirtió en el instrumento preferido y principal para la transformación no sólo sobre el interés de todos, sino más importante, en exigible a todos. En realidad, nunca existió tanto acuerdo entre los intelectuales de tantas naciones, sean liberales, comunistas, reaccionarios, ghandianos, conservadores, o aún revolucionarios: todos sucumbieron a la tentación totalitaria de la ciencia.

Lo que hemos dicho sobre la relación de poder de la ciencia moderna con otras epistemologías es también cierto de lo que resultó de su relación con la técnica. El desarrollo basado en ella vino a constituir un poder dinámico (activamente colonizador), dedicado a comprometer las posibilidades de supervivencia y los refugios de masas mayores y mayores de gente. De un modo general, halló competitivo el conocimiento de la gente y, en consecuencia, ofensivo. Y ya que mantenía una actitud desdeñosa a la ciencia local, también trataba con escaso respeto los derechos de la gente a usar los recursos a su propia manera.

Lo más importante es que el interés del estado moderno en ese desarrollo debía mucho a la constante búsqueda de éste de vías y medios de comprometer, erosionar, y a menudo severamente disminuir, la autonomía personal y la creatividad y la libertad política que la acompañaba. En una democracia, la gente puede gobernarse por sí misma, pero difícilmente puede hacerlo si sus gobiernos están intentando seriamente, al mismo tiempo, ver si ellos pueden ser exitosamente manejados y transformados.

Una vez que los derechos epistemológicos de la gente común son devaluados, el estado puede proceder a utilizar criterios supuestamente científicos para suplantar esos derechos con percepciones y necesidades oficialmente patrocinadas y definidas.

La propaganda de la ciencia de que sólo ella proporcionaba una descripción

válida de la naturaleza fue transformada en una vara con la cual castigar descripciones transcientíficas o folk científicas de la naturaleza. Los diversos 'movimientos de ciencia popular' en India tomaron este trabajo muy seriamente, funcionando como un establecimiento no oficial, intentando valientemente reemplazar la ciencia del brujo o *tantrik* de la aldea con el barbarismo del tratamiento del electrochoque o de las lobotomías frontales de la ciencia moderna.

Esta expansión del dominio de la epistemología científica involucró la más sostenida privación de los derechos epistemológicos de otros. Estando la política estatal comprometida con esta única epistemología en forma exclusiva, abusaba o ignoraba las otras. En la medicina, para tomar sólo un ejemplo, el sesgo ejercido contra los sistemas indios de curación en favor de la alopatía importada requiere poca documentación.

Todos los imperios son intolerantes y crían violencia. La arrogancia de la ciencia sobre su epistemología la llevó a reemplazar activamente a las alternativas con la suya, imponiendo a la naturaleza procesos nuevos y artificiales. Naturalmente, el ejercicio provocó la violencia endémica y sin fin y el sufrimiento en la medida en que las percepciones de la ciencia moderna se impusieron torpe e inadecuadamente sobre sistemas naturales. De esta manera, así como los europeos eliminaron millones de indígenas de Norte y Sur América y otras poblaciones nativas en otros lugares para hacer lugar a los suyos y así como su medicina erradicó otras medicinas y sus semillas desplazaron otras semillas, de la misma forma su proyecto de conocimiento denominado ciencia moderna intentó ridiculizar y borrar todas las otras formas de ver, hacer y tener.

El conocimiento es poder, pero el poder es también conocimiento. De esta manera la ciencia moderna, realmente intenta suprimir aún las formas no competitivas, pero diferentes de actuar recíprocamente con el hombre, la naturaleza y el cosmos. Guerreó para vaciar el planeta de todas las corrientes divergentes de *episteme* para afirmar la hegemonía incontestada de su propio

bagaje de reglas y conjunto de percepciones, éstas claramente ligadas con las presiones agresivas de la ciencia occidental.

Es una ilusión pensar que la ciencia moderna expandió las posibilidades del conocimiento real. En realidad, hizo escaso el conocimiento. Extendió en exceso ciertas fronteras, eliminando o bloqueando otras. De esta manera, realmente estrechó las posibilidades de enriquecer el conocimiento disponible a la experiencia humana. *Pareció* generar una explosión fenomenal de la información. Pero la información es información, no conocimiento. Lo más que se puede decir de la información es que es conocimiento en forma degradada, distorsionada. La ciencia debería haber sido entendida críticamente no como un instrumento para expandir el conocimiento, sino para colonizar y controlar la dirección del conocimiento y, en consecuencia, el comportamiento humano, dentro de un sendero recto y estrecho que conduce al diseño del proyecto.

¿Es la derrota, entonces, total? No. El planeta no ha sucumbido a la apropiación por la ciencia moderna en todas partes. De hecho los símbolos externos de la ciencia - agrinegocios, alimentos, reactores nucleares, represas gigantescas - están encontrando rebelión a lo ancho del planeta. Y si aquellos que han probado los frutos vacíos de la ciencia moderna están desilusionados con ellos, otros se han negado a probarlos del todo. Millones de campesinos, por ejemplo, rechazan las variedades modernas de arroz manufacturadas por los centros de investigación de cereales controlados por los agrinegocios. Ciudadanos de todo el planeta están rechazando la medicina alopática moderna en diversos grados. Millones de gentes comunes rechazan la idea de vivir de acuerdo a los valores distorsionantes (y distorsionados) asociados con la ciencia moderna.

En un país como India, 40 años de patrocinio estatal de la ciencia y todos sus trabajos no han sido capaces de reforzar su declinante reputación. En 1976, la finada Primera Ministra, Sra. Indira Gandhi hizo de la propagación del espíritu científico uno de los deberes fundamentales de los ciudadanos indios y enmendó la Constitución de acuerdo con ello. A pesar de esto, hay un sentido

aún mayor de crisis en la comunidad científica india, que se encuentra cada década más y más fuera de tono con las principales preocupaciones de la sociedad india.

Este sentido de fracaso ha lisiado irreversiblemente mucho del empuje por poner a India la camisa de fuerza preparada para ella por el proyecto de la ciencia moderna. La gente en sociedades no occidentales simplemente no sólo no coopera con sus principales designios, indica que no les importa un rábano, Occidente y sus creaciones.

En muchas áreas, la no cooperación se ha tornado agresiva. La gente, grupos, aldeas, han rechazado abiertamente el desarrollo modernizante y han insistido tercamente en mantener sus formas de vida, sus relaciones ambientales con la naturaleza y las artes de la subsistencia. La revuelta contra el desarrollo está destinada a ser en otro nivel una revuelta contra la ciencia moderna y la violencia que simboliza. Esta fue la idea de Mahatma Gandhi. Eventualmente se convertirá en la idea de aquellos interesados en proteger los derechos naturales del hombre y de la naturaleza en todas partes.

Referencias

1. Indian Science Policy Resolution, 1958, en W. Morehouse, *Science in India* (Ciencia en India), Bombay: Popular Prakashan, 1971, p. 138
2. C. V. Seshadri y V. Balaji, *Towards a New Science of Agriculture* (Hacia una Nueva Ciencia de la Agricultura), Madras, MCRC, sin fecha, p. 4.
3. S. N. Nagarajan, comunicación personal al autor fechada 7 mayo 1990.
4. Véase Claude Alvares, *Science, Development and Violence* (Ciencia, Desarrollo y Violencia), Nueva Delhi, Oxford University Press, en prensa, para una argumentación detallada.
5. En Ruth Gruber (ed.) *Science and the New Nations* (La Ciencia y los Nuevos Estados), Londres, Andre Deutsch, 1963, p. 34.
6. La Resolución de Política Científica completa puede encontrarse en Ward Morehouse, op. cit., pp. 138-40.

7. Citado en E. Goldsmith y N. Hildyard, *The Social and Environmental Effects of Large Dams* (Los Efectos Sociales y Ambientales de las Grandes Represas), Wadebridge Ecological Centre, 1984, p. 8

Bibliografía

El enérgico ataque del Mahatma Gandhi al reclamo de la ciencia moderna a la verdad en M. K. Gandhi, 'Hind Swaraj' en *Collected Works of Mahatma Gandhi* (Obras Completas del Mahatma Gandhi) ha sido importantísimo para mí. Unas pocas décadas después, un espíritu afín, Lewis Mumford, examinó tendencias similares y señaló la violencia inherente en la ciencia en L. Mumford, 'Reflections' en *My Works and Days* (Mis Obras y Tiempos), Nueva York: Harcourt B. Jovanovich, 1979, y, por supuesto, en su *The Myth of the Machine* (El Mito de la Máquina), Nueva York: Harcourt B. Jovanovich, 1964. Entre las indagaciones más recientes de las limitaciones epistemológicas de la ciencia, véase por ejemplo P. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchist Theory of Knowledge* (Contra el Método : Bosquejo de una Teoría Anarquista del Conocimiento), Londres: Verso, 1975, o K. Hübner, *Critique of Scientific Reason* (Crítica de la Razón Científica), Chicago: University of Chicago Press, 1985. Vale la pena consultar también L. Fleck, *Genesis and Development of a Scientific Fact* (Génesis y Desarrollo de un Hecho Científico), Chicago: University of Chicago Pess, 1979, un ensayo temprano (escrito en 1936) sobre la ciencia como construcción social.

El vínculo vicioso entre la ciencia y el desarrollo ha sido explorado en A. Nandy (ed.) *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity* (Ciencia, Hegemonía y Violencia : Un Réquiem para la Modernidad), Nueva Delhi: Oxford University Press, 1988, y por mi en C. Alvares, *Science, Development and Violence* (Ciencia, Desarrollo y Violencia), Nueva Delhi: Oxford University Press (en prensa). Hallé muchas intuiciones en el trabajo seminal de C. V, Seshadri *Development and Thermodynamics* (Desarrollo y Termodinámica), Madras: Murugappa Chettiar Research Centre, 1986, y también J. P. S. Uberoi, *Science and Culture* (Ciencia y Cultura), Nueva Delhi: Oxford University Press, 1978.

Para dos estudios de caso en India, véase D. Sharma, *India's Nuclear Estate* (La Herencia Nuclear de India), Nueva Delhi, Lancers, 1983, y V. Shiva, *The Violence of the Green Revolution: Ecological Degradation and Political Conflict in Punjab* (La Violencia de la Revolución Verde : Degradación Ecológica y Conflicto Político en Punjab), Penang y Londres: Third World Network y Zed Books, 1991.
Han emergido estupendas críticas de la ciencia por dotados practicantes de la crianza de la vida. En el campo de la agricultura, está M. Fukuoka, *The One Straw Revolution* (La Revolución de la Ultima Gota), Hoshangabad: Friend's Rural Centre, 1985, y en el campo de la salud M. Khotari y L. Mehta, *Cancer: Myths and Realities* (Cáncer : Mitos y Realidades), Londres: Boyars, 1979, y *Death* (Muerte), Londres: Boyars, 1986. I. Richards, *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa* (Revolución Agrícola Autóctona : Ecología y Producción de Alimentos en el Oeste de Africa), Londres: Hutchinson, 1985, da testimonio de la adecuación del conocimiento indígena de los cultivos, mientras F. Apffel-Marglin, "La Viruela en Dos Sistemas de Conocimiento", en F. Apffel-Marglin, *Bosque Sagrado*, Lima : CAM-PRATEC, 1995, pp. 102-44, muestra la lógica cultural interna de una forma no científica de ver la viruela. Además, existe obviamente una larga historia de ciencia no occidental. Gracias al trabajo monumental de J. Needham y otros, *Science and Civilization in China* (Ciencia y Civilización en China), Vols. 1-7, Cambridge: Cambridge University Press, 1954, se dispone de un rico material sobre China, mientras que Dharmapal, *Indian Science and Technology in the 18th Century* (Ciencia y Tecnología India en el siglo XVIII), Nueva Delhi: Impex, 1971, resalta el patrimonio indio de conocimiento anterior a la colonización, S. Goonatilake, *Aborted Discovery: Science and Creativity in the Third World* (Descubrimiento Abortado : Ciencia y Creatividad en el Tercer Mundo), Londres: Zed Books, 1983, discute los intentos y dificultades en la redefinición de la ciencia desde una perspectiva no occidental.

Sin embargo, ningún trabajo académico puede ser tan imponente como la experiencia humana. Inmerso en la cosmología aldeana cotidiana, no pasó mucho tiempo para que la venda cayera de mis ojos. Si se intenta vivir próximo a los campesinos o en el seno de la naturaleza, la ciencia moderna es percibida

en forma diferente: como viciosa, arrogante, políticamente poderosa, derrochadora, violenta, inconsciente de otras formas. La vida en Thane, una aldea al noreste del estado de Goa en la costa occidental de India y en los últimos seis años en Parra, una aldea costera más accesible, me proporcionaron una educación suficiente para ver a través de las nuevas ropas del emperador.

DESARROLLO

Gustavo Esteva

Para decir 'sí', para afirmar y aceptar, los brasileños dicen 'no'- *pois nâo*. Nadie se confunde. Al enraizar su lenguaje en su propia cultura y jugar con las palabras para que hablen en sus contextos, los brasileños enriquecen su conversación.

Al decir 'desarrollo', sin embargo, la mayor parte de la gente dice actualmente lo contrario de lo que quiere expresar. Todo mundo se confunde. Por usar sin sentido crítico esta palabra sobrecargada, ya condenada a la extinción, se está transformando su agonía en una condición crónica. Han empezado a emanar todo género de pestes del cadáver insepulto del desarrollo. Ha llegado el tiempo de revelar su secreto y verlo en toda su desnudez.

La invención del subdesarrollo

A finales de la segunda guerra mundial, Estados Unidos era una máquina productiva formidable e incesante, sin precedente en la historia. Constituía sin disputa el centro del mundo. Eran el amo. Todas las instituciones creadas en esos años reconocieron ese hecho: hasta en la Carta de las Naciones Unidas se escuchó el eco de la Constitución norteamericana.

Pero los norteamericanos querían algo más. Necesitaban hacer enteramente explícita su nueva posición en el mundo. Y querían consolidar su hegemonía y hacerla permanente. Para esos fines, concibieron una campaña política a escala global que portara claramente su sello. Concibieron incluso un emblema apropiado para identificar la campaña. Y eligieron cuidadosamente la oportunidad de lanzar uno y otra - el 20 de enero de 1949. Ese día, el día en que el presidente Truman tomó posesión, se abrió una era para el mundo - la era del desarrollo.

> *Debemos emprender (dijo Truman) un nuevo programa audaz que permita que los beneficios de nuestros avances científicos y nuestro progreso industrial sirvan para la mejoría y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas.*
>
> *El viejo imperialismo - la explotación para beneficio extranjero - no tiene ya cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo democrático*.[1]

Al usar por primera vez en este contexto la palabra 'subdesarrollo', Truman cambió el significado de desarrollo y creó el emblema, un eufemismo, empleado desde entonces para aludir de manera discreta o descuidada a la era de la hegemonía norteamericana.

Nunca antes una palabra había sido universalmente aceptada el mismo día de su acuñación política. Una nueva percepción, de uno mismo y del otro, quedó establecida de pronto. Doscientos años de construcción social del significado histórico-político del término 'desarrollo' fueron objeto de usurpación exitosa y metamorfosis grotesca. Una propuesta política y filosófica de Marx, empacada al estilo norteamericano como lucha contra el comunismo y al servicio del designio hegemónico de Estados Unidos, logró permear la mentalidad popular, lo mismo que la letrada, por el resto del siglo.

El subdesarrollo comenzó, por tanto, el 20 de enero de 1949. Ese día, dos mil millones de personas se volvieron subdesarrolladas. En realidad, desde entonces dejaron de ser lo que eran, en toda su diversidad, y se convirtieron en un espejo invertido de la realidad de otros: un espejo que los desprecia y los envía al final de la cola, un espejo que reduce la definición de su identidad, la de una mayoría heterogénea y diversa, a los términos de una minoría pequeña y homogeneizante.

Truman no fue el primero en emplear la palabra. Wilfred Benson, quien fuera

miembro del Secretariado de la Oficina Internacional del Trabajo, fue probablemente la persona que la inventó, cuando se refirió a las 'áreas subdesarrolladas' al escribir sobre las bases económicas de la paz en 1942.[2] Pero la expresión no tuvo mayor eco, ni en el público ni en los expertos. Dos años más tarde, Rosenstein-Rodan siguió hablando de 'áreas económicamente atrasadas'. Arthur Lewis, también en 1944, se refirió a la brecha entre las naciones ricas y las pobres. A lo largo de la década, la expresión apareció ocasionalmente en libros técnicos o en documentos de Naciones Unidas. Sólo adquirió relevancia cuando Truman la presentó como emblema de su propia política. En este contexto, adquirió una virulencia colonizadora insospechada.

Desde entonces, el desarrollo connota por lo menos una cosa: escapar de una condición indigna llamada subdesarrollo. Cuando Nyerere propuso que el desarrollo fuera la movilización política de un pueblo para alcanzar sus propios objetivos, consciente como estaba de la locura de seguir las metas que otros habían establecido; cuando Rodolfo Stavenhagen propone actualmente el etnodesarrollo o el desarrollo con autoconfianza, consciente de que debe 'mirarse hacia adentro' y 'buscar en la propia cultura', en vez de seguir adoptando puntos de vista prestados y ajenos; cuando Jimoh Omo-Fadaka plantea el desarrollo de abajo hacia arriba, consciente de que ninguna de las estrategias basadas en el diseño de arriba hacia abajo ha logrado alcanzar sus objetivos explícitos; cuando Orlando Fals Borda y Anisur Rahman insisten en el desarrollo participativo, conscientes de las exclusiones practicadas en nombre del desarrollo; cuando Jun Nishikawa propone 'otro' desarrollo para Japón, consciente de que la era actual está terminando; cuando ellos y muchos otros califican el desarrollo y emplean la palabra con advertencias y restricciones, como si se estuvieran refiriendo a un campo minado, no parecen estar al tanto de la contraproductividad de sus empeños. El campo minado explotó ya.

Para que alguien pueda concebir la posibilidad de escapar de una condición determinada, es primero necesario que sienta que ha caído en esa condición. Para quienes forman actualmente las dos terceras partes de la población del mundo, pensar en el desarrollo - en cualquier clase de desarrollo - requiere

primero percibirse como subdesarrollados, con toda la carga de connotaciones que esto conlleva.

En la actualidad, para dos terceras partes de la gente en el mundo, el subdesarrollo es una amenaza cumplida; una experiencia de vida subordinada y llevada por el mal camino, de discriminación y subyugación. Dada esta condición previa, el simple hecho de asociar con el desarrollo las intenciones propias las anula, las contradice, las esclaviza. Impide pensar en objetivos propios, como quería Nyerere; socava la confianza en uno mismo y en la cultura propia, como exige Stavenhagen; solicita la administración de arriba hacia abajo, contra la que se rebeló Jimoh; convierte la participación en un truco manipulatorio para involucrar a la gente en la lucha para obtener lo que los poderosos quieren imponerle, que era precisamente lo que Fals Borda y Rahman trataban de evitar.

Una metáfora y su retorcida historia

El desarrollo ocupa la posición central de una constelación semántica increíblemente poderosa. Nada hay en la mentalidad moderna que pueda comparársele como fuerza conductora del pensamiento y del comportamiento. Al mismo tiempo, muy pocas palabras son tan tenues, frágiles e incapaces de dar sustancia y significado al pensamiento y la acción como ésta.

En el lenguaje ordinario, el desarrollo describe un proceso a través del cual se liberan las potencialidades de un objeto u organismo, hasta que alcanza su forma natural, completa, hecha y derecha. De aquí se deriva el uso metafórico del término para explicar el crecimiento natural de plantas y animales. Por medio de esta metáfora, se hizo posible mostrar la meta del desarrollo y, mucho después, su programa. El desarrollo o evolución de los seres vivos, en biología, se refirió al proceso a través del cual los organismos logran realizar su potencialidad genética: la forma natural del ser pre-vista por el biólogo. El desarrollo se frustra siempre que la planta o el animal no logran cumplir su programa genético, o lo sustituyen por otro. En tales casos de fracaso, su

crecimiento no es desarrollo, sino más bien una anomalía: comportamiento patológico, e incluso antinatural. El estudio de estos 'monstruos' adquirió importancia crítica para la formulación de las primeras teorías biológicas.

Entre 1759 (Wolff) y 1859 (Darwin), el desarrollo evolucionó de una noción de transformación que supone un avance hacia la forma *apropiada* de ser a una concepción de cambio que implica encaminarse hacia una forma *cada vez más perfecta*. Durante este periodo, evolución y desarrollo llegaron a emplearse como términos intercambiables entre los científicos.

La transferencia de la metáfora biológica a la esfera social ocurrió en la última parte del siglo XVIII. Justus Moser, un conservador que fundó la historia social, empleó desde 1768 la palabra *Entwicklung* para aludir al proceso gradual de cambio social. Cuando se refirió a la transformación de algunas situaciones políticas, la describió casi como si fueran procesos naturales. En 1774, Herder comenzó a publicar su interpretación de la historia universal, en la que presentó correlaciones globales comparando edades de la vida con la historia social. Sin embargo, fue más lejos en esta comparación, aplicando a sus elaboraciones la noción organológica de desarrollo, acuñada en las discusiones científicas de su tiempo. Con frecuencia empleó la imagen del germen para escribir el desarrollo de las formas organizativas. A finales del siglo, con base en la escala biológica de Bonnet, trató de combinar la teoría de la naturaleza con la filosofía de la historia, en un intento de crear una unidad sistemática y congruente. Según él, el desarrollo histórico era la continuación del desarrollo natural, y ambos no eran sino variantes del desarrollo homogéneo del cosmos, creado por Dios.

Hacia 1800, *Entwicklung* comenzó a aparecer como verbo reflexivo. El autodesarrollo se puso de moda. Dios, entonces, comenzó a desaparecer de la concepción popular del universo. Unas décadas más tarde, se abrieron todas las posibilidades al sujeto humano, autor de su propio desarrollo, emancipado del designio divino. El desarrollo se convirtió en la categoría central del trabajo de Marx: lo mostró como un proceso histórico que se desenvuelve con el

mismo carácter necesario de las leyes naturales. Tanto el concepto hegeliano de historia como el concepto darwinista de evolución se entrelazaron en el desarrollo, reforzados con el aura científica de Marx.

Cuando la metáfora regresó al terreno vernáculo, adquirió un virulento poder colonizador, pronto aprovechado por los políticos. Convirtió la historia en programa: un destino necesario e inevitable. El modo industrial de producción, que no era sino una forma, entre muchas, de la vida social, se convirtió en la definición del estadio terminal del camino unilineal de la evolución social. Este estadio llegó a ser la culminación natural de las potencialidades ya existentes en el hombre neolítico, como su evolución lógica. La historia fue así reformulada en términos occidentales.

La metáfora del desarrollo dio hegemonía global a una genealogía de la historia puramente occidental, privando a los pueblos de culturas diferentes de la oportunidad de definir las formas de su vida social. La secuencia vernácula (desarrollar es posible después de enrollar) se invirtió con la transferencia. Las leyes científicas tomaron el lugar de Dios en la función de enrollar, definiendo el programa. Marx rescató una iniciativa factible, basada en el conocimiento de estas leyes. Truman se apoderó de esta percepción, pero transfirió el papel de primer motor - la condición de *primum movens* - de los comunistas y el proletariado a los expertos y el capital (siguiendo así, irónicamente, los precedentes establecidos por Lenin y Stalin).

Los escombros de metáforas empleadas a lo largo del siglo XVIII comenzaron a formar parte del lenguaje ordinario en el XIX, cuando la palabra 'desarrollo' concentró una variedad de connotaciones. Esta sobrecarga de sentidos terminó por disolver su significado preciso.

La *Enciclopedia de todos los sistemas de enseñanza y educación* fue publicada en Alemania en 1860. Su entrada 'desarrollo' indicaba que 'este concepto se aplica a casi todo lo que el hombre hace y conoce.' La palabra, dijo Eucken en 1878, 'se ha vuelto casi inútil para la ciencia, salvo en ciertos campos.'

Entre 1875 y 1900 se publicaron, en inglés, libros cuyos títulos aludían al *desarrollo* de la constitución ateniense, la novela inglesa, el sistema de transporte en Estados Unidos, el matrimonio, la función paternal y demás. Algunos autores preferían 'evolución' en el título de sus libros, que estudiaban el termómetro o la idea de Dios. Otros preferían 'crecimiento' en el título. Pero todos ellos empleaban 'desarrollo' en el texto, como su principal término operativo.[3]

A principios del siglo XX, se generalizó un nuevo uso del término. 'Desarrollo urbano' definió, desde entonces, una forma específica de reformular el entorno de las ciudades, con base en el *bulldozer* y la producción industrial masiva, homogénea, de espacios urbanos e instalaciones especializadas. Este uso específico, empero, anticipación del trumanismo, no logró establecer la imagen generalizada que actualmente se asocia con la palabra.

En la tercera década de este siglo, la asociación entre desarrollo y colonialismo, establecida cien años antes, adquirió un significado diferente. Cuando el gobierno británico transformó su Ley del Desarrollo de las Colonias en la Ley de Desarrollo *y Bienestar* de las Colonias en 1939, reflejó la profunda mutación económica y política que se había producido en menos de una década. Para dar a la filosofía del protectorado colonial un sentido positivo, los británicos adujeron la necesidad de garantizar a los nativos niveles mínimos de nutrición, salud y educación.[4] Tras identificar el nivel de civilización con el nivel de producción, el mandato dual se fusionó en uno solo: desarrollo.[5]

A lo largo del siglo, los sentidos asociados con el desarrollo urbano y el colonial convergieron con muchos otros para transformar la palabra 'desarrollo', paso a paso, en un término cuyos contornos resultan tan precisos como los de una ameba. Es ahora un simple algoritmo, cuyo significado depende del contexto en que se emplea. Puede aludir a un proyecto de vivienda, a la secuencia lógica del pensamiento, al despertar de la mente de un niño, a la parte media de una partida de ajedrez o a la explosión de los pechos de una quinceañera. Sin

embargo, aunque carece, por sí mismo, de toda denotación precisa, se encuentra firmemente asentado en la percepción popular e intelectual. Y siempre aparece como la evocación de una red de significados en que la persona que lo emplea está irremediablemente atrapada.

Desarrollo no puede desligarse de las palabras con las cuales se le formó - crecimiento, evolución, maduración. Del mismo modo, quienes la emplean actualmente no pueden liberarse de la red de sentidos que da una ceguera específica a su lenguaje, su pensamiento y su acción. No importa el contexto en que se emplee, o la connotación precisa que la persona que lo usa quiera darle, la expresión se encuentra calificada y coloreada por significados acaso indeseables. La palabra implica siempre un cambio favorable, un paso de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor. La palabra indica que uno lo está haciendo bien, porque avanza en el sentido de una ley necesaria, ineluctable y universal y hacia una meta deseable. La palabra retiene hasta ahora el significado que le dio hace un siglo el creador de la ecología, Haeckel: 'Desarrollo es, a partir de ahora, la palabra mágica con la que podemos resolver todos los misterios que nos rodean o que, por lo menos, nos puede guiar a su solución.'

Para dos terceras partes de la gente en el mundo, sin embargo, este significado positivo de la palabra 'desarrollo' - profundamente enraizado tras dos siglos de construcción social - es un recordatorio de *lo que no son*. Les recuerda una condición indeseable e indigna. Para escapar de ella, necesitan hacerse esclavos de las experiencias y sueños de otros.

Colonizando el anticolonialismo

En la concepción grandiosa del discurso de Truman, no hay lugar para la precisión técnica o teórica. El emblema define un programa consciente de la llegada de Mao, que ve la evolución como antídoto de la revolución (en la tradición de Herder), aunque adopta simultáneamente el ímpetu revolucionario de que Marx dotó a la palabra. La concepción de Truman

emplea a veces 'desarrollo' en el sentido transitivo de los administradores coloniales británicos, a fin de establecer claramente la jerarquía de las iniciativas que promueve. Pero a veces pasa también con dificultad al empleo intransitivo el término, en la más refinada tradición hegeliana.

Como se dio por sentado que el subdesarrollo mismo 'estaba ahí,' que era algo real, comenzaron a aparecer 'explicaciones' del fenómeno. Empezó de inmediato una intensa búsqueda de sus causas materiales e históricas. Algunos, como Hirschman, no dieron importancia al periodo de gestación. Otros, por lo contrario, convirtieron este aspecto en el elemento central de sus elaboraciones, y describieron con penoso detalle la explotación colonial en todas sus variantes y la acumulación originaria de capital. Comenzó también a prestarse atención pragmática a los factores internos o externos que parecían ser causa actual de subdesarrollo: relación de precios del intercambio, intercambio desigual, dependencia, proteccionismo, imperfecciones del mercado, corrupción, falta de democracia o de espíritu empresarial...

En América Latina, el Cuerpo de Paz, el Programa del Punto Cuarto, la Guerra contra la Pobreza, y la Alianza para el Progreso contribuyeron a enraizar la noción de subdesarrollo en la percepción popular, y a profundizar la invalidez creada con ella. Ninguna de esas campañas fue comparable en su efecto al que lograron, en el mismo sentido, los teóricos latinoamericanos de la dependencia y otros intelectuales de izquierda, dedicados a criticar todas y cada una de las estrategias de desarrollo que los norteamericanos pusieron sucesivamente de moda.

Para ellos, como para muchos otros, Truman simplemente había empleado una nueva palabra para designar algo que ya estaba ahí: el atraso o la pobreza. De acuerdo con ellos, los países 'atrasados' o 'pobres' estaban en esa condición por los saqueos previos del proceso de colonización y la violación continua a que los sujetaba la explotación capitalista a escala nacional e internacional: el subdesarrollo era la creación del desarrollo. Al adoptar de modo acrítico el punto de vista al que creían oponerse, su eficiente crítica de la ambigüedad e

hipocresía de los promotores occidentales del desarrollo dió carácter virulento a la fuerza colonizadora de la metáfora. (¿Cómo ignorar, dijo alguna vez Marx, 'el hecho indudable de que India está atada al yugo inglés por un ejército hindú sustentado por la India?').

La discusión misma del origen o las causas actuales del subdesarrollo ilustra la medida en que se admite como algo real, concreto, cuantificable e identificable: un fenómeno cuyo origen y modalidades pueden ser objeto de investigación. La palabra define una percepción. Y ésta se convierte, a su vez, en un objeto, un hecho. Nadie parece poner en duda que el concepto aluda a fenómenos reales. Nadie se da cuenta que es un adjetivo comparativo cuya base de sustentación es el supuesto, muy occidental pero inaceptable e indemostrable, de la unidad, homogeneidad y evolución lineal del mundo. Despliega una falsificación de la realidad, producida mediante el desmembramiento de la totalidad de procesos interconectados que constituyen la realidad del mundo, y la sustituyen con uno de sus fragmentos, aislado del resto, como punto general de referencia.[6]

Inflación conceptual

El desarrollo, que sufrió la más dramática y grotesca metamorfosis de su historia en manos de Truman, se empobreció aún más en las manos de sus primeros promotores, que lo redujeron a *crecimiento económico*. Para ellos, el desarrollo consistía simplemente en el crecimiento del ingreso por persona en las áreas económicamente subdesarrolladas. Esta fue la meta propuesta por Lewis en 1944 e insinuada por la Carta de Naciones Unidas en 1947.

El dictum de Lewis, en 1945, 'Debe observarse ante todo que nuestro tema es el crecimiento, y no la distribución',[7] refleja el acento convencional en el crecimiento económico que permeó todo el campo del pensamiento sobre desarrollo. Paul Baran, de lejos el más influyente economista del desarrollo entre los izquierdistas, escribió en 1957 sobre la economía política del *crecimiento* y definió crecimiento *o* desarrollo como el incremento en la

producción per cápita de bienes materiales.[8] Walter Rostow, que tuvo un impacto impresionante en el pensamiento institucional y en el público, presentó su 'manifiesto no comunista' en 1960, como una descripción de las etapas del crecimiento económico, bajo el supuesto de que esta sola variable puede caracterizar a toda la sociedad.[9] Desde luego, ambos abordaban mucho más que un crecimiento económico miope, pero su acento reflejó el espíritu de los tiempos...y el meollo de la cuestión.[10]

Tal orientación no constituía una subestimación de las consecuencias sociales del crecimiento económico rápido ni el desprecio por las realidades sociales. El primer *Informe sobre la Situación Social Mundial*, publicado en 1952, despertó inusitado interés tanto dentro como fuera de las instituciones de Naciones Unidas. El Informe se concentró en la descripción de las 'condiciones sociales existentes' y sólo de modo incidental abordó los programas para mejorarlas. Pero quienes proponían esos programas hallaron en él inspiración y apoyo para su preocupación por medidas inmediatas de alivio a la pobreza. Como muchos otros, estaban tratando de desarrollar en los países 'subdesarrollados' los servicios sociales básicos y las 'profesiones de atención' que encontraban en los países avanzados. Estas preocupaciones pragmáticas, así como las tempranas intuiciones teóricas que iban más allá de la visión dogmática de quienes sólo se ocupan de indicadores económicos, estaban, sin embargo, eclipsadas por la obsesión general con la industrialización generalizada y el crecimiento del PNB que dominaba en la década de 1950. Prevalecía el optimismo; de acuerdo con indicadores estadísticos e informes oficiales, tanto la situación social como los programas sociales de estos países estaban mejorando continuamente. Tal progreso, de acuerdo con la sabiduría convencional, no era sino la consecuencia natural del crecimiento rápido del PNB.

La controversia endémica entre los dedicados a la medición de variables económicas y los especialistas en servicios sociales no se eliminó con tal evolución. Los *Informes* sobre la situación social, periódicamente elaborados por Naciones Unidas, lo documentaron tangencialmente. La expresión 'desarrollo social', lentamente introducida en los *Informes*, apareció sin

definición, como una vaga contraparte del 'desarrollo económico', y como un sustituto de la noción estática de 'situación social.' Se percibió lo 'social' y lo 'económico' como realidades distintas. La idea de cierto 'equilibrio' entre estos 'aspectos' se convirtió primero en un desideratum y más tarde en el objeto de un examen sistemático. El Consejo Económico y Social de Naciones Unidas (Ecosoc) recomendó en 1962 la integración de ambos aspectos en el desarrollo. Ese mismo año, las *Propuestas de Acción* de la Primera Década del Desarrollo de Naciones Unidas (1960-1970) establecieron que:

> *El problema de los países subdesarrollados no es mero crecimiento, sino desarrollo... El desarrollo es crecimiento más cambio* [añadieron]. *El cambio, a su vez, es social y cultural tanto como económico, y cualitativo tanto como cuantitativo... El concepto clave debe ser mejorar la calidad de vida de la gente*.[11]

La creación del Instituto de Investigaciones de Naciones Unidas para el Desarrollo Social (Unrisd), en 1963, fue por sí misma una ilustración de las preocupaciones del periodo. Otra resolución del Ecosoc, en 1966, reconoció la interdependencia de los factores económicos y sociales y la necesidad de armonizar la planeación económica con la social.

A pesar de este cambio gradual, a lo largo de la Primera Década del Desarrollo de Naciones Unidas el desarrollo siguió siendo percibido como un camino definible de crecimiento económico, que pasaba por varias etapas, y la 'integración' fue la palabra clave que vinculaba el aspecto social con el económico. En la década de 1960, como el Unrisd reconoció más tarde, el desarrollo social 'fue visto en parte como una precondición del crecimiento económico y en parte como la justificación moral de éste y de los sacrificios que implicaba.'[12]

A finales de la década, sin embargo, muchos factores contribuyeron a enfriar el optimismo sobre el crecimiento económico: se hicieron más perceptibles que al principio de la década las deficiencias de las políticas y los procesos en curso; se

ampliaron los atributos que debían ser integrados; y se hizo claro que el crecimiento rápido estaba siempre acompañado de crecientes desigualdades. Para entonces, los economistas se sentían más inclinados a reconocer los aspectos sociales como 'obstáculos sociales.' Evidencias uniformes permeaban a los órganos oficiales:

> *El hecho de que el desarrollo deje atrás, o incluso cree de alguna manera, grandes zonas de pobreza, estancamiento, marginalidad y exclusión real del progreso económico y social es demasiado obvio y urgente para dejarse de lado*.[13]

Conceptualmente, existía una rebelión generalizada contra la camisa de fuerza de las definiciones económicas del desarrollo, que constreñían sus metas a indicadores cuantitativos más o menos irrelevantes. El presidente del Banco Mundial, Robert S. McNamara, planteó muy claramente el asunto en 1970. Tras reconocer que una alta tasa de crecimiento no había traído consigo un progreso satisfactorio en el desarrollo durante la Primera Década, insistió en que la de 1970 debía contener algo más que medidas burdas de crecimiento económico.[14] Sin embargo, el 'destronamiento del PNB', como se llamó entonces a esta cruzada, no llegó muy lejos: no fue posible lograr consenso internacional o académico sobre cualquier otra definición.

Mientras la Primera Década consideraba separadamente los aspectos sociales y económicos del desarrollo, la Segunda comprendió la mezcla de los dos. Se formuló un nuevo paradigma, el de la integración, tras reconocer la necesaria integración de los recursos físicos, los procesos técnicos, los aspectos económicos y el cambio social. La Estrategia para el Desarrollo Internacional, proclamada el 24 de octubre de 1970, demandó una estrategia *global*, basada en la acción conjunta y concentrada en todas las esferas de la vida económica y social. El punto de flexión, sin embargo, no estuvo en la Estrategia sino en una resolución casi simultánea de Naciones Unidas, que estableció un proyecto para la identificación de un *enfoque unificado* del desarrollo y la planeación, 'que debe integrar plenamente los componentes económicos y sociales en la

formulación de políticas y programas' El enfoque debería incluir los componentes diseñados:

(a) No dejar a sector alguno de la población fuera del alcance del cambio y el desarrollo;

(b) Efectuar un cambio estructural que favorezca el desarrollo nacional y active a todos los sectores de la población para participar en el proceso de desarrollo;

(c) Proponerse la equidad social, incluyendo el logro de una distribución equitativa del ingreso y la riqueza en la nación;

(d) Dar alta prioridad al desarrollo de las potencialidades humanas...a proporcionar oportunidades de empleo y a satisfacer las necesidades de los niños.[15]

Comenzó así una búsqueda de un enfoque unificado para el análisis y la planeación del desarrollo, que examinó simultáneamente la integración intrasectorial y espacial, regional, y el 'desarrollo participativo.' Fue un proyecto frustrante y de corta vida, como empresa de Naciones Unidas. Su crítica de las ideas y métodos de desarrollo económico dominantes encontró gran resistencia. Y su incapacidad de ofrecer remedios universales simples lo condenó a una rápida extinción. El proyecto, empero, incubó la mayor parte de las ideas y lemas que animaron el debate sobre el desarrollo durante los siguientes años.

La Segunda Década, que se inició con esta preocupación por encontrar un enfoque unificado, evolucionó de hecho en la dirección opuesta: la dispersión. Se trajeron en rápida sucesión, al centro de las preocupaciones, 'problemas básicos', como el ambiente, la población, el hambre, la mujer, el habitat o el empleo. Cada 'problema' siguió por un tiempo su carrera independiente, concentrando la atención pública e institucional. Más tarde, se demostró la

compleja relación de cada 'problema' con todos los demás, y comenzó el ejercicio pertinente de unificación, colocando a uno de los 'problemas' en el centro del proceso. Los candidatos clave para la unificación fueron objeto de constante disputa, derivada de las viejas controversias sobre prioridades y de los pleitos cotidianos entre los cuerpos burocráticos por su supervivencia y la asignación de recursos.

La búsqueda del principio unificador se desplazó a otro terreno. En 1974 la Declaración de Cocoyoc puso el acento en que el propósito del desarrollo 'no debe ser desarrollar las cosas, sino al hombre.' 'Cualquier proceso de crecimiento,' añadió, 'que no conduzca a la satisfacción (de las necesidades básicas)- o que, aún peor, la perturbe - es una parodia de la idea de desarrollo.' La Declaración también subrayó la necesidad de la diversidad y de 'seguir muy diferentes caminos al desarrollo,' así como la meta de la autosuficiencia y el requerimiento de 'cambios económicos, sociales y políticos fundamentales.'[16] Algunas de estas ideas se ampliaron después en las propuestas de la Fundación Dag Hammarskjold, la cual planteó, en 1975, *otro desarrollo*.[17] Siguiendo las ideas de Johan Galtung, para quien el desarrollo debe ser 'desarrollo de un pueblo,' los expertos juzgaron que el hombre debe tener mayor influencia en el proceso de desarrollo y que éste debe ser, como insistía Unesco, *desarrollo integrado*: 'un proceso total y multi-relacional, que incluye todos los aspectos de la vida de una colectividad, de sus relaciones con el mundo exterior y de su propia conciencia.'[18]

En 1975, la Séptima Sesión Especial de la Asamblea General de Naciones Unidas demandó un enfoque más efectivo que el de la Estrategia para el Desarrollo Internacional (adoptada en 1970), a fin de alcanzar los objetivos sociales del desarrollo. La Conferencia sobre Empleo, Distribución del Ingreso y Progreso Social, organizada por la OIT en junio de 1976, ofreció una respuesta: el *Enfoque de Necesidades Básicas*, 'dirigido al logro de ciertos niveles mínimos de vida específicos antes del fin del siglo.'[19]

Uno de los documentos de apoyo del Enfoque reconoció explícitamente que el

desarrollo no eliminaría el hambre y la miseria, y que, por el contrario, seguramente agravaría los niveles de 'pobreza absoluta' de una quinta parte, y probablemente de dos quintas partes, de la población. El Enfoque propuso la idea de ocuparse directamente de satisfacer esas necesidades, en vez de esperar su satisfacción como resultado del proceso de desarrollo. Por dos o tres años la propuesta se puso de moda. El Banco Mundial la encontró particularmente atractiva, puesto que parecía la secuela natural de sus experimentos con 'grupos meta,' que comenzaron en 1973 cuando su estrategia de desarrollo se concentró en los pobres rurales y los pequeños productores. Tenía la virtud de ofrecer 'aplicabilidad universal,' pero al mismo tiempo ser suficientemente relativa como para aplicarse en los términos 'específicos de cada país.' En 1976, la satisfacción de las necesidades básicas de la población de cada país definió la parte central y primera del Programa de Acción de la Conferencia Mundial Tripartita sobre Empleo, Distribución del Ingreso y Progreso Social de la OIT.

Los expertos de Unesco, por su parte, promovieron el concepto de *desarrollo endógeno*. Por algún tiempo, esta concepción ganó aceptación sobre las demás. Parecía claramente herética, en abierta contradicción con la sabiduría convencional. A partir de una crítica rigurosa de la hipótesis del desarrollo 'en etapas' (Rostow), la tesis del desarrollo endógeno rechazó la necesidad o la posibilidad - por no hablar de la conveniencia - de imitar mecánicamente a las sociedades industriales. Propuso, en vez de ello, tomar debidamente en cuenta las particularidades de cada nación. Sin embargo, apenas se tomó en cuenta el hecho de que esta sensata consideración lleva a un callejón sin salida en la teoría y la práctica mismas del desarrollo; contiene una contradicción en los términos. Si el impulso es verdaderamente endógeno, es decir, si las iniciativas realmente provienen de las diversas culturas y de sus diferentes sistemas de valores, nada permite creer que de ellas surgirá necesariamente el desarrollo - independientemente de cómo se le defina - o incluso un impulso que lleve en esa dirección. Si se le aplica adecuadamente, la concepción lleva a la disolución de la noción misma de desarrollo, tras darse cuenta de la imposibilidad de imponer un solo modelo cultural en todo el mundo - como una conferencia de

expertos de Unesco reconoció apropiadamente en 1978.

La siguiente década, la de 1980, fue llamada la 'década perdida para el desarrollo.' A pesar de los fuegos de artificio de los cuatro tigres asiáticos, prevaleció el pesimismo. El 'proceso de ajuste' significó para muchos países abandonar o desmantelar, en nombre del desarrollo, la mayor parte de sus logros previos. En 1985, la era del posdesarrollo parecía estar en la perspectiva.[20]

La de 1990, en contraste, dió lugar a un nuevo ethos desarrollista, que ha seguido dos direcciones claramente distintas. En el Norte, exige el *redesarrollo*, es decir, desarrollar de nuevo lo que se había desarrollado mal o resultaba ya obsoleto. En Estados Unidos y lo que fue la Unión Soviética, en España o Suiza, en Austria, Polonia o Inglaterra, la atención pública se concentra en la velocidad y condiciones bajo las cuales se podrá destruir, desmantelar, exportar o sustituir lo que estaba previamente desarrollado (medicina socializada, plantas nucleares, producción de acero, industria manufacturera anterior al *microchip*, fábricas contaminantes o plaguicidas venenosos).

En el Sur, el redesarrollo exige también desmantelar lo que había quedado del 'proceso de ajuste' de la década de 1980, a fin de hacer espacio para los desperdicios del Norte (desechos radioactivos, plantas manufactureras obsoletas o contaminantes, mercancías invendibles o prohibidas...) y para las maquiladoras, esas seudofábricas fragmentarias y temporales que el Norte mantendrá en operación durante el periodo de transición. La obsesión con la competitividad, por temor a ser dejado fuera de la carrera, compele a aceptar la destrucción de secciones completas de lo que fue 'desarrollado' en los últimos 30 años. Sacrificado en el altar del redesarrollo, se le insertará en diseños transnacionales congruentes con la demanda del mercado mundial.

En el Sur, sin embargo, el acento del redesarrollo no estará en tales empresas, que existen en la forma de enclaves tecnológicos y socio-políticos. El redesarrollo implica más bien, en el Sur, la colonización económica del llamado

sector informal. En nombre de la modernización y bajo la bandera de la guerra a la pobreza - lanzada como siempre contra los pobres, no contra la pobreza misma - redesarrollar el Sur significa lanzar el último y definitivo asalto contra la resistencia organizada al desarrollo y la economía.

Conceptual y políticamente, el redesarrollo está ahora tomando la forma de *desarrollo sostenible*, por 'nuestro futuro común', tal como prescribió la Comisión Brundtland. O bien, lo promueven activamente, como redesarrollo verde y democrático, quienes asumen que la lucha contra el comunismo, el tema básico del discurso de Truman, ha quedado atrás. En esta interpretación convencional, empero, se ha concebido el desarrollo sostenible como una estrategia para sostener el 'desarrollo,' no para apoyar el florecimiento y la perduración de una vida social y natural infinitamente diversa.

La década actual también ha visto el nacimiento de un ejercicio burocrático para dar al desarrollo otra oportunidad de vida. El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publicó en 1990 el primer *Informe sobre el Desarrollo Humano*.[21] El informe sigue claramente los pasos de quienes intentan cuantificar lo económico, aunque presta apropiada consideración a los esfuerzos del Unrisd por medir y analizar el desarrollo socio-económico y la tradición de los *Informes* sobre la situación social en el mundo.

De acuerdo con este Informe, el 'desarrollo humano' se presenta como un proceso y un nivel de logro. Como proceso, es 'la ampliación de las elecciones humanas relevantes.' Como nivel de logro, es 'la medida de comparación internacional en que se han logrado esas elecciones, en sociedades dadas.' Los autores del Informe encuentran formas muy expeditas de superar los desafíos tradicionales de la cuantificación y la comparación internacional, así como los acertijos conceptuales de su tarea. Presentan el desarrollo humano por medio de un 'nivel internacionalmente comparativo de privación,' que muestra cuán lejos del caso nacional más exitoso se encuentran los demás países. La meta más ambiciosa del Informe es generar un Indice de Desarrollo Humano, 'que sintetice, en una escala numérica, el nivel global de desarrollo humano en 130

países.' Su método: combinar la privación de esperanza de vida, de alfabetismo de adultos y del PNB real per cápita. El Informe también incluye el análisis de las condiciones sociales existentes en esos países para el periodo 1960-1988, tras reunir datos sobre una amplia colección de variables y una serie de proyecciones, que presentan 'metas sociales viables' a alcanzarse para el año 2 000.

¡No deja de ser valeroso adoptar como unidad de medida el PNB per cápita en términos reales en dólares! Los autores del Informe piensan que la esperanza de una larga vida, junto con el alfabetismo total, no son suficientes para dar a un ser humano margen suficiente para elegir, si al mismo tiempo está privado de acceso a los recursos para la satisfacción de sus necesidades materiales. Pero medir estas últimas está plagado de dificultades; el Informe las reconoce y opta por una solución simple - un refinamiento técnico de la vieja y apropiada unidad de medida, el PNB.

La expansión del reino de la escasez

Durante el siglo XIX, pero en realidad mucho antes en Europa, la construcción social del desarrollo se asoció con un diseño político: extraer de la sociedad y la cultura una esfera autónoma, la económica, e instalarla en el centro de la política y la ética. Esa transformación brutal y violenta, que concluyó primero en Europa, estuvo siempre asociada con la dominación colonial en el resto del mundo. Economización y colonización eran sinónimos. Lo que Truman logró fue liberar la esfera económica de las connotaciones negativas acumuladas en dos siglos, desligando el desarrollo del colonialismo. No más del 'viejo imperialismo,' dijo Truman. En retrospectiva, es posible ver que el acento en el crecimiento económico de los primeros desarrollistas postrumanianos no era una desviación ni una interpretación equivocada de la propuesta de Truman: más bien, era la expresión de su esencia misma.

Como construcción conceptual, la economía trata de subordinar a su dominio y subsumir en su lógica cualquier otra forma de interacción social en cualquier

sociedad que invade. Como designio político, adoptado por algunos como propio, la historia económica es una historia de conquista y dominación. Lejos de ser la evolución idílica descrita por los padres fundadores de la teoría económica, la emergencia de la sociedad económica es una historia de violencia y destrucción que a menudo adopta carácter genocida. No es de extrañar que la resistencia haya aparecido en todas partes.

Establecer el valor económico exige desvalorizar todas las demás formas de existencia social.[22] El desvalor produce una metamorfosis grotesca de las destrezas en carencias, de los ámbitos de comunidad en recursos, de los hombres y mujeres en mano de obra comercializable, de la tradición en carga, de la sabiduría en ignorancia, de la autonomía en dependencia. Metamorfosea grotescamente las actividades autónomas de la gente que encarnan deseos, destrezas, esperanzas e interacciones entre sí y con el ambiente, en necesidades cuya satisfacción requiere la intermediación del mercado.

El individuo desvalido, cuya supervivencia se vuelve ahora necesariamente dependiente del mercado, no fue invención de los economistas; tampoco nació con Adán y Eva, como ellos sostienen. Fue una creación histórica. Fue creado por el proyecto económico que reformuló la humanidad. La metamorfosis grotesca de hombres y mujeres autónomos en desvalorizados 'hombres económicos' fue de hecho una precondición para la emergencia de la sociedad económica, una condición que debe renovarse, reconfirmarse y profundizarse continuamente para que el dominio económico pueda proseguir. El desvalor es el secreto del valor económico, y no puede crearse sino con violencia y frente a continua resistencia.

La teoría económica no reconoce límites a su aplicación. Este argumento se presenta bajo el supuesto de que ninguna sociedad se encuentra libre del 'problema económico,' como los economistas denominan a su definición de la realidad social. Al mismo tiempo, reconocen con orgullo que su disciplina, como ciencia, fue una invención. Les encanta rastrear sus raíces hasta la antigüedad, y emplean a Aristóteles y a sus preocupaciones sobre el valor

como ejemplo pertinente. Pero consideran estas antiguas intuiciones como meras huellas iniciales, heraldos del advenimiento de los santos patrones de la ciencia, que descubrieron la economía en el siglo XVIII.

Desde luego, los economistas no inventaron los nuevos patrones de comportamiento que emergieron con la sociedad económica a través de la creación del mercado moderno. Pero los padres fundadores de la disciplina fueron capaces de codificar sus observaciones en una forma que se acomodaba bien a las ambiciones de los intereses emergentes: ofrecieron fundamento 'científico' al designio político de una nueva clase dominante. Cuando esa forma fue recibida como 'verdad' por el público y absorbida en el lenguaje común, fue capaz de transformar las percepciones populares desde adentro y cambiar el significado de palabras y supuestos previos.

Los padres fundadores de la teoría económica vieron en la *escasez* la piedra angular de su construcción teórica. El hallazgo marcó la disciplina para siempre. Toda la construcción de la teoría económica se sustenta en la premisa de la escasez, postulada como una condición universal de la vida social. Los economistas fueron capaces de transformar este hallazgo en un prejuicio popular, una verdad evidente por sí misma para todos. El 'sentido común' está en la actualidad tan inmerso en la forma económica de pensar que ningún hecho de la vida cotidiana que la contradiga parece suficiente para provocar una reflexión crítica sobre su carácter.

La escasez connota falta, rareza, restricción, deseo, insuficiencia, incluso frugalidad. Puesto que todas estas connotaciones aluden a condiciones que aparecen en todas partes y en todos los tiempos se encuentran ahora mezcladas con las denotaciones económicas de la palabra, como *terminus technicus*, con lo que el prejuicio popular sobre la universalidad de la teoría económica, con su premisa de la escasez, se ve constantemente reforzado.

Poca atención se presta al hecho de que la 'ley de la escasez' formulada por los economistas, que ahora aparece en cualquier libro de texto, no alude

directamente a las situaciones comunes denotadas por la palabra. La súbita falta de aire fresco durante un incendio no es escasez de aire en el sentido económico. No lo es la frugalidad que se autoimpone un monje, la insuficiencia de *punch* en un boxeador, la rareza de una flor, o las últimas reservas de trigo mencionadas por un faraón que se consideran la primera referencia histórica conocida al hambre.

La 'ley de la escasez' fue construida por los economistas para denotar el supuesto técnico de que los deseos del hombre son grandes, por no decir infinitos, mientras que sus medios son limitados aunque mejorables. El supuesto implica elecciones sobre la asignación de medios (recursos). Este 'hecho' define el 'problema económico' *par excellence*, cuya 'solución' proponen los economistas por medio del mercado o del plan. La percepción popular, especialmente en la porción norte del mundo, comparte incluso este significado técnico de la palabra escasez, asumiéndolo como una verdad evidente en sí misma. Pero es precisamente la universalidad de este supuesto lo que ya no puede sostenerse.

Pocos años antes del discurso de Truman, al finalizar la guerra, Karl Polanyi publicó *The Great Transformation* (La Gran Transformación).[23] Convencido de que el determinismo económico era un fenómeno del siglo XIX, que el sistema de mercado distorsionó violentamente nuestras concepciones del hombre y la sociedad, y que estas concepciones distorsionadas resultaban ser los principales obstáculos para la solución de los problemas de nuestra civilización,[24] Polanyi documentó cuidadosamente la historia económica de Europa como la historia de la creación de la economía como una esfera autónoma, desligada del resto de la sociedad. Mostró que el mercado nacional no apareció como la emancipación gradual y espontánea de la esfera económica del control gubernamental, sino precisamente lo contrario: el mercado fue el resultado de una intervención consciente y a menudo violenta del gobierno. En los años siguientes, Polanyi sentó los fundamentos de la historia económica comparada.

Después de él, muchos otros siguieron su camino, trazando de nuevo la historia económica como un capítulo más de la historia de las ideas. Louis Dumont, entre otros, ha mostrado que el descubrimiento de la economía por medio de la invención de la teoría económica fue, de hecho, un proceso de construcción social de ideas y conceptos.[25] Las 'leyes' económicas de los economistas clásicos no eran sino invenciones deductivas que transformaron los patrones recién observados de comportamiento social, adoptados con la emergencia de la sociedad económica, en axiomas universales diseñados para llevar a cabo un nuevo proyecto político. El supuesto de la previa existencia de 'leyes' o 'hechos' económicos, construido por los economistas, es insostenible si se le confronta con lo que sabemos de sociedades y culturas antiguas, y con lo que aún ahora es posible observar en algunas partes del mundo.

Marshall Sahlins y Pierre Clastres, entre otros, han dado cuenta detallada y bien documentada de culturas en que supuestos no económicos gobiernan la vida de la gente y que rechazan el supuesto de la escasez siempre que aparece entre ellas.[26] Hombres y mujeres a quienes se ubica actualmente en los márgenes de la economía mundial, los llamados marginales, encuentran apoyo en esa tradición cuando siguen desafiando los supuestos económicos en la teoría y en la práctica. En todo el mundo, descripciones de un conjunto enteramente nuevo de experiencias de esos pueblos están tratando de encontrar su lugar en los estantes de las bibliotecas, pero no encajan bien en las clasificaciones sociales distorsionadas por los anteojos de los economistas.

Nuevos ámbitos de comunidad

Luchar para limitar la esfera económica no es, para el hombre común en los márgenes o para la mayoría de la gente en la tierra, una reacción mecánica a la invasión económica de sus vidas. No son ludditas. Más bien, ven su resistencia como una forma de reconstituir creativamente sus formas básicas de interacción social, a fin de liberarse de las cadenas económicas. Han creado así, en sus vecindades, pueblos y barrios, nuevos ámbitos de comunidad que les permiten vivir en sus propios términos.

En estos nuevos ámbitos de comunidad, existen formas de interacción social que surgieron en la era de la posguerra. Estos grupos son los herederos de una diversificada colección de ámbitos de comunidad, de comunidades e incluso de culturas completas, que fueron destruidos por la forma económica, industrial, de interacción social. Tras la extinción de sus regímenes de subsistencia, trataron de adoptar diversas formas de acomodamiento a la forma industrial. El hecho de no haberlo logrado, ni a través de la sociedad industrial ni a partir de los remanentes de las formas tradicionales de interacción, fue la precondición de las invenciones sociales cuya consolidación y florecimiento fueron adicionalmente estimulados por la llamada crisis del desarrollo.

Para la gente en los márgenes, desligarse de la lógica económica del mercado o del plan se ha convertido en la condición misma de su supervivencia. Se ven forzados a confinar su interacción económica - para algunos muy frecuente e intensa - a los campos que están fuera de los espacios en que organizan sus propios modos de vida. Esos espacios fueron su refugio durante la era del desarrollo. Tras experimentar lo que significa la supervivencia en la sociedad económica, recuentan ahora las bendiciones que encontraron en tales refugios, aunque trabajan activamente para regenerarlos.

Al igualar la educación con la obtención de diplomas, de acuerdo con la definición económica del aprendizaje, carecían de maestros y escuelas. Ahora, al reinsertar el aprendizaje en la cultura, disfrutan la opulencia de enriquecer constantemente su conocimiento, con alguna ayuda de amigos que aportan experiencias y remedios de otras tradiciones.

Tras igualar la salud con la dependencia de servicios médicos, carecían de doctores, centros de salud, hospitales, medicamentos. Ahora, después de reconocer otra vez que sanar no es sino la capacidad autónoma de lidiar con el ambiente, están regenerando su propia capacidad curativa, disfrutando los beneficios de la sabiduría tradicional de sus curanderos y de la rica capacidad terapéutica de sus entornos. Para esto reciben también alguna ayuda de sus

amigos, cuando se necesitan medios externos para atender algo que está fuera de su alcance o de su entorno tradicional.

Después de igualar la comida con las actividades técnicas de producción y consumo, vinculadas a la intermediación del mercado o del estado, carecían de ingresos suficientes y sufrían escasez de alimentos. Ahora, están regenerando y enriqueciendo sus relaciones entre sí y con el medio, nutriendo de nuevo sus vidas y sus tierras. Por lo general logran lidiar bien con los faltantes que aún los afectan, a veces muy severamente - como consecuencia del tiempo y esfuerzo que se requieren para remediar los daños causados por el desarrollo o por su incapacidad temporal de escapar de las dañinas interacciones económicas que aún necesitan mantener. No es fácil, por ejemplo, salirse de las cosechas comerciales o liberarse de la adicción al crédito o los insumos industriales; pero el cultivo intercalado, al que muchos han comenzado a regresar, regenera la tierra y la cultura, y con el tiempo permite mejorar la nutrición.

Grupos campesinos y marginales de las ciudades comparten ahora con quienes se han visto obligados a abandonar el centro económico los mil trucos que aprendieron para limitar la economía, burlarse del credo económico, o reformular y refuncionalizar la tecnología moderna. La 'crisis' de la década de 1980 expulsó de la nómina a quienes ya habían sido educados en la dependencia de ingresos y del mercado, gente que carecía de una red social que les permitiera sobrevivir por sí mismos. El proceso plantea grandes desafíos y tensiones a todos, pero también ofrece una oportunidad creativa de regeneración, una vez que descubren la medida en que pueden apoyarse mutuamente.

La lógica básica de la interacción social dentro de los nuevos ámbitos de comunidad previene que la escasez aparezca en ellos. La gente no adopta fines ilimitados, puesto que sus fines no son sino el otro lado de sus medios, su expresión directa. Si sus medios son limitados, como son, sus fines no pueden ser ilimitados. Dentro de los nuevos ámbitos de comunidad, las necesidades se definen con verbos que describen actividades que encarnan deseos, destrezas

e interacciones con otros y con el medio. Las necesidades no están separadas en diversas 'esferas' de la realidad: carencias y expectativas de un lado, y satisfactores del otro, que se reúnen a través del mercado o del plan.

Una de las más interesantes facetas de la regeneración en curso en los nuevos ámbitos de comunidad que están creando hombres y mujeres ordinarios es precisamente la recuperación de su propia definición de necesidades, desmantelada por el desarrollo en la percepción y en la práctica. Al fortalecer formas de interacción insertas en el tejido social y al romper el principio económico del intercambio de equivalentes, están recuperando sus formas autónomas de vivir. Al reinstalar o regenerar formas de comercio que operan fuera de las reglas del mercado o del plan, están enriqueciendo sus vidas cotidianas y limitando el impacto y el alcance de las operaciones comerciales que aún necesitan mantener, al tiempo que reducen la transformación de su tiempo y de los frutos de su esfuerzo en mercancías.

El actor principal de la economía, el hombre económico, no encuentra respuestas factibles para lidiar con la 'crisis' del desarrollo, y frecuentemente reacciona con desolación, agotamiento, incluso desesperación. Constantemente cae en el juego político de demandas y promesas, o en el juego económico de intercambiar el presente por el futuro, las esperanzas por expectativas. En contraste, el actor principal de los nuevos ámbitos de comunidad, el hombre común o comunitario, disuelve o previene la escasez, en sus esfuerzos imaginativos para lidiar con sus predicamentos. Sólo necesita libertad en sus espacios y limitado apoyo a sus iniciativas. Puede mezclarlas y combinarlas en coaliciones políticas, cada vez más capaces de reorientar las políticas y cambiar los estilos políticos. Apoyada en recientes experiencias, la nueva conciencia que surge de los márgenes puede despertar a otros, ampliando esas coaliciones hasta el punto crítico en que comienza a ser factible una inversión del dominio económico.

La economía de los economistas no es sino un juego de reglas con el que se gobiernan las sociedades modernas. Los hombres y las sociedades no son

económicos, aún después de haber creado instituciones y formas de interacción de naturaleza económica, aún después de haber instituido la economía. Y esas reglas económicas se derivan de la escasez crónica de la sociedad moderna. Lejos de ser la ley de hierro de cualquier sociedad humana, la escasez es un accidente histórico: tuvo un principio y puede tener un fin. Ha llegado el tiempo de su fin. Este es el tiempo de los márgenes, del hombre común o comunitario.

A pesar de la economía, el hombre común, en los márgenes, ha sido capaz de mantener viva otra lógica, otro juego de reglas. En contraste con la economía, esta lógica se halla inserta en el tejido social. Ha llegado el tiempo de confinar la economía a su lugar adecuado: en el margen. Como los marginales han hecho.

EL LLAMADO

Este ensayo es una invitación a celebrar y un llamado a la acción política.

Celebra la aparición de nuevos ámbitos de comunidad, abiertos creativamente por hombres y mujeres ordinarios ante el fracaso de las estrategias de los desarrollistas para transformar a hombres y mujeres tradicionales en hombres económicos. Estos nuevos ámbitos de comunidad son prueba viviente de la habilidad e ingenio de la gente común, para reaccionar con imaginación sociológica y seguir su propio camino, dentro de ambientes hostiles.

Este ensayo es también un llamado. Plantea, ante todo, establecer controles políticos para proteger estos nuevos ámbitos de comunidad y ofrecer a los hombres comunes un contexto social más favorable para sus actividades e innovaciones. Tales controles políticos sólo podrán implementarse cuando se logre que la conciencia pública de los límites del desarrollo se encuentre firmemente enraizada en la sociedad. Aún aquellos todavía convencidos de que las metas del desarrollo son ideales pertinentes para los llamados subdesarrollados, deben reconocer honestamente las actuales imposibilidades

estructurales para la materialización universal de tales metas: la mayor parte de la gente carecerá de automóvil familiar, no podrá registrarse en un Sheraton ni comerá en McDonald's; tampoco logrará diez años de escolaridad y acceso a servicios médicos de buena calidad. El cinismo de quienes, conociendo tales límites, siguen proclamando el mito, debe ser expuesto públicamente.

Este ensayo demanda testimonios públicos y solicita el debate público sobre las formas poseconómicas que están apareciendo en todas partes, a fin de limitar el daño económico y crear espacio para las nuevas formas de vida. Desafía la imaginación social para concebir controles políticos que permitan el florecimiento de las iniciativas poseconómicas.

Este ensayo también demanda investigaciones y discusión pública sobre los asuntos que dan contenido a coaliciones de ciudadanos para la implementación de controles políticos en la esfera económica, al reinsertar las actividades económicas en el tejido social. Demanda una nueva evaluación pública digna de los puntos de vista que están emergiendo en forma de rumores entre los hombres y mujeres ordinarios, que definen límites a la economía al tratar de renovar la política en la base social.

Los nuevos ámbitos de comunidad, creados por hombres ordinarios, son heraldos de una era que de fin al privilegio y la licencia. Este ensayo celebra la aventura de esos hombres.

El desarrollo se ha evaporado. La metáfora abrió un campo de conocimiento y por un tiempo dio a los científicos algo en qué creer. Después de algunas décadas, está claro que este campo de conocimiento es una tierra minada, inexplorable. Ni en la naturaleza ni en la sociedad existe una evolución que imponga como ley una transformación hacia 'formas cada vez más perfectas.' La realidad está abierta a la sorpresa. El hombre moderno ha fracasado en su pretensión de ser dios.

Enraizarse en el presente requiere una imagen del futuro. No es posible actuar

aquí y ahora, en el presente, sin tener una imagen del instante siguiente, del posterior, de un cierto horizonte temporal. Esa imagen del futuro ofrece guía, ánimo, orientación, esperanza. A cambio de imágenes culturalmente establecidas, construidas por hombres y mujeres concretos en sus espacios locales, a cambio de mitos concretos, verdaderamente reales, se ofreció al hombre moderno una expectativa ilusoria, implícita en la connotación de desarrollo y en su red semántica: crecimiento, evolución, maduración, modernización. También se le ofreció una imagen del futuro como mera continuación del pasado: eso es el desarrollo, un mito conservador, si no reaccionario.

Ha llegado el tiempo de recobrar sentido de la realidad. Es tiempo de recuperar serenidad. Muletas como las que ofrece la ciencia son innecesarias cuando se camina sobre los propios pies, en el camino propio, soñando los propios sueños - no los que se toman en préstamo del desarrollo.

Notas

1. Harry S. Truman, Discurso de Investidura, 20 de enero de 1949, en *Documents on American Foreign Relations* (Documentos sobre las Relaciones Exteriores Norteamericanas), Connecticut: Princeton University Press, 1967.
2. Wilfred Benson, “The Economic Advancement of Underdeveloped Areas” (El Progreso Económico de las Areas Subdesarrolladas), in *The Economic Basis of Peace* (La Base Económica de la Paz), Londres: National Peace Council, 1942.
3. Peggy Rosenthal, *Words and Values: Some Leading Words and Where They Lead Us* (Palabras y Valores : Algunas palabras guías y adonde nos conducen), Oxford: Oxford University Press, 1984.
4. W. K. Hancock, citado en H. W. Arendt, 'Economic Development: A Semantic History' (Desarrollo Económico : Una Historia Semántica), in *Economic Development and Cultural Change*, Vol.26, abril de 1981.
5. Wolfgang Sachs, "The Archeology of the Development Idea' (La Arqueología de la Idea del Desarrollo), *Interculture*, Vol.23, No.4, otoño de 1990 [publicado en castellano en *Opciones*, México, No. 2-7, 1992].

6. Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
7. W. Arthur Lewis, *The Theory of Economic Growth* (La Teoría del Crecimiento Económico), Homewood, Ill.: Ricard D. Irwin, 1995.
8. Paul N. Baran, *La Economía Política del Crecimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1959. (La primera edición en inglés, por Monthly Review Press, es de 1957.)
9. Walter Rostow, *Las Etapas del Crecimiento Económico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1961. (La primera edición en inglés, por Cambridge University Press, es de 1960.)

10. Baran supuso que el desarrollo económico siempre implicaba una profunda transformación de las estructuras económicas, sociales y políticas de la sociedad, y de las organizaciones dominantes de producción, distribución y consumo. Pero igualó tanto el crecimiento como el desarrollo con el incremento en la producción *per capita* de bienes materiales. Rostow reconoció que la historia moderna no puede reducirse a clasificaciones limitadas y arbitrarias de etapas de crecimiento económico, pero encontró que tal generalización puede ser la clave de los desafíos actuales.
11. Naciones Unidas, *The UN Development Decade: Proposals for Action* (La Década del Desarrollo de las Naciones Unidas : Propuestas para la Acción), Nueva York: UN, 1962. (Hay edición en español).
12. UNRISD, *Un enfoque de la investigación del desarrollo*, Ginebra: UNRISD, 1979.
13. Naciones Unidas, 'Report of the 1969 Meeting of Experts on Social Policy and Planning' (Informe del Encuentro de Expertos en Política Social y Planificación 1969), en *International Social Development Review*, No. 3, 1971.
14. Robert S. McNamara, 'The True Dimension of the Task' (La Verdadera Dimensión de la Tarea), en *International Development Review*, 1970, Vol.1.
15. UNRISD, *The Quest for a Unified Approach to Development* (La Búsqueda de un Enfoque Unificado del Desarrollo), Ginebra: UNRISD, 1980.
16. La Declaración de Cocoyoc fue adoptada por los participantes en en el Simposio sobre Patrón de uso de recursos, ambiente y desarrollo, del Pnud y la Unctad, en Cocoyoc, México, en octubre de 1974.

17. Fundación Dag Hammarskjold, 'What Now? Another Development' (¿Y Ahora qué ? Otro Desarrollo), número especial de *Development Dialogue*, Uppsala: la Fundación, 1975. (Hay edición en español).
18. Unesco, *Plan à moyen terme (1977-1982)* (Plan a Mediano Plazo (1977-1982)), documento 19 c'4, 1977. (Hay edición en español).
19. OIT, *Employment, Growth and Basic Needs* (Empleo, Crecimiento y Necesidades Básicas), Ginebra: OIT, 1976. (Hay edición en español.)
20. Gilbert Rist, *Towards Post-Development Age* (Hacia la Era del Posdesarrollo), Ginebra: Fundación Christophe Eckenstein, 1990.
21. PNUD, *Human Development Report* (Informe sobre el Desarrollo Humano), dirigido por Mahbub ul Haq y un grupo de expertos del PNUD, Nueva York; Oxford University Press, 1990. (Hay edición en español).
22. Iván Illich, 'El desvalor y la creación social del desecho', *Tecno-política*, Doc. 87-03.
23. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Nueva York: Rinehart and Co., 1944. (En español, *La gran transformación*, México: Fondo de Cultura Económica, 1990).
24. Karl Polanyi, 'On belief in economic determinism' (Sobre la fe en el determinismo económico), *Sociological Review*, Vol. XXXIX, sección primera, 1947.
25. Louis Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (De Mandeville a Marx : La génesis y el triunfo de la ideología económica), Chicago: University of Chicago Press, 1977.
26. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Economía de la Edad de Piedra), Nueva York: Aldine, 1972, y Pierre Clastres, *La société contre l'état* (La sociedad contra el estado), París: Les Editions de Minuit, 1974.

Bibliografía

Sobre la historia y fundamentos del pensamiento económico, y las teorías y conceptos de desarrollo, los grandes diccionarios son muy útiles: el *Oxford English Dictionary*, desde luego, pero también la *Great Soviet Encyclopedia* y los diccionarios clásicos alemanes y franceses.

Entre las bibliografías, encuentro particularmente útiles: Jorge García-Bouza, *A Basic Needs Analytical Bibliography* (Una Bibliografía Analítica sobre las Necesidades Básicas), París: OECD Development Centre, 1980; Guy Gran, *An Annotated Guide to Global Development* (Una Guía Anotada al Desarrollo Global), Pittsburgh: University of Pitssburgh, 1987; Elsa Assidon et al., *Economie et Sociologie du Tiers-Monde: Un guide bibliographique et documentaire* (Economía y Sociología del Tercer Mundo : Una guía bibliográfica y documental), París: Editions L'Harmattan, 1981; Charles W. Bergquist, *Alternative Approaches to the Problem of Development: A Selected and Annotated Bibliography* (Enfoques Alternativos al Problema del Desarrollo : Una Bibliografía Seleccionada y Anotada), Durham: Carolina Academic Press, 1979; Guy Caire, 'Bibliographie analytique et critique' (Bibliografía analítica y crítica) en Jacques Austruy, *Le Scandale du Developpement* (El Escándalo del Desarrollo), París: Editions Marcel Riviere, 1965. También la selección de Gerarld Meier (ver abajo).

A.N. Agarwala y S.P. Singh, *Economía del subdesarrollo*, Madrid: Tecnos, 1973, es una colección de artículos y ensayos 'clásicos', que representan la percepción intelectual en la década de 1950. Los de Colin Clark, Paul Baran, Hla Myint, Arthur Lewis, Rosenstein-Rodan y H.W. Singer parecen particularmente interesantes.

La sabiduría convencional puede ser rastreada en I. Alechina, *Contribution du systeme des Nations Unies a l'elaboration de nouvelles conceptions theoriques du developpement* (Contribución del sistema de las Naciones Unidas a la elaboración de nuevas concepciones teóricas del desarrollo), Ulan-Bator: Unesco, 1980; Gerald Meier, *Leading Issues in Economic Development* (Temas Conductores en el Desarrollo Económico), Oxford: Oxford University Press, 1984, que incluye muy buenas selecciones bibliográficas; Paul Isenman et al., *Poverty and Human Development: A World Bank Publication* (Pobreza y Desarrollo Humano : Una Publicación del Banco Mundial), Nueva York: Oxford University Press, 1980; y *Le developpement: ideologies et pratiques* (El desarrollo : ideologías y prácticas), París: Orstom, 1983; así como en el texto no

muy convencional, UNRISD, *The Quest for a Unified Approach to Development* (La Búsqueda de un Enfoque Unificado del Desarrollo), Ginebra: UNRISD, 1980.

Los clásicos postrumanianos son aún útiles: Raúl Prebisch, 'El desarrollo económico de la América Latina y sus principales problemas', en *Boletín Económico para América Latina*, Vol.7, 1950; Bert F. Hoselitz, *The Progress of Underdeveloped Areas* (El Progreso de las Areas Subdesarrolladas), Chicago: University of Chicago Press, 1951; W. Arthur Lewis, *Teoría del desarrollo económico* (que en el original es *Theory of Economic Growth*), México: Fondo de Cultura Económica, 1958; Paul Baran, *Economía política del crecimiento*, México: Fondo de Cultura Económica, 1959; Gunnar Myrdal, *Teoría económica y regiones subdesarrolladas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1959; Albert O. Hirschman, *La estrategia del desarrollo económico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1961; Raymond Barre, *Desarrollo económico: análisis y política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1962; y W.W. Rostow, *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, México: Fondo de Cultura Económica, 1960.

En cuanto al debate sobre los límites del crecimiento, ver Willem L. Otmans, ed. *On Growth; The Crisis of Exploding Population and Resource Depletion* (Sobre el Crecimiento : La Crisis de la Explosión Demográfica y del Agotamiento de los Recursos), Utrecht: A. W. Bruna, 1973; H. V. Hodson, *The Diseconomics of Growth* (La Diseconomía del Crecimiento), Nueva York: Ballantine Books, 1972; Joseph Hodara e Iván Restrepo, *¿Tiene límites el crecimiento?*, México: Editorial El Manual Moderno, 1977; y Fred Hirsch, *Social Limits to Growth* (Límites Sociales al Crecimiento), Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Sobre críticas radicales: Iván Illich, *Celebration of Awareness* (Celebración del Darse Cuenta), Londres: Calder & Boyars, 1971, *Toward a History of Needs* (Hacia una Historia de las Necesidades), Nueva York, Pantheon Books, 1977, y *Alternativas*, México: Joaquín Mortiz, 1984; Jacques Attali et al., *Le mythe du developpement* (El Mito del Desarrollo), París: Editions du Seuil, 1977; Gilbert Rist et al., *Fault-il refuser le developpement?* (¿Hace falta rechazar el

desarrollo ?), París: PUF, 1985; T. Verhelst, *No Life Without Roots* (No Hay Vida sin Raíces), Londres: Zed Books, 1989; y Robert Vachon et al., *Alternatives au Developpement* (Alternativas al Desarrollo), Montreal: Centre Interculturel Monchanin, 1988. En 'Development: Metaphor, Myth, Threat' (Desarrollo : Metáfora, Mito, Amenaza) en *Development*, 1985:3.1 propuse que el futuro de los estudios sobre el desarrollo debe encontrarse en la arqueología (para explorar las ruinas dejadas por el desarrollo), y en 'Regenerating People's Space' (Regenerando el Espacio del Pueblo) en *Alternatives*, Vol.12, 1987, pp.125-52, destaqué algunas prácticas sociales posteriores al fallecimiento del desarrollo.

Sobre la historia conceptual del desarrollo, además de los diccionarios, ver: H. W. Arendt, *The Rise and Fall of Economic Growth: A Study in Contemporary Thought* (El Ascenso y Caída del Crecimiento Económico : Un Estudio del Pensamiento Contemporáneo), Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1978, y 'Economic Development: A Semantic History' (Desarrollo Económico : Una Historia Semántica), en *Economic Development and Cultural Change*, Vol.26, abril de 1981; Lord Robbins, *The Theory of Economic Development in the History of Economic Thought* (La Teoría del Desarrollo Económico en la Historia del Pensamiento Económico), Londres: Macmillan St. Martin's Press, 1968; G. Canguilhem et al., *Du developpement a l'evolution* (Del desarrollo a la evolución), París: PUF, 1962; Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'The Peripheries of Capitalism'* (El Viejo Marx y el Camino Ruso : Marx y 'Las Periferias del Capitalismo'), Nueva York: Monthly Review Press, 1983; Albert Hirschman, 'The Rise and Decline of Development Economics' (El Ascenso y Caída de la Economía del Desarrollo), en *Essays in Trespassing* (Ensayos en Trangresión), Cambridge: 1981; Arturo Escobar, *Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World* (Poder y Visibilidad : La Invención y la Administración del Desarrollo en el Tercer Mundo), Berkeley: disertación de doctorado, 1987; Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Buenos Aires, Paidós, 1970; Enrique E. Sánchez Ruiz, *Requiem por la modernización: perspectivas cambiantes en estudios del desarrollo*, México: Universidad de Guadalajara,

1986; Magnus Blomstrom y Bjorn Hettne, *Development Theory in Transition* (La Teoría del Desarrollo en Transición), Londres: Zed Books, 1984; y Wolfgang Sachs, 'The Archeology of the Development Idea' (La Arqueología de la Idea de Desarrollo), *Interculture*, Vol.23, No.4, otoño de 1990.

ESTADO

Ashis Nandy

El interés creciente en la naturaleza del estado representa el renacimiento de una importante preocupación intelectual de los 1950 y 1960: la construcción del estado y de la nación en las viejas sociedades convertidas en naciones nuevas. Sin embargo, el nuevo interés en el estado tiene una calidad tonal diferente porque el mundo, durante las dos últimas décadas, ha sido testigo de un cambio mayúsculo en el contexto en el que alguna vez se hicieron los estudios del estado.

Las décadas de 1950 y 1960 fueron períodos de optimismo. Se creía ampliamente en el mundo moderno y en los centros modernos del mundo no moderno, que cada sociedad tenía que pasar a través de etapas históricas bien definidas para finalmente conformar al modelo prevaleciente de un estado nación decente - exactamente como cada economía tenía que atravesar etapas fijas de crecimiento para lograr la beatitud del desarrollo. Se creía también que para pasar a través de estas etapas ineludibles, cada sociedad tenía que reestructurar su cultura, mudar aquellas partes que eran regresivas y cultivar rasgos culturales más compatibles con las necesidades de un estado nación moderno.

Dos fuerzas parecen haber cambiado esa fácil visión progresista de la relación entre cultura y estado. Primero, una enorme mayoría de sociedades del Tercer

Mundo han fracasado en recorrer exitosamente el arduo camino del "progreso" tan consideradamente planeado por la escuela dominante de la ciencia social de la postguerra y han fracasado en desarrollar estados naciones viables en los términos prescritos por la Europa posterior al siglo diecisiete. El estado en estas sociedades a menudo aparece hoy como algún género de aparato coercitivo especializado o empresa privada de riesgo. Segundo, la cultura en estas sociedades ha mostrado más elasticidad de la esperada por el erudito y el conocedor. Cuando se ha opuesto a las necesidades y razones de estado, a menudo es el estado el que ha cedido a la cultura. Esta elasticidad de la cultura, también expresada en el vigoroso resurgimiento de la autoconciencia étnica en muchas sociedades del Tercer Mundo, parece mostrar que lo que fue una vez posible en el caso de tribus pequeñas y minorías que fueron intimidadas por la modernización ya no es posible en el caso de entidades culturales más grandes sin despertar una fuerte resistencia. Crecientemente, las culturas se niegan a cantar sus cantos de cisne y a hacer mutis del escenario mundial para entrar a los libros de texto de historia. En realidad, las culturas han empezado ahora a volver, como el inconsciente de Freud, a obsesionar al sistema moderno de los estados naciones.

Es contra este telón de fondo que debe explorarse las vicisitudes recientes de la idea o construcción del estado en la cultura dominante de la política global.

Fusión de Nación y Estado

Lo que hemos aprendido a llamar estado hoy es realmente el estado nación moderno. Entró a la escena mundial sólo realmente luego del tratado de Westfalia en 1648. Aun cuando un elemento contractual ya había aparecido en el espacio cívico hacia el siglo trece en algunas partes de Europa, el tratado dio un estatuto institucional formal al concepto emergente del estado en Europa. Pero aun entonces el concepto no habría logrado nunca el poder que adquirió más tarde si la Revolución Francesa no lo hubiera suscrito mediante la unión de la historia del estado con la del nacionalismo.

Con la difusión del republicanismo en Europa, también crecieron severas dudas entre las élites europeas acerca de la legitimidad a largo plazo de los estados no monárquicos que se confederaban. El nacionalismo advino y fue sistemáticamente promovido como una base alternativa de tal legitimidad. El carisma weberiano que estaba previamente concentrado en la persona del monarca - supuestamente mediando entre las órdenes sagradas y seculares - estaba ahora distribuido entre la población y se consideró que un nacionalismo no específico sería el mejor garante de la estabilidad del estado.

Este sentimiento de inseguridad, del cual el nacionalismo había de ser la cura, persistió en la cultura del estado nación. Desde el comienzo mismo, la construcción de la nación - un término cortés para la homogeneización cultural e ideológica de la población de un país - llegó a ser una de las metas, declarada o no, del estado moderno. Algunos de los estados naciones tempranos, por ejemplo, incluso proscribieron por un tiempo a los sindicatos. Y, por supuesto, siempre había alguna minoría olvidada u otra que estos estados podían excluir. Tales minorías tuvieron lugar sólo en las pocas naciones fragmentadas restantes donde la construcción del pasado fue en sí misma plural y no podía construirse fácilmente sobre una memoria imperial romántica.

El concepto del estado que emergió de esta experiencia tenía algunos rasgos distintivos. Entre otras cosas, el nuevo concepto supuso un encaje más estrecho entre las realidades de la etnicidad, la nación y el estado; dio un papel más central al estado en la sociedad que lo que el *ancien regime* había hecho y redefinió al estado como el heraldo e instrumento principal del cambio social, que en el contexto europeo significó el iniciador y el protector de las instituciones modernas asociadas con el capitalismo industrial. Estas funciones recientemente asumidas hicieron naturalmente al moderno estado nación sospechoso de todas las diferencias culturales, no con base en el prejuicio racial o étnico, sino sobre la base que tales diferencias mediaron entre el individuo 'liberado' y el estado republicano e interfirió con los aspectos más profesionales del arte de gobernar.

Aun más importante es que gracias al nuevo orden institucional que iba con el nuevo concepto del estado y la expansión de los imperios coloniales (que ya había empezado a hacerse globalmente visible), dentro de un corto tiempo el concepto del estado nación no sólo marginó a todos los otros conceptos del estado en Europa sino que también empezó a entrar en los intersticios de la conciencia pública de toda Asia, América del Sur y Africa.

Esto tuvo dos importantes resultados. Primero, bajo la influencia del concepto del estado nación, se vio crecientemente al estado como un árbitro secular, imparcial, entre diferentes clases, grupos étnicos e intereses. La mayoría de los estados no se pusieron a la altura de la imagen pero pocos estados lo repudiaron. Algunos estados incluso negociaron esta brecha entre principios y práctica a la manera dura. Por ejemplo, algunos de ellos se hicieron democráticos pero con límites estructurales muy definidos sobre la democracia. En Inglaterra en los siglos dieciocho y diecinueve, se trazó una línea entre democracia y libertad nacional y la visión del pueblo así como el de la élite sobre el estado vino a incluir la creencia que la libertad a veces necesitaba protegerse de la democracia, si era necesario refrenando la participación de las clases bajas, incluyendo a las mujeres, en la política. En forma similar, algunos estados se dieron maña para hacerse más tolerantes con la etnicidad sólo después de "ghetoizar" o echar fuera de sus territorios a sus minorías problemáticas. Lo que Francia hizo con los hugonotes o, más adelante, Polonia con los judíos, otros estados como los Estados Unidos de América o Australia lo hicieron menos visiblemente, pero con igual crueldad, con sus minorías aborígenes y negras.

El segundo resultado fue que cada estado nación empezó a verse a sí mismo como un repositorio de valores culturales aunque, en realidad, cada uno buscó equiparar estos valores con un concepto territorial de la nacionalidad que militaba contra los significados más sutiles de la idea de cultura. Ocasionalmente, los estados rivalizaron unos con otros para emerger como defensores de valores culturales particulares. Inglaterra y Francia hablaron ambos en nombre de la civilización europea, aún cuando guerrearon uno

contra otro. Y la Alemania nazi, mientras a gran parte del mundo le pareció una anti-cultura, también trató firmemente de llegar a ser un símbolo de la civilización europea, aunque en su modo algo idiosincrásico, y para al menos algunas de las mejores mentes de este siglo - desde Ezra Pound a Knut Hamsun hasta Martin Heidegger - la afirmación no pareció particularmente exagerada.

Hegemonía del Concepto Europeo

Al principio, el nuevo concepto del estado en Europa y sus correspondientes arreglos institucionales tenían que contender con otros conceptos y estructuras sobrevivientes del estado que eran diferentes del nuevo concepto y antagónicos a él. Estos conceptos y estructuras rivales a menudo iban con expectativas y demandas del estado culturalmente distintivas. El colonialismo británico, por ejemplo, aunque estaba perfectamente cómodo con el concepto de estado nación en Gran Bretaña, operó en la India dentro del amplio marco cultural del imperio mughal que lo había precedido. Esto se hizo explícitamente y con autoconciencia durante las primeras décadas del Raj y, más tácitamente y en parte sin saberlo, hasta cerca de la Primera Guerra Mundial[1]. Durante los primeros 65 años de régimen británico, es aún dudoso si los nuevos círculos gobernantes en India tenían por su parte un concepto operativo de una "misión civilizadora". Ciertamente no tenían un programa de cambio social dirigido por el estado y resistieron, en virtualmente cada instancia, los intentos indios de introducir importantes reformas sociales en el país. En cuanto a su compromiso secular en ese momento, es suficiente decir que el estado británico-indio no sólo proscribió actividades misioneras cristianas, sino incluso participó en gobernar algunos templos hindúes y reclamó parte de las donaciones a los templos por esa razón.

A pesar de estos compromisos tempranos, gradualmente el concepto de estado nación se dio maña para desacreditar y desplazar a todas las otras nociones sobrevivientes de estado en el Tercer Mundo, como instancias de medievalismo y primitivismo. Se fortaleció el proceso cuando, en una sociedad tras otra, los intelectuales y activistas políticos indígenas que confrontaban al

poder colonial encontraron en la idea del estado nación *la* clave del éxito económico y la dominación política de Occidente. De esta manera la idea de un estado nación nativo se vio crecientemente como la panacea para todos los males del Tercer Mundo. Raramente pensó alguien en un estado moderno indígena como una contradicción en términos. Realmente ninguna otra idea, excepto probablemente las nociones gemelas de ciencia moderna y desarrollo, fueron aceptadas tan acríticamente por las élites de civilizaciones antiguas continuas como China e India. Hasta la ciencia moderna y el desarrollo llegaron a ser, para las élites del Tercer Mundo, la responsabilidad precisamente del estado nación y dos nuevas racionalizaciones para su papel predominante. Es posible argumentar que la historia de la modernización de Asia que empezó en el siglo diecinueve es realmente la historia de la internalización y aculturación de la idea del estado moderno por individuos tan diversos como Rammohun Roy (1772-1833), Sun Yat-Sen (1866-1925) y Kemal Ataturk (1881-1938).

Como resultado, hoy en la mayoría del mundo, cuando se habla de un estado, usualmente se piensa en el estado nación moderno. Se juzgan ahora todos los arreglos políticos y todos los sistemas del estado por la medida en la que sirven a las necesidades de - o conforman con - la idea del estado nación. Hasta los diversos modos de desafío del estado están infundidos usualmente por este concepto normalizado del estado. Karl Marx (1818-1883), mientras hablaba del estado que se extinguía, estaba pensando en un estado nación que tendría que ser primero capturado por una vanguardia dedicada, totalmente versada en las complejidades de un estado moderno - léase "occidental". Y cuando los seguidores de Piotr Kropotkin (1842-1921) hablaban de los males del estado, invariablemente pensaban en el estado nación occidental. Los anarquistas eran ignorantes, como los marxistas eran desdeñosos, de las muy diferentes clases de estado que mortales de menor valía del Tercer Mundo habían vivido o experimentado.

Es sólo ahora, 45 años después de la Segunda Guerra Mundial, que algunos analistas sociales han empezado nuevamente a tomar en serio la creciente incapacidad del estado nación para servir a las necesidades de la sociedad civil

en vastas partes del mundo. Como ya he apuntado, ha habido críticos del estado en Europa ya en el siglo diecinueve. Algunos como Marx esperaban que el estado se extinguiera luego de jugar su papel en la historia, algunos como Leo Tolstoy (1828-1910) lo hallaron una abominación moral que tenía que mantenerse en estricta vigilancia y algunos como George Sorel (1847-1922) y Piotr Kropotkin pensaron que el estado podía ser inmediatamente abolido - pero todas estos críticos, casi sin excepción, eran severamente eurocéntricos. Mostraban poco conocimiento de, o respeto por, las diversas tradiciones de conceptualizar el estado en otras partes del mundo. Cualquiera que fuera el pequeño concepto de diversidad que tenían, consistía primariamente de una idea vaga del estado no occidental que fue formalizado más tarde por estudiosos tales como Karl Wittfogel como despotismo oriental y por Max Weber como el estado pre-moderno.

Previsiblemente, este mítico estado pre-moderno propagado por los más conocidos eruditos europeos se parecían notablemente a una versión primitiva afro-asiática del *ancien regime*. Era mítico porque apisonaban analíticamente los diversos pasados no occidentales plegándolos en un solo tipo ideal que, como en el caso de Weber, en vez de aumentar la comprensión de estas sociedades, la disminuyó. Era, primariamente, simplemente un esfuerzo por hacer manejables los diversos pasados no occidentales del mundo mediante su incorporación en un pasado occidental más familiar. Más tarde, este proceso de incorporación tenía que ser científicamente sancionado e institucionalizado a través de la sociología política weberiana, particularmente su variante parsoniana de la posguerra que dominó la convicción conductual en la ciencia política occidental hasta los años 1970[2].

No es que todo el mundo durante los últimos tres siglos se haya subido obedientemente al tren del estado moderno. Pero aquellos que no lo han hecho, son excepciones. Y estas excepciones han sido sistemáticamente neutralizadas por la cultura dominante del conocimiento. Dado el espíritu general del posiluminismo europeo, ha sido fácil releer a intelectuales como William Blake (1757-1827), David Thoreau (1817-1862) y John Ruskin (1819-

1900) ya como incurables visionarios románticos o como grandes excéntricos. Fueron respetados como poetas, críticos y personas morales, pero no como pensadores que tenían algo que decir sobre la vida pública y el destino de la sociedad civil en todo el mundo. Va en contra de estos intelectuales que percibieron los vínculos crecientes entre el estado, el nacionalismo organizado, la megaciencia y el crecimiento de una sociedad urbano-industrial y especialmente la forma en que la combinación ha marginado a algunas de las concepciones más antiguas, menos totalitarias, del estado. Particularmente el industrialismo y el cientificismo han sido, desde fines del siglo dieciocho, las ideologías gobernantes en Europa y quienquiera que sea aún ligeramente crítico del futuro urbano-industrial o tecnocrático de la humanidad es visto como fuera de los límites de la normalidad y la sanidad.

Esta hegemonía de la idea del estado nación moderno ha creado una clara paradoja política en los debates sobre el estado hoy. Los nuevos críticos hallan que el concepto del estado moderno luce más y más agotado, fuera de tono con las realidades e incapaz de tratar los nuevos problemas y amenazas a la supervivencia humana. Sin embargo, en el ínterin el concepto ha adquirido un inmenso poder institucional y una ancha base en la cultura masiva global. Ha llegado a ser una parte axiomática de la sabiduría convencional o sentido común. Esta paradoja ha asegurado que el poder político organizado no pueda ser fácilmente movilizado aún en el mundo meridional, para resistir las patologías del estado moderno. O la resistencia tiene que venir de los márgenes del estado o tiene que legitimarse en el lenguaje de la oficialidad. Los intereses creados que han crecido alrededor de la idea del estado moderno definen, así, no solamente la oficialidad sino también la mayoría de los conceptos populares de disidencia.

Los resultados son claros. En sociedad tras sociedad, en nombre de la protección o apoyo al estado, los gobernantes han empezado a extraer tipos nuevos de excedente económico y político de los gobernados y han desatado sobre los ciudadanos que resisten este proyecto, formas nuevas de opresión. Simultáneamente, sociedad tras sociedad, por causa del estado, una

proporción creciente de los ciudadanos está deseosa de tolerar esa opresión como un sacrificio que deben hacer como ciudadanos patrióticos para las generaciones futuras de sus compatriotas. Aún cuando la idea del estado nación pierde una parte de su atractivo, como en la Europa Occidental en los años 1980, fortalece su dominio de la imaginación de muchos en el Tercer Mundo que ven en ella uno de los pocos instrumentos disponibles para asegurar el progreso y la igualdad dentro del sistema global. Que el estado es también un medio de asegurar los niveles de vida del Primer Mundo para aquellos que tienen el control o el acceso al estado en el Tercer Mundo es, por cierto, visto como un subproducto desafortunado e incidental de las leyes inexorables de la historia.

El Desarrollo como *Raison d'état*

¿Qué explica esta relación anómala entre el estado y la sociedad en vastas partes del mundo? La respuesta difiere de sociedad a sociedad pero existen algunos hilos comunes.

Primero, la idea del estado nación se introdujo en la mayoría de las sociedades del Sur a través de la conexión colonial, llevado a cuestas del concepto de la carga del hombre blanco. Esa experiencia fue internalizada. Cuando, luego de la descolonización, las élites indígenas adquirieron control sobre el aparato del estado, rápidamente aprendieron a buscar legitimidad en una versión nativa de la misión civilizadora y buscaron establecer una relación colonial similar entre estado y sociedad[3].

Encontraron una justificación excelente para esto en las diversas teorías de la modernización. Sin embargo, los pagos que una vez habían sido hechos a los regímenes coloniales por su misión civilizadora, fueron ahora demandados por aquellos que controlaban los estados indígenas como agentes de modernización y garantes de la seguridad nacional. En cambio, ahora ellos ya no se denominaban más pagos. Ahora se llamaban sacrificios por el futuro del país e invariablemente vinieron más de aquellos que tenían menor acceso para

- o facilidad en - el manejo de las instituciones modernas. Aun regímenes autoritarios en el Tercer Mundo se han justificado así sistemáticamente. Desde Ferdinand Marcos hasta Lee Kuan Yew, desde Ayub Khan durante el segundo período de gobierno militar en Pakistán hasta la Señora Indira Gandhi durante la Emergencia en India, ha sido siempre la misma historia. Ninguna de estas personas ilustres se ha preocupado jamás de justificarse como guardiana de los derechos civiles o de la democracia, aún cuando todos ellos eran beneficiarios indirectos de movimientos democráticos para el autogobierno en el período colonial. A lo más, se han justificado como quienes removieron los obstáculos a alguna democracia futura que los ciudadanos en sus sociedades podían un día merecer si conseguían los ciudadanos lograr educarse adecuadamente en el ínterin en las complejidades de las modernas instituciones sociales y económicas.

Un segundo hilo común en la relación entre estado y sociedad son los vínculos directos que el estado moderno ha establecido con la megatecnología por un lado y las doctrinas de seguridad nacional y desarrollo por el otro. Estos vínculos se han hecho cada vez más conspicuos a las víctimas de la violencia estatal, gracias a los consistentes ataques por muchos estados en el Tercer Mundo sobre sus ciudadanos en nombre del desarrollo y la seguridad nacional y la exportación sistemática de violencia y autoritarismo por algunos estados occidentales, tanto capitalistas liberales como socialistas, durante los últimos 150 años.

Estos elementos en la ideología del estado han sido también blancos de crítica porque, aparte de llegar a ser la justificación de nuevas clases de violencia, han llegado a ser conceptualmente vacíos en la vida real. Permítaseme dar uno o dos ejemplos. La naturaleza cambiante de la tecnología moderna ha asegurado que el estado pueda proporcionar seguridad primariamente sólo a sí mismo, no a sus ciudadanos.[4] Si hubiera una guerra nuclear entre los Estados Unidos y la Rusia Soviética por ejemplo y Suiza mantuviera su tradicional neutralidad, esa neutralidad no podría garantizar la seguridad personal de un solo ciudadano suizo. Para bien o para mal, nuestro hipotético ciudadano suizo promedio debe

buscar seguridad en otra parte. El estado moderno puede siempre pedirle al ciudadano que haga sacrificios en nombre de la seguridad, pero no siempre puede ofrecer esa seguridad.

Igualmente, aún espectaculares procesos de desarrollo controlados por el estado en una sociedad no son garantía del desarrollo de la sociedad, no importa cuán paradójico esto pudiera sonar. Hay un número de estados en el mundo en los cuales desarrollo quiere decir sólo el desarrollo del estado mismo o, a lo más, el sector estatal. De hecho, en un número de casos, el desarrollo del estado ha sido el mejor predictor del subdesarrollo de la sociedad. (Hay una categoría estrechamente asociada de tales estados - Herb Feith los llama regímenes represivo-desarrollistas - que nosotros no estamos considerando aquí; en ellos, el papel del estado como la máxima agencia de desarrollo legitima su naturaleza autoritaria y sus políticas represivas). Algunos estudiosos, en consecuencia, han definido desarrollo como el proceso en nombre del cual el estado moviliza recursos, interna y externamente y, entonces, los engulle en vez de permitir que lleguen al fondo y a las periferias de la sociedad.

Seguridad nacional y desarrollo son sólo dos de los temas principales en la ideología del estado moderno. Un tercero es el estado como representante del principio de racionalidad científica (que racionaliza, en el sentido freudiano del término, todas las acciones del estado que a su vez buscan racionalizar, esta vez en el sentido weberiano del término, la sociedad en la que se posa). Y un cuarto es el estado como medio de secularización de la sociedad.

Los conceptos del estado como la epítome de la racionalidad científica y el principal agente secularizador ha venido a caer también bajo ataque en épocas recientes. El estado moderno ha establecido tan estrecha relación con la ciencia y la tecnología modernas que ha llegado a ser ahora la fuente principal de ataque a todos los sistemas no modernos de conocimiento. En las políticas del conocimiento hoy, nadie puede imaginar a uno sin el otro. Alrededor del 95 por ciento de toda investigación científica en el mundo es ahora investigación

aplicada, y de este 95 por ciento, aproximadamente el 65 por ciento es investigación militar patrocinada por el estado. Casi el total del poder coercitivo del estado moderno viene ahora de la megaciencia y la megatecnología y desarrollar el estado hoy quiere decir primariamente equiparlo con el mayor poder coercitivo como resultado de la ayuda de la ciencia y la tecnología modernas. Una vez más, el impacto de este ataque sobre la pluralidad del conocimiento se siente más en el (antiguo) Segundo y en el Tercer Mundos. Hay controles institucionales en el Primer Mundo contra el uso de ciertas clases de fuerza contra los ciudadanos. Estos controles apenas existían en el Segundo Mundo antes de su colapso y son frecuentemente subvertidos con la ayuda del Primer Mundo en el Tercer Mundo.

En lo que se refiere a ese otro pilar ideológico principal del estado moderno, el laicismo, en lugar de llevar a una mayor tolerancia de la diversidad étnica, el laicismo patrocinado por el estado con frecuencia sólo se dio maña para secularizar los conflictos étnicos y llevarlos a la esfera del estado. En el proceso, la política organizada en torno del estado ha empeorado la relación entre las comunidades y ha asegurado, en nombre del progreso, la destrucción de centenares de estilos de vida y de sistemas de sostenimiento de la vida que tradicionalmente sustentaron la diversidad cultural en diferentes partes del mundo.[6]

Las varias clases de sistemas estatales tradicionales que solían extenderse en épocas pasados en todo el mundo eran a menudo violentos y autoritarios. Pero una cosa no hacían - o no podían hacer. No trataron de entrar en todas las áreas de la vida humana y no instalaron sistemas totales para la ingeniería social y política, basada en una teoría de leyes históricas inexorables. Tales estados ni tenían los medios tecnológicos necesarios ni, en la mayoría de casos, la arrogancia filosófica para montar un esfuerzo tan ambicioso. Como resultado, los ciudadanos, aún cuando fueran víctimas de la violencia del estado, tenían unas pocas rutas de escape abiertas. El estado, también, conociendo que su orden no funcionaba más allá de cierto punto, tenía que aprender a vivir con la diversidad humana, si no sobre bases ideológicas, por lo

menos sobre bases de *realpolitik* y consideraciones pragmáticas.

Bajo la dispensa del estado nación moderno, pueden mantenerse abiertas similares rutas de escape sólo cuando el gobierno es totalmente democrático. De otra manera, el control del estado sobre los derechos y libertades de un ciudadano es mucho más total. Con la ayuda de la tecnología moderna, los sistemas de manejo y control de la información, tal estado puede obstruir con éxito las rutas de escape que están disponibles al ciudadano de sociedades premodernas o no modernas.[7]

Hacia un Estado más Liviano

Es fácil identificar muchos de los problemas asociados con la idea prevaleciente del estado. Es menos fácil, cuando se trata con una entidad social tan fundamental como el estado, predecir el futuro o adivinar qué formas pueden finalmente emerger en lugar del estado moderno. Algunos conceptos de estado dispersos no- o pos- modernos, sin embargo, han empezado a emerger en respuesta a la crisis del estado nación en nuestra época. Porque mientras es una pregunta abierta qué formas tomará el estado posmoderno, hay poca duda de que el concepto dominante del estado tendrá que alterarse drásticamente. Si no en respuesta a dudas y críticas intelectuales, por lo menos en respuesta a los procesos más vastos de democratización que se están dando en todo el mundo. Porque la crisis del estado moderno surge primariamente de la contradicción que ha surgido entre él y las demandas de democratización del mundo del conocimiento y la restauración de la dignidad de los pueblos marginados durante los últimos 200 años.

Primero, ha surgido el concepto de estados multi-nacionales y multi-étnicos como correctivos a la idea patrón de estado nación unitario. En el pasado los estados socialistas burocráticos como la URSS o Yugoslavia (antes de su disolución) prefirieron el primer enfoque; las sociedades liberales occidentales como los Estados Unidos y Gran Bretaña el último. Ninguno ha sido una bendición pura y las tensiones han empezado a mostrarse en ambos sistemas.

El concepto del estado multi-nacional no ha ayudado a China o a la Unión Soviética a evitar la política y las disputas étnicas; el del estado multi-étnico no ha ayudado a Gran Bretaña o a Francia a vivir en paz con sus minorías no europeas.

Segundo, algunas personas, notando cómo el concepto de estado nación busca meter a golpes a importantes civilizaciones en su forma, han tratado de redefinir el estado. Por lo menos un estudioso ha abogado por el uso del concepto de un estado civilizacional en el caso de países grandes como India[8]. A primera vista, el concepto parece presumir una superposición de límites geográficos y estatales que puede ser imposible de obtener en la realidad. En el caso de India, no parece dar cuenta adecuadamente de la condición política de los estados hindúes monárquicos independientes como Nepal. Ni el concepto explica adecuadamente la condición cultural de estados tales como Pakistán y Sri Lanka, separados de India no por límites civilizacionales sino estatales.

Tercero, ha habido otros para quienes el concepto de un estado moderado o civil promete alguna tregua, si no un remedio.[9] Es posible, sienten ellos, recuperar el papel liberal, conductor, del estado, mediante una detallada supervisión del estado por aquellos políticamente activos fuera del sector estatal en áreas tales como el medio ambiente, la paz, los derechos humanos, el feminismo, las ciencias y tecnologías alternativas. El enriquecimiento de la sociedad civil y la reforma del estado mediante una supervisión, así creen, causará automáticamente una redefinición del alcance del estado moderno. Aunque ésta es la forma en que la resistencia contra la opresión iniciada por el estado ha entrado en muchas sociedades, uno se pregunta si el estado liberal ha retenido la flexibilidad suficiente para permitir tal supervisión. Especialmente así, dado el amplio acuerdo general que la mayoría de los estados modernos ha construido ahora contra la idea de la diversidad y en favor de la experticia profesional. Ambas clases de consenso permiten al estado nación marginar democráticamente las iniciativas de base de todo tipo, especialmente si resultan ser de ningún partido político.

Finalmente, ha habido una resurrección del anarquismo en diversos matices. En el occidente esta respuesta es usualmente anémica y defensiva y sobrevive camuflada en algunas formas de ecologismo y en movimientos de ciencia alternativa. Cuando es directamente político, tal anarquismo de algún modo da la impresión de ser una forma de excentricidad o esoterismo. En el Tercer Mundo, ocasionalmente tiene algún peso político, gracias al hecho que los movimientos anti-imperialistas, *en la práctica*, a menudo tenían que operar desde fuera del sector estatal. Probablemente el mejor ejemplo es el "anarquismo" asociado con el nombre de Mohandas Karamchand Gandhi.[10] Muchos indios gandhianos tratan aún de borrar de la memoria aquella herencia y convertir al gandhismo en un voluntarismo oficial, no amenazador, actuando como adjunto al estado indio. Pero Gandhi, 40 años después de su muerte, sigue obviamente dando lata y por lo menos algunos jóvenes gandhianos se han acercado más a aquellos para quienes un retorno a una idea revisada y actualizada de un estado mínimo pre-moderno, culturalmente arraigado, menos monolítico, 'más blando', se mantiene como la mayor promesa.

Ninguna de estos nuevos enfoques disidentes, sin embargo, plantea aún una amenaza a la cultura dominante del estado a pesar de la conciencia ampliamente difundida de que no todo está bien con la situación del estado. Ninguna de las alternativas mencionadas aquí ha captado la imaginación del público, excepto quizás por cortos períodos. Por otro lado, dados los crecientes problemas con el modelo dominante del estado, estos disidentes marginales no parecen ser tan dementes como alguna vez parecieron. Es posible que en el futuro puedan empezar a parecer enemigos más formidables del orden público y la racionalidad política. Mientras, los disidentes pueden quizás, como consuelo, recordar que ningún sistema llega a ser moralmente aceptable meramente porque la imaginación humana no ha logrado producir una alternativa en un momento dado.

Referencias

1. Véase por ejemplo Bernard S. Cohn, "The Command of Language and the

Language of Command" (El Dominio del Lenguaje y el Lenguaje del Dominio), en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies* (Estudios Subalternos), Nueva Delhi: Oxford University Press, 1985, Vol. 4, pp. 276-329; y "Representing Authority in Victorian England" (La Representación de la Autoridad en la Inglaterra Victoriana), en Eric Hobsbawn y Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (La Invención de la Tradición), Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 165-209.

2. Satish Arora, "Pre-Empted Future? Notes on Theories of Political Development" (¿Futuro Sustituido? Notas sobre Teoría de Desarrollo Político), en Rajni Kothari (ed.), *State and Nation Building* (La Construcción de Estado y Nación), Nueva Delhi: Allied Publishers, 1976, pp. 23-66. Para un intento más reciente de ubicar estas críticas en la cultura general del sistema de conocimiento dominante global, véase Tariq Banuri, "Modernization and its Discontents: A Cultural Perspective on Theories of Development" (La Modernización y sus Descontentos: Una Perspectiva Cultural sobre Teorías del Desarrollo), en Frédérique Apffel Marglin y Stephen Marglin (eds.), *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* (Conocimiento Dominante: Desarrollo, Cultura y Resistencia), Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 73-101; y Chai-Anan Samudavanija, "The Three-Dimensional State" (El Estado Tridimensional), artículo presentado en la Conferencia Internacional sobre Instituciones Políticas en el Tercer Mundo en el Proceso de Ajuste y Modernización, Berlín, 4-7 Julio 1989, mimeo.

3. Ashis Nandy, "Culture, State and the Rediscovery of Indian Politics" (Cultura, Estado y el Redescubrimiento de la Política India), *Interculture*, Primavera/Abril 1988, 21(2), pp. 2-17.

4. Por ejemplo Giri Deshingkar, "People's Security Versus National Security" (La Seguridad del Pueblo contra la Seguridad Nacional), *Seminar*, Diciembre 1982, (280), pp. 28-30.

5. El completo y excelentemente perspicaz artículo de Herb Feith "Repressive-Developmentalist Regimes in Asia: Old Strengths, New Vulnerabilities" (Regímenes Represivo-Desarrollistas en Asia: Viejas Fortalezas, Nuevas Vulnerabilidades), presentado en la conferencia del Proyecto World Order Models, Nueva York, Junio 1979, y publicado en *International Affairs*; Christian

Conference of Asia, *Escape from Domination: A Consultation Report on Patterns of Domination and People's Movements in Asia* (Escape de la Dominación: Un Informe de Consulta sobre Patrones de Dominación y Movimientos Populares en Asia), Tokio: Abril 1980; y Richard Falk, "A World Order Perspective on Authoritarianism" (Una Perspectiva de Orden Mundial sobre el Autoritarismo), Nueva York: World Order Models Project, 1978, mimeo.

6. Vandana Shiva, *The Violence of the Green Revolution* (La Violencia de la Revolución Verde), Penang: Third World Network y Londres: Zed Books, 1991; Ashis Nandy, "The Politics of Secularism and the Rediscovery of Religious Tolerance" (La Política del Laicismo y el Redescubrimiento de la Tolerancia Religiosa), *Alternatives*, 1988, 13(3), pp. 177-94. Véase también Veena Das, "Community, Riots, Survival" (Comunidad, Disturbios, Supervivencia), en Veena Das (ed.), *Mirrors of Violence: Community, Riots, Survival* (Espejos de Violencia: Comunidad, Disturbios, Supervivencia), Nueva Delhi: Oxford University Press, en prensa; y Tariq Banuri y Durre Sameen Ahmed, "Oficial Nationalism, Ethnic Politics, and Collective Violence: Karachi in the 1980s" (Nacionalismo Oficial, Política Etnica y Violencia Colectiva: Karachi en los Años 80), presentado en la Conferencia de la Universidad de las Naciones Unidas-WIDER sobre Etnicidad, Karachi, 14-18 Enero 1989, mimeo.

7. Rabindranath Tagore, *Nationalism* (Nacionalismo), Madras: Macmillan, 1985. Esta es una colección de conferencias ofrecidas en los años 1930. A menudo sensiblera e ilegiblemente púrpura, sigue siendo la primera, e impresionante, crítica del estado moderno sobre la base de su totalismo. Previsiblemente las conferencias no fueron particularmente populares ni en Japón ni en India.

8. Ravinder Kumar, "Nation-State or Civilizational State?" (¿Estado Nación o Estado Civilizacional?), Nueva Delhi: Nehru Memorial Museum and Library, 1989, Occasional Papers, mimeo.

9. Rajni Kothari, "Crisis of the Moderate State and Decline of Democracy" (Crisis del Estado Moderado y Declive de la Democracia), en Peter Lyon y James Manor (eds.), *Transfer and Transformation: Political Institutions in the New Commonwealth: Essays in Honour of W. H. Morris-Jones* (Transferencia y Transformación: Instituciones Políticas en la Nueva Comunidad: Ensayos en

Honor de W. H. Morris-Jones), Leicester: Leicester University Press, 1983; y D. L. Sheth, "Grassroots Stirrings and the Future of Politics" (Agitación en la Base y el Futuro de la Política), *Alternatives*, Marzo 1983, 9(1), pp. 1-24.
10. Por ejemplo, M. K. Gandhi, "Hind Swaraj", en *Collected Works of Mahatma Gandhi* (Obras Escogidas del Mahatma Gandhi), Delhi: Publications Division, Government of India, 1963, Vol. 4, pp. 81-108.

Bibliografía

La sabiduría histórica, filosófica y científica social recibida sobre el estado ofrece poco espacio a esos salvajes en el mundo meridional que desean ver el concepto moderno, posterior al siglo diecisiete, de estado como menos que perenne. No obstante, estudios que exploran el carácter histórico (y por tanto posiblemente transitorio) del estado son útiles, como J. Strayer, *Les origines de l'état moderne* (Los Orígenes del Estado Moderno), París: Payot, 1980, o E. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (Inventando al Pueblo: El Ascenso de la Soberanía Popular en Inglaterra y América), Nueva York: Norton, 1988. En el nivel de la historia intelectual, la emergencia del estado como un concepto clave de la modernidad es rastreada en O. Brunner y otros, *Geschichtliche Grundbegriffe* (Conceptos Históricos Fundamentales), Vol. 6, Stuttgart: Klett, 1990.

A pesar de su retórica anti-estatal, las tradiciones anarquista y marxista no tienen nada que ofrecer a los no europeos salvo su conmovedora fe en el concepto europeo de estado. En efecto, leyendo a Marx, uno tiene la impresión de que el profeta estaría muy furioso si no se establecieran primero estados al estilo europeo en el mundo meridional, antes de hacerlos extinguirse como consecuencia del activismo revolucionario. Para elementos de una crítica fundamental de la idea del estado, por lo tanto, se está mejor a veces estudiando pensadores más bien conservadores como M. Oakeshott, "The Character of a Modern European State" (El Carácter de un Estado Europeo Moderno) en su libro *On Human Conduct* (Sobre el Comportamiento Humano), Oxford: Clarendon, 1975, o al joven radical de su tiempo, W. von Humboldt,

Limits to State Action (Límites a la Acción Estatal), Cambridge: Cambridge University Press, 1969 (escrito en 1792). Por mi parte, he obtenido mayor comprensión de intelectuales no académicos como D. Thoreau, *The Selected Works of Thoreau* (Las Obras Escogidas de Thoreau), Boston: Houghton Mifflin, 1975, o M. Gandhi, "Hind Swaraj" en *Collected Works of Mahatma Gandhi* (Obras Escogidas del Mahatma Gandhi), Delhi: Publications Division, Government of India, 1963, Vol. 4, pp. 81-103.

En los países del Sur la principal *raison d'etre* del estado ha sido el desarrollo. Para una crítica del desarrollo como proceso y como ideología, he aprendido de G. Esteva, "Regenerating People's Space" (Regenerando el Espacio del Pueblo), en *Alternatives*, 12, 1987, pp. 125-52, y sobre el destino de la idea del desarrollo de A. Escobar, *Power and Visibility: The Invention and Management of Development in the Third World* (Poder y Visibilidad: La Invención y la Gestión del Desarrollo en el Tercer Mundo), disertación inédita para el grado de PhD, University of California, Berkeley, 1987, y T. Banuri, "Development and the Politics of Knowledge" (Desarrollo y la Política del Conocimiento) en S. Marglin y F. Apffel-Marglin, *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* (Conocimiento Dominante: Desarrollo, Cultura y Resistencia), Oxford: Clarendon Press, 1990, pp. 29-72. Sobre la íntima conexión entre el estado y el poder coercitivo de la ciencia véase S. Visvanathan, "From the Annals of the Laboratory State" (De los Anales del Estado Laboratorio), en A. Nandy (ed.), *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity* (Ciencia, Hegemonía y Violencia: Un Requiem para la Modernidad), Nueva Delhi: Oxford University Press, 1988, pp. 257-88, y C. Alvares, *Science, Development and Violence* (Ciencia, Desarrollo y Violencia), Nueva Delhi: Oxford University Press, en prensa.

Mi ocasional asociación con el activismo de los derechos humanos me ha convencido que el estado nación, transplantado a situaciones del Tercer Mundo, puede superar cualquier despotismo oriental de viejo estilo en autoritarismo y violencia organizada. A. Eghbal, "L'état contre l'ethnicité" (El Estado contra la Etnicidad), *IFDA Dossier*, Julio-Agosto 1983, pp. 17-29 ha

resaltado la exclusión de las etnicidades y V. Das (ed.), *Mirrors of Violence: Community, Riots, Survival* (Espejos de Violencia: Comunidad, Disturbios, Supervivencia), Nueva Delhi: Oxford University Press, 1990, la instrumentalización de la tensión comunal bajo la pretensión del laicismo. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el Origen y la Expansión del Nacionalismo), Londres: Verso, 1983, describe nación/nacionalismo como productos de la imaginación social. He explorado las contradicciones del laicismo en A. Nandy, "The Politics of Secularism and the Rediscovery of Religious Tolerance" (La Política del Laicismo y el Redescubrimiento de la Tolerancia Religiosa), *Alternatives*, 1988, 13(3), pp. 177-94, y reflexionado sobre la cuestión del estado en el contexto de India actual en A. Nandy, "The Political Culture of the Indian State" (La Cultura Política del Estado Indio), *Daedalus*, 118, Otoño 1989, pp. 1-26.

IGUALDAD

C. Douglas Lummis

A diferencia de las otras palabras examinadas en este libro, la palabra igualdad no es un neologismo. Tampoco es una palabra que puede ser declarada completamente tóxica y excluida de nuestro vocabulario político. Pero en la era moderna y particularmente en el contexto del discurso del desarrollo, ha adquirido ciertos significados tóxicos. Este es, en realidad, su peligro específico: la vaguedad de la palabra pone sus actuales significados tóxicos bajo la protección de la dignidad de sus antiguos usos. El propósito de este ensayo es desenmarañar esta confusión.

Equidad y Semejanza

En las diversas nociones de igualdad, es posible distinguir dos familias de significados: en la primera, la palabra "igualdad" indica una clase de justicia o

trato justo. En la segunda, "igualdad" indica semejanza u homogeneidad. En algunos contextos los dos significados pueden superponerse o converger, pero son diferentes. Tratar a las personas en forma justa puede requerir tratarlas en forma diferente; por otro lado, tratar a las personas como si fueran semejantes no es tratarlas necesariamente en forma justa. Además, los dos significados son diferentes en especie. Igualdad como justicia es una proposición de valor que se refiere a cómo las personas deberían ser tratadas; se refiere a las relaciones entre personas. Igualdad como semejanza, sin embargo, es un alegato de hecho; postula características comunes en las personas. De él puede derivarse una proposición de valor. Sin embargo, si la igualdad como semejanza es declarada como un valor, puede suceder que alegue no un hecho que es, sino un hecho que debería crearse. Cuando esta noción viene asociada al poder, las consecuencias pueden ser temibles.

La manera en que estos conceptos se dividen y se mezclan puede ser aclarada si miramos sus orígenes clásicos. La noción más primitiva de justicia, venganza, apunta a un tipo de igualdad ("desquitarse" como se dice hoy). La antigua expresión "ojo por ojo y diente por diente" fue escrita como una ecuación, así como la más amable "haz a los demás, lo que quieres que te hagan a ti". La igualdad está presente en cualquier noción de que las personas deberían estar bajo el mismo conjunto de reglas o que un juez debería dar la misma consideración a ambas partes en una disputa.

La intuición de que existe una conexión interna entre la noción política de justicia y la noción física o matemática de igualdad es muy antigua. La diosa romana *Iustitia* era representada tradicionalmente portando balanzas, lo mismo que sucedía con las diosas griegas *Themis* y *Dike*. Aristóteles vio a ambas tan inseparables que hasta argumentó que la palabra *dikast* (el que juzga) debe estar lingüísticamente conectada a la palabra *dichast* (el que biseca). (*Etica a Nicómaco*, 1132a).

Consecuentemente, la palabra griega *isos* que fue el concepto dominante con el cual se juzgaban las condiciones en la *polis*, viene a significar igualdad y

equidad física/matemática. Permitió la comparación de las personas, a pesar de sus inconmensurables diferencias, al aislar y sopesar un aspecto, por ejemplo, sus derechos, su condición social ó su mérito. En forma similar, las palabras latinas *aequalitas* y *aequus*, de las cuales deriva la palabra igualdad en inglés (*equality*), podía significar igualdad en cantidad, o igualdad o justicia política.

En contraste a *isos*, la otra palabra griega *homoios* hace énfasis en semejanza de clase y no proporción en la relación. En vez de 'igualdad' es mejor traducirla como 'similar, parecido a'. En el discurso político no es usado como un substituto de *isos*, sino más bien para sugerir armonía o concordancia. Pero no siempre. Aristóteles usa también la palabra en su definición de la envidia - el dolor que los hombres sienten "*a la vista de la buena fortuna... de aquellos como (homoios) ellos mismos*." (*Retórica*, 1378b).[1]

En el discurso político griego, esta distinción se mantuvo clara. Cuando Pericles hizo su famoso alarde en la Oración Fúnebre que las leyes de Atenas ofrecía igualdad de justicia a todos, fue con el propósito de resaltar que esto no impedía a los ciudadanos cultivar sus diferencias (*Tucídides*, Libro II, XXXVII). *Isos* era una característica de la justicia, no de las personas. Para Aristóteles, la aplicación igual de la justicia a personas diferentes era un asunto complejo. En el caso de justicia distributiva, *isos* significaba la distribución de partes iguales a iguales, y partes desiguales a desiguales. La distribución tenía que ser igual al mérito, pero el problema era decidir que tipo de mérito interesaba: "*los demócratas eligen el criterio de nacer libre; los de simpatías oligárquicas la riqueza, o en otros casos el nacimiento; los defensores de la aristocracia la virtud*. (*Etica a Nicómaco*, 1131a). En el caso de la justicia correctiva, *isos* venía a ser la capacidad del juez de *ignorar* las diferencias entre las partes: "*Porque no hay diferencia si un hombre bueno ha estafado a un hombre malo, o uno malo defraude a uno bueno... la ley ve sólo la naturaleza del daño hecho, tratando a ambas partes como iguales*". (*Etica a Nicómaco*, 1132a). Aquí la igualdad se convierte en un tipo de método científico, un mantenimiento hipotético de otras cosas como iguales para poder aislar e identificar el factor

en investigación. Tal vez una metáfora útil de cómo *isos*, el principio abstracto de la igualdad, encaja en el irregular mundo material sea la isobara, la línea en los mapas climáticos que une los puntos de igual presión barométrica, que nunca es recta.

Nada de esto significa, en todo caso, que los griegos no vieran injusticia en la ancha brecha entre los ricos y los pobres. Si tomamos las reformas de Solón en la Constitución de Atenas como el primer paso hacia el establecimiento de la democracia griega, vale la pena recordar que la primera de estas reformas fue cuando él "*liberó a la gente, tanto en ese momento como para el futuro, prohibiendo los préstamos con garantía de la propia persona... y estableció la cancelación de las deudas públicas y privadas*'. (Aristóteles, *La Constitución de Atenas*, VI 1). En la historia de occidente, en consecuencia, la compensación de la deuda es tan antigua como la política. Los atenienses no llamaban igualdad a esto, sin embargo, sino al liberarse de las cargas. Al mismo tiempo, la igualdad económica perfecta no estaba fuera de su imaginación política. Aristóteles registró (y se opuso a) una propuesta de Faleas de Calcedonia de una *polis* ideal basada en la igualdad de la propiedad. (*Política*, 1266 a,b)

De Alejandro a Lincoln

En ninguna de estas nociones existe una idea de igualdad como un principio universal que une a todos los pueblos del mundo. Según un punto de vista, el primer paso en esta dirección puede ser identificada en forma precisa:

> *El día - uno de los momentos críticos de la historia - cuando, en un banquete en Opis, Alejandro rezó por la unión de los corazones (homonoia) y la comunidad de macedonios y persas*[2].

Se puede dudar que la idea apareciera súbitamente, pero es significativo que la tradición la registre viniendo primero de labios del conquistador: se adapta bien con su proyecto de arrancar a los pueblos de sus lealtades locales y de homogeneizarlos en un vasto imperio. Fue en el contexto del mundo que

Alejandro creó, que los estoicos desarrollaron la "*idea de universalidad, una humanidad mundial en la que todos están dotados de una naturaleza humana común*."[3] Luego los romanos adoptaron esta filosofía estoica como apropiada para su dominio sobre la multitud de pueblos en su imperio.

El otro momento decisivo en la formulación de la idea de la igualdad universal fue cuando los primeros cristianos tomaron la fatídica decisión de llevar su nueva religión a los gentiles. La declaración de Pedro: "*Verdaderamente reconozco que Dios no hace diferencia entre las personas*" (*Hechos* 10:34), fue hecha cuando se dio cuenta que Cornelio, un centurión romano, se había convertido en un verdadero cristiano. Esta idea, que desde entonces ha tenido consecuencias trascendentales para Europa y para el mundo, está cargada de ambigüedad. Por un lado, especialmente dicha por Pedro, sugiere respeto por todos los seres humanos simplemente en virtud de su ser humanos, como cuando le dice a Cornelio que se arrodilla: "*Levántate que también yo soy hombre*" (*Hechos* 10:26), ó en su "*Dios me ha enseñado que no se debe considerar manchado o impuro a ningún hombre*" (*Hechos* 10:28). Al mismo tiempo puede sugerir lo contrario, que las personas a pesar de su diversidad superficial, son iguales en primer lugar en su vileza y que pueden hacerse merecedores de respeto sólo *volviéndose* iguales, esto es, convirtiéndose en cristianos. En Pablo, este sentido negativo predomina:

> *Entonces, ¿tenemos alguna superioridad?.. ¡De ninguna manera!, pues acabamos de demostrar que todos, tanto judíos como no judíos, están sometidos al pecado*. (*Romanos* 3:9).
>
> *Pero sabemos que todo lo que dice la Escritura, lo dice para los mismos judíos que están sometidos a sus leyes. Que todos, pues, se callen y el mundo entero se reconozca culpable ante Dios*. (*Romanos* 3: 19)

Uno se pregunta si Pedro, en vez de pedirle al centurión que se levantase, no debió él mismo caer también al suelo.

Durante la Edad Media Europea la expresión "un igual" era comúnmente usada para señalar a una persona de la misma clase social, en términos del sistema de clases feudal. Fue a través de este uso que la palabra inglesa "peer" [par] (que originalmente significó un igual), vino a significar un miembro de la aristocracia británica. La noción de la igualdad universal existió como una idea teológica. La afirmación que la moral cristiana era universal significaba que todas las personas eran iguales ante ella: encumbrado y humilde, todos serían juzgados igualmente el Día del Juicio Final. El principio de igualdad bajo la ley se mantiene como una tradición poderosa, si bien no en el sentido que todos debemos ser tratados en forma igual por la ley, por lo menos en el sentido que todos, gobernantes y gobernados por igual, se encuentran igualmente bajo la ley, y deberían estar igualmente obligados a obedecerla. La igualdad como oposición a la sociedad de clases era una tradición eterna entre las personas comunes, apareciendo a veces como una fuerza práctica en rebeliones como la de los campesinos ingleses en 1381 (que nos dio el famoso lema, "When Adam delved And Eve span/ Who was then the gentleman?" (Cuando Adán cavaba y Eva hilaba/ ¿Quién era entonces el caballero?). Se puede haber creído que la igualdad social era un ideal inapropiado para este mundo de pecadores, pero no era una idea insondable a la mentalidad medieval.

La idea de la igualdad reaparece como una importante fuerza histórica en el contexto de la Revolución Inglesa del siglo diecisiete. En panfleto tras panfleto, los niveladores [Levellers] y los cavadores [Diggers] argumentaban por la igualdad sobre la base que: "*Dios no hace diferencia entre las personas* ['God is no respecter of persons' (Esta forma de expresión, incidentalmente, proviene de la traducción de la Biblia del Rey Santiago, que se publicó en 1611)]. Pero había una gran diferencia de opinión sobre cómo aplicar esta ambigua afirmación al mundo. Fue usada diversamente para argumentar sobre la igualdad bajo ley, la igualdad de derecho a votar (para hombres o para propietarios), la abolición de la monarquía y la nobleza, la igualdad de derecho a predicar el evangelio (igualdad de conciencia), y la igualdad de derecho a la tierra. Debajo de todo esto, ocurrían luchas más profundas. La igualdad ¿significaba que todos son puros o que todos son impuros? ¿Significaba que

todos eran iguales en dignidad, o en abyecta impotencia ante el Todopoderoso? ¿Significaba que las personas debían ser respetadas en sus diferencias, o que son semejantes, ó pueden hacerse semejantes?

Dos de las más notables definiciones de la igualdad que aparecieron en este período ilustran cuan diferentemente puede interpretarse la noción de igualdad. La primera es la del coronel Rainsborough, el nivelador. En el debate que se llevó a cabo en el Nuevo Ejercito Modelo revolucionario en Putney en 1647, Rainsborough argumentó en favor de un gobierno por consentimiento, diciendo: "*Pienso que la persona más pobre de Inglaterra tiene una vida que vivir, igual que la tiene el más grande*."[4]. La grandeza de esta definición radica, en primer lugar en el hecho que ancla la igualdad no en la religión ni en un principio abstracto, sino en la condición humana. Las personas no son iguales porque así los considera Dios, ni son iguales sólo en contraste con la gran brecha que los separa de Dios. Y no son iguales porque la ley natural lo decreta. Más bien, las personas son iguales porque confrontan la misma tarea existencial: deben vivir una vida. Además esta noción libera a la igualdad de sus insinuaciones matemáticas: el hecho de tener una vida que vivir no se presta fácilmente a cálculos exactos. Deja a un lado la cuestión de mérito o capacidad. Cualquiera sea nuestra condición o nuestros poderes, debemos erguirnos. Y no contiene la idea de que las personas son homogéneas o que deberían serlo. Es importante tener presente que los niveladores fueron derrotados en la Revolución Inglesa.

La segunda definición de esta época, es la de Thomas Hobbes, el filósofo. En *De Cive* (1642) y luego en *Leviathan* (1651), Hobbes argumentó que las personas eran iguales, esto es, semejantes, en su total incapacidad de vivir sus vidas salvo en la medida en que se someten totalmente al Soberano Todopoderoso. Las personas difieren levemente en inteligencia y vigor, pero no lo suficiente como para que importe:

> *Porque si nosotros miramos a hombres maduros, y consideramos cuán frágil es la construcción de nuestro cuerpo humano, que cuando perece,*

toda su fuerza, vigor y sabiduría perecen con él y cuán fácil es que el hombre más débil mate al más fuerte, no existe ninguna razón por la que un hombre cualquiera, confiando en su propia fuerza, deba considerar que ha sido hecho por la naturaleza por encima de los demás. Todos son iguales, pueden hacer las mismas cosas uno contra el otro; pero aquellos que pueden hacer las más grandes cosas, como matar, pueden hacer cosas iguales. Por lo tanto, todos los hombres son, por naturaleza, iguales entre sí.[5]

Para Hobbes, la igualdad es, ante todo, no una característica de la justicia, sino de las personas. Las personas son iguales porque ellas nunca pueden obtener por su propia fuerza ventaja de otra; son iguales en su "fragilidad". Esto las pone, como vislumbró Aristóteles, en un estado constante de envidia y, por lo tanto, de miedo uno de otro. Si todos se irguieran igualmente, el resultado sería la guerra de uno contra todos. Para asegurar las mínimas condiciones para vivir la vida, por lo tanto, todos deben caer igualmente. El contrato social, en el cual cada hombre ("hombre" es la palabra correcta aquí, ya que no se consideraba a las mujeres capaces de firmar el contrato social) renunciaba a su derecho natural, establece, de una manera más firme que lo que Alejandro pudo jamás, una concordia de individuos desarraigados, ahora iguales en el sentido que sus diferencias no son nada comparadas con el gran abismo que los separa del Soberano Todopoderoso.

Como ante la presencia del amo los sirvientes son iguales y no tienen ningún honor, de la misma manera son los súbditos ante el soberano. Y aunque algunos brillen más y otros menos cuando están fuera de su vista, en su presencia no brillan más que las estrellas en presencia del sol.[6]

Desde entonces la noción de igualdad como justicia se ha ramificado en muchas formas. Ha sido usada para atacar las pretensiones de clase (como el poeta Burns: “Gie fools their silks, and knaves their wine/ A man’s a man for a ’that” (Dad a los bufones sus sedas y a los bribones su vino/ Un hombre es

hombre por todo eso). Ha sido utilizada para atacar a la represión. Ha sido utilizada para evocar el respeto humano; en este siglo ha sido el lema para atacar la discriminación racial, étnica y sexual. La idea que la desigualdad de la riqueza es injusta, está tras los siglos de luchas de los obreros (en los debates de Putney de 1647 los terratenientes manifestaron claramente que ellos no podían dar el voto a los hombres sin tierra porque temían que podían usar su poder político para igualar la propiedad; ese temor ha continuado desde entonces a lo largo de toda la historia del capitalismo). Y las nociones de igualdad de derechos y de igualdad bajo la ley se mantienen en el centro de nuestras concepciones de la ley y la ciudadanía.

Por otro lado, la noción homogeneizadora de la igualdad ha sido una fuerza poderosa. La imagen de Hobbes de las personas como tan semejantes como granos de arena o átomos que pueden crear valor sólo como partes constituyentes de la gran máquina del estado, ha operado realmente para hacer a las personas de esa manera. Y a medida que la idea europea de sociedad civil evolucionó gradualmente de la de un gobierno a la de una economía, la imagen de su parte constituyente normalizada evolucionó desde la del ciudadano a la del hombre económico. Las personas llegaron a ser vistas como iguales (semejantes) en su propensión natural a comerciar, trocar e intercambiar.

Tocqueville creía que había una tendencia histórica inevitable hacia la igualdad homogeneizadora y que la vanguardia en este respecto eran los Estados Unidos. También creía que esta tendencia era una amenaza a la libertad y su estudio clásico, *Democracia en (Norte)América*, estaba dirigido a examinar esa amenaza y a buscar maneras de contrarrestarlas. En su trabajo él usó la palabra "democracia" como un virtual sinónimo de "igualdad", por el cual quería decir "igualdad de condición" o "uniformidad". El vio a la sociedad (norte)americana como formada por individuos aislados y homogeneizados, desconectados del pasado e imposibilitados de establecer lazos permanentes con la tierra o entre sí. Nosotros podemos comprender qué es lo que él entendía como democracia (igualdad) de su descripción de lo que creía era su caso límite:

En las colonias del Oeste nosotros podemos contemplar la democracia en sus límites mas extremos. En estos estados, fundados improvisadamente y como por casualidad, los habitantes apenas eran de ayer. Escasamente conocidos unos de otros, los vecinos más cercanos ignoran las historias de los demás... Los nuevos estados del Oeste están habitados, pero la sociedad no tiene existencia entre ellos.[7]

Tocqueville no sabía que esta condición sería pronto duplicada en la ciudad industrial. Inventó el término "individualismo" para describir la creencia peculiar (que él creía errónea) de los norteamericanos de que podían vivir cada uno sin depender de los otros y notó cómo esta misma ilusión, paradójicamente, contribuía a la homogeneidad sin precedentes de la costumbre y opinión americanas.

Tocqueville hizo claro que la atomización de la sociedad en individuos uniformes no significaba una tendencia hacia la igualdad económica:

En verdad, no conozco ningún país donde el amor al dinero haya logrado un dominio más fuerte en los afectos del hombre y donde se exprese un desprecio más profundo por la teoría de la igualdad permanente de la propiedad.[8]

Por el contrario, el proceso de desarraigar a las personas de la tierra, del pasado y uno del otro - un proceso que se puede pensar también como el desarraigo histórico del hombre económico - liberó energías competitivas que Tocqueville halló pasmosas. El pueblo norteamericano, dijo:

Como todos los grandes pueblos, tiene sólo un pensamiento y avanza hacia la adquisición de riquezas, el único fin de sus esfuerzos, con una perseverancia y un desprecio hacia la vida que se podría llamar heroico, si esa palabra fuera usada apropiadamente para describir todo salvo las luchas de la virtud.

Fue en el contexto de esta Norteamérica del siglo XIX que la igualdad fue redefinida una vez más, ahora como "igualdad de oportunidad". Porque la igualdad de oportunidad sólo tiene sentido en una sociedad organizada como un juego competitivo, en el que hay ganadores y perdedores. Lo que son iguales no son las personas, sino las reglas del juego. En este sentido es una forma de economización de la igualdad bajo la ley. La diferencia es que el objeto del juego es precisamente producir desigualdad. La idea es que la división de la sociedad es justa si se lleva a cabo bajo reglas justas. La igualdad de oportunidad puede verse así como un recurso para hacer legítima la desigualdad económica. Y en realidad fue sólo luego que los propietarios en los países industriales se sintieron confiados que la igualdad de oportunidad había reemplazado a la nivelación como la definición dominante de la igualdad, que empezaron a conceder el derecho a voto a la clase no propietaria.

La igualdad de oportunidad sí tiene algunos efectos homogeneizadores. Aceptar la igualdad de oportunidad es aceptar el juego, y aceptar el juego es aceptar la identidad de jugador. De esta manera, la igualdad de oportunidad incorpora algunos elementos de los significados tradicionales de la igualdad y elimina otros, produciendo una notable paradoja, un sistema que genera homogeneidad y desigualdad económica y decreta que la consecuencia es justa.

La Política de Igualarse

Ahora podemos volver a la pregunta de la forma que la igualdad ha adquirido en el contexto de la ideología de la posguerra del desarrollo económico mundial. Esto puede dividirse en dos partes: la igualdad que el desarrollo económico promete y la igualdad que produce realmente. Lo que promete es igual justicia (que define como igualdad económica) y lo que produce es homogeneidad (mientras mantiene e intensifica la desigualdad económica). ¿Cómo sucede esto?

La esencia de la igualdad del desarrollo económico está contenida en la frase "nivelándose" o "cerrando la brecha". Por ejemplo, en la Declaración del Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional, adoptado por las Naciones Unidas el 1 de Mayo de 1974, se anunció que el NOEI:

> *corregirá las desigualdades y enderezará las injusticias existentes, haciendo posible eliminar la creciente brecha entre los países desarrollados y los países en vías de desarrollo y asegurar un desarrollo económico en continua aceleración*.[10]

La idea de que la diferencia de riqueza entre países puede ser descrita como desigualdad, en el sentido de injusticia, habría sido ininteligible hace algunos siglos. La acusación de injusticia no puede tradicionalmente hacerse contra las desigualdades entre sistemas, sino sólo dentro de un sistema. El hecho de que la idea es inteligible hoy es evidencia del grado en que aceptamos que el mundo ha sido organizado en un único sistema económico. Así como la igualdad universal, que no tenía sentido en la época de la *polis* griega, posteriormente tuvo sentido en el mundo conquistado por Roma y así como hoy tiene sentido en un mundo conquistado por una economía capitalista global.

Una segunda idea novedosa es que la igualdad económica puede ser alcanzada, o por lo menos la desigualdad reducida, mediante la "continua aceleración del desarrollo económico". Cuando el sistema capitalista estaba confinado principalmente a los Estados Unidos y Europa, siempre se entendió que su libre operación producía desigualdad y que la reducción de la desigualdad sólo podía ser lograda mediante la actividad *política*, tal como la organización de sindicatos, la lucha por gobiernos laboristas y políticas de bienestar. La idea de que ahora que la economía mundial ha devenido capitalista puede generar igualdad a través de su propio "desarrollo" es notable.

Por supuesto, el NOEI era en sí mismo una acción política. Esperaba usar el nuevo poder político de los países del Tercer Mundo para forzar cambios en el

Sistema Económico Mundial y darle una nueva dirección. Pero si la dirección debe ser modificada por la política, es siempre el caso que la igualdad debe alcanzarse mediante la economía; el propósito de los cambios políticos es liberar "*a los países en vías de desarrollo para que concentren todos sus recursos para la causa del desarrollo*".[11]

Una tercera novedad es que el desarrollo puede conducir a la igualdad económica internacional en niveles de afluencia, "*la prosperidad final*" como dijo Harry Truman en su discurso de 1949, anunciando el Programa del Punto Cuarto. De este modo, la Declaración del NOEI ofrece la esperanza de que "*las disparidades prevalecientes en el mundo pueden ser eliminadas y la prosperidad asegurada para todos*[12]". Puesta así tan categóricamente, la idea es asombrosa, pero al mismo tiempo se nos ha hecho bastante familiar. En el discurso cortés del desarrollo nunca se habla de nivelación hacia abajo, sólo de nivelación hacia arriba. Este es el significado de "igualarse".

Como la igualdad de oportunidad, la idea de la igualdad en el desarrollo mundial presupone que todos en el mundo juegan o deberían jugar el mismo juego. Para que los pueblos del mundo jueguen el juego del desarrollo, primero deben convertirse en jugadores. En los tempranos y optimistas días de la teoría del desarrollo, los teóricos de la modernización fueron francos sobre cuán profundamente tenía que penetrar esta homogeneización en la cultura y en la personalidad:

> *Parte del proceso de modernización involucra el aprendizaje de nuevas destrezas y la aceptación de nuevas ideas sobre la naturaleza del mundo y de las relaciones humanas. Otra parte del proceso implica la aceptación de nuevos valores y el cambio de las preferencias. Una dimensión aún más profunda del proceso demanda un cambio fundamental en las motivaciones y en la dirección en que se percibe que las energías humanas pueden ser adecuadamente dirigidas*[13].

"Movilizar" (es decir, reclutar) a los pueblos y a las culturas en el sistema

económico mundial requeriría el mismo desgajamiento del hombre económico, el mismo desarraigamiento que ocurrió en la migración hacia los Estados Unidos o en el movimiento del cercado de tierras comunales en Inglaterra. Sólo que esta vez, la escala es pasmosa. Toda la hirviente multiplicidad de las culturas del mundo, desarrolladas (en el antiguo sentido de la palabra) a través del trabajo y la imaginación de toda la historia humana, es puesta ahora bajo un único patrón de valor y todas aquellas que no se ajusten a ese patrón deben ser descartadas con el juicio más condenatorio que un utilitarista puede hacer - inútil:

> *El público político, independiente de cualquier criterio de juicio que no sean aquellos provistos por la etnicidad, la localidad, el partido o la pasión ... será inútil a la cultura política de una sociedad moderna*.[14]

Siguiendo sus propios criterios locales de juicio, los pueblos del mundo habían tenido en tiempos pasados sus propias nociones de prosperidad (a menudo incluyendo la moderación como uno de los medios para alcanzarla) y de justicia económica (a menudo con mecanismos de redistribución para reducir la desigualdad). Ahora todo esto ha sido devaluado por el modernizador occidental como tanto derroche ("inútil" en palabras de Edward Shils); todo el acervo de diversas culturas humanas redefinidas como la condición miserable y lastimosa de "subdesarrollo".

El desarrollo promete igualdad económica en un futuro distante; lo que hace ahora, luego de más de cuarenta años, es producir una desigualdad devastadora.

La Hueca Demanda por la Igualdad Global

Algunos podrían juzgar el sacrificio digno de hacerse, si sólo se mantuviera la promesa. Por consiguiente, vale la pena mencionar algunas de las razones por las que nunca podrá llegar a ser.

En primer lugar consideremos las estadísticas. De acuerdo al *World Development Report* (Informe del Desarrollo Mundial) de 1988 del Banco Mundial, el PNB per capita, para las que se llaman Economías Industriales de Mercado (es decir, los 20 países más ricos) era de $ 12 960 en 1986, con una tasa promedio anual de crecimiento (1965-86) de 2.3 %. Un cálculo simple nos da un crecimiento anual en ingresos per capita de $ 298.08. El PNB per capita para los 33 países más pobres el mismo año fue de $270, con una tasa de crecimiento de 3.1 %. El mismo cálculo nos da un crecimiento anual en ingresos de sólo $ 8.37. No es de extrañar que la brecha entre el Norte y el Sur se va ampliando año tras año. Es cierto que si los países pobres mantienen una tasa de crecimiento mayor que la de los países ricos por un tiempo muy largo, teóricamente ellos pueden eventualmente alcanzarlos. Pero, ¿cuánto tiempo tomará hacerlo? Suponiendo que la tasa de crecimiento en el Informe del Desarrollo Mundial permanezca invariable, podemos calcular que los países pobres alcanzarían el nivel de ingresos de 1986 de los países ricos, en 127 años. Ellos alcanzarían a los países ricos en medio milenio, 497 años para ser precisos. El ingreso mundial promedio per capita en ese momento sería de $ 1 049 miles de millones. Aún si asumiéramos lo imposible, una tasa de crecimiento sostenido para todos los países pobres de 5 %, ellos podrían alcanzar a los países ricos en 149 años, con un promedio de ingresos per capita de poco menos de $ 400 000 por año. En realidad, la tasa de crecimiento para estos países, excluyendo a India y China, es de sólo 0.5 %. Claramente, los países pobres nunca alcanzarán a los ricos.

Estas cifras nos deberían ayudar a evitar sorprendernos innecesariamente cuando escuchemos que, después de todos los esfuerzos que se han puesto en el "desarrollo", la brecha entre los países ricos y pobres continúa creciendo a un ritmo acelerado. Parte de la razón, si economistas como A. G. Frank, Samir Amin e Immanuel Wallerstein están en lo correcto, es que el mundo no es una colección de economías nacionales aisladas, como lo representa el Informe del Banco Mundial, sino un sistema económico único que opera para transferir riquezas de los países pobres a los países ricos. Una gran parte del "desarrollo económico", es decir, la riqueza de los países ricos *es* riqueza importada de los

países pobres. El sistema económico mundial *genera* desigualdad y *funciona con* desigualdad. Así como el motor de combustión interna es impulsado por la diferencia de presión por encima y por debajo del pistón, la economía mundial es impulsada por la diferencia entre los ricos y los pobres.

Si queda alguna duda respecto a igualarse con los países ricos podemos referirnos a la autoridad del ex-presidente del Banco Mundial, Robert McNamara, quien en su célebre discurso a la Junta de Gobernadores del Banco en 1973, dijo que la oposición de los ricos al desarrollo "*es ciertamente miope, porque en el largo plazo, ellos tanto como los pobres, pueden beneficiarse*."[15] Podemos estar seguros que cualquier desarrollo que logre una pequeña mejora de los pobres, hará mucho mejor a los ricos.

Algunos defensores del desarrollo argumentan que esto es sólo cierto en un tipo de desarrollo y que existe otro tipo - el desarrollo alternativo, el desarrollo auténtico, el desarrollo a favor de los pueblos y similares - que pueden traer igualdad y prosperidad a todo el mundo. Si esto significa que una diferente estructura política y económica mundial podría terminar con la opresión y el hambre y establecer la paz y la justicia internacional, entonces esto ciertamente describe una esperanza que nunca debe ser abandonada. Pero si esto significa que existe algún proceso de desarrollo económico que podría establecer la igualdad económica entre los países en el nivel que hoy se entiende como prosperidad, eso es completamente otra cuestión.

Se ha estimado, por ejemplo, que para que la actual población mundial viva al nivel de consumo de energía per capita de la ciudad de Los Angeles, se requeriría de cinco planetas. La cifra precisa puede ser dudosa, pero el punto general es incuestionable. Dejando de lado que aún el fabulosamente alto nivel de consumo de energía de Los Angeles no ha producido igualdad económica ni eliminado la pobreza en esa ciudad, la tierra escasamente podría hoy sostener a la minoría de los países ricos que viven con esos niveles de consumo. El mito de que esto es posible es, por supuesto, funcional. Distrae la atención de la gente de la real desigualdad generada por la economía mundial; también

legitima la vasta industria del desarrollo y mantiene a muchas personas de buena voluntad en ella. Pero queda el hecho que en éste o en cualquier otro sistema económico, si el nivel de consumo de los ricos de hoy se extendiera a todos, consumiría al mundo.

Finalmente, simplemente no está en la naturaleza de lo "rico" que todo el mundo lo pueda compartir. Al fin y al cabo, ¿qué es lo "rico"? El *Oxford English Dictionary* nos dice que antes de convertirse en una palabra económica, "rich" [rico] tenía un significado político. Proviene del latín *rex*, "rey" y su definición más antigua en inglés, hoy obsoleta, correspondía a "poderoso, imponente, sublime, noble, grande". Otra forma obsoleta de la palabra es "riche" que correspondía a "un reino, dominio, dominio real". Originalmente ser rico significaba tener el poder que alguien como un rey tenía, esto es, poder sobre otras personas. Significaba el tipo de poder que sólo se puede tener cuando los otros no lo tienen: donde no hay súbditos, no hay reyes. Sólo después se especializó la palabra para designar al tipo particular de poder que se tiene sobre las personas por tener más dinero que ellas. Ser rico, en esencia, no significa controlar la riqueza, sino controlar a las personas mediante la riqueza. El valor del dinero no es, al fin y al cabo, una propiedad mágica sino que descansa en lo que llamamos poder adquisitivo[16]. El punto fue incisivamente señalado por John Ruskin hace un siglo:

> *Observo que los hombres de negocios raramente saben el significado de la palabra "rico". Al menos, si lo saben, en su razonamiento no tienen en cuenta que es una palabra relativa, que implica a su opuesto "pobre" tan positivamente como la palabra "norte" implica la palabra "sur". Los hombres casi siempre hablan y escriben como si las riquezas fueran absolutas y como si fuera posible que, siguiendo ciertos preceptos científicos, todo el mundo sea rico. Mientras que las riquezas son un poder como la electricidad que actúa sólo a través de las desigualdades o negaciones de sí misma. La fuerza de la guinea en tu bolsillo depende enteramente de la ausencia de una guinea en el bolsillo de tu vecino. Si él no la quisiera, no sería de ninguna utilidad para ti; el grado de poder que*

posee depende precisamente de la necesidad o deseo que él tenga de ella - y el arte de hacerte rico, es por tanto igual y necesariamente, el arte de mantener pobre a tu vecino.[17]

La división entre ricos y pobres no es entonces simplemente una consecuencia de una estructura económica particular; es un axioma inherente al fenómeno de la riqueza. Es un fraude mantener la imagen de los ricos del mundo como una condición disponible para todos. No obstante es esto lo que hace la mitología del desarrollo económico de "nivelarse". Pretende ofrecer a *todos* una forma de afluencia que presupone la pobreza relativa de *algunos*. Idealiza la vida de las personas que hacen menos de la parte del trabajo productivo que les corresponde (porque otros hacen más), que consumen más que la parte de los bienes del mundo que les corresponde (porque otros consumen menos) y cuyas vidas son hechas placenteras por un ejército de sirvientes (empleados directa o indirectamente) y trabajadores. Si la economía se ordena como una pirámide, es comprensible que todos podrían querer estar en la punta de ella. Pero no hay manera de ordenarla de esa manera.

Esta desigualdad *a priori* es también inherente al consumo contemporáneo. Como nos enseñó hace un siglo Thorstein Veblen, mucho del consumo que asociamos con la afluencia es "consumo conspicuo", siendo su placer específico el que existan quienes no pueden dárselo. Tampoco está el consumo conspicuo limitado a los ricos: el establecimiento de una asociación mental entre un producto y estilos de vida de las clases altas es la forma en que se venden bienes no esenciales a los pobres, como lo sabe cualquier agencia de publicidad. Tampoco es el consumo conspicuo desconocido en los países pobres: la implantación del deseo por él es una gran parte de lo que los modernizadores han recomendado como la "revolución de las expectativas crecientes". Mediante la implantación en las personas del deseo de la condición de élite, y convenciéndolas de que fragmentos y partes de esa condición están infundidos en diversos bienes de consumo, los vendedores esperan mantener el molinito de la ardilla del desarrollo funcionando para siempre. Las palabras de Veblen adquieren un significado especial en una era

en la que sabemos que el crecimiento eterno sólo puede significar ecocatástrófe:

> *Si... el incentivo a la acumulación fuera la necesidad de la subsistencia o de la comodidad física, entonces las necesidades económicas agregadas de una comunidad podrían concebiblemente satisfacerse en algún momento... pero ya que la pugna es realmente una carrera de respetabilidad sobre la base de una comparación envidiosa, no es posible aproximarse a una realización definitiva*.[18]

Es entonces por una lógica inexorable que las antiguas sociedades socialistas que aspiraban alcanzar los niveles norteamericanos de vida, se fragmentaran en nuevas estructuras de clases en el proceso. El nivel de vida de los Estados Unidos (es decir, de los norteamericanos prósperos) tiene clase incorporada. Es, como certeramente nos dice la jerga norteamericana, "elegante" (classy).

La igualdad del desarrollo - nivelarse con los ricos mediante la actividad económica - es por tanto una noción que va en contra del sentido común y de la ciencia económica; es una imposibilidad física (suponiendo que la tierra es el único planeta que tenemos) y una contradicción lógica. Al mismo tiempo opera, en realidad, para establecer nuevas formas de desigualdad. Al colocar al mundo bajo un único patrón de medida, destruye la posibilidad de lo que puede llamarse "la igualdad efectiva de los inconmensurables". Porque si se pudiera reconocer que diferentes culturas realmente tienen sus propios patrones de valores, que no pueden ser incluidos uno dentro del otro u ordenados por rangos en alguna escala supracultural, tendría sentido dar a cada quien igual respeto e igual voz. La noción contraria y que prevalece hoy, que todas las culturas del mundo pueden ser medidas con una única medida de "nivel de vida" (que implica la normalización de todo lo viviente) hace a todas esas culturas conmensurables y, en consecuencia, desiguales. Esto priva a los pueblos del mundo de sus propias nociones autóctonas de prosperidad. Y ayuda en el reclutamiento y la organización prácticos de más y más gente en el sistema económico global como "pobres" del mundo que corresponden a sus

"ricos", cuya pobreza hace la riqueza de los ricos, cuya impotencia económica genera el poder económico de los ricos, cuya humillación genera su orgullo y cuya dependencia genera su autonomía. La igualdad de la nivelación es el mito tras el cual la realidad es la organización y la racionalización de la desigualdad.

Riqueza Común

El ser rico, por supuesto, no es la única forma de riqueza. Hay otras formas que pueden ser compartidas en común. Pero estas formas de riqueza son más políticas que económicas. La expresión "commonwealth" (comunidad) es, al fin y al cabo, una traducción al inglés del latín *res publica*, cosa pública, es decir, república. La riqueza común no es algo que se alcanza por el desarrollo económico sino mediante el ordenamiento político de una comunidad. Esta idea es conocida a la mayoría de las sociedades del mundo y no es desconocida ni en las sociedades capitalistas más ferozmente competitivas. La riqueza común puede encontrar su expresión física en cosas como vías públicas, puentes, bibliotecas, parques, escuelas, iglesias, templos u obras de arte, que enriquecen la vida de todos. Puede tomar la forma de "comunes" o ámbitos de comunidad, tierra agrícola compartida, bosques o zonas de pesca. Puede tomar la forma de ceremonias, días festivos, festivales, danzas y otros entretenimientos públicos que se celebran en común. En general, las comunidades que escogen poner mayor énfasis en su riqueza común y en su uso cooperativo, probablemente serán también quienes cultivan un gusto por la moderación privada.

Poner a todo el mundo bajo una misma medida, de tal manera que todas las formas de vida comunitaria - menos una - son devaluadas como subdesarrolladas, desiguales y desgraciadas, nos ha hecho sociológicamente ciegos. Con la eliminación de nuestras mentes de esta categoría que nos deja estupefactos, deberíamos ser capaces de mirar el mundo con una mirada fresca y de ver no sólo dos posibilidades - desarrollo o su ausencia - sino una multiplicidad de vías reales y posibles de ordenar las comunidades. Redescubrir los valores en estas diversas comunidades no significa descubrir un valor en ser

pobre, sino descubrir que muchas de las cosas que se habían llamado "pobres" eran realmente diferentes formas de prosperidad. "Próspero" (del latín *pro spere*) originalmente significó "de acuerdo a la esperanza". Cómo y cuándo una persona prospera depende de lo que ella espera y la prosperidad se convierte en un término estrictamente económico sólo cuando abandonamos o destruimos todas las esperanzas salvo la económica.

Si la riqueza es el excedente económico, diferentes comunidades pueden elegir diferentes alternativas acerca de las formas que ese excedente ha de tomar. El excedente puede tomar la forma de consumo privado o de obras públicas. Puede tomar la forma de reducción de las horas de trabajo y crear el máximo ocio para el arte, el aprendizaje, los festivales o las ceremonias. Estas no son inevitabilidades económicas sino elecciones políticas, si por política entendemos la toma de decisión fundamental en una comunidad respecto a cómo han de ser distribuidos sus bienes. Si la regla de la distribución justa es dar a cada uno lo que merece, necesitamos entender que hay comunidades en el mundo que se han organizado para darle a la tierra, al mar, al bosque, a los peces, pájaros y animales lo que es suyo. Estas comunidades que se han organizado para dar a la tierra lo que es suyo, en vez de hundirse en las extremidades de la pobreza, mantuvieron realmente de esta manera un vasto "excedente" y compartieron una riqueza común. La fusión de la antigua idea de *commonwealth* (bien público) con nuestra presente emergente (o reemergente) comprensión del *medio ambiente* podría dar nacimiento a una prometedora nueva noción de lo que realmente es la "riqueza".

Nada de esto significa que la desigualdad no sea hoy un problema en el mundo de hoy. Lo es, pero es un problema de *isos*, no de *homoios*. Es un problema que demanda justicia, no la integración y homogeneización de todos los pueblos del mundo en un único sistema económico y cultural mundial. En pocas palabras, la desigualdad no es un problema económico. Estrictamente hablando, la economía no tiene vocabulario para describir la desigualdad como problema, sino sólo como un hecho; "justicia" no es un término de la ciencia económica. Si la desigualdad es un problema, entonces es un problema político. Su solución

no es una cuestión de desarrollo, sino de desembarazarse de cargas.

Finalmente, el análisis anterior nos permite también localizar socialmente el problema de la desigualdad. El *problema* del problema de la desigualdad no descansa en la pobreza, sino en el exceso. "El problema de los pobres del mundo" definido más exactamente viene a ser "el problema de los ricos del mundo". Esto significa que la solución a este problema no es un cambio masivo en la cultura de la pobreza de modo de colocarla en la vía del desarrollo, sino un cambio masivo en la cultura de la superfluidad para colocarla en la vía del contradesarrollo. No demanda un nuevo sistema de valores que fuerce a las mayorías del mundo a avergonzarse de sus hábitos de consumo tradicionalmente moderados, sino a un sistema de nuevos valores que obligue a los ricos del mundo a ver la vergüenza y la vulgaridad de sus hábitos de superconsumo y la doble vulgaridad de pararse sobre los hombros de otras personas para lograr esos hábitos de superconsumo. Una vez más podemos volver a la sabiduría de Aristóteles quien dijo:

> *Los más grandes crímenes no son cometidos por causa de las necesidades, sino por causa de las superfluidades. Los hombres no se convierten en tiranos para evitar exponerse al frío*. (*Política* 1267a)

Referencias

1. Agradezco a Reginald Luÿf y Hans Achterhuis por señalarme la importancia de este pasaje.
2. W. W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (Civilización Helénica) (1927), citado en George H. Sabine, *A History of Political Theory* (Una Historia de la Teoría Política), Nueva York: Henry Holt, 1937, p. 141.
3. Ibid., p. 143.
4. "The Putney Debates" (Los Debates de Putney) en David Wootton (ed.), *Divine Right and Democracy* (Derecho Divino y Democracia), Harmondsworth: Penguin Books, 1986, p. 286.
5. Thomas Hobbes, *Man and Citizen* (Hombre y Ciudadano) editado por

Bernard Gert, Glouster, Mass.: Peter Smith, 1978, p. 114.
6. Thomas Hobbes, *Leviathan*, editado por Michael Oakeshott, p. 141.
7. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (La Democracia en Norteamérica), editado por Phillips Bradley, Nueva York: Vintage Books, 1960, pp. 53-4.
8. Ibid., p. 53.
9. Alexis de Tocqueville, "A Fortnight in the Wilds" (Una Quincena en la Región Inexplorada" en *Journey to America* (Viaje a Norteamérica), editado por J. P. Mayer, Nueva York: Doubleday, 1971, p. 364.
10. Declaración sobre el Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional, Resolución de la Asamblea General 3201 (S-VI), Preámbulo.

11. Ibid., 4.(r).
12. Ibid., 4.(b).
13. Lucian W. Pye, "Communications and Motivations for Modernization" (Comunicaciones y Motivaciones para la Modernización) en Pye, ed., *Communications and Political Development* (Comunicaciones y Desarrollo Político), Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963, p. 149.
14. Edward Shils, "Demagogues and Cadres in the Political Development of the New States" (Demagogos y Cuadros en el Desarrollo Político de los Nuevos Estados) en Pye, op. cit., p. 64.
15. Robert S. McNamara, Discurso a la Junta de Gobernadores, Banco Mundial, Nairobi, Kenya, 24 Setiembre 1973.
16. Vale la pena mencionar que muchos términos "económicos" tenían originalmente significados no económicos que indicaban puras relaciones de poder que están ahora ocultas en la mitología del "libre contrato" de la economía de mercado. Como hace claro el *OED*, "purchase" (compra) (del latín *pro captiare*, perseguir, cazar, capturar) significaba originalmente en inglés "captar o tomar a la fuerza o con violencia; pillaje, saqueo, robo, captura." "Finanza" significaba "un pago por liberar de cautiverio o castigo". Y "pay" (pagar) viene del latín *pacere*, apaciguar, pacificar, reducir a la paz.
17. John Ruskin, *Unto This Last* (Hasta este Final), Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1967 (edición original, 1860), p. 30.
18. Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class* (La Teoría de la Clase

Acomodada), Mentor, 1953, p. 39.

Bibliografía

Probablemente la primera afirmación de igualdad política en Occidente se encuentra en la Oración Fúnebre de Pericles en Tucídides (*The Peloponnesian War* (La Guerra del Peloponeso), Crawley, tr. con introducción por John H. Finley, Jr., Nueva York: Modern Library, 1951.) Se olvida a menudo que la declaración aparece en el contexto del relato de cómo la igualdad-en-arrogancia causó el desastre a los atenienses. Platón (*The Republic* (La República), Nueva York: 1968: Recomiendo la traducción al inglés de Allan Bloom, aunque no necesariamente su ensayo interpretativo) construye su *polis* ideal sobre el presupuesto de la desigualdad radical, y satiriza a la democracia que extiende la igualdad hasta a los animales. El discurso filosófico serio sobre la igualdad se inicia con Aristóteles (*Politics* (La Política), Londres y Cambridge: Loeb Classical Library, 1932, libro II; *Nichomachean Ethics* (Etica a Nicómaco), Londres y Cambridge: Loeb Classical Library, 1926, libro V).

Christopher Hill (en muchos trabajos, notablemente en *The World Turned Upside Down* (El Mundo Patas Arriba), Penguin, 1972) presenta una vívida representación de la lucha por la libertad y la igualdad en la Revolución Inglesa desde una posición generalmente favorable a los Diggers (cavadores). Es difícil creer que no estuvo allí. Una colección buena y muy a la mano de documentos de la época, incluyendo porciones clave de los Debates de Putney ha sido editada por David Wootton (*Divine Right and Democracy* (Derecho Divino y Democracia), Harmondsworth: Penguin Books, 1986). Movido a un estado de temor radical por estas cuestiones, Thomas Hobbes (*Leviathan*, Michael Oakeshott, ed., introducción por Richard S. Peters, Nueva York y Londres: Collier, 1962) desarrolló el modelo clásico que muestra cómo la igualdad-como-semejanza conduce inexorablemente a la desigualdad absoluta en el poder. El gran teórico de la Gloriosa Revolución de 1688 (en la cual el principal acto revolucionario fue instalar una monarquía legítima) fue John Locke (*Two Treatises of Government* (Dos Tratados de Gobierno), ed. con introducción por

Peter Lasslet, Londres: Cambridge University Press, 1963), quien en un golpe maestro de prestidigitación puso la igualdad revolucionaria en un sombrero y sacó a la burguesía inglesa.

Uno de los ataques más apasionados contra la desigualdad que se haya hecho jamás es de Jean Jacques Rousseau ("A Discourse on the Origin of Inequality" (Un Discurso sobre el Origen de la Desigualdad) en *The Social Contract and Discourses* (El Contrato Social y Discursos), tr. e intro. por G. D. H. Cole, Nueva York y Londres: Everyman, 1950). Es rivalizado en potencia, si no en erudición, por el famoso discurso del organizador de la *conspiration des equaux* (conspiración de los iguales), Graccus Babeuf (*The Defense of Graccus Babeuf Before the High Court of Vendome* (La Defensa de Graccus Babeuf ante la Alta Corte de Vendome), Nueva York: Schocken, 1972). En lo que es tanto un ataque a la misoginia de Rousseau como al fracaso de la Revolución Francesa para incluir a las mujeres en su ideal de igualdad, Mary Wollstonecraft (*A Vindication of the Rights of Woman* (Una Reinvindicación de los Derechos de la Mujer), Carol H. Poston, ed., Nueva York y Londres: Norton, 1975) puso los primeros cimientos de la idea de la igualdad de derechos de la mujer. Escrita en el mismo período, el gran poema anti-clasista de Robert Burns “A Man's a Man for A’ That” (Un Hombre es Hombre por Todo Eso) aún vale la pena leerse o cantarse en cualquier evento público.

El brillante análisis de John Ruskin de "rico" y "pobre" (*Unto This Last* (Hasta Este Final), Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1967) se pierde con su débil conclusión que los ricos deberían tratar mejor a los pobres. Por otro lado, su discípulo William Morris (*News from Nowhere* (Noticias de Ninguna Parte) en G. D. H. Cole, ed.,. *William Morris*, Londres: Nonesuch Press, 1948) produjo lo que es quizás la única utopía que logra representar la igualdad y la diversidad juntas.

El historiador Henry Adams nos dió una novela (*Democracy* (Democracia), Nueva York: New American Library, 1961 [original 1880]) que revela el feroz deseo de la desigualdad en el corazón de la democracia de los Estados Unidos.

El retrato de Alexis de Tocqueville de los costos intelectuales, culturales y espirituales de la igualdad-como-semejanza en la sociedad norteamericana (*Democracy in America* (La Democracia en Norteamérica), en dos volúmenes, Nueva York: Schocken, 1961) se mantiene insuperable. El trabajo clásico sobre el consumo conspicuo escrito en un conspicuo estilo retórico es de Thorstein Veblen (*The Theory of the Leisure Class* (La Teoría de la Clase Acomodada), Mentor, 1953). Dos excelentes ensayos que proporcionan un mapa a lo largo de las discusiones contemporáneas sobre la igualdad han sido escritos por John H. Schaar ("Some Ways of Thinking about Equality" (Algunas Maneras de Pensar sobre la Igualdad) y "Equality of Oportunity and Beyond" (Igualdad de Oportunidad y Más Allá), ambos en Schaar, *Legitimacy and the Modern State* (Legitimidad y el Estado Moderno), Nueva Brunswick y Londres: Transaction, 1981).

Un documento clave sobre la noción de que el desarrollo debería producir la igualdad económica internacional es la Declaración del Establecimiento de un Nuevo Orden Económico Internacional (Declaración de la Asamblea General de las Naciones Unidas 3201 (S-VI)). Sobre la imposibilidad de esto bajo el presente sistema económico mundial, véase André Gunder Frank (*Latin America: Underdevelopment or Revolution* (Latinoamérica: Subdesarrollo o Revolución), Nueva York: Monthly Review Press, 1969), Samir Amin (*Unequal Development* (Desarrollo Desigual), Nueva York: Monthly Review Press), Immanuel Wallerstein, ed. *World Inequality* (Desigualdad Mundial), Montreal: Black Rose Books, 1975).

Mucho se ha escrito sobre la desfiguración del espíritu humano causado por, y necesaria para sostener, la desigualdad humana. Me limitaré a recomendar sólo los dos siguientes: Dorothy Dinnerstein (*The Mermaid and the Minotaur* (La Sirena y el Minotauro), Nueva York: Harper, 1976) y Frantz Fanon (*The Wretched of the Earth* (Los Condenados de la Tierra), Constance Farrington, ed., Nueva York: Grove, 1966).

INTRODUCCION

Wolfgang Sachs

Los últimos cuarenta años pueden ser denominados la era del desarrollo. Esta época está llegando a su fin. Ha llegado el momento de escribir su obituario.

Como un majestuoso faro que guía a los marineros hacia la costa, el "desarrollo" fue *la* idea que orientó a las naciones emergentes en su jornada a lo largo de la historia de la postguerra. Independientemente de que fueran democracias o dictaduras, los países del Sur proclamaron el desarrollo como su aspiración primaria, después de haber sido liberados de su subordinación colonial. Cuatro décadas más tarde, gobiernos y ciudadanos tienen aún fijos sus ojos en esta luz centelleando ahora tan lejos como siempre: todo esfuerzo y todo sacrificio se justifica para alcanzar la meta, pero la luz continúa alejándose en la oscuridad.

El faro del desarrollo fue construido inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Siguiendo al colapso de las potencias coloniales europeas, los Estados Unidos encontraron una oportunidad para dar dimensión mundial a la misión que sus padres fundadores les habían legado: "ser el fanal sobre la colina". Lanzaron la idea del desarrollo con un llamado a todas las naciones a seguir sus pasos. Desde entonces, las relaciones entre Norte y Sur han sido acuñadas con este molde: el "desarrollo" provee el marco fundamental de referencia para esa mezcla de generosidad, soborno y opresión que ha

caracterizado las políticas hacia el Sur. Por casi medio siglo, la buena vecindad en el planeta ha sido concebida a la luz del "desarrollo".

Hoy el faro muestra grietas y ha comenzado a desmoronarse. La idea de desarrollo se levanta como una ruina en el paisaje intelectual. El engaño y la desilusión, los fracasos y los crímenes han sido compañeros permanentes del desarrollo y cuentan una misma historia: no funcionó. Además, las condiciones históricas que catapultaron la idea hacia la prominencia han desaparecido: el desarrollo ha devenido anticuado. Pero sobre todo, las esperanzas y los deseos que dieron alas a la idea están ahora agotados: el desarrollo ha devenido obsoleto.

Sin embargo, la ruina está ahí y aún domina la escena como un hito. Aunque las dudas van creciendo y la incomodidad se siente por todos lados, el discurso del desarrollo aún impregna no sólo las declaraciones oficiales sino hasta el lenguaje de los movimientos de base. Ha llegado el momento de desmantelar esta estructura mental. Los autores de este libro conscientemente decimos adiós a la difunta idea a fin de aclarar nuestras mentes para nuevos descubrimientos.

A lo largo de los años se han acumulado pilas de informes técnicos que muestran que el desarrollo no funciona; montones de estudios políticos han demostrado que el desarrollo es injusto. Los autores de este libro no tratan al desarrollo ni como una realización técnica ni como un conflicto de clases, sino como un molde mental particular. Porque el desarrollo es mucho más que un mero esfuerzo socioeconómico; es una percepción que moldea la realidad, un mito que conforta a las sociedades y una fantasía que desata pasiones. Las percepciones, los mitos y las fantasías, sin embargo, brotan y mueren independientemente de los resultados empíricos y de las conclusiones racionales: aparecen y desaparecen, no porque han demostrado ser verdaderos o falsos, sino más bien porque están preñados de promesas o devienen irrelevantes. Este libro ofrece un inventario crítico de los credos del desarrollo, de su historia y sus implicaciones, a fin de exponer al rudo

resplandor de la luz solar su sesgo perceptivo, su inadecuación histórica y su esterilidad imaginativa. Llama a la apostasía de la fe en el desarrollo a fin de liberar la imaginación para dar respuestas audaces a los desafíos que enfrenta la humanidad antes del cambio de milenio.

Proponemos llamar era del desarrollo al período histórico particular que comenzó el 20 de enero de 1949, cuando Harry S. Truman declaró, en su discurso de investidura, por primera vez al Hemisferio Sur como "áreas subdesarrolladas". El rótulo pegó y subsecuentemente aportó la base cognitiva tanto para el intervencionismo arrogante del Norte como para la autocompasión patética del Sur. Sin embargo, lo que nace en cierto momento puede morir en otro: la era del desarrollo está declinando porque sus cuatro premisas fundamentales han sido hechas obsoletas por la historia.

En primer lugar, era obvio para Truman que los Estados Unidos - conjuntamente con otras naciones industrializadas - estaban en la cima de la escala social evolutiva. Hoy, esta premisa de superioridad ha sido hecha trizas en forma completa y definitiva por la crisis ecológica. Aceptando que los EE.UU. puedan aún sentir que corren delante de los otros países, es, sin embargo, ahora claro que la carrera conduce hacia el abismo. Por más de un siglo la tecnología significó la promesa de redimir a la condición humana de sangre, sudor y lágrimas. Hoy, especialmente en los países ricos, que esta esperanza no es otra cosa que un vuelo de la fantasía es el secreto mejor guardado por todos.

Al fin y al cabo, con los frutos del industrialismo aún escasamente distribuidos, consumimos ahora en un año lo que llevó a la tierra un millón de años almacenar. Además, mucho de la esplendorosa productividad está alimentado por el gigantesco consumo de energía fósil; por una parte, la tierra está siendo excavada y permanentemente marcada con cicatrices, mientras por otra una lluvia continua de sustancias dañinas la salpica o se filtra hacia la atmósfera. Si todos los países hubieran seguido exitosamente el ejemplo industrial, se habría necesitado cinco o seis planetas para servir como minas y muladares. Por tanto

es obvio que las "sociedades avanzadas" no son un modelo; más bien es posible verlas, al fin y al cabo, como una aberración en el curso de la historia. La flecha del progreso está rota y el futuro ha perdido su brillo: lo que nos depara son más amenazas que promesas. ¿Cómo puede seguirse creyendo en el desarrollo, si su sentido de orientación ha desaparecido?

En segundo lugar, Truman lanzó la idea del desarrollo a fin de proveer una visión consoladora de un orden mundial en que naturalmente los Estados Unidos se ubicarían primeros. La creciente influencia de la Unión Soviética - el primer país que se había industrializado fuera del capitalismo - lo forzó a aparecer con una visión que comprometería la lealtad de los países que salían de la colonización a fin de sostener su lucha contra el comunismo. Por más de cuarenta años, el desarrollo ha sido un arma en la competencia entre sistemas políticos. Ahora que la confrontación Este-Oeste se ha suspendido, el proyecto de desarrollo global de Truman está condenado a perder vapor ideológico y a quedarse sin combustible político. Y a medida que el mundo deviene policéntrico, el desván de la historia espera que la categoría "Tercer Mundo" sea descargada, una categoría inventada por los franceses a comienzos de los 1950 a fin de designar el campo de batalla de las dos superpotencias.

No obstante, nuevos aunque tardíos llamados al desarrollo pueden multiplicarse a medida que las divisiones Este-Oeste queden absorbidas en la división ricos-pobres. Bajo esta luz, sin embargo, el proyecto completo cambia fundamentalmente su carácter: la prevención reemplaza al progreso como objetivo del desarrollo; la redistribución del riesgo más que la redistribución de la riqueza domina hoy la agenda internacional. Los especialistas del desarrollo se encogieron de hombros con respecto al paraíso industrial largamente prometido, pero se apresuran a detener el flujo de inmigrantes, a contener las guerras regionales, a impedir el comercio ilícito y a contener los desastres ambientales. Están aún ocupados identificando carencias y llenando vacíos, pero la promesa de Truman del desarrollo ha sido puesta cabeza abajo.

En tercer lugar, el desarrollo ha cambiado la faz de la tierra, pero no como

intentaba hacerlo originalmente. El proyecto de Truman aparece ahora como un disparate de proporciones planetarias. En 1960, los países del Norte eran veinte veces más ricos que los del Sur; en 1980, lo eran cuarentiséis veces. ¿Es una exageración decir que la ilusión de "alcanzarlos" rivaliza a escala mundial con la ilusión mortal de Montezuma de recibir a Cortez con los brazos abiertos? Naturalmente, la mayoría de los países del Sur pisaron el acelerador pero el Norte los adelantó de lejos. La razón es simple: en esta clase de carrera, los países ricos se moverán siempre más velozmente que los restantes porque ellos están engranados a una degradación continua de lo que tienen que proponer: la tecnología más avanzada. Ellos son campeones mundiales en la obsolescencia competitiva.

La polarización social prevalece también dentro de los países; las historias sobre el descenso del ingreso real, la miseria y la desesperación son todas demasiado conocidas. La campaña para convertir al hombre tradicional en un hombre moderno, ha fracasado. Los antiguos modos han sido destruidos pero los nuevos no son viables. La gente está atrapada en el dilema del desarrollo: el campesino que es dependiente de la compra de semillas y ahora no tiene dinero para comprarlas; la madre que no se beneficia ni del cuidado de sus compañeras mujeres en la comunidad ni de la ayuda de un hospital; el empleado que se ha establecido en la ciudad, pero que ahora ha sido despedido como parte de medidas de reducción de costos. Todos ellos son como refugiados que han sido rechazados y no tienen adonde ir. Rechazados por el sector "avanzado" y aislados de los viejos modos, son expatriados en su propio país. Están forzados a sobrevivir en la tierra de nadie entre la tradición y la modernidad.

En cuarto lugar, crece la sospecha que el desarrollo fue una empresa mal concebida desde el comienzo. En verdad no es el fracaso del desarrollo lo que hay que temer, sino su éxito. ¿Cómo sería un mundo completamente desarrollado? No sabemos, pero ciertamente sería aburrido y lleno de peligro. Puesto que el desarrollo no puede ser separado de la idea de que todos los pueblos del planeta se están moviendo en un mismo camino hacia algún estado

de madurez, ejemplificado por las naciones "que corren a la cabeza" en esta visión, los tuaregs, los zapotecos o los rajasthanis no son vistos como si vivieran modos diversos y no comparables de la existencia humana, sino como quienes son carentes en términos de lo que ha sido logrado por los países avanzados. En consecuencia, se decretó alcanzarlos como su tarea histórica. Desde el comienzo, la agenda secreta del desarrollo no era otra cosa que la occidentalización del mundo.

El resultado ha sido una tremenda pérdida de diversidad. La simplificación planetaria de la arquitectura, del vestido y de los objetos de la vida diaria saltan a la vista; el eclipsamiento paralelo de lenguajes, costumbres y gestos diversificados es ya menos visible; y la homogeneización de deseos y sueños ocurre profundamente en el subconsciente de las sociedades. El mercado, el estado y la ciencia han sido las grandes potencias universalizantes; publicistas, expertos y educadores han expandido su reino implacablemente. Naturalmente, como en los tiempos de Montezuma, los conquistadores frecuentemente han sido cálidamente recibidos, sólo para luego hacer sentir su dominación. El espacio mental en que la gente sueña y actúa está ocupado hoy en gran medida por la imaginería occidental. Los vastos surcos de la monocultura cultural heredados son, como en toda monocultura, tanto estériles como peligrosos. Han eliminado las innumerables variedades de seres humanos y han convertido al mundo en un lugar desprovisto de aventura y sorpresa; lo "Otro" ha desaparecido con el desarrollo. Además, la difusión de la monocultura ha erosionado alternativas viables a la sociedad industrial orientada al crecimiento y ha mutilado peligrosamente la capacidad de la humanidad para enfrentar un futuro crecientemente diferente con respuestas creativas. Los últimos cuarenta años han empobrecido considerablemente el potencial de evolución cultural. Es sólo una pequeña exageración decir que cualquier potencial remanente para la evolución cultural lo es a pesar del desarrollo.

Cuatro décadas después de la invención por Truman del subdesarrollo, las condiciones históricas que dieron lugar a la perspectiva del desarrollo han

desaparecido en gran medida. Por ahora desarrollo ha llegado a ser un concepto amebiano, sin forma pero inerradicable. Sus contornos son tan borrosos que no denotan nada, mientras se difunde por todos lados porque connota la mejor de las intenciones. El término es celebrado igualmente por el FMI y el Vaticano, por los revolucionarios que portan sus fusiles así como los expertos de campo que llevan sus maletines Samsonite. Aunque el desarrollo no tiene contenido, posee una función: permite que cualquier intervención sea santificada en nombre de un objetivo superior. En consecuencia aún los enemigos se sienten unidos bajo la misma bandera. El término crea una base común, un terreno sobre el cual libran sus batallas la derecha y la izquierda, las élites y los movimientos de base.

Es nuestra intención, como autores de este libro, quitar del camino este autodestructivo discurso del desarrollo. Por una parte, esperamos inhabilitar al profesional del desarrollo destruyendo los fundamentos conceptuales de sus rutinas; por otra parte quisiéramos desafiar a quienes están involucrados en las iniciativas de base a aclarar sus perspectivas descartando el incapacitante discurso del desarrollo en el cual se están apoyando actualmente. Nuestros ensayos sobre los conceptos centrales del discurso del desarrollo intentan exponer algunas de las estructuras inconscientes que ponen límites al pensamiento de nuestra época. Creemos que cualquier esfuerzo imaginativo por concebir una era de posdesarrollo tendrá que superar estas limitaciones.

El discurso del desarrollo está hecho de un tejido de conceptos claves. Es imposible hablar sobre desarrollo sin referirse a conceptos tales como pobreza, producción, la noción de Estado, o de igualdad. Estos conceptos se hicieron recién visibles durante la historia moderna de Occidente y sólo posteriormente han sido proyectados al resto del mundo. Cada uno de ellos cristaliza un conjunto de supuestos tácitos que refuerzan la visión occidental del mundo. El desarrollo ha esparcido tan penetrantemente estos supuestos que la gente ha sido atrapada por doquier en una percepción occidental de la realidad. El conocimiento, sin embargo, ejerce el poder dirigiendo la atención de los pueblos; recorta y resalta cierta realidad, reduciendo al olvido otras maneras

de relacionarnos con el mundo a nuestro alrededor. En un momento en que el desarrollo ha fracasado evidentemente como quehacer socioeconómico, ha llegado a ser de la máxima importancia liberarnos de su dominio sobre nuestras mentes. Este libro es una invitación a revisar el modelo desarrollista de la realidad y reconocer que todos nosotros no solamente estamos teñidos, sino que llevamos anteojos de color si participamos en el discurso vigente del desarrollo.

Para facilitar esta revisión intelectual, cada capítulo profundizará en la arqueología de los conceptos claves examinados y llamará la atención sobre su naturaleza etnocéntrica y hasta violenta. Los capítulos identifican el rol cambiante que cada concepto ha tenido en el debate sobre el desarrollo en los últimos cuarenta años. Ellos demuestran cómo cada concepto filtra la percepción, resaltando ciertos aspectos de la realidad mientras excluye otros, y muestran cómo este sesgo se enraíza en actitudes civilizatorias particulares adoptadas durante el curso de la historia europea. Finalmente, cada capítulo intenta abrir una ventana hacia otras, y diferentes, maneras de mirar el mundo y para entrever las riquezas y bendiciones que sobreviven en culturas no occidentales, a pesar del desarrollo. Cada capítulo será valioso si, después de leerlo, los expertos y los ciudadanos por igual se ruborizan, tartamudean o estallan en carcajadas cuando osan pronunciar la vieja palabra.

Este libro, debe decirse, es el fruto de la amistad. Ante todo es un regalo mutuo. Durante años, todos los autores, en varios contextos y asociaciones, hemos estado comprometidos en una conversación continua, pasando días o semanas conjuntamente charlando, cocinando, viajando, estudiando y celebrando. Hemos compartido nuestras incertidumbres y defendido nuestras convicciones; hemos vivido en medio de la confusión y acertado en intuiciones súbitas; hemos desafiado nuestras idiosincracias y gozado inspiraciones. Lentamente, y algunas veces inadvertidamente, emergió un marco común de referencia que informó, a su vez, nuestro trabajo individual. Intelectuales desprofesionalizados, ésta es nuestra experiencia, obtienen vida de la amistad y del compromiso común; de otra manera, ¿cómo podría sostenerse la

investigación no académica? En nuestro caso esto no habría sido posible sin el magnetismo personal e intelectual de Ivan Illich, en particular, quien reunió a algunos de nosotros y animó nuestro pensamiento a lo largo de los años. En el otoño de 1988, sentados en la entrada de la casa de madera de Barbara Duden en el State College en Pennsylvania, trazamos el plan de este libro después de una intensa semana de debates interrumpidos para cortar cebollas y destapar botellas.

Quisiera agradecer a Christoph Baker y Don Reneau por su ayuda con las traducciones. Reconozco con agradecimiento el apoyo institucional del Programa de Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Pennsylvania State University, donde convocamos varias reuniones de consulta, y al Instituto de Estudios Culturales en Essen, Alemania, donde realicé el trabajo de edición.

MEDIO AMBIENTE

Wolfgang Sachs

El viaje de Neil Armstrong a la luna nos puso bajo la magia de una nueva imagen - no de la luna, sino de la Tierra. Viendo hacia atrás desde la nave Apolo a la distante Tierra, Armstrong tomó las fotografías que hoy adornan la portada de casi todos los informes sobre el futuro del planeta - una pequeña y frágil bola, azul brillante en contraste con la oscuridad del espacio exterior, delicadamente cubierta por nubes, océanos, follaje y suelos. Nunca antes el planeta había sido visible en su forma completa al ojo humano; la fotografía espacial impartió una nueva realidad al planeta, transformándolo en un objeto presente delante de nuestros ojos. En su belleza y vulnerabilidad, esa esfera flotante despierta asombro y admiración reverente. Por primera vez ha sido posible hablar de *nuestro* planeta.

Pero el nombre posesivo revela al mismo tiempo una profunda ambivalencia. Por un lado "nuestro" puede implicar participación y resaltar la dependencia del hombre de una realidad envolvente. Por otro lado, puede implicar

propiedad y hacer énfasis en la vocación del hombre de gobernar y manejar esta propiedad común. Consecuentemente, la imagen de "nuestro" planeta trasmite un mensaje contradictorio; puede demandar moderación o megalomanía.

La misma ambivalencia caracteriza la carrera del concepto "medio ambiente". Mientras que originalmente fue propuesta para llamar a juicio a la política de desarrollo, se levanta ahora como una bandera para anunciar una nueva era de desarrollo. En realidad, luego de la "ignorancia" y la "pobreza" de décadas previas, es probable que la "supervivencia del planeta" se convierta en esa bien publicitada emergencia de los 90, en cuyo nombre se desatará un nuevo frenesí del desarrollo. En forma significativa, el informe de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo (Informe Brundtland), luego de evocar la imagen del planeta flotando en el espacio, concluye el párrafo inicial declarando: "Esta nueva realidad, de la cual no hay escapatoria, debe ser reconocida - *y manejada*".[1]

Preparando el Escenario para el Reporte Brundtland

Para bien o para mal, las vicisitudes del debate internacional del desarrollo siguen estrechamente los vaivenes de las sensibilidades políticas en los países del Norte. El desenfrenado entusiasmo por el crecimiento económico en el año 1945 reflejaba el deseo de Occidente de volver a poner en marcha la máquina económica luego de una guerra devastadora; el énfasis en la planeación de la fuerza laboral reflejaba el temor de los norteamericanos luego de la sacudida del Sputnik en 1957; el descubrimiento de las necesidades básicas fue estimulado por la guerra doméstica contra la pobreza del presidente Johnson en los 60, y de esta forma, también la preocupación por la inequidad en el mundo. Lo que "desarrollo" significa depende de cómo se sientan las naciones ricas. El "medio ambiente" no es excepción a esta regla.

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano realizada en Estocolmo en Junio de 1972, que fue la ocasión en que la noción

de "medio ambiente" llegó a la agenda internacional, fue propuesta primero por Suecia, que estaba preocupada por la lluvia ácida, la contaminación en el Báltico y los niveles de pesticidas y metales pesados en peces y aves. Lo que pudo haberse llamado internacionalización accidental masiva proyectó su sombra delante de sí: los desechos industriales escapan a la soberanía nacional, no se presentan en las aduanas ni viajan con pasaportes. Los países descubrieron que no eran unidades autocontenidas, sino que eran vulnerables a acciones tomadas por otros. Así surgió una nueva categoría de problemas, las "cuestiones globales". La Conferencia de Estocolmo fue el preludio a una serie de grandes reuniones de las Naciones Unidas a lo largo de los 70 (sobre la población, la alimentación, los asentamientos humanos, el agua, la desertificación, la ciencia y la tecnología, la energía renovable) que se propusieron alterar la percepción de posguerra de un espacio global abierto donde muchas naciones pueden procurar individualmente maximizar su crecimiento económico. En cambio empezó a promoverse una nueva visión: de ahí en adelante, tomó fuerza el concepto de un sistema mundial interrelacionado que se ve operando bajo muchas restricciones comunes.

El aparato cognoscitivo para este cambio fue proporcionado por una corriente particular de pensamiento que había ganado prominencia al interpretar el significado de la contaminación y los desastres provocados por los seres humanos. En los Estados Unidos durante los 60, las cuestiones ambientales lograron abrirse paso a la conciencia pública: el *smog* de Los Angeles y la muerte lenta del lago Erie, los derrames de petróleo y la inundación planeada del Gran Cañón, hicieron que el número de los artículos sobre el medio ambiente publicados en el *New York Times*, subiera rápidamente de cerca de 150 en 1960, a aproximadamente 1700 en 1970. Incidentes locales, que se percibieron crecientemente como configurando un cuadro mayor, fueron puestos en una perspectiva global por científicos que se prestaron marcos conceptuales de la teoría de los ecosistemas para así interpretar el predicamento de un mundo yendo de prisa hacia la industrialización. Sostenían que un crecimiento infinito se basa en un autoengaño, porque el mundo es un espacio cerrado, finito y con una capacidad de carga limitada. Al percibir al

espacio global como un sistema cuya estabilidad descansa en el equilibrio de sus componentes, como la población, la tecnología, los recursos (incluyendo los alimentos) y el medio ambiente, predijeron - haciendo eco del reto de Malthus al supuesto del progreso inevitable - un trastorno inminente del balance entre el crecimiento poblacional (exacerbado por la tecnología) por un lado, y los recursos y el medio ambiente por el otro. Además del libro de Ehrlich *Population Bomb* (La Bomba Poblacional)[2] o "Diseño para la Supervivencia" de *The Ecologist*[3], fue especialmente el libro *The Limits to Growth* (Los Limites al Crecimiento) del Club de Roma[4] el que hizo que pareciera natural imaginar el futuro del globo como resultado de la interacción de las curvas de crecimiento cuantitativo operando en cinco dimensiones.

El enfoque de los ecosistemas globales no carecía de competidores; pero tanto las perspectivas biocéntricas como las humanistas eran foráneas a las percepciones de la élite internacional del desarrollo. Atribuir un valor absoluto a la naturaleza por sí misma, como lo hicieron los ambientalistas en la tradición de Thoreau, Emerson y Muir, habría impedido el camino, aunque de una manera más sofisticada y flexible, a una continuada explotación de la naturaleza. Y reconocer las ofensas contra la naturaleza como simplemente otro signo de la supremacía de la expansión tecnológica sobre las personas y sus vidas, como lo sugirieron autores humanistas, como Mumford o Schumacher, habría ido contra el carácter de las aspiraciones del desarrollo y difícilmente complacería a los guardianes de la máquina del crecimiento. De hecho sólo una interpretación, que magnificaba en vez de debilitar sus responsabilidades gerenciales podría levantar sus espíritus, a pesar de perspectivas sombrías. El enfoque global de los ecosistemas encajaba perfectamente en su posición de ventaja en las cumbres de las organizaciones internacionales, porque proponía a la sociedad global como la unidad de análisis y ponía al Tercer Mundo, al denunciar su crecimiento poblacional, en el centro de la atención. Además, el modelo hacía inteligible lo que de otra manera podría haberse presentado como una situación confusa, al eliminar los conflictos de recursos de cualquier contexto particular local o político. El lenguaje de las series de datos agregados sugiere un panorama claro, las cifras

abstractas se prestan para jugar con escenarios y una supuesta causalidad mecánica entre los varios componentes crea la ilusión que las estrategias globales pueden ser efectivas. Y aunque el ideal del crecimiento se tambaleaba, había para aquellos que se sentían a cargo de la dirección del mundo otro objetivo al cual replegarse con comodidad: la estabilidad.

Sin embargo, había todavía un largo camino por recorrer hasta que en 1987, el Informe Brundtland pudo anunciar finalmente el matrimonio entre el gran apetito por el desarrollo y la preocupación por el medio ambiente. Como demostró el inexorable rechazo de todas las posiciones de "no crecimiento", en particular por los gobiernos del Tercer Mundo en la Conferencia de Estocolmo, la compulsión a aumentar el PNB había convertido a muchos en joviales enemigos de la naturaleza. Fue sólo en el curso de los 70, bajo el impacto adicional de la crisis petrolera, que los gobiernos empezaron a comprender que la continuidad del crecimiento no depende sólo de la formación de capital o la mano de obra calificada, sino también de la disponibilidad a largo plazo de los recursos naturales. Preocupados en primer término por la conservación de los insumos para el crecimiento futuro, los planificadores del desarrollo adoptaron gradualmente lo que había sido una corriente de pensamiento ya tan antigua como la introducción del manejo de los bosques en Alemania alrededor del año 1800 y el Movimiento Progresivo Norteamericano después de 1900: que - en las palabras de Gifford Pinchot, el administrador del programa de conservación de Theodore Roosevelt - "conservación significa el mayor bien para el mayor número por el tiempo más largo". El crecimiento de mañana se veía amenazado por la venganza de la naturaleza. En consecuencia, era tiempo de extender el área de atención del planeamiento y de demandar "un eficiente manejo de los recursos naturales" como parte del paquete del desarrollo: "En el pasado nos hemos preocupado por los impactos del crecimiento económico sobre el medio ambiente. Ahora estamos forzados", concluye el Informe Brundtland, "a preocuparnos por los impactos de la presión ecológica - la degradación de las tierras, de los regímenes de agua, de la atmósfera y de los bosques - sobre nuestras perspectivas económicas."[5]

Otro obstáculo en el proceso de unir "medio ambiente" con "desarrollo" había sido una visión osificada del crecimiento. Las décadas de la industrialización con chimeneas habían dejado la impresión que el crecimiento estaba invariablemente ligado al derroche de más y más recursos. Bajo la influencia del movimiento de las tecnologías apropiadas, sin embargo, esta noción unívoca del desarrollo empezó a desmoronarse y dar paso a una conciencia de la disponibilidad de opciones tecnológicas. Fue en Estocolmo al fin y al cabo, donde las ONGs (Organizaciones No Gubernamentales) se reunieron por primera vez para preparar una contra-conferencia que demandaba caminos alternativos para el desarrollo. Más tarde, iniciativas como la Declaración de Cocoyoc y el '¿Ahora qué?' de la Fundación Dag Hammarskjöld, ayudaron - quizá sin proponérselo - a cuestionar el supuesto de un proceso tecnológico invariable y a pluralizar los caminos al crecimiento. De esta conciencia de flexibilidad tecnológica creció, hacia finales de los 70, una nueva percepción del problema ecológico: los "límites al crecimiento" no eran ya vistos como una barrera insuperable que bloqueaba el flujo del crecimiento, sino como obstáculos discretos que forzaban al flujo a tomar una ruta diferente. Estudios de soluciones blandas en áreas que variaban de la energía hasta la atención de la salud, proliferaron y trazaron nuevos cauces para la corriente mal encaminada.

Finalmente, a lo largo de los 70, el ambientalismo fue considerado hostil a la mitigación de la pobreza. Sin embargo, la convicción de ser capaz de abolir la pobreza fue - y aún es - la única pretensión importante de la ideología del desarrollo, particularmente después de su elevación como la prioridad oficial No. 1, luego del discurso de Robert McNamara del Banco Mundial en Nairobi en 1973. Por mucho tiempo se había considerado que la pobreza no estaba relacionada a la degradación del medio ambiente, que se atribuía al impacto del hombre industrial; los pobres del mundo entraban en la ecuación sólo como los futuros demandantes de un estilo de vida industrial. Pero con la propagación alarmante de la desforestación y la desertificación en todo el mundo, los pobres fueron rápidamente identificados como agentes de destrucción y se convirtieron en objetos de campañas para promover la

"conciencia ambiental". Una vez que acusar a la víctima hubo entrado en el consenso profesional, se podía ofrecer la antigua receta para enfrentar al nuevo desastre: ya que se supone que el crecimiento elimina la pobreza, el medio ambiente sólo podía ser protegido mediante una nueva era de crecimiento. Como lo expresa el Informe Brundtland: "La pobreza reduce la capacidad de las personas para usar los recursos de una manera sostenible; intensifica la presión sobre el medio ambiente... Una condición necesaria, pero no suficiente, para la eliminación de la pobreza absoluta, es una elevación relativamente rápida de los ingresos per capita en el Tercer Mundo"[6]. De esta manera se allanó el camino para la boda entre "medio ambiente" y "desarrollo": el recién llegado podría ser bienvenido en la vieja familia.

"No hay desarrollo sin sustentabilidad; no hay sustentabilidad sin desarrollo" es la fórmula que establece la nueva unión. El "desarrollo" emerge rejuvenecido de este enlace, empezando una nueva vida el achacoso concepto. Esto no es nada menos que la repetición de una conocida artimaña: cada vez que en los últimos 30 años se reconocían los efectos destructivos del desarrollo, el concepto se estiraba de tal manera que podía incluir daño y terapia juntos. Por ejemplo, cuando se hizo obvio, alrededor de 1970, que la búsqueda del desarrollo intensificaba realmente la pobreza, se inventó la noción de "desarrollo equitativo" para reconciliar lo irreconciliable: la creación de la pobreza con la abolición de la pobreza. En el mismo temperamento, el Informe Brundtland incorporaba la preocupación por el medio ambiente en el concepto de desarrollo, creando el "desarrollo sustentable" como el techo conceptual para la violación y la curación del medio ambiente.

Ciertamente, la nueva era requiere de expertos del desarrollo para ampliar su área de atención y para vigilar el agua y los suelos, el aire y la utilización de la energía. Pero el desarrollo se queda en lo de siempre, esto es, en una gama de intervenciones para elevar el PNB: "dado el crecimiento poblacional esperado, se puede anticipar un incremento en la produccion industrial mundial de cinco a diez veces para cuando la población del mundo se estabilice en algún momento del próximo siglo."[7] De este modo el Informe Brundtland termina

sugiriendo más crecimiento, pero no más, como en los viejos días del desarrollo, para alcanzar la felicidad de la gran mayoría, sino para contener el desastre ambiental para las generaciones venideras. La amenaza a la supervivencia del planeta es de mucha importancia. ¿Ha habido alguna vez un mejor pretexto para entrometerse? Se abren nuevas áreas de intervención, la naturaleza se transforma en un dominio de la política y una nueva generación de tecnócratas sienten la vocación de dirigir el crecimiento al filo del abismo.

Una Ambivalencia Exitosa

La ecología es modelación computacional y acción política, una disciplina científica y una abarcadora visión del mundo. El concepto une dos mundos diferentes. Por un lado, movimientos de protesta en todo el mundo libran batallas por la conservación de la naturaleza, apelando a evidencias ofrecidas supuestamente por esa disciplina científica que estudia las relaciones entre los organismos y su medio ambiente. Por otro lado, los ecologistas académicos han visto con perplejidad cómo sus hipótesis se han convertido en un reservorio de lemas políticos y han sido elevados a la categoría de principios de una filosofía posindustrial. La unión entre protesta y ciencia difícilmente puede ser considerada una unión feliz. Mientras los investigadores han resentido haber sido llamados a testificar contra la racionalidad de la ciencia y sus beneficios para la humanidad, los activistas irónicamente han adoptado teoremas como "el balance de la naturaleza" o "la prioridad del todo sobre las partes" en un momento en que ya habían sido abandonados por la disciplina.

Sin embargo, sin recurso a la ciencia, el movimiento ecologista probablemente habría permanecido como un grupo de fanáticos de la naturaleza y no habrían adquirido nunca el poder de una fuerza histórica. Un secreto de su éxito reside precisamente en su carácter híbrido. Como un movimiento altamente desconfiado de la ciencia y la racionalidad técnica, toca nuevamente la contra-melodía que ha acompañado la historia de la modernidad desde el romanticismo. Pero como movimiento basado en la ciencia, es capaz de cuestionar los fundamentos de la modernidad y cuestionar su lógica en nombre

de la ciencia misma. En efecto, el movimiento ecológico parece ser el primer movimiento antimodernista que intenta justificar sus demandas usando los mismos argumentos de sus enemigos. Recurre no sólo a las artes (como los románticos), al organicismo (como los conservadores), a la gloria de la naturaleza (como los preservacionistas), o a un credo trascendente (como los fundamentalistas). Aunque todos estos temas están presentes, basa su cuestionamiento en la teoría de los ecosistemas que integra la física, la química y la biología. Este logro singular, sin embargo, tiene un doble filo: la ciencia de la *ecología* da lugar a un antimodernismo científico, que ha sido muy exitoso en trastornar el discurso dominante, mientras que la *ciencia* de la ecología abre el camino para la recuperación tecnocrática de la protesta. Esta ambivalencia de la ecología es responsable, en un nivel epistemológico, tanto del éxito como del fracaso del movimiento.

Mientras que sus raíces se remontan a la historia natural del siglo XVIII, la ecología recién logró convertirse en una disciplina cabal - con cátedras universitarias, revistas especializadas y asociaciones profesionales - durante las dos primeras décadas de este siglo. Heredó de sus precursores del siglo XIX una predilección por considerar el mundo de las plantas (y luego el de los animales) en términos de conjuntos geográficamente distribuidos. La tundra en el Canadá es evidentemente diferente de los bosques tropicales de la Amazonía. Consecuentemente la pre-ecología organizó su percepción de la naturaleza, siguiendo los temas centrales del romanticismo, en torno al axioma que el lugar constituye la comunidad. Desde un énfasis sobre el impacto de las circunstancias climáticas y físicas sobre las comunidades, su atención cambió, cerca del inicio del siglo, a los procesos dentro de estas comunidades. Las relaciones competitivas/cooperativas entre los organismos en un medio ambiente determinado y, bajo la influencia del darwinismo, su cambio adaptativo a lo largo del tiempo ("sucesión") surgieron como el campo de estudio de la nueva disciplina. Impresionados por la dependencia mutua de las especies en comunidades bióticas, los ecologistas empezaron a preguntarse cuán reales eran estas unidades. ¿Es un determinado conjunto sólo la suma de los organismos individuales o expresa una identidad superior? Hasta la

Segunda Guerra Mundial, esta última concepción fue claramente dominante: las sociedades planta/animal fueron vistas como superorganismos que evolucionan activamente, adaptándose al medio ambiente. Al optar por el organicismo - el postulado que el todo es superior a las partes y una entidad por derecho propio - los ecologistas fueron capaces de constituir firmemente el objeto de su ciencia.

Esta actitud antireduccionista estaba destinada al fracaso luego de la Guerra cuando, a través de todas las disciplinas, prevalecieron nuevamente concepciones mecanicistas de la ciencia. La ecología estaba madura para una reestructuración de acuerdo a los lineamientos de una metodología positivista; como cualquier otra ciencia, se suponía que debía producir hipótesis causales que pudieran ser empíricamente probadas y que fueran predictivamente relevantes. Sin embargo, la búsqueda de leyes generales, implica concentrar la atención en un mínimo de elementos que son comunes a la abrumadora variedad de escenarios. La apreciación de un lugar particular con una comunidad particular pierde importancia. Además, estos elementos y sus relaciones tienen que ser mensurables; el análisis cuantitativo de la masa, volumen, temperatura, etc, reemplazó a la interpretación cualitativa de la unidad y el orden de un conjunto. Siguiendo a la física, la ciencia líder de ese tiempo, los ecologistas identificaron a la energía como el común denominador que vincula a los animales y las plantas con el medio ambiente inerte. En general, la caloría se convirtió en la unidad de medida porque permitía la descripción de ambos mundos, orgánico e inorgánico, como dos aspectos de la misma realidad - el flujo de energía.

De esta manera la biología se redujo a la energética. Pero la tradición holística de la ecología no se esfumó del todo. Reapareció en un nuevo lenguaje: "sistema" reemplazó el concepto de "comunidad viviente" y "homeostasis" la idea de la evolución hacia un "clímax". El concepto de sistema integra una noción originalmente antimoderna, el "todo" o el "organismo", en el discurso científico. Nos permite insistir en la prioridad del todo, sin insinuaciones vitalistas, mientras reconoce un rol autónomo para las partes, pero sin

renunciar a la idea de una realidad supra-individual. Esto se logra mediante la interpretación del significado de la integridad como "homeostasis" y las relaciones entre las partes y el todo, en la tradición de la ingeniería mecánica, como un "mecanismo de realimentación autorregulado" que mantiene continuamente dicha homeostasis. El concepto de ecosistema combinó así la herencia organicista con el reduccionismo científico. Y es este concepto de ecosistema el que dio al movimiento ecologista una dimensión cuasi espiritual y credibilidad científica al mismo tiempo.

Desde los 60, la ecología ha dejado los departamentos de biología de las universidades para migrar a la conciencia de cada ser humano. El término científico se ha convertido en una cosmovisión y como tal porta la promesa de reunificar lo que se había fragmentado, de curar lo que se había desgarrado, en breve de cuidar del todo. Las numerosas heridas causadas por las instituciones modernas, orientadas por fines específicos, han provocado un renovado deseo por la integridad y ese deseo ha encontrado un lenguaje apropiado en la ciencia de la ecología. El puente conceptual que conectó el circuito de la biología con el de la sociedad fue la noción de ecosistema. En retrospectiva, esto no es sorprendente, ya que el concepto está bien equipado para servir esta función: en alcance, como en escala, tiene un enorme poder de inclusión. Unifica no sólo a las plantas y los animales - como ya lo hizo la noción de "comunidad viviente" - sino también incluye al mundo inerte por un lado y al mundo de los seres humanos por el otro. Así, cualquier diferencia ontológica entre lo que alguna vez se llamó el reino mineral, los reinos animal y vegetal y el reino del hombre, desaparecen: el alcance del concepto es universal. En forma similar, los "ecosistemas" vienen en muchos tamaños, grandes y pequeños, anidando como muñecas babouschka, uno dentro del otro, desde el nivel microscópico hasta el nivel planetario. El concepto es de amplia escala. Omnipresentes, como todos los ecosistemas parecen ser, son consecuentemente celebrados como claves para entender el orden en el mundo. Más aún, al parecer tan esenciales para la continuidad de los tejidos de la vida, ellos exigen nada menos que cuidado y reverencia. Realmente una carrera notable - un término técnico que ha sido extendido a los dominios de lo

metafísico. Para muchos ambientalistas hoy, la ecología parece revelar el orden moral de ser al descubrir simultáneamente lo *verum*, *bonum* y *pulchrum* de la realidad: sugiere no sólo la verdad, sino también un imperativo moral y hasta perfección estética.

Por otro lado, sin embargo, la teoría de los ecosistemas, basada en la cibernética como la ciencia de los mecanismos ingenieriles de realimentación, representa cualquier cosa excepto la ruptura con la ominosa tradición occidental de incrementar el control sobre la naturaleza. ¿Cómo se puede separar una teoría de la regulación de un interés en la manipulación? Al fin y al cabo, la teoría de los sistemas apunta a un control de segundo orden; busca controlar el (auto-)control. Como es obvio, la metáfora que subyace el pensamiento de sistemas, es la de la máquina autorregulante, es decir, una máquina capaz de ajustar su operación a condiciones cambiantes, siguiendo reglas preestablecidas. Cualquiera que sea el objeto que se observa, sea una fábrica, una familia o un lago, la atención se enfoca en los mecanismos reguladores mediante los cuales el sistema en cuestión responde a cambios en su medio ambiente. Una vez identificado, el camino está abierto para condicionar estos mecanismos de modo de alterar la capacidad de respuesta del sistema. Hoy, sin embargo, la capacidad de respuesta de la naturaleza ha sido forzada al máximo bajo las presiones del hombre moderno. Por tanto, mirar a la naturaleza en términos de sistemas autorregulantes implica sea la intención de medir la capacidad de sobrecarga de la naturaleza o el objetivo de ajustar sus mecanismos de realimentación mediante la intervención humana. Ambas estrategias equivalen a completar la visión de Bacon de dominar a la naturaleza, si bien con la pretensión adicional de manipular su venganza. De esta manera, la tecnología de los ecosistemas se vuelve finalmente contra la ecología como cosmovisión. Un movimiento que había despedido a la modernidad, termina dándole la bienvenida - en un nuevo ropaje - por la puerta trasera.

La Supervivencia como una Nueva *Raison d'etat*

En la historia, se han presentado muchas razones para justificar el poder del estado y su derecho sobre los ciudadanos. Objetivos clásicos como la ley y el orden o el bienestar mediante la redistribución, han sido invocados una y otra vez, y más recientemente, el desarrollo se ha convertido en el objetivo, en nombre del cual muchos gobiernos del Tercer Mundo sacrifican los intereses vitales de la mitad de sus poblaciones. Hoy, "la supervivencia del planeta" está en camino de convertirse en la gran justificación de una nueva ola de intervenciones estatales en las vidas de los pueblos, en todo el mundo.

El Banco Mundial, por ejemplo, ve para sí mismo un rayo de esperanza luego que su reputación ha sido sacudida por las demoledoras criticas de los ambientalistas: "Anticipo" - declaró su Vicepresidente David Hopper en 1988 - "que en el transcurso del próximo año, el Banco estará enfrentando el abanico entero de las necesidades ambientales de nuestras naciones asociadas, necesidades que incluirán desde lo técnico hasta lo institucional, desde los micro detalles del diseño de proyectos hasta los macro requerimientos de la formulación, implementación y aplicación de políticas ambientales"[8]. Las voces de protesta, luego de penetrar en las oficinas climatizadas en Washington, han hecho surgir una respuesta contraproducente: ¡las demandas mismas de detener las actividades del Banco Mundial han provocado su expansión!

Mientras que los ambientalistas han puesto el centro de la atención en las numerosas vulnerabilidades de la naturaleza, los gobiernos descubren como resultado, una nueva área de conflicto que requiere de gobierno y regulación políticos. Esta vez no era la paz entre las personas la que estaba en juego, sino las relaciones ordenadas entre el hombre y la naturaleza. Para mediar en este conflicto, el Estado asume la tarea de recopilar evidencia sobre el estado de la naturaleza y los efectos del hombre, de establecer normas y reglas para dirigir el comportamiento y hacer cumplir las nuevas reglas. Por un lado, debe vigilarse estrechamente la continuación de la capacidad de la naturaleza de prestar servicios, por ejemplo aire y agua limpios o clima confiable. Por otro lado, las innumerables acciones de la sociedad deben estar bajo un control suficiente para dirigir la explotación de la naturaleza por cauces tolerables.

Para llevar a cabo estos formidables objetivos el Estado tiene que instalar las necesarias instituciones como sistemas de monitoreo, mecanismos reguladores y agencias ejecutivas. Para realizar estas tareas se necesita una nueva clase de profesionales, mientras se supone que la ecociencia proveerá la epistemología de la intervención. En pocas palabras, los expertos que antes se ocupaban del crecimiento económico, reclaman ahora estar presidiendo sobre la supervivencia misma.

Sin embargo, como es bien conocido, muchas comunidades rurales del Tercer Mundo no necesitan esperar que especialistas de improvisados institutos de investigación en agricultura sustentable acudan a darles sus recetas contra, por ejemplo, la erosión del suelo. El proveer para las futuras generaciones ha sido parte de sus prácticas tribales y campesinas desde tiempos inmemoriales. Además, los nuevos esquemas diseñados centralmente para el "manejo de los recursos ambientales" amenazan chocar contra su conocimiento basado localmente sobre la conservación.

Por ejemplo, el movimiento indio chipko ha hecho del coraje y de la sabiduría de aquellas mujeres que protegían los árboles con sus cuerpos contra las sierras de cadena de los leñeros, un símbolo de resistencia local que ha sido aplaudido más allá de las fronteras de India. Pero su éxito tuvo un precio: entraron a tallar administradores de bosques que alegaban tener responsabilidad de los árboles. Repentinamente el conflicto adquirió un nuevo cariz: los obstinados taladores habían dejado su lugar a afables expertos. Ellos trajeron estudios, mostraron diagramas, señalaron curvas de crecimiento y argumentaron sobre las tasas óptimas de tala. Se propusieron esquemas de plantación de la mano con las industrias de procesamiento de madera y se hicieron intentos para convencer a los pobladores que se volvieran pequeños productores de madera. Aquellos que habían defendido los árboles para proteger su medio de subsistencia y dar testimonio de las interconexiones de la vida, se vieron inesperadamente bombardeados con resultados de investigaciones y las categorías abstractas de la economía de los recursos. Y a lo largo de todo este nuevo asalto, se invocó el "interés nacional" en el

"desarrollo balanceado de los recursos". Frente a estas prioridades ajenas, importó poco lo que el bosque significaba para los pobladores, o qué especies de árboles serían las más adecuadas para el sustento de la gente. Una ecología orientada al manejo de recursos naturales escasos, chocaba con una ecología que deseaba preservar los ámbitos de comunidad locales. De esta manera, el planeamiento nacional de los recursos puede llevar, aunque con medios nuevos, a la continuación de la guerra contra la subsistencia.

Mientras los expertos en recursos llegaban en nombre de la "protección de la naturaleza", su imagen de la naturaleza contradecía profundamente la imagen de la naturaleza que tenían los aldeanos. La naturaleza, cuando se transforma en objeto de la política y del planeamiento, se convierte en "medio ambiente". Es engañoso utilizar ambos conceptos en forma intercambiable ya que impide el reconocimiento del "medio ambiente" como una construcción particular de la "naturaleza" que es específica a nuestra época. Contrariamente a sus connotaciones que estamos hoy socializados a aceptar, ha existido escasamente un concepto que represente a la naturaleza en una forma más abstracta, pasiva y vacía de cualidades, que el de "medio ambiente". Las ardillas en la tierra, son tan parte del medio ambiente como lo es el agua en los acuíferos, los gases en la atmósfera, los pantanos a lo largo de la costa o también los rascacielos en el centro de las ciudades. Pegar la etiqueta de "medio ambiente" al mundo natural hace que se desvanezcan todas sus cualidades concretas; más aún, hace que la naturaleza aparezca pasiva y sin vida, esperando simplemente que se actúe sobre ella. Esto está obviamente muy distante, por ejemplo, de la concepción del aldeano indio del *Prakriti*, el poder activo y productivo que permea a cada piedra o árbol, fruto o animal y los sustenta junto con el mundo humano. *Prakriti* concede las bendiciones de la naturaleza como un regalo; consecuentemente debe ser honrada y cortejada[9].

Las culturas que ven a la naturaleza como un ser viviente tienden a circunscribir cuidadosamente el rango de la intervención humana, porque debe esperarse una respuesta hostil cuando se ha excedido un umbral crítico. El "medio ambiente" no tiene nada en común con este punto de vista; a través de los ojos

modernistas de tal concepto, los límites impuestos por la naturaleza aparecen simplemente como restricciones físicas a la supervivencia humana. Llamar "ecológicas" a las economías tradicionales es, a menudo, ignorar esa diferencia básica de enfoque.

¿Hacia una Ecocracia Global?

A fines de los 1980, la preocupación sobre el agotamiento de los recursos y la contaminación mundial llegaron a las altas esferas de la política internacional. Las agencias multilaterales distribuyen ahora convertidores de biomasa y diseñan programas de forestación. Las cumbres económicas se pelean por las emisiones de dióxido de carbono. Y los científicos lanzan satélites en órbita para verificar la salud del planeta. Pero el discurso que está alcanzando prominencia ha tomado una orientación fundamentalmente sesgada: demanda un manejo extendido, pero no presta atención a la autolimitación inteligente. Mientras los peligros crecen, nuevos productos, procedimientos y programas se inventan para detener los efectos amenazantes de la industrialización y mantener el sistema a flote. Capital, burocracia y ciencia - la venerada trinidad de la modernización occidental - se declaran indispensables en la nueva crisis y prometen prevenir lo peor, a través de mejor ingeniería, planeamiento integrado y modelos más sofisticados. Sin embargo, las máquinas eficientes en el uso de combustible, los análisis de evaluación de los riesgos ambientales, la vigilancia estrecha de los procesos naturales, etc. aunque bien intencionados, tienen dos supuestos en común: primero, la sociedad estará siempre compelida a llevar a la naturaleza a sus límites, y segundo, la explotación de la naturaleza no debería ser ni maximizada ni minimizada, pero sí optimizada. Como declara programáticamente en su primera página el informe de 1987 del World Resources Institute (Instituto Mundial de los Recursos): "La raza humana depende del medio ambiente y por tanto debe administrarlo sabiamente." Claramente las palabras "por tanto" son el punto crucial de la cuestión; es relevante sólo si la dinámica competitiva del sistema industrial se da por descontada. De otra manera el medio ambiente no estaría en peligro y se le podría dejar sin administración. Las demandas para asegurar la supervivencia

del planeta son a menudo, vistas más de cerca, nada más que llamados a la supervivencia del sistema industrial.

Las soluciones al deterioro ambiental, intensivas en capital, burocracia y ciencia, no vienen sin costos sociales. La tarea prometeica de mantener la maquinaria industrial global funcionando a un ritmo siempre creciente y de salvaguardar al mismo tiempo la biosfera del planeta, requerirá un salto cuántico en la vigilancia y la regulación. ¿De qué otra manera deberían ponerse en acuerdo, las innumerables decisiones que van desde el nivel individual, a los niveles nacional y global? Es de importancia secundaria si se logra o no la modernización del industrialismo, mediante incentivos del mercado, legislación estricta, programas correctivos, espionaje sofisticado o francas prohibiciones. Lo que importa es que todas estas estrategias demandan un mayor centralismo y - en particular - un estado más fuerte. Ya que los ecócratas raramente cuestionan el modelo industrial de vida para reducir la carga impuesta a la naturaleza, sólo les queda la necesidad de sincronizar las innumerables actividades de la sociedad con toda la destreza, previsión y herramientas que el avance de la tecnología pueda ofrecer - una perspectiva que podría haber inspirado otra novela a Orwell. El verdadero desafío histórico, por tanto, debe ser enfrentado con términos que no sean ecocráticos: ¿Cómo es posible construir sociedades ecológicas con menos gobierno y menos dominación profesional?

El discurso ecocrático que estaba a punto de desplegarse en los 90s, empieza con el matrimonio conceptual entre "medio ambiente" y "desarrollo", encuentra su base cognitiva en la teoría de los ecosistemas, y apunta a nuevos niveles de vigilancia y control administrativos. Reacio a reconsiderar la lógica del productivismo competitivo, que está en la raíz de la crisis ecológica del planeta, reduce a la ecología a un juego de estrategias administrativas que se orientan a la eficiencia de los recursos y al manejo del riesgo. Trata como si fuera un problema técnico lo que en realidad es nada menos que un atolladero civilizacional - a saber, que el nivel de rendimiento productivo ya alcanzado resulta ser no viable en el Norte, y mucho menos para el resto del planeta. Con

el surgimiento de la ecocracia, sin embargo, el debate fundamental que se necesita en las cuestiones de la moralidad pública - tales como, cómo debería vivir la sociedad, o, qué, cuánto y de qué modo debería producir y consumir - cae al olvido. En vez de eso, las aspiraciones occidentales se toman implícitamente como aceptadas y no sólo en Occidente sino en el mundo entero y las sociedades que eligen no poner toda su energía en la producción y que deliberadamente aceptan una menor producción de mercancías se tornan inconcebibles. Lo que se pierde son los esfuerzos por elucidar el rango mucho mayor de futuros que se abren a las sociedades que limitan sus niveles de producción material para abrigar los ideales que brotan de sus herencias culturales. La percepción ecocrática permanece ciega a la diversidad fuera de la sociedad económica del Occidente.

Referencias

1. World Commision on Environment and Development (Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo), *Our Common Future* (Nuestro Futuro Común), Oxford: Oxford University Press 1987, p. 1. Letras itálicas por el autor.
2. P. Erlich, *The Population Bomb* (La Bomba Poblacional), New York: Ballantine Books, 1968.
3. 'Blueprint for Survival' (Diseño para la Supervivencia), *The Ecologist*, Vol. 2, 1972, pp. 1-43
4. D. H. Meadows et al., *The Limits to Growth* (Límites al Crecimiento), New York: Basic Books, 1972
5. Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo, op.cit., p. 5.
6. Op.cit., pp. 49-50.
7. Op.cit., p. 15.
8. D. Hopper, "The World's Bank Challenge: Balancing Economic Need With Environmental Protection' (El Reto del Banco Mundial: Balancear la Necesidad Económica con la Protección del Medio Ambiente). Seventh Annual World Conservation Lecture, 3 de Marzo 1988.
9. V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Manteniéndose Vivas: Mujeres, Ecología y Desarrollo), Londres: Zed Books, 1989, p. 219.

Bibliografía

"Medio ambiente" finalmente tomó el centro del escenario del debate internacional con el Informe de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo. *Our Common Future* (Nuestro Futuro Común), Oxford: Oxford University Press, 1987. Varias líneas de la historia que llevan a esa innovación conceptual son destacadas por A. Biswas y M. Biswas, "Environment and Sustainable Development in the Third World: A Review of the Past Decade" (Medio Ambiente y Desarrollo Sustentable en el Tercer Mundo: Un Análisis de la Ultima Década", *Third World Quarterly*, Vol. 4, 1982, pp. 479-91; J. McCormick, "The Origins of the World Conservation Strategy" (Los Orígenes de la Estrategia Mundial de Conservación), *Environmental Review*, Vol. 10, 1986, pp. 177-87; F. Sandbach, "The Rise and Fall of the Limits to Growth Debate" (El Ascenso y la Caída del Debate de los Límites al Crecimiento), *Social Studies of Science*, Vol. 8, 1978, pp. 495-520; y H. J. Harborth, *Dauerhafte Entwicklung: Zur Entstehung eines neuen ökologischen Konzepts* (Desarrollo Sustentable: Sobre la Creación de un Nuevo Concepto Ecológico), Wissenschaftszentrum Berlin, 1989. M. Redclift, *Sustainable Development: Exploring the Contradictions* (Desarrollo Sustentable: Explorando las Contradicciones), Londres: Methuen, 1987, ofrece un tratamiento más sistemático.

D. Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas* (La Economía de la Naturaleza: Una Historia de las Ideas Ecológicas) San Francisco: Sierra Club, 1977, es una introducción magistral de la historia de la ecología, la ciencia que dio su nombre al movimiento político. Sus oscilaciones entre el romanticismo y el cientismo, son seguidas por L. Trepl, *Geschichte der Ökologie* (Historia de la Ecología), Frankfurt: Athenäum, 1987; y P. Acot, *Histoire de l'ecologie* (Historia de la Ecología), Paris: Presses Universitaires de France, 1988, muestran su ascenso a un modo inclusivo de explicación. Cuán estrechos eran los vínculos entre las esperanzas de la ingeniería social y la formación del concepto de ecosistema, es elaborado por P. Taylor, "Technocratic Optimism: H. T. Odum and the Partial Transformation of Ecological Metaphor after World War II"

(Optimismo Tecnocrático: H. T. Odum y la Transformación Parcial de la Metáfora Ecológica luego de la Segunda Guerra Mundial), *Journal of the History of Biology*, Vol. 21, 1988, pp. 213-44; mientras que Ch. Kwa, "Representations of Nature Mediating Between Ecology and Science Policy: The Case of the International Biological Programme" (Representaciones de la Naturaleza que Median entre la Ecología y la Política Científica: El Caso del Programa Biológico Internacional), *Social Studies of Science*, Vol. 17, 1987, pp. 413-42, llama la atención a la afinidad entre las percepciones en la esfera política y las versiones sistémicas de la biología.

Para representaciones de la naturaleza diferentes a las del medio ambiente, que motivan a los movimientos actuales, véase V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Manteniéndose Vivas: Mujeres, Ecología y Desarrollo), Londres, Zed Books, 1989. P. Richards, *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa* (Revolución Agrícola Indígena: Ecología y Producción de Alimentos en el Oeste de Africa), Londres: Hutchinson, 1985, señala la sabiduría de los sistemas de conocimiento tradicional. La historia del concepto de naturaleza ha sido extensamente revisada por C. Glacken, *Traces in the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought* (Restos en la Orilla de Rodas: Naturaleza y Cultura en el Pensamiento Occidental), Berkeley: University of California Press, 1967; mientras J. B. Callicott (ed.) reunió varios autores que examinan el rol de la naturaleza en algunas tradiciones no occidentales: *Nature in Asian Traditions of Thought* (La Naturaleza en Tradiciones Asiáticas de Pensamiento), State University of New York Press, 1989.

El acceso a la cultura antropológica de la naturaleza se puede encontrar en los artículos "nature" (naturaleza), "mountains" (montañas), "trees" (árboles), "metals" (metales), etc. de M. Eliade (ed) *The Enciclopedia of Religions* (La Enciclopedia de las Religiones), Nueva York: Macmillan, 1987. Y. F. Tuan nos muestra sistemáticamente de cuántas diferentes maneras se imaginó el medio ambiente, a través de las historias y culturas: *Topophilia: A Study of Environmental Perceptions and Values* (Topofilia: Un Estudio de Percepciones y

Valores Ambientales), Englewoods Cliffs: Prentice Hall, 1974. Referente a las discontinuidades en la historia europea, C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (La Muerte de la Naturaleza: Mujeres, Ecología y la Revolución Científica), San Francisco: Harper and Row, 1980, documenta la gran ruptura en las actitudes occidentales, mientras que su más reciente libro, *Ecological Revolutions: Nature, Gender and Science in New England* (Revoluciones Ecológicas: Naturaleza, Género y Ciencia en Nueva Inglaterra), Chapel Hill: University of North Carolina Press 1989, documenta cómo las maneras de conocer a la naturaleza han cambiado desde el modo de los indios nativos hasta el de los colonialistas e industrialistas, enfocando la evidencia en un área geográfica limitada.

El naciente discurso ecocrático puede ser mejor examinado en la edición especial de *Scientific American*, Vol. 261, Setiembre de 1989, con el título "Managing the Planet Earth" (Administrando el Planeta Tierra). Para otro ejemplo, en la misma corriente, véase M. Rambler (ed.), *Global Ecology: Towards A Science Of The Biosphere* (Ecología Global: Hacia una Ciencia de la Biosfera), Nueva York: Academic Press, 1989. He llamado la atención ("The Gospel of Global Efficiency: On Worldwatch and Other Reports of the State of the World" (El Evangelio de la Eficiencia Global: Sobre Worldwatch y otros Informes del Estado del Planeta), *IFDA Dossier*, No. 68, Nov/Dec. 1988) a suposiciones ocultas en el mensaje de L. Brown y otros (*The State of the World* (El Estado del Planeta), Nueva York: Norton, 1984 y años siguientes.) En contraste, he aprendido mucho sobre las cuestiones civilizacionales más profundas que están en juego en el presente debate a través de J. Bandyopadhyay y V. Shiva, "Political Economy of Ecology Movements" (La Economía Política de los Movimientos Ecológicos), en *IFDA Dossier*, No. 71, May/June 1989; y B. McKibben, *The End of Nature* (El Fin de la Naturaleza), Nueva York, Random House, 1989. Como una referencia sobre la literatura sobre ética y medio ambiente, encontré muy útil la bibliografía anotada de D. E. Davis *Ecophilosophy: A Field Guide to the Literature* (Ecofilosofía: Una Guía de Campo a la Literatura), San Pedro: Miles, 1989.

MERCADO

Gérald Berthoud

En general se acepta que en los años 1980 ingresamos en la era de la Nueva Derecha o de la revolución conservadora. En esta nueva era, el mercado no es considerado meramente un dispositivo técnico para la asignación de bienes y servicios, sino más bien la única manera posible de regular la sociedad. Esta ideología económica recuerda la cosmovisión dominante al final del siglo dieciocho, con su énfasis en las virtudes del '*doux commerce*' (dulce comercio). Innegablemente, nuestro tiempo se caracteriza por una profunda fe en los poderes del mercado para resolver los problemas de desarrollo del mundo.

En Occidente, existe un amplio consenso en que el capitalismo de mercado - por el cual entenderé el uso generalizado de mercancías - está indisolublemente ligado a la democracia y, como tal, es el mejor sistema posible para el conjunto de la humanidad. En Europa Oriental y la Unión Soviética, el fracaso total de la planificación central como el único dispositivo regulador es considerado por muchos como la victoria final del capitalismo liberal. Los principios del mercado son explícitamente contrastados con la experiencia totalitaria y considerados como la única vía para evitar la insufrible burocracia y para garantizar una vida material mínimamente decente para todos.

En cuanto al Sur, también ha sido barrido por este movimiento ideológico general. La mayoría de los países no tienen elección; están forzados a incrementar su integración dentro de la economía internacional de mercado y su dependencia de ella, en una forma u otra. En numerosos casos, el impacto

del mercado en el conjunto de la vida social conlleva dramáticas consecuencias, claramente ilustradas por la política de ajuste estructural. Pero, aparentemente irresistible, el mercado aún aparece como el único camino posible al desarrollo a pesar de innumerables dificultades y reveses. De hecho, se argumenta en forma bastante prosaica que *'si uno desea mejorar la condición material de la gente, especialmente de los pobres, hará bien en optar por el capitalismo*.'[1]

En las mentes de un número creciente de decisores, se ha hecho crecientemente evidente que el mercado no debería verse más como una institución que debe ser regulada por fuerzas sociales externas, sino, por el contrario, que debería utilizárselo para regular la sociedad como un todo. El mercado se ha convertido así en el principio rector para guiar la acción individual y colectiva.

Con la tendencia actual a imponer mecanismos y principios de mercado en una escala global, se sostiene que el desarrollo es posible sólo para aquellos que están listos a liberarse completamente de sus tradiciones y a dedicarse a beneficiarse económicamente a costa de la gama completa de obligaciones sociales y morales. Demasiado a menudo se impone una elección radical entre libertad individual y solidaridad colectiva. Tal parece, hoy, el precio a pagar si se desea emprender el largo camino del desarrollo.

Más que en las últimas cuatro décadas, el desarrollo significa hoy la integración en los mercados capitalistas nacionales e internacionales y esta integración a su vez se convierte en la condición mínima para que una región o país sea considerado 'desarrollado'. Siguiendo esta lógica de mercado, las relaciones a los niveles privado y colectivo deben ser mutuamente útiles. Si una parte no tiene nada tangible que ofrecer, la otra no tiene ninguna razón para continuar la relación desequilibrada. Para la moralidad tradicional, esta posición sería considerada interesada, hasta cínica; en el espíritu contemporáneo del utilitarismo, parece normal.

Un número creciente de países del Tercer Mundo no están ya en posición de

trabar intercambios utilitarios con los países ricos. El desarrollo a través del mercado es entonces un proceso selectivo: solamente aquellas áreas que prometen crecimiento económico son consideradas. Para la gran mayoría que lucha por conseguir las absolutas necesidades de la vida, el consumo se mantiene más allá de sus medios.

Guiado por este conformismo ideológico, el mercado aparece como un supuesto implícito en virtualmente toda la teoría y la política del desarrollo. Una confusa amalgama de ideas, se ha convertido en un término mágico hipnóticamente repetido en todo el mundo, un cliché. Claramente, esta convicción ideológica es una condición necesaria para la imposición de una economía de mercado pero no es suficiente. Muy a menudo, se expresa violencia ideológica en la fría lógica del poder político. Así, para citar a un funcionario norteamericano, *'debemos también contrarrestar tanto en las NU como dentro del marco del diálogo Norte-Sur, cualquier discusión de problemas globales que cuestione la validez del libre mercado y de la libre empresa en los países del Tercer Mundo*.'[2]

Esta representación normativa de la regulación social se refuerza crecientemente con innovaciones tecnológicas en sectores claves como la información, las telecomunicaciones y la biogenética. El resultado más claro de este proceso es el dinamismo del mercado, que da la impresión de que la mercantilización no tiene límites. ¿Puede *todo* comprarse y venderse? es una cuestión moral que ha sido progresivamente vaciado de todo significado. La fe en la expansión ilimitada procede de la estrecha conexión entre la tecnociencia y el mercado. La primera, con su conquista de nuevos espacios sociales impensables no hace mucho, es vista como irresistible. Bajo la presión del éxito ideológico de la tecnología, hay poca oportunidad para una efectiva aceptación general de límites éticos a la expansión del mercado. Estamos todos sujetos a la irresistible idea de que todo lo que puede hacerse debe hacerse y luego venderse. Nuestro universo aparece inconmoviblemente estructurado por la omnipotencia de la verdad tecnocientífica y de las leyes del mercado.

El ideal de la clase media de nuestro tiempo es establecer una sociedad totalmente competitiva, compuesta de individuos para los cuales la libertad de elección es la única forma de expresar independencia de su ambiente natural y social. Pero queda una inevitable pregunta: ¿no es nuestra reductiva visión - de individuos supuestamente independientes como el futuro universal para la humanidad - finalmente autoengañosa; y no estamos de esta manera engañando al mundo entero tanto como a nosotros mismos?

El Ascenso del Neoliberalismo Global

Desde sus inicios hace unos cuarenta años, la política del desarrollo ha sido necesariamente definida dentro del conflicto omnipresente entre el Este y el Oeste por la dominación global. Dos modelos de desarrollo fueron impuestos por estas circunstancias históricas: por un lado, el capitalismo de mercado; por otro lado, el socialismo con la planificación centralizada como su mecanismo regulador clave. Aquí por razones obvias (el colapso total del así llamado socialismo) sólo requerimos considerar al capitalismo y a su ideal del libre mercado.

Durante las últimas tres o cuatro décadas, el crecimiento económico ha sido considerado en formas diferentes, desde las perspectivas extremadamente críticas de los radicales de la Nueva Izquierda en los 1960 hasta la aprobación dogmática de los ideólogos de la Nueva Derecha de los 1980. Hasta ahora, sin embargo, las opiniones negativas de una minoría de pensadores no han significado una amenaza a la dominación del credo ortodoxo. La idea de crecimiento es esencial en nuestra manera moderna de considerar la vida humana. La expansión económica basada en la innovación técnica constante es ampliamente considerada como la única vía para resolver los problemas del mundo. El crecimiento, más allá de su significado económico inmediato, es un complejo cultural nuclear de ideas y creencias que organizan el conjunto de la vida moderna. Es simultáneamente una verdad universal y el único medio normativo posible de construcción de la buena sociedad. Como tal, el desarrollo implica, explícita o implícitamente, que el modo de vida occidental

es el único medio de garantizar la felicidad humana.

A nivel individual, el crecimiento económico encuentra su expresión en la búsqueda continua de bienestar material, habiéndose elevado esta búsqueda a la condición de un requerimiento fundamental de la naturaleza humana. En los 1950, se estableció un relativo consenso entre los líderes políticos y económicos, en el Norte como en el Sur, al efecto que el bienestar económico debería considerarse como fin en sí para el conjunto de la humanidad. En otras palabras, el bienestar material tiende a ser visto no como un ideal asociado a la cultura sino, por el contrario, como un valor universal. Se piensa que todas las gentes en el mundo tienen el derecho a un nivel de vida cómodo. Dentro de este contexto ideológico, los estados naciones desarrolladas de Occidente tienen un deber colectivo o una obligación moral de ayudar a aquellos países que se encuentran fuera del universo del crecimiento económico.

Sin embargo, lograr los dos objetivos combinados de crecimiento global y bienestar individual en todo el mundo implica la remoción de diversos obstáculos y la sujeción a un número de condiciones drásticas. En la raíz, lo que debe crearse es una cultura universal de clase media. El desarrollo, más allá de la necesidad obvia de producir cada vez más bienes y servicios, es un proceso a través del cual debe emerger una nueva clase de ser humano y las instituciones correspondientes. Lo que debe ser universalizado a través del desarrollo es un complejo cultural centrado en torno a la idea de que la vida humana, si ha de ser plenamente vivida, no puede estar restringida por límites de ningún tipo.

Para producir tal resultado en sociedades tradicionales, para las cuales el principio supuestamente primordial de la expansión ilimitada en los dominios tecnológico y económico es en general ajeno, presupone superar 'obstáculos' simbólicos y morales, esto es, liberando a estas sociedades de diversas ideas y prácticas inhibitorias tales como mitos, ceremonias, rituales, ayuda mutua, redes de solidaridad y cosas similares. Hace tres décadas, estas estrictas condiciones necesarias para el desarrollo ya habían sido violentamente expuestas:

El desarrollo económico por sí mismo de un pueblo subdesarrollado no es compatible con el mantenimiento de sus costumbres y conductas tradicionales. Una ruptura con éstas es una condición previa del progreso económico. Lo que se necesita es una revolución en la totalidad de instituciones y hábitos sociales, culturales y religiosos, y de esta manera en su actitud psicológica, su filosofía y modo de vida. Lo que se requiere, por tanto, equivale en realidad a la desorganización social. Ha de generarse la infelicidad y el descontento en el sentido de querer más que lo que es asequible en un momento cualquiera. El sufrimiento y la dislocación que pueden ser causados en el proceso pueden ser objetables, pero parecen ser el precio que tiene que pagarse por el desarrollo económico ; la condición del progreso económico.[3]

Desde sus inicios, la finalidad del desarrollo ha permanecido constante. Lo que ha cambiado es el medio para lograr tal extensión de la economía de mercado o del capitalismo del sector privado. Hablando en forma gruesa, el desarrollo ha sido promovido por dos instituciones, el estado y el mercado, indisolublemente enlazados por el proyecto de la modernidad. Desde los 1950s hasta el fin de los 1970s, existía un amplio consenso en que el Estado debía ejercitar la función benthamita de realizar la más grande felicidad para el mayor número. Sin embargo, aún como una agencia de beneficencia el estado no funciona en contra del mercado. Más bien, es un dispositivo institucional complementario que promueve la extensión del mercado. A través del estado, así dice la teoría, uno crea, mantiene y regula mercados para el crecimiento económico, cuyos resultados deberían distribuirse tan justamente como sea posible en toda la sociedad. El crecimiento con redistribución es claramente el ideal de justicia social del modelo. No es necesario decir que tal proceso ha fracasado completamente en el Sur.

Desde los 1980s, ha tenido lugar un cambio notable, ideológico pero también operacional en alguna medida. El mercado mismo es crecientemente visto como el único medio para promover el desarrollo. Dentro de este marco

neoliberal, el crecimiento económico como tal - sin ninguna redistribución en absoluto - debería permitirnos resolver el dramático problema de la pobreza en todo el mundo sin la mínima contribución impuesta sobre los ricos. La eficiencia es preferida a la justicia social como un medio para un fin, pero también algunas veces, como medio en sí mismo, como está bien ilustrado en los esfuerzos del FMI y del Banco Mundial para imponer el liberalismo a escala mundial a través del proceso de ajuste estructural. Su objetivo explícito es inculcar motivaciones únicamente económicas en los ricos tanto como en los pobres.

El impacto de este cambio de política en la ayuda es bastante obvio. Crecientemente, la misma idea de ayuda es cuestionada, con el debate sobre si la ayuda promueve o retarda el desarrollo ya bastante avanzado. Entre los argumentos para la drástica limitación de la ayuda, se declara frecuentemente que nada es gratuito, que la gente debe aprender a hacerse autosuficiente. El seductor poder del mercado es tan potente hoy que la ayuda no se ve más como una política normal. Con el fracaso del modelo de planificación centralizada y la emergencia de la nueva mentalidad mercantil, la ayuda es muy explícitamente definida en términos utilitarios. Sobre esta premisa, un número de países que están carentes de recursos están, en el mejor de los casos, condenados a los márgenes del proceso de desarrollo.

A pesar de sus obvias diferencias, lo que debería notarse para nuestros propósitos es que ambos modelos de desarrollo (ya sea basados en la intervención activa del Estado en el mercado o sólo en la dinámica del mercado) producen individuos interesados en sí mismos, supuestamente liberados de toda obligación moral o social. Un mundo de opulencia, una sociedad global de libertad total - éstas son las ilusorias promesas del desarrollo concebido como la expansión en todo el mundo de la modernidad tecnológica y económica. El desarrollo es presentado como la única e indisputable vía para salir de un universo 'inhumano' de carencias y restricciones. No hay necesidad de decir que la libertad y la prosperidad pueden esperarse sólo a través de un trabajo incesante. Así, la opulencia no

significa el goce efectivo de la riqueza, sino más bien la inacabable búsqueda de 'algo más' y 'algo nuevo'.

Paradójicamente quizás, los obstáculos reales para resolver los problemas mundiales más agudos son menos las tradiciones culturales de un gran número de gentes que nuestra propia arraigada creencia en que el progreso ilimitado que resulta de la tecnología y del mercado puede liberarnos de alguna forma de la naturaleza y de la sociedad.

El Mercado: Un Lugar y un Principio

El mercado puede aparecer hoy como un término tan común que cuestionar su origen, su significado o sus funciones es una empresa fundamentalmente sin sentido. Más que una institución, el mercado es visto como un componente constitutivo de la condición humana. La famosa afirmación de Adam Smith sobre 'la propensión de la naturaleza humana a transportar, trocar e intercambiar una cosa por otra' expresa aún hoy la idea ampliamente aceptada de los orígenes naturales del principio de mercado.

Si, no obstante, persistimos en nuestro afán de entender algo de la institución del mercado, su transformación a través del tiempo y el desarrollo del concepto asociado, con sus diversos significados, nos conviene, hablando con propiedad, evitar la ciencia económica. Tres términos - oferta, demanda y precio - son las herramientas básicas de la economía para especificar lo que hace el mercado, pero no lo que es. Esta negativa a examinar los orígenes y la naturaleza de los mercados es claramente expresada por Gary Becker [Premio Nobel de Economía 1992], un renombrado proponente de la validez universal de la lógica económica, quien sostiene que: 'el enfoque económico es comprehensivo y aplicable a todo el comportamiento humano'. Para Becker tal enfoque está hecho, como asunto acabado, de 'los supuestos combinados del comportamiento maximizador, el equilibrio del mercado y las preferencias estables'.[4]

¿Qué de las ciencias sociales como la sociología, la antropología y la historia? Desgraciadamente, siguiendo la división del trabajo teórico generalmente aceptada, el mercado como objeto de reflexión ha estado hasta hace poco fuera del dominio de la sociología. En la antropología, aunque varios trabajos, empezando con Malinowski y Mauss, han planteado importantes interrogantes sobre la naturaleza de los fenómenos económicos, no hay nada cercano a una teoría comparativa del mercado. Los historiadores, que tienden a privilegiar la descripción sobre la teoría, muy frecuentemente simplemente confían en la noción ortodoxa de la universalidad del principio de mercado, como está bien ejemplificado por la impresionante obra de Fernand Braudel. Como regla, en estas tres disciplinas relacionadas, son obvios los efectos homogeneizadores de un enfoque económico generalizado. Sólo con un pequeño número de estudiosos, y más particularmente con la notable obra de Karl Polanyi, se ve al mercado como algo más que un mero dato.

Al rechazar la definición ahistórica del mercado que propone la economía, estamos confrontados con una clara distinción entre el mercado como lugar público (plaza) y el mercado como principio para regular las relaciones sociales. A primera vista, ningún vínculo parece concebible entre estos dos sentidos de mercado, exceptuando quizás una cronología. ¿Estamos así restringidos a escoger entre la noción de una gran división entre lugar y principio y la idea de una continuidad sustantiva partiendo del primero hasta el segundo?

El mercado como lugar es un fenómeno limitado, situado, claramente diferenciado de la vida cotidiana. Numerosos casos, tanto históricos como etnográficos, podrían ilustrar la extremada diversidad cultural y social de estas características formales. Muy a menudo el mercado se ubica a una distancia del área habitada y funciona como un espacio neutral de encuentro. En otras partes, como por ejemplo en la Grecia antigua con el *agora*, el mercado no es más un área marginal pero se piensa que el mercader, como intermediario de intercambios mercantiles, practica una actividad vil.

¿Qué tipo de interacciones encontramos dentro de los confines del mercado?

¿Para qué propósitos y con qué motivos actúan los individuos? Idealmente, el individuo está totalmente libre de actuar en su propio interés; no se imponen límites explícitos. Tal comportamiento sería peligrosamente incontrolable en la práctica social cotidiana. Por ello, los individuos en el mercado no se ven más como seres sociales con derechos y deberes particulares. Se les libera de un sentimiento profundo de pertenecer a una comunidad. Más aún, no pueden traer con ellos sus conflictos potenciales. Para expresarlo en una forma positiva, los individuos deben ser capaces de iniciar el intercambio utilitario con quien escojan hacerlo. En este esquema idealizado, el mercado se compone de un agregado de extraños deseosos de intercambiar entre sí para su mutua ventaja.

De hecho, el mercado es un lugar mucho más complejo, en el cual se dan diferentes clases de interacciones sociales. Sin embargo, como regla general, dentro de cualquier mercado hay un comportamiento competitivo efectivo entre vendedores y compradores, por lo menos en una forma sugerida. En un sentido, los principales aspectos del principio de mercado están ya presentes dentro del mercado (plaza). En otras palabras, la plaza contiene el principio de mercado en ambos sentidos del verbo 'contener': el principio del mercado se encuentra dentro de la plaza pero también es mantenido por ella dentro de límites específicos.

Citemos muy brevemente un ejemplo. Dentro de la sociedad Hausa en Nigeria y Níger, una de las más importantes instituciones tradicionales es la plaza (*kasuwa*). Dentro de esta área bien definida, ubicada fuera de la villa o pueblo, la compra y venta de bienes tiene lugar a través de diversos dispositivos monetarios. La gente congregada en ese lugar proviene de diversos orígenes étnicos, y por ello la mayoría son extraños comprometidos en relaciones anónimas. El precio de los objetos transados se fija a través del mecanismo competitivo de la oferta y la demanda. Las relaciones personales, aunque no totalmente ausentes, están por tanto bastante subordinadas.

Los vendedores, profesionales o no, y los compradores, no importa de qué

posición social deben ser libres de ir al mercado. Y si la gente es periódicamente liberada de restricciones culturales, lo mismo es verdadero de los objetos mismos. De hecho, como las mercancías, ellos están privados de cualquier significación simbólica o espiritual. La gente se transforma en individuos puros en la misma forma que las mercancías son cosas puras. Hablando en forma ideal, el anonimato es la regla y la condición previa para convertirse en un individuo liberado.[5]

Este ejemplo (y hay muchos otros posibles) tiene el objeto de ilustrar nuestro tema principal: en qué forma y por qué las sociedades humanas han pasado de una expresión limitada del principio de mercado a su generalización. El mercado en la sociedad moderna ha sido fundamentalmente transformado de un fenómeno particular a uno universal. Ciertamente, comparar el mercado como lugar y como principio abstracto a través del tiempo y del espacio, para señalar simultáneamente identidades y diferencias, no es en absoluto una tarea simple. Tal comparación da origen a un gran número de preguntas. Aquí, estaré en condiciones de tratar sólo unas pocas.

Para empezar, ¿es el mercado en su significado más abarcador un orden natural espontáneo como argumentó Friedrich Hayek? O más bien, de acuerdo a la posición antitética de Karl Polanyi, ¿es el principio de mercado o el mercado fijador de precios - la expresión de la autonomía de la esfera económica - producido artificialmente? Aceptar esta posición significaría aceptar la ausencia de cualquier conexión necesaria entre el mercado como lugar y como principio. ¿No sería mejor evitar estas dos interpretaciones antagonistas, interpretaciones que, en su extremismo, sugieren la influencia de las pasiones, ya sea el amor o el odio?

¿Es aceptable, intelectual y normativamente, concebir un orden económico supuestamente natural basado en el determinante fundamental del interés propio? Tan extendida opinión es la más fácil pero también la más superficial de las formas de entender la validez y la legitimidad de un mercado autorregulante *sui generis*.

En la visión opuesta, el énfasis determinante se desplaza de la suposición de una naturaleza humana racional a la relatividad institucional. Los mercados autorregulantes se producen sólo bajo circunstancias históricas y culturales específicas. Tal es nuestra singularidad moderna, de acuerdo con Polanyi, para quien el mercado fijador de precios es 'anormal' y 'excepcional'. No es el resultado de un proceso extendido, natural que transforma mercados aislados y regulados.

Mientras, desde el punto de vista adoptado aquí, la posición de Hayek, incondicionalmente favorable al mercado, es muy discutible, la estática oposición polanyiana a ella debe también ser reconsiderada. Si el mercado (plaza) y el mercado autorregulante son operacionalmente, o hasta institucionalmente, opuestos, entonces pareciera que ellos serían dos fenómenos bastante diferentes. Pero si se desarrolla un comportamiento cuasi mercantil entre los límites definidos muy estrictamente de una plaza, entonces no es concebible ni una gran divisoria ni una absoluta continuidad entre el lugar particular y el principio generalizado.

Nótese que la artificialidad postulada por Polanyi es aún aplicable bajo el supuesto de elementos mercantiles universales. Lo que es 'anormal' y 'excepcional' es el proyecto de un orden económico autónomo de la sociedad en su conjunto. Una vez que los elementos constitutivos del principio de mercado no están más confinados dentro del espacio y tiempo bien definidos de la plaza, tiene lugar un cambio radical. Por razones de espacio, sólo unas pocas sugerencias respecto a la naturaleza de tal cambio son posibles aquí.

Durante el siglo dieciséis en Europa, y más particularmente en Holanda e Inglaterra, existía ya activa presión para desregular los diferentes mercados del capitalismo mercantil. Sin embargo, se reconoce generalmente que el fin del siglo dieciocho, o incluso el inicio del siglo diecinueve, es el momento en el cual el sistema de mercado fijador de precios transformó tanto a los productos como a los factores de producción en mercancías.

Para simplificar, puede bosquejarse una evolución lineal en tres etapas. Cada una de estas etapas está ordenada en sucesión histórica, pero no necesariamente lineal. La segunda etapa, por ejemplo, no es un producto directo y necesario de la primera. Es por tanto más apropiado hablar de un modelo secuencial. Primero hay esas sociedades en las cuales el principio de mercado está estrictamente limitado al espacio y tiempo de la plaza, o es más o menos realizado sólo en intercambio periférico. Segundo hay esas sociedades en las cuales actividades puramente económicas, sin límites explícitos, son institucionalmente posibles. Sin embargo, la gente comprometida en actividades comerciales pertenecen a una de las categorías o grupos sociales más bajos, o son extranjeros, tolerados pero despojados de condición social. La Grecia antigua, la China dinástica, y la Edad Media europea son ejemplos clásicos de esta segunda etapa. Finalmente, en una tercera fase de modernidad económica, todos los intentos de limitar al mercado se hacen inaceptables. El conjunto de la sociedad es de alguna manera vista a través de la fuerza integradora del mercado.

El Filtro de la Clase Media

La idea del mercado, como principio de regulación social y como modo de socialización, está histórica y lógicamente conectada con las clases medias. En la mentalidad de clase media, seres humanos 'civilizados' equivalen a aquellos seres humanos que están convencidos de que el 'deseo de riqueza' es una motivación natural y universal. Para entender plenamente este objetivo altamente valorado, es necesario formar una representación más compleja y sistemática de lo que se cree que son los determinantes de la acción humana. J. S. Mill, uno de los pensadores más importantes del siglo diecinueve, nos ha dado uno de los retratos más explícitos.

Para Mill, el 'deseo de riqueza' está confrontado con dos 'principios antagónicos' o dos 'motivos contrarios perpetuos' que son la 'aversión al trabajo' y el 'deseo del goce presente de indulgencias costosas'.[6] En el esquema

de Mill, el ambiente natural con sus limitados recursos es un obstáculo formidable a la práctica de la indolencia y al goce inmediato de la vida. El mundo externo impone de esta manera la virtud del trabajo y la seguridad individual de la propiedad privada contra estos dos 'motivos contrarios'. Estos son los requisitos fundamentales para 'mejorar nuestra condición', en las palabras de Adam Smith. Muy claramente, esto significa que para ser propiamente humano, uno debe transformarse, debe dominar la parte destructiva de la propia naturaleza. Sólo a través de trabajo duro puede el hombre esperar lograr su verdadera esencia.

Dentro de esta cosmovisión de clase media, la cualidad adquisitiva del hombre debe verse de acuerdo a dos categorías bien definidas del pensamiento tradicional, las dicotomías simplificadas entre ricos y pobres y entre propietarios y trabajadores. Estas distinciones, aún si son una visión muy abstracta de la complejidad de las situaciones sociales, son una forma de clarificar las condiciones para el comportamiento mercantil exitoso.

Sigamos el argumento de Adam Smith, cuyas ideas son hoy ampliamente compartidas por varios representantes de las escuelas de pensamiento neoliberal y de la nueva economía. Para Smith, los ricos se definen por su 'avaricia y ambición', mientras que los pobres se caracterizan por el 'odio al trabajo y el amor al ocio y al goce presentes'.[7] De acuerdo con él, los ricos y los pobres son objeto de evaluaciones sociales opuestas. Hay una 'disposición a admirar y casi venerar, a los ricos y poderosos, y a despreciar, o al menos, a ignorar a personas de condición pobre y ruin'.[8]

Siguiendo este argumento, la verdad sobre la sociedad humana se restringe a la lógica de los intereses individuales, plenamente expresados en el intercambio libre, voluntario e intencional, institucionalmente organizado y regulado por el mercado. Dentro de este espacio social, visto desde esta perspectiva de clase media, las personas y las cosas van a ser de alguna manera 'desocializadas' o liberadas de todas las relaciones impuestas. Lo que se transfiere es riqueza, vista socialmente como puro medio. El mercado, como una red inextricable de

intercambios utilitarios es así frecuentemente concebido como un dispositivo que libera a las personas y a las cosas de lo que se define en forma bastante difusa como el imperialismo de la cultura.

Lo que subyace tal creencia es la idea de una sociedad entera basada en cualidades fungibles. Esto es particularmente obvio con los principios generales de la canjeabilidad, la equivalencia o la liquidez. El intercambio de mercancías presenta todas las características de una abstracción social objectificada a través del concepto de precio. Las relaciones mercantiles son así reducidas a valores numéricos; con el mecanismo de precios, el mercado aparece compuesto de extraños conectados sólo a nivel de las apariencias, con todos los rastros de amistad, lealtad o afecto puestos de lado.

Hay una antigua tradición en el pensamiento occidental que insiste en que las relaciones sociales no deberían descansar en esos sentimientos personales. Por ejemplo, en un ensayo titulado 'Deux paradoxes de l'amitié et de l'avarice' (Dos paradojas de la amistad y la avaricia) escrito a fines del siglo dieciséis, la amistad es presentada como una pasión fuera de razón, una 'gran causa de división y descontento', mientras que la búsqueda de riqueza es muy elogiada como una 'virtud moral' y una 'responsabilidad cívica'.[9] Cuatrocientos años después, la misma posición reaparece con la Gran Sociedad de Hayek, radicalmente opuesta a cualquier forma de comunidad. Las relaciones tienen lugar entre hombres abstractos, sin pasión ni sentimiento. Por tanto, 'uno debería guardar lo que los vecinos pobres necesitarían seguramente y usarlo para satisfacer las demandas anónimas de millares de extraños.'[10]

La concepción de clase media de la sociedad es el de un sistema de mercado idealizado. En realidad, por supuesto, el intercambio mercantil no es un principio fundador de la vida social, sino una práctica basada en un número de condiciones institucionales previas. El mercado no es simplemente el dominio de transferencias puramente voluntarias hechas por individuos libres, esto es, el agregado puro de agentes maximizadores. Sin embargo, esta forma muy inmediata y superficial de ver el proceso general de intercambio de mercancías

sigue siendo una ideología muy persuasiva.

A primera vista, se nos da la impresión de que la gran superioridad del mercado, comparado con los intercambios interpersonales como el ciclo del don, es que, en un sentido, externaliza motivaciones sociales individuales, objectificándolos a través del dinero. Una parte interna del ego es así cristalizado en un objeto monetario que constituye, paradójicamente quizás, un medio polivalente para todo tipo de relaciones intercambiables.

En forma más global, el mercado fijador de precios como una institución social abarcadora es un artefacto de mediación colectiva que vincula individuos llamados libres mediante cosas enajenables. El intercambio mercantil es, para usar una fórmula evocadora, un modo de comunicación diseñado para mantener al otro a mano. Ciertamente, el intercambio de dones, contrariamente a lo que se ha dicho demasiado a menudo, es también un dispositivo mediador que une y separa al mismo tiempo. Pero con el mercado, el elemento de mediación es tan evidente que los individuos pueden tener la impresión de que son independientes. Más y más, las fuerzas conjuntas del mercado y de la tecnología aumentan la distancia entre los hombres y entre ellos y la naturaleza.

Pero la relativa independencia experimentada por los individuos a través de relaciones abstractas y racionalizadas no significa la ausencia de efectos restrictivos creados por el conjunto social. Consideremos sólo los precios aquí. Más allá de percepciones inmediatas, el precio es, en forma objectificada, un componente principal de la totalidad social. Significativa e inevitablemente marca el comportamiento de todos. El dinero, por ejemplo, no es simplemente una mercancía: a esta dimensión puramente económica se le deben añadir otras dos, una política y una social. Las dos caras de cualquier moneda simbolizan en una, el valor económico, y en la otra, el poder político. Pero tal doble determinación no es suficiente. El fenómeno del dinero, y más ampliamente el del sistema mercantil, implica una referencia a algo internalizado en cada persona. Un sentimiento difuso de pertenencia social a

través de valores comunes, un único lenguaje y conjunto de obligaciones morales, confianza ampliamente compartida, hábitos y aún formas de jerarquía - todos ellos forman las condiciones previas del mercado.

El Mercado: Un Poder Transformador

Concebir el sistema mercantil como una institución hecha por el hombre más que como un orden autocreador, autoperpetuador es una forma de reconocer que el mercado es controlado por diversas restricciones políticas, sociales y morales tradicionales y reforzado por un número de innovaciones políticas y culturales. En otras palabras, la existencia y la expansión del mercado es dependiente de instituciones y valores culturales. Al mismo tiempo, sin embargo, el mercado tiende a dominar todo el contexto social, variando los efectos de este dominio de acuerdo a situaciones socio-culturales concretas.

En el ambiente de hoy, sin embargo, la tendencia es, por el contrario, a otorgar al mercado poder transformador. Como tal, es uno de los retos principales del mundo contemporáneo. En diversos lugares del Tercer Mundo, esta transformación es puramente disociadora. El mercado se ve como una fuerza inevitable y se vuelve, en consecuencia, crecientemente difícil limitar su expansión.

Las fuerzas gemelas de la innovación técnica constante y del intercambio de mercancías son condiciones previas básicas para nuestro ideal moderno de manipulación y señorío de los dominios humano, social y cultural. Tanto *homo faber* como *homo oeconomicus* se convierten en modelos universales. La eficiencia y la riqueza son así buscadas como fines en sí mismas. El proceso subversivo, que es la potencial transformación de todo en productos y luego en mercancías, es generalmente visto como un requisito necesario para la 'buena vida'.

Como se expresó arriba, sería un serio error creer que el largo proceso

histórico desde el mercado físico al mercado ideal como proceso autorregulado es un desarrollo simple, espontáneo. Por el contrario, fue necesario un radical cambio de valores para movernos desde la expresión limitada y controlada del principio de mercado que se encuentra en numerosas situaciones históricas y culturales, al presente, con nuestra aceptación más o menos general de la extensión ilimitada del mercado.

Formulemos ese cambio en forma de una oposición exagerada. Previamente, la plena expresión de la propia individualidad era generalmente posible dentro de una esfera económica bien definida que mantuvo la necesaria cohesión social contra la potencialidad destructiva del mercado. Con la modernidad, por primera vez, el conjunto de la humanidad, bajo la continua presión del mundo occidental, intenta organizar en forma irrestricta la vida social sobre la base de acciones voluntarias de individuos cuyos valores son - o se supone que son - dominante, si no exclusivamente, utilitarios. Crecientemente, se está convirtiendo en un imperativo de mera existencia juzgar la acción humana como buena o mala no en, y por, sí mismo, sino por sus resultados. Por supuesto, diversos filósofos morales utilitaristas han estado repitiendo esta regla de conducta por dos o tres centurias.

Con esta búsqueda obligatoria, individualista de placer material, no sólo los productos del trabajo han tomado la forma universal de mercancías, sino que los seres humanos mismos, aún fuera del mercado de trabajo, así como los componentes naturales, son transformados en mercancías a través de la innovación biotecnológica. Las relaciones sociales son así crecientemente vistas como relaciones entre propietarios privados, comprando y vendiendo toda suerte de mercancías entre sí.

Más ampliamente, con el mercado como el modo exclusivo de distribución social, las todopoderosas tecnociencias son tomadas como datos que no pueden ser cuestionados. Son consideradas nuestro único camino a la felicidad mundana. 'Funciona' es la respuesta a cualquier interrogante crítica. Con este *ethos* pragmático en creciente, cualquier búsqueda de valores que

fundamenten nuestras elecciones individuales y colectivas es considerada especulación estéril, metafísica.

Las tecnociencias y el mercado se han hecho simplemente obvios. De acuerdo al credo utilitario contemporáneo, logran el objetivo más deseable de nuestra condición humana, esto es, producir y distribuir prosperidad material para el mayor número posible. El proceso de mercantilización que transforma todas las esferas de la vida social está en acción en todo el mundo, con efectos variados. Vemos aquí la medida en que el desarrollo, como política y práctica, es un intento enérgico de implantar nuevas formas de pensar y actuar que siguen las reglas del mercado. En el nivel de proyectos localizados, sin embargo, el desarrollo aparece aún bajo el ropaje de una aparente neutralidad proporcionada por sus características técnicas y productivas.

Por supuesto, de la situación de autosostenimiento en niveles de subsistencia a la inserción directa en el mercado internacional, hay un largo e incierto proceso de desarrollo. En diversos lugares del mundo, empezando inmediatamente con la era colonial, el objetivo explícito era imponer prácticas como 'trabajo forzado' o impuestos, la condición previa necesaria para introducir a los 'nativos' en las relaciones mercantiles tales como el 'trabajo libre' y la venta voluntaria de los productos propios por dinero. 'El impuesto ... promueve la circulación de dinero con sus beneficios asociados para el comercio', proclamaban las *Instructions to political officers* (Instrucciones a los funcionarios políticos) para el programa colonial inglés en Africa.[11]

El desarrollo, desde los tiempos coloniales hasta nuestros días, es así fundamentalmente la imposición, en una forma u otra, de un nuevo marco institucional con sus valores concomitantes como las condiciones previas para el dinamismo del mercado. Para la mayor parte de la población mundial, el desarrollo es la destrucción de identidades étnicas y de redes de solidaridad para promover la legitimidad del propio interés como una motivación humana fundamental. Muy a menudo, el desarrollo significa la posibilidad para una pequeña minoría de hacer grandes ganancias a expensas de la mayoría. Con el

dinero como valor supremo, la vida cuenta menos. El imperativo social es muy obviamente obtener dinero por cualquier medio disponible.

Cuanto más 'desarrollados' son los individuos y los grupos, más luchan ellos por ventajas materiales. Las áreas rurales, particularmente las denominadas atrasadas, están en un grado cierto, aunque decreciente, protegidos contra esta modernidad desintegradora, así como contra la criminalidad incrementada que engendra. Pero, en situaciones económicas difíciles, los comerciantes se esfuerzan, muchas veces con éxito, en producir escaseces generalizadas de productos básicos retirándose temporalmente del mercado. Estas prácticas orientadas al lucro ponen en peligro la propia vida de mucha gente. El despliegue de bienes de lujo importados se convierte en indicador de éxito material, y para los pobres en un modelo obligatorio pero inaccesible de la única forma real de vivir.

En forma esquemática, resultan tres categorías de personas de este desarrollo forzado. Primero, una clase pequeña de ultrarricos, que pueden acumular mucha riqueza mientras gastan en forma ostentosa. Segundo, un número variable de gente en una posición intermedia. Ellos representan a las clases medias, quienes balancean producción y consumo. Finalmente, están los pobres, excluidos de participación en la riqueza y preocupados por problemas de mera supervivencia.

El desarrollo tiende a producir escasez para un gran número de gente como la condición del exceso para una pequeña minoría. Es también una clase de expropiación de múltiples relaciones sociales para traer a todos a la conformidad del mercado. Demasiado frecuentemente considerado como equivalente al crecimiento económico, el desarrollo debería más apropiadamente verse como una forma de violencia generalizada. Por supuesto, para aquellos que ven la acumulación de riqueza como la tendencia natural para el conjunto de la humanidad, el desarrollo es sólo un empuje en la dirección correcta para ayudar a la naturaleza humana a realizarse.

Contrariamente a esta ideología de la 'identidad natural de intereses', el desarrollo debe ser concebido como una 'artificial identificación de intereses' resultante de todo tipo de restricciones desintegradoras, para citar la bien conocida frase de Halévy en su trabajo pionero *The Growth of Philosophic Radicalism* (El Crecimiento del Radicalismo Filosófico), publicado en los primeros años de este siglo.[12] Paradójicamente, comprender plenamente el fenómeno del desarrollo requiere un cuestionamiento radical de nosotros mismos. El verdadero problema de nuestro tiempo es fundamentalmente nuestro propio universo cultural occidental o modernista, basado en la ilimitada expansión de las tecnociencias y el mercado.

¿Qué es ser Humano?

Confinados como estamos dentro de una ideología mercantil triunfante, puede parecer incongruente aún sugerir la cuestión de los límites del mercado. Más que nunca, el mundo está hoy confrontado con una alternativa - ¿debería el mercado ser contenido por la sociedad, o, por el contrario, debería permitírsele regular a la totalidad del conjunto social?

De acuerdo a la historia ortodoxa, ya desde los días del mercado temprano a la era presente del principio de fijación de precios, ha habido o debería haber habido una progresiva evolución desde un mercado estrictamente limitado a uno ilimitado. Si esa posición se da por supuesta, entonces el comportamiento mercantil es obviamente el camino universal a la verdadera humanidad. Pero ¿cómo podría evaluarse esta definición mercantil de lo que es ser humano?

Una definición mercantil de la humanidad se basa en unos pocos supuestos específicos sobre la motivación y los valores culturales. Se piensa que ser humano es estar motivado por una búsqueda constante de bienestar material, un deseo de tener más y más objetos a disposición. Este supuesto materialista fue ya bien expresado por Adam Smith cuando habló de 'mejorar nuestra condición'. Tal idea ha sido y aún es considerada un valor universal que trasciende de alguna forma todas las particularidades de la cultura y de la

sociedad.

La validez de este valor así llamado universal está basada en la ampliamente arraigada representación de una contradicción constitutiva en la condición humana. Los deseos infinitos del hombre están categóricamente opuestos a los escasos recursos de la naturaleza. Los seres humanos no están nunca satisfechos, cualquiera que sea su nivel de abundancia material. En esta concepción del mundo, la humanidad, restringida por su propia naturaleza a vivir en un universo finito, se esfuerza por tener un control más efectivo sobre la naturaleza y la sociedad. La gran épica capitalista es la historia de la emancipación del hombre de su destitución original. De acuerdo a ese 'cuento', hubo una vez en que existieron seres humanos despojados de todo y consumidos por innumerables necesidades y deseos.

Por la mayor parte de su existencia, la humanidad ha estado confinada dentro de un ambiente natural limitado. Sin embargo, con el pleno desarrollo de la Revolución Industrial en el siglo diecinueve, la fantástica promesa de que se podría liberar al conjunto de la humanidad de su condición primordial empezó a expandirse por todo el mundo. Sólo el capitalismo de mercado era considerado capaz de transformar radicalmente a las sociedades tradicionales, y de esta manera de conducir exitosamente a la humanidad de la pobreza a la riqueza sin límites. Los héroes de esta épica son, por supuesto, las clases medias.

Para creer en este cuento, uno debe aceptar como verdad absoluta el desequilibrio estructural entre necesidades y recursos disponibles. Esto es obviamente un *sine qua non* para mantener el 'deseo de riqueza'. En otras palabras, ser humano es luchar por escapar de restricciones, naturales y sociales, para convertirse en un individuo independiente. Por supuesto, esta independencia no es absoluta; debe ser cualificada. Ser humano significa ser independiente mediante el uso de la innovación tecnológica ilimitada y de un mercado sin fronteras. Consecuentemente, uno es libre y puede actuar voluntariamente, pero sólo para incrementar los intercambios. Dentro de estos

imperativos tecnológicos y mercantiles combinados, se deja al individuo dedicarse a su propio interés sin trabas.

Una vez más, Adam Smith expresa muy claramente lo que deberíamos considerar que son la 'verdadera humanidad' y la 'buena sociedad'. Para él, aunque piensa que el 'amor mutuo' y el 'afecto' podrían hacer a la sociedad más 'feliz' y 'satisfactoria', está no obstante convencido de que: 'La sociedad puede subsistir entre diferentes hombres, como entre diferentes mercaderes, a partir de un sentido de su utilidad...; y aunque ningún hombre en ella debería sentir ninguna obligación, o estar ligado por gratitud a otro, puede aún sostenerse por un intercambio mercenario de buenos oficios de acuerdo a una valoración acordada.'[13]

Ser humano es entonces simplemente participar en intercambios mercantiles. Para Adam Smith, como es harto conocido, esta 'propensión' es común a todos los hombres y es lo que los diferencia de los animales. Esta es la razón por la cual los pobres, más particularmente los mendigos, culpables de pereza, no son realmente humanos y como tales son despreciados mientras los ricos son admirados.

El denominador común de esta omnipotente ideología mercantil, la piedra de toque para personas y cosas, es muy obviamente el precio, tanto en su sentido directo como en el metafórico. Los seres humanos no sólo tienen un precio; deben ser sujetos calculadores que saben exactamente con qué criterios se está evaluando su valía.

Ser humano es así ser capaz de ejercer nuestros derechos individuales para acumular bienes dentro de un contexto competitivo culturalmente reconocido. Nótese que esta modernidad mercantil es el resultado de una reversión simbólica y ética - la ética económica es proyectada al conjunto social, al punto que abarca la totalidad de la cual es una parte. En contraste con la situación en las sociedades tradicionales, donde aquellos que estaban plenamente involucrados en el intercambio mercantil tenían una condición social

relativamente baja, hoy de acuerdo a Adam Smith y a sus numerosos seguidores, deberíamos todos comportarnos como 'mercaderes' si realmente deseamos lograr nuestros objetivos como seres humanos. El mercado tiende a convertirse en el único modo de comunicación social, aún entre aquellos que están íntimamente conectados. Dentro de este universo de mercancías generalizadas, se hace lógico que los individuos crecientemente se conviertan en extraños entre sí. Aún para aquellos que están cultural y socialmente cercanos, la mentalidad mercantil mantiene una distancia entre ellos como individuos, casi como si las relaciones cercanas y distantes se hubieran convertido en indistinguibles.

La famosa obra de Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (La Filosofía del Dinero), describe esta transformación particularmente bien. Para Simmel:

> *La relación del hombre moderno con su medio ambiente usualmente se desarrolla en tal forma que se convierte en más lejano de los grupos más cercanos a él para acercarse a aquellos que se encuentran más lejanos. La creciente disolución de los lazos familiares; el sentimiento de insoportable cercanía cuando se encuentra confinado al grupo más íntimo, en el cual la lealtad es a menudo tan trágica como la liberación; el creciente énfasis en la individualidad que se separa abruptamente de su ambiente inmediato... El cuadro global que esto presenta seguramente significa una creciente distancia en relaciones internas genuinas y una distancia declinante en las más externas.*[14]

Una vez que los seres humanos han sido definidos por el principio de la utilidad, las virtudes del desarrollo no pueden ser ya cuestionadas. Si es un imperativo que cada individuo deba acumular cada vez más ganancia, se hace relativamente fácil definir lo que es un país atrasado. El desarrollo, aunque muy a menudo significa pobreza para la mayoría, es consecuentemente visto como la única forma de salir del 'inhumano' estado de 'necesidad'. Uno podría preguntar como podemos elevar al bienestar sin límites a la posición de valor universal último cuando en el mismo Occidente graves problemas, como la

amenaza ecológica y la injusticia constitutiva de nuestra organización social, están poniendo en peligro al mundo entero.

Dentro de la mentalidad mercantil dominante, podemos ser a lo más solo parcialmente humanos. Nos ubicamos en el borde de la renuncia de una parte esencial de nuestra humanidad. Para construir una sociedad idealmente hecha de intercambios utilitarios entre individuos y grupos que buscan sus propios intereses es producir, en palabras de Marcuse, un hombre 'unidimensional' en busca de la riqueza como fin en sí misma.

Dentro de un marco más humanista, moral y filosófico, podría trascenderse esta visión reduccionista de los seres humanos. Los seres humanos serían vistos como personas, siguiendo el imperativo categórico de Kant y no sólo como simples individuos. Por supuesto, este principio de humanidad no está ausente de nuestras tradiciones occidentales y de nuestros valores actuales, sino que está grandemente subordinado al principio de la utilidad, de acuerdo al cual la verdadera vida humana está completamente confinada dentro del universo de las cosas. Con el principio de humanidad, por el contrario, ser humano significaría, de acuerdo a Castoriadis, ser un sujeto autónomo con capacidad para la autolimitación. En un sentido abstracto, este sujeto autónomo es muy distinto del sujeto individual independiente sujeto a los efectos heterónomos de la tecnología y del mercado.

Nuestra modernidad, este radical proyecto para crear un nuevo hombre y una nueva sociedad, implica una difícil combinación y constante tensión entre los dos principios antagónicos de la utilidad y de la humanidad. ¿Estamos tan seguros de que este proyecto secularizador nos da la clave para distinguir, en los dominios individual, social y cultural lo que es verdadero de lo que es falso, lo bueno de lo malo? ¿Puede una sociedad ser construida y mantenida solamente con base en valores universalistas como éstos? Con seguridad la valoración de las relaciones humanas en sí mismas, como verdadero fundamento de cualquier sociedad, es lo que falta. De hecho, esto es precisamente lo que se destruye en nombre del desarrollo.

La modernidad no puede tomar en cuenta la dimensión social del hombre. Aún para el individuo fuertemente marcado por los imperativos de la modernidad, aprender a ser humano es posible solamente dentro de un contexto social específico. Ser humano es ser al mismo tiempo un individuo (económico), una persona (psicológica) y un ser (social). Esta tercera dimensión puede ser definida como el principio de comunidad, que hace énfasis en el aspecto inevitablemente particular de la condición humana. Valores como la solidaridad, la generosidad, la fraternidad y otros como éstos, son todos tradicionales. Contribuyen fuertemente a establecer y mantener la cohesión social y a dar sentido a nuestras vidas. Son valores sin los cuales ninguna sociedad es viable, como ha señalado Durkheim y los miembros de la escuela sociológica francesa quienes se refieren al 'elemento no contractual en el contrato'.

La insistencia aquí es obviamente también sobre las relaciones sociales. Esto nos lleva necesariamente a la obra de Mauss y su famoso ensayo *El Don*. De acuerdo a Mauss, el don es una institución condensada que implica tres obligaciones sociales: la obligación de dar, la de recibir y la de reciprocar. Como tal, el intercambio de regalos crea una relación social fundamentalmente incluyente. Así, hablando de la 'atmósfera del don, donde la obligación y la libertad se mezclan', Mauss ve esta institución como 'una parte considerable de nuestra moralidad y de nuestras propias vidas'. Insistiendo en 'el egoísmo de nuestros contemporáneos y el individualismo de nuestras leyes', él nos invita a 'retornar a la sociedad arcaica y a elementos en ella'. Esto no tiene nada que ver con una visión utópica del futuro de la humanidad. Este retorno simplemente contrapesaría el principio dominante de la utilidad y de sus manifestaciones mercantiles. Pero más fundamentalmente, de acuerdo con Mauss, 'la moralidad del intercambio a través de dones' es 'eterno', ya que es 'el verdadero principio de la vida social normal'.[15] Estas son las condiciones sobre las cuales cada sociedad debería, en alguna medida, ser construida.

Aún en una sociedad en la cual el principio de mercado se convierte en la guía

generalizada de la interacción social, un universo entero de relaciones interpersonales sigue siendo un modo básico de la existencia social. Las redes de parentesco y amistad son ejemplos obvios de ese principio de comunidad. Este principio debería realizarse en forma más general como una parte constitutiva de una amplia variedad de vínculos sociales, aún cuando la dimensión económica es muy efectiva. Ninguna sociedad sustentable es posible cuando nadie le debe nada a nadie.

Es apenas necesario decir que la misma existencia de estas condiciones de un sistema social viable está peligrosamente amenazada por la plena imposición modernista de las instituciones económicas y políticas vigentes. Con los efectos combinados del estado y del mercado, un conjunto de formas intermedias de socialización se debilitan tanto que ya no cumplen ninguna función significativa. Cuando las obligaciones sociales como la solidaridad, la generosidad o la ayuda mutua son reemplazadas por medidas administrativas proporcionadas por el estado, el individuo interesado en sí mismo es liberado para actuar plenamente dentro de la esfera del mercado. La redistribución política es entonces hecha posible a través de la mediación del mercado. En alguna forma, el estado recrea en forma diferente lo que ha sido destruido en el proceso de modernización.

El ideal que actualmente difundimos en todo el mundo en nombre del desarrollo es manifiestamente el modelo de una sociedad desequilibrada en la cual una norma limitada y limitante del individuo independiente se hace equivaler a 'lo humano'. Una 'buena sociedad' es así constituida por individuos relacionados por medio de la tecnología y el mercado. Para nosotros en Occidente, y crecientemente para todos los otros, la dependencia tecnológica y mercantil se convierte en la única vía para concebir la libertad. Ser libre es dedicarse al consumo; aún la gente misma es reducida a bienes de consumo.

La universalización a través del desarrollo de este modo de ser humano es simultáneamente la destrucción de diversos modos de socialidad que podrían tomarse hoy como requisitos para una organización social balanceada.

Cualquier alternativa viable a nuestro desarrollismo mercantil actual debería basarse en una reconsideración drástica de nuestros valores culturales. Tradicionalmente, en todas las sociedades, el comercio y las actividades tecnológicas estaban ambas estrictamente reguladas y sujetas a restricciones simbólicas. Con el desarrollo, todos estos límites religiosos y espirituales son progresivamente eliminados. El resultado final, como es bien demostrado por las sociedades occidentales contemporáneas, es un orden económico hipertrófico, un dominio político subordinado y una esfera social indefinible de un significado sólo marginal. La libertad individual, este valor cardinal de nuestro sistema cultural, involucra entonces el uso ilimitado de todo tipo de recursos, y como tal presenta una amenaza fundamental a nuestra ecología, hasta a nuestra propia supervivencia.

Hasta hoy, el proyecto de la total 'liberación' del hombre tiene todas las apariencias de un movimiento ineluctable, impuesto por las dos fuerzas estrechamente conectadas del utopismo tecnológico y mercantil. Dentro de tal contexto, ¿qué haremos para preservar lo que es propiamente humano en cada uno de nosotros cuando nuestros modos de acción y nuestros modos de pensar están sujetos a estas poderosas restricciones? ¿Cómo vamos a evitar convertirnos individual y colectivamente en los instrumentos y las víctimas de sistemas de nuestra propia factura, sistemas que hemos tomado como la expresión de nuestras propias aspiraciones?

Lo que está en juego en este proceso generalizado de artificialismo e individualismo es la pérdida de nuestra capacidad de autolimitación, esa distintiva cualidad de la humanidad, única capaz de tomar una cierta distancia y reflexionar sobre su situación.

Referencias

1. P. L. Berger, *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty* (La Revolución Capitalista : Cincuenta Proposiciones sobre la Prosperidad, la Igualdad y la Libertad), Nueva York: Basic Books, 1986, p. 48.

2. 'Texto completo del Plan Kirkpatrick', Registro del Congreso, El Senado, 11 mayo 1984.
3. J. L. Sadie, 'The Social Anthropology of Economic Underdevelopment' (La Antropología Social del Subdesarrollo Económico), *The Economic Journal*, No. 70, 1960, p. 302.
4. G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (El Enfoque Económico del Comportamiento Humano), Chicago: University of Chicago Press, 1976, p. 8 y p. 5.
5. Véase G. Nicolas, *Dynamique sociale et appréhension du monde au sein d'une société hausa* (Dinámica Social y Percepción del Mundo en el seno de una sociedad hausa), Paris: Institut d'ethnologie, 1975, pp. 166-70.
6. Véase M. Blaug, *The Methodology of Economics* (La Metodología de la Economía), Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 60.
7. A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Una Indagación de la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones), Oxford: Clarendon Press, 1976. p. 709 (originalmente publicado en 1776).
8. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (La Teoría de los Sentimientos Morales), Oxford: Clarendon Press, 1976 p. 61 (originalmente publicado en 1759).
9. L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV: The Political and Social Origins of the French Enlightenment* (Los Orígenes Políticos y Sociales de la Ilustración Francesa), Princeton: Princeton University Press, 1965, pp. 301-2.
10. Véase Ph. Nemo, *La société de droit selon F. A. Hayek* (La Sociedad de Derecho según F. A. Hayek), Paris: P.U.F., 1988, p. 298.
11. Lord Lugard, *Political Memoranda* (Memorandos políticos). Revisión de instrucciones a funcionarios políticos en materias principalmente políticas y administrativas, 1913-1918. London: Frank Cass, 1970, pp. 205-6.
12. Véase E. Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (El Crecimiento del Radicalismo Filosófico) (versión abreviada). Londres: Faber & Faber, 1972.
13. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, op. cit., p. 86.
14. G. Simmel, *The Philosophy of Money* (La Filosofía del Dinero), Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 476. (originalmente publicado en alemán en 1907).

15. M. Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (El Don : La Forma y Razón para el Intercambio en las Sociedades Arcaicas), Londres: Routledge, 1990, pp. 65, 69, 70 (originalmente publicado en francés en 1924).

Bibliografía

Tanto el trabajo de K. Polanyi como las contribuciones de un conjunto de estudiosos, particularmente de la escuela austríaca, son guías indispensables a los principales temas en el debate teórico sobre la idea y la realidad del mercado. Con Polanyi, el mercado autorregulado es creado por el estado en el siglo diecinueve. Es obvia así una discontinuidad entre ese mercado fijador de precios y todas las otras formas de intercambio, incluyendo el mercado regulado y las plazas. Estas ideas son desarrolladas en tres trabajos: *The Great Transformation* (La Gran Transformación), Boston: Beacon, 1957 - primera edición en 1944; *Trade and Market in the Early Empires* (Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos), Glencoe, Illinois: The Free Press, 1957, editado por C. M. Arensberg y H. W. Pearson; y *The Livelihood of Man* (La Subsistencia del Hombre), New York: Academic Press, 1977. Para L. von Mises, *Human Action* (Acción Humana), New Haven: Yale University Press, 1949, tercera edición revisada en 1966, y F. A. Hayek, *Law, Legistation and Liberty* (Ley, Legislación y Libertad), 3 vols. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1982, dos conocidos representantes de la escuela austríaca, el libre mercado es un orden espontáneo y, como tal, es el resultado natural de un largo proceso evolucionario basado en la naturaleza humana del propio interés.

P. Rosanvallon, *Le liberalisme economique* (El Liberalismo Económico), Paris: Le Seuil, 1989, ofrece una visión comprehensiva de la historia de la idea del mercado como un principio de regulación social en el pensamiento social clásico. A. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph* (Las Pasiones y los Intereses : Argumentos Políticos por el Capitalismo antes de su Triunfo), Princeton: Princeton University Press, 1977, rastrea elegantemente las esperanzas tras el ascenso

del principio de mercado, mientras J. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England* (Pensamiento e Ideología Económica en la Inglaterra del Siglo Diecisiete), Princeton: Princeton University Press, 1978, hace un recuento del debate intelectual que reflejó el choque entre los valores de la antigua economía moral y los valores de la economía liberal naciente. Cómo especialmente el libre comercio fue el tema motivador que produjo la formulación de nuevos principios, es mostrado por W. Barber, *British Economic Thought and India 1600-1858: A Study in the History of Development Economics* (Pensamiento Económico Británico : Un Estudio de la Historia de la Economía del Desarrollo), Oxford: Clarendon, 1975.

Para una amplia variedad de datos empíricos sobre los múltiples fenómenos del mercado a través del tiempo y del espacio, consúltese a F. Braudel, *The Wheels of Commerce* (Las Ruedas del Comercio), New York: Harper & Row, 1982. y P. Bohannan & G. Dalton, *Markets in Africa: Eight Subsistence Economies in Transition* (Mercados en Africa : Ocho Economías de Subsistencia en Transición), Evanston: Northwestern University Press, 1962, C. Geertz, 'Suq: The Bazaar Economy in Sefrou' (Suq : La Economía del Bazar en Sefrou), en C. Geertz el al., *Meaning and Order in Moroccan Society* (Significado y Orden en la Sociedad Marroquí), Cambridge: Cambridge University Press, 1979, proporciona un recuento antropológico detallado de un mercado pre-moderno particular.

Ideológicamente, la sociedad mercantil se compone de individuos independientes que están contractualmente vinculados, como se ejemplifica en el trabajo de Adam Smith. Hoy tal visión está muy difundida. Véase, por ejemplo, J. M. Buchanan, *Liberty, Market and State: Political Economy in the 1980s* (Libertad, Mercado y Estado : La Economía Política en los 1980), Brighton: Wheatsheaf Books, 1986, y A. H. Shand, *Free Market Morality: The Political Economy of the Austrian School* (La Moralidad del Libre Mercado : La Economía Política de la Escuela Austríaca), Londres: Routledge, 1990, G. Dworkin et al., *Markets and Morals* (Mercados y Moral), New York: J. Wiley, 1977, discuten varios temas concernientes a la ética y al comportamiento

mercantil, mientras R. Heilbronner, *Behind the Veil of Economics* (Tras el Velo de la Economía), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, expone los supuestos ocultos de la mentalidad mercantil.

NECESIDADES

Ivan Illich

Independientemente del lugar por donde Ud. viaje, el paisaje es reconocible. Todos los lugares del mundo están abarrotados de torres de enfriamiento y parques de estacionamiento, agrinegocios y megaciudades. Pero ahora que el desarrollo está terminando - la Tierra era el planeta equivocado para esta clase de construcción - los proyectos de crecimiento se están transformando rápidamente en ruinas, en basura, entre las cuales tenemos que aprender a vivir. Hace veinte años las consecuencias del culto al crecimiento parecían ya "contrarias a la intuición". Hoy la revista *Time* las publicita en sus artículos centrales con historias apocalípticas. Pero nadie sabe cómo vivir con estos espantosos nuevos jinetes del Apocalipsis, muchos más de cuatro - clima cambiante, agotamiento genético, polución, ruptura de varias inmunidades, niveles crecientes del mar y millones de fugitivos. Aún para tratar estos asuntos queda uno atrapado entre el dilema imposible de fomentar el pánico o el cinismo. Pero aún más difícil que sobrevivir con estos cambios en el ambiente es el horror de vivir con los hábitos de necesitar que, por décadas, ha establecido el desarrollo. Las necesidades que la danza de la lluvia del desarrollo provocó no sólo justificaron la expoliación y el envenenamiento de la tierra; también actuaron en un nivel más profundo. Transformaron la naturaleza humana. Convirtieron la mente y los sentidos del *homo sapiens* en los del *homo miserabilis*. Las "necesidades básicas" pueden ser el legado más insidioso que deja el desarrollo.

La transformación ocurrió en un par de centurias. Durante este tiempo la certidumbre radical fue el cambio, a veces llamado progreso, otras veces

desarrollo, otras crecimiento. En este proceso secular los hombres aducían haber descubierto "recursos" en la cultura y en la naturaleza - en lo que habían sido sus ámbitos de comunidad - y los convirtieron en valores económicos. El historiador de la escasez relata la historia. Como la crema batida que se convierte bruscamente en mantequilla, el *homo miserabilis* aparece, casi de la noche a la mañana, como una mutación del *homo economicus,* el protagonista de la escasez. La generación posterior a la Segunda Guerra Mundial presenció este cambio de estado en la naturaleza humana, del hombre común al hombre *necesitado*. La mitad de todos los individuos nacidos sobre la tierra como *homo* son de esta nueva clase.

Las estimaciones arqueológicas colocan el número total de individuos adultos pertenecientes al *homo sapiens* que alguna vez vivieron en el planeta en no más de cinco mil millones. Vivieron entre los comienzos de la Edad de Piedra, en que fueron pintadas las escenas de caza de Lascaux, y el día en que Picasso estremeció al mundo con el horror de Guernica. Constituyeron diez mil generaciones y vivieron en miles de estilos de vida diferentes, hablando innumerables lenguas distintas. Fueron esquimales y pastores, romanos y mongoles, marineros y nómades. Cada modo de vida encuadró la condición única de ser humano, de modo distinto: en torno de la azada, del huso, de las herramientas de madera, bronce o hierro. Pero en cada caso, ser humano significó el sometimiento comunitario a la regla de la necesidad en este sitio particular, en este momento particular. Cada cultura tradujo esta regla de la necesidad a un estilo diferente. Y cada visión de la necesidad fue expresada de manera diferente - fuera esto para enterrar a los muertos o exorcizar los temores. Esta enorme variedad de culturas da fe de la plasticidad del deseo y el anhelo que es saboreado tan diferentemente en cada individuo y cada sociedad. La fantasía llevó a los polinesios en sus botantes a cruzar miles de kilómetros de océano. Llevó a los toltecas de México a construir templos en sus puestos de avanzada en Wisconsin, a los musulmanes de Mongolia Exterior a visitar la Caaba y a los escoceses la Tierra Santa. Pero a pesar de todas las formas de angustia y espanto, terror y éxtasis, lo desconocido tras la muerte, nada indica que la mitad de la humanidad ancestral experimentó algo como lo

que damos por descontado bajo el nombre de necesidad.

La segunda - y mayor - parte de la humanidad nació en la época que puedo recordar, después de Guernica, en 1936. La mayoría de personas que ahora son adultas son adictas a la energía eléctrica, a las ropas de telas sintéticas, a la comida chatarra y a los viajes. Viven más tiempo, pero si debemos creer a los osteopalentólogos que escudriñan los cementerios para estudiar los huesos, la segunda mitad de la humanidad contiene una gran proporción de gente malnutrida y físicamente impedida. Y la mayor parte de estos cinco mil millones actualmente vivos aceptan sin cuestionamiento su condición humana como dependiente de bienes y servicios, dependencia que ellos llaman necesidad. En justamente una generación, el hombre necesitado - *homo miserabilis* - se ha convertido en la norma.

El movimiento histórico de Occidente bajo la bandera de la evolución/progreso/crecimiento/desarrollo, descubrió y luego prescribió las *necesidades*. En este proceso podemos observar una transición del hombre chapucero afanoso al hombre adicto a las necesidades. Divido este ensayo en dos partes. En la primera reúno algunas observaciones sobre la fenomenología de las necesidades, y en la segunda trazo la historia del *homo miserabilis* como es reflejado por el término "necesidades" en el contexto del discurso oficial sobre el desarrollo iniciado por el Presidente Harry Truman.

Ni necesidades ni deseos

Es difícil hablar convincentemente sobre la historicidad de las necesidades. La existencia de necesidades humanas especificables y medibles ha devenido tan natural que estamos preparados a atribuir la necesidad de oxígeno a cierta bacteria, mientras al mismo tiempo reservamos una sonrisa condescendiente para Alberto Magno, quien habló sobre el deseo de una piedra pesada de caer hacia abajo hasta alcanzar el centro de la Tierra.

La condición humana ha llegado a ser definida por las necesidades comunes a

todos sus miembros. Para la nueva generación, las necesidades que son comunes a hombres y mujeres, amarillos y blancos - más que la dignidad común o la redención común en Cristo o algún otro Dios - son el distintivo y la manifestación de la comunidad humana. Con benevolencia inescrupulosa, las necesidades son imputadas a otros. La nueva moralidad basada en la imputación de las necesidades básicas ha sido mucho más exitosa en ganar la lealtad universal que su predecesor histórico, la imputación de una necesidad católica de salvación eterna. Como resultado, las necesidades han devenido el fundamento universal de las certezas sociales comunes que relegan los supuestos culturales y religiosos heredados sobre la limitación humana, al dominio de lo que se llama valores personales que, en el mejor de los casos, merece un respeto tolerante. La diseminación de las necesidades que el desarrollo moderno ha forjado no se detendrá con el fin del discurso del desarrollo.

Es más fácil desechar los rascacielos con ineficientes acondicionadores de aire de San Juan de Puerto Rico que extinguir el anhelo por un clima artificial. Y una vez que este anhelo se ha convertido en una necesidad, el descubrimiento del confort en una isla expuesta a los vientos alisios, se hará muy difícil. El derecho al pleno empleo habrá sido considerado como un objetivo imposible antes de haber desmontado la necesidad de las mujeres de tener un empleo a tiempo completo. Veinte años después del reconocimiento público de que las prescripciones médicas son marginales a la salud de una nación, el costo de una medicina profesional insalubre continúa sobrepasando el de un estilo de vida saludable. Será más fácil lograr un consenso en las Naciones Unidas en que la época del desarrollo ha llegado a su fin, que en que es tiempo de desligar la paz y la justicia de la satisfacción organizada de las necesidades, que en que se acepte la idea de que las necesidades son un hábito social adquirido en el Siglo XX, y un hábito que requiere ser abandonado en el próximo siglo.

Para gente formada en el clima moral de los últimos 50 años, los cuestionamientos sobre la condición imaginaria de las necesidades suenan ofensivos al hambriento, destructivos de la base común de moralidad que

tenemos y, adicionalmente, inútil. Esta gente necesita que se le recuerde que la reconstrucción social del *homo sapiens* (el hombre sabio y de buen sentido) en el *hombre necesitado,* ha transformado la situación de la necesidad. De ser parte esencial de la condición humana, la necesidad fue transformada en un enemigo o en un mal.

Las décadas del desarrollo pueden ser entendidas como la época en la cual, a un costo inmenso, se ha celebrado una ceremonia de alcance mundial para ritualizar el fin de la necesidad. Escuelas, hospitales, aeropuertos, instituciones correccionales y mentales, los medios de comunicación, pueden ser entendidos como redes de templos construidos para consagrar la deconstrucción de las carencias y de la conversión de los deseos en necesidades. Bien avanzada la era industrial, para la mayor parte de los seres que viven en culturas de subsistencia, la vida estaba aún predicada sobre el reconocimiento de límites que justamente no podían ser transgredidos. La vida estaba limitada dentro del dominio de necesidades inmutables. El suelo producía solamente cosechas conocidas; el viaje al mercado tomaba tres días; el hijo podía inferir del padre lo que sería el futuro. Pues "carencia" significaba necesariamente "cómo las carencias deben ser". Tales carencias, con el significado de necesidades, tenían que ser toleradas.

Cada cultura tiene la *gestalt* social asumida por la aceptación de carencias en un lugar y en una generación particulares. Cada una era la expresión histórica de una celebración singular de la vida dentro de un arte de sufrir que hacía posible celebrar las necesidades. Lo que mediaba entre el deseo y el sufrimiento difería de cultura a cultura. Podía ser buena o mala estrella - o pura suerte; bendiciones ancestrales y maldiciones - o *karma* personal; brujería y malos espíritus - o providencia. En una economía moral de subsistencia, la existencia de los deseos se da por descontada tanto como la certeza de que no podrían ser aplacadas.

Cuando las necesidades ocurren en el discurso moderno del desarrollo, sin embargo, no son carencias ni deseos. Desarrollo es la palabra para una

promesa, para una garantía ofrecida para romper la regla de la necesidad, utilizando los nuevos poderes de la ciencia, la tecnología y la política. Bajo la influencia de esta promesa, también los deseos han cambiado su condición. La esperanza de que se logre lo bueno ha sido reemplazada por la expectativa de que las necesidades serán definidas y satisfechas. Enfáticamente, las expectativas se refieren a un "todavía no" que es diferente a las esperanzas. La esperanza surge de la necesidad que promueve el deseo. La esperanza orienta hacia lo impredictible, lo inesperado, lo sorpresivo. Las expectativas brotan de las necesidades fomentadas por la promesa del desarrollo. Ellas orientan hacia reclamos, derechos y demandas. La esperanza apela a la arbitrariedad de un otro personal, sea éste humano o divino. Las expectativas cuentan con la operación de sistemas impersonales que van a entregar nutrición, cuidado de la salud, educación, seguridad y más. La esperanza enfrenta lo impredictible, la expectativa lo probable.

Las esperanzas se transforman en expectativas. Los deseos se transforman en reclamos cuando las necesidades languidecen a la luz del desarrollo. Cuando esto ocurre, la esperanza y el deseo aparecen como vestigios irracionales de una época oscura. El fenómeno humano ha dejado de ser definido como el arte de sufrir de necesidad; ahora se entiende como la medida de las carencias imputadas que se traducen en necesidades.

Esta traducción, para la mayor parte del planeta, ha ocurrido en los últimos 30 años. Las necesidades se han convertido sólo muy recientemente en una experiencia universal, y sólo justo ahora, ha comenzado la gente a hablar de sus necesidades de abrigo, educación, amor e intimidad personal. Hoy se ha hecho casi imposible negar la existencia de las necesidades. Bajo la hipótesis tácita del desarrollo, un *bypass* cardiaco ya no se ve como un desenfrenado deseo o un capricho de los ricos. En el contexto de una obstinada rebelión contra la necesidad, el extraño se ha convertido en el catalizador que amalgama deseo y transgresión en la realidad sentida de una necesidad. Paradójicamente, esta realidad adquiere su legitimidad absoluta solamente cuando las necesidades que experimento son atribuidas a extraños, aún si es

obvio que para la mayoría de ellos no pueden ser satisfechas. Las necesidades, entonces, aparecen como la condición normal del *homo miserabilis*. Representan algo que está definitivamente fuera del alcance de la mayoría. Para ver cómo se llegó a este atolladero, es instructivo trazar las etapas mediante las cuales la noción de necesidades fue relacionada al desarrollo económico y social durante las décadas recientes.

Las "necesidades" en el discurso del desarrollo

La búsqueda política del desarrollo introdujo las necesidades en el discurso político occidental. El discurso de investidura de 1949 del presidente norteamericano Harry Truman sonaba enteramente creíble cuando invocaba la necesidad de la intervención de los Estados Unidos de América en naciones extranjeras para realizar el "progreso industrial" con el fin de "elevar el nivel de vida" en las "áreas subdesarrolladas" del mundo. El no mencionó la palabra revolución. Su propósito era "aliviar la carga de los pobres" y esto podía lograrse produciendo "más alimentos, más vestuario, más materiales de construcción y más potencia mecánica". El y sus consejeros consideraban "la mayor producción como la clave de la prosperidad y de la paz."[1] Habló de aspiraciones legítimas, no de necesidades. En realidad Truman estaba muy lejos de imputar al pueblo por doquier un conjunto católico de necesidades definidas que demandan la satisfacción que el desarrollo debe traer.

Cuando habló Truman, la pobreza - en los términos de una economía de mercado - era aún el destino común de la abrumadora mayoría en el mundo. Sorpresivamente, unas pocas naciones aparecían como habiendo superado esta fatalidad y, en consecuencia, estimulando el deseo de los otros de hacer lo mismo. El sentido común de Truman lo llevó a creer que era aplicable una ley universal del progreso, no solamente para individuos o grupos aislados, sino para toda la humanidad en su conjunto, a través de las economías nacionales. De esta manera, utilizó el término "subdesarrollado" para entidades sociales colectivas, y habló de la necesidad de crear "una base económica" capaz de satisfacer "las expectativas que el mundo moderno ha despertado" en los

pueblos de todo el planeta.[2]

Doce años después, los norteamericanos escucharon que: "gentes en chozas y aldeas en la mitad del mundo luchan por romper las cadenas de la miseria masiva... Prometemos ayudarlos a ayudarse a sí mismos... Lo prometemos, no porque busquemos sus votos, sino porque es lo correcto"[3]. Así hablaba John F. Kennedy en su discurso de investidura de 1961. Donde Truman había notado el despertar de las expectativas, Kennedy percibía la lucha secular de los pueblos contra una realidad nefasta. Además de satisfacer nuevas expectativas, el desarrollo por tanto tenía que destruir vínculos heredados. Su declaración simbolizaba un consenso emergente en los Estados Unidos de que la mayor parte de la gente es necesitada, que estas necesidades les otorgaba derechos, que estos derechos se convertían en títulos para ser cuidados y por lo tanto imponían deberes a los ricos y los poderosos.

De acuerdo con Kennedy, estas necesidades no eran sólo de naturaleza económica. Las naciones "pobres" han reconocido la necesidad de un programa intensivo de autoayuda", una necesidad de "progreso social que es condición indispensable para el crecimiento, no un sustituto para el desarrollo económico... Sin desarrollo social, la gran mayoría de los pueblos permanecen en la pobreza, mientras que los pocos privilegiados cosechan los beneficios de la creciente abundancia"[4].

Un año después de la llegada de Fidel Castro al poder, Kennedy prometió más que una simple ayuda económica o técnica; se comprometió solemnemente a la intervención política - "ayuda en una revolución pacífica de la esperanza". Además, él continuó hasta adoptar completamente la retórica convencional prevaleciente de la economía política. Tuvo que concordar con Jruschov, quien le dijo en Viena: "el continuo proceso revolucionario en varios países es el statu quo, y quienquiera trate de detener ese proceso no solamente está alterando el statu quo, sino que es un agresor"[5]. Entonces Kennedy subrayó "las condiciones chocantes y urgentes" y la necesidad de una "alianza para el progreso social". Para Truman era el mundo moderno el "que despertaba

nuevas aspiraciones", y enfocaba la atención en "aligerar la carga de su pobreza". Kennedy creía que la mitad del mundo "vive encadenado por la miseria" con un sentido de injusticia "que alimenta la inquietud política y social". En la perspectiva de la Casa Blanca de 1960, la pobreza dejaba de ser un destino; se había convertido en un concepto operacional: el resultado de condiciones social y económicamente injustas, la falta de educación moderna, la persistencia de tecnología inadecuada y atrasada. La pobreza se veía ahora como una plaga, como algo pasible de terapia, un problema por resolver.

En 1962, las Naciones Unidas empezaron a operacionalizar la pobreza. El Secretario General se refería a "aquellos pueblos que viven debajo de un nivel mínimo aceptable". Daba crédito a dos nociones: la humanidad podía ahora ser dividida entre aquellos por encima y aquellos por debajo de un nivel medible; y se convocó a una nueva clase de burocracia para establecer los criterios de lo que es aceptable y de lo que no lo es. El primer instrumento que se creó para establecer estos patrones fue llamado el producto nacional bruto (PNB). Este dispositivo, que fue usado por primera vez públicamente a fines de los años 40, es una sorprendente batidora de huevos mental que agrega todos los bienes y todos los servicios producidos por toda la gente y define la tortilla resultante como el valor bruto de una nación. Esta mescolanza nacional bruta extrae de la realidad aquellas características, y sólo aquellas, que los economistas pueden digerir. A fines de los 70 era obvio que, bajo la égida del desarrollo, la mayoría de la gente se empobrece a medida que el PNB crece.

En 1973 el Presidente del Banco Mundial declaraba que: "el progreso medido con una única vara, el PNB, ha contribuido significativamente a exacerbar las desigualdades en la distribución del ingreso". Por esta razón, McNamara declaró que el objetivo central de las políticas de desarrollo debía ser el "ataque a la pobreza absoluta" que resultaba del crecimiento económico y que afectaba a "40% de los aproximadamente 2,000 millones de individuos que viven en las naciones en desarrollo". Según él, este efecto colateral del desarrollo es "tan extremo que degrada las vidas de los individuos por debajo de las normas mínimas de la decencia humana"[6]. El estableció un grupo de

asesores dentro del Banco Mundial que comenzó a traducir esas "normas de decencia humana" en medidas técnicas de necesidades específicas, descorporizadas, que podían expresarse en términos monetarios. La referencia a las "necesidades" devino el método por el cual, de allí en adelante, científicos sociales y burócratas podían distinguir entre el mero crecimiento y el verdadero desarrollo.

En la medida que la pobreza había sido un sinónimo de la condición humana, se la entendió como un hecho omnipresente en el panorama social de toda cultura. En primer lugar y sobre todo, se refiere a las condiciones precarias en las que la mayoría de la población debe sobrevivir la mayor parte del tiempo. La pobreza era un concepto general para una interpretación cultural específica de la necesidad de vivir dentro de muy estrechos límites, definidos diferentemente para cada lugar y tiempo. Era el nombre para un estilo singular y ecológicamente sustentable de hacer frente a una necesidad históricamente dada, más que técnicamente construida, la "necesidad" de enfrentar lo inevitable, no una carencia. La pobreza, en la Europa cristiana por lo menos, era reconocida como el destino inevitable de quienes no tenían poder. Denota la situación ontológica de todos aquellos que "necesitan morir... pero no ahora". Ciertamente ni el poder, ni la riqueza, ni la pobreza estaban relacionadas a la productividad de los grupos o de la gente.

Esta necesidad de aceptar la fatalidad, el destino, la providencia, la voluntad de Dios, había sido erosionada con la difusión de la Ilustración. En los comienzos del siglo XX perdió mucho de su legitimidad a medida que el progreso devino el nombre de la revuelta tecnológica y política contra todas las ideologías que reconocen el imperio de la necesidad. Ya en la época del vapor, el ingeniero había devenido el símbolo de la liberación, un Mesías que conduciría a la humanidad a conquistar a la naturaleza. A comienzos del siglo XX, la sociedad misma había devenido el sujeto de la ingeniería manipuladora. Pero ésta era solamente la traducción social del progreso en el desarrollo profesionalmente guiado, que hizo de la rebelión contra la necesidad una infección programada. Nada muestra esto más claramente que la identificación de la caridad con el

patrocinio técnico del progreso, como se refleja en las Encíclicas Sociales del Papa Paulo VI. Este Papa era profundamente devoto de San Francisco de Asís, el esposo de la Señora de la Pobreza. Y a pesar de ello, instruía a sus fieles sobre el deber de incrementar la productividad y de asistir a otros en su desarrollo.

> *Las naciones individuales deben levantar el nivel de la cantidad y la calidad de la producción para dar a la vida de todos sus ciudadanos una verdadera dignidad humana y dar asistencia al desarrollo común de la raza humana*[7].

> *El desarrollo completo del individuo debe unirse al de la raza humana y debe ser logrado por esfuerzo mutuo*[8].

En frases de esta clase los conductores religiosos de todas las denominaciones, matices y creencias políticas han dado su bendición a la revuelta contra la condición humana. Paulo VI es notable porque, en cierta manera, se adelantó a la izquierda. En esta Encíclica el Papa, sin embargo, aún habla en el lenguaje de los años 50. Como para Truman, la pobreza para él representaba una clase de terreno común: una condición de la cual parte el progreso.

Hacia 1970 la pobreza en el lenguaje público había adquirido una nueva connotación: la de un umbral económico. Y esto cambió su naturaleza para los humanos modernos. La pobreza devino una medida de la carencia personal en términos de artículos "necesitados" y aún más en "servicios necesitados" . Definiendo como pobres aquellos a quienes les falta lo que el dinero puede comprar para ellos, para hacerlos "completamente humanos", la pobreza en la ciudad de Nueva York como en Etiopía, devino una medida abstracta universal de subconsumo[9]. Aquellos que sobreviven a pesar del subconsumo indexado fueron de esta manera ubicados en una nueva categoría infrahumana, y percibidos como víctimas de una doble atadura. Su subsistencia *de facto* devino casi inexplicable en la terminología económica, mientras que sus actividades de subsistencia reales llegaron a ser rotuladas como infrahumanas si no eran

francamente vistas como inhumanas e indecentes.

Los políticos incorporaron la línea de pobreza en sus plataformas y los economistas comenzaron a explorar el significado teórico de este umbral inelástico. En la teoría económica es impropio hablar de necesidades (económicas) debajo de un nivel de ingresos en que las demandas han llegado a ser sustancialmente inconmensurables. Gente que ha perdido su subsistencia fuera de la economía monetaria y que bajo estas condiciones tienen sólo acceso ocasional y mínimo al dinero, no tiene la capacidad de comportarse según la racionalidad económica; por ejemplo, no pueden permitirse intercambiar alimentos por abrigo, o por vestido o herramientas. No son miembros de la economía, ni son capaces de vivir, sentir y actuar como lo hacían antes de perder el apoyo de una economía moral de subsistencia. La nueva categoría de inválidos económicos así definida, puede de hecho sobrevivir pero no comparte plenamente las características del *homo economicus*. Ellos existen - en todo el mundo - pero son marginales, no solamente a la economía nacional sino a la misma humanidad moderna, pues ésta desde los tiempos de Mandeville, ha sido definida en términos de la capacidad de elegir bajo el supuesto de la escasez. A diferencia de sus antepasados, ellos tienen necesidades económicas urgentes, y a diferencia de los legítimos participantes en la economía moderna - independientemente de cuán pobres sean - les es negada cualquier elección entre satisfacciones alternativas, que está implicada en el concepto de necesidad económica.

No sorprende que las "características poblacionales" comenzaron a figurar en el cálculo del desarrollo. Las poblaciones cesaron de ser el objeto exógeno para el cual el desarrollo podía ser planeado. En vez de ello se convierten en cifras como variables endógenas al lado del capital y de los recursos naturales. Mientras a comienzos de los años 50 el problema de los países en desarrollo era visto esencialmente como un problema de riqueza productiva, hacia el final de esa década se reconoció ampliamente que el factor crucial no era la producción sino más bien la capacidad de producir que es inherente a la gente[10]. La gente devino así ingrediente legítimo del crecimiento económico. Ya

no era necesario distinguir desarrollo económico y social puesto que el desarrollo - como distinto de un crecimiento del PNB - tenía que incluir automáticamente a ambos. Las personas insuficientemente calificadas o capitalizadas eran mencionadas crecientemente como una carga o freno al desarrollo. Este tercer paso evolutivo, que integra el factor humano en el cálculo del crecimiento económico tiene una historia que arroja luz sobre la semántica de la palabra necesidades.

A mediados de los años 50, los economistas bajo la influencia de W. Arthur Lewis habían comenzado a argumentar que ciertos componentes de los servicios médicos y educacionales no debían ser entendidos como consumo personal porque eran requisitos necesarios del desarrollo económico[11]. Las grandes diferencias en los resultados de políticas de desarrollo similares en países con el mismo nivel de ingreso monetario, no podían explicarse sin prestar atención a las inversiones hechas en los seres humanos. La calidad y distribución del adiestramiento, bienestar físico, disciplina social y participación llegaron a ser llamados "el factor residual". Independientemente de las cantidades de capital y trabajo disponibles, el desarrollo económico pareció pender de estas calificaciones sociales de los pueblos en términos de su importancia para la economía. El progreso económico a mediados de los años 60 estaba condicionado por la capacidad de instilar en grandes grupos profesionales la necesidad de "calificaciones laborales". La educación, la salud pública, la información pública y la administración de personal fueron discutidos prominentemente como tantos sectores del "planeamiento de la fuerza laboral". Líderes de los movimientos populares que promovían la "concientización", desde Trivandrum hasta Brasil, en efecto, sostenían la misma idea: hasta que la gente cambiara y reconociera sus necesidades no podía contribuir al crecimiento de las fuerzas productivas.

La euforia no duró. Durante los años 70 dos observaciones empíricas cualificaban el concepto de capital humano[12] que se había desarrollado en los años 60. De un lado, la hipótesis de que el valor de los servicios educacionales o médicos se refleja directamente en calificaciones laborales perdió mucho de

su credibilidad. No se pudo encontrar ninguna prueba de que la inversión en escuelas o clínicas estaba conectada causalmente con la aparición de gente más productiva. Por otro lado, la teoría del valor trabajo perdió su significado aún en el sentido débil con que había entrado en la economía dominante. Se hizo obvio que, independientemente de las calificaciones laborales disponibles, el sector moderno no podría ser suficientemente intensivo en trabajo para proveer suficientes puestos que justificaran la redistribución del ingreso económicamente necesaria, implicada por el gasto del servicio social. Y ninguna estrategia de desarrollo orientada al empleo concebible pudo crear el trabajo pagado que emplearía el tercio menos beneficiado de la población en todas salvo las más excepcionales naciones en desarrollo. Como resultado los planificadores durante los años 80, transpusieron la melodía del desarrollo a una cuarta clave. Bajo diversas designaciones, emprendieron la colonización económica del sector informal. Que la gente que haya devenido consciente de sus necesidades se valga por sí misma para satisfacerlas.

Se puso un nuevo énfasis en los incentivos para actividades que mantendrían a la gente atareada en el mercado negro, en la economía de trueque o su automantenimiento en el "sector tradicional". Sobre todo el trabajo oscuro llegó a ser cuantitativamente más importante, no sólo en la práctica sino también en la política. Por trabajo oscuro me refiero a la realización de actividades no pagadas, que en las sociedades de mercado intensivo, son necesarias para transformar mercancías compradas en bienes consumibles. Finalmente, actividades de autoayuda, que en 1960 pasaban como de segunda clase devinieron un sector de crecimiento favorito de los planificadores y organizadores durante los años 80. Este es el contexto dentro del cual debe interpretarse la resurrección del discurso sobre las necesidades.

Bajo la máscara de la compasión

El desarrollo puede ser visualizado como un proceso por el cual la gente es sacada de sus ámbitos de comunidad culturales tradicionales. En esta transición, los vínculos culturales son disueltos, aunque la cultura pueda

continuar matizando el desarrollo de manera superficial - basta observar solamente las poblaciones rurales transplantadas recientemente a las megaciudades del Tercer Mundo. El desarrollo puede ser imaginado como un golpe de viento que empuja a la gente fuera de su sitio, fuera de su espacio familiar y la ubica en una plataforma artificial, en una nueva estructura de vida. A fin de sobrevivir en esta base expuesta y elevada, la gente es compelida a alcanzar nuevos niveles mínimos de consumo, por ejemplo, en educación formal, en medidas de salud pública, en frecuencia en el uso del transporte y en alquiler de casa. El proceso global usualmente queda expresado en el lenguaje de la ingeniería: la creación de infraestructura, la construcción y coordinación de sistemas, diversas etapas del crecimiento, escaleras sociales. Aún el desarrollo rural es discutido en este lenguaje urbano.

Bajo el gran peso de las nuevas estructuras, el cimiento cultural de la pobreza no puede permanecer intacto; se quiebra. La gente es forzada a vivir en una costra frágil, debajo de la cual acecha algo enteramente nuevo e inhumano. En la pobreza *tradicional,* la gente podía confiar en encontrar un colchón cultural. Y había siempre el nivel del suelo del cual depender, como ocupante ilegal o mendigo. De este lado de la sepultura nadie puede caer más abajo que el piso. El infierno era un verdadero pozo, pero era para aquellos que no habían compartido con el pobre en esta vida y deberían sufrirlo después de la muerte. Esto ya no vale. Los marginales modernizados no son mendigos ni holgazanes. Ellos han sido embaucados por las necesidades que les atribuye algún "alcahuete de la pobreza"[13]. Han caído por debajo de la línea de pobreza y cada año que pasa disminuyen sus probabilidades de volver a levantarse por encima de la línea para satisfacer las necesidades que ahora se atribuyen a sí mismos.

El bienestar no es un colchón cultural. Es una mediación sin precedentes de recursos escasos mediante agentes que no solamente definen lo que es necesidad, y certifican dónde existe, sino que además supervisan de cerca su remedio - con la aprobación de los necesitados o sin ella. El seguro social no es la confianza en el soporte comunitario en caso de desastre. Más bien es una de las formas últimas de control político en una sociedad en que la protección

contra riesgos futuros es valorada como mayor que la presente satisfacción o alegría. Las necesidades, discutidas como criterios para las estrategias de desarrollo, claramente no tienen nada que ver ni con las necesidades tradicionales ni con los deseos, como he sugerido anteriormente. Y, sin embargo, durante la segunda y la tercera "décadas del desarrollo", millones de personas han aprendido a experienciar su pobreza en términos de las necesidades operacionalizadas no satisfechas.

Paradójicamente, "las necesidades" llegaron a ser el distintivo más potente a pesar del hecho que para el economista oficial, "la necesidad" es una palabra inexistente. La teoría económica no reconoce que existan cosas tales como las necesidades. Además, la economía puede decir mucho que es útil sobre deseos, preferencias y demandas. Pero "necesidad" es un imperativo moral, psicológico o físico que no tolera ninguna concesión ni ajuste - ni análisis (económico).

La mayoría de los economistas hasta el día de hoy, se declaran incompetentes para incluir a las necesidades en sus análisis y prefieren dejar su discusión a filósofos o políticos. Por otra parte, un número creciente de economistas, críticos de la teoría y la práctica del desarrollo convencionales, ponen en las "necesidades básicas" el fundamento de lo que llegó a ser "el nuevo orden económico"[14]. Ellos encuentran en las necesidades el término para los requerimientos no negociables, mutuamente inconmensurables, de la naturaleza humana. Basan fuertemente la teoría económica en la condición ontológica del ser humano. Alegan que a menos que las necesidades básicas sean provistas por la economía, las preferencias económicas, las elecciones y los deseos simplemente no pueden ser efectivamente formuladas. Su nuevo orden mundial se construye sobre las bases de una humanidad cuyas necesidades básicas han sido satisfechas gracias a una nueva clase de economía que reconoce su existencia.

Pero antes de que el concepto de necesidades pueda ser incorporado en un argumento económico, debe ser definido y clasificado. Para esta empresa, la

teoría de Abraham Maslow de una jerarquía de necesidades, en forma algo retrasada, llegó a ser muy influyente. En verdad, las necesidades de la seguridad física, el afecto, la estima y, últimamente, la autorrealización subyacen a la discusión más reciente como las categorías clave. A diferencia de los deseos que, desde Hobbes, son considerados como iguales entre sí - "desde que son simplemente lo que la gente desea" - las necesidades son consistentemente discutidas como constituyendo una jerarquía que tiene una condición objetiva y normativa. Generalmente son mencionadas como realidades a ser estudiadas desinteresadamente por los expertos en necesidades. Algunos de los nuevos economistas van tan lejos como para hacer de esta jerarquía de necesidades la piedra angular de una nueva ética. Por ejemplo, Erich Fromm creía que la "sociedad sana" es un arreglo que

> *corresponde a las necesidades del hombre, no necesariamente a lo que él siente como sus necesidades (porque aún los propósitos más patológicos se pueden sentir subjetivamente como lo que una persona quiere más) sino a lo que sus necesidades son objetivamente, como puede comprobarse por el estudio del hombre*[15].

Hasta ahora el estudio crítico más completo del discurso de las necesidades y de sus implicaciones ha sido hecho por Marianne Gronemeyer[16]. Ella arguye que las necesidades, en su sentido corriente, son una nueva manera de formular la hipótesis de la escasez universal. Siguiendo su argumento resulta probable que la credibilidad pública de los supuestos económicos, que ya es vacilante, puede sobrevivir solamente si una nueva economía se reconstruye sobre el supuesto de "necesidades básicas" definibles. Además, Gronemeyer muestra que las necesidades, definidas en términos de criterios ostensiblemente científicos, permiten una redefinición de la naturaleza humana de acuerdo con la conveniencia e intereses de los profesionales que administran y sirven esas necesidades. Una economía basada en carencias - sean de terapia, educación o transporte - lleva ahora inevitablemente a niveles intolerables de polarización. Por contraste, una economía basada en necesidades - incluyendo su identificación por expertos y su satisfacción bien

administrada - puede proporcionar una legitimidad sin precedentes al uso de esta ciencia en el servicio del control social del hombre "necesitado".

Las necesidades, como término y como idea, ocupan un lugar dentro de la topología mental contemporánea que no existía en la constelación de significados de épocas anteriores. Durante la Segunda Década del Desarrollo, la noción de necesidades comenzó a brillar como una supernova en el firmamento semántico. Como Gronemeyer ha argumentado, la insistencia sobre necesidades básicas ha definido ahora el fenómeno humano mismo como divisible - el discurso de las necesidades implica que uno puede devenir más o menos humano. Es una herramienta tan normativa y de doble filo como una droga poderosa. Al definir nuestra humanidad común por necesidades comunes, reducimos al individuo a un mero perfil de sus necesidades.

De necesidades a requerimientos

Así como la idea de progreso de la Ilustración preparó el terreno para lo que ciertamente ocurriría casi inevitablemente, la gestión del cambio social en nombre del desarrollo ha preparado el ambiente político para la redefinición de la condición humana en los términos de la cibernética - como un sistema abierto que optimiza el mantenimiento de la inmunidad provisional de los individuos reducidos a subsistemas. Y justamente como las necesidades devinieron un símbolo importante que permitió a los administradores proporcionar una fundamentación filantrópica a la destrucción de las culturas, en la misma forma, ahora las necesidades están siendo reemplazadas por el nuevo emblema de los" requerimientos básicos" bajo el cual el nuevo objetivo de "supervivencia de la tierra" puede justificarse.

En los años 70 los expertos se presentaban a sí mismos como servidores que ayudaban a los pobres a tomar conciencia de sus verdaderas necesidades, como un Hermano Mayor que los ayudaba en la formulación de sus reclamos. Este sueño de corazones sangrantes y bienhechores de ojos azules puede ser hoy fácilmente descartado como el sin sentido de una época ya pasada. Las

"necesidades", en un mundo mucho más interdependiente, complejo, contaminado y congestionado, no pueden ya ser identificadas y calificadas, salvo mediante un intenso trabajo de equipo e investigación por especialistas en sistemas. Y en *este* nuevo mundo, el discurso de las necesidades llega a ser el dispositivo superior para reducir a la gente a unidades individuales con *requerimientos* de entrada.

Cuando esto ocurre, el *homo economicus* es rápidamente reconocido como un mito obsoleto - el planeta no puede darse el lujo de este desperdicio - y reemplazado por el *homo systematicus*. Las necesidades de esta última invención se transforman de carencias económicas en requerimientos sistémicos, siendo éstos determinados por una hegemonía profesional exclusivista que no tolera ninguna desviación. El hecho de que mucha gente hoy ya reconozca sus requerimientos sistémicos es evidencia principalmente del poder del prestigio profesional y de la pedagogía y a la pérdida final de la autonomía personal. El proceso comenzó originalmente con la pérdida de los ámbitos de comunidad y aparece ahora completa a medida que la gente es transformada en elementos abstractos de una estasis matemática. La última conceptualización de estos elementos abstractos ha sido alcanzada recientemente mediante la reinterpretación del hombre común, que es visto ahora como un sistema inmune frágil y que sólo funciona provisionalmente, siempre al borde de la catástrofe. La literatura de este desarrollo refleja con fidelidad el carácter esotérico de esta conceptualización. La condición del hombre posmoderno y su universo ha devenido, según este punto de vista, tan complejo que solamente los expertos más altamente especializados pueden oficiar como el sacerdocio capaz de comprender y definir las "necesidades" hoy.

Así el fenómeno humano no se define ya por lo que *somos*, lo que enfrentamos, lo que podemos tomar, lo que soñamos; ni siquiera por el mito moderno de que podemos producirnos a nosotros mismos a partir de la escasez, sino por la medida de lo que nos falta y, en consecuencia, necesitamos. Y esta medida, determinada por el enfoque de la teoría de

sistemas, implica una concepción radicalmente nueva de la naturaleza y del derecho y prescribe una política más preocupada por la provisión de requerimientos (necesidades) profesionalmente definidas para la supervivencia, que por los reclamos personales de libertad que fomentarían nuestra competencia autónoma.

Estamos en el umbral de una aún inadvertida transición de una conciencia política basada en el progreso, el crecimiento y el desarrollo - enraizada en los sueños de la Ilustración - a otra conciencia todavía sin nombre, definida por controles que aseguran un "sistema sostenible" de satisfacción de necesidades. El desarrollo ha muerto, sí. Pero los expertos bien intencionados que propagan las necesidades están ahora muy ocupados reconceptualizando su descubrimiento, y en el proceso, redefiniendo nuevamente a la humanidad. El ciudadano está siendo definido como un "ciborg". El antiguo individuo, quien como miembro de una "población" ha devenido "un caso" está siendo ahora modelado mediante la imagen de un sistema inmune que puede provisionalmente ser mantenido funcionando si se le tiene en balance mediante una administración adecuada.

Hace 30 años "las necesidades" eran uno entre una docena de conceptos, a partir de los cuales se moldeaba una visión global del mundo. El término, como "población", "desarrollo", "pobreza", o "planeamiento" pertenece a una categoría de palabras que considero son neologismos subrepticios - viejas palabras cuyo significado actual predominante es nuevo mientras aquellos que las usan tienen la impresión de decir lo que siempre se ha dicho. Dentro del discurso del desarrollo, la palabra y el concepto de "necesidad" llegaron a ser crecientemente atractivos. Devino el término más apropiado para designar a las relaciones morales entre extraños en un mundo soñado construido de estados de bienestar. Tal mundo ha perdido credibilidad en la matriz de un nuevo mundo ahora concebido como sistema. Cuando el término, necesidades, es utilizado ahora en este nuevo contexto, "funciona" como un eufemismo para la administración de ciudadanos que han sido reconceptualizados como subsistemas dentro de una población.

REFERENCIAS

1. H. S. Truman, Discurso de Investidura, 20 Enero 1949.
2. H. S. Truman, Mensaje al Congreso sobre el Punto Cuarto, 24 Junio 1949.
3. J. F. Kennedy, Discurso de Investidura, 20 Enero 1961.
4. J. F. Kennedy, Mensaje Especial al Congreso Solicitando Asignaciones para el Fondo Interamericano para el Progreso Social y para la Reconstrucción en Chile, 14 Marzo 1961.
5. Citado en R. Nixon, *1999: Victory Without War* (1999: Victoria sin Guerra), Londres: Sidgwick, 1988, p. 48.
6. R. S. McNamara, Discurso a la Junta de Administración, Banco Mundial, Nairobi, 24 Setiembre 1973.
7. Papa Paulo VI "On Promoting the Development of Peoples" (Sobre la Promoción del Desarrollo de los Pueblos), Encíclica, Roma, 26 Marzo 1967, p. 20.
8. Ibid., pp. 18-19.
9. Según el *New Oxford English Dictionary*, el concepto de "línea de pobreza" parece haber sido acuñado en 1901 por B. S. Rowntree, el filósofo cuáquero productor de chocolates y amigo de Lloyd George. El sinónimo "nivel de pobreza" ha sido adoptado más recientemente, en 1976.
10. *The United Nations Development Decade: Proposals for Action* (La Década del Desarrollo de las Naciones Unidas : Propuestas para la Acción), Nueva York: UN Department of Economic and Social Affairs, 1962.
11. Véase R. Findlay, "On W. Arthur Lewis' Contribution to Economics" (Sobre la Contribución de W. Arthur Lewis a la Economía), en *Journal of Economics,* 1 (1982), pp. 62-76.
12. El concepto es definido en toda su brutalidad por S. Rosen, "Human Capital: A Survey of Empirical Research" (El Capital Humano: Una Revisión de la Investigación Empírica), en R. Ehrenburg, *Handbook of Labour Economics,* Vol. 1, Greenwich: Jai Press, 1972.
13. Las expresiones "poverty pimp" (alcahuete de la pobreza) y "povertician" (símil para pobreza de "politician", político) fueron acuñadas durante la

campaña de Edward Koch para la Alcaldía de Nueva York en 1988.
14. Por ejemplo, M. Lutz y K. Lux, *Humanistic Economic: The New Challenge,* (Economía Humanística: El Nuevo Reto), Nueva York: The Bootstrap Press, 1988.
15. E. Fromm. "The Psychology of Normalcy" (La Psicología de la Normalidad", en *Dissent*,1 (1954), p. 43.
16. M. Gronemeyer, *Die Macht der Bedürfnisse* (El Poder de las Necesidades), Reinbek: Rowohlt, 1988.

BIBLIOGRAFIA

El Oxford English Dictionary (OED) original de Murray en 1892 divide el artículo sobre la palabra "necesidad" solamente en dos partes: (a) la necesidad de hacer algo y (b) la demanda imperativa de tener algo. A lo largo de los siglos, "tener necesidad de" significa estar bajo una necesidad inevitable de hacer u obtener algo. En 1929 el OED da la primera evidencia de una tercera acepción, (c) un estado de carencia fisiológica o psicológica que motiva el comportamiento hacia su satisfacción. Es sólo entonces que "necesidad" puede referirse a carencia de, o reclamo hacia, algo. Un desplazamiento similar aunque muy anterior ha sido notado en alemán por J.B. Müller, "Bedürfnis" (Mecesodad), en O.Brunner, W. Conze & R. Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe* (Conceptos Históricos Fundamentales), Stuttgart: Klett, 1972, Vol.1. pp. 440-89. El libro de P. Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civilization,* (El Problema de las Necesidades Humanas y la Crítica de la Civilización), Londres: Allen & Unwin, 1981, parece ser el único intento monográfico de rastrear la percepción de los análogos a "necesidad" en el pensamiento occidental desde los griegos hasta el presente.

Las discusiones sobre necesidades verdaderas o falsas, las necesidades básicas, o las necesidades sociales vs. Las individuales, habitualmente no prestan atención a la intensidad mercantil de la sociedad. En consecuencia son irrelevantes para el argumento presentado más arriba. W. Leiss, *The Limits to Satisfaction: An Essay on the Problem of Needs and Commodities,* (Los Límites

de la Satisfacción: Un Ensayo sobre el problema de las Necesidades y las Mercancías), Toronto: Toronto University Press, 1976, explora la génesis de las necesidades en la transformación del deseo en la demanda de mercancías. Una declaración persuasiva sobre el descenso del hombre desde el reino de la preferencia hasta la servidumbre de las necesidades ha sido hecho por D. Baybrooke, "Let Needs Diminish That Preferences May Prosper" (Hagamos que las Necesidades Disminuyan para que las Preferencias Prosperen), en N. Rescher (ed), *Studies in Moral Philosophy* (Estudios en Filosofía Moral), Oxford: Blackwell, 1968. En un temperamento semejante he publicado una serie de ensayos, en particular *Towards A History of Needs,* (Hacia una Historia de las Necesidades) Nueva York: Pantheon, 1978.

La resurrección súbita de la discusión sobre las necesidades en los años 60 fue una reacción contra el enfoque neutral en valores de la ciencia social ortodoxa. Fue iniciada primero por C. W. Mills y G. Myrdal en economía política y asumida por A. Maslow y E. Fromm desde el punto de vista de la antropología psicológica. Los cuatro autores dan una importancia central a la posición del joven Marx, una herencia que ha sido exhaustivamente analizada por A. Heller, *The Theory of Needs in Marx*, (La Teoría de las Necesidades en Marx), Londres: Allison & Busby, 1976. Debido a esa tradición, posiblemente, al término "necesidades básicas" puede hacérsele sonar como un invento humanista cuando se le usa dentro del discurso del desarrollo. P.Streeten, *Development Perspectives* (Perspectivas del Desarrollo), Londres: Macmillan, 1981, y J. Galtung, "The Basic Needs Approach" (El Enfoque de las Necesidades Básicas), en K. Lederer y otros (ed.), *Human Needs: A Contribution to the Current Debate* (Necesidades Humanas : Una Contribución al Debate Actual), Königstein: Athenaeum, 1980, pp. 55-128, fueron voces autorizadas, y B. Wisner, *Power and Need in Africa,* (Poder y Necesidad en Africa), Londres: Earthscan, 1988, muestra la profunda ambivalencia de las "estrategias" llevadas a cabo bajo ese lema. Sin embargo, parece imposible hablar de "necesidades básicas" sin implicar la orientación de la naturaleza humana hacia las mercancías. Esto ha sido poderosamente alegado por M. Gronemeyer, *Die Macht der Bedürfnisse* (El Poder de las Necesidades), Reinbek: Rowohlt, 1988. M. Ignatieff, *The Needs*

of Strangers (Las Necesidades de los Otros), Londres: Chatto, 1984, ha señalado brillantemente cómo necesidad es un término para designar relaciones morales entre gentes que son extrañas.

Para comprender cómo las necesidades están siendo reformuladas hoy bajo la forma de requerimientos para encajar en la construcción mental del pensamiento sistémico, se puede lograr ideas en J.D. Bolter, *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age,* (El Hombre de Turing: La Cultura Occidental en la Era de las Computadoras), Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984, y M. Berman, *Coming To Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West,* (Recapacitando: Cuerpo y Espíritu en la Historia Oculta de Occidente), Nueva York: Simon & Schuster, 1989. Igualmente, W.R. Arney & B. Bergen, *Medicine and the Management of Living,* (Medicina y la Administración del Vivir), Chicago: University of Chicago Press, 1984, y D. Haraway, "The Biopolitics of Post-modern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse" (La Biopolítica de los Cuerpos Posmodernos : Determinaciones del Ser en el Discurso de los Sistemas Inmunes), en *Differences,* 1 (1989), pp. 3-43, proveen instrumentos que pueden ser usados para analizar la medicalización del planeta.

La sutil y asimétrica relación de poder implícita en el concepto de necesidades ha sido claramente percibida por S. de Beauvoir en *The Second Sex,* (El Segundo Sexo), Nueva York: Bantam Books, 1952: "en la relación del amo con el esclavo, el amo no se ocupa de la necesidad que él tiene del otro; él tiene en sus manos el poder de satisfacer la necesidad mediante su propia acción. Entretanto el esclavo, en su condición de dependiente, con sus esperanzas y sus temores, es muy consciente de la necesidad que tiene del amo. Aún si la necesidad fuera, en el fondo, igualmente urgente para ambos, siempre funciona en favor del opresor y contra el oprimido".

NIVEL DE VIDA

Serge Latouche

Cuando el 24 de junio de 1949, en su mensaje al Congreso sobre su Programa del Punto Cuarto, el Presidente Truman anunció la necesidad de "ayudar a las personas de áreas económicamente subdesarrolladas a elevar su nivel de vida"[1], él hizo énfasis en un objetivo que ya estaba siendo aceptado como obvio e indiscutible por todos los estados modernos. Fue sólo unos pocos años antes, en 1945, que la Carta de las Naciones Unidas había afirmado, en el Artículo 55, el objetivo global de "promover niveles de vida superiores".

Según la opinión popular y el uso científico, 'nivel de vida' se refiere a bienestar material y constituye un concepto, susceptible de medición, similar al Producto Nacional Bruto *per capita*. "*El nivel de vida*", escribió Jean Fourastie, *"se mide por la cantidad de bienes y servicios que puede adquirirse con el ingreso nacional promedio*."[2] Cualquier incremento en el nivel de este indicador se considera la consecuencia lógica del desarrollo económico. Se supone que deriva de una explotación mejorada de los recursos naturales mediante la utilización de la ciencia y la tecnología en la forma de equipamiento industrial. Igualar este nivel en todo el planeta se sugirió como el ideal hacia el cual las organizaciones de todo el mundo debían dirigir sus esfuerzos. Bertrand de Jouvenel declaró autorizadamente en 1964: "*El mejoramiento de la condición material del mayor número es, en nuestros tiempos, hecho, esperanza y deseo*."[3]

Mientras la esperanza de una vida satisfactoria es una preocupación muy

humana, la obsesión con esta especie de 'nivel de vida' es muy reciente. El interés en los niveles de salario de parte de los asalariados y como una preocupación social general data de la era industrial. A medida que más y más personas se convirtieron en asalariados, el salario llegó a ser el componente básico del nivel de vida. Sin embargo, en la proclama de fundación de la Liga de Naciones el 28 de junio de 1919, según la cual "*el bienestar y el desarrollo... de los pueblos constituyen una misión sagrada de la civilización*"[4], el concepto aún no existía como un índice mensurable. Ni había logrado la simplicidad directa del PNB *per capita*, cuando primero Stalin y luego Jrushchov trazaron sus ambiciosos planes para dar alcance y superar a los norteamericanos. Aunque se hablaba de 'nivel de vida', el concepto no era todavía un término técnico referido a un agregado económico preciso y estadísticamente determinado, sino una noción general que permaneció en gran parte imprecisa y subjetiva. En particular, el concepto estaba aún lejos de ser utilizado como un imperativo categórico en exclusión de todos los otros.

En su lugar, los especialistas en geografía humana se habían concentrado mucho tiempo en estudiar los diferentes modos de vivir. Intentaron describir los modos de vida que eran específicos a una región dada o un ambiente social dado. Las medidas cuantitativas y normativas estuvieron en gran parte ausentes; predominó una preocupación por las diferentes cualidades de vivir. Los economistas hoy, sin embargo, pueden usar el concepto de nivel de vida porque las maneras de vivir se han hecho crecientemente uniformes con el resultado que las diferencias en *modos* de vivir pueden ser traducidas más y más en diferencias de *niveles* de vida.

La amplia aceptación del concepto de nivel de vida ha sido el resultado de circunstancias y eventos recientes, aún cuando sus raíces se remontan una cantidad de años en la historia. El examen de estas circunstancias puede iluminar las implicaciones e importancia del nuevo concepto. Lo que capta inmediatamente la atención es que ciertamente la muy difundida pertinencia universal del concepto no puede asumirse sin más reflexión. En efecto, mirar el mundo en términos de 'nivel de vida' es como mirar a través de gafas oscuras;

hace desaparecer la rica variedad de colores, convirtiendo todas las diferencias en matices del mismo color. Quienquiera que desee apreciar la diversidad irreducible de modos de realizar la existencia humana, debe dar un paso atrás y quitarse estas gafas conceptuales.

PNB *Per Capita*: Una Invención de la Posguerra

Para el lector anglosajón debe parecer una parodia fechar la emergencia de la preocupación con el nivel de vida en el período sólo posterior a la Segunda Guerra Mundial. La expresión misma es en efecto muy antigua. Sin embargo, como veremos ahora, su significado ha evolucionado muy considerablemente en el ínterin. Originalmente indicaba un *ingreso mínimo irreducible*, un nivel de subsistencia de la vida, el costo de la reproducción de la fuerza de trabajo, en la tradición de la economía clásica de Malthus, Ricardo y Marx. Era así definido aún en 1934 en la *Enciclopedia de las Ciencias Sociales*[5]. Sin perder totalmente esta connotación, y bajo la influencia del ascenso más reciente en el nivel de vida, la expresión vino a indicar una manera *deseada* de vivir (plano de vida) o condiciones normales de vida (contenido de vida). Fue en esta concepción que, en febrero de 1945, el economista Joseph Davis insistió en su discurso presidencial a la Asociación Norteamericana de Economistas[6].

Es claro que, en un tiempo corto, se hizo más y más difícil disociar la connotación de meta de la de hecho. El concepto también se halló oscilando incómodamente entre las dos nociones del mínimo irreductible y el del nivel deseado. La absorción de lo descriptivo (el nivel real) en lo normativo (establecimiento del nivel) es reveladora de la gradual degradación desde la preocupación con cuestiones de calidad a la sola preocupación con la cantidad que ha venido a dominar la perspectiva occidental. Por lo menos por una vez, el idioma francés es menos ambiguo que el inglés; la expresión *niveau de vie* indica claramente un hecho positivamente establecido y su aparición reciente ha impedido cualquier ambigüedad semántica. La buena fortuna de esta expresión deriva en parte del hecho que condensa una serie de nociones - nivel de subsistencia, nivel de ingreso, ingreso *per capita* promedio, condiciones de

vida y un sueldo mínimo vital...

Entre las circunstancias específicas que han llevado a que el nivel de vida llegue a ser la obsesión cotidiana de nuestros contemporáneos y el horizonte dominante de las políticas económicas, tres fenómenos parecen merecer discusión particular. Estos incluyen la difusión general del concepto de cuentas nacionales, el crecimiento del consumismo masivo en los principales países industriales durante los 30 "gloriosos años" (1945 a 1975) y la universalización del mito del desarrollo en el Tercer Mundo. Miremos brevemente cada uno de estos desarrollos.

En ausencia de un sistema de contabilidad, por impreciso que fuera, para la medición de las condiciones sociales era en vano considerar dotar con una capacidad cuantitativa al concepto de nivel de vida y generalizar su uso. No puede disfrutarse verdaderamente el propio nivel de vida a menos que uno sea consciente de ello. Hoy esta conciencia está siendo llevada demasiado lejos en la mayoría de nuestros contemporáneos, engendrando un verdadero fetichismo por la *cantidad* del ingreso. Para compensar la falta de tiempo para disfrutar de los frutos de nuestro trabajo, la mayor satisfacción puede por lo menos obtenerse de la contemplación de la cantidad que se ha ganado en comparación con aquellos inferiores en la escala.

Siguiendo la Gran Depresión, con la moda de las ideas keynesianas y el interés en la macroeconomía, los principales países industriales se equiparon por primera vez con institutos de investigación estadística. Los datos estadísticos empezaron a adornar los conceptos económicos y a subvertirlos desde dentro. Ya en 1940, Colin Clark hizo una comparación entre los ingresos de diferentes países y las organizaciones internacionales propagaron el nuevo culto de los números. Aunque ciertos estados del Tercer Mundo vivían aún en la edad premoderna y no funcionaban como mercados nacionales fueron también adornados con multitud de estadísticas y todos los atributos de un estado nación.

La atribución de medidas normalizadas llegó a ser un imperativo categórico. Los niveles de vida podían por fin cuantificarse y así compararse. El ideal global de un nivel uniforme de vida cesó de ser un concepto fútil; ahora vino a representarse por una cantidad específica de dólares al cual podía por lo menos referirse, aún cuando no se realizara. El objetivo utilitario de la mayor felicidad para el mayor número había encontrado su expresión científica.

La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 proclama la igualdad de todos los seres humanos. Este universalismo abstracto exigía indicadores de felicidad que fueran aplicables en todas partes. El PNB *per capita* proporcionaba un conveniente patrón de medida que reclamaba igual pertinencia en todo el mundo. Antes de la Guerra, bajo las condiciones del colonialismo, esa preocupación difícilmente podía surgir porque no tenía sentido calcular el nivel de vida promedio para los ciudadanos del Imperio Británico, sumando por ejemplo los ingresos de los ingleses y los indios. Fue sólo con la descolonización que la idea de la igualdad entre los niveles de vida ingleses e indios llegó a considerarse legítima.

Durante los primeros 30 años luego de la Segunda Guerra Mundial, las economías desarrolladas vivieron una fase de crecimiento sin precedentes que tuvo efectos espectaculares en el nivel de vida. La pobreza de siglos pasados en las sociedades industrializadas pareció casi desaparecer. El trabajo para todos en una sociedad libre trajo la difusión del bienestar bajo la protección del estado de bienestar. Se enraizó la expectativa de que la afluencia universal estaba apenas a la vuelta de la esquina. Todo el mundo, el momento que fue consciente de su posición, luchó por alcanzar a aquellos que estaban al frente. Se consideraba a las disparidades - cuanto más estrechas parecen, menos tolerables son - probablemente prontas a desaparecer, ya que carecían de legitimidad democrática.

El mito del desarrollo nació así. Lo que había sido producido en los países industrializados se generalizaría a lo ancho del planeta. Las diferencias entre los países llegaron a verse como meros retrasos, condenados como injustos e

inaceptables, y se planificó la eliminación de estas brechas. El PNB *per capita*, el indicador básico del nivel de vida, se convirtió en el criterio fundamental para medir el nivel de desarrollo. Gradualmente se establecieron criterios adicionales - indicadores no monetarios, pero aún cuantitativos, de niveles de vida, que fluctuaban desde la esperanza de vida al número de doctores por kilómetro cuadrado. La compilación de las estadísticas requería de las cuentas nacionales. Los diferentes índices estaban muy a menudo fuertemente correlacionados - que es por lo que el PNB *per capita* aún tiende a tener un verdadero monopolio en los informes oficiales.

Periódicamente, había reacciones contra este reduccionismo abusivo. El Banco Mundial, siguiendo al famoso discurso de Robert McNamara en 1973, demandó otros indicadores. El discurso criticó la disparidad creciente del ingreso que, en la mayoría de los países en desarrollo estaba camuflada tras estadísticas que indicaban crecimiento en el ingreso *per capita*. Invocó la inclusión de otros objetivos además del incremento del PNB, tales como la reducción del desempleo y el incremento del ingreso de los pobres. Eventualmente, el Banco Mundial aprobó la adopción de "*una medida socialmente orientada de desempeño económico*."[7]

Tal demanda no era de ninguna manera nueva. La preocupación con la necesidad de tener en cuenta los aspectos múltiples de la realidad estuvo presente en las observaciones de los primeros estadísticos del desarrollo. Un informe de las Naciones Unidas en 1954 sobre la definición y medida de "patrones" y "niveles de vida" llamó la atención a 12 posibles componentes del nivel de vida para la comparación internacional. Incluían:

> *(1) Salud, incluyendo condiciones demográficas; (2) alimentación y nutrición; (3) educación, incluyendo alfabetización y destrezas; (4) condiciones de trabajo; (5) situación de empleo; (6) consumo y ahorro agregados; (7) transporte; (8) vivienda, incluyendo equipamiento; (9) vestuario; (10) recreación y entretenimiento; (11) seguridad social; (12) libertad humana*.[8]

Sin embargo, el contenido práctico de tan amplias concepciones ha sido simbólica en gran medida. Aún donde han conducido a la acción concreta en favor de las necesidades básicas, la autosuficiencia en la producción de alimentos o las tecnologías apropiadas, su impacto general ha sido discutible. Los resultados no han carecido de ambigüedades y no han logrado ciertamente una prominencia suficiente para modificar la perspectiva dominante del PBI.

En cualquier caso, la guerra contra la miseria al comienzo de las así llamadas Décadas del Desarrollo se declaró así y rompió fuegos con gran fuerza. ¿Se ha preocupado alguien de las ambigüedades subyacentes? Unas pocas voces aisladas, prestigiosas por momentos, tales como la de G. Myrdal, se han hecho oír, pero no tuvieron influencia. La disputa, dagas desenvainadas, por el nivel de vida *per capita* superior ha llegado a ser una obsesión en la arena internacional, mientras que la reducción de la brecha entre los ricos y los miserables ha sido declarada un objetivo de prioridad. Cada país, por cualquier medio compatible con el mantenimiento de la paz del mundo, se esfuerza por incrementar sus ventajas sobre sus vecinos y por recortar una porción del mercado para sí mismo a expensas de los otros. Las protecciones arancelarias y no arancelarias, subvenciones y políticas fiscales, políticas industriales (la del MITI, el Ministerio de Industria en Japón, por ejemplo), el desmantelamiento de los sistemas de seguro social, la desrregulación y los ejemplos más descarados de la negociación competitiva de salarios comprenden la gama de los medios más visibles en esta frenética lucha. Con una hipocresía a veces inconsciente, los ganadores tienden la mano a los remolones de manera que éstos puedan ponerse a la par. Los expertos poseen recetas milagrosas para cualquier problema, con tal que, a nivel del estado y de la empresa privada, se les deje operar libremente. Esperan tener éxito (aun cuando nadie sabe cómo) en cuadrar el círculo. La noción de nivel de vida lleva en sí misma la demanda del igualitarismo y al mismo tiempo un espíritu de competencia. Todos se salvarán y todo el mundo será un ganador.

Bien-Estar y Bien-Tener

"Nivel de vida" encierra en una cápsula todas las dimensiones del paradigma dominante de Occidente, de la modernidad y del desarrollo. Este paradigma constituye una esfera perfectamente autorreferencial que contiene sólo un número muy limitado de elementos. Necesidad, escasez, trabajo, producción, ingreso y consumo son los conceptos claves dentro de un campo semántico cerrado que no tiene necesidad del mundo exterior. La interacción de estos elementos es autodinámica y se supone que provoca el crecimiento ilimitado de la riqueza material. El concepto que tratamos aquí - el nivel de vida - tiene así los mismos orígenes históricos que el paradigma económico general mismo.

Una divisoria de aguas esencial en esta historia fue la reducción del *bien* a la *cantidad*. Esta transición eliminó simultáneamente la multiplicidad de posibles valores sociales y permitió la cuantificación de la única dimensión que se retuvo.

El objetivo de una "buena vida" puede manifestarse en una multiplicidad completa de formas - desde el heroísmo del guerrero al ascetismo, desde el goce epicúreo al esfuerzo estético. Sin embargo, en cuanto la vida buena se expresa en términos del bien común global, las múltiples artes personales de vivir y las diversas maneras de conocer tienden a reducirse en favor de un proyecto colectivo único, que fácilmente conduce - en lo concerniente a sus fines y aún a sus medios - a una homogeneización de las búsquedas individuales. No es por casualidad que tanto Truman como Kennedy - aún separados por un cuarto de siglo - se refirieran al "bien común"[9]. Este antiguo término aristotélico y tomista evoca el ideal de la ciudad estado justa y responsable, más que una sociedad rica e individualista.

Pero en el mundo moderno, el único bien que parece común a todas las personas, por encima y más allá de las diferencias culturales, es la vida como una propiedad fisiológica. Aún este culto de la vida es muy diferente del que puede encontrarse en las culturas no occidentales. En India brahmán, por ejemplo, la vida también tiene valor superior; sin embargo, se concibe como

una totalidad cósmica. La vida terrenal del individuo humano es de importancia limitada y los animales y el mundo natural tienen tanto derecho a vivir como el hombre. La muerte de algunos individuos proporciona la condición para la vida de otros y el flujo dinámico asegura el orden de un cosmos glorificado. La muerte no está excluida de la vida. Occidente, en cambio, hace mucho tiempo que declaró la guerra contra la muerte en todas sus formas - pobreza, violencia y muerte natural. Este programa redujo la "vida mayor" a una preocupación por la supervivencia. Vivir más se convirtió en la prioridad, y no bien o mejor. Esta selección en el pensamiento occidental del quantum de vida como el objetivo único se ofrece como un marco fisiológico y social de referencia. Los dos tienden a combinarse en la perspectiva del naturalismo, con "necesidad" como la categoría que une a ambos marcos.

Si se acepta el análisis de Illich, las necesidades espirituales fueron las primeras en dar lugar durante la Edad Media a la figura del especialista, capaz de proveer las respuestas[10]. Pasando a la esfera secular, este concepto de necesidades retuvo su ambigüedad. En el nivel fisiológico, se refiere ahora al número de calorías *per capita* junto con sus correlatos como la cantidad de proteína, grasa e hidratos de carbono. En el nivel social, es el número de dólares. Supervivencia para todos fue la meta del Leviatán, el gran tecnócrata del siglo diecisiete, mientras en vísperas de la Revolución Francesa, la felicidad ("*una idea nueva en Europa*" según Saint Just) fue el objetivo del "déspota ilustrado".

La emergencia del individuo utilitario que busca maximizar su placer y minimizar su sufrimiento no garantizó el triunfo inmediato de la búsqueda del nivel de vida superior para todos y cada uno. La consecuencia lógica de la llegada del sujeto calculador fue más bien un arranque desenfrenado de las pasiones. En Inglaterra la represión puritana permitió una canalización de estas pasiones en la búsqueda de la acumulación material, asegurando así un interés común mínimo. Esta reducción del drama de la vida a transacciones en el mercado se logró con mucha mayor dificultad en Francia. El Marqués de Sade mostró con lógica implacable el tipo de anarquía a la que el individualismo

calculador podía conducir si no se suprimían las pasiones. La incomunicabilidad de mundos subjetivos (el problema de la ausencia de puente) se hace insuperable. Cada individuo puede y debe aprovechar las oportunidades que su situación le ofrece. Está completamente permitido engañar mañosamente al prójimo siempre y cuando no se sea sorprendido. Es aceptable convertirse en hipócrita (como los depravados monjes de *Justine*) y alentar la virtud y generosidad de los débiles con el fin de que puedan ser más fácilmente embaucados. Tales han sido las consecuencias inevitables de la pérdida de los vínculos sociales. Nuestro mundo actual, sin fe ni ley, es una *anti-sociedad*, imposible e intolerable. No hay ninguna mano invisible aquí; los placeres del carnicero o del cervecero no convergen en mi satisfacción. Ha sido necesario para la pasión por el negocio triunfar sobre todos los demás para lograr una *medida común* de deseos desenfrenados. El paradigma económico ha tenido muy buen éxito en reducir nuestra perspectiva a un único punto de vista. Esto ha resultado en un reduccionismo unidimensional.

Cuando se interpreta la realización humana como únicamente el bienestar material, las diferencias entre la vida venidera, la felicidad mundana y la supervivencia física se hacen borrosas. La prometida vida venidera existía, en Occidente como en otras sociedades, en el otro mundo. La pérdida de contacto con los difuntos a medida que el respeto por nuestros antepasados declinó en Occidente resultó en dar a la resurrección del cuerpo un contenido crecientemente abstracto - la eternidad abstracta del más allá reemplazó a la inmortalidad concreta de los antepasados. Con la muerte subsecuente de Dios en nuestro propio tiempo, la vida se ha convertido en la búsqueda de un objetivo puramente secular, el de la mera supervivencia fisiológica. Las diferencias fueron virtualmente salvadas cuando el crecimiento económico elevó la supervivencia física a la altura del "bien-tener" general como se expresa en el consumo nacional.

El bien-tener apunta a la maximización de los 'objetos' - es decir, al consumo material máximo - pero la condición de estos objetos es bastante ambigua. Porque como objetos sociales destinados para el consumo, la acumulación de

productos físicos que carecen de todo uso práctico tiene un significado muy limitado más allá de cierto punto. (La acumulación de equipamiento que va a ser usado en la producción de otros bienes por supuesto tiene un significado que los bienes de consumo no tienen). El nivel de vida se mide por el nivel de consumo, incluyendo la cantidad de desecho producido. Nuestra civilización repleta de dispositivos es el resultado natural de este proceso. La abundancia lleva consigo la pérdida de su propio significado. En este diluvio de objetos, ha llegado a ser casi imposible desear algo por sí mismo, si no es ya la codiciada posesión u objeto del deseo de otros. La publicidad juega al corazón de esta mímica del deseo. Y, finalmente, la angustia de no tener nada más que desear aumenta la ansiedad del deseo insatisfecho.

La base para evaluar la necesidad tanto fisiológica como psicológica es la *utilidad*. El triunfo del utilitarismo es así la condición que tiene que satisfacerse para hacer que las ambiciones como la maximización y la igualación de los niveles de vida sean concebibles. La reducción de las múltiples dimensiones de la vida a lo que es cuantificable halla su modo más puro de expresión en el dinero y su lugar de realización en la economía de mercado. La generalización del mercado acelera su movimiento, lo que a su vez facilita su extensión. El reduccionismo utilitarista y la obsesión con el consumo hacen avanzar el crecimiento del mercado y la mercantilización creciente de grandes sectores de la vida social refuerza la perspectiva calculadora y utilitaria. El mercado revela las "preferencias" de vendedores y compradores y provee así la medida, de otra manera imposible, de lo que es útil. Logra, según los economistas, lo "bueno" y el "bien", el mejor uso que puede hacerse de los factores de producción disponibles. Los ciudadanos, habiéndose convertido en agentes de la máquina económica, acaban por creer en ella. Así el gran mito de la modernidad es capaz de ganar terreno, ofreciendo la promesa de que todos y cada uno se enriquecerán a través del progreso de la organización económica, la ciencia y la tecnología, y que, sobre y por encima de todo esto, la acumulación de riquezas será infinita.

"*La acumulación norteamericana de riquezas*", escribe Bertrand de Jouvenel,

"*está convirtiéndose, por decir así, en el cuento de hadas de la edad moderna*"[11]. Calcula que, con la casi duplicación del nivel de vida cada diez años, una meta generalmente propuesta, el resultado asciende a un incremento de ¡867 veces en un solo siglo!

Puntos Ciegos

La occidentalización del mundo no ha creado de ninguna manera una igualación universal de los niveles de vida. En cambio, ha impuesto el concepto de nivel de vida como la categoría dominante para percibir la realidad social (y por lo tanto el subdesarrollo) y ha hecho al incremento de los niveles de vida una obligación moral para los conductores de las naciones emergentes.

Se ha demostrado frecuentemente cómo el traslado de medidas estadísticas al Tercer Mundo nos descarría. "*El trabajador desempleado en los barrios pobres de Caracas*", escribe Jean Chesneaux, "*descubre con asombro que disfruta de un nivel de vida definido en términos de PBI que es digno de envidia. No menos asombrado, el pescador en Samoa quien vive completamente cómodo en relativa autosuficiencia, aprende que, en términos de PNB, es uno de los habitantes más pobres del planeta*."[12]

El primer caso ilustra cómo una distribución desigual de la riqueza elimina todo significado de la cifra de un promedio, mientras el segundo ejemplo revela el absurdo de la comparación internacional de índices cuando los estilos de vida son muy diferentes y de hecho no comparables. La economía política no ha sido capaz de construir una teoría satisfactoria del valor objetivo de todas las cosas, haciendo así imposible proceder a una evaluación y una agregación de *utilidades* objetivas. Estas son subjetivas y por naturaleza mutuamente incomunicables (el problema de la ausencia de puente). Recordatorios constantes sobre los límites de la contabilidad nacional no parecen haber tenido ningún impacto. Además, las divisiones que yacen en la raíz de la contabilidad social son tan arbitrarias, aún en las sociedades industrializadas,

que bordea lo absurdo aplicarlos fuera de estas sociedades desarrolladas al Tercer Mundo.

Estadísticos competentes han puesto énfasis siempre en los límites de su enfoque, pero en la práctica estas palabras de precaución no han servido para ningún propósito, porque el reduccionismo cuantitativo se ha atrincherado en la lógica de la modernidad y el espíritu de los tiempos no puede ser contenido con advertencias. No obstante debemos recordarnos algunos de los absurdos involucrados.

El nivel de vida se mide por el volumen de bienes y servicios consumidos por los habitantes. Sin embargo, sólo los bienes y servicios regularmente intercambiados en el mercado entran en este cálculo, y lo hacen aún cuando no sean el objeto de un intercambio genuino. Como resultado, aspectos importantes de la calidad de vida no son tenidos en cuenta. Inversamente, aquellas cosas que "consumimos" que implican una degradación en la calidad de vida son valoradas y consideradas como contribuciones positivas.

"*La medida del consumo*", escribe Bertrand de Jouvenel, "*no es otra cosa que una medida de bienes y servicios que se obtienen de empresas a través de individuos privados y que son sujetos de pago. Está claro que esta medida omite: (1) los servicios prestados por los poderes públicos; (2) los bienes y servicios libres; (3) los gastos externos causados por transformaciones en la economía*.[14] La medida es por esta razón absolutamente inadecuada como un indicador del nivel de vida. No están considerados, por ejemplo, los servicios prestados por las madres a sus hijos, sin los cuales, por supuesto, ¡no habría economía del todo! El trabajo doméstico en el hogar impago, que en los países desarrollados queda oculto de las cuentas nacionales oficiales, constituye una parte grande de la economía informal. Para Gran Bretaña, Colin Clark calculó en 1968 el valor del trabajo libre en la casa (calculado en términos de valores del PNB de 1871) como ascendente al 50 por ciento del PNB de 1956.[15]

Por otro lado, e igualmente subversivo de las cuentas nacionales como espejo

exacto de la realidad económica, un incremento del consumo de combustible debido a la congestión del tráfico y un incremento de las distancias de viaje entre el hogar y el trabajo se traduce en un incremento de nuestro consumo de transporte y, en consecuencia, ¡en una elevación en el nivel de vida! Como de Jouvenel lo expresó:

> *En los Estados Unidos el consumo de alimentos per capita medido en precios constantes aumentó en 75% desde 1909 a 1957. Sin embargo, según los cálculos del Departamento de Agricultura, el incremento en el consumo fisiológico fue a lo más de 12 a 15%. Así, según el análisis de Kuznets, por lo menos cuatro quintos del aparente crecimiento en consumo de alimentos es debido, en efecto, a un incremento en los costos del transporte y la distribución de comestibles a los centros urbanos.*[16]

La exclusión del valor de los bienes materiales cuando son consumidos en cantidades pequeñas, y la práctica inversa de tener en cuenta los enormes gastos requeridos para reparar la degradación, o para compensarla, introducen otras distorsiones considerables. "*Según nuestra manera de contar*", observa de Jouvenel con humor, "*nos enriqueceríamos convirtiendo a las Tullerías en un parque de estacionamiento y a la Catedral de Notre Dame en un edificio de oficinas*."[17]

Si, como resultado de esta noción particular de cuentas nacionales, que representa una particular interpretación occidental de la realidad, los países subdesarrollados parecen ser pobres en términos de aquellas cosas que juzgamos nos hace ricos, son (y fueron) infinitamente más ricos en aquellas cosas en que ahora somos pobres. Tienen a su disposición bienes y servicios que no son mensurables o son subvalorados, que ahora se están haciendo frágiles - el espacio abierto, el calor de los trópicos, el ocio, la solidaridad, y así sucesivamente. Por las normas prevalecientes del sistema mundial, su poder adquisitivo, que es representativo de su poder en términos generales, es infinitamente más pequeño. Pero, entonces, sólo las porciones

occidentalizadas de su realidad socioeconómica están siendo medidas.

En la raíz del paternalismo de las agencias internacionales relacionadas con el Tercer Mundo descansa un aterrador etnocentrismo. Si buscamos un verdadero y genuino internacionalismo o universalismo, sería necesario invitar a "expertos" de las últimas regiones "primitivas" del mundo que quedan, para bosquejar una lista de las deficiencias que nosotros, las personas de los países *desarrollados*, sufrimos - soledad, depresión, tensión, neurosis, inseguridad, violencia, y así sucesivamente.

Tales consideraciones, no importa cuan convincentes, no desafían fundamentalmente, sin embargo, los sólidos fundamentos del reduccionismo económico. Pero sirven para abogar por la sabiduría de una cierta prudencia - algo que se ha ignorado en gran medida hoy.

Sin embargo, los economistas tempranos, buscando determinar la esencia del acto económico tras las apariencias del mercado, lucharon extensamente con la naturaleza paradójica de las categorías económicas. Thomas Malthus habló de su perplejidad:

> *¿Si el esfuerzo que produce una canción, pagado o no, es trabajo productivo, por qué excluir el esfuerzo que produce el resultado más valioso de una instructiva y agradable conversación? ¿Por qué excluir los esfuerzos necesarios para disciplinar nuestras pasiones y llegar a ser obedientes a todas las leyes de Dios y del hombre, el más preciado de todos los trabajos? ¿Por qué, en verdad, excluir cualquier esfuerzo, cuyo objeto es obtener felicidad o evitar pena, presente o futura? Y aún bajo esta descripción pueden comprenderse los esfuerzos de cada ser humano durante cada momento de su existencia*.[18]

En verdad, ¿por qué la danza que se escenifica para pedir a los espíritus una rica cosecha no se considera trabajo? ¿Por qué no considerar el tom-tom que se toca al lado de la fogata de campamento como la producción de servicios de

ocio o las caricias de una esposa como parte del consumo nacional? ¿No es el uso de un vehículo personal la producción de un servicio de transporte? ¿No es su compra una inversión? ¿No es el trabajo gastado por el obrero en una fábrica el consumo de energía acumulada - es decir, capital?

Todas las distinciones conceptuales se quiebran y los supuestos y certezas fáciles se desvanecen en cuanto uno se libera de los tabúes que dominan a la tribu de economistas y estadísticos. Malthus y los economistas que lo siguieron y se sienten confusos no tienen otra alternativa que refugiarse en el sentido común. Este sentido común interpreta las prácticas del mercado europeo sobre la base de un prejuicio bien establecido. Simplemente la imaginación occidental ha inventado este sistema de clasificación. De aquí las nociones particulares, específicas a las percepciones culturales occidentales, de ausencia de trabajo (en el sentido moderno) sin la ética protestante; ausencia de producción sin los mitos de la naturaleza, la necesidad, la escasez y una concepción de la materia prestada de la física del siglo dieciocho; ausencia de consumo sin el mercado generalizado. De la variedad infinita de la actividad humana, la distinción hecha entre gestos productivos y gratuitos por un lado y entre el objeto producido y el consumido por el otro, se basa enteramente en valores culturales particulares. Criar un animal, un perro o una vaca por ejemplo, puede considerarse como inversión, producción o consumo, dependiendo del hábitat del animal y si se le piensa usar para cazar, arar, proveer carne, desfilar, o mostrar afecto.

Las categorías contables actualmente dominantes representan una forma radical de imperialismo cultural. No es sólo que la felicidad y el gozo de vivir en los países del Tercer Mundo se reduce al despreciable nivel de PNB *per capita* por esta carnicería estadística impuesta globalmente, sino que la realidad misma de otras diversas artes de vivir es despreciada y malentendida en su riqueza y sus potencialidades.

Como notó Ivan Illich: "*Hasta ahora todos los esfuerzos por sustituir una mercancía universal por un valor local no ha resultado en igualdad sino en una*

modernización jerárquica de la pobreza",[19] en otras palabras, miseria y desamparo.

Paradójicamente, la fascinación con la elevación del nivel de vida a menudo es más grande entre las poblaciones del Tercer Mundo que en Occidente. La razón de esto es fácil de entender. Neófitos como son en el culto de los dioses de la modernidad, los estratos sociales desarraigados de estas sociedades se esfuerzan por alcanzar la vida moderna. Ven en el incremento de su ingreso monetario su único medio para ascender de condición social. Los occidentales, o por lo menos algunos entre nosotros, ya hemos tenido la oportunidad de adquirir una cierta distancia, que nos permite tener dudas y alguna sabiduría nueva. Hemos llegado a ser más conscientes de las limitaciones del crecimiento. Estamos empezando a aprender a apreciar ciertos valores tradicionales o a inventar un "posmodernismo" antiutilitario.

Múltiples Rostros de la Riqueza

Con todos los bien intencionados esfuerzos para medir el nivel de vida en el Tercer Mundo y remolcarlo a niveles superiores, se ha organizado una farsa trágica. Realizar el bienestar ha contribuido crecientemente a la misma negación de ser. La riqueza del "otro" no sólo ha sido denigrada (incluso en la mirada del otro), sino que sus mismos cimientos han sido destruidos. Riqueza y pobreza son claramente conceptos relativos. Lo que quieren decir varía según lo que una cultura define como sus puntos de referencia y cómo modela su realidad.

De acuerdo al etnogeógrafo Joel Bonnemaison, una de las islas en las Nuevas Hébridas llamada Tanna "*es así rica y pobre al mismo tiempo, según la interpretación que se adopte. Sus pueblos viven en una cierta abundancia si son vistos en el contexto de su ambiente tradicional, pero parecen "proletarios" si se ven desde una perspectiva socioeconómica importada*."[20] Todos los valores que no logran pasar el filtro de la utilidad cuantificable, que son ajenos a una vida "dolarizada", bajan de categoría. Como resultado, sus prácticas, excluidas

de la definición de nivel de vida, tienden a desaparecer. Esto sucede con el ideal del heroísmo que en sociedades guerreras es más altamente apreciado que cualquier riqueza. Esto es cierto también de la solidaridad comunal, aquel verdadero hallazgo social por el cual mucho del Tercer Mundo continúa viviendo contra toda lógica económica. Por ejemplo, prácticas como el despliegue ostentoso, los desfiles llenos de colorido, los desafíos rituales y las varias formas de goce sensual que enriquecen la vida social están ahora en el proceso de perder su significado. ¿Qué sentido tiene una elevación en el nivel de vida para una sociedad nómada en el desierto que aspira a la levedad y a la frugalidad?

En efecto, la obsesión con el nivel de vida y su incremento ha causado un empobrecimiento sin precedentes de la vida por haber abandonado algunas de sus principales dimensiones. La muerte, por ejemplo, ha sido violentamente muerta. Se ha convertido en un simple fracaso de la empresa humana, una pérdida inevitable que se registra en la hoja de balance.

En muchas sociedades anteriores, la riqueza se consideró un regalo legado por los difuntos. La riqueza material no se estimó como un medio de acumulación, sino como una prueba de que los vivos reconocen su deuda con los difuntos. Hoy, sin embargo, se ve lo muerto meramente como lo que ha sido excluido del dominio de la economía y anulado del registro comercial de lo viviente. La pérdida de lo que quiere decir la muerte es quizás la fuente mayor de empobrecimiento del hombre moderno. Ya no hay un precio para comprar la paz. El occidental está condenado a vivir su muerte como un fracaso y a amortiguar su vida con el fin de aliviar la pena y olvidar el absurdo final.

En forma similar, la enfermedad y la edad son vistas también como fracasos parciales en Occidente. Es parte de los tesoros ocultos de las sociedades en el Tercer Mundo, sin embargo, que aún conserven actitudes diferentes hacia los ancianos y los enfermos. La enfermedad y la vejez no son consideradas como calamidades naturales que separan al individuo del mundo de lo viviente y que deben de tratarse en aislamiento, vergüenza y culpa. Pueden ser fuente de

conflicto trágico si la causa se atribuye a brujería, pero son también fuentes de enriquecimiento personal y social. El sufrimiento ha llegado a ser sólo insoportable e intolerable en Occidente porque ya no tiene significado. El hecho que el dolor es inherente a la condición humana, y quizás necesaria, pone en relieve la magnitud en que su rechazo y trivialización contribuye a nuestro empobrecimiento.

Este empobrecimiento culmina en el desprecio occidental por la pobreza. La mayoría de las culturas honran a sus pobres. Los muy admirados griegos antiguos gozaron tanto su ocio como sus magros recursos; fue en estas condiciones que su cultura floreció. Igual en Occidente, hasta el siglo dieciocho la pobreza no fue vista necesariamente como una desgracia. "*Los pobres*", escribe Alain Caille "*no eran todos personas pobres, por lo menos en términos de derechos*". Y agrega: "*¿Quién puede hacer creer hoy en un hombre feliz sin una camisa? Nadie. Y con buena razón porque alguien sin una camisa no puede tener ninguna otra condición que la de un fracasado*".[21]

La frugalidad y la austeridad no son defectos ni infortunios. Son aún en ocasiones signos de elección divina. El voto de pobreza testifica el deseo de la santidad. Según los estoicos, la riqueza verdadera consiste en limitar los deseos. La mayoría de la escuelas de sabiduría, y en particular el Budismo que aún prospera, define la adquisición de autoconciencia como la meta de la existencia y estima la moderación en el placer y la atención a un equilibrio entre valores diferentes y nunca la acumulación ilimitada de un único valor, como los secretos para una vida feliz. La privación material, que tomamos como el criterio único que hace una pobreza deshonrosa, es frecuentemente no más que un aspecto menor junto a otras clases de privaciones en las sociedades tradicionales. Para los *sereres*, como para muchos otros, es la soledad lo que hace la verdadera miseria. "*La pobreza no es cuestión de falta de ropa, el que es verdaderamente pobre es quien no tiene a nadie*", afirma un proverbio *serere*.

Todas las sociedades tienen un concepto de la riqueza y este concepto se

refleja más a menudo por indicadores tangibles. Incluye todos los objetos naturales o hechos por el hombre y todas las acciones y creaciones culturales (nombres, bailes, cantos) accesibles a la apropiación individual o colectiva. La posesión de estos valores confiere una condición, un prestigio y un poder. Si estas "riquezas" son capaces de traducirse en términos monetarios a través del contacto con Occidente, es porque las personas se dan cuenta que el dinero en nuestro mundo tiene el lugar de sus riquezas. Sus riquezas, sin embargo, no engendran una pobreza deshonrosa ni miseria. El fracaso, que es hoy tan evidente, del desarrollo, de la modernidad y de la occidentalización, abre la oportunidad a examinar con gran escepticismo los aspectos fantasmales de este objeto fetichista, el nivel de vida y a redescubrir la multidimensionalidad de la vida. Porque el concepto de nivel de vida se ha impuesto con la fuerza de una certeza más allá de toda crítica y ha llegado a inscribirse en la lógica de la modernidad. El universalismo de este concepto es tan engañoso como el de Occidente y sus promesas son tan ilusorias como las del desarrollo.

Referencias

1. Harry S. Truman, Mensaje al Congreso sobre el Punto Cuarto, 24 junio 1949.
2. Jean Fourastie, "Nivel de Vida", en Jean Romoeuf, *Dictionnaire des Sciences Economiques* (Diccionario de Ciencias Económicas), Paris: PUF, 1958, p. 800 y "genre de vie" (género de vida), ibid, p. 571.
3. Bertrand de Jouvenel, *Arcadie: Essai sur le mieux vivre* (Arcadia: Ensayo sobre la vida mejor), Paris: Sedeis, 1968, p. 170.
4. Pacto de la Liga de Naciones (28 junio 1919), Artículo 22.
5. Carl Brinkmann, "standards of living" (niveles de vida), en *Encyclopedia of the Social Sciences* (Enciclopedia de las Ciencias Sociales), Londres, 1934, pp. 322-4.
6. J. Davis, "standards and contents of living" (niveles y contenido de vida), *The American Economic Review*, Marzo 1945, pp. 1-15.
7. Robert McNamara, Discurso a la Junta de Gobernadores, Banco Mundial, Nairobi, 24 setiembre 1973, p. 12.
8. United Nations, *Report on International Definition and Measurement of Standards and Levels of Living* (Informe sobre la Definición y Medición

Internacional de Patrones y Niveles de Vida), Doc. E.CN 5/299, 1954.
9. Truman, op. cit., J. F. Kennedy, Discurso de Investidura, 20 enero 1961.
10. Ivan Illich, *Shadow Work* (Trabajo Sombra), Londres: Boyars, 1981, p. 64.
11. Bertrand de Jouvenel, op. cit., p. 132.
12. J. Chesneaux, *La modernité monde* (La Modernidad Mundo), Paris: La Decouverte, 1989, p. 64.
13. Véase, en particular, los *Studies in Income and Wealth of the N. N. B.: Problems in the International Comparison of Economic Accounts* (Estudios en Ingreso y Riqueza de los N. N. B.: Problemas en la Comparación Internacional de las Cuentas Económicas), Vol. XX.
14. B. de Jouvenel, op. cit., p. 178.
15. Colin Clark, "The Economics of Housework" (La Economía del Trabajo Doméstico), *Bulletin of the Oxford Institute of Statistics*, Vol. XX, No. 2, Mayo 1958, citado por B. de Jouvenel, op. cit., p. 178 ss.
16. Ibid.
17. Ibid., p. 267.
18. Thomas Malthus, *Principles of Political Economy* (Principios de Economía Política), Londres: 1820, p. 42.
19. I. Illich, op. cit., p. 4.
20. I. Bonnemaison, *La dernière île* (La Ultima Isla), Arlea Orstom, 1986, p. 157.
21. A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire* (Crítica de la razón utilitaria), Paris: La Decouverte, 1988, p. 118.

Bibliografía

La definición clásica de patrones de vida, conjuntamente con una metodología de medición, puede encontrarse en United Nations, *Report on International Definition and Measurement of Standards and Levels of Living* (Informe sobre la Definición y Medición Internacional de Patrones y Niveles de Vida), Doc. E.CN 5/299, 1954. Estas definiciones han sido adoptadas posteriormente en la mayoría de los países. Con respecto a Francia, por ejemplo véase Jean Fourastie, "Nivel de Vida", en Jean Romoeuf, *Dictionnaire des Sciences Economiques* (Diccionario de Ciencias Económicas), Paris: PUF, 1958. Fué en

1940 que C. Clark, *The Conditions of Economic Progress* (Las Condiciones del Progreso Económico), Londres: Macmillan, 1940, ofreció la primera comparación internacional de ingresos nacionales. Información adicional sobre la historia del concepto puede obtenerse de C. Brinkmann, "standards of living" (niveles de vida), en *Encyclopedia of the Social Sciences* (Enciclopedia de las Ciencias Sociales), Londres, 1934 y J. Davis, "standards and contents of living" (niveles y contenido de vida), *The American Economic Review*, Marzo 1945, pp. 1-15, mientras que H. W. Arndt, *The Rise and Fall of Economic Growth: A Study of Contemporary Thought* (El Ascenso y la Caída del Crecimiento Económico: Un Estudio del Pensamiento Contemporáneo), Chicago: University of Chicago Press, 1984, presenta una historia más amplia de la idea que el crecimiento es un objetivo de política.

Numerosos autores han resaltado el sesgo sistemático construido en el concepto y en los métodos de medición. Los ensayos de B. de Jouvenel, *Arcadie: Essai sur le mieux vivre* (Arcadia: Ensayo sobre la vida mejor), Paris: Sedeis, 1968, son bastante antiguos pero insuperados en su lucidez y pertinencia. Su crítica, aunque con la intención de ser constructiva, es precisa y radical; debo mucho a este autor. A. Sen, *Standard of Living* (Nivel de Vida), Cambridge: Cambridge University Press, 1987, analiza las tensiones y contradicciones entre el placer, la felicidad, el bienestar y el nivel de vida, discutiendo la posibilidad de expresarlas en términos económicos. En el mismo libro K. Hart, "Commoditization and the Standard of Living" (Mercantilización y el Nivel de Vida) muestra la insuficiencia del concepto mediante la comparación de las condiciones en Africa Occidental con Gran Bretaña. Probablemente la crítica mejor documentada, desde un punto de vista ecológico, enfocando en los gastos correctivos necesarios para paliar el costo del progreso, ha sido escrita por Ch. Leipert, *Die heimlichen Kosten des Fortschritts* (Los Costos Ocultos del Progreso), Frankfurt: Fischer, 1989.

Sorprendentemente, los fundadores de la economía mostraron una clara conciencia de los límites de aquellas categorías económicas que se han diseñado para definir y medir niveles de riqueza. Aparte de las observaciones

de A. Smith, J. B. Say, D. Ricardo y J. C. de Sismondi, encontré muy reveladoras las reflexiones de Th. Malthus, *Principles of Political Economy* (Principios de Economía Política), Londres: 1820, las primeras dos partes. Mientras estas dudas han sido enteramente consignadas al olvido por los economistas, ellas emergen una y otra vez en el trabajo de los antropólogos. Por ejemplo, M. Sahlins, *Stone Age Economics* (Economía de la Edad de Piedra), Chicago: University of Chicago Press, 1972, rechaza la sabiduría recibida que las sociedades primitivas vivieron en permanente escasez o que, en alguna forma, las sociedades preindustriales tenían un nivel de vida bajo. En *Culture and Practical Reason* (Cultura y Razón Práctica), Chicago: University of Chicago Press, 1976, él revela las certidumbres utilitarias ocultas de nuestra visión del mundo que conduce a esos prejuicios. La colección de K. Polanyi y C. Arensberg, *Trade and Market in the Early Empires* (Comercio y Mercado en los Imperios Tempranos, Nueva York: Free Press, 1957, ilustra excelentemente los límites históricos de las categorías económicas. La revista trimestral *Revue du MAUSS*, publicada por Editions La Decouverte, 1 place Paul Pailevé, Paris, tiene como objetivo cuestionar la base utilitaria economicista de las ciencias sociales y de la vida moderna e intenta desarrollar una perspectiva no-utilitaria alternativa. A. Caillé, *Critique de la raison utilitaire* (Crítica de la razón utilitaria), París: La Decouverte, 1988, ha presentado una síntesis de este programa. Finalmente, mi "Si la misère n'existait pas, il faudrait l'inventer" (Si la miseria no existiera, haría falta inventarla) en G. Rist y F. Sabelli (eds.), *Il était une fois le dévéloppement* (Era una vez el desarrollo), Lausana: Editions d'en bas, 1986, complementa las consideraciones presentes exponiendo la función de la miseria en la conciencia contemporánea.

PARTICIPACION

Majid Rahnema

La jerga moderna utiliza palabras estereotipadas del mismo modo que los niños juntan las piezas de los juguetes Lego. Al igual que estas últimas, las palabras encajan arbitrariamente permitiendo las construcciones más fantásticas. No tienen contenido pero sirven a un propósito: en la medida en que estas palabras han sido separadas de un contexto, son ideales para fines de manipulación. "Participación" pertenece a esta clase de palabras.

Según el Oxford English Dictionary, la participación es "la acción o el hecho de tomar parte, de tener parte en, o de formar parte de". En este sentido, la participación podría ser transitiva o intransitiva, amoral o inmoral, forzada o libre, manipuladora o espontánea.

Por definición, las formas transitivas de participación se orientan a un objetivo o meta definidos. Por contraste, en las formas intransitivas, el sujeto vive el proceso de participar sin un objetivo predefinido. Cuando uno está escuchando, amando, creando o viviendo plenamente su propia vida, uno toma parte sin buscar necesariamente el logro de un objetivo particular.

La participación adquiere un carácter moral según la naturaleza éticamente definida de las metas que persigue. Se la asocia generalmente con fines morales o deseables y, como tal, adquiere una connotación positiva. Raras veces nos asalta la idea de que el acto de participar podría darse con propósitos funestos o maliciosos.

Desde una tercera perspectiva y quizá con las mismas connotaciones positivas que generalmente van asociadas a la palabra, la participación tiende a percibirse como una acción libre. Dicha percepción no concuerda con el significado de la palabra, ni con la forma en que se da en la práctica. Ya que, muy a menudo, se obliga o arrastra a la gente para que participe en operaciones en las que no tiene interés, y ello en nombre de la participación. Ni las pirámides, ni las frecuentes demostraciones de masas en favor de regímenes represivos de la época actual, han representado actos de participación libres.

Esto nos lleva, por último, a distinguir entre formas manipuladas o teleguiadas de participación y formas espontáneas. En las primeras, los participantes no se sienten presionados para hacer algo, pero en realidad están guiados a realizar acciones que son inspiradas o dirigidas por centros fuera de su control.

Considerando estas variadas formas de participación, resulta casi una tautología afirmar que todas las sociedades, en particular las tradicionales o vernáculas, son participativas. Sin embargo, muchos pensadores modernos o promotores del desarrollo cuestionan esta realidad. Entre ellos, Daniel Lerner, un prominente vocero de la ideología del desarrollo, afirma enfáticamente que "la sociedad tradicional no es participativa, mientras que la sociedad moderna sí lo es".[1] A fin de comprender mejor los cambios básicos ocurridos en nuestra percepción del concepto durante la actual época económica, aquella afirmación debiera ligarse con otra, perteneciente a la misma corriente de pensamiento: "el nivel de participación política de una nación es correlativo con su nivel de desarrollo económico"[2].

El "Software" Humano

Las palabras "participación" y "participativo" aparecieron por vez primera en la jerga del desarrollo a fines de la década de 1950. Los activistas sociales y trabajadores de campo que se habían subido al coche del desarrollo con la esperanza de que así podrían ayudar a los oprimidos "a abrirse como lo hace la

flor a partir de su capullo"[3], se encontraron frente a una realidad totalmente diferente a sus expectativas anteriores. Esto los llevó a atribuir la mayor parte de los fracasos que tuvieron los proyectos de desarrollo al hecho de que las poblaciones afectadas fueron marginadas de todos los procesos relacionados con su diseño, formulación e implementación. En gran mayoría, ellos empezaron a abogar por el fin de las estrategias de acción de "arriba hacia abajo" y por la inclusión de la participación y los métodos participativos de interacción como una dimensión esencial del desarrollo.

En el otro extremo, las grandes Agencias del Desarrollo se vieron obligadas, algunos años más tarde, a reconocer una crisis estructural. Los donantes y los gobiernos nacionales beneficiarios fueron testigos del hecho que los miles de millones gastados en proyectos de desarrollo no habían producido los resultados esperados, a menudo incluso añadiendo nuevos problemas a los antiguos. Hasta McNamara, el entonces presidente del Banco Mundial, tuvo que admitir, en 1973, que "el crecimiento no [estaba] llegando equitativamente a los pobres". En su opinión, el crecimiento había venido acompañado de "una mayor desigualdad del ingreso en muchos países en desarrollo"[4].

Siguiendo las recomendaciones de muchos de sus propios expertos, algunas de las grandes organizaciones de la cooperación internacional estuvieron de acuerdo en que los proyectos de desarrollo habían cojeado a menudo debido a que la gente no fue consultada. Se encontró que, mientras la gente estuvo involucrada a nivel local y activamente participando en los proyectos, se había logrado mucho más con mucho menos, inclusive en puros términos financieros.

El consenso así logrado entre los planificadores, las ONG y los trabajadores de campo trajo consigo un cambio importante en las relaciones existentes entre las distintas partes involucradas en actividades de desarrollo. Una palabra que antes había sido sistemáticamente descartada por economistas, planificadores y políticos de pronto perdió sus connotaciones subversivas iniciales. La misma Comunidad Económica Europea recomendó a sus estados miembros "adoptar la participación como una medida básica de política para las estrategias de

desarrollo nacional". Tal como están las cosas actualmente, la participación es un concepto ampliamente aceptado que inclusive regímenes muy represivos del "Tercer Mundo", como aquellos de Pinochet o Mobutu, han tratado de promover como uno de sus objetivos.

Se pueden identificar por lo menos seis razones para el interés sin precedentes que los gobiernos y las instituciones de desarrollo han demostrado recientemente respecto al concepto de la participación.

1. El concepto ya no es percibido como una amenaza: Los gobiernos y las instituciones interesadas en una mayor productividad a bajo costo tienen una creciente necesidad de "participación" para sus propios objetivos. Su interés también se sustenta en el hecho de que han aprendido a manejar los riesgos inherentes al posible "abuso incontrolado" de la participación.

Es un hecho que el grueso de los programas de asistencia financiados por los estados donantes a sus socios en proceso de desarrollo va asignado al reforzamiento y a la modernización de sus necesidades nacionales. Estas son, en primer lugar, aquellas necesidades relacionadas con el poder estatal - es decir, el ejército, la policía y las fuerzas de seguridad, la administración, los servicios de transporte y comunicación y los medios de comunicación masiva; en segundo lugar, los requerimientos de infraestructura para la modernización y el desarrollo económico; y finalmente, como última prioridad, las necesidades sociales y culturales de las poblaciones más seriamente golpeadas por las dos primeras categorías de "necesidades". Sin que nunca se lo admita abiertamente, la escala y el contenido de los acuerdos de cooperación externa reflejan el grado en que los países receptores están preparados para "participar" en los esfuerzos y necesidades globales de sus socios más desarrollados. Un resultado es que este tipo de "cooperación" ya ha provisto a la mayor parte de los países en desarrollo, incluyendo a los más pobres, con sistemas relativamente sofisticados de control sobre sus poblaciones. Esto permite que los gobiernos estén presentes por doquier, y especialmente en los casos en que se necesitan medios poderosos para lograr una participación

"democrática y ordenada". En tal contexto, la participación se transforma fácilmente en esquemas manipuladores totalmente opuestos a lo que la gente pretende lograr con ella.

Por otro lado, las políticas de desarrollo tienden a crear necesidades inducidas y adictivas, muchas de las cuales condicionan fuertemente las mentes de sus "poblaciones meta". Una vez que a estas últimas se las vuelve dependientes de tales necesidades y otros servicios modernos, su "participación" en actividades públicas y en la toma de decisiones políticas es utilizada principalmente para obtener un respaldo general para aquellas mismas necesidades y servicios. De este modo, los proyectos de desarrollo o modernización que principalmente sirven los intereses de unos pocos, continúan recibiendo apoyo popular, sólo porque perpetúan la ilusión de que algún día se extenderán ventajas similares a todo el mundo.

En general, los procesos de economización de las vidas de la gente, aparejados a la desintegración gradual de los espacios vernáculos, parecen haber llegado al punto en que los gobiernos y las instituciones de desarrollo ya no le temen a los resultados de la participación del pueblo. En la medida en que cada vez más gente se vuelve adicta a los servicios públicos y a los bienes de consumo, no tienen dificultad en proponerles, a nivel nacional, programas que apunten a una aceleración de los procesos de economización. A este nivel, un buen número de personas son manipuladas para apoyar a los que se encuentran en el poder, con la esperanza de que el prometido incremento en el tamaño de la "torta" nacional terminará también por incrementar la parte que les corresponde.

2. La participación se ha vuelto un lema publicitario políticamente atractivo: En aquellas situaciones en que los gobiernos han aprendido a controlar y contener la participación, se obtienen importantes ventajas políticas haciendo ostentación de las intenciones de ampliar dicha participación. Los lemas publicitarios participativos crean sentimientos de complicidad entre los fabricantes públicos de ilusiones y sus clientes. Los políticos proyectan hacia

sus distritos electorales la imagen de ser verdaderamente sensibles a todos sus problemas, invitándoles a menudo a ilustrarlos respecto a sus necesidades y aspiraciones.

En un plano distinto, algunas formas de participación pacíficamente negociadas pueden desactivar situaciones explosivas allí donde las políticas de desarrollo crean tensiones y resistencia entre sus víctimas.

3. La participación se ha convertido en una proposición económicamente tentadora: Muchos países llamados "en vías de desarrollo" tienen una economía en bancarrota o casi, a menudo como resultado directo de diversos programas de "asistencia" económica y financiera. Están dispuestos a vender lo que les queda de su alma a cualquiera que les otorgue fondos para pagar sus deudas. En situaciones en que deben "ajustar" sus economías nada puede caerles mejor que pasar los costos a su gente más pobre - lo cual se viene haciendo en nombre de la participación y su corolario, la autoayuda.

Sólo el Banco Mundial ha invertido más de $ 50,000 millones desde 1975 en los llamados programas de alivio a la pobreza. Revisando los resultados, los analistas del Banco más informados han llegado a la conclusión que: "La sostenibilidad de los proyectos en el largo plazo está estrechamente ligada a la participación activa e informada de los pobres"[5]. Proyectos como el Banco Grameen de Bangladesh y otros esquemas de crédito para pequeños agricultores han demostrado que, contra la opinión de los banqueros vigente hasta fines de los años 70, los pobres han probado ser clientes más confiables que muchos de los ricos, sobre todo cuando se encuentran encajonados en "grupos de participación local" astutamente organizados. Sheldon Annis escribe que "en los últimos cinco años se han desarrollado nuevos instrumentos extraordinariamente poderosos, especialmente herramientas de políticas crediticias. Estos instrumentos han surgido como respuesta a la ansiedad de la banca comercial respecto a su cartera en mora".

4. Se percibe la participación como un instrumento de mayor eficacia así

como una nueva fuente de inversión: Los procesos participativos suministran a los proyectos de desarrollo lo que más necesitan para evitar las trampas y fracasos del pasado, a saber: a) un conocimiento cercano de las "realidades en el terreno" con el que no cuentan los técnicos extranjeros y los burócratas estatales; b) redes de relaciones que son esenciales tanto para el éxito de los proyectos en curso como para las inversiones de largo plazo en las áreas rurales; y c) la cooperación, a nivel local, de organizaciones capaces de llevar a cabo las actividades de desarrollo. Estas organizaciones en las cuales se puede "invertir" incrementan también la capacidad de la economía para absorber las inversiones destinadas a las "áreas de mayor pobreza". En este contexto, las organizaciones de base se convierten en la infraestructura a través de la cual se realizan las inversiones, o ayudan constituyéndose en el "software" humano que permite que otros tipos de inversiones puedan funcionar[6].

5. La participación se está convirtiendo en un buen mecanismo para recaudar fondos: Sobre todo en los últimos diez años, el electorado y los medios de comunicación de los países donantes han demostrado un creciente interés en las ONG dedicadas al desarrollo. Según un informe de la DAC, ya en 1983 las ONG recibieron un apoyo financiero no menor a los $ 3,600 millones de dólares provenientes de los países europeos, un monto casi tres veces más grande que el total de fondos asignados a los países en desarrollo a través del PNUD. Posiblemente esto se deba a la reputación lograda por las ONG respecto a que sus enfoques "participativos" y menos burocratizados les han permitido satisfacer las necesidades de la gente con una mayor eficiencia y a un menor costo. A fin de evitar que este tipo de análisis les signifiquen mayores recortes en sus propios recursos financieros, las organizaciones gubernamentales e intergubernamentales ahora intentan demostrar su habilidad para ser, simultáneamente, profesionales *y* participatorios. Por último, en la medida en que los gobiernos de los países receptores también anticipan las nuevas ventajas de inclinarse a los vientos participativos, todos ellos se encuentran voceando la participación, boca para afuera, con la esperanza de continuar incrementando sus oportunidades en el mercado de la ayuda internacional.

6. Un concepto ampliado de la participación podría ayudar al sector privado a involucrarse directamente en el negocio del desarrollo: Algunas corporaciones privadas y empresas consultoras asociadas al desarrollo y compañías fabricantes de equipos han estado presionando últimamente en los pasillos del poder en favor de la privatización del desarrollo, utilizando informes autorizados de que los gobiernos y las agencias de cooperación internacional están desperdiciando el dinero de los contribuyentes. Se ha esgrimido el argumento de que sus burocracias no sólo absorben una parte considerable de los fondos para programas destinándolos a salarios injustificados y otros gastos administrativos, sino que también impiden que otras organizaciones voluntarias o no gubernamentales ayuden a la gente. Existen quienes abogan por los aspectos positivos de la participación, no sólo para las poblaciones afectadas sino para los entes privados, considerándose que estos últimos se encuentran en una mejor posición para proveer servicios más competitivos. No sólo algunos gobiernos donantes, sino también las más prominentes agencias especializadas de las Naciones Unidas están ya utilizando este concepto ampliado de la participación, con vistas a compartir con el sector privado una mayor parte de sus responsabilidades públicas.

En su contexto actual, la descripción que hiciera Karl Polanyi de la economía moderna se presta para afirmar que la participación ha llegado a "desarraigarse" de los orígenes socio-culturales que siempre la habían mantenido con vida. Se la percibe ahora simplemente como uno de los muchos "recursos" necesarios para mantener con vida a la *economía*. Por tanto, participar se reduce al acto de tomar parte en los objetivos de la economía y los arreglos de tipo social relacionadas con ella. Es en este sentido que uno debe entender a Daniel Lerner y otros, cuando consideran que "*las sociedades tradicionales no son participativas*". Para la acepción moderna de la participación, una persona debe ser parte de un proyecto predefinido, más específicamente de un proyecto económico, a fin de calificar como participante.

Resumiendo, la participación no es más el tabú que fuera hace sólo dos

décadas. Por el contrario, todos los promotores del desarrollo parecen haber adoptado definitivamente a la nueva criatura como un patrimonio seguro para su propio desarrollo futuro.

La Participación Popular

Los activistas que abogan fuertemente por el desarrollo participativo arguyen que están plenamente conscientes de las razones por las cuales los políticos y los planificadores del desarrollo intentan apropiarse del concepto de participación para sus propios fines. En su perspectiva, los tipos de interacción que proponen son precisamente intentos por impedir todos aquellos esquemas hegemonísticos y manipulatorios. Ellos creen, por tanto, que el concepto debe ser más depurado - siendo la "participación popular" capaz de salvar al desarrollo de su actual crisis y otorgarle nueva vitalidad para posibilitar que las poblaciones de base puedan regenerar sus espacios de vida.

Un documento para la discusión de un organismo de Naciones Unidas (UNRISD), define a la participación popular como "los esfuerzos organizados para incrementar el control sobre los recursos y los movimientos por parte de aquellos que hasta el momento fueron excluidos de tal control"[7]. Para Orlando Fals-Borda, Anisur Rahman y muchos otros teóricos de la Investigación y Acción Participativas (IAP, o "PAR" en inglés)[8], el objetivo de tal participación es lograr poder:

> *un tipo especial de poder - el poder del pueblo - el cual pertenece a las clases y grupos oprimidos y explotados, y a sus organizaciones y a la defensa de sus justos intereses para posibilitarles avanzar hacia metas compartidas de cambio social dentro de un sistema participatorio*[9].

Como regla los teóricos de la IAP abogan por la participación como la única manera de evitar que el desarrollo degenere en una institución burocrática, vertical y generadora de dependencia. No cuestionan la validez de la

institución, *per se*, la cual la mayoría de ellos consideran podría ser un instrumento poderoso en manos de los oprimidos. Sin embargo, ellos efectivamente insisten en que si el desarrollo ha de jugar su rol histórico, debiera estar basado en la participación. Procesos genuinos de diálogo e interacción debieran reemplazar las actuales relaciones de sujeto a objeto vigentes entre los interventores y los intervenidos, habilitando de este modo a los oprimidos para actuar como sujetos libres y dueños de su propio destino.

Las premisas que subyacen al enfoque participativo popular se pueden resumir como sigue:

a) Los actuales obstáculos al desarrollo del pueblo pueden y deben ser superados entregando a las poblaciones afectadas la plena oportunidad de participar en todas las actividades relacionadas con su desarrollo.

b) La participación está justificada porque expresa no sólo la voluntad de la mayoría, sino porque es la única forma que tienen de asegurar que los importantes objetivos de carácter moral, humanitario, social, cultural y económico inscritos en un desarrollo más humano y efectivo sean logrados pacíficamente.

c) La "interacción dialógica", la "concientización", la "IAP" y otras actividades similares pueden posibilitar que toda la gente se organice a sí misma de un modo que mejor convenga a la satisfacción de sus fines deseados.

Cuando el concepto de participación popular fue propuesto inicialmente por sus promotores como un elemento clave en la creación de un desarrollo alternativo, centrado en el hombre, se pretendió que cumpliera al menos cuatro funciones: una cognoscitiva, otra social, una instrumental y una política.

En términos *cognoscitivos*, la participación debía regenerar el discurso y las prácticas del desarrollo, sobre la base de un modo diferente de comprender las realidades a enfrentar. Expresaba la creencia de que las bases cognoscitivas del

desarrollo convencional no sólo pertenecían a una *episteme* irrelevante, representante de una percepción etnocéntrica de la realidad específica de los países industrializados del Norte, sino que tampoco eran ya capaces de servir a los objetivos de un sólido desarrollo. Debían ser reemplazadas por un sistema de conocimiento diferente, que represente la propia herencia cultural del pueblo, en particular la *techne* producida a nivel local. La participación popular iba a esbozar un nuevo significado e imagen del desarrollo, basado en formas diferentes de interacción y en una búsqueda común de este nuevo conocimiento "popular".

La función *política* de la participación consistía en suministrar al desarrollo una nueva fuente de legitimación, asignándole la tarea de dar poder a los marginados e inermes, y al final también, la de crear un puente entre el Orden Establecido y sus poblaciones meta, incluyendo hasta a los grupos que se oponen al desarrollo.

La función *instrumental* del enfoque participativo consistía en suministrar a los actores "re-empoderados" del desarrollo nuevas respuestas al fracaso de las estrategias convencionales y proponerles nuevas alternativas, con la idea de involucrar a los "pacientes" en su propia curación.

En términos *sociales*, finalmente, la participación fue el lema publicitario que dio nueva vida al discurso del desarrollo. Todas las instituciones, grupos e individuos involucrados en actividades de desarrollo recobraron fuerzas en torno al nuevo concepto con la esperanza de que el enfoque participativo finalmente haría que el desarrollo satisficiera las necesidades básicas de todos y desterrara la pobreza en todas sus manifestaciones.

Las Trampas del Empoderamiento

Las nuevas metodologías de interacción inspiradas por los enfoques de la IAP y la "concientización" efectivamente generaron al inicio olas de entusiasmo y esperanza, principalmente entre trabajadores de campo dedicados a

actividades con las bases. El impulso para la rápida creación de un "conocimiento popular", que apuntaba a destruir el pernicioso monopolio del paradigma dominante, sirvió como contagioso incentivo para promover a menudo actividades inspiradas en campos como la alfabetización y la regeneración del saber-hacer tradicional. Sobre todo en algunas áreas técnicas, tuvo éxito en denunciar los impactos a menudo peligrosos e inhabilitantes que sobre las vidas de la gente tenían las tecnologías importadas e irrelevantes. Aquí y allá, pero sobre todo a nivel local, sirvió para mantener vivo el resentimiento de la población en contra de los aspectos más visibles de la discriminación social y política. Ayudó también a que algunos elementos destacados fueran reconocidos como dirigentes locales y alcanzaran una percepción más amplia de las posibilidades de acción de sus comunidades.

Con todo, no existe suficiente evidencia que indique si efectivamente emergió del proceso un nuevo tipo de conocimiento, "*de manera tal que las sociedades dominadas, subdesarrolladas puedan articular su propia posición socio-política sobre la base de sus propios valores y capacidades*".

Si bien los pensadores de la participación admiten que todos los sistemas de conocimiento conllevan ciertos valores y prejuicios[10], parecen excluir la posibilidad de que, como productos de un cierto conocimiento surgido en la época económica/desarrollista, ellos mismos puedan ser portadores de valores y prejuicios muy cuestionables. Tampoco le prestan suficiente atención al hecho de que los sistemas de conocimiento tradicionales o locales sufren también de prejuicios similares aun más inhibidores. El hecho de que estos últimos han sido distorsionados y confundidos por los procesos de cambio en las épocas coloniales y del desarrollo no cambia el cuadro. Como tal, cualquier intento por realizar una mezcla de ambos conocimientos[11], representada por la interacción entre personas locales y externas, no sólo entraña un tipo de ejercicio reduccionista y chapucero, sino que también podría resultar siendo una extraña mezcla de sesgos muy heterogéneos. Dicho ejercicio tiende, al final, a dejar de lado el siguiente principio de aprendizaje muy básico - que nadie aprende si pretende conocer ya por anticipado. La realidad es lo

desconocido que tiene que ser "*des*-cubierto" conjuntamente, libre de todos los presupuestos e influencias de lo conocido.

La noción del empoderamiento pretendía ayudar a la participación a realizar una de sus funciones políticas principales - otorgar al desarrollo una nueva fuente de legitimación. Como ya se aclaró en la primera parte de este ensayo, las intenciones de los pioneros de la participación eran, en verdad, puras y nobles. Ellos estaban en lo cierto al considerar que los tremendos abusos de poder por parte de los opresores tenían que detenerse, y que las víctimas tenían que ser provistas de nuevas posibilidades para defenderse. En los hechos sin embargo, el discurso del empoderamiento planteó ciertas cuestiones importantes, tanto en un nivel teórico como práctico. Como quiera que algunas de estas cuestiones sugieren que el discurso puede en algún momento producir resultados opuestos, el asunto merece ser explorado con más profundidad.

Cuando A considera esencial que B sea provista de poder, A asume no sólo que B no tiene poder - o que no tiene el poder que cuenta - sino que A tiene la fórmula secreta de un poder en el cual B debe ser iniciado. En la actual ideología participativa, esta fórmula no es otra, efectivamente, que una versión revisada del poder estatal, o lo que podría llamarse "poder de producir miedo".

La cuestión crucial es que las poblaciones actualmente sometidas a este poder que produce miedo no son de ninguna manera inermes. El suyo es un poder distinto, el cual no es siempre percibido como tal, y no puede ser realizado del mismo modo, pero es muy real de todas maneras[12]. Está constituido por los miles de centros y redes informales de resistencia que la gente común opone, a menudo silenciosamente, frente a los aparatos de poder vigentes. Entre otras, se manifiesta en la realidad de "los contribuyentes defraudando al fisco, los jóvenes que eluden ser enrolados en el ejército, los agricultores aceptando subsidios o equipos de los proyectos de desarrollo y desviándolos hacia sus propios fines, técnicos o trabajadores de reparación trabajando sin permisos o licencias, profesores pagados por el gobierno que utilizan el aula para

denunciar los abusos de poder del gobierno"[13].

En consecuencia, hay pocas evidencias para indicar que el enfoque participativo al implementarse tuvo éxito, en términos generales, en producir nuevas formas de poder popular. En vez de ello, existen indicios de que la forma en que muchos activistas interpretaron su misión contribuyó a desvalorizar las formas tradicionales y vernáculas del poder. Con frecuencia, ellos ayudaron a reemplazarlas con una noción del poder muy cuestionable, altamente influenciada por aquella perteneciente a las tradiciones izquierdistas europeas. En la práctica, esta visión demostró efectivamente ser útil al aparato del desarrollo. Ya que ayuda a persuadir a sus poblaciones meta no sólo respecto a que las autoridades económicas y estatales son el poder real, sino también respecto a que se encuentran al alcance de todos, siempre y cuando estén dispuestos a participar plenamente en los esquemas del desarrollo.

La Profesionalización de las Actividades de Base

La tarea instrumental que el desarrollo le asignó al concepto participativo fue la de involucrar a los "pacientes" en su propia curación. Los "agentes de cambio" y las ONG fueron identificados como los instrumentos más idóneamente calificados para cumplir esta función. La noción del "agente de cambio" se introdujo, principalmente, como un sustituto del profesional experto contratado por un proyecto de desarrollo. Se pretendía desterrar, a través de este intermediario no profesional dedicado a trabajar con las bases, en relaciones sujeto/objeto y a reemplazar a la autoridad ajena del agente externo con un "co-actor" cuyo papel consistía en intervenir, primeramente, como catalizador de un proceso endógeno de autoregeneración.

En los hechos, sin embargo, el agente de cambio a menudo terminó excediendo con mucho su rol de catalizador. En la mayoría de los casos, actuando como un *promotor* o profesional de la participación antes que como parte sensible en un proceso de aprendizaje mutuo, se convirtió por momentos en un ideólogo militante, a momentos en una autonombrada autoridad en las

necesidades de la gente y en las estrategias para atenderlas, y a menudo en un "desarrollista descalzo" que carecía de la competencia profesional del experto. Fueron pocos los actores que genuinamente buscaron aprender de la gente del pueblo cómo *ellos* definían y percibían el cambio, y cómo pensaban *ellos* producirlo. El cambio del que se consideraban los verdaderos agentes sólo era la proyección de un ideal de cambio predefinido, a menudo grandemente influido por su propia percepción del mundo y sus propias inclinaciones ideológicas.

Ciertamente hubo casos en que algunos agentes externos, utilizando sus dones personales, actuaron como catalizadores sensitivos e identificados. Sin embargo, los estudios realizados sobre el tema

> *señalan las desventajas potenciales de una tal interacción con activistas externos, debido a su pertinaz tendencia a maniobrar y manipular a los movimientos e imponerles sus propios marcos ideológicos y definiciones de los objetivos de la lucha*[14].

En cuanto a las ONG, se les dio un estatuto especial, en el supuesto de que siendo organizaciones no gubernamentales, ellas podrían evitar muchos de los errores de los proyectos de desarrollo implementados por las burocratizadas agencias gubernamentales. No obstante, también en este caso, la mayoría de estas organizaciones sólo fueron mejores agentes para la *entrega* del mismo tipo de proyectos. En consecuencia, los principales donantes no tardaron mucho en llegar a la conclusión de que las ONG podrían ser sus mejores aliadas en todos los proyectos que necesitaban una fuente legitimadora de participación para poder vender mejor dichos proyectos.

En general, ni las promesas de los agentes de cambio ni aquellas de las ONG tuvieron éxito en involucrar genuinamente a los "pacientes" en su propia curación. Con unas pocas excepciones originadas en las cualidades personales de los mediadores, los nuevos instrumentos de la participación sirvieron para promover cierto tipo de desarrollo "hágalo Ud. mismo" o "de autoservicio"

hecho con los mismos ingredientes anteriores. Por otro lado, los mismos pacientes alentados para recuperar sus propias tradiciones de autocuración, se volvieron dependientes de la nueva especie de especialistas descalzos, ya sea llegados desde fuera como voluntarios o entrenados en el mismo lugar. En resumen, se añadieron más refinados y engañosos medios de acción y persuasión a la parafernalia de las instituciones del desarrollo. El rol creciente de las ONG en estas actividades, además de los grandes recursos financieros a su disposición, les permiten ahora posibilidades sin precedentes para seguir profesionalizando las actividades en la base.

Es así que, mientras continuamos escarbando en el sitio arqueológico de los muchos constructos del desarrollo que se están desmoronando y tratando de ver más claramente entre los escombros que alguna vez impresionaron a tantos debido a su sólida apariencia, surgen algunas preguntas. ¿Lograron los nuevos enfoques participativos efectivamente algún cambio sustancial en la naturaleza del desarrollo, o es que sirvieron sólo como parches curativos que le dieron algo de vida a una institución declinante? ¿Pudieron (o pueden) aquellos métodos de la interacción dialógica, la concientización y la investigación/acción participativa lograr detener los procesos de dominación, manipulación y colonización de las mentes? ¿Pueden ayudar efectivamente al surgimiento de nuevas formas de conocimiento, poder, acción y técnica, los cuales son necesarios para crear un nuevo tipo de sociedad? ¿O está el nuevo mito participativo actuando como un caballo de Troya que puede terminar sustituyendo por una clase sutil de participación teleguiada o centralmente organizada las viejas formas de participación intransitiva o culturalmente definida, propias de las sociedades vernáculas? Mirando los hechos, antes que las buenas intenciones tras ellos, parece difícil responder estas preguntas afirmativamente.

¿Concientización desde Fuera?

El movimiento en favor de la participación propuso la praxis, acción y reflexión, como un medio precisamente para darle esas dimensiones más amplias a la

participación. Como tales, los métodos de la acción dialógica y la concientización desarrollados por Paulo Freire son percibidos por dicho movimiento como un instrumento crucial de la interacción, que apunta no sólo a liberar a los oprimidos sino, en algún momento, también al agente interventor de su propio condicionamiento como pensador "burgués". Estos métodos pretenden crear nuevas formas de conocimiento, poder y comprensión de la realidad, necesarias para luchar contra las tendencias opresivas.

No obstante, los informes provenientes del terreno, algunos de los cuales ya se han mencionado, indican que los ejercicios de concientización no siempre desembocaron en los tipos de interacción dialógica insistentemente propuestos por Freire. Una mirada más directa a su teoría del "condicionamiento histórico y niveles de conciencia"[15] nos puede tal vez dar una pauta sobre las razones de esta incongruencia.

Al elaborar esta cuestión, Freire afirma que, en las sociedades dependientes y durante fases de transición, los oprimidos no tienen todavía una "conciencia crítica", sino más bien una conciencia "semi-transitiva", "transitiva ingenua" o "popular". Esta "realidad histórico-cultural" los lleva a "internalizar los valores de los grupos dominantes", a tener una percepción distorsionada de su propia condición. De allí la necesidad de grupos "progresistas" de intelectuales no alienados que trasciendan sus intereses de clase y se comprometan en las actividades de concientización.

La "dualidad existencial de los oprimidos", como un fenómeno de la modernidad económica, fue efectivamente una importante contribución freireana a la comprensión de la mente colonizada. Y fue acertado identificar el síndrome como una de las principales razones para la "percepción falsa" de la realidad. A pesar de ello, en su capítulo más bien largo dedicado al asunto, no se menciona la posibilidad de que muchos agentes externos dedicados al trabajo con los oprimidos, o los activistas a cargo de la concientización de otra gente, pudieran ellos ser también víctimas del mismo síndrome. Esta omisión

debilita particularmente la importancia del concepto. Podría ayudar a explicar, por ejemplo, los muchos casos en que "agentes de cambio" o "vanguardias" altamente ideologizadas han intentado utilizar la concientización o los métodos participativos, simplemente como nuevas y más sutiles formas de manipulación.

La clasificación teórica de estos agentes de cambio como actores participativos en el diálogo facilita todavía más tales abusos cuando los agentes externos tienden a actuar no sólo como portadores de formas de conciencia más elevadas, sino también de las ideologías que han internalizado. En este contexto, se ha visto que algunos activistas de la participación han superado la arrogancia paternalista del experto/evangelizador convencional. Cuando el sentido común de la gente de base les impulsa a la larga a mostrar su desacuerdo con la solución que les ofrecen los líderes vanguardistas, su falta de cooperación o su oposición directa es atribuida a su conciencia primaria, si no es a influencias contrarrevolucionarias.

La Participación: ¿Bendición, Mito o Peligro?

El hecho de que poblaciones enteras sean expropiadas de sus posibilidades de relacionarse y actuar juntos, en función de sus propios y mejores intereses, es sin duda una cuestión de lo más seria. Esto representa una situación de violencia que a nadie puede dejar indiferente y, sin duda, reclama una acción. Cuando la gente confronta tales situaciones, efectivamente actúa, colectiva o individualmente, dentro de sus limitaciones y posibilidades. "No existe un pueblo sin movimiento", afirma correctamente Gustavo Esteva[16]. Sólo el activista compulsivo, el misionero, el interventor obsesivo y el bienhechor mentalmente programado piensan que sólo ellos se preocupan de la situación, mientras que los afectados no lo hacen. Y es debido a la arrogancia y falta de sensibilidad implícitas en esta actitud que su mediación resulta ser frecuentemente manipuladora y contraproducente.

La participación, que es también una forma de intervención, es algo demasiado

serio y ambivalente como para ser tratada con ligereza, o reducida a una palabra acomodaticia carente de un significado preciso, o a un lema publicitario, o a un fetiche, o bien sólo a un instrumento o una metodología. Reducida a tales trivialidades, no sólo deja de ser un bien intrínseco sino que corre el riesgo de actuar como un mito engañoso o una herramienta peligrosa para la manipulación. Para entender las muchas dimensiones de la participación, uno necesita interrogarla seriamente en todas sus raíces y ramificaciones, llegando éstas muy profundo hasta el corazón de las relaciones humanas y las realidades socio-culturales que las condicionan.

Como ya se ha señalado, el "relacionarse" es intrínseco a la misma acción de ser y vivir. Vivir es relacionarse, o participar en el más amplio mundo de la vida del cual se es sólo una parte. El relacionarse con aquel mundo, y con los seres humanos que lo componen, es un acto de gran consecuencia que no puede y no necesita ser mediatizado. En este sentido, la incapacidad de alguien para asumir plenamente esta necesidad vital debe ser únicamente *comprendida*. Sólo esta comprensión, por parte del sujeto y los otros que interactúan con él, puede permitirle superar ese trance difícil. Ninguna panacea democrática o participativa puede brindar a una sociedad enferma compuesta de personas condicionadas o sin vitalidad aquello que individualmente no tienen. La historia contemporánea es particularmente ilustrativa de casos en que la participación inducida de la población en proyectos de naturaleza ideológica, nacional o étnica terminaron repetidamente en tragedias espeluznantemente autodestructivas. Al fin y al cabo, los lemas publicitarios de la participación han ido de la mano con acontecimientos que llevaron a la destrucción física y mental de millones de gente inocente en Alemania, la USSR, Cambodia, India, Irán, Irak, etc.

Todas estas dificultades señalan un dilema básico que confronta el fenómeno participativo. ¿Cómo reconciliar dos hechos: el hecho de que ninguna forma de interacción social o de participación puede llegar a ser significativa y liberadora, a menos que los individuos participantes actúen como seres humanos libres y sin prejuicios; y el segundo hecho de que todas las sociedades existentes han

desarrollado credos comúnmente aceptados (religiones, ideologías, tradiciones, etc.) los cuales, a su vez, condicionan y ayudan a producir personas sin libertad interior y prejuiciosas? El dilema es particularmente difícil de resolver en un momento en que las formas tradicionales de condicionamiento socio-cultural han cobrado características nuevas y temibles. La economización de la vida con todas sus implicaciones (culturales, políticas y sociales) - está sometiendo a sus participantes, en todo el mundo, a procesos estructurales de manipulación adictiva a menudo invisibles. Como resultado, la gente está alentada a creer que sus mismos prejuicios, su condicionamiento y su falta de libertad interiores, no sólo son manifestaciones de su libertad, sino de una libertad mayor aún por conseguir.

Más Allá de la Participación

En la vida real, el dilema se lo encara de manera diferente, de acuerdo a la gran diversidad de situaciones y culturas. En años recientes, algunos movimientos de base han demostrado una particular creatividad tanto para generar nuevas formas de liderazgo y "animación" como para combinar los requerimientos internos y externos de la participación.

En relación al primer logro, la presencia dentro de tales movimientos de "animadores" a veces con mucha sensibilidad, capaces de escuchar a su propia gente, a la sociedad mayor y a las raíces de su cultura común, les ha permitido cultivar las posibilidades de acción y autodescubrimiento latentes en el "hombre común". Para considerar sólo la situación en la India, los movimientos gandhianos, Chipko, Lokayan y Swadhyaya son buenos ejemplos de la forma en que tales animadores con mucha inspiración han interactuado con sus paisanos. Basándose en los aspectos más perdurables e inspiradores de las tradiciones del pueblo, algunos de ellos fueron capaces de utilizar éstas como instrumentos vivientes de la regeneración socio-cultural. Han encontrado nuevas formas de trabajar, actuar y esperar juntos, las cuales también han dado nuevos significados y expresiones a la modernidad, en su sentido real de *pertenecer al presente*. El hecho de que los agentes de cambio especialmente

entrenados no jueguen un papel prominente en estos movimientos, no les ha impedido estar, por lo general, altamente motivados por sus propios miembros, la mayoría de ellos actuando como sus propios agentes de cambio.

En cuanto al segundo logro, una nueva característica, común a la mayoría de estos movimientos de base genuinos, parece ser la sustitución de las diversas metodologías modernas, diseños de proyectos, esquemas organizativos y restricciones en la captación de fondos, por formas de interacción y liderazgo más tradicionales y vernáculas. Como regla, parece haberse redescubierto la necesidad de una dimensión espiritual y de una reanimación de lo sagrado en las relaciones cotidianas de la persona con el mundo, como factor básico de la regeneración de los espacios del pueblo. Dondequiera que ha estado presente esta dimensión espiritual[17], ha producido efectivamente un contagio sorprendente de inteligencia y creatividad, mucho más conducente a la "eficiencia" colectiva de la gente que cualquier otra forma convencional de movilización masiva. En los movimientos de base mencionados, esta dimensión ha servido como un poderoso instrumento para revivir los antiguos ideales de una existencia basada en el amor, la convivialidad y la simplicidad, y también para ayudar a la gente a resistir los efectos perturbadores de la economización.

En ese sentido, participar significa vivir y relacionarse de modo diferente. Sobre todo implica la recuperación de la libertad interior propia, es decir, aprender a escuchar y compartir, libre de cualquier miedo o conclusión, creencia o juicio predefinidos. En la medida en que la libertad interior no es necesariamente dependiente de la libertad exterior, su recuperación es una cuestión esencialmente personal, y puede llevarse a cabo aun en la cárcel, o bajo las condiciones más represivas. No obstante, lo habilita a uno a adquirir no sólo un tremendo poder para el florecimiento de la propia vida, sino para contribuir, de un modo significativo, a la lucha por una mejor vida de todos los demás. En este caso, la libertad interior le da vida a la libertad externa, haciéndola posible y dándole sentido. Por otro lado, si bien la libertad exterior es a menudo un gran don, y una necesidad para proteger a la gente de la violencia y el abuso, permanece vacía y sujeta a la degradación en ausencia de la libertad interior.

Nunca puede, por sí misma, ayudar a personas alienadas a florecer en el bien, o a vivir con sabiduría y belleza. De cualquier modo, la participación se convierte rápidamente en una parodia y en una invitación a designios manipulatorios, cuando representa únicamente un rito de individuos alienados que actúan como robots programados.

En segundo lugar, vivir de modo diferente implica que el cambio se lo percibe como un proceso que empieza por dentro, y se va definiendo en la medida en que uno sigue su camino creativo hacia lo desconocido. No significa conformar a un patrón prefijado o a un ideal señalado por otros, ni siquiera a uno diseñado por las propias ilusiones o metas condicionadas por uno mismo. Para que el cambio ocurra y tenga sentido, debe representar la búsqueda abierta y la interacción de personas libres y críticas que apunten a la comprensión de la realidad.

En una situación en que estas dimensiones cruciales del cambio son dejadas de lado, o artificialmente separadas del mismo, las formas organizadas de la participación o movilización, o bien sirven a objetivos ilusorios, o en cambio llevan a logros superficiales o fragmentarios sin ningún impacto perdurable en las vidas de la gente. Aun cuando estos últimos parecen beneficiosos a un grupo o región particulares, sus efectos permanecen inevitablemente limitados, en tiempo y lugar, produciendo a veces inclusive efectos opuestos en muchas áreas imprevistas e inesperadas.

En otro plano, los cambios planificados de nivel macro (los cuales generalmente son la razón de ser de los proyectos de desarrollo) son más el resultado indirecto de millones de micro cambios individuales que de los programas y estrategias conscientemente planificados desde arriba. En efecto, representan a menudo una cooptación de los micro cambios no planificados producidos por otros y en otra parte. Cuando estos alcanzan una masa crítica, y aparecen como una amenaza a los centros de conocimiento/poder dominantes en la cúspide, son cooptados y utilizados por sus profesionales como un insumo más para los cambios planificados, los cuales los transforman de amenaza

potencial para los de la cúpula en un posible activo de sus propios proyectos. De ahí que los grandes proyectos de cambio propuestos desde arriba representan generalmente un intento, por parte de aquellos mismos que se sienten amenazados, por contener y reorientar el cambio, con vistas a adaptarlo a sus propios intereses y, siempre que sea posible, con la propia participación de los afectados. Es así como los verdaderos autores de muchas revoluciones son, tarde o temprano, expropiados de los cambios que provocaron y finalmente sacrificados por los ideólogos y agitadores profesionales que actúan a nombre de ellos. Así es como los pioneros mendicantes participativos de los primeros años del desarrollo fueron también expropiados de su ideal participatorio, a medida en que este último fue transformado en el actual constructo manipulatorio del desarrollo participativo.

¿Debe aquello significar que nada de lo que haga cualquier ser humano para el cambio, aun en su sentido genuino y holista, podrá evitar ser contrarrestado y/o cooptado por intereses creados? ¿O que tales realidades debieran invitar a aquellos que seriamente quieren permanecer libres de vivir y relacionarse como tales, a continuar tomando parte en el mundo, libres de temores de todo tipo, incluido el temor a ser cooptados? Si el ideal participatorio pudiera, en términos sencillos, redefinirse por aquellas cualidades de la atención, la sensibilidad, la bondad o la compasión, y sustentarse por aquellas acciones regenerativas como el aprender, el relacionarse y el escuchar, ¿no son acaso estas cualidades y dones precisamente imposibles de cooptar? ¿No son también estos mismos los que siempre ayudan a florecer en otros sus posibilidades de transformación interior? El quedarse con esta pregunta podría servir de excelente compañía para el activista en busca de una respuesta para su vida y para mejores formas de participar en las vidas de otros.

Referencias

1. Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* (La Muerte de la Sociedad Tradicional), Glencoe, Illinois: 1958, p. 50

2. Norman H. Nie, “Social Structure and Political Participation” (Estructura Social y Participación Política) en *American Political Science Review*, Junio, 1969, No. 63, p. 369

3. Se trata de una de las definiciones del verbo "desarrollar" en el diccionario Webster

4. Robert S. McNamara, "Discurso ante la Junta de Gobernadores", Washington, D.C.: Banco Mundial, Septiembre 25, 1973

5. Sheldon Annis, "The Next World Bank? Financing Development from the Bottom Up" (¿El Próximo Banco Mundial? Financiando el Desarrollo desde Abajo), Grassroots Development, 1987, Vol. II, No. 1, p. 25

6. Ibid. p.26

7. En un documento elaborado por Matthias Stiefel y Marshall Wolfe, "The Quest for Participation" (La Búsqueda de la Paarticipación), UNRISD, Informe Preliminar mimeografiado, junio 1984, p. 12, los autores llegan a la siguiente conclusión: "*El asunto central de la participación popular tiene que ver con el poder que ejerce un pueblo sobre otro, y unas clases sobre otras*..."

8. La IAP - i.e. la Investigación y Acción Participativas - es una metodología, un enfoque de la acción e investigación. Fue introducida en los años 70, primeramente en Asia y América Latina, por diferentes teóricos/activistas que trabajaban en actividades de desarrollo con las bases. La IAP pretenden poner en movimiento procesos de cambio social impulsados por las mismas bases, a partir de la percepción de su propia realidad. Uno de sus fundadores, Orlando Fals-Borda, reclama para ella el estatuto de *"una metodología al interior de un proceso existencial total*" que apunta a "*lograr el poder y no sólo el crecimiento de las bases*".

9. Orlando Fals-Borda, "Knowledge and People's Power" (Conocimiento y Poder Popular), Nueva Delhi: Indian Social Institute, 1988, p.2

10. "*Cualquier ciencia en tanto producto de una cultura tiene un propósito humano específico y, por tanto, conlleva implícitamente aquellos prejuicios y valores que los científicos detentan como grupo*". En Orlando Fals-Borda, op. cit., p.93

11. El núcleo de esta postura se puede encontrar en la siguiente afirmación de Orlando Fals-Borda: "*El conocimiento académico combinado con el saber*

popular y la sabiduría del pueblo pueden dar, como resultado, un conocimiento científico total de naturaleza revolucionaria (y tal vez incluso, un nuevo paradigma) que destruye el anterior e injusto monopolio de una clase social". Ibid. p.88

12. El movimiento gandhiano basó su estrategia en la premisa de que las comunidades rurales en la India detentaban un poder mucho más temible que el poder de la Administración Británica. Por ello, el insistente mensaje que Gandhi les dirigía consistía en no oponerse a aquel poder ilusorio y corruptor mediante la violencia, ni tampoco intentar tomarlo. Muchos movimientos de base que han surgido recientemente en la India y otros lugares piensan de modo parecido que la estrategia inmediatista consistente en capturar el poder del Estado es con frecuencia una última salida. Para un análisis más extendido sobre la cuestión del poder, ver Majid Rahnema, "El poder y los procesos regenerativos en micro-espacios", en International Social Science Journal, Agosto 1988, No. 117, p. 361-75

13. Ibid., p. 366

14. Carlos Fortin y Matthias Stiefel, "People's Participation Problem or Promise? Summary of a Panel of the World Conference" (La Participación Popular : ¿Problema o Promesa? Resumen de un Panel de la Conferencia Mundial), en Development [SID], 1985, No. 3, p. 75.

15. Véase Paulo Freire, *Cultural Action for Freedom* (Acción Cultural para la Libertad), Harmondsworth: Penguin Books, 1975, pp. 57-71.

16. Gustavo Esteva, "Beware of Participation" (¡Cuidado con la Participación!), en Development, [SID], 1985, No. 3, p. 77

17. A falta de un término menos controvertido, "espiritual" alude aquí a las siguientes cualidades: la sensibilidad; el arte de escuchar al ancho mundo y dentro de uno mismo, libres de la hegemonía del "yo" condicionado que constantemente se interpone en el proceso; la habilidad de relacionarse con los demás y de actuar, sin planes predeterminados ni motivaciones ocultas; y las perennes cualidades del amor, la compasión y voluntad del bien los cuales se encuentran permanentemente atacados en las sociedades dominadas por la economía. Esta dimensión espiritual no tiene nada que ver con las llamadas percepciones religiosas, estéticas o científicas del mundo. Es una

manifestación, principalmente, de la creencia en que los seres humanos, al relacionarse con el mundo, no son motivados únicamente por intereses económicos, materiales o mundanos. Reconoce la existencia de la dimensión sagrada de la vida que trasciende aquellos intereses, otorgándole un sentido más elevado a aquellos asombrosos actos de vivir, relacionarse y amar. Podría decirse que la dimensión espiritual se encuentra generalmente inhibida por la creencia fanática en la superioridad de una religión sobre otra. En estos casos, y al contrario de lo que pretenden decir sus promotores, se encuentra totalmente ausente en los movimientos religiosos fundamentalistas basados en el odio y la violencia.

Bibliografía

Burt Alpert & P.A. Smith, "How Participation Works" (Cómo Opera la Participación) y S.M. Miller, "Planning for Participation" (Planeando para la Participación), ambos publicados en *The Journal of Social Issues*, Vol. 5, No. 1, 1949, se encuentran entre los primeros artículos sobre la participación en la época del desarrollo. Estudios esporádicos como el de G.M. Beal, "Additional Hypotheses in Participation Research" (Hipótesis Adicionales en la Investigación de la Participación), en *Rural Sociology*, Vol. 21, Sept.-Dic. 1956; T.R. Black, "Formal Social Participation: Method and Theory" (Participación Social Formal: Método y Teoría), en la misma revista, Vol. 22, Marzo 1957; y J.W.C. Johnstone & R.J. Rivera, *Volunteers for Learning* (Voluntarios para el Aprendizaje), Chicago: 1965, mantienen vivo el interés por el tema. Fuera del Brasil, la publicación de los tres más extensos trabajos de Paulo Freire: *Cultural Action for Freedom* (Acción Cultural para la Libertad), publicado originalmente como "Monograph Series No. 1" del *Harvard Educational Review*, 1970; *Pedagogy of the Oppressed* (Pedagogía del Oprimido), New York: 1970; y *Education for Critical Consciousness* (Educación para la Conciencia Crítica) Nueva York: 1973, suministraron a los activistas y teóricos del desarrollo el nuevo concepto de la concientización.

Los años 70 se vieron inundados de ideas y prácticas que apuntaban a definir e

implementar el cambio social a partir de, y junto a, las poblaciones afectadas, en consonancia con sus propias aspiraciones. La IAP (Investigación y Acción Participativas) nació como una nueva metodología de la "intervención dialógica". Algunas de las formulaciones más tempranas fueron: B. Hall, "Participatory Research: An Approach for Change" (Investigación Participativa : Un Enfoque para el Cambio), *Convergence*, Vol. 8, No.2, 1975; F. Haque, S. Mehta, A. Rahman & P. Wignaraja, "Towards a Theory of Rural Development" (Hacia una Teoría del Desarrollo Rural), *Development Dialogue*, No.2, 1977; M.R. Hollnsteiner, "People Power: Community Participation in the Planning of Human Settlements" (Poder Popular : Participación Comunitaria en el Planeamiento de Asentamientos Humanos), *Assignment Children*, No.40, Oct-Dic. 1977. Se pueden encontrar experiencias de diferentes regiones en M. L. Swantz, "Participatory Research as a Tool for Training: The Jipemoyo Project in Tanzania" (Investigación Participativa como Herramienta de Aprendizaje : El Proyecto Jipemoyo en Tanzania), *Assignment Children*, No.41, Ene-Mar. 1978; R. B. Charlick, "Animation Rurale: Experience with Participatory Development in Four West African Nations" (Animación Rural: Experiencia con el Desarrollo Participativo en Cuatro Naciones de Africa Occidental), *Rural Development Participation Review*, Vol.1, No.2, Invierno 1980; H. Masharraf, *Conscientizing Rural Disadvantaged Peasants in Bangladesh: Intervention through Group Action: A Case Study of Proshika* (Concientizando Campesinos Rurales Desvalidos en Bangladesh : Intervención a Través de la Acción Grupal, un Estudio de Caso en Proshika), OIT, Informe de Trabajo No. WEP 10/WP.27, 1982. Compendios de una década de experiencias se encuentran en Md. A. Rahman (eds.), *Grassroots Participation and Self-Reliance* (Participación de Base y Autoconfianza), Delhi: 1984; M. Stiefel & M. Wolfe, *The Quest for Participation* (La Búsqueda de la Participación), Ginebra: UNRISD, 1985; O. Fals-Borda & A. Rahman (eds.), *Action and Knowledge: Breaking the Monopoly with PAR* (Acción y Conocimiento: Rompiendo el Monopolio con la IAP), New York: Apex, 1991.

A pesar de que la intención de la mayoría de los autores mencionados fue la de impartir una dirección endógena al cambio social, la participación se convirtió

pronto en una una palabra "ameba" o acomodaticia favorita de la época del desarrollo. Para una comprensión de este fenómeno, ver Uwe Porksen, *Plastikworter: Die Sprache einer internationalen Diktatur* (Palabras de Plástico: El Lenguaje de una Dictadura Internacional), Stuttgart: 1988, que provee una lista de estas palabras en la pág. 41. Una corriente contraria, principalmente compuesta de planificadores, expertos y economistas, buscaron cooptar el discurso participativo con vistas a esbozar un "rostro humano" para el desarrollo. Ver por ejemplo: D. Gow & J. VanSant, "Beyond the Rhetoric of Rural Development Participation: How Can it Be Done? (Más Allá de la Retórica de la Participación en el Desarrollo Rural: ¿Cómo Puede Lograrse?), *World Development*, Vol.11, No.5, 1983; D. C. Korten & F.B. Alonso (eds.), *Bureaucracy and the Poor: Closing the Gap* (La Burocracia y los Pobres: Cerrando la Brecha), Singapur: 1981; J. VanSant *et al*., "Managing Staff to Promote Participation" (Administrando Personal para Promover la Participación), *Rural Development Participation Review*, Vol.3, No.3, 1982.

Los años 80 vieron una diversidad de reflexiones críticas sobre la participación provenientes de direcciones diferentes, a veces opuestas. L. Rao y A. Bhaiya, "Building Up People's Faith in Themselves" (Reforzando la Fe de la Gente en sí Misma), *Ideas and Action*, Vol. 119, No. 7, 1977; N. Long y D. Winder, "The Limitations of Directive Change for Rural Development in the Third World" (Las Limitaciones del Cambio de Directiva para el Desarrollo Rural en el Tercer Mundo), *Community Development Journal*, Vol.17, No.2, abril 1981; Jacques Bugnicourt, "Popular Participation in Development in Africa" (Participación Popular en el Desarrollo en Africa), *Assignment Children*, Vol 59/60, 1982; y R. Kidd y M. Byram, "Demystifying Pseudo-Freirian Development: The Case of Laedza Batanani" (Desmitificando el Desarrollo seudo-freiriano: El Caso de Laedza Batanani), *Community Development Journal*, Vol. 17, No. 2, abril 1982, encontraron que en los casos considerados, el discurso participativo fue utilizado para esquemas manipulativos y domesticadores. B. Dogra & A. Curucharan, "Behind the Facade" (Tras la Fachada), *The Illustrated Weekly of India*, marzo 1984, contiene una investigación periodística de un caso de abuso, realizado en nombre de la participación del pueblo, por parte de una

económicamente poderosa ONG internacional. La cooptación de la protesta por parte de las agencias es analizada aún más por G. Esteva, "Beware of Participation" (¡Cuidado con la Participación!) y M. Rahnema, "NGO's: Sifting the Wheat from the Chaff" (Las ONG: Separando el Trigo de la Paja), cuyos trabajos fueron publicados en *Development*, No. 3, 1985; y S. Annis, "The Next World Bank? Financing Development from the Bottom Up" (¿El Nuevo Banco Mundial? Financiando el Desarrollo desde la Base), *Grassroots Development*, Vol. 11, No.1, 1987. También los protagonistas de la IAP intentan crecientemente reflexionar sobre esta ambivalencia. Por ejemplo, O. Fals-Borda, *Knowledge and People's Power: Lessons with Peasants in Nicaragua, México and Colombia* (Conocimiento y Poder Popular : Lecciones con Campesinos en Nicaragua, México y Colombia), Delhi: 1988, particularmente en las páginas 41-50.

PLANIFICACION

Arturo Escobar

Las técnicas y las prácticas de la planificación han sido centrales al desarrollo desde sus inicios. Como aplicación del conocimiento científico y técnico al dominio público, la planificación dio legitimidad a - y alimentó las esperanzas sobre - la empresa del desarrollo. Hablando en términos generales, el concepto de planificación encarna la creencia que el cambio social puede ser manipulado y dirigido, producido a voluntad. Así la idea de que los países pobres podrían moverse más o menos fácilmente a lo largo del camino del progreso mediante la planificación ha sido siempre tenida como una verdad indudable, una creencia axiomática que no necesita demostración, por expertos del desarrollo de diferentes layas.

Quizás ningún otro concepto ha sido tan insidioso, ninguna otra idea pasó tan indiscutida. Esta aceptación ciega de la planificación es tanto más notable dados los penetrantes efectos que ha tenido históricamente, no sólo en el Tercer Mundo sino también en Occidente, donde ha estado asociado con

procesos fundamentales de dominación y control social. Porque la planificación ha estado inextricablemente ligada al ascenso de la modernidad occidental desde fines del siglo XVIII. Las concepciones de la planificación y las rutinas introducidas en el Tercer Mundo durante el período posterior a la Segunda Guerra Mundial son el resultado acumulado de la acción intelectual, económica y política. No hay marcos neutros a través de los cuales la "realidad" se muestra inocentemente. Ellos llevan las marcas de la historia y de la cultura que los produjeron. Cuando se desplegó en el Tercer Mundo, la planificación no sólo portaba esta herencia histórica, sino que contribuyó grandemente a la producción de la configuración socioeconómica y cultural que hoy describimos como subdesarrollo.

La Normalización de la Gente en la Europa del Siglo XIX

¿Cómo apareció la planificación en la experiencia europea? En muy breve resumen, tres factores fundamentales fueron esenciales en este proceso que comenzó en el siglo XIX - el desarrollo del planeamiento de las ciudades como una manera de tratar los problemas del crecimiento de las ciudades industriales; el ascenso del planeamiento social y el incremento de la intervención de profesionales y del Estado en la sociedad en nombre de la promoción del bienestar del pueblo y la invención de la economía moderna que cristaliza con la institucionalización del mercado y la formulación de la economía política clásica. Estos tres factores, que hoy nos parecen tan normales, como aspectos naturales de nuestro mundo, tienen una historia relativamente reciente y hasta precaria.

En la primera mitad del siglo XIX, el capitalismo y la revolución industrial produjeron cambios drásticos en la configuración de las ciudades, especialmente en la Europa Nor Occidental. Cada vez más gente fluía a viejos barrios, proliferaban las fábricas y los humos industriales flotaban sobre las calles cubiertas de aguas de albañal. Superpoblada y desordenada, la "ciudad enferma" , como decía la metáfora, demandaba un nuevo tipo de planeamiento que diera soluciones al desenfrenado caos urbano. En verdad,

los funcionarios y reformadores de esas ciudades eran quienes estaban principalmente preocupados con las normas de la salud, las obras públicas y las intervenciones sanitarias, y quienes primero pusieron las bases de un planeamiento urbano global. La ciudad comenzó a ser concebida como un objeto, analizado científicamente y transformado según los dos requerimientos principales del tráfico y de la higiene. Se supuso que la "respiración" y la "circulación" debían ser restaurados en el organismo urbano, que había sido abrumado por una presión súbita. Las ciudades (incluyendo los dameros coloniales fuera de Europa) fueron diseñados o modificados para asegurar una apropiada circulación del aire y del tráfico y los filántropos se propusieron erradicar los espantosos barrios marginales y llevar los principios morales correctos a sus habitantes. El rico significado tradicional de las ciudades y la más íntima relación entre ciudad y morador fueron entonces erosionados a medida que el orden higiénico-industrial devino dominante. Mediante la reificación del espacio y la objetivación de la gente, la práctica del planeamiento urbano conjuntamente con la ciencia del urbanismo, transformó la configuración espacial y social de la ciudad, dando nacimiento en el siglo XX a lo que se ha llamado "la taylorización de la arquitectura"[1].

Como los planificadores del Tercer Mundo hoy, la burguesía europea del siglo XIX también tuvo que tratar el problema de la pobreza. El manejo de la pobreza realmente abrió un ámbito completo de intervención que algunos investigadores han llamado lo social. La pobreza, la salud, la educación, la higiene, el desempleo, etc. fueron construidos como "problemas sociales" que a su vez requerían un conocimiento científico detallado sobre la sociedad y su población y el planeamiento social e intervención extensivos en la vida cotidiana. A medida que el Estado emergió como garante del progreso, el objetivo del gobierno devino en el manejo eficiente y la disciplina de la población para asegurar así su bienestar y "buen orden". Se produjo un cuerpo de leyes y reglamentos con la intención de regular las condiciones de trabajo y tratar los accidentes, la vejez, el empleo de las mujeres y la protección y educación de los niños. Las fábricas, las escuelas, los hospitales, las prisiones devinieron en lugares privilegiados para moldear la experiencia y los modos de

pensar en términos del orden social. En resumen, el ascenso de lo social hizo posible la creciente socialización de la gente por las normas dominantes así como su inserción en la maquinaria de la producción capitalista. El resultado final de este proceso en el presente es el Estado benefactor y la nueva actividad profesional conocida como trabajo social.

Conviene hacer énfasis en dos puntos en relación con este proceso. Primero, que estos cambios no ocurrieron naturalmente, sino que requirieron vastas operaciones ideológicas y materiales y frecuentemente la cruda coerción. La gente no se habituó de buen grado y de propia voluntad al trabajo en la fábrica o a vivir en ciudades abigarradas e inhóspitas; ¡tenía que ser disciplinada en esto! Y segundo, que estas mismas operaciones y formas de planificación social han producido sujetos "gobernables". Han moldeado no solamente estructuras sociales e instituciones, sino también la manera en que la gente vivencia la vida y se construye a sí misma como sujeto. Pero los expertos en desarrollo han sido ciegos a estos aspectos insidiosos de la planificación en sus propuestas de reproducir en el Tercer Mundo formas similares de planeamiento social. Como decía Foucault, "*la 'Ilustración', que descubrió las libertades, también inventó las disciplinas*"[2]. No se puede mirar el lado luminoso de la planificación, sus logros modernos (si hubiera que aceptarlos), sin ver al mismo tiempo su lado oscuro de dominación. La administración de lo social ha producido sujetos modernos que no son solamente dependientes de los profesionales para sus necesidades, sino que también se ordenan en realidades (ciudades, sistemas de salud y educacionales, economías, etc.) que pueden ser gobernadas por el Estado mediante la planificación. La planificación inevitablemente requiere la normalización y la estandarización de la realidad, lo que a su vez implica la injusticia y la extinción de la diferencia y de la diversidad.

El tercer factor en la historia europea que fue de importancia central al desarrollo y éxito de la planificación fue la invención de la "economía". La economía, como la conocemos hoy, ni siquiera existía aún en el siglo XVIII en Europa y mucho menos en otras partes del mundo. La diseminación e

institucionalización del mercado, ciertas corrientes filosóficas como el utilitarismo y el individualismo y el nacimiento de la economía política clásica, a finales del siglo XVIII, suministraron los elementos y el cemento para el establecimiento de un dominío independiente, a saber "la economía", aparentemente separada de la moralidad, de la política y de la cultura. Karl Polanyi se refiere a este proceso como "el desgajamiento" de la economía de la sociedad, un proceso que estaba conectado a la consolidación del capitalismo y que suponía la mercantilización de la tierra y del trabajo. Hubieron muchas consecuencias de este desarrollo, además de la conversión generalizada de los bienes en mercancías. Otras formas de organización económica, aquellas fundadas en la reciprocidad o la redistribución, por ejemplo, fueron descalificadas y crecientemente marginalizadas. Las actividades de subsistencia llegaron a ser devaluadas o destruidas y se puso en el orden del día una actitud instrumental hacia la naturaleza y la gente, lo que a su vez condujo a formas sin precedentes de explotación de los seres humanos y de la naturaleza. Aunque hoy la mayoría de nosotros da por descontada la moderna economía de mercado, esta noción y la realidad de cómo opera no ha existido siempre. A pesar de su dominancia, aún hoy persisten en muchos lugares del Tercer Mundo sociedades de subsistencia, "economías informales" y formas colectivas de organización económica.

En resumen, el período 1800-1950 vio la progresiva intromisión de aquellas formas de administración y regulación de la sociedad, del espacio urbano y de la economía que resultarían en el gran edificio de la planificación a comienzos del período posterior a la Segunda Guerra Mundial. Una vez normalizados, regulados y ordenados, los individuos, las sociedades y las economías pueden ser sometidas a la mirada científica y al escalpelo de la ingeniería social del planificador quien, como un cirujano que opera sobre el cuerpo humano, puede entonces intentar producir el tipo deseado de cambio social. Si la ciencia social y la planificación han tenido algún éxito en la predicción y en la manipulación del cambio social, es precisamente porque se ha logrado ya ciertas regularidades económicas, culturales y sociales que otorgan un elemento sistemático y una consistencia con el mundo real a los ensayos de los

planificadores. Una vez que se organiza el trabajo de las fábricas y se disciplina a los trabajadores, una vez que se empieza a hacer crecer árboles en las plantaciones, entonces se puede predecir la producción industrial o la producción de madera. En el proceso, también se realiza la explotación de los trabajadores, la degradación de la naturaleza y la eliminación de otras formas de conocimiento - sean las destrezas del artesano o las de quienes viven del bosque. Estas son las clases de procesos que están en juego en el Tercer Mundo cuando la planificación es introducida como la técnica central del desarrollo. En breve, la planificación redefine la vida social y económica de acuerdo con los criterios de racionalidad, eficiencia y moralidad que son concordantes con la historia y las necesidades de la sociedad capitalista, industrial, pero no con las del Tercer Mundo.

El Desmantelamiento y la Reconstitución de las Sociedades

La planificación científica llegó a su madurez durante los años 20 y 30 cuando emergió a partir de orígenes más bien heterogéneos - la movilización de la producción nacional durante la Primera Guerra Mundial, la planificación soviética, el movimiento de la administración científica en los Estados Unidos y la política económica keynesiana. Las técnicas de planificación fueron refinadas durante la Segunda Guerra Mundial y el período inmediatamente posterior. Fue durante este período y en conexión con la guerra que se difundieron la investigación de operaciones, el análisis de sistemas, la ingeniería humana y la visión de la planificación como "acción social racional". Cuando la era del desarrollo en el Tercer Mundo apareció, a fines de los años 40, el sueño de diseñar la sociedad mediante la planificación encontró un suelo aún más fértil. En América Latina y Asia, la creación de una "sociedad en desarrollo" entendida como una civilización basada en la ciudad, caracterizada por el crecimiento, la estabilidad política y crecientes niveles de vida, se convirtió en un objetivo explícito y se diseñaron ambiciosos planes para lograrlo con la ansiosa asistencia de las organizaciones internacionales y de expertos del mundo "desarrollado".

Para planificar en el Tercer Mundo, sin embargo, era necesario establecer ciertas condiciones estructurales y conductuales, usualmente a expensas de los conceptos de acción y cambio social existentes en la gente. Frente al imperativo de la "sociedad moderna", la planificación involucraba la superación o erradicación de las "tradiciones", "obstáculos" e "irracionalidades", es decir, la modificación general de las estructuras humanas y sociales existentes y su reemplazo por nuevas estructuras racionales. Dada la naturaleza del orden económico de la posguerra, esto equivalía a crear las condiciones para la producción y la reproducción capitalistas. Las teorías del crecimiento económico que dominaban el desarrollo en ese tiempo, proporcionaban la orientación teórica para la creación del nuevo orden y los planes de desarrollo nacional, los medios para lograrlo. La primera "misión" - nótese sus insinuaciones misioneras cristianas - enviada por el Banco Mundial a un país "subdesarrollado" en 1949, por ejemplo, tenía como propósito la formulación de un "programa global de desarrollo" para el país en cuestión, Colombia. Compuesta por expertos en muchos campos, la misión consideró que su tarea era "*convocar a un programa global e internamente consistente... Sólo mediante un ataque generalizado en toda la economía, la educación, la salud, la construcción de viviendas, la alimentación y la productividad, puede quebrarse decisivamente el círculo vicioso de la pobreza, la ignorancia, la mala salud y la baja producción*". Además, estaba claro para la misión que:

> *No podemos escapar a la conclusión que la confianza en las fuerzas naturales no ha producido los resultados más felices. Es igualmente inevitable la conclusión que con el conocimiento de los hechos y los procesos económicos subyacentes, buen planeamiento en establecer objetivos y asignar recursos y determinación para realizar un programa para la mejora y las reformas, se puede hacer mucho para mejorar el entorno económico dando forma a políticas económicas que cumplan científicamente determinados requerimientos sociales... Al hacer ese esfuerzo, Colombia no sólo lograría su propia salvación sino que al mismo tiempo daría un ejemplo alentador a todas las otras áreas subdesarrolladas del mundo*[3].

Que el desarrollo trata de la "salvación" - nuevamente los ecos de la misión civilizatoria colonial - emerge claramente de la mayor parte de la literatura de la época. Los países de América Latina, Asia y Africa eran vistos como si "confiaran en fuerzas naturales" que no habían producido los "resultados más felices". Es innecesario decir que toda la historia del colonialismo queda borrada por esta forma discursiva de narrarla. Lo que se enfatiza más bien es la introducción de los países pobres al mundo "iluminado" de la ciencia y de la economía moderna occidentales, mientras las condiciones existentes en esos países son construidas como caracterizadas por un "círculo vicioso" de "pobreza", "ignorancia" y términos semejantes. La ciencia y la planificación, por otra parte, son vistos como neutrales, deseables y universalmente aplicables, mientras, en verdad, se estaba transfiriendo una experiencia civilizatoria entera y una particular racionalidad al Tercer Mundo mediante el proceso del "desarrollo". El Tercer Mundo así entró a la conciencia occidental posterior a la Segunda Guerra Mundial como la materia prima técnica y socialmente apropiada para la planificación. Naturalmente, esta condición dependía, y aún depende, de un neocolonialismo extractivo. Epistemológica y políticamente el Tercer Mundo es construido como un objeto natural-técnico que debe ser normalizado y moldeado mediante la planificación para satisfacer las características "científicamente verificadas" de una "sociedad de desarrollo".

Para fines de los años 50, la mayoría de los países del Tercer Mundo estaban ya comprometidos en actividades de planificación. Al lanzar la primera "Década del Desarrollo" a comienzos de los años 60, las Naciones Unidas podían declarar que:

> *El terreno ha sido despejado para una consideración no doctrinaria de los problemas reales del desarrollo, a saber, ahorro, entrenamiento y planificación y para actuar sobre ellos. En particular, las ventajas de tratar con los diversos problemas sin fragmentarlos, sino con un enfoque global mediante una sólida planificación del desarrollo, se hizo más completamente visible... La cuidadosa planificación del desarrollo puede*

> *ser un potente medio para movilizar... recursos latentes para la solución racional de los problemas involucrados*[4].

Del mismo optimismo - y simultáneamente de la misma ceguera hacia las actitudes etnocéntricas y parroquiales de los planificadores - se hizo eco la Alianza para el Progreso. En palabras del Presidente Kennedy:

> *El mundo es muy diferente ahora. Pues el hombre (sic) tiene en sus manos mortales el poder de abolir todas las formas de pobreza humana y todas las formas de vida humana... A aquellos pueblos en las chozas y en las aldeas de la mitad del planeta que luchan por romper las trabas de la miseria masiva... les ofrecemos una promesa especial - convertir nuestras buenas palabras en buenas acciones - en una nueva alianza para el progreso - para ayudar a los hombres libres y a los gobiernos libres a despojarse de las cadenas de la pobreza*[5].

Afirmaciones como éstas reducen la vida en el Tercer Mundo simplemente a condiciones de "miseria", pasando por alto sus ricas tradiciones, sus valores y estilos de vida diferentes así como sus logros históricos. A los ojos de los planificadores y desarrolladores, las moradas de la gente aparecían nada más que como "chozas" miserables y sus vidas - muchas veces, especialmente en este momento temprano de la era del desarrollo, aún caracterizadas por la subsistencia y la autosuficiencia - como marcadas por una "pobreza" inaceptable. En breve, son vistos como no más que materia prima en necesidad urgente de ser transformada por la planificación. No es necesario tener ideas románticas sobre la tradición para darse cuenta que lo que para los economistas eran signos indudables de pobreza y atraso, para la gente del Tercer Mundo eran frecuentemente componentes integrales de sistemas sociales y culturales viables, enraizados en relaciones sociales y sistemas de conocimiento diferentes, no modernos. Estos sistemas fueron precisamente blanco de ataque, primero por el colonialismo y luego por el desarrollo, aunque no sin mucha resistencia entonces como ahora. Aún concepciones alternativas del cambio económico y social sostenidas por académicos y activistas del

Tercer Mundo en los años 40 y 50 - siendo la más notable la del Mahatma Gandhi, pero también, por ejemplo, las de ciertos socialistas en América Latina - fueron desplazadas por la imposición forzosa de la planificación y del desarrollo. Para los desarrolladores, lo que estaba en juego era la transición de una "sociedad tradicional" a una "cultura económica", es decir, al desarrollo de un tipo de sociedad cuyos objetivos estaban conectados a una racionalidad orientada hacia el futuro y científica-objetiva y realizada mediante el dominio de ciertas técnicas. Los planificadores creían que "*en la medida en que cada uno haga bien su parte, el sistema estaba libre de fallas; el Estado planearía, la economía produciría, y los trabajadores se concentrarían en sus agendas privadas: criar familias, enriquecerse y consumir todo lo que desbordara del cuerno de la abundancia*"[6].

A medida que las élites del Tercer Mundo se apropiaban del ideal del progreso - en la forma de la construcción de una nación próspera, moderna, mediante el desarrollo económico y la planificación; a medida que conceptos alternativos sobrevivientes del cambio y de la acción social llegaron a ser cada vez más marginalizados; y finalmente, a medida que los sistemas sociales tradicionales se fueron trastornando y las condiciones de vida de la mayoría de las gentes empeoraron, el dominio de la planificación se hizo cada vez mayor. Las élites y, muy frecuentemente, las contra-élites radicales, encontraron en la planificación una herramienta para el cambio social que a sus ojos era no solamente indispensable, sino irrefutable debido a su naturaleza científica. La historia del desarrollo en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial es, en muchos sentidos, la historia de la institucionalización y el despliegue cada vez más penetrante de la planificación. El proceso fue facilitado una y otra vez por "estrategias" de desarrollo sucesivas. Del énfasis en el crecimiento y la planificación nacional en los años 50, hasta la Revolución Verde y la planificación sectorial y regional de los años 60 y 70, incluyendo las "Necesidades Básicas" y la planificación a nivel local en los años 70 y 80, hasta la planificación del medio ambiente para el "desarrollo sustentable" y la planificación para "incorporar" a las mujeres o a las bases en el desarrollo, de los años 80, el alcance y las desmesuradas ambiciones de la planificación no

han cesado de crecer.

Quizás ningún otro concepto ha servido tan bien para reformular y diseminar la planificación como el de la estrategia de las Necesidades Humanas Básicas. Reconociendo que los objetivos de reducir la pobreza y asegurar un nivel de vida decente para la mayoría de la población estaban "tan distantes como siempre", los teóricos del desarrollo - siempre listos para encontrar aún otra artimaña que podían presentar como un "nuevo" paradigma o estrategia - acuñaron esta noción con el propósito de proveer "*un marco de referencia coherente que pueda acomodar los crecientemente refinados conjuntos de objetivos de desarrollo que han evolucionado en los últimos treinta años y pueda sistemáticamente relacionar estos objetivos con diversos tipos de políticas*"[7], incluyendo al crecimiento. Los puntos clave de intervención eran la educación primaria, la salud, la nutrición, la vivienda, la planificación familiar y el desarrollo rural. La mayoría de las intervenciones mismas fueron dirigidas al hogar. Como en el caso de la representación de "lo social" en la Europa del siglo XIX, en que la propia sociedad se convirtió en el primer objetivo de una intervención estatal sistemática, las prácticas de la salud, la educación, los cultivos y la reproducción de las gentes del Tercer Mundo devinieron en el objeto de un vasto abanico de programas introducidos en nombre del incremento del "capital humano" de estos países y del aseguramiento de un nivel mínimo de bienestar para sus habitantes. Una vez más, los límites epistemológicos y políticos de esta clase de enfoque "racional" - orientada a la modificación de las condiciones de vida e inevitablemente marcada por las características de clase, raza, género, cultura - resultó en la construcción de un monocromo artificialmente homogéneo, el "Tercer Mundo", una entidad que fue siempre deficitaria en relación con Occidente, y por tanto necesitada siempre de proyectos imperialistas de progreso y desarrollo.

El desarrollo rural y los programas de salud durante los años 70 y 80 pueden ser citados como ejemplos de este tipo de biopolítica. Ellos revelan también los mecanismos arbitrarios y las falacias de la planificación. El famoso discurso de Nairobi de Robert McNamara, pronunciado en 1973 ante la Junta de

Gobernadores del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, lanzó la era de los programas "orientados a la pobreza" en el desarrollo, que se transformó en el enfoque de las Necesidades Humanas Básicas. Central a esta concepción eran los así llamados planificación nacional de la alimentación y la nutrición y el desarrollo rural integrado. La mayoría de estos esquemas fueron diseñados, a comienzos de los años 70, en un puñado de universidades norteamericanas y británicas, en el Banco Mundial y en las agencias técnicas de las Naciones Unidas, e implementados en muchos países del Tercer Mundo, desde mediados de los 70 hasta fines de los 80. Se consideró necesario la planificación global de la alimentación y la nutrición, dada la magnitud y complejidad de los problemas de desnutrición y hambre. Típicamente, un plan nacional de alimentación y nutrición incluía proyectos en atención primaria de la salud, educación nutricional y complementación de alimentos, huertos escolares y familiares, la promoción de la producción y el consumo de alimentos ricos en proteínas y un desarrollo rural integrado. Este último componente contemplaba medidas para incrementar la producción de cultivos alimenticios por pequeños agricultores mediante el suministro de crédito, asistencia técnica e insumos agrícolas, e infraestructura básica.

¿Cómo definía el Banco Mundial el desarrollo rural integrado?
"*El desarrollo rural*", dictaba la política del Banco Mundial:

> *es una estrategia diseñada para mejorar la vida económica y social de un grupo específico de personas - los pobres rurales. Involucra la extensión de los beneficios del desarrollo a los más pobres entre aquellos que buscan su subsistencia en las áreas rurales. Una estrategia de desarrollo rural debe reconocer tres puntos. En primer lugar, la tasa de transferencia de gente de la agricultura de baja productividad a ocupaciones más rentables ha sido lenta... En segundo lugar,... la situación empeorará si la población crece a tasas sin precedentes... En tercer lugar, las áreas rurales tienen fuerza de trabajo, tierra y por lo menos algún capital que, si se moviliza, podría reducir la pobreza y mejorar la calidad de vida... [El desarrollo rural] está claramente*

diseñado para incrementar la producción y elevar la productividad. Tiene que ver con la monetización y la modernización de la sociedad y con su transición del aislamiento tradicional a la integración con la economía nacional.[8]

Que la mayoría de la gente en el "sector moderno", es decir los que viven en condiciones marginales en las ciudades, no gozaban de los "beneficios del desarrollo" no se les ocurrió a estos expertos. Los campesinos - ese "grupo específico de gente" que es en realidad la mayoría del Tercer Mundo - son vistos en términos puramente económicos, no como quienes tratan de hacer viable un sistema de vida completo. Que su "tasa de transferencia a ocupaciones más rentables" tenía que ser acelerada, de otra parte, asume que sus vidas no son satisfactorias - al fin y al cabo, ellos viven en "aislamiento tradicional", aún si están rodeados de sus comunidades y de aquellos a quienes aman. El enfoque también considera a los campesinos como aptos para desplazarse como si fueran ganado o bienes. Como su fuerza de trabajo debía ser "movilizada", ellos seguramente deben haber estado sentados en ocio (los cultivos de subsistencia no incluyen "fuerza de trabajo" desde este punto de vista), o quizás haciendo demasiados hijos. Todos estos recursos retóricos que reflejan las percepciones "normales" del planificador contribuyen a oscurecer el hecho que es precisamente el aumento de la integración de los campesinos en una economía moderna lo que está en la raíz de muchos de sus problemas. Aún más fundamentalmente, estas afirmaciones, que se traducen en realidades mediante la planificación, reproducen el mundo tal como los desarrolladores lo conocen - un mundo compuesto de producción y mercados, de sectores "tradicional" y "moderno" o desarrollado y subdesarrollado, de la necesidad de ayuda e inversiones por multinacionales, de capitalismo versus comunismo, del progreso material como felicidad, y así sucesivamente. Aquí tenemos un ejemplo de primera del nexo entre la representación y el poder y de la violencia de modos de representación aparentemente neutros.

En breve, la planificación asegura un funcionamiento del poder que se basa en - y ayuda a - producir un tipo de realidad que no es ciertamente la del

campesino, mientras las culturas y luchas campesinas se hacen invisibles. En realidad los campesinos han sido hechos irrelevantes aún para sus propias comunidades rurales. En su discurso del desarrollo rural, el Banco Mundial representa las vidas de los campesinos de manera tal que la conciencia de la mediación y de la historia inevitablemente implicadas en esta construcción es excluida de la conciencia de sus economistas y de la de muchos actores importantes - los planificadores, los lectores occidentales, las élites del Tercer Mundo, los científicos, etc. Esta narración particular de la planificación y del desarrollo, profundamente arraigada en la economía política y en el orden cultural en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, deviene esencial a esos actores. Realmente deviene un elemento importante en su construcción insular como un "nosotros" desarrollado, moderno, civilizado, el "nosotros" del hombre occidental. En esta narración también, los campesinos, y en general la gente del Tercer Mundo, aparecen como los hitos de referencia, semi-humanos, semi-cultivados, contra los cuales el mundo euro-americano mide sus propios logros.

El Conocimiento como Poder

Como sistema de representaciones, la planificación depende así de hacer olvidar a la gente los orígenes de su mediación histórica. Esta invisibilidad de la historia y de la mediación se logra mediante una serie de prácticas particulares. La planificación se apoya en, y procede mediante, varias prácticas consideradas racionales u objetivas, pero que son en realidad altamente ideológicas y políticas. Ante todo, como en otros dominios del desarrollo, el conocimiento producido en el Primer Mundo sobre el Tercer Mundo da una cierta visibilidad a realidades específicas en este último, haciéndolas por tanto objetivos del poder. Programas como el desarrollo rural integrado deben ser vistos bajo esta luz. Mediante estos programas, "pequeños agricultores", "campesinos sin tierra" y sus semejantes logran una cierta visibilidad, aunque solamente como un "problema" del desarrollo, que hace de ellos el objeto de intervenciones burocráticas, poderosas y hasta violentas. Y hay otros importantes mecanismos de planificación ocultos o no problematizados; por ejemplo, la demarcación de

nuevos campos y su asignación a expertos, algunas veces hasta la creación de una nueva sub-disciplina (como la planificación de la alimentación y la nutrición). Estas operaciones no sólo asumen la existencia previa de "compartimentos" discretos, tales como "salud", "agricultura" y "economía" - que en verdad no son más que ficciones creadas por los científicos - sino que imponen esta fragmentación a culturas que no vivencian la vida de la misma manera compartimentalizada. Y, naturalmente, los estados, las instituciones dominantes y las corrientes oficiales de opinión son reforzadas de paso a medida que el dominio de sus acciones se multiplica inevitablemente.

Prácticas institucionales como la planificación e implementación de proyectos, por otra parte, da la impresión que la política es el resultado de actos discretos, racionales y no el proceso de conciliar intereses en conflicto, un proceso en que se hacen elecciones, se efectúan exclusiones y se imponen visiones del mundo. Hay una aparente neutralidad en la identificación de la gente como "problemas", hasta que uno se da cuenta en primer lugar, que esta definición del "problema" ha sido ya armada en Washington o en alguna capital del Tercer Mundo y segundo, que los problemas se presentan de tal manera que tiene que aceptarse algún tipo de programa de desarrollo como la solución legítima. Los discursos profesionales proveen las categorías en términos de las cuales pueden identificarse y analizarse los "hechos". Este efecto es reforzado mediante el uso de etiquetas, tales como "pequeños agricultores" o "mujeres embarazadas", que reducen la vida de una persona a un aspecto singular y la convierten en un "caso" que debe ser tratado o reformado. El uso de etiquetas permite también a los expertos y élites desconectar explicaciones del "problema" de sí mismos como los no pobres y atribuirlos puramente a factores internos a los pobres. Inevitablemente, las vidas de los pueblos en el nivel local son trascendidas y objetivadas cuando son traducidas a las categorías profesionales usadas por las instituciones. En breve, las realidades locales llegan a quedar grandemente determinadas por estas prácticas institucionales no locales, que por tanto deben ser vistas como inherentemente políticas.

Los resultados de este tipo de planificación han sido, en su mayor parte, nocivas tanto para la gente como para las economías del Tercer Mundo. En el caso del desarrollo rural, por ejemplo, el resultado ha sido visto por los expertos en términos de dos posibilidades: "(*a) el pequeño productor puede estar en condiciones de tecnificar su proceso productivo, lo que implica su conversión en empresario agrario y (b) el pequeño productor no está preparado para asumir tal nivel de competitividad, en cuyo caso será desplazado del mercado y hasta quizá enteramente de la producción en esa área*."[9] En otras palabras, "*produces (para el mercado) o pereces*". Aún en términos de la producción incrementada, los programas de desarrollo rural han tenido resultados dudosos en el mejor de los casos. Mucho del aumento de la producción de alimentos en el Tercer Mundo ha tenido lugar en el sector capitalista comercial, mientras que buena parte del incremento ha sido hecho en cultivos comerciales o de exportación. De hecho, como se ha mostrado ampliamente, los programas de desarrollo rural y la planificación del desarrollo en general han contribuido no solamente a la creciente pauperización de los pobladores rurales, sino también a agravar los problemas de malnutrición y hambre. Los planificadores pensaron que las economías agrícolas del Tercer Mundo podrían ser mecánicamente reestructuradas para parecerse a la agricultura "modernizada" de los Estados Unidos, pasando por alto completamente no sólo los deseos y las aspiraciones de los pueblos, sino la dinámica total de la economía, la cultura y la sociedad que circunscriben las prácticas agrícolas en el Tercer Mundo. Este tipo de administración de la vida devino realmente en un teatro de la muerte (más notablemente en el caso de la hambruna africana), cuando la producción aumentada de alimentos resultó, por un giro perverso, en más hambre.

El impacto de muchos programas de desarrollo ha sido particularmente negativo sobre las mujeres y los pueblos indígenas, cuando los proyectos de desarrollo se apropian y destruyen sus bases de sostenimiento y supervivencia. Históricamente el discurso occidental se ha rehusado a reconocer el papel productivo y creativo de la mujer y este rechazo ha contribuido a propagar divisiones del trabajo que mantienen a las mujeres en posiciones de

subordinación. Para los planificadores y economistas, la mujer no era "económicamente activa" hasta hace poco tiempo, a pesar del hecho que una gran parte del alimento consumido en el Tercer Mundo es cultivado por mujeres. Además, las posiciones económica y de género de las mujeres se deterioraron frecuentemente en los años 70 como resultado de la participación en programas de desarrollo rural de los hombres cabezas de familia. No sorprende que las mujeres se hayan opuesto mucho más activamente que los hombres a estos programas de desarrollo. Con los "paquetes tecnológicos", la especialización en la producción de ciertos cultivos, la disposición rígida de los campos, las rutinas pre-ordenadas de cultivo, la producción para el mercado, etc., estos programas contrastan radicalmente con las maneras de cultivar más ecológicas y variadas de los campesinos, defendidas por las mujeres en muchos lugares del Tercer Mundo en que la producción para la subsistencia y para el mercado son cuidadosamente equilibrados. Desgraciadamente, la tendencia reciente hacia la incorporación de la mujer en el desarrollo ha dado por resultado, en su mayor parte, que sean colocadas en la mira para lo que en todos los otros aspectos se mantienen como programas convencionales. "*Las categorías del grupo objetivo son construidas para fomentar los procedimientos de las agencias de desarrollo para organizar, administrar, regular, enumerar y gobernar las vidas de mujeres comunes*"[10]. De esta manera la clientela de la industria del desarrollo ha sido convenientemente duplicada por este cambio en la representación.

Otra instancia reciente e importante del desarrollo planificado son los esquemas de industrialización en las llamadas zonas de libre comercio en el Tercer Mundo, donde las corporaciones multinacionales son recibidas en muy favorables condiciones (por ejemplo con liberación de impuestos, seguridades de fuerza de trabajo barato y dócil y un clima político "estable", niveles más permisivos de polución, etc.). Como todas las otras formas de planificación, estos proyectos de industrialización involucran mucho más que una transformación económica y en una escala cada vez mayor. Lo que está en juego aquí es la rápida transformación de la sociedad y la cultura rurales al mundo de la disciplina fabril y a la sociedad (occidental) moderna. Traídas a los

países del Tercer Mundo en nombre del desarrollo, y activamente promovidas y mediadas por los Estados del Tercer Mundo, las zonas de libre comercio representan un microcosmos en el que se juntan las familias, las aldeas, las tradiciones, las fábricas modernas, los gobiernos y la economía mundial en una relación desigual de conocimiento y poder. No es accidental que la mayoría de trabajadores en estas nuevas fábricas sean mujeres jóvenes. Las industrias electrónicas en el Sudeste Asiático, por ejemplo, se basan fuertemente en formas de subordinación de género. La producción de jóvenes trabajadoras fabriles como "cuerpos dóciles" mediante formas sistemáticas de disciplina en la fábrica y fuera de ella, no pasan, sin embargo, sin resistencia, como Aihwa Ong muestra en su excelente estudio de las trabajadoras fabriles de Malasia. Las formas de resistencia de las mujeres en la fábrica (destrucción de microchips, posesión espiritual, reducción de velocidad en el trabajo, etc.) pueden verse como expresiones de protesta contra la disciplina laboral y el control masculino en la nueva situación industrial. Además, esto nos recuerda que, si es verdad que "*nuevas formas de dominación son crecientemente incorporadas en las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología que organizan los sistemas de conocimiento y de producción*", es igualmente cierto que "*las voces divergentes y las prácticas innovadoras de los pueblos sometidos quiebran tales reconstrucciones culturales de sociedades no occidentales*."[11]

El Conocimiento en la Oposición

Las críticas feministas del desarrollo y los críticos del desarrollo como discurso han comenzado a sumar fuerzas, precisamente mediante el examen de la dinámica de la dominación, la creatividad y la resistencia que circunscriben el desarrollo. Esta prometedora tendencia es más visible en un tipo de activismo y teorización de base que es sensible al rol del conocimiento, de la cultura y del género en el mantenimiento de la empresa del desarrollo y, recíprocamente, en la generación de prácticas más pluralistas e igualitarias. A medida que las conexiones entre el desarrollo, que articula el Estado y las ganancias, el patriarcado y la ciencia y la tecnología objetivantes, de una parte, y la marginalización de las vidas y el conocimiento de los pueblos, de la otra,

resultan más evidentes, la búsqueda de alternativas se profundiza también. Las ideas imaginarias del desarrollo y de la "igualación" con Occidente pierden su atractivo a medida que la violencia y las crisis recurrentes - económicas, ecológicas y políticas - devienen en el orden del día. En resumen, el intento de los Estados de establecer sistemas totalizadores de ingeniería socioeconómica y cultural mediante el desarrollo está ingresando a un callejón sin salida. Se están creando o reconstituyendo prácticas y nuevos espacios para pensar y actuar, más notablemente en las bases, en el vacío dejado por la crisis de los mecanismos colonizadores del desarrollo.

Hablando sobre movimientos ecológicos en India, muchos de ellos fueron iniciados por mujeres en la base. Vandana Shiva, por ejemplo, ve el proceso emergente como:

> *una redefinición del crecimiento y la productividad como categorías ligadas a la producción, no a la destrucción, de la vida. Es así simultáneamente un proyecto político, ecológico y feminista que legitima las maneras de conocer y de ser que crea riqueza promoviendo la vida y la diversidad y que deslegitima el conocimiento y la práctica de una cultura de la muerte como base de la acumulación de capital... Contemporáneamente, las mujeres del Tercer Mundo, cuyas mentes no han sido aún desposeídas o colonizadas, están en una posición privilegiada para hacer visibles las categorías opuestas, invisibles, de las que ellas son custodias.*[12]

No es necesario imputar a las mujeres del Tercer Mundo, a los pueblos indígenas, a los campesinos, y otros, una pureza que no tienen, para darse cuenta que formas importantes de resistencia a la colonización de su mundo vital, han sido mantenidas y aún criadas entre ellos. Y no se necesita ser excesivamente optimista sobre el potencial de los movimientos de base para transformar el orden del desarrollo, para visualizar la promesa que estos movimientos contienen - y el reto que plantean crecientemente a los convencionales enfoques de arriba abajo, centralizados y hasta a aquellas

estrategias aparentemente descentralizadas, participatorias, que están en su mayor parte engranadas con fines económicos. (La planificación "participatoria" o de nivel local, en realidad, es más frecuentemente concebida no en términos de un poder popular que la gente pueda ejercer, sino como un problema burocrático que la institución del desarrollo debe resolver). El argumento de Shiva de que muchos grupos de gente del Tercer Mundo, especialmente mujeres campesinas y pueblos indígenas, poseen conocimientos y prácticas opuestas a aquellas que definen el nexo dominante entre ciencia reduccionista, patriarcado, violencia y ganancias - formas de relacionar a la gente, el conocimiento y la naturaleza que son menos explotadoras y reificantes, más localizadas, descentralizadas y en armonía con el ecosistema - es acogida por observadores en muchas partes del mundo. Estas formas alternativas que no son ni tradicionales ni modernas, suministran la base para un proceso lento pero constante de construcción de maneras diferentes de pensar y de actuar, de concebir el cambio social, de organizar las economías y las sociedades, de vivir y curar.

Así, la racionalidad occidental tiene que abrirse a la pluralidad de formas de conocimiento y concepciones de cambio que existen en el mundo y reconocer que el conocimiento científico objetivo, desapegado, es sólo una forma posible entre muchas. Esto puede entreverse de una antropología de la Razón que mire críticamente los discursos y prácticas básicos de las sociedades occidentales modernas y que descubra en la Razón y en sus prácticas esenciales - tales como la planificación -, no verdades universales sino más bien maneras de ser muy específicas, si bien algo extrañas o por lo menos peculiares. Esto también implica para aquellos que están trabajando dentro de la tradición occidental, reconocer - sin pasar por alto el contenido cultural de la ciencia y la tecnología - que:

> *(1) La producción de teoría universal, totalizante, es un error mayúsculo que no capta la mayor parte de la realidad, posiblemente siempre, pero ciertamente ahora; (2) asumir responsabilidad de las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología significa rechazar una metafísica anti-*

científica, una demonología de la tecnología y de esta forma significa abarcar la diestra tarea de reconstruir las fronteras de la vida diaria, en conexión parcial con otros, en comunicación con todas nuestras partes.[13]

Como hemos visto, la planificación ha sido uno de aquellos universales totalizantes. Mientras el cambio social ha sido probablemente siempre parte de la experiencia humana, fue solamente dentro de la modernidad europea que la "sociedad", es decir toda la manera de vivir de un pueblo, fue abierta al análisis empírico y fue hecha objeto del cambio planeado. Y mientras las comunidades del Tercer Mundo pueden encontrar que hay una necesidad de alguna clase de cambio social organizado o dirigido - en parte para revertir los daños causados por el desarrollo - esto indudablemente no tomará la forma de "diseño de la vida" o de ingeniería social. En el largo plazo, esto significa que categorías y significados tienen que ser redefinidos; mediante su práctica política innovadora, los nuevos movimientos sociales de varias clases están ya embarcados en este proceso de redefinir lo social y el conocimiento mismo.

Las prácticas que aún sobreviven en el Tercer Mundo a pesar del desarrollo, entonces, señalan el camino para moverse más allá del cambio social y, en el largo plazo, entrar en una era poseconómica de posdesarrollo. En el proceso, la pluralidad de significados y prácticas que constituyen la historia humana se hará nuevamente visible, mientras que la planificación misma irá perdiendo interés.

Referencias

1. M. McLeod , "'Architecture or Revolution': Taylorism, Democracy, and Social Change" ('Arquitectura o Revolución': Taylorismo, Democracia y Cambio Social), *Art Journal,* Verano 1983, pp. 132-47.
2. M. Foucault, *Discipline and Punish* (Disciplinar y Castigar), New York: Pantheon Books, 1979, p. 222.
3. International Bank for Reconstruction and Development, *The Basis of a Development Program for Colombia* (La Base de un Programa de Desarrollo

para Colombia), Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1950, pp. xv y 615.
4. United Nations, Dept. of Economic and Social Affairs, *The United Nations Development Decade: Proposals for Action* (La Década del Desarrollo de las Naciones Unidas: Propuestas para la Acción), Nueva York: Naciones Unidas, 1962, pp. 2,10.
5. Discurso Inaugural, Enero 20, 1961.
6. J. Friedman, *Venezuela: From Doctrine to Dialogue* (Venezuela: De la Doctrina al Diálogo), Syracuse: Syracuse University Press, 1965, pp. 8, 9.
7. M.J. Crosswell, "Basic Human Needs: A Development Planning Approach" (Necesidades Humanas Básicas: Un Enfoque de Planeación del Desarrollo), en D.M. Leipziger y P. Streeten (eds), *Basic Needs and Development* (Necesidades Básicas y Desarrollo), Cambridge, Mass: Oelgeschlager, Gunn y Hain Publishers Inc., 1981, p. 2.
8. The World Bank, *Assault on World Poverty* (Asalto a la Pobreza Mundial), Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975, pp. 90, 91, 16.
9. Departamento Nacional de Planeación de Colombia, Programa de Desarrollo Rural Integrado, *El Subsector de Pequeña Producción y el Programa DRI,* Bogotá: DNP, Julio 1979, p. 47.
10. A. Mueller, "Power and Naming in the Development Institution: The 'Discovery' of 'Women in Peru'" (Poder y Nombre en la Institución del Desarrollo: El "Descubrimiento" de las "Mujeres en el Perú"), presentado en la 14 Conferencia Anual sobre el Tercer Mundo, Chicago, Abril 1987, p. 4.
11. A. Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline* (Espíritus de Resistencia y Disciplina Capitalista), Albany, Nueva York: SUNY Press, 1987, p. 221.
12. V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Mantenerse Vivas: Mujeres, Ecología y Desarrollo), Londres: Zed Books, 1989, pp. 13-46.
13. D. Haraway, "'A Manifesto for Cyborgs': Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s" ('Un Manifiesto para Ciborgs': Ciencia, Tecnología y Feminismo Socialista en los 80, *Socialist Review,* 15 (2), 1985, p. 100.

Bibliografía

El libro de Edward Said, *Orientalism* (Orientalismo), Nueva York: Vintage Books, 1979, constituye aún el punto de partida para examinar las representaciones europeas o euroamericanas de pueblos no occidentales. La orientación general para la crítica discursiva de las representaciones es aportada por Foucault, especialmente en *The History of Sexuality* (La Historia de la Sexualidad), Vol. 1, Nueva York: Vintage Books, 1980, y *Power/Knowledge* (Poder/Conocimiento), Nueva York: Pantheon Books, 1981. Estas obras proveen el marco general para analizar el desarrollo como discurso, es decir como una forma occidental de descripción social. Extensiones de estas obras en conexión con el desarrollo son I. Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World* (La Administración del Cambio Político: Científicos Sociales y el Tercer Mundo), Boulder: Westview Press, 1985; P. Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina,* Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984; V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa* (La Invención del Africa), Bloomington: Indiana University Press, 1988; y A. Escobar, "Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World" (Poder y Visibilidad: Desarrollo y la Invención y Administración del Tercer Mundo), *Cultural Anthropology,* 3(4) Noviembre 1988.

Sobre los orígenes de la planificación urbana, véase L. Benevolo, *History of Modern Architecture* (Historia de la Arquitectura Moderna), Cambridge: MIT Press, 1971; y F. Choay, *The Modern City: Planning in the Nineteenth Century* (La Ciudad Moderna: La planificación en el Siglo XIX), Nueva York: George Bazillier, 1969. El ascenso de lo social es documentado en J. Donzelot, *The Policing of Families* (La Supervisión de las Familias), Nueva York: Pantheon Books, 1979, y *L'Invention du Social* (La Invención de lo Social), París: Fayard, 1984. I. Illich discute la profesionalización de las necesidades en *Toward a History of Needs* (Hacia una Historia de las Necesidades), Berkeley: Heyday Books, 1977. Más recientemente, P. Rabinow ha abordado la administración del espacio y la normalización de la población en el contexto de Nor-Africa Colonial Francesa en *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (Francés Moderno: Normas y Formas del Entorno Social), Cambridge: MIT Press, 1989. El papel de las bio-políticas y las narraciones de la

ciencia en la articulación de la naturaleza, el género y la cultura es examinada por D. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (Visiones Primates: Género, Raza y Naturaleza en el Mundo de la Ciencia Moderna), Nueva York: Routledge, 1989. Los dos libros más penetrantes sobre los orígenes de la economía moderna, por otra parte, son K. Polanyi, *The Great Transformation* (La Gran Transformación), Boston: Beacon Press, 1957 y L. Dumont, *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (De Mandeville a Marx: La Génesis y el Triunfo de la Ideología Económica), Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

Quizá la visión más global de la planificación, tanto retrospectiva como prospectiva, es la de J.Friedmann, *Planning in the Public Domain* (La Planificación en el Dominio Público), Princeton: Princeton University Press, 1987. El análisis crítico de las prácticas institucionales ha sido iniciado por D. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (El Mundo Cotidiano como Problemática: Una Sociología Feminista), Boston: Northeastern University Press, 1987, y ampliado por A. Mueller en su disertación doctoral, *The Bureaucratization of Development Knowledge: The Case of Women in Development* (La Burocratización del Conocimiento del Desarrollo: El Caso de Mujeres en el Desarrollo), Ontario Institute for Studies in Education, University of Toronto, 1987. E. J. Clay y B. B. Schaffer suministran un análisis exhaustivo de las prácticas "ocultas" de la planificación del desarrollo en *Room for Manoeuvre: An Exploration of Public Policy Planning in Agriculture and Rural Development* (Espacio de Maniobra: Una Exploración de la Planificación de la Política Pública en Agricultura y Desarrollo Rural), Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press, 1984, mientras G. Wood enfoca la atención sobre la relación entre rótulos y poder en su artículo, "The Politics of Development Policy Labelling" (La Política del Rotulado de la Política del Desarrollo), *Development and Change,* Vol. 16, 1985. A. Ong ofrece una visión compleja de las múltiples prácticas y efectos del desarrollo como biopolíticas en *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, Albany: SUNY Press, 1987. Un penetrante tratamiento general sobre las prácticas de dominación y resistencia es el de M. de Certau *The Practice of Everyday Life* (La

Práctica de la Vida Cotidiana), Berkeley: University of California Press, 1984.

Elementos importantes para redefinir el desarrollo, especialmente desde el punto de vista de las alternativas de las bases, se encuentran en D. L. Shet, "Alternative Development as Political Practice" (Desarrollo Alternativo como Práctica Política), *Alternatives,* XII (2), 1987; V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Mantenerse Vivas: Mujeres, Ecología y Desarrollo), Londres: Zed Books, 1989; O. Fals Borda, *Knowledge and People's Power* (Conocimiento y Poder Popular), Delhi: Indian Social Institute, 1988; R. Kothari, "Masses, Classes, and the State" (Masas, Clases y Estado), *Alternatives,* XI (2), 1986; A. Nandy, *The Intimate Enemy* (El Enemigo Intimo), Bombay: Oxford University Press, y *Traditions, Tyranny and Utopias* (Tradiciones, Tiranía y Utopías), Delhi: Oxford University Press, 1987; G. Esteva, "Regenerating People's Space" (Regenerando Espacios Populares), *Alternatives,* XXI (1); y M. Rahnema, "A New Variety of AIDS and Its Pathogens: Homo Economicus, Development and Aid" (Una Nueva Variedad de SIDA y sus Patógenes: Homo Economicus, Desarrollo y Ayuda), *Alternatives,* XIII (1), 1988. Se explora el papel de los movimientos sociales en la articulación de visiones alternativas del cambio social y político en A. Escobar y S. Alvarez (ed.), *New Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy* (Nuevos Movimientos Sociales en América Latina: Identidad, Estrategia y Democracia), Boulder: Westview Press, 1991.

POBLACION

Barbara Duden

Para el propósito de este ensayo, tomo el discurso del desarrollo desde 1949 como el contexto dentro del cual discutimos el concepto de población. Hacerlo es una tarea difícil pues para la mayoría de la gente el término parece hoy denotar una entidad natural, una cuestión sobre la que puede hacerse afirmaciones neutrales, un objeto abierto al control y a la administración humanos. Investigaré la situación epistemológica de este "objeto" en los enunciados de política pública, así como comentaré las nuevas connotaciones que el término ha adquirido en el inglés ordinario, por ejemplo en las controversias públicas sobre el control de la natalidad, la condición de la mujer y la ecología.

En el inglés ordinario el término "población" evoca imágenes de una explosión, principalmente de la gente no educada del Tercer Mundo, en países que no pueden pagar sus deudas. Población también evoca la noción de presión que empuja a las gentes más allá de sus fronteras y dentro de campamentos. Población evoca ira por la procreación irresponsable, la insuficiente financiación de los programas de control de la natalidad y contra la Iglesia Católica por oponerse a la contracepción y al aborto. Las feministas subrayan que la población continuará siendo un problema mientras no se vea su origen, a saber la exclusión de la mujer de los procesos de desarrollo. En cuanto a los ecologistas, ellos conectan población con la "capacidad de carga" del planeta. En general, el uso del término crecientemente evoca la alarma simbolizada por

su componente más común, la "superpoblación".

Los estudiantes de la escuela secundaria aprenden en sus libros de geografía que la "explosión de la población" es un resultado del desarrollo. En la secuela del desarrollo vinieron vacunas, antibióticos, sanidad mejorada y mejor nutrición. Estos fueron aceptados más rápidamente que los condones, las espirales, la píldora o la esterilización, especialmente por las gentes no blancas. La palabra población ha llegado a evocar algo amenazador, algo que proyecta una sombra sobre el futuro y algo que en las latitudes septentrionales luce amarillo o marrón.

Estas connotaciones emocionales, cargadas de valor y frecuentemente paranoicas, obviamente están ausentes cuando aparecen fórmulas abstractas como "Sea P = población" en los algoritmos de los estadísticos o demógrafos. Sin embargo, tan pronto como sus datos son transferidos del contexto de la ciencia pura e insertados en los modelos de los hacedores de políticas, "P" adquiere vida propia. "P" deja de representar simplemente una clase de entidades arbitrariamente elegidas. "P" ahora se refiere a la capacidad de contabilizar personas reales y "sea P = Población" amalgama al niño enfermo, la mujer embarazada y hasta a los encuestadores de censos en el sujeto de una oración cuyo predicado atribuye a "población" la semblanza de la realidad. Las "poblaciones" crecen, consumen, contaminan, necesitan, demandan, tienen derechos. Las "poblaciones" devienen objetos sobre los cuales se puede actuar, objetos que pueden ser controlados, desarrollados, limitados.

Nuestro tema es, en consecuencia, esta pseudo entidad, cómo se ha transformado durante estos 40 años del discurso del desarrollo, así como las realidades sociales engendradas por su uso. El mal uso de la población por la estadística y la demografía injustificada, sin embargo, no son tema de mi estudio. Más bien quiero describir cómo el uso del término "población" ha llegado a ser una herramienta para lo que equivale a la exterminación verbal de los pueblos.

Cómo la gente se convirtió en población

"Población" exige un análisis histórico distinto de "desarrollo". Desarrollo es un término acuñado dentro del discurso sobre el progreso cuando, luego de la Segunda Guerra Mundial, el cambio social fue redefinido como la tarea de una nueva organización multiprofesional de expertos. Población, en cambio, era en ese momento un término bien establecido en el discurso político pero que a partir de este momento comenzó a cambiar su significado profundamente.

El Oxford English Dictionary (OED) de Gilbert Murray documentó el estado de la lengua inglesa a comienzos del Siglo XX. La entrada población consistía de media columna. Mucho de ella estaba ocupada por el sustantivo de acción, bien conocido por ejemplo en la Declaración de la Independencia Norteamericana, en que el Rey de Inglaterra "*se ha empeñado en evitar la población [el poblamiento] de estos Estados*...". Población [poblamiento] era todavía un sustantivo verbal: Inglaterra quería evitar la población de la Colonia, es decir la acción generativa, arraigada, de gente de carne y hueso.

El OED de 1889 informa también sobre la emergencia de otro significado, en este caso técnico. Según Malthus (1798), "*la población crece en razón geométrica, la subsistencia en razón aritmética*". En este sentido el término aparece como parte del inglés ordinario cuando Macaulay en 1849, por ejemplo, declara que: "*la población de Inglaterra en 1685 no podía ser verificada con exactitud*". Una generación después, Mendel se refiere descaradamente a las "poblaciones" rosadas y azules de frijoles. El *nomen actionis* original se desvanece a medida que población en los siguientes cien años de discurso político designa una entidad, un agente o un demandante.

Esta transición tiene lugar contra el telón de fondo de la evolución de una nueva rama de la matemática. La subsiguiente y más reciente mutación en el significado de población en la era del desarrollo y de la teoría de sistemas, no puede ser comprendida sin primero captar la relación entre el concepto y los inicios de la estadística. No fue la toma de censos, sino los primeros intentos de

hacer aritmética política en el Siglo XVII el antecedente de la estadística. William Petty, influenciado por Hobbes que hablaba *more geometrico* sobre la sociedad, concibió la idea de cuantificar a la sociedad. "*En lugar de usar solamente palabras comparativas y superlativas, y argumentos intelectuales, he seguido el camino... de expresarme en términos de Número, Peso y Medida*"[1]. Al hacerlo trataba de crear una *Aritmética Política* (Londres, 1690). Quería continuar el intento de Bacon de trazar un paralelismo entre el "cuerpo natural" y el "cuerpo político". Trataba de demostrar que la riqueza y el poder del Estado dependen del número y carácter de sus sujetos. Sin embargo aún después que el primer censo de los tiempos modernos fue tomado en Irlanda en 1703, la aritmética política no trató de calcular datos sino de razonar sobre ellos. Aún para Peter Suessmilch, quien argüía muy al comienzo sobre la importancia de la enumeración como base de la burocracia gubernamental, la estadística continuó siendo una ciencia especulativa.

La transición del razonamiento general sobre datos numéricos recolectados de los registros parroquiales a su tratamiento matemático es un evento que tuvo lugar casi instantáneamente alrededor de 1800. Para la aritmética política del siglo XVIII, el razonamiento cuantitativo había sido un mero agregado a la observación. Ahora el tratamiento matemático de los datos se convirtió en la base de nueva teoría y de nuevos conceptos. En esta transición nació un nuevo lenguaje, creado para observar a la gente en contextos cuantitativos. Este nuevo concepto hizo posible descubrir verdades generales sobre los fenómenos de masa aún si la causa de cada acción particular era desconocida y permanecía inaccesible. A las poblaciones les eran atribuidas formas de "comportamiento" explicadas ahora por "probabilidad". La estadística se convirtió en el nuevo "latín" de todas las ciencias modernas y el término "población" perdió su conexión con la gente de carne y hueso.

En el Suplemento del OED, publicado 80 años después de la primera edición, la referencia a población presenta una lista de dos columnas de nuevos significados. Es claro que la palabra que había sido derivada originalmente de *populare*, "poblar", no sólo había perdido su uso activo sino que en la mayoría

de los contextos no tenía ya nada que ver con la gente. Ahora se refiere a una totalidad de objetos que pueden ser tanto bolitas como gente. Se refiere a una comunidad reproductiva cuyos individuos se encuentran y se emparejan con una probabilidad definida. Puede referirse tanto a mosquitos como a seres humanos. En la física se refiere a partículas que existen en un determinado estado energético. En astronomía las estrellas ricas en metales en el centro de las galaxias forman una población distinta que las estrellas en conglomerados globulares. Los especialistas en penales y profesionales análogos distinguen la población de sus clientes entre los presos y los que están libres bajo palabra. Y, en una cuarta y completamente nueva sección, el *Suplemento del OED* enumera poblacion -censo, -control, -ciclo, -crecimiento, -distribución, -encuesta, -explosión, -planeamiento, -política, -presión, -tendencia, y aún otras palabras para funciones y factores estudiados y supuestamente administrados.

Todas estas nuevas palabras compuestas aparecen hoy frecuentemente en los diarios. El término población es un primer ejemplo de lo que Uwe Pörkse llama el acriollamiento del lenguaje por el pseudo lenguaje de la estadística[2]. El término con que ahora estamos ensillados es resultado de esta colonización que tuvo lugar en tres etapas.

En la primera etapa, alrededor del cambio de siglo pasado, la estadística se convirtió en una disciplina autónoma dentro de la matemática. Su terminología rigurosa devino en extraña al discurso ordinario. Entre los fundadores de la estadística matemática están los demógrafos que querían crear una herramienta mediante la cual podían dar una interpretación política a la teoría de la evolución de Darwin. Se puede argüir que este compromiso político de los demógrafos fue uno de los medios que condujo al mundo científico, físicos y biólogos, a familiarizarse con el uso de números agregados y valores medios para estudiar objetos inherentemente independientes y variables, pero colectivamente previsibles.

En la segunda etapa, la estadística se convirtió en *lingua franca*. Sus hipótesis fueron integradas tanto en la física como en la biología y la sociología. Los

libros de texto que enseñan a los estudiantes las aplicaciones del método estadístico subrepticiamente tienden a inculcar la idea de que los procedimientos y variables que aprenden a manipular son, de alguna manera, datos naturales. Aprenden, por ejemplo, a construir gráficas que correlacionan tamaños de población con variables tales como estado nutricional, PNB y dotación genética. Aprenden a manipular estas variables y gradualmente llegan a creer que la gente puede ser administrada de la misma manera que se pueden controlar las variables dependientes.

Sólo entonces, en una tercera etapa, los conceptos estadísticos acriollaron el inglés ordinario. El recuadro del editor más que los libros de texto es el dispositivo típico por el cual las historias de los reporteros sobre hambrunas, epidemias o discriminación, se transforman en representaciones rápidamente visualizables de números agregados. En una página, una revista muestra a una mujer rodeada por sus siete hijos hambrientos. En la siguiente página tres recuadros proveen una interpretación visual del texto del autor. Hay cuadros de barras, “tortas” y gráficos que comparan la contracepción en los Estados Unidos y en Nigeria, la nutrición y las tasas de aborto.

Muchos de los conceptos clave del discurso del desarrollo son madera flotante estadística, como población. Son inmigrantes en el discurso ordinario que llegan del lenguaje de la estadística, algoritmos que son usados fuera de su contexto original. Son utilizados para generar la semejanza de un referente que puede ser solamente una pseudo realidad, pero al mismo tiempo da la impresión de algo muy importante y obvio y que el hombre común y corriente no puede comprender sin una explicación hecha por expertos. El crecimiento del "PNB", por ejemplo, tanto como su alternativa, el "valor de uso agregado real", sugieren al lego una medida de la riqueza y simultáneamente exige una interpretación profesional. Entre estas palabras “amebas”, elásticas, la población tiene un estatuto especial. No hace agregados de cosas sino de personas. No reduce cosas a dólares, sino personas a entidades inanimadas que pueden ser administradas como clases sin carácter que se reproducen, contaminan, producen o consumen y que, por el bien común, demandan

control.

Control de la natalidad para el desarrollo

Entre 1950 y 1990 se puede distinguir tres períodos en cada uno de los cuales la referencia a poblaciones aniquila aún más completamente la consideración de la gente de carne y hueso. En el primero, diez años después del mensaje del Punto Cuarto de Truman (junio de 1949), el término población continúa usándose en las declaraciones de política como el equivalente de una colectividad social concreta. Designa a los habitantes de un país, de una región o de un continente. Las declaraciones designan a las poblaciones como los beneficiarios del desarrollo económico, técnico o aún cultural, por el que son afectados pero de los cuales, como sujetos, ellos permanecen distintos. El control de la población no se menciona aún como un objetivo de política pública. Aún durante el segundo período, los años 60, cuando aparece por primera vez el control de la población en los discursos de los ministros y jefes de estado, la población es aún tratada como uno de los factores *externos* en el cálculo del desarrollo, un dato como los ríos o el subsuelo del país. Sólo en la tercera etapa, hacia mediados de los 70, el crecimiento de la población llega a ser señalado como uno entre muchos procesos interrelacionados. La población entonces empieza a ser tratada como un factor endógeno al "sistema" en desarrollo.

Durante los años 60 la política de los Estados Unidos dio un giro de 180 grados. En diciembre de 1959 el Presidente Dwight Eisenhower declaraba: "*el control de la natalidad no es nuestro negocio. No puedo imaginar un tema que no sea más enfáticamente una actividad o función o responsabilidad propiamente política o gubernamental*". Sólo diez años después, en julio de 1969, el Presidente Nixon emitió el Primer Mensaje Presidencial sobre la Población. Después de haber discutido el crecimiento de la población en los Estados Unidos y en el mundo y la necesidad de la planificación familiar, declaró que: "*Esta Administración acepta una clara responsabilidad de proveer un liderazgo esencial*". Otros cinco años después y el liderazgo se había transformado en un

mandato manifiesto. George Bush, el entonces representante norteamericano ante las Naciones Unidas, declaró en 1973 que: "*Hoy, el problema de la población ya no es un asunto privado... exige la atención de los líderes nacionales e internacionales*"[3]. La política de Eisenhower de no intervención en lo referente al *control de la natalidad* fue seguido por el compromiso de Nixon con la *planificación familiar* y luego con la preocupación de Bush por *el problema de la población*.

Este notable cambio en la política de los Estados Unidos puede ser explicado por lo menos parcialmente por una filantropía privada inusualmente efectiva. En 1952 John D. Rockefeller III estableció el Consejo de Población con una importante donación personal. Esta agencia - desde 1982 una ONG - sirvió desde su mismo comienzo como un foro y grupo de presión para demógrafos activistas comprometidos con la redefinición de los objetivos de la contracepción en una época de crecimiento explosivo de la población. Los fabianistas, los social demócratas, la Liga de Margaret Sanger y las agencias de salud pública desde los años 20 se habían organizado para motivar a las mujeres a la utilización del control de la natalidad en interés de su propia salud y del bienestar de sus familias. El nuevo grupo de presión insistió durante los años 50 que la motivación privada debía ser movilizada en servicio nada menos que de la supervivencia del mundo. Dado el desarrollo y la consiguiente rápida reducción en la mortalidad infantil y puerperal, las publicaciones del Consejo de Población argüían que la "superpoblación" estaba ya minando el logro de los objetivos de desarrollo. Más aún, el crecimiento explosivo de la población amenazaba a los países subdesarrollados con niveles de hambruna, enfermedades y desórdenes violentos, antes desconocidos. De allí en adelante, el control de la natalidad había de ser visto como el único medio deseable para alcanzar un objetivo recién definido - *el "control" de las poblaciones*.

A fines de la década del 50, por primera vez llegó a percibirse a la "superpoblación" como una amenaza inminente. La velocidad de crecimiento de la población fue una sorpresa aún para Frank Notestein, una de las grandes figuras de la demografía moderna. Al término de la Segunda Guerra Mundial,

este profesor de Princeton había previsto una población mundial de tres mil millones de habitantes para el año 2000. En realidad, la marca de los tres mil millones fue sobrepasada en 1960. En 1964, en una conferencia a la Asociación para el Avance de la Ciencia de Ceilán, Notestein reconoció que no podía evitarse una duplicación adicional para fines de este siglo[4]. La modernización reduce la tasa de mortalidad mucho antes de reducir la tasa de natalidad. Como resultado, el desarrollo puede acrecentar el PNB y al mismo tiempo reducir el PNB per capita.

Mientras que, con 1968 como base, la población estadounidense se duplicaría en 63 años, la de Gran Bretaña en 140 años, la de Austria en 175 años, el tiempo de duplicación para Kenia y Turquía era de 24 años, para Filipinas y México 20 años, para El Salvador 19. Lo que es más, aún si en un período de 15 años la tasa de natalidad de Egipto o México pudiera ser reducida a la mitad, un número suficiente de niñas ya nacidas en el ínterin habrían alcanzado la edad fértil y aseguraría una duplicación adicional de la población en los siguientes 30 años. Aún a pesar de una extraordinaria disminución del número promedio de hijos por mujer, la población continuaría creciendo. Se decía que la población tenía un *momentum* que se sumaba al problema de controlarla. Los "subdesarrollados" - definidos sólo recientemente por el discurso del desarrollo como una clase distinta de poblaciones - fueron a partir de entonces percibidos como superando en fecundidad al norte y al mismo tiempo frustrando su propio desarrollo.

En los años 50 los demógrafos estaban aún en los márgenes del discurso del desarrollo. Luego los políticos descubrieron la "*potencialmente importante contribución al desarrollo de un cambio inducido en el comportamiento demográfico*"[5]. Los demógrafos fueron reconocidos como expertos y la demografía adquirió la condición de una técnica al servicio del desarrollo. La reducción en la tasa de crecimiento poblacional se veía ahora como una condición para el éxito de las inversiones en el desarrollo. Altas tasas de crecimiento poblacional creaban desempleo más rápidamente que puestos de trabajo, incrementaban el número de bocas por alimentar más rápidamente

que la productividad de los arrozales, de invasores más rápidamente que personas instaladas en casas modernas, de excremento más rápidamente que desagües construidos. Una población que crece más rápidamente que la producción de bienes y servicios modernos, no sólo frustra los objetivos del desarrollo; mina la credibilidad de las promesas hechas en nombre del desarrollo y la voluntad política para pagar el precio del progreso.

Cuando los demógrafos se reunieron por primera vez conjuntamente con los otros expertos de desarrollo, era aún muy común un supuesto que ahora parece increíble. Los hacedores de políticas hablaban como si grandes proporciones de una población rápidamente creciente estuviera inclinada a reducir el número de sus hijos, pero que sólo les faltaba el conocimiento de cómo hacerlo. La primera generación de demógrafos confiadamente hizo predicciones sobre el número de "aceptantes de contraceptivos ofrecidos" y proyectaban los "costos netos de nacimientos evitados".

En 1964 el Presidente Johnson respaldó la temeridad de sus consejeros en población. En el vigésimo aniversario de celebración de las Naciones Unidas, sostuvo que cada 5 dólares gastados en el control de la población equivalía a 100 dólares invertidos en el crecimiento económico (al costo estimado de 5 dólares por "nacimiento evitado"). En su siguiente mensaje sobre el Estado de la Unión, prometió "*buscar nuevas maneras de utilizar nuestro conocimiento para ayudar a manejar la explosión de la población mundial*"[6]. En 1966 Martin Luther King aceptó el Premio Margaret Sanger en Derechos Humanos. Es notable que, a diferencia del Presidente que había utilizado el lenguaje económico, este líder negro norteamericano utilizó el lenguaje médico para discutir la población: "*A diferencia de las plagas de la Edad Media o de las enfermedades contemporáneas que aún no entendemos, la moderna plaga de la superpoblación es soluble por medios que hemos descubierto y con recursos que poseemos*". A comienzos del siglo XX los condones habían sido asociados con la defensa individual contra los niños no deseados o contra la sífilis en la búsqueda del placer personal. A fines de los 60 y comienzos de los 70 ellos connotaban una defensa pública contra una nueva epidemia llamada explosión

de la población. El objetivo de la relación sexual sin consecuencias en las naciones pobres adquirió la condición de una medida de salud pública.

La popularización de la "P" algorítmica para la Población ahora aparecía en los medios de comunicación como el espectro de la superpoblación. El grupo de presión sobre la población ayudó a definir el comportamiento sexual como una cuestión de política pública. Esto, a su vez, condujo a la creación de una organización bien financiada cuya tarea consistía en generar un cambio mundial en el comportamiento sexual.

En 1958 Suecia se convirtió en el primer gobierno en proporcionar asistencia internacional para el control de la población, primero en Sri Lanka y luego en Pakistán. El programa de ayuda, sin embargo, era llamado aún recatadamente "asistencia para el planeamiento familiar". En 1966 la Asamblea General de las Naciones Unidas alcanzó un consenso sobre la "asistencia poblacional". Este nombre también evitaba el control y la limitación. A partir de entonces llegó a ser un título eufemístico para todos los fondos internacionales dedicados a los condones, dispositivos intrauterinos, la píldora y los tubos de Karman, así como a los departamentos de demografía de las universidades norteamericanas, a las burocracias internacionales y a las reuniones locales en talleres. El apoyo total oficial para la "asistencia poblacional" entre 1961 y 1979 creció de 96 a 455 millones de dólares anuales. La "asistencia poblacional" como porcentaje de la asistencia total subió de 0.1% (cuando la ayuda total era 5 mil millones de dólares por año) a 1.7% en 1979 (tiempo para el cual la asistencia para el desarrollo había alcanzado los 26 mil millones de dólares)[7].

A comienzos de los años 60 la mayor parte de los países asiáticos grandes y varios países de América Latina montaron programas de planificación familiar modernos, en gran escala, financiados con impuestos. Bajo la égida del control poblacional y en nombre del planeamiento familiar, la promoción de la contracepción devino en un verdadero sector de crecimiento, suministrando puestos de trabajo e ingresos a semiprofesionales y organizadores legos a nivel local que tenían que intentar inducir la aceptación popular de los

contraceptivos distribuidos, como espuma, píldoras y preservativos. La mayoría de los empleados en este nuevo sector de alcance mundial eran pobres y mujeres, mientras la mayor parte de los fondos para la asistencia internacional fueron a los burócratas, expertos e investigadores farmacéuticos. Los demógrafos activistas no solamente ayudaron a divulgar la importancia política de la dinámica poblacional y a definir políticas de población positivas y aún agresivas, en países como India y Egipto, tanto como en los EE.UU; ahora proporcionaban el liderazgo en un Programa Mundial fuertemente financiado.

En los años 90, dos décadas después de la discusión pública de los efectos colaterales no deseados del uso en gran escala de las píldoras anticonceptivas, no es fácil recordar cuán recientemente los DIU y la píldora llegaron al mercado. En su discurso de 1964, Notestein pudo aún decir: "*todos ustedes han escuchado, estoy seguro, que ciertas píldoras esteroides, si se toman todos los días... infaliblemente evitan el embarazo...(y que) existe evidencia acumulativa que los nuevos dispositivos intrauterinos plásticos son virtualmente contraceptivos ideales*"[8]. Escasamente 5 años después la promesa parecía un hecho indisputable. En 1969 Gunnar Myrdal, dio por descontada la eficacia de los nuevos métodos y urgió a los gobiernos "*a hacer a millones de parejas individuales cambiar su más íntima conducta sexual*"[9]. Durante los años 70 incluso la sabiduría convencional consideraba el tamaño de la población técnicamente manejable.

La opinión experta de los antropólogos sociales, sin embargo, había ido más allá de esta ingenuidad ya a fines de los años 50. Los resultados de sus investigaciones contradecían los supuestos subyacentes de los nuevos programas de población, a saber que: "*en los países en desarrollo los individuos ya están motivados a limitar los nacimientos pero no disponen de medios para hacerlo. Cuando se provean estos medios, la población elegida los usará y controlará de esta manera su fertilidad. La mejor manera de proveer tales medios es mediante un programa en gran escala de planeamiento familiar voluntario*"[10]. Los estudios de campo mostraban que los contraceptivos - aún en caso de que fueran aceptados por el cliente - simplemente no funcionaban a

menos que cambiaran las profundamente arraigadas percepciones tradicionales de la fertilidad. Tal cambio usualmente implicaría y requeriría una transformación en la experiencia y el significado del amor y del placer, en el significado cultural de la femineidad, las actitudes hacia el cuerpo femenino y en el contexto en el cual tienen lugar los actos privados. Y estos cambios, de acuerdo con los estudios de caso de los antropólogos, serían el resultado psicológico de un estado avanzado de desarrollo: llegaban con empleo estable, vida urbana y motivación para mantener a los niños en la escuela. Mientras que la mortalidad de los niños y la muerte de las madres en el parto podían ser reducidas dramáticamente con pequeños gastos, aún costosos programas de planificación familiar no mostraban resultados perceptibles a menos que la "población objetivo" no se hubiera beneficiado ya del desarrollo.

Desde una perspectiva antropológica, los programas de población eran la parte más arrogante de todas las estrategias de desarrollo impuestas externamente. Fábricas, represas y escuelas pueden producir puestos de trabajo, kilovatios y egresados, respectivamente, sin haber tenido que demostrar que han cambiado actitudes o comportamientos. Las sulfas, la penicilina y las sales para rehidratación reducen significativamente la mortalidad a bajo costo. Pero la distribución de contraceptivos igualmente baratos hacen un impacto sobre las tasas de fertilidad solamente después de que se ha desmoronado una columna central de la cultura.

Los economistas, muy al inicio, tendían a confiar en la sabiduría convencional sobre el costo de los niños. Ellos reconocían que, para la subsistencia de los agricultores, muchos niños eran una ventaja y que la limitación de la familia tenía poco sentido. Pero a comienzos de los años 60, comenzaron a asumir que, con la dependencia creciente en ingresos monetarios, aún la gente pobre pronto renunciaría a tener muchas bocas por alimentar. Esta hipótesis demasiado simplificada tuvo que ser cualificada, a medida que los estudios mostraban que, para los recientemente urbanizados en la mayor parte del mundo, la fertilidad tenía una correlación directa y positiva con la inseguridad. Un estudio mostró que los trabajadores sindicalizados tenían menos niños que

los trabajadores igualmente pagados para quienes los niños eran la única seguridad de tener un techo sobre sus cabezas en su vejez.

Control poblacional para la supervivencia

Las interrelaciones complejas entre fertilidad, alfabetismo, alcance de los medios de comunicación, seguridad en el trabajo y vivienda fueron una de las razones por las cuales a comienzos de los 70 la población llegó a ser tratada simplemente como un factor endógeno más en el cálculo del desarrollo. Esto ocurrió en el contexto de los debates ocasionados por *Los Límites al Crecimiento* publicado por el Club de Roma en 1972. Este éxito de librería popularizó la idea de un mundo como un "sistema" cuya "supervivencia" estaba amenazada. En este discurso la "especie humana" adquirió una nueva santidad y su protección fue reconocida como una responsabilidad de la administración internacional. El nuevo acento estaba puesto en la población *mundial* como un todo. Una nueva lógica aparecía en primer plano. Paul Ehrlich arguyó, por ejemplo, que la "capacidad de soporte" de la tierra estaba amenazada por el crecimiento poblacional. No la esperanza del desarrollo sino el temor al desastre global daba una nueva motivación a los intentos del control poblacional. Paul Ehrlich empezó su libro de la siguiente manera:

> *La batalla por alimentar a toda la humanidad ha terminado. En los años 70 el mundo va a sufrir hambrunas - cientos de millones de personas van a morir de hambre a pesar de los programa de emergencia que puedan lanzarse... Estos programas sólo van a proveer una postergación de la ejecución de la sentencia a menos que estén acompañados de esfuerzos de control poblacional determinados y exitosos. La tasa de nacimiento debe ser balanceada con la tasa de mortalidad o la humanidad se procreará a sí misma hasta el olvido... El control de la población es la única respuesta*.[11]

Durante los años 70 la perspectiva que contraponía gente contra recursos se apoderó del razonamiento político. Esta perspectiva opone a personas contra

recursos finitos y la población viene a percibirse como un factor que amenaza la capacidad de la tierra para sustentar la vida humana.

El Fondo de las Naciones Unidas para las Actividades de Población (FNUAP) fue creado como una agencia especializada en 1969 y rápidamente su presupuesto creció a mil millones de dólares. La Agencia definía su tarea de explorar:

> *Las vías complejas en que las variables poblacionales interactúan, recíprocamente, con las variables del desarrollo socioeconómico y mostrar cómo se puede establecer programas de acción para integrar las actividades poblacionales con programas de salud, educación, desarrollo rural, organización de la agricultura, desarrollo industrial y otros...*[12].

El Fondo de las Naciones Unidas para las Actividades de Población se enorgullecía de la "*madurez y sofisticación del pensamiento en población que puso fin a los modelos simplistas*"[13]. Para fines de los años 70 la población aparece en las declaraciones de política como una variable en el algoritmo al cual se ha reducido todo el inmensamente complicado proceso de desarrollo. La población se ha convertido en una variable análoga al capital, al trabajo, a la tecnología o a la infraestructura en un "sistema mundial".

En retrospectiva, sabemos que las décadas de desarrollo trajeron un crecimiento inesperado en la población mundial. Este fue un fenómeno sin precedentes y dio lugar a conceptos igualmente sin precedentes sobre los seres humanos. Las poblaciones llegaron a ser conceptualizadas como actores, procesos, objetos de planeamiento del desarrollo, obstáculos al éxito de las inversiones, fuentes de fuerza de trabajo calificada y como amenazas al ecosistema mundial. Al principio en forma vacilante y luego por consenso, casi todas las naciones del Tercer Mundo construyeron poderosos programas de población que absorbieron los pequeños movimientos iniciales que habían hecho campaña por la limitación familiar y dieron acceso a la contracepción y al aborto. Una encuesta que cubre 114 países "en desarrollo", en 1967, mostraba que 83 de ellos habían encomendado a una autoridad gubernamental central

de planeamiento la tarea de "integrar factores poblacionales en la planificación del desarrollo."[14]

Entre 1974 y 1984 la tasa global de crecimiento de la población declinó, en realidad, de 2.34 por ciento a 1.67 por ciento por año, que corresponde a una ampliación de la tasa de duplicación de la población mundial de 30 a 42 años. Durante la misma década, los números absolutos de los grupos definidos por los criterios del Banco Mundial como absolutamente pobres llegaron a ser tan grandes como lo había sido la población mundial total en 1974 al comienzo del período. Y esto ocurrió a pesar de la declinación de la tasa global de crecimiento. Se espera la continuación del crecimiento de la población y con él, el crecimiento del grupo de los que son absolutamente pobres. Para 1990 habían nacido todas las mil seiscientas millones de mujeres que alcanzarán la edad fértil para el año 2000 y 1300 millones de ellas están en los países del Tercer Mundo. Noventa por ciento del crecimiento de la población mundial tendrá lugar allí.

Mirando retrospectivamente a los últimos 25 años, todas las afirmaciones sobre el impacto en gran escala de los programas de población continúan siendo especulativas si se exceptúa el caso de China. Aún en aquellas instancias en que las tasas de nacimiento han declinado según el plan, esta reducción no está en relación causal probada con los programas de planificación familiar que se han financiado. Las nuevas tecnologías promovidas por diversas agencias, incluyendo la espuma, la píldora o los dispositivos intrauterinos, no desempeñaron casi ningún rol probado en aquellos países que han reducido exitosamente sus tasas de fertilidad. Aún si concedemos que "*la evaluación de los efectos de los programas sobre la fertilidad nacional, exhaustiva y cuantitativamente, ha demostrado ser extraordinariamente difícil*"[15], una cosa está clara: las actividades de población lanzadas en los años 60 se han convertido en sueños que produjeron monstruos. Primero, un compromiso social con controles públicos inútiles sobre el comportamiento sexual. Y, segundo, una aceptación difundida de la fórmula "una comunidad de pobladores = una población = P". Y P (como la radiación, el envenenamiento, el

hueco en la capa de ozono y el calentamiento global) es una de las amenazas invisibles a la humanidad.

Referencias

1. Citado en M. J. Cullen, *The Statistical Movement in Early Victorian Britain: The Foundations of Empirical Social Research* (El Movimiento Estadístico a Principios de la Era Victoriana en Gran Bretaña: Los Fundamentos de la Investigación Social Empírica), Nueva York: Harvester Press, 1975, p. 2.
2. U. Pörksen, *Plastikwörter: Zur Sprache einer internationalen Diktatur* (Palabras de Plástico: Sobre el Lenguaje de una Dictadura Internacional, Stuttgart: Klett-Cotta, 1988.
3. T. Piotrow, *World Population Crisis: The United States Response* (Crisis Poblacional Mundial: La Respuesta de los Estados Unidos), Nueva York: Praeger, 1973, pp. x y vii.
4. Esta conferencia, pronunciada el 22 de Setiembre de 1964, en Colombo, Sri Lanka, fue publicada en *Population and Development Review,* Vol. 9, No. 2, junio 1983, pp. 345-60.
5. P. Demeny, "Social Science and Population Policy" (Ciencia Social y Política Poblacional), en *Population and Development Review,* Vol. 3, 1988, p. 45.
6. P.T. Piotrow, op.cit., p. 89.
7. "International Population Assistance" (Ayuda Internacional en Población), en *International Encyclopedia of Population and Development Review,* Vol. 3, 1988, p. 45.
8. F. Notestein en *Population and Development Review,* Vol. 9, No. 2, Junio 1983, p. 359.
9. G. Myrdal, *The Challenge of World Poverty* (El Reto de la Pobreza Mundial), New York: Pantheon, 1970, parcialmente reproducido en *Population and Development Review,* Vol. 13, No. 3, Setiembre 1987, p. 536.
10. D.P. Warwick, *Bitter Pills* (Píldoras Amargas), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 34.
11. P. Ehrlich, *The Population Bomb* (La Bomba Poblacional), Nueva York: Ballantine, 1968, p. 3.

12. R. Salas, *International Population Assistance: The First Decade* (Asistencia Internacional en Población: La Primera Década), Nueva York: Pergamon Press, p. 140 (Doc. Agosto 8, 1977).
13. Op.cit. p. 147 (Doc. Abril 3, 1978).
14. D.L. Nortman y J. Fisher, *Population and Family Planning Programs: A Compendium of Data through 1981* (Programas de Población y Planificación Familiar: Un Compendio de Estadísticas hasta 1981), Nueva York: Population Council, 1982.
15. "Family Planning Programs" (Programas de Planificación Familiar), en *International Encyclopedia of Population,* op.cit., p. 214.

Bibliografía

The International Encyclopedia of Population (La Enciclopedia Internacional de la Población), Nueva York: Free Press, 1982, 2 vols., es la referencia obligada para conceptos, programas de acción y soporte institucional de la investigación sobre población hasta el año 1982, mientras *The New Palgrave Dictionary of Economics* (El Nuevo Diccionario Palgrave de Economía), Londres: Macmillan, 1987, me ayudó a comprender los modelos económicos que sucesivamente reconstruían la familia, los niños, la fertilidad y las acciones privadas en las décadas del desarrollo. La mejor introducción visual singular a la relación imaginaria entre "población" y "desarrollo", es un conjunto de ilustraciones a color generadas en computadora publicadas como *Population Images* (Imágenes de la Población), Nueva York: UNFPA, 1987. Sus vistosos gráficos y tablas retratan visualmente el consumo de energía, la desforestación, los recursos hídricos, los niveles de ingreso y los hechos y tendencias demográficas para maestros y estudiantes. Una distancia crítica a esta clase de representaciones gráficas de datos cuantitativos es provista por Edward R. Tufte, *Envisioning Information* (La Visualización de la Información), Cheshire, CT: Graphics Press, 1990.

La concepción, percepción e imaginación de las "poblaciones humanas" habrían sido imposibles sin la difusión de la terminología y el razonamiento estadístico

en inglés ordinario, que, aunque con algún retardo, han ido de la mano con la evolución de los conceptos estadísticos. Para esta historia he encontrado útil a Th. M. Porter, *The Rise of Statistical Thinking, 1820-1900* (El Ascenso del Pensamiento Estadístico, 1820-1900), Princeton: Princeton University Press, 1986, en cuyas páginas 17-90, "El Cálculo Social", se encuentra una buena introducción a la primera fase de los esfuerzos burocráticos centralizados de los gobiernos para recolectar cifras sobre numerosos temas y D. A. Mackenzie, *Statistics in Britain 1895-1930: The Social Construction of Scientific Knowledge* (La Estadística en Gran Bretaña 1895-1930: La Construcción Social del Conocimiento Científico) Edimburgo: Edinburgh University Press, 1981. La mayoría de los cursos sobre estadística inculcan implícitamente la idea de que los indicadores usados son datos naturales. W. R. Arney , *Understanding Statistics in the Social Sciences* (Comprendiendo la Estadística en las Ciencias Sociales), Nueva York: Freeman, 1989, alerta al estudiante de las dimensiones políticas inevitables del razonamiento estadístico.

Desde Malthus, los conceptos demográficos han estado sujetos a la crítica. Paradójicamente, la mayoría de las críticas sustantivas de los métodos estadísticos y de su aplicación a los fenómenos demográficos, conduce al refinamiento técnico de esos métodos y no a la comprensión de la pertinencia de sus resultados en la experiencia ordinaria y en la percepción cotidiana. Así, la crítica de las políticas de población se enfocaron en la política y, ocasionalmente, en las técnicas, y no tocaron la legitimidad de la utilización de los resultados estadísticos en la formación de las políticas o de la legislación. Como resultado, la oposición principista - sea ésta anticolonial, feminista, marxista o teológica - de las "políticas de población" frecuentemente han operado en base a una popularización de conceptos tomados de la estadística y de la demografía, tales como "mundo", "distribución", "control". Así, se usa una categoría matemática facticia para caracterizar fetiches ficticiamente administrables, tales como "poblaciones". Sólo con esta advertencia en mente quiero mencionar libros con los cuales estoy en deuda.

D. Warwick, *Bitter Pills: Population Policies and their Implementation in Eight*

Developing Countries (Píldoras Amargas: Políticas de Población y su Implementación en Ocho Países en Desarrollo), Cambridge: Cambridge University Press, 1982, yuxtapone declaraciones políticas de alto nivel y "registros de implementación de bajo nivel" en "sucesivas décadas de fracasos" y encuentra hipocresía y arrogancia de un lado y resistencia cultural razonada del otro. Dom Moraes, con fondos del UNFPA viajó por cuatro continentes, visitó millares de centros rurales de control de la natalidad y describió vívidamente la múltiple resistencia a la promoción de la contracepción en *A Matter of People* (Una Cuestión de Gentes), Nueva York: Praeger, 1974. En los años 70 era característica la investigación sobre "motivación paterna" al control de la natalidad, para explorar el valor económico de los niños. El costo de su educación, su valor especulativo futuro como productores y su valor percibido por sus procreadores eran distinguidos y analizados en los estudios de población y se predijo una tasa de aceptación alta de los contraceptivos. Para una crítica he encontrado excelente el libro de Mahmood Mamdani, *The Myth of Population Control: Family, Caste and Class in an Indian Village* (El Mito del Control de la Población: Familia, Casta y Clase en una Aldea India), Nueva York: Monthly Review Press, 1972. Mamdani encontró a nivel de aldeas que los niños eran esenciales no a pesar de, sino a causa de, la pobreza. Una redistribución de los medios de vida sería la condición previa inevitable de la "procreación responsable". La creencia creciente en los años 80 en que la declinación de las tasas de nacimiento depende en primer lugar del medio social y político en el cual el poder, más que los contraceptivos, es puesto al alcance de todos sobre una base igualitaria, es argumentada convincentemente por Frances Moore Lappe y Rachel Schurman, *The Missing Piece in the Population Puzzle* (La Pieza Faltante en el Rompecabezas Poblacional), San Francisco: Institute for Food and Development Policy, 1988. La reacción popular contra la violencia en el Programa de Población de la India en los años 70 es analizada por Debabar Banerji, "The Political Economy of Population Control in India" (La Economía Política del Control de la Población en India), en *Poverty and Population Control* (Pobreza y Control de la Población), editado por Lars Bondestam y St. Bergstroem, Londres: Academic Press, 1980, pp. 83-102.

Las mujeres como objetivos de las campañas contraceptivas en las políticas de población han sido objeto de numerosos estudios. La OIT auspició un proyecto de investigación que produjo un volumen en que se relaciona cambios en fertilidad con cambios iniciados por el desarrollo en la condición de grupos específicos de mujeres como trabajadoras. Véase Richard Anker, M. Buvinic y N. Youssef (eds.), *Women's Roles and Population Trends in the Third World* (Roles Femeninos y Tendencias de la Población en el Tercer Mundo), Londres: Croom Helm, 1982. He encontrado mucho más útil el libro de Betsy Hartmann, *Reproductive Rights and Wrongs: the Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice* (Aciertos y Agravios Reproductivos: La Política Global del Control de la Población y Elección Contraceptiva), Nueva York: Harper, 1987. Antropólogas sociales investigaron diferentes percepciones y concepciones del cuerpo de la mujer como una clave de la resistencia al uso de la contracepción: Susan C. M. Scrimshaw, "Women's Modesty: One Barrier to the Use of Family Planning Clinics in Equador" (La Modestia Femenina: Una Barrera al Uso de Clínicas de Planficación Familiar en el Ecuador), en *Culture, Natality and Family Planning* (Cultura, Natalidad y Planificación Familiar), editado por John F. Marshall y Steven Polgar, Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press, 1976, pp.17-83 y Lucile F. Newman (ed.), *Women's Medicine: A Cross-Cultural Study of Indigenous Fertility Regulation* (Medicina Femenina: Un Estudio Intercultural de la Regulación Indígena de la Fertilidad), New Brunswick: Rutgers University Press, 1985. La literatura reciente más útil incluye a Gisele Maynard-Tucker, "Knowledge of Reproductive Physiology and Modern Contraceptives in Rural Peru" (Conocimiento de la Fisiología Reproductiva y Contraceptivos Modernos en el Perú Rural), en *Studies in Family Planning,* Vol.20, No. 4 (Julio/Agosto 1989), pp. 215-24. Christa Wichterich, "From the struggle against "Overpopulation" to the Industrialization of Human Production" (De la Lucha contra la "Sobrepoblación" a la Industrialización de la Producción Humana), en *Reproductive and Genetic Engineering,* Vol. I. No. 1 (1988) pp. 21-38, llama la atención sobre la "eugenesia racista y la tradición patriarcal" inherente a la percepción de la "catástrofe poblacional".

POBREZA

Majid Rahnema

La indigencia, o la pobreza impuesta, sin duda lastima, degrada y lleva a la gente a la desesperación. En muchos lugares, el hambre y la miseria claman al cielo. De hecho, pocos conceptos desarrollistas encuentran su prueba en una realidad tan evidente. Y aún así, la pobreza es también un mito, un constructo y la invención de una civilización particular.

Pueden existir tantos pobres y tantas percepciones de la pobreza como seres humanos. La fantástica variedad de casos que dan derecho a una persona a llamarse pobre en diferentes culturas y lenguajes es tal que, en suma, todo y todos bajo el sol pueden ser catalogados como pobres, en una u otra forma. La lista podría incluir no sólo a los débiles, a los hambrientos, a los enfermos, a los sin techo, los sin tierra, los lisiados y los mendigos; no sólo a los locos, los prisioneros, los esclavos, los fugitivos, los exiliados, los vendedores ambulantes y los soldados; no sólo a los ascetas y los santos, sino también a todos los perdedores del mundo, incluyendo a los millonarios luego de una catástrofe de la bolsa, a los ejecutivos despedidos y a los artistas que no encuentran comprador para sus obras.

Muchas percepciones, incontables palabras

Los lenguajes del mundo compiten entre sí por el número de palabras referidas a las estaciones y condiciones asociadas con las diferentes percepciones de la pobreza.

En persa, por ejemplo, hay más de 30 palabras para nombrar a quienes, por una u otra razón, son percibidos como pobres. En la mayoría de los lenguajes africanos, por lo menos se han identificado de tres a cinco palabras para la pobreza.[1] El Torah utiliza ocho para lo mismo.[2] En la Edad Media, las palabras latinas que cubren el ámbito de condiciones abarcadas por el concepto eran bastante más de cuarenta.[3] A esta impresionante variedad de términos que se encuentran en el nivel de las naciones o del diccionario, deberían añadirse muchos más de los correspondientes dialectos, jergas o expresiones coloquiales utilizadas en el nivel vernáculo. Está por explorarse un universo entero de intuiciones dentro de las oscuras profundidades de la pobreza en los muchos miles de proverbios y dichos relacionados.[4] En la mayoría de los casos, es extremadamente difícil para el forastero comprender el significado profundo y las sutilezas de todas estas palabras y expresiones, mucho más aún para atreverse a traducirlas a otros idiomas.

Por mucho tiempo, y en muchas culturas del mundo, pobre no era siempre el opuesto de rico. Otras consideraciones, como perder la propia posición en la vida, ser privados de sus instrumentos de trabajo, la pérdida de la condición o los signos de la profesión (para un clérigo, la pérdida de sus libros; para un noble, la pérdida de su caballo o sus armas), la falta de protección, la exclusión de la propia comunidad, el abandono, la debilidad o la humillación pública, definían al pobre. Los *tswanas* de Africa del Sur reconocían a sus pobres por sus reacciones ante la aparición de langostas. Mientras los ricos estaban aterrados si las langostas comían el pasto requerido por su ganado, los pobres que no tenían ganado se alegraban porque podían comer las langostas.[5]

En Europa, por mucho tiempo, el pobre era opuesto al *potens* (el poderoso), más que al rico. En el siglo nueve, el pobre era considerado un hombre libre cuya libertad era amenazada sólo por los *potentes*. En los textos de los movimientos por la paz del siglo once, el pobre se había convertido en *inermis*, quien tenía que respetar la fuerza de los soldados, los *miles*. La palabra pobre, podía aplicarse al propietario de un pequeño *alleu* (una propiedad libre de impuestos), un

mercader viajante, e incluso cualquier no luchador, incluyendo a las esposas no acompañadas de los caballeros.[6] En total, los pobres eran personas bastante respetables que habían perdido sólo, o estaban en peligro de perder, su colocación.

En ese mismo período en Europa, una categoría totalmente nueva de pobre apareció en la escena social - el pobre voluntario que elegía compartir la vida de los desposeídos y los sin techo. Para éstos, vivir pobremente era un signo de elevación más que de degradación.[7] El respeto y la admiración por los pobres voluntarios, había, por cierto, existido siempre en las tradiciones orientales.[8]

Fue sólo después de la expansión de la economía mercantil, los procesos de urbanización conducentes al empobrecimiento masivo, y, de hecho, la monetización de la sociedad, que los pobres fueron definidos como carentes de lo que los ricos podían tener en términos de dinero y posesiones.

Un común denominador de la mayoría de las percepciones de la pobreza es la noción de 'falta' o 'carencia'.[9] Esta noción sólo refleja la básica relatividad del concepto, porque a un utópico 'hombre completo' no le faltaría nada. Además, cuando el pobre es definido como carente de un número de cosas necesarias para la vida, se podría preguntar: ¿Qué es necesario y para quién? Y ¿quién está calificado para definir todo eso?[10] En comunidades más pequeñas, en las que las personas son menos extrañas una de la otra y las cosas son más fáciles de comparar, tales cuestiones son ya difíciles de contestar. En un mundo de comunicación de masas, los viejos horizontes familiares y las bases de comparación comunalmente definidas son todas destruidas. Cada quien puede pensarse pobre cuando es el aparato de TV en la choza de barro el que define las necesidades de la vida, a menudo en términos de los consumidores más extravagantes y fantasiosos que aparecen en la pantalla.

De la misma manera, la ambigüedad del concepto adquiere otras proporciones a medida que los viejos horizontes familiares se desvanecen. No había nada ambiguo sobre el pobre que vivía de lo que ganaba de algún modesto oficio en su

aldea, nota Mollat.[11] "*Su cara era familiar, y a pesar de su infortunio permanecía, en su sufrimiento, como miembro del grupo social*." La ambigüedad empieza cuando se cruzan los límites vernáculos. ¿Son estos extraños, rebeldes, vagabundos, portadores de enfermedades, realmente pobres o genuinamente enfermos? ¿Son santos o pecadores? Estas preguntas no sólo ahondan nuestra ignorancia sobre quienes son los pobres realmente, sino también nos confronta con serios problemas cognoscitivos respecto a lo que la gente realmente piensa.

Cuatro Dimensiones de la Pobreza

1. *Los factores materiales*: Los hechos o factores materiales sobre los que se basan los diversos constructos de la pobreza son aquellas 'cosas', cuya falta es percibida como pobreza. Estas faltas o deficiencias, o privaciones son de tipo no material y existencial o de naturaleza material.

A la primera categoría pertenecen factores tales como la incapacidad de lograr los propios fines, la carencia de buena suerte o autoconfianza, no ser respetado o amado por otros, ser olvidado o abandonado, etc. En lo que se refiere a factores materiales, éstos pueden incluir discriminación, desigualdad, política u otras formas de opresión y dominación, ausencia de títulos,[12] la indisponibilidad del mínimo de cosas necesarias[13] requeridos para la supervivencia económica o biológica, definida por la propia cultura; igualmente, todas las formas de privación, indigencia, hambre, desnutrición, falta de abrigo, mala salud y exclusión de oportunidades educacionales, etc.

Aunque los factores materiales referidos son relativos a las diversas sociedades y espacios culturales, se podría argumentar que: "*Existe un núcleo irreductible de* ***absoluta*** *privación en nuestra idea de pobreza, que traduce informes de inanición, desnutrición y estrechez visible en un diagnóstico de pobreza, sin haber primero verificado el cuadro relativo*."[14]

2. *La propia percepción del sujeto de su condición*: Los factores materiales referidos son de hecho esenciales para la comprensión de la pobreza en sus

diferentes percepciones. Sin embargo, ninguna de ellas debería confundirse con el concepto mismo. Es sólo cuando uno o una combinación de estos aspectos materiales es percibido por un sujeto como una expresión de pobreza, que ellos adquieren el significado particular asociado con esa palabra. Y esa percepción es un asunto bastante personal y sociocultural. Es, en efecto, parte esencial de la percepción más amplia del sujeto del mundo y de su lugar en él.

Se ha notado que los pobres - dejando de lado a los mendicantes voluntarios - tienden generalmente a atribuir lo que les falta a condiciones independientes de su voluntad y fuera de su control - sea definida por causas metafísicas como la voluntad de Dios, el propio *karma* o *qismat* o la injusta constitución de la sociedad. Su percepción de las privaciones que sufren es también a menudo agravada por el sentimiento de que carecen de la capacidad necesaria para superar su situación.

La carencia de medios materiales particulares no es, sin embargo, siempre percibida en términos negativos. El caso de los mendicantes en la Europa medieval, ya referido, no es la única excepción. Para los *sufis* iraníes, los *sanyasins* indios, y algunas escuelas contemporáneas de pensamiento, como los gandhianos, ser libre de posesiones materiales alienantes es ciertamente una bendición, y una oportunidad para alcanzar formas superiores de riqueza. El Profeta del Islam ha sido ampliamente citado diciendo: "*Al faqro faxri*" [La pobreza es mi orgullo y mi gloria].

Continúa siendo cierto, sin embargo, que los indigentes y los materialmente desposeídos generalmente perciben su trance en términos negativos.[15] Aún cuando atribuyen su condición a razones metafísicas u ontológicas, no ahorran esfuerzos en tratar de poner fin a sus privaciones, si es necesario por la violencia. A menudo, tienden a establecer relaciones de dependencia con personas, grupos, creencias, ideologías más poderosos, una relación que les da una sensación interna de seguridad y, algunas veces, de falsa fortaleza.

3. *Cómo ven los otros a los pobres*: La percepción de los pobres de su predicamento está inevitablemente afectada por la forma en que los otros los ven. Las dos percepciones son raramente idénticas.

La pobreza es a veces percibida como una virtud por otros, cuando representa una libre elección de parte de quienes están sometidas a ella. En caso contrario, los pobres son generalmente mirados con sentimientos que van del embarazo al desprecio y hasta la violencia. En otro plano, mientras el pauperismo[16] era percibido como anormal y reclamaba acción correctiva, la pobreza en sociedades vernáculas y preindustrializadas era considerada, por el contrario, más bien como un predicamento humano natural, cuando no un hecho irremediable e inevitable de la vida.

Diferentes miradas de los pobres han llevado a dos tipos básicos de reacción. El primero representa una variedad de formas de intervención directa o indirecta, basada en razones sociales, culturales o éticas tales como la caridad, la asistencia, la educación, el confinamiento, la represión, etc. El segundo tipo está basado en filosofías de no intervención, sea justificada por la creencia de que nada debería hacerse por los pobres quienes, de alguna forma merecen su condición, o por el supuesto de que nada puede hacerse, porque todas las formas de intervención finalmente producen resultados negativos, o ningún cambio, en sus vidas.

4. *Espiempos (espacio-tiempos socioculturales) que afectan diversas percepciones de la pobreza*: Mientras que las dimensiones ya mencionadas son mutuamente interactuantes al moldear el constructo de la pobreza, son todas, a su vez, afectados por los espacio-tiempos a los que pertenecen. Esto explica por qué, en diferentes comunidades y en momentos diferentes, los mismos factores materiales son percibidos en forma diferente, tanto por aquellos denominados pobres como por la sociedad en general. Para dar un ejemplo, Helena Norberg-Hodge menciona cómo la noción de pobreza apenas existía en Ladakh cuando visitó ese país por primera vez en 1975. "*Hoy*", dice ella, "*se ha hecho parte del lenguaje"*. Cuando visitaba una aldea remota hace cerca de ocho años, Helena

preguntó a un joven *ladakhi* donde estaban las casas más pobres. "*No tenemos casas pobres en nuestra aldea*," fue la orgullosa respuesta. Recientemente, Helena vio al mismo *ladakhi* hablando con un turista norteamericano y le escuchó decir, "*si pudiera hacer algo por nosotros; ¡somos tan pobres!*"[17]

El Constructo Global

La pobreza global es un constructo enteramente nuevo y moderno. Los materiales básicos que han entrado en el constructo son, esencialmente, la economización de la vida y la vigorosa integración de las sociedades vernáculas en la economía mundo.

En uno de sus primeros informes en 1948, el Banco Mundial correlacionaba estrechamente el problema de la pobreza global con los productos nacionales brutos de los países. Postulaba que países con un ingreso *per capita* promedio de menos de $ 100 eran, por definición, pobres y subdesarrollados. Expresa la responsabilidad de las naciones más ricas, siendo la más rica de ellas los Estados Unidos, de ayudar a los países pobres a elevar sus niveles de vida.

De esta manera, por primera vez en la historia, naciones y países enteros pasaron a ser considerados (y a considerarse a sí mismos) pobres, sobre el fundamento de que su ingreso global era insignificante en comparación con los que dominaban ahora la economía mundial. En consecuencia, el ingreso nacional fue introducido como una nueva medida global para expresar los diversos estadios de desarrollo económico, siendo éste propuesto como la respuesta final a la pobreza.

En otro plano, el nuevo constructo no incluye más la opinión de que la pobreza es un predicamento humano multifacético. Lo considera como un único fenómeno patológico de carácter universal, pero particularmente agudo en las sociedades preeconomizadas. Siguiendo un consenso entre las élites del mundo sobre el diagnóstico de la enfermedad (subdesarrollo y falta de ingreso,) así como de su cura (desarrollo económico y tecnológico), ejércitos de expertos,

políticos, planificadores, burócratas, socioeconomistas y hasta antropólogos empezaron a actuar como pauperólogos, buscando refinar el discurso y las prácticas relacionadas a la pobreza mundial. La esencia del nuevo enfoque fue expresada en la famosa Declaración del Punto Cuarto del Presidente Harry Truman: *"La vida económica (de los pobres) es primitiva y estancada... Su pobreza es una desventaja y una amenaza tanto para ellos como para áreas más prosperas*." Se reconocía que la respuesta y la 'clave para la prosperidad y la paz' eran una mayor producción, el desarrollo, la ayuda, y una más amplia y vigorosa aplicación de la ciencia y del conocimiento tecnológico.

El nuevo constructo ha tenido de hecho una gestación larga. La era industrial aceleró la quiebra de las sociedades vernáculas. Condujo a la 'gran transformación' que dramáticamente revirtió la relación tradicional entre sociedad y economía, y, por primera vez en la historia, *desgajó* a ésta de sus raíces socioculturales, sometiendo así a la sociedad a sus propias reglas económicas y dinámica, más que a la inversa. "*El hombre, bajo el título de trabajo, la naturaleza bajo el título de tierra, fueron puestas a la venta*," nota Polanyi.[18] La consiguiente economización de la sociedad trajo consigo, primero, la hegemonía de las economías nacionales sobre las actividades vernáculas, luego, la de la economía mundial sobre todas las otras. Estos drásticos cambios afectaron grandemente las vías en que los factores materiales que subyacían las diversas percepciones de la pobreza vinieron a ser reinterpretadas y reconstruidas.

En primer término, el advenimiento de una economía mundo, con todas sus realidades y mitos acompañantes (la existencia de recursos ilimitados, milagros tecnológicos, infinitos bienes de consumo, necesidades inducidas, etc.) crearon un conjunto de referentes universales. Para volver a un caso ya mencionado, esta es la forma en que los ladakhis vinieron a percibirse a sí mismos como pobres, una vez que el desarrollo y otras consideraciones nacionales y estratégicas habían llevado a la economización de Ladakh. En forma similar, no sólo individuos y comunidades, sino naciones y continentes enteros fueron

llevados a creer que eran pobres, que necesitaban ayuda, sólo porque su ingreso *per capita* estaba por debajo de un mínimo universalmente establecido.

En segundo término, mientras que las respuestas tradicionales a la pobreza fueron, en el pasado, a menudo basadas en las percepciones pluralistas, culturalmente establecidas y holísticas de cada espacio particular, los nuevos programas de acción representaban una receta universalista, de una sola vía, basada en el ingreso y totalmente acultural, para 'pacientes' abstractos. La receta estaba compuesta de una mezcla de ingredientes técnicos y referentes económicos 'neutrales' que sólo expertos y planificadores podían dominar y utilizar con autoridad. El nuevo enfoque tecnologizado de la pobreza desarrolló sus propias bases cognoscitivas en tales campos nuevos de estudio e intervención como la política de empleo, la estrategia de producción y la medición de la pobreza, etc. Ciertamente eclipsó la exploración de cuestiones más profundas y sensibles como los procesos de dominación política y cultural, el papel penetrante de las instituciones y la naturaleza misma del sistema de producción industrial.

En tercer lugar, el nuevo fetiche de una economía global saludable, destinada a salvar a todos los pobres del mundo, no sólo ayudaba a los sistemas económicos y políticos pauperizadores a reforzar y legitimar sus posiciones, sino también conducía a sus víctimas a percibir su propia situación en los mismos términos. De esta manera, los nuevos proletarios y asalariados empobrecidos, particularmente en las áreas urbanas, enfocaron sus acciones y luchas en objetivos tan limitados como el empleo, la elevación de los ingresos y el acceso a los servicios públicos. Y, para este fin, buscaron protegerse a través de sindicatos, a veces descuidando totalmente las organizaciones comunales, informales y formales, que tradicionalmente habían ayudado a los pobres. Siguiendo el mismo patrón, hasta los trabajadores no asalariados en las áreas rurales llegaron a pensar que ganar dinero o recibir ayuda económica y servicios públicos eran las formas más lógicas de aliviar sus privaciones.

Finalmente, a medida que más gente era manipulada para compartir el nuevo mito económico de que la pobreza podía ser ahora finalmente conquistada a través de la productividad incrementada y de los efectos de percolación ('trickle down') de la economía, la búsqueda de nuevos modos de vida y de organización social basada en la simplicidad, o en formas morales o voluntarias de pobreza, fue desvalorizada y desacreditada.[19]

La mayoría de las sociedades tradicionales habían resistido la idea de que toda pobreza reflejaba deficiencias personales. Esta idea, que se hizo característica de toda sociedad capitalista, especialmente en sus versiones protestantes, era ahora propuesta como un componente principal del nuevo sistema de valores. La pobreza económica debía ahora ser detectada y extinguida, a nivel global, como una vergüenza y un flagelo. Los vastos incrementos en riqueza ofrecida o lograda por las sociedades modernas que fomentaban la codicia y el lucro, jugaron un significativo papel en la pronunciada desvalorización de la pobreza moral. De esta manera, la carrera por el enriquecimiento se hizo no sólo un fin deseable para la economía sino también un fin moralmente justificado.

El Constructo en Acción

Supuestos

Para llevar el constructo a la acción, se iniciaron un particular discurso y un conjunto de programas. Mirando atrás a lo que realmente ocurrió durante los cerca de 50 años del ejercicio, parece haber reposado en los siguientes supuestos.

En primer lugar, suponía que los pobres eran 'subdesarrollados' y - momentáneamente por lo menos - privados de su capacidad para definir sus propios intereses. Depende de aquellos en una posición superior de conocimiento y poder (gobiernos, instituciones, profesionales, autoridades competentes) asistirlos en su nombre. La 'participación' de la gente es

ciertamente bien recibida siempre que puedan ayudar a las poblaciones interesadas a manifestar su apoyo a los programas profesionalmente diseñados.

En segundo término, el discurso sobre la pobreza global reconocía el hecho de que las percepciones de la pobreza diferían de acuerdo a las culturas. No obstante asumía que las percepciones en cuestión compartían todas una creencia común - que el crecimiento económico y la prosperidad eran un *sine qua non* para salir de la pobreza. De esta manera proponía como principio el desarrollo económico como la clave para los programas de erradicación de la pobreza, asumiendo además que la resolución de todos los problemas no económicos o culturales de los pobres podían ser abordados más tarde.

Los supuestos precedentes servían, a su vez, para justificar tres principios básicos de las prácticas intervencionistas. En primer término, que la pobreza era un asunto demasiado global y sensible para sacar de las manos de profesionales e instituciones entrenadas y autorizadas para ese propósito. En segundo lugar, que todos los programas en cuestión debían ser articulados, básicamente en términos de recursos y necesidades económicos. Finalmente, que los agentes básicamente responsables del diseño y de la ejecución de tales estrategias. serían, naturalmente, los gobiernos y otras instituciones oficialmente a cargo tanto de la identificación de las necesidades como de la producción de las soluciones requeridas. La erradicación de la pobreza global era así considerada como otra razón más para consolidar las estructuras de gobierno existentes, tanto a nivel internacional como nacional.

Operaciones

Evaluación de necesidades: Los programas de alivio de la pobreza reclamaban basarse en una evaluación de 'necesidades'. No obstante, lo que los planificadores, los políticos y los economistas tendían a considerar sus necesidades, tenían poco o nada que ver con lo que las diferentes categorías de pobres percibían como sus necesidades.

En el contexto global, las necesidades eran primero identificadas de una manera abstracta, sobre una base regional o nacional. Para tomar un ejemplo, para el PNUD se estableció una regla dorada a mediados de los 70 que 80 por ciento de los recursos de la organización debía automáticamente asignarse a las necesidades de los LDC (países menos desarrollados), es decir, los países donde el ingreso anual *per capita* de la población es menor de $ 300. La regla ha sido ahora extendida a algunos otros países que, por pedido expreso, son reconocidos, literalmente, "*como si fueran LDC*" y en consecuencia, ¡le son acordados los mismos "privilegios"! El hecho que es totalmente pasado por alto por las burocracias en cuestión es que, de acuerdo a sus propios estadísticas y criterios, un número mucho mayor de personas consideradas pobres realmente viven en otros lugares. Las necesidades de estos individuos son tratadas en forma diferente sólo porque resultan ser ciudadanos de países donde el PNB *per capita* es mayor.

En lo que concierne a la evaluación de necesidades específicas, éstas son evaluadas sobre la base de otros conjuntos de criterios y sistemas de comparación económicos globalmente establecidos. Para UNESCO, por ejemplo, tener un porcentaje de analfabetos por encima de una cierta cifra o un porcentaje de radios, libros o periódicos por debajo de otra, representa un conjunto de necesidades que precisan acción. Para la OMS, los criterios de pobreza son expresados en términos de la proporción de médicos, enfermeras y centros de salud referidos a la población. Para la FAO, las necesidades son evaluadas en términos del consumo de calorías o proteínas *per capita*. En todos estos casos, las necesidades son percibidas como cifras o combinaciones de elementos desgajados del modo particular de vivir característico de cada espacio vernáculo culturalmente definido.

La promoción de instituciones y capacidades profesionales en los países: Un componente principal de largo plazo de todos los programas nacionales e internacionales de erradicación de la pobreza ha sido lo que la jerga de las NU gusta en llamar 'reforzamiento institucional', generalmente acoplada con el refuerzo de las 'capacidades nacionales' y las habilidades profesionales.

Como en el caso de las prácticas de evaluación de necesidades, esta política también representa un consenso alcanzado entre donantes y recipientes de ayuda económica y técnica. Se supone que la política proporcionará a los gobiernos interesados los instrumentos necesarios para que ellos diseñen sus planes de acción y pongan fin a su dependencia estructural de experticia extranjera. Fuertes ministerios de planificación y organizaciones paraestatales fueron presentados - por lo menos durante el 'repliegue' del estado que tuvo lugar durante el 'ajuste estructural' de los 1980 - como esenciales para evaluar las necesidades de la gente y para responder a ellas. Para los donantes, la política sirvió no sólo para proveerles de contrapartes profesionalmente respetadas, sino también de instituciones supuestas en una mejor posición para garantizar la protección de inversiones económicas y políticas extranjeras, y en particular, la integración mayor de estas economías dentro de la global.

Producción de bienes y servicios: La producción de bienes y servicios económicos es un componente principal de todos los programas de erradicación de la pobreza - siendo el crecimiento económico el talismán general.

Reformas sectoriales: La necesidad de servicios más diversificados y difundidos ha llevado a muchos de estos programas a reservar un lugar de avanzada a reformas sectoriales, particularmente en áreas tales como el desempleo, el control de la población, las cooperativas, y servicios educacionales y sanitarios.

Políticas redistributivas: Para estados más progresistas o democráticos, las políticas redistributivas son consideradas como los medios más efectivos y dignos de detener los procesos estructurales de pauperización generalmente provocados por la dinámica del desarrollo económico. En este contexto, Japón, India y China representan tres países muy diferentes cuyos interesantes resultados han sido logrados a través de medidas políticas y legislativas.

Programas de ayuda: Estos programas son las últimas de las actividades que son generalmente adoptadas en el contexto de las campañas actuales de

erradicación de la pobreza. Ellos están encaminados a aproximarse más a las preocupaciones reales y urgentes de los desposeídos. Cualquiera que sea su valor en la práctica, los estados de beneficencia consideran la ayuda a los pobres como una obligación de la sociedad y como un acto de solidaridad. Gobiernos más conservadores, conjuntamente con los economistas, tienden a cuestionar la pertinencia de la ayuda a los intereses de largo plazo de un estado moderno.

Resultados

El impacto real de las políticas y de los programas descritos en la vida de los desposeídos son, a menudo, muy diferentes de las expectativas de los planificadores. Trataremos de explorarlas brevemente, en el mismo orden señalado.

Las necesidades que los programas de desarrollo y de erradicación de la pobreza buscan identificar y evaluar a través de sus expertos e instituciones de planificación son básicamente las necesidades de una cierta 'economía', una cierta idea de pobreza, y una particular categoría de consumidores y contribuyentes cuyos derechos e intereses debían ser protegidos. Ellos no corresponden a lo que la gente común necesita, confrontada por el hecho de haber sido desplazada de sus espacios vernáculos. Mientras estas necesidades no sean satisfechas, las mismas actividades económicas desarrolladas en nombre de los pobres les imputan necesidades diferentes de una naturaleza más insaciable. En otro plano, la problematización de las necesidades de los pobres en términos económicos modernos contribuye, además, a la desintegración de los espacios vernáculos, exponiendo con eso a los pobres a situaciones de una impotencia aún más completa.

Para resumir, todo el ejercicio de la evaluación de las necesidades se justifica sobre la base de que proporciona a los planificadores con una base 'científica' para su planificación contra la pobreza. En la práctica, es a menudo un ejercicio irrelevante. La misma idea de que debería empezar con una asignación de fondos sobre la base del desarrollo económico del país específico donde viven los

pobres, en vez de la ubicación y la condición de los pobres mismos, es suficiente para indicar la naturaleza burocrática y altamente irrelevante del ejercicio. Luego de separar las 'necesidades' del pobre del mismo como un ser humano activo y viviente, lo reduce a sólo un ingrediente inadecuado del crecimiento económico.

La absurdidad de la situación aumenta con el hecho de que toda la tarea es confiada a gobiernos depredadores que están incidentalmente en el poder en los países denominados más pobres. Mientras la soberanía de estos gobiernos es, a menudo, una cuestión de pura ficción, el hecho es que su poder reside, por un lado, en su capacidad de 'ordeñar' a su propia gente y, por otro, en la ayuda que reciben de sus patrocinadores foráneos más ricos. Para estos gobiernos, la pobreza, como el subdesarrollo, es una frase feliz para legitimar sus reclamos por formas más centralizadas de control sobre sus poblaciones y, también, por más fondos para implementar sus objetivos. La ayuda externa, en particular, los ayuda a enriquecerse y a fortalecer su ejército, su policía y sus servicios de seguridad e inteligencia. Estos últimos operan para hacer que la población pague por los servicios que se relacionan a su propia explotación y acepten su forzada integración en las economías nacional y mundial, así como la pesada carga de las deudas contraídas para estos mismos propósitos.

En un plano diferente, los objetivos del reforzamiento institucional y de la capacitación crean barreras adicionales entre el mundo vernáculo de los pobres y el nuevo mundo economizado de sus protectores/depredadores. Mucho más que servir a los pobres, las nuevas instituciones y sus profesionales ayudan a los ricos a mejor organizarse contra sus víctimas.

Sobre el tema central de la producción de bienes y servicios económicos, es aún difícil para muchos concordar en que la pobreza *no* es una cuestión de 'recursos' en el sentido que le dan economistas y planificadores. No obstante es un hecho que, en la mayoría de los países en desarrollo, ni la producción de recursos económicos y mercancías, ni la extensión de los servicios sociales han servido finalmente a los pobres. Muy a menudo, han resultado en la disminución aún mayor de su capacidad para satisfacer sus reales necesidades en el contexto de

su modo de vida vernáculo - que es una forma de vida bajo constante erosión por las fuerzas de la economía moderna.

En realidad, no existe evidencia de que la opulencia ha mejorado, en ninguna parte, la condición de los pobres. No obstante el hecho de que las así llamadas sociedades opulentas son, en la actualidad, las que presentan las mayores amenazas a la misma vida del planeta, los embalses de abundancia que producen, crean, al mismo tiempo, nuevas islas de pobreza. Los Estados Unidos, el país más rico del mundo, tiene que reconocer que 30 millones de sus ciudadanos viven por debajo de la línea de pobreza.[20] en forma similar, en la ciudad más rica del Brasil, un país del Sur cuyo desarrollo fue denominado alguna vez milagroso, cinco de sus 150 millones de habitantes 'viven en extrema pobreza, ganando menos de 65 dólares al mes'[21]

En breve, lo que los pobres necesitan no es la producción de recursos o servicios económicos que finalmente benefician a otros o a la generación venidera. Es más bien la recuperación de su actual capacidad para usar sus propios recursos vernáculos, localmente disponibles - que son totalmente diferentes de lo que los economistas denominan recursos.

Las reformas sectoriales en los diversos campos del desempleo, la población, la educación, la salud, etc., parecen también haber tenido poco o ningún efecto positivo en la reducción de las tendencias discriminatorias. Aquí nuevamente, aún cuando estas reformas han logrado sus objetivos, han mostrado haber sido de poca pertinencia a las necesidades específicas de los desposeídos. 'Buenas' escuelas han servido en general para producir números mayores de bajas pertenecientes a las familias pobres. Contrariamente a su vocación, los centros de salud, y los hospitales en particular, rara vez han acogido a los pobres. Las políticas de empleo difícilmente han tenido éxito en detener el éxodo masivo de millones de personas de sus comunidades a las áreas marginales de las grandes ciudades.

En esta larga lista de 'respuestas que no lo son', podría argumentarse que las políticas redistributivas por lo menos han logrado éxito parcial en algunos casos importantes. Las experiencias de Japón, India y China podrían sugerir, cada cual de manera diferente, que medidas políticas orientadas a fomentar los principios de justicia y equidad como dimensiones integrales de las políticas de desarrollo, han reducido algo de los efectos secundarios pauperizadores de la economía. Permanece el hecho, sin embargo, de que la dinámica y los fines de una economía que genera 'recursos' (principios de lucro, productividad, acumulación de capital, etc.) divergen, por definición, de los objetivos definidos socialmente. Como tal, es quizás demasiado temprano para concluir que tales políticas redistributivas serán capaces de ir a la par con las tendencias pauperizadoras más poderosas de la economía. En cualquier caso, ellas pueden tener éxito sólo al reemplazar la pobreza tradicional con las formas de pobreza modernizada propia a todos los países 'desarrollados'. Finalmente, no hay evidencia que indique que la economización exitosa de la vida, en estos países, pueda prevenir, en último término, los destructivos efectos colaterales del proceso sobre el modo de vida de la gente, incluyendo la destrucción de su ambiente natural.

Las políticas de ayuda, finalmente, han fracasado en muchas formas. Es ahora claro que todos los sistemas de ayuda sirven finalmente para perpetuar los procesos de pauperización. Como ha señalado Georg Simmel:

> *El objetivo de la ayuda es precisamente mitigar ciertas extremas manifestaciones de la diferenciación social, de manera que la estructura social pueda continuar basándose en esta diferenciación. Si la ayuda fuera a basarse en los intereses de los pobres, no habría, en principio, límite alguno sobre la transferencia de propiedad en favor de los pobres, una transferencia que conduciría a la igualdad de todos*.[22]

Una Economía Mundo contra las Aldeas Vernáculas

Utilizando la impresionante imagen de 'un solo mundo' o 'la aldea global', el discurso del desarrollo invita a sus 'poblaciones objetivo' a considerar su

predicamento en una forma 'moderna', 'realista' y ciertamente comparativa. Les pide considerar que el mundo ha cambiado y a aprender de la experiencia de aquellos que, finalmente, han tenido éxito. Si los pobres entendieran solamente lo que históricamente llevó a la gente del Norte a mayores niveles de vida y mayor poder político, económico y tecnológico, ellos, tampoco dudarían más en tomar la vía principal del desarrollo. Esta se presenta como el único camino transcultural y universal para todos los probables viajeros para alcanzar su destino moderno.

En realidad, lo que se propone sirve solamente a los intereses de los diseñadores de la carretera y a su sistema de administración. Porque en cuanto uno entra en él, se convierte en prisionero de sus reglas y lógica. No sólo tiene uno que usar un auto para recorrerla, no sólo son el camino, el destino y las salidas predefinidos, sino que la persona que la recorre no es más un ser humano libre e incomparable. Se convierte en sólo un pasajero en un auto con un motor más o menos poderoso cuya velocidad y rendimiento de aquí en adelante le definen su posición y poder comparativos en el camino común.

En cuanto a la noción de aldea global, utiliza un concepto vernáculo sólo para destruirlo. Porque apunta precisamente a borrar las miles de aldeas cuya gran diversidad han hecho precisamente la singularidad y la riqueza del mundo. El “mundo único” propuesto busca sustituir los miles de mundos reales y vivientes con un único no mundo, una corporación económica totalmente acultural y amoral cuyo único propósito es servir a los intereses de sus accionistas.

Por cierto, la aproximación económica a la vida puede bien llevar por un tiempo a una producción masiva y más eficiente de bienes y mercancías, esto es, a un desarrollo de las cosas. No obstante tanto los recursos como las necesidades que crea llevan inevitablemente a una situación de escasez permanente donde no sólo los pobres e indigentes, sino aún los ricos, tienen siempre menos de lo que desean. Además, independientemente del nivel de riqueza logrado por una sociedad, es un hecho que los pobres son siempre los que sufren más de la brecha generada entre sus necesidades y los recursos escasos producidos

económicamente. Esto es particularmente cierto a medida que la misma economía crecientemente les imputa por sí misma nuevas necesidades, cada vez más difíciles de satisfacer. De esta manera, se está haciendo más claro a muchos que, de cualquier manera que sus necesidades sean definidas, no es sólo una ilusión, sino una contradicción de términos, esperar que la economía pueda alguna vez satisfacer sus necesidades.

La economía puede ciertamente producir muchas mercancías y servicios para aliviar un conjunto particular de necesidades. Pero a medida que desvaloriza y a menudo destruye un conjunto completo de otras actividades humanas que, para la mayoría de la gente, continúan siendo vitales para satisfacer sus necesidades, los efectos inhabilitantes de estas operaciones de alivio son de hecho altamente negativos en el largo plazo. La abrumadora mayoría del mundo aún forman y satisfacen sus necesidades gracias a la red de relaciones humanas que preservan dentro de sus espacios vernáculos y gracias a las muchas formas de solidaridad, cooperación y reciprocidad que desarrollan dentro de sus comunidades. Sus actividades son generalmente respuestas concretas a problemas concretos e inmediatos, habilitando a la gente interesada a producir tanto los cambios como las cosas que necesitan. La economía moderna desvaloriza estas actividades y presiona o fuerza, a la gente a abandonarlas. Busca reducir a todos a convertirse en agentes de una economía nacional o mundial invisible, orientada sólo a producir cosas para quien puede pagar por ellas. En otras palabras, en nombre del alivio de la pobreza, sólo fuerza a los pobres a trabajar para otros más que para sí mismos.

En sociedades vernáculas, la abundancia es percibida como un estado de la naturaleza, que invita a todas las especies vivientes a sacar de ella lo que requiere para satisfacer necesidades específicas. Estas son, a su vez, percibidas como limitadas, en tanto representan una mezcla de cosas necesarias orgánicas y socioculturales. Para compartir recursos tan abundantes como el aire, el agua y la tierra, se han hecho generalmente arreglos, similares a los ámbitos de comunidad originales en Europa, que hacen posible para todos tener acceso a ellos. La medida en que una comunidad se organiza para usar los abundantes

recursos de la naturaleza y compartirlo con sus miembros define la prosperidad relativa de esa comunidad.

Cuando quiera que las poblaciones interesadas están, por alguna razón natural o sociopolítica (sequía, desastre natural, condición económica, opresión política o cultural, etc.), impedidas de usar libremente esos recursos, sufren de escasez. No obstante continúan refinando y diversificando sus actividades. Su éxito en enfrentar esas situaciones, sin embargo, muy frecuentemente se debe a los aspectos no económicos de estas actividades.

El constructo económico moderno de realidad se basa en un conjunto de supuestos diferente, si no opuesto. Asume que los recursos naturales son escasos; que las necesidades humanas, en particular las del *homo economicus* son ilimitadas; y finalmente, que una economía sólida puede hacer posible, en último término, para cada quien satisfacer todas sus necesidades. Esta particular percepción de la realidad tiende a reducir a los seres humanos y sus sociedades sólo a su dimensión económica. Despoja al espacio vernáculo de todas sus potencialidades poderosamente vivas. Busca transformarlo en una mera máquina económica, controlada y operada por otros. En el mismo constructo, los seres humanos son percibidos como simplemente uno de los muchos recursos requeridos por la economía para sus propias necesidades.

Los efectos insidiosos de la destrucción del espacio vernáculo son particularmente peligrosos en un tiempo en que muchas otras alternativas requieren ser exploradas, tomando en cuenta tanto el increíble avance de ciertas tecnologías autónomas y sociables y las soluciones a menudo muy imaginativas que algunos movimientos de base están ofreciendo en términos de la regeneración de los espacios de vida de su gente.

Señales desde las Bases

La forma en que los planificadores, los actomaníacos del desarrollo y los políticos que viven de las campañas de alivio de la pobreza global, están presentando su

caso, da al público no informado una impresión distorsionada de cómo los desposeídos del mundo están viviendo sus privaciones. No son sólo estas gentes presentadas como incapaces de hacer nada inteligente por sí mismos, sino también de impedir a los modernos benefactores ayudarlos. Si estas absurdas falsificaciones fueran verdaderas, tres cuartos de la población mundial habría ya perecido.

En las últimas dos décadas, se han venido recibiendo promisorias señales de las bases indicando su aún asombrosa vitalidad - en muchas áreas, en efecto, donde el forastero esperaría normalmente resignación o sumisión total. No sólo en Asia donde se han mostrado consistentemente imaginativos movimientos desde la revolución gandhiana, o en América Latina donde mucho ha estado sucediendo,[23] sino en Africa también, interesantes y originales movimientos de base están surgiendo ahora. Estos movimientos varían grandemente en sus enfoques sobre la regeneración del espacio de las gentes y su tamaño. Como regla, son localizados y más bien pequeños en número. Sin embargo el rápido crecimiento de algunos, como el Chipko, o el Swadhyaya,[24] que ya incorpora varios millones de personas, indican que aún su tamaño está ganando importancia. Permítaseme bosquejar su significado y mensaje.

Respuestas autóctonas: Durante un par de décadas, el discurso del desarrollo y sus prácticas lograron manipular e intimidar a sus 'poblaciones objetivo'. Muchos de los actuales movimientos de base representan el rechazo de la gente a esto. Las víctimas quieren ahora definir su pobreza o riqueza por ellas mismas, y hacerlo libres de presiones indeseables.

Una creciente resistencia a los gobiernos y a sus políticas modernizantes parece haber promovido la tendencia a un retorno a las raíces. Es verdad que tales tendencias han sido frecuentemente cooptadas por una nueva ralea de manipuladores ligados con intereses fundamentalistas o étnicos. No obstante, como un todo, la mayoría de los movimientos de base están ahora conscientes de los peligros de ideologías sectarias. Las lecciones del pasado, incluyendo la

más reciente proveniente de Europa Oriental, los incita, más que nunca, a confiar en su propia sabiduría creativa y en sus culturas al responder a su realidad.

Remontando los peligros: Otra expresión de esta creciente distancia con las ideologías establecidas es el rechazo, por muchos movimientos de base, de las nociones establecidas de poder, incluyendo el tan buscado objetivo de tomar el poder. Aquí, también, estos movimientos no sólo han aprendido mucho de sus propias experiencias, sino de todas las otras revoluciones. Estas los han convencido de que la violencia sólo lleva a cambios superficiales, a una transformación de las antiguas víctimas en nuevos victimarios y, a menudo, a nuevas formas estructurales de violencia. A medida que la práctica de los movimientos de base los lleva a entender mejor la dinámica de la violencia y del poder, parecen descubrir continuamente nuevas y más ingeniosas formas de mirar al mundo y a sí mismos. Como el hombre común se da cuenta de que la forma occidental dominante de modernidad ha, de hecho, perdido contacto con el presente que reclama representar, se ha convertido en verdaderamente moderno, en el sentido original de la palabra, esto es, uno que es *del presente*. Como tal, constantemente refina sus formas tradicionales, vernáculas de confrontar las muchas olas que amenazan su vida. A los miles de trucos que cada cultura ha desarrollado para preservarse de estas olas pasajeras, las nuevas bases están añadiendo el arte de *montar sobre y dentro de* las olas.

Universos vernáculos: Como en el caso del poder, los movimientos de base parecen diferir considerablemente de los planificadores y políticos en su aproximación a las macrodimensiones del cambio. Lo que les importa esencialmente es efectuar, dentro de los horizontes con los que están familiarizados, cambios que son a la vez posibles y significativos para sus propias vidas. Les importa poco si lo que hacen es replicable en otro lugar o en conformidad con modelos ideales de sociedad construidos en otra parte. Como regla, las poblaciones de base resienten el macromundo hecho por el hombre que se les pide adoptar. Cuanto más sienten su artificialidad y el peligro que representa a todos sus sueños y aspiraciones, más se consideran partes de macromundos propios. Estos son los universos vernáculos o religiosos que les

dan esperanza y fortaleza y en los cuales gustan de encontrar refugio. El concepto hindú particularmente sutil de *dharma* expresa bien la relación entre la vida 'micro' de cada quien y el 'macro' orden cósmico, una relación que también define las propias responsabilidades y deberes hacia ambos.

Aquí reside otra diferencia fundamental que separa el universo de base con el de la tecnología moderna. Este empieza con un plano 'macro', una idea predefinida de lo que debería hacerse y cómo. El diseño del tecnócrata consiste, entonces, en transformar todo para conformar ese plano. Para las comunidades en el nivel de base, lo que importa es, en contraste, lo que es,[25] y la vida, a medida que diseña su propio curso. Lo que finalmente decide es el 'olfato' viviente de la gente directamente interesada por lo que es apropiado y sensato hacer. En el otro, el enfoque tecnocrático, el factor decisivo son los datos muertos de un sistema de conocimiento ajeno, a menudo ideológicamente sesgado.

Dimensión espiritual: La mayoría de los movimientos contemporáneos de base tienen una fuerte dimensión espiritual. No es sólo en India donde tales movimientos, empezando con el Sarvodaya gandhiano, al Manavodaya[26] y el Swadhyaya, han conferido importancia seminal a factores tales como la transformación interna, la pureza moral, el autodescubrimiento, el autoconocimiento o la noción de Dios en sus muchas diferentes interpretaciones. Para otros movimientos inspirados por el Islam, el cristianismo y/o el marxismo (como la Teología de la Liberación) las condiciones externas e internas de la libertad han estado también estrechamente ligadas entre sí. El sentido de compartir ideales espirituales comunes de una naturaleza purificadora puede crear formas nuevas y contagiosas de entusiasmo y solidaridad, que a su vez aumentan grandemente la efectividad operacional del grupo. Una razón de la indiferencia de la gente a la ideología dominante del desarrollo, y de aquí su fracaso, podría bien ser su absoluta insensibilidad a esta dimensión crucial.

Pobreza convivial: Un último punto de importancia parece ahora común a la mayoría de los genuinos movimientos de base - la creencia de que la respuesta a formas impuestas de pobreza material tiene que encontrarse en la propia

aproximación ética y cultural a la pobreza de la gente. En otras palabras, en tanto continúe la actual carrera por la riqueza material, sobre la base de que nada salvo las limitaciones tecnológicas deben detener a los seres humanos de desear y tener más, no sólo continuará la misma carrera generando las formas más deshumanizadoras de pobreza impuesta, sino que al final empobrecerá y destruirá al mismo planeta que nos da nuestras comunes riquezas. En contraste, la pobreza convivial - esto es, la pobreza voluntaria o moral - implica el ideal de un modo de vida basado en los antiguos principios morales de simplicidad, frugalidad, suficiencia y respeto por todos los seres humanos y todas las formas de vida. No significa ascetismo o vida monástica. Sólo trata de devolver a cada quien esa dimensión holística y compasiva de ser, sin la cual ninguna relación humana es posible, en el sentido verdadero de la palabra. Como tal, la pobreza convivial podría quizás servir tanto como medio como fin al economicismo pauperizador.

En conclusión, ha llegado el tiempo de ver la pobreza de manera diferente. Ha llegado el momento de regenerar la vieja tradición de la pobreza voluntaria tanto como una forma de liberación individual como un instrumento principal para reducir todas las otras formas de pobreza embrutecedora. Una forma trágica de la pobreza, a menudo percibida como una expresión de modernidad, es que de un mundo económicamente obsesionado de individuos y naciones que pelean entre sí por más codicia, más violencia, más explotación y más destrucción de las fuerzas vitales interiores y exteriores de la humanidad. Esa pobreza, de percepción y de estilo de vida, está siendo ahora cuestionada por los ideales de una forma diferente de pobreza. Crecientemente, más seres humanos compasivos e informados están dándose cuenta de que la tierra puede sólo proveer suficiente para satisfacer todas las necesidades de las personas si estas son liberadas de la codicia. La Era Económica, como todas sus predecesoras, no es un estado eterno. La honda crisis que está atravesando en todos los campos de actividad y, sobre todo, las amenazas que está presentando a la misma existencia de nuestro planeta, están ya preparando la venida de una nueva era. El florecimiento de otras formas más elevadas de pobreza convivial pueden

entonces aparecer como la última esperanza para crear sociedades diferentes basadas en las alegrías de 'ser más', más que en la obsesión de 'poseer más'.

Referencias

1. John Illife, *The African Poor: A History* (El Pobre Africano: Una Historia), Cambridge : Cambridge University Press, 1987.
2. *Encyclopaedia Judaica*, bajo el título de 'pobreza'.
3. Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages* (El Pobre en la Edad Media), New Haven: Yale University Press, 1978, p. 3. Este estudio es un clásico para la historia de la pobreza en Europa. Además de la palabra 'pauper' (pobre, indigente), Mollat lista las siguientes palabras: refiriéndose a la falta de medios y a la indigencia en general (*egens, egenus, indigens, inops, insufficiens, mendicus, miser*), escasez de alimento (*esuriens, famelicus*) o vestuario (*nudus, pannosus*); defectos físicos tales como la ceguera (*caecus*), la cojera (*claudus*), la deformidad artrítica (*contractus*), la debilidad en general (*infirmus*), la lepra (*leprosus*), el daño (*vulneratus*), la debilidad debida a escasa salud o vejez (*aegrotans, debilis, senex, valetudinarius*); deficiencia mental (*idiotus, imbecillis, simplex*), la debilidad temporal que afecta a las mujeres durante el embarazo y el parto (*mulier ante et postum partum*), situaciones de adversidad tales como la pérdida de los padres (*orphanus*), del esposo (*vidua*), o de la libertad (*captivus*), y finalmente, el destierro y el exilio (*bannus, exiliatus*).
4. He aquí algunos ejemplos de proverbios y dichos de Africa: Para los *igbos*, 'El rico baja su canasta en el mercado, el pobre tiembla'; 'El pobre consigue un amigo; el rico se lo lleva'; 'Los que tienen dinero son amigos'. Para los *tswanas*, 'Donde no hay riqueza, no hay pobreza.' En Iliffe, op. cit. pp. 91, 78, 28, 85.
5. Una carta de Hughes a Ellis, 13 de marzo de 1836, *Council for World Mission: Incoming Letters* (Consejo para la Misión Mundial: Cartas Recibidas), Africa del Sur 15/1E/34, citado por Iliffe, op. cit., p. 78.
6. Michel Mollat, *Etudes sur l'Histoire de la pauvreté* (Estudios sobre la Historia de la Pobreza), publicación de la Sorbona, Serie Etudes, Tomo 8, Vol. 2, París: 1974, p. 15.

7. San Francisco de Asís consideraba que la caridad no consistía en 'inclinarse hacia' los pobres, sino en 'elevarse' a su nivel.
8. Para el místico iraní A. Nasafi, la única desventaja de la pobreza es aparente, mientras que sus virtudes son todas ocultas. En el caso de la riqueza, es exactamente lo opuesto. De aquí que exhorte sobre el derviche: 'La pobreza es una gran bendición, la riqueza, un gran dolor. Pero el ignorante lo ignora, escapando de la pobreza y aferrándose a la riqueza. Nuestro profeta... eligió la pobreza, porque la conocía tanto como sus efectos, así como conocía la riqueza y también sus efectos.' Traducido de A. Nasafi, *Le Livre de l'homme parfait* (El Libro del Hombre Perfecto), París: Fayard, 1984, p. 268.
9. El diccionario francés Robert define la palabra como sigue: 'Qui manque du nécessaire ou n'a que le strict nécessaire' (que le falta lo necesario o que tiene solo lo que es estrictamente necesario).
10. Lo que es necesario para un campesino en un área rural es bastante diferente de lo que es para un habitante urbano. Y mientras una familia *ladakhi* en los Himalayas puede vivir cómodamente de un 'ingreso' promedio de mucho menos de $1,000 por año, una familia norteamericana del mismo tamaño viviendo en los Estados Unidos difícilmente podría satisfacer sus necesidades con un ingreso anual de $ 10,000, que representa la 'línea de pobreza' reconocida oficialmente.
11. Michel Mollat, 1987, op. cit., p. 8.
12. La noción de 'relaciones de intitulación' fue acuñada por Amartya Sen, primero en 1967, y luego elaborada en *Poverty and Famines* (Pobreza y Hambrunas), Oxford: 1981.
13. Para Adam Smith, las necesidades eran, curiosamente, 'no solo las mercancías que eran indispensablemente necesarias para el sustento de la vida, sino cualquier cosa que la costumbre del país hiciera que fuera indecente para personas honorables, aún las de la clase más baja, no tener.' Véase *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Una Investigación en la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones), 1776, p. 351.
14. Amartya Sen, op. cit., p. 1714.
15. 'Los musulmanes de la sabana veían a la pobreza con mucha ambivalencia. Sus tradiciones acentuaban los valores de la riqueza y la generosidad. En su

mejor expresión, las tradiciones evocaban la liberalidad de los ricos y la hospitalidad de la gente común que muchos viajeros europeos admiraban. En la peor, las mismas tradiciones acunaban desprecio por la pobreza, tanto en otros, expresado a veces en la burla de los minusválidos, como en uno mismo, porque la vergüenza de la pobreza podía llevar a los hombres (pero aparentemente no a las mujeres) al suicidio.' John Iliffe, op. cit.

16. El pauperismo describe una categoría de personas absolutamente incapaces de mantenerse a sí mismas, o de mantenerse al nivel convencionalmente considerado como mínimo, sin ayuda externa...' 'La pobreza', como fenómeno social, implica sólo la inequidad económica y social, 'esto es, una relación de inferioridad, dependencia o explotación. En otras palabras, implica la existencia de un estrato social definible por, entre otras cosas, falta de riqueza.' Véase E. J. Hobsbawm, op. cit., pp. 398, 399.

17. Peter Bunyard, 'Can Self-sufficient Communities survive the onslaught of Development? (Pueden las comunidades auto-suficientes sobrevivir la embestida del Desarrollo?), *The Ecologist*, Vol. 14, 1984, p. 3.

18. "*Tradicionalmente, la tierra y el trabajo no estaban separados: el trabajo formaba parte de la vida, la tierra parte de la naturaleza, vida y naturaleza formaban un todo articulado. La tierra estaba así ligada con las organizaciones de parentesco, vecindad, oficio y credo - con la tribu y el templo, la aldea, el gremio y la iglesia.*" Polanyi, op. cit., p. 178.

19. En esta tradición, Michel Mollat cita un gran maestro del primer milenio, el abate norafricano del siglo sexto, Julianus Pomerius, quien creía que: "*una vez que un individuo asegura su propia supervivencia y la supervivencia de su familia, tiene el deber de dar lo que posee más allá de sus necesidades a los* ***debiles*** *e* ***infirmi****, esto es, a los pobres*." Véase Mollat, op. cit. p. 23.

20. Para Michael Harrington, ya en 1963, los pobres en los Estados Unidos llegaban a los 50 millones de personas. Algunos alarmantes hechos sobre el fenómeno de la pobreza en medio de la afluencia en los Estados Unidos fueron reportados en un artículo por Dolores King, corresponsal del *Boston Globe*. "*Veinte años luego de que una conferencia de la Casa Blanca iba "a poner fin al hambre en la misma América para siempre", como el Presidente Nixon lo expresó, el hambre está regresando en venganza*." Véase 'Hunger's

Bitter Return: Working poor, children seen as newest victims' (El Amargo Retorno del Hambre: Los pobres que trabajan y los niños son las más recientes víctimas), en el *Boston Globe*, 9 de diciembre de 1989.

21. Véase Cardenal Paulo Evaristo Arns, 'Sincerity is Subversive' (La Sinceridad es Subversiva), *Development*, No. 3, 1985, pp. 3-5.

22. George Simmel, 'The Poor' (Los Pobres), *Social Problems*, Vol. 13, 1965.

23. Hay una copiosa literatura sobre los movimientos y las redes de base en América Latina. Ya en los 60, algunas llamaron la atención pública en Chile y México. Entre los 60 y los 70, los métodos freireanos de 'concientización' fueron utilizados por un gran número de ellos en otras partes del continente. A mediados de los 70 vino el nacimiento de la metodología de la Investigación Acción Participativa (Participatory Action Research: PAR), concebida por un grupo de activistas de diferentes regiones del mundo, en particular, América Latina y Asia. Su intención era, entre otras, crear con las poblaciones interesadas, las condiciones más favorables para la creación y diseminación de 'conocimiento de base'. La metodología fue pronto adoptada por, y difundida por, muchos movimientos de base, no sólo en América Latina, sino en todo el mundo. En abril de 1986, muchas redes de movimientos de base firmaron un acuerdo de solidaridad para trabajar juntos. Recientemente, un movimiento sumamente innovador encontró su expresión en el ANADEGES (Análisis, Descentralización y Gestión) mexicano. Este movimiento se considera una 'hamaca' para campesinos, marginales e 'intelectuales desprofesionalizados'. Se dice que cerca de 500,000 personas están envueltas en esta 'hamaca' cuyo discurso y prácticas toman el curso opuesto al del 'desarrollo'.

24. Aunque el Swadhyaya tuvo sus semillas plantadas a principios de los 50 por Dada (un sobrenombre cariñoso del Reverendo Pandurang Athvale Shastri), el movimiento es menos conocido fuera del *parivar* (familia) Swadhyayi. Tomó a las primeras semillas cerca de 20 años para hacerse 'plantones', y finalmente un impresionante bosque humano de más de 3 millones de personas. 'Swadhyaya' significa 'autoconocimiento' o 'autodescubrimiento'. El movimiento es enteramente autónomo y basado en la creencia védica de que hay un Dios en cada persona. Swadhaya ha generado gran riqueza material sin ninguna asistencia externa. La 'familia' ha estado utilizando esta 'riqueza' y sus

relaciones regeneradas en el mejoramiento de la condición de sus miembros más pobres, en una forma de lo más ingeniosa y grácil. Ver también, Majid Rahnema, 'Swadhyaya: The unknown, the peaceful, the silent, yet singing revolution of India' (La desconocida, pacífica, silenciosa, no obstante canora revolución de India), en *IFDA Dossier*, No. 73, 1990.

25. Una vívida ilustración de este enfoque se encuentra en el artículo sobre Chodak, un movimiento de 'autoorganización' de los pobres y marginalizados en Dakar. En este excelente estudio de caso, el autor indica cómo la clave del éxito, para este movimiento, fue la preocupación de la gente por 'ver y entender "lo que es".' Véase Emmanuel Seyni Ndione, 'Leçons d'une animation au Senegal' (Lecciones de una animación en el Senegal), *IFDA Dossier*, No. 74, Nov/Dic 1989.

26. 'Manavodaya' en Hindi, significa 'despertar humano'. Este es otro movimiento de base cuya "*filosofía organizadora y prácticas empiezan con el autodespertar y la conciencia, que conducen al despertar familiar, comunal y social... Reconociendo una unidad de propósito en toda la vida y la evolución, el fin último del desarrollo es visto por este movimiento como una sociedad basada en la autodisciplina y el amor.*" Véase el Informe Preliminar (mimeografiado) del Taller Internacional, *People's Initiative to Overcome Poverty* (Iniciativa Popular para Superar la Pobreza), 27 de marzo-5 de abril de 1989, organizado por el East-West Centre, Honolulu, Hawaii.

Bibliografía

Componer una bibliografía para este título particular sobre la pobreza es una tarea casi imposible, ya que los dos medios de expresión principales para los pobres es ya el silencio, ya la palabra dicha. El material escrito sobre la pobreza es, en su mejor expresión, una acumulación de conocimiento *sobre* el mundo de los pobres y sus necesidades. Por ello, la presente bibliografía representa sólo una pobre selección de las fuentes sobre las que el autor se ha basado para sus propias reflexiones personales.

Para obtener una visión más amplia de la percepción de la pobreza en sociedades vernáculas, preeconómicas, hallé útil empezar refrescando mi memoria de poemas y antiguos escritos clásicos familiares a los iraníes y a otras gentes de mi región. Entre ellos, los siguientes están disponibles en inglés y francés: *The Mathnawi of Jalalu'ddin Rumi* (traducidos por R. A. Nicholson), Cambridge, 1977; *The Gulistan of Saadi* (traducido como *Kings and Beggars* (Reyes y Pordioseros) por J. Arberry, Londres: 1945); Farid al Din 'Attar, *Tadhkirat al-Awlia* (traducido por Ed. Nicholson), Londres: 1905; Abd-ar Rahman Al Jami, *Vie des Soufis ou les Haleines de la familiarité* (Vida de los Sufis o los Alientos de la Familiaridad), (traducido por Sylvestre de Sacy), Paris: 1979; A. Nasafi, *Le Livre de l'homme parfait* (El Libro del Hombre Perfecto), Fayard, 1984; el *Muqaddima* de Ibn Khaldun (traducido en parte al francés en Ibn Khaldun, Paris: Seghers, 1968) y las enseñanzas de Rabi'a al-'Adawiiyya en Margaret Smith, *Rabi'a al-'Adawiiyya: The mystic Saint of Basra* (Rabi'a al-'Adawiiyya : El Místico Santo de Basra), Cambridge: 1928.

Para visiones más recientes sobre la pobreza en sociedades preindustrializadas del Sur, véase, para la región africana, A. Tevoedjré, *Poverty: Wealth of Mankind* (Pobreza: Riqueza de la Humanidad), Oxford: 1979; R. Palmer y N. Parsons, *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa* (Las Raíces de la Pobreza Rural en Africa Central y Meridional), Berkeley: 1977, y John Iliffe, *The African Poor* (El Pobre Africano), Cambridge: 1987. Para Asia, véase R. R. Singh (ed.), *Social Work Perspectives on Poverty* (Perspectivas sobre la Pobreza desde el punto de vista del Trabajo Social), Delhi: 1980, y Leela Gulati, *Profiles in Female Poverty* (Perfiles en Pobreza Femenina), Delhi, 1984. Y para América Latina, Gustavo Gutiérrez, *The Power of the Poor in History* (El Poder de los Pobres en la Historia), Nueva York: 1984 y los conocidos estudios de Oscar Lewis, *The Children of Sánchez* (Los Hijos de Sánchez), Nueva York: 1961, y *La Vida*, Nueva York: 1966. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics* (Economía de la Edad de Piedra), Chicago: 1972, proporciona inusual intuición sobre la relación de la pobreza con la riqueza material como eran percibidas en las sociedades vernáculas más tempranas. En otro plano, Richard Wilkinson demuestra en su *Poverty and Progress* (Pobreza y Progreso), Londres: 1973, que la pobreza económica, poco

conocida en sociedades con equilibrio ecológico, aparece cuando presiones causadas por el hombre de naturaleza económica o cultural lo quiebran.

Existen libros autorizados sobre las percepciones históricamente cambiantes de la pobreza en Europa. Un clásico es la serie editada por Michel Mollat titulada *Etudes sur l'Histoire de la pauvreté: Moyen Age-XVIeme siecle* (Estudios sobre la Historia de la Pobreza: Edad Media-Siglo XVI). Los estudios fueron más tarde compilados en una versión inglesa concisa y revisada con el título de *The Poor in the Middle Ages* (Los Pobres en la Edad Media), Yale, 1987. De importancia similar es el trabajo de Bronislaw Geremek, *Litosc i szubienica*, aún no publicado en su original polaco, aunque han aparecido traducciones en italiano, *La Pieta e la forca* (la Piedad y la Horca), Roma: Laterza, 1986. y en francés, *La Potence ou la pitié*, Paris: 1987. Véase también G, Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (La Idea de Pobreza: Inglaterra en la Era Industrial Temprana), Nueva York: 1984.

Para los procesos conducentes a la 'modernización de la pobreza' (un término acuñado por Ivan Illich en 'Planned Poverty: The End Result of Technical Assistance' (Pobreza Planeada: El Resultado Final de la Asistencia Técnica), un capítulo de su *Celebration of Awareness* (Celebración de la Conciencia), Londres: 1971). *The Great Transformation* (La Gran Transformación), Nueva York: 1944, y *The Livelihood of Man* (La Subsistencia del Hombre), Nueva York, 1977, de Karl Polanyi continúan siendo referencias sobresalientes. El importante libro de Amartya Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Pobreza y Hambrunas : Un Ensayo sobre el Derecho y la Privación), Oxford: 1981, expresa una demostración meditada y convincente de los peligros de reducir las causas de la hambruna y la pobreza a la provisión de alimentos. *Culture and Poverty* (Cultura y Pobreza), Chicago: 1968, de Charles Valentine, presenta las preocupaciones de un antropólogo cuestionando las peligrosas consecuencias de "*conclusiones y recomendaciones mal fundadas de los expertos académicos [que] están siendo aceptadas y adoptadas igualmente por el público y los hacedores de política*."

El fenómeno de la pobreza en el seno de la opulencia ha sido abundantemente explorado. Para los Estados Unidos, véase Robert H. Bremner, *From the Depths: The Discovery of Poverty in the United States* (Desde las Profundidades : El Descubrimiento de la Pobreza en los Estados Unidos), Nueva York: 1956; los numerosos estudios de Mollie Orshansky, en particular, su temprano y a menudo citado artículo 'Recounting the Poor: A Five Year Review' (Volviendo a contar a los Pobres : Un Repaso Quinquenal)en *Social Security Bulletin*, Dic. 1960; los dos principales trabajos de Michael Harrington, *The Other America* (La Otra América), Baltimore: 1963, y *The American Poverty* (La Pobreza Norteamericana), Nueva York: 1984; The Physician Task Force on Hunger in America (El Comando Médico sobre el Hambre en América), *Hunger In America: The Growing Epidemics* (Hambre en Norteamérica : La Creciente Epidemia), Wesleyan University Press, 1985, B. S. Rowntree, *Poverty and Progress: A Second Social Survey of York* (Pobreza y Pobreza: Una Segunda Encuesta Social de York), Londres: 1941, y Peter Townsend, 'The Meaning of Poverty' (El Significado de la Pobreza), *British Journal of Sociology*, Setiembre 1962, describe el mismo fenómeno en Inglaterra. P. de la Gorce en *La France Pauvre* (La Francia Pobre), Paris: 1965, trata el caso en su propio país. Finalmente, el Cardenal Paulo Evaristo Arns describe el drama brasileño en su breve y conmovedor artículo en el SID Journal, *Development*, No. 3, 1985.

Entre los estudios conocidos a este autor sobre la sabiduría tradicional de los pobres en respuesta a su predicamento, son particularmente útiles las siguientes obras. James Scott, *The Moral Economy of the Peasant* (La Economía Moral del Campesino), Yale University Press, 1976, demuestra, en los casos de Birmania y Vietnam, como la 'economía moral' de los campesinos les permite preservar y enriquecer su cultura mientras salvaguardan al mismo tiempo su seguridad. Michael Watts, *Silent Violence* (Violencia Silenciosa), Berkeley: 1983, es un notable estudio sobre las formas en que los *hausas* del norte de Nigeria han organizado siempre su pobreza con inteligencia y sabiduría hasta que su modo de vida fue destruido por el surgimiento del desarrollo capitalista. Véase también Louis Dumont, *Homo Hierarchicus*, Paris: 1966, y D. H. Wiser, *The Hindu Jajmani System: A socio-economic system inter-relating members of a Hindu village*

community in services (El Sistema Hindu Jajmani : Un sistema socioeconómico interrelacionando miembros de una comunidad aldeana hindú en servicios), Lucknow: 1936. Ambos estudios revelan las sutilezas de las sociedades vernáculas en el tratamiento de sus miembros 'más pobres'.

En la copiosa literatura sobre movimientos de base más recientes iniciados por los pobres, se sugieren las siguientes lecturas seleccionadas para obtener una visión a vuelo de pájaro de la situación en algunas de las áreas expuestas a la rápida economización de la vida: Anisur Rahman (ed.), *Grassroots Participation and Self-Reliance: Experiences in South and SE Asia* (Experiencias en Participación de Base y Autoconfianza : Experiencias en Asia del Sur y del Sudeste), Nueva Delhi: Oxford e IBH Publishing Co., 1984; G. V. S. de Silva et al., 'Bhoomi Sena: A Struggle for People's Power' (Bhoomi Sena : Una Lucha por el Poder Popular), en *Development Dialogue*, No. 2, 1979, pp. 3-70; Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development* (Manteniéndose Vivas : Mujeres, Ecología y Desarrollo), Londres: 1989; Majid Rahnema, '*Swadhyaya*: the unknown, the peaceful, the silent, yet singing revolution of India' (Swadhayaya : la desconocida, pacífica, silenciosa y canora revolución de India), *IFDA Dossier*, No. 73, Abril 1990; Gustavo Esteva, 'A New Call for Celebration' (Un Nuevo Llamado a Celebrar), *Development*, No. 3, 1986, y 'Regenerating People's Space' (Regenerando los Espacios Populares), *Alternatives*, Vol. XII, 1987; Albert Hirschman, *Getting Ahead Collectively: Grassroots Experiences in Latin America* (Progresando Colectivamente : Experiencias de Base en Latinoamérica), Nueva York: 1984; Emmanuel Seyni Ndione, *Dynamique urbaine d'une societé en grappe: un cas* (Dinámica Urbana de una Sociedad en Racimo : Un Caso)*, Dakar*, Dakar: 1987; también su artículo más reciente, 'Lecons d'une animation au Sénégal' (Lecciones de una animación en el Senegal), *IFDA Dossier*, No. 74, Nov-Dic 1989.

Sobre la cuestión general de la pobreza como un resultado del discurso y de las prácticas del desarrollo, véase el provocador texto de Wolfgang Sachs, 'Poor not different' (Pobres no diferentes) en 'The Archeology of the Development Idea' (La Arqueología de la Idea de Desarrollo), *Intercultures*, Vol. 23, No. 4, otoño 1990.

PRODUCCION

Jean Robert

Un Hombre y un Concepto

> *Don Bartolo vive en una choza atrás de mi casa. Como muchas otras personas desplazadas, es un intruso, un invasor o, como se dice en México, un 'paracaidista'. En un terreno desocupado improvisó una casucha con cartón y desechos de plástico y de hojalata. Si le va bien, algún día construirá paredes de ladrillo y las cubrirá con una lámina de asbesto u hojalata. Atrás de su morada hay una franja de terreno baldío. Consiguió permiso del dueño para cultivar una* ***milpa****: un campo de maíz sembrado justo cuando las lluvias empiezan para que pueda dar una cosecha sin riego. Desde la perspectiva del hombre moderno, el quehacer de Bartolo parece profundamente anacrónico.*

Después de la segunda guerra mundial, México y el resto del 'Tercer Mundo' fueron invadidos por la idea del desarrollo. La popularidad de este concepto debe mucho al Presidente Harry Truman, quien lo hizo el eje político de su discurso de toma de posesión en 1949. Según Truman, la política del desarrollo consiste en "*apoyar a todos los pueblos libres en sus esfuerzos para aumentar su producción de alimentos, de textiles y de materiales de construcción, así como para edificar nuevas plantas de energía y aligerar el esfuerzo físico*". Pues sigue diciendo Truman, "*una mayor producción es la clave del bienestar y de la paz, y el modo de lograrla es la utilización intensiva, a escala mundial, de los conocimientos científicos y técnicos modernos*"[1].

> *Ahora bien, Don Bartolo no produce más de lo que producía su padre, y no necesita plantas de energía para aliviar sus afanes. Para los expertos, él es un caso típico de subdesarrollo.*
> *Una vez definida como la aplicación de la ciencia y de la técnica, la palabra producción viene a significar productividad: mayores rendimientos del*

*trabajo a determinado costo. De acuerdo a los economistas mexicanos de hoy, el comportamiento de Bartolo **no** es productivo. Pero, ¿tendrán ellos la última palabra? Tal vez debamos echar una mirada a la historia de este concepto.*

'Producción' viene del verbo latino, *producere* que significa 'estirar', 'prolongar', pero también 'sacar a la luz', 'hacer visible', literalmente: 'jalar hacia la visibilidad'. Según este antiguo significado, la producción es un movimiento de la ausencia a la presencia, una **emanación** de algo que estaba escondido, y es ahora traído al alcance de los sentidos del hombre. Esta idea de la producción como emanación de algo preexistente pero escondido embonaba con la experiencia premoderna de los fenómenos naturales. Por ejemplo, correspondía en la mentalidad antigua a la germinación de una semilla, mediante la cual las labores del campo hacen brotar de la naturaleza el sustento material de la gente. Conforme a ese modo de pensar el 'trabajo' no produce algo por sí mismo, sino que ayuda a la naturaleza a manifestarse, a 'producirse'.

En la Europa medieval, la palabra producción retuvo su antiguo sentido de emanación o de brote natural. Las primeras excepciones se encuentran en los escritos de algunos teólogos y filósofos que trataron de reformular el pensamiento cristiano en términos aristotélicos. A veces, usaron la palabra producción como sinónimo de creación, y desde luego Dios y no el hombre era para ellos el 'productor'. Sin embargo, la mayoría de los teólogos aún insistían en que la creación de Dios no debía ser expresada con la misma palabra que los productos de la naturaleza. En el siglo XV, Nicolás de Cusa clarificó la diferencia entre creación y producción sosteniendo que Dios creó el mundo de la nada, mientras que la naturaleza solamente produce ('saca a la luz') lo que Dios previamente creó.

El Renacimiento asumió la primera ruptura con el sentido emanatorio de la palabra producción. Llamó sabio a un hombre si, como Prometeo, se esforzaba por emanciparse de los límites naturales y por actuar siguiendo su libre

voluntad; trató de ignorante a quien permanecía siendo deudor de la naturaleza. Sin embargo, esta actitud prometeica, como quiera que sea, aún no era llamada productiva[2]. La naturaleza, y sólo ella, era "*la gran reina y madre de toda producción*".

Hasta la víspera de la modernidad, el término siguió siendo usado primariamente en sus significados antiguos, donde éste designaba una 'emanación', es decir, el movimiento natural por el cual algo previamente escondido o potencia llegaba a manifestarse. Este sentido de "hacer presente" conservó cierta vigencia hasta nuestro tiempo, como cuando se llama producción a una representación de una obra de teatro. A mediados del siglo XVIII, este sentido de la palabra adquirió el rango de un término técnico del lenguaje legal. Designaba la necesidad de presentar elementos justificativos o pruebas. "*La palabra producción, en estrecho apego a su origen latino, no designaba la fabricación de los elementos aludidos, sino su presentación, su depósito en el mostrador como pruebas*"[3].

Sin embargo, desde principio del siglo XVII, se inicia un cambio importante. El término producción empieza a implicar la noción de que ciertas combinaciones de dos elementos cualesquiera pueden generar un tercero - algo enteramente nuevo que no puede reducirse a sus componentes. Para Milton, el resultado de tales uniones era aún maligno. Por ejemplo, en el poema épico *Paradise Lost* (El Paraíso Perdido*)* (1667), escribió: "*These are the Products of those ill-mated Marriages Thou saw'st, where good and bad were matcht, who of themselves Abhor to join" (*Estos son el Producto de aquellas uniones malogradas que viste, en los que se mezclaba lo bueno y lo malo, que por sí mismos odian juntarse"[4].

A pesar de esta nueva línea semántica, los términos de 'creación', 'producción' y 'fabricación' o 'manufactura' mantuvieron estrictas delimitaciones hasta el fin del siguiente siglo. Dios siguió siendo el único creador, la naturaleza la productora y el hombre el manufacturero. Aunque a veces el verbo producir se usaba en referencia a actividades humanas, estaba aún muy lejos de ser el sinónimo neutral de 'fabricar' que es ahora

La acepción moderna de producción, donde el hombre es el productor y el producto es una nueva entidad, sólo pudo imponerse mediante una ruptura consciente con el significado original de la palabra[5]. El primer paso hacia este concepto prometeico de la producción fue dado por los escritores y filósofos del período romántico de fines del siglo XVIII. Vieron en el artista el arquetipo del productor y le atribuyeron los poderes generativos de la naturaleza. Notables precursores de esta nueva visión fueron Kant en filosofía y Goethe en literatura. Acuñaron un nuevo sentido de la palabra producción[6]. Para Kant, el artista es productor gracias a la *Einbildungskraft*, el poder de la imaginación. Este poder es productivo no porque **suscite** la imagen de un objeto en su ausencia, sino porque, insistía Kant, es capaz de **concebir** las características formales de una cosa que aún no tiene existencia empírica. Kant pensaba que la descripción morfológica de los fenómenos naturales "*es una participación del autor de la descripción en la actividad productiva de la naturaleza - es la naturaleza actuando en el científico*" [7].

Inspirado por Kant, Goethe escribió, en la misma vena: "*El hombre no experimenta ni disfruta nada sin que al mismo tiempo, llegue a ser productivo. Esta es la propiedad más íntima de la naturaleza humana*." Goethe veía la fuerza inventiva del artista como una expresión de la naturaleza en el hombre. "*Llegué a concebir el talento poético en mí como obra de la naturaleza*", escribió en *Poesía y Verdad*. Para él, un poema era "*un pequeño producto*", y era "*la naturaleza la que realizaba en mí espontáneamente sus grandes y pequeñas obras*"[8]. Observaba su propio 'ánimo productivo' como si éste fuera un fenómeno natural; inventaba "máximas productivas" con las cuales se amonestaba a sí mismo y hacía listas de "circunstancias prácticas" capaces de realzar su fuerza productiva como la soledad, la primavera, las horas tempranas de la mañana, algunos ejercicios físicos, ciertos colores, la música...

Esto era nuevo. En notable contraste con este punto de vista prometeico, Daniel Defoe (cuando todavía no era el renombrado autor de *Robinson Crusoe* sino un oscuro autor de folletines) aún insistía (en 1704) en que la producción

era una fuerza de la naturaleza y no un ejercicio del esfuerzo humano: "*Cuando se considera [a la riqueza] como el Efecto de la Naturaleza, ésta es un Producto [Product o Produce]; en cambio, si le considera como el Efecto del Trabajo, es Manufactura*." [9]

Sobre Carácter y Suelo

> *Me acerqué al campo de Bartolo un día que él araba. Esperé a que llegara al fin de un surco y lo saludé. Luego de intercambiar las formalidades de costumbre, le dije que estaba escribiendo un artículo en el que hablaba sobre la* ***milpa*** *y que quería saber por qué algunos vecinos estaban dispuestos a plantar una mientras que otros, al parecer, no sabían hacerlo. ¿Habría un nombre para esta cualidad, que unos tienen y de las que otros carecen?. Bartolo estuvo silencioso por un instante y sentí que me miraba intensamente con el rabillo de sus astutos ojos. Luego contestó con una de esas palabras que los campesinos mestizos usan todos los días, pero que la gente de la ciudad sólo encuentra en Cervantes. Dijo que la* ***milpa*** *requiere* ***enjundia****. En su vocabulario, esta palabra olvidada de origen latino (exungo: Yo unjo) se refiere a la fuerza constitucional del hombre y a su virtud, cualidades con las que un hombre es o no es ungido desde su nacimiento. Entendí que para él, haber nacido con* ***enjundia*** *implica tener gusto por el buen maíz - junto con el talento de 'producirlo'.*

El concepto de producción surgió cuando ésta fue redefinida como la fuente del valor. Tal fue la hazaña histórica de los fisiócratas, un grupo de filósofos franceses "*que han puesto el sistema agrícola como la única fuente de renta y de riqueza de la nación*", tal como lo formuló Adam Smith. En su *Tableau Economique*, los fisiócratas dividieron las capas de la población "*que aparentemente han contribuido siempre en una forma u otra a la producción anual de la tierra*" (Smith) en tres clases: (1) Los propietarios de la tierra; (2) Los cultivadores (arrendatarios, medieros y obreros agrícolas y (3*) "los artesanos, fabricantes o comerciantes*". A este tercer grupo, lo llamaron "la clase estéril o improductiva", pues "*nada añade al valor de la suma total del*

producto primario de la tierra". En cambio, los dos primeros grupos eran "las clases productivas" de la sociedad, ya que sí contribuían productivamente a la generación de valor[10]. En el '*tableaux economique*' de los fisiócratas, la tierra - el suelo - era claramente la matriz de la riqueza de la nación y del poder del estado.

Sobre el Trabajo y el Suelo

> *Don Bartolo es un emigrado rural del Estado de Guerrero. Hoy le queda el orgullo de poder ofrecer a su familia un maíz de alta calidad y buen sabor, como el que disfrutaba en su pueblo natal. Quiere comer tortillas sabrosas, no los insípidos sustitutos que ahora se venden en las tiendas del gobierno. Además, quiere decir quién es él: un hombre de calidad, alguien que sabe cómo trabajar la tierra, cómo atender una **milpa**, un hombre con **enjundia**.*

En las representaciones modernas sobre la producción económica queda trastocada la relación entre rendimiento del suelo y esfuerzo humano que habían ideado los fisiócratas. Ya en los escritos de Condillac, su contemporáneo, se anuncia la primacía del trabajo sobre el suelo.

> *En rigor, el agricultor no produce nada; sólo encauza la tendencia productiva natural del suelo. Al contrario, el artesano produce un valor inherente a las nuevas formas que confiere a los materiales. Producir no significa más que dar una nueva forma a la materia; la tierra, cuando produce, no lo hace de otro modo*.[11]

> *Con una yunta de bueyes prestados, don Bartolo ara los surcos donde dejará sus semillas. Observando las señales del cielo desde las **cabañuelas** - las ligeras lluvias de enero - aprendió cuándo tiene que sembrar para que la cosecha reciba suficiente lluvia mientras crece y goce de una semana de tiempo seco al madurar las mazorcas. Desde que brotan las matitas, Bartolo amontona cuidadosamente la tierra sobre sus raíces para*

*protegerlas del sol. A su tiempo, va con su familia a hacer las **limpias**, las escardas. Escardar es un ajetreado trabajo pero lo acompañan celebraciones festivas.*

En su crítica a los fisiócratas, Adam Smith apuntó que su sistema "*existe pura y simplemente en las especulaciones de unos pocos franceses de gran ingenio y doctrina*"[12]. Su contra-argumentación se parece superficialmente a la de Condillac. La riqueza de una nación resulta de la producción de dos tipos de bienes. Cita primero las "*mercancías necesarias*", es decir, "*no sólo las que son indispensables para el sustento, sino todas aquellas cuya falta constituiría, en cierto modo, algo indecoroso entre las gentes de buena reputación, aún entre las de clase inferior*". Al segundo tipo pertenecen "*los artículos de lujo*": "*Todas las demás las llamaremos de lujo, sin que el uso de esta expresión implique reproche alguno al empleo moderado de ellas*" [13]. El factor humano determinante en la generación de riqueza es, según Smith, la división del trabajo. El trabajo es productivo o improductivo. A la categoría productiva pertenecen la agricultura, el comercio y la industria. En cambio, la categoría improductiva incluye "*tanto de las más importantes y graves como de las más inútiles y frívolas, los jurisconsultos, los clérigos, los médicos, los literatos de todas clases ; y los bufones, músicos, cantantes, bailarines, etc.".*[14] *La Riqueza de las Naciones*, obra principal de Adam Smith, es importante para esta investigación porque pone de cabeza a las tesis de la generación anterior: no es la tierra sino el trabajo el factor determinante de la riqueza. Con esto, Smith dio un paso más hacia el concepto moderno de producción.

Sobre el Valor de Uso y el Valor de Cambio

*Como muchos moradores suburbanos, Bartolo hace lo que puede para mantener algo de sus tradiciones frente a condiciones hostiles. Cultiva su **milpa** en terrenos marginales. No tiene gastos monetarios: selecciona su semilla de los granos más grandes de la estación precedente y casi no usa fertilizantes comprados. Se atiene a su labor y a la de su familia. Si su actividad hubiese de ser evaluada de acuerdo a las normas de la economía*

productivista, sería decretada 'no rentable'. Los economistas le dirían que sería mucho mejor que buscara trabajo en la construcción para poder así comprar maíz importado en el mercado con su salario. Los expertos mexicanos que abogan por tal cambio creen que con ello ayudan a aliviar el desempleo de los hombres que abandonan la ***milpa****. Arguyen que el maíz importado de los Estados Unidos por los mayoristas es más barato que el producto local de las* ***milpas****, porque el grano norteamericano es producido siguiendo las normas de la productividad económica. Pero algunos mexicanos siguen insistiendo en que la* ***milpa*** *obedece a otra lógica, encarna otro estilo de vida. Aquellos saben que el maíz que proviene de la* ***milpa*** *es diferente; sólo éste sabe, dicen*.

El siguiente paso fue dado por Ricardo. Redujo los poderes generativos del suelo a meros factores cuantificables - hoy diríamos insumos o 'inputs' - del trabajo productivo. Logró así igualar el bienestar y la riqueza al valor de cambio. Con ello se rompe el último vínculo entre la producción económica y el antiguo sentido natural, 'emanatorio' de la palabra producción. Por primera vez, la producción puede ser entendida como una actividad puramente humana, artificial, pero no menos indispensable para el sustento de cada uno de lo que lo era la producción de la tierra para los fisiócratas[15]. Genera valores de cambio que, a su vez, se expresan integralmente en dinero. En consecuencia, la economía se redefine como la dependencia de la existencia humana sólo del valor abstracto. Esto implica también una nueva definición de la subsistencia - desligada de toda herencia cultural - como la supervivencia sociobiológica del productor individual bajo condiciones de la acumulación de capital. Las antiguas formas de economía comunitaria, que en otros tiempos aseguraron el sustento de grupos limitados de hombres que compartían algún sentido de la 'buena vida' pueden ahora ser reprimidas y pronto desmanteladas en nombre de un imperativo productivo. Y no hay que engañarse: los economistas se ensañan tanto contra el orden comunitario tradicional precisamente **porque** permite subsistir sin producir valor económico. Según los expertos en desarrollo, son obstáculos que hay que eliminar y 'desarrollo' es el nombre que dan a esta eliminación.

Cuando empecé a interesarme en la milpa, me imaginaba que era algo como un ciclo cerrado de energía, pero estaba equivocado. La energía es cuantitativamente conservada y disipada, no así la ***enjundia*** *del campesino. Esta no se conserva, ni se disipa. Emana del cuerpo de un hombre y, si el clima y otras circunstancias son favorables, es regenerada por la planta. No circula en un circuito cerrado, sino que es dada y recibida. Algunas veces se pierde, otras veces es devuelta con creces. La fuerza que fluye del cultivador de la* ***milpa*** *llama a otras fuerzas, a flujos naturales o emanaciones: la tibia caricia del sol, los chaparrones de lluvia del cielo - que sucesivamente ungen a la tierra y sus frutos.*

En la ***milpa****, el trabajo es un acto propiciatorio, no un 'input'. Cada año, la naturaleza seguirá su propia inclinación; el buen tiempo sólo puede ser objeto de esperanza: pocos son los 'factores controlables'.*

Es curioso notar que la noción ricardiana del suelo como insumo o 'input' pasivo - como 'factor de producción' - empezó a hacer escuela en el momento preciso en el cual los químicos lo estaban redefiniendo como un compuesto de minerales. Liebig, el padre de la industria de los fertilizantes químicos, hacía experimentos de cultivo sin suelo, haciendo crecer plantas en soluciones nutritivas que reemplazaban el 'factor suelo'. Mientras Ricardo desaira el poder productivo de la tierra explicándolo como un factor de producción entre otros, la vieja percepción del suelo como 'estómago de las plantas' - es decir como productor de los jugos nutrientes - cede su lugar a una teoría química de la agricultura. Las correspondencias entre estos dos cambios son bastante claras. Hasta podemos concebir los 'requerimientos' químicos de la agricultura moderna como una consecuencia lejana de la teoría económica ricardiana. En esta teoría, el concepto de trabajo mismo se vuelve cada vez más abstracto: no es más que un factor de producción, un 'input' entre otros, como por ejemplo los fertilizantes o la irrigación. Sin embargo, algo lo distingue de los otros 'factores de producción': el trabajo determina el valor de todos los otros insumos. Es así como la teoría económica pudo dar la espalda a la consideración de los procesos de producción concretos, en sus peculiaridades

locales. La nueva 'economía política' ya no se interesa tanto, como lo hacían las teorías anteriores, en la producción material de bienes, sino en la distribución de las mercancías, condición necesaria para la realización de su valor de cambio.

Sobre Teorías y la Memoria

> *Don Bartolo poco entiende de teorías económicas, y tampoco le interesa. Cerca de su cabaña, ha construido una **troja**, una pequeña cuna para contener el maíz. Hecha de barro, paja y follaje de palma, sirve para conservar y almacenar el maíz durante la estación seca. Cada día, su esposa, hijas y nueras pueden tomar de allí lo que necesitan para las tortillas y, en días festivos, para el **pozole**, los **tamales** o los **tlaxcales**. Lo que cuenta para Bartolo es la tradición familiar y la preservación de la memoria de las buenas y simples comidas de antaño. El análisis de costos y beneficios y la ganancia económica son conceptos ajenos para él.*

Para Marx la producción tenía, como el dios Jano, dos caras. En un sentido económico estricto, retomó las ideas de Smith y de Ricardo, convirtiendo aún más que ellos el trabajo humano en el paradigma de toda producción, la fuente de todo valor. Pero su originalidad mayor estriba en la forma en la que hizo de los significados filosóficos y románticos de la producción el meollo de su teoría de la historia. Para lograrlo, devolvió a la producción algo de su significado antiguo de 'emanación', es decir de actualización de una forma previamente sólo conocida como potencialidad. Como lo señala Hentschel, Marx veía "*en la producción... la fuerza conformadora de la Historia y, en última instancia, el eje de la necesaria e inevitable transformación del mundo*"[16]. En las fórmulas marxistas siguientes, verdaderos manifiestos contra el idealismo de Hegel, el concepto de producción adquiere un tono reflexivo o 'autorreferencial': "*El hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a **producir** sus medios de vida"*, con ello "*producen indirectamente su propia vida material*"[17].

Quisiera enfatizar aquí otro aspecto, menos conocido, de las ideas de Marx sobre la producción: la relación entre ésta y sus reflexiones sobre el origen del valor de cambio. Marx fue testigo de la aparición de los primeros ferrocarriles; escribió los *Grundrisse* - el bosquejo de *El Capital* - durante el mismo decenio en que el 'railroad craze', el 'furor ferrocarrilero' se extendía por toda Europa. Leemos en los *Grundrisse*:

> *Podríamos definir el desplazamiento mediante el cual el producto llega al mercado - movimiento que, a no ser que el lugar de producción sea al mismo tiempo mercado, es la condición sine qua non de la circulación de los productos - como el momento mismo de la transformación de éstos en mercancías. Pues sólo una vez en el mercado el producto se vuelve mercancía*.[18]

Considero esta aclaración como una de las intuiciones más penetrantes de Marx sobre la naturaleza del valor y de su producción. Técnicamente hablando, la producción de mercancías es una cadena de transformaciones y transportes; primero se extraen materias primas de determinada región, se transportan a otras partes para ser transformadas, antes de ser ofrecidas en el mercado. Puede parecer trivial recordar que, históricamente, la transformación de los productos de una región en mercancías no requiere de toda la cadena hoy acostumbrada de transformaciones industriales. Como Marx lo indica, basta con desarraigar los bienes de su lugar de origen y transportarlos hacia un mercado para transformarlos en mercancías, y esto ocurrió antes de la era industrial. No se podría exagerar la importancia del transporte en esta transformación:

> *Con la distancia espacial que el producto cubre en su camino desde su lugar de producción al mercado, éste también pierde su identidad local, su 'aquí y ahora'. Sus propiedades sensuales concretas, que en el lugar de producción son el resultado de labores inscritas en tradiciones (particularmente cuando se trata de productos naturales, verdaderas 'producciones' de la naturaleza) aparecen en una forma muy distinta en*

un mercado lejano. En el mercado, el producto, vuelto mercancía no sólo se realiza económicamente como valor, sino que, al mismo tiempo, adquiere nuevas cualidades sensibles como objeto de consumo.[19]

Sobre las Mercancías y sus Movimientos

Lo que caracteriza a las mercancías modernas es su alto valor de cambio. La *milpa* por el contrario, sólo tiene valor de uso. Hablando de labores centradas en una *milpa*, sería absurdo establecer una diferencia estricta entre producción y consumo: las necesidades adquieren su forma por los mismos actos que las satisfacen. En cambio, en la producción moderna, las necesidades y su satisfacción están separadas, lo que se refleja en la existencia de dos esferas distintas: la producción y el consumo, precisamente. A menos que se practique en gran escala, el cultivo de la *milpa* no se refleja notablemente en los indicadores económicos usuales, como sueldos promedios o niveles de ocupación en el mercado de trabajo.

La transformación de los bienes locales en mercancías tiene dos aspectos fundamentales. 1. Cuando estos bienes locales son de sustento básico (trigo, por ejemplo), su transformación en mercancías amenaza la 'economía moral' de su región de origen[20]. 2. La mercancía puede ser definida como la *forma* de los bienes desarraigados. El problema con Marx es que percibió el segundo punto con toda agudeza, pero no supo entender el primero.

La intuición de Marx sobre la naturaleza de la mercancía no ha recibido la atención que merecía. Hemos visto como jugó constantemente con dos conceptos de producción: el concepto estrechamente económico heredado de Ricardo y, por otra parte, las connotaciones filosóficas de la producción tomada en su sentido antiguo de actualización de una potencialidad, manifestación de una 'forma'. Marx dice que el movimiento espacial, es decir el transporte de los bienes locales les confiere su *forma de mercancía*. ¿Qué significa esto? Al revivir la idea emanatoria de la producción Marx toma sus distancias tanto respecto a Platón como al idealismo hegeliano. Para él, ninguna forma o idea

existe fuera del acto de su 'realización'.

Piensa que los bienes adquieren su *forma de mercancía* por el acto mismo que los desarraiga y los transporta al mercado. Ahora bien: desde el momento en que este movimiento se vuelve posible, todos los bienes son potencialmente mercancías: la simple posibilidad de su transporte 'actualiza' su forma de mercancía. Porque consideramos todos los bienes como mercancías, instauramos una distancia entre una esfera de producción y otra de consumo. Por ello deben ser transportadas las mercancías, y no a causa de distancias preexistentes al acto de transportarlas. El transporte no es tanto una necesidad motivada por las distancias como un axioma oculto de nuestra visión de los bienes. Más que supuestas 'necesidades humanas', expresa un requerimiento de la construcción social de un orden productivo intensivo en mercancías. En seguida, es en este marco que surgen 'necesidades' diarias traducibles en demanda de mercancía, es decir de bienes desarraigados.

Sobre el Progreso y la Historia

> *La mayor parte de los economistas definen la **milpa** por sus carencias. Es una actividad de subsistencia: trabajo duro con herramientas ineficientes para generar tan sólo unos pocos bienes, y pocos o hasta nulos excedentes. La subsistencia es, para la economía, algo así como la parienta pobre de la producción moderna. Los economistas la describen como una cadena perpetua de esfuerzos bajo condiciones de escasez crónica, sin que aparentemente nadie se percate que, con ello, proyectan el axioma fundamental de la economía occidental, **la escasez,** sobre contextos culturales determinados por otros principios, llámenles o no pre-económicos. Atender una **milpa** es una actividad arraigada en tradiciones milenarias. Antes de querer interactuar con estas tradiciones, los economistas harían bien en dejar sus certidumbres en el vestuario. De no hacerlo, colonizan el pasado y, con ello, falsifican al presente.*

En el capítulo 26 de *El Capital,* Marx muestra cómo la imposición de relaciones

de producción en las cuales la acumulación del capital se efectúa 'pacíficamente' - por el mero juego de las fuerzas económicas - se funda, históricamente, en una violencia originaria. Describe esta "acumulación originaria" como un proceso de desarraigo que despoja a la gente de su lugar de origen, sus costumbres y su identidad. Pero Marx tenía tanta fe en el progreso que ideó un 'happy end' para esta historia: imaginó un mañana en el que las fuerzas productivas desarraigadas y desatadas por los procesos de acumulación de capital podían desembocar en los verdes prados de un mundo mejor, más humano, en el cual "*cada quien recibirá lo que le corresponde conforme a sus necesidades*".

Podríamos resumir el optimismo progresista marxista en tres frases: 1. Durante la fase de acumulación originaria, la explotación y el desarraigo de los hombres ocurren bajo formas tradicionales de dominio que hacen uso de la violencia física. 2. Esta violencia abierta inicia un proceso dialéctico que favorece el desarrollo de las fuerzas productivas y vuelve la violencia prescindible. 3. La 'clase universal' - cuyos intereses peculiares corresponden a los intereses de la humanidad, es decir la clase proletaria explotada - libera las fuerzas productivas del yugo del capital y las encauza hacia el aumento del pastel global. Las dudas acerca de los daños irreversibles que pudieran sufrir los actores y el público de tan astuto historiodrama no cruzaron por la cabeza del gran guionista social decimonónico. ¿Como podía dudar que el pastel en nombre del cual se desataban los dramas de la lucha de clases fuera un buen pastel?

Sobre Dones y Servicio

> *Mis conversaciones con don Bartolo me permitieron elaborar provisionalmente algunos criterios para distinguir su comportamiento de lo que, hoy, los economistas llaman producción. Por ejemplo, la forma en que el cultivador de una* ***milpa*** *se relaciona con el tiempo y el clima parece expresar una aceptación de la esencial contingencia del mundo: de alguna manera, todo está 'en las manos de Dios'. Por su parte, la ciencia*

económica moderna tiene la pretensión de identificar, aislar y controlar cada 'factor de producción' particular. El hombre que atiende una ***milpa*** *tiene esperanzas, el productor moderno calcula sus expectativas de ganancia. Bartolo en su* ***milpa*** *es parte del drama natural; el productor moderno trata de someter a la naturaleza; está mentalmente fuera de ella. En la* ***milpa****, se da y se recibe, en la producción moderna no se actúa sin calcular costos y beneficios. Los dones de la* ***milpa*** *son concretos y múltiples: hablan a todos los sentidos y son el gozo en reuniones festivas. En el mundo de la producción, todo se reduce al mismo valor abstracto - el dinero. El pastel económico, sin duda tiene un valor preciso, pero no tiene sabor.*

Es la bondad de esa torta la que está ahora en cuestión. El esquema decimonónico de Marx - por su misma construcción sobre los cimientos del progreso - prohibía toda pregunta acerca de la *destructividad inherente* a la producción económica. Hoy, en cambio, despertando de cuarenta años de sueños cuyas consecuencias han sido con demasiada frecuencia pesadillas, empezamos a entender que producción económica no rima bien con prosperidad. La dislocación cultural y el desarraigo, la miseria y la enajenación sufridas en nombre del Desarrollo aparecen como estridentes disonancias cognitivas en el concierto de los que, contra viento y marea, mantienen la proa hacia este rumbo mítico. En cambio, los que profesan el escepticismo hacia el mito - los nuevos agnósticos - empiezan a oír aquellos cantos como gritos de guerra contra toda forma tradicional de subsistir y contra la naturaleza.

El que, *más allá de ciertos umbrales*, un principio de destructividad pudiera ser inherente a toda producción económica empezó a ser sospechado por algunos escépticos desde finales de la Segunda Guerra Mundial, pero se desoyeron sus advertencias[21]. La economía de guerra había abierto avenidas insospechadas al incremento de la productividad. Ya sin motivo bélico reconocido, los expertos de la posguerra se juntaron en 'grupos interdisciplinarios' para tratar de explorar científicamente los nuevos potenciales de productividad y mantener altas las curvas de crecimiento. Esto era quizás la conducción de la guerra por

otros medios, pero el que pudiera ser así no fue advertido hasta que transcurrieron dos décadas de desarrollo.

Al principio, un enorme crecimiento se manifestó en aquellos dominios que Adam Smith había calificado como estériles e improductivos: nuevas 'prestaciones de servicios' fueron inventadas y ofrecidas al público incesantemente. Como la expansión de esta oferta parecía no estar sujeta a *límites*, los expertos ejercitaron su fantasía ideando y recomendando un sin fin de variaciones. Tanto los gobiernos y los economistas como la misma gente se dejaron convencer del imprescindible valor de todos los menesteres, vanidades y placeres habidos y por haber. Se declararon dispuestos a pagar por ellos, siempre y cuando fueran ofrecidos como 'servicios'. Estas nuevas formas de producción (de servicios inmateriales en vez de bienes materiales) proliferaron hasta volverse el sector de mayor crecimiento, llegando a representar la mayor contribución al producto nacional bruto (PNB).

Ya desde finales del siglo XIX, algunos economistas habían tenido la idea de que unas pocas cifras bien escogidas pudieran resumir las diferencias entre los países prósperos y los que no lo eran. Por ello, propusieron evaluar la suma de todos los ingresos y egresos de una nación como si se tratara de un hogar. Hasta la Primera Guerra Mundial, sólo se había intentado tal cálculo en siete países, y los resultados obtenidos se prestaban mal a las comparaciones, ya que no existía acuerdo sobre la pertinencia relativa de los distintos factores considerados. Fue Keynes quien, en su *General Theory of Employment, Interest and Money* (Teoría General del Empleo, del Interés y del Dinero) (1936), propuso calcular el 'producto nacional' de un país como la suma de sus gastos en la adquisición de productos finales, es decir de bienes y servicios destinados al consumo inmediato. Tres años más tarde, la Sociedad de las Naciones mandó establecer estimaciones del producto nacional de 26 países.

> *La **milpa** de mi vecino no contribuye al PNB de México. A fin de incluirla, los economistas tendrían que imaginar una situación 'de mercado ficticio' en la que don Bartolo se vende a sí mismo su maíz al bajo precio otoñal -*

cuando es abundante - y lo vuelve a comprar a su propio granero en el curso de la temporada seca, a precios cada vez mayores. De hecho, las autoridades no dejan de inventar políticas para que, en la vida real, los campesinos tengan que vender su maíz a bajo precio después de la cosecha, y comprar maíz importado en las tiendas estatales durante el año. Esta vez, ambas operaciones aparecen en el producto nacional bruto. Cuando estas políticas no impiden a los campesinos seguir cultivando una ***milpa*** *- como probablemente sucederá con don Bartolo - el maíz mexicano parece ser más 'productivo' en el PNB cuando es vendido como delicia gastronómica en el extranjero que cuando se come localmente.*

Varios sistemas comparativos de evaluación del PNB fueron ensayados durante la Segunda Guerra Mundial y encontraron un amplio campo de aplicación desde el momento de su terminación. En 1947, fue fundada la *Asociación Internacional para la Investigación sobre el Ingreso y el Bienestar*, cuya tarea era establecer un sistema de contabilidad unitario para las distintas economías nacionales. En 1953, la asociación publicó un método - acompañado de tablas detalladas - que permitía calcular el PNB de determinado país como la cantidad total de bienes y servicios producidos en él durante un año, y evaluados según sus precios de mercado actuales.[22]

Subyacente a estos cálculos está la idea que el mundo no es más que un inmenso mercado en el cual las naciones compiten por el prestigio económico. Un axioma constitutivo de este mundo-mercado es a su vez que la productividad es la norma universal según la cual todo comportamiento particular será o no legitimado. El PNB, que condensa esta 'moral' - o esta antimoral - productivista en un solo indicador, es la nueva escala antropológica que conmina a todos los pueblos a adoptar una visión del hombre compatible con la competencia entre los candidatos a los primeros rangos. Con sus nombres mágicos y sus tablas detalladas, los expertos establecerán después la lista de los pocos premiados y de los muchos frustrados.

Sobre Luces y Sombras

Don Bartolo, quien produce, solo para su familia, un maíz de alta calidad, es verdaderamente, un anacronismo. Los economistas afirman que la subsistencia arraigada en la tradición es un modo de vida extinguido desde mucho tiempo. Estoy fascinado con mi vecino; a cada rato siento la urgencia de ir a consultarle acerca de nuevas inquietudes. Algunas respuestas me parecen cada vez más claras. Veo que, de la choza a la ***troja****, de las* ***cabañuelas*** *al día de San Jorge (fecha que marca el fin de las lluvias), de la semilla al* ***nixtamal*** *a la tortilla, todo el espacio-tiempo de la* ***milpa*** *es un entramado de espacios masculinos y femeninos, de tiempos de duro trabajo y de alegres fiestas, de brotes naturales y de cuidados humanos. Todas estas complementariedades parecen clamar por una misteriosa unidad no totalitaria, que hace que la producción de maíz sea parte de un drama cósmico, y que deja a la naturaleza una dignidad que ésta pierde cuando es concebida como un 'factor' o un 'input' en el proceso de producción. Y como el cielo en cada lugar es un cielo diferente, así a cada* ***milpa*** *se le da un cuidado distinto. La multitud de las maneras en que la naturaleza es propiciada, inducida a 'producir' (a sacar adelante) sus frutos no puede ser reducida a ninguna perspectiva general. Viendo el mundo desde la milpa, ¿no debemos revertir los juicios, y ver la economía como un proceso de empobrecimiento?*

Ya en los primeros años de la era de la posguerra, algunas sombras oscurecieron los brillantes balances contables. Efectos secundarios inesperados de la producción de bienes y servicios aturdieron el optimismo general. Atrás del papel de las tablas, con sus curvas aún ascendentes, se empezaba a vislumbrar los efectos de un inaudito principio de destrucción. Después de la irrupción de la 'contaminación del ambiente' a los foros públicos, surgieron otras antinomias entre teoría y realidad. Resultó que la misma gente a la cual los expertos en desarrollo dedicaban sus programas de ayuda, quedaba cada vez más necesitada y dependiente. Al principio, los economistas reprimieron los hechos que contradecían su paradigma. Cuando no pudieron ya negarlos, inventaron palabras que los hacían parecer manejables: 'disfunciones',

‘enfermedades de juventud’, ‘costos del desarrollo’ o (más francamente) ‘costos externos’. Mientras tanto, ya se ideaba maneras de pasar la cuenta a otros, de exportar estos costos hacia terceros inocentes, como cuando se desarrolla industrias de reciclaje de los desechos tóxicos en escondites del Tercer Mundo. Pero apenas es necesario mencionar crímenes como los que perpetran los que disimulan la basura tóxica, pues, muchos de los nuevos costos se agregaron prosaicamente al precio de los productos y de los servicios.

El crecimiento del sector de los servicios desató una clase enteramente nueva de ‘efectos inesperados’. No se podían catalogar ni en el rubro ‘costos externos’ ni entre los ‘costos ambientales’. Estos efectos son particularmente notables en los servicios suministrados por las grandes ‘instituciones-Providencia’ que son la Salud, la Educación, el Transporte. Independientemente de su obsolescencia o de su modernidad, de su ineficiencia o de su perfección técnica, estas instituciones tienen efectos contraproducentes, es decir contrarios a las metas por las cuales fueron establecidas. Cada uno puede por ejemplo constatar que, lejos de ‘igualar oportunidades’, las escuelas generan nuevas desigualdades, además de atontar a sus clientes; que la medicina propaga nuevas formas de enfermedad; que las carreteras congestionadas imposibilitan la locomoción.

Al ver cómo la contraproductividad se desparrama por todos los sectores productivos de la sociedad, uno llega a preguntarse si el producto último - el que resume todos los otros - de la economía productivista no es el desperdicio. ¿Será la economía moderna una construcción social de la realidad que - podría decir un Marx contemporáneo - actualiza la *forma desecho* de la mercancía y, con ello, destruye la naturaleza y degrada la cultura? Para que la producción moderna funcione, la economía debe primero volver a las personas dependientes de los bienes y servicios en oferta. Para generar esta dependencia, es imprescindible *devaluar* los patrones culturales heredados: acabar con la posibilidad de subsistir fuera de la economía mercantil, negar el sentido local de la buena vida y hasta subvertir los significados acostumbrados de las palabras.

Para que pueda advenir la producción en masa de las mercancías, servicios e imágenes de la modernidad, debe previamente haber un proceso de devastación cultural. Esta generación de vacío o desertificación crea las condiciones de la producción moderna. Podríamos definirla como el *desvalor* que precede al valor económico. El desvalor designa la destrucción necesaria para que pueda haber demanda de servicios y mercancías nuevas.

El desvalor afecta y degrada a todos los que aceptan la economía como la nueva forma de organizar la realidad. Una persona es menos persona, el amigo es menos amigo. El ocio se vuelve esparcimiento, y, con ello, menos cultura. El aire es menos puro, hay menos lugares intocados. La tierra, menos generosa, el agua menos cristalina.

Desecho y Entropía

> *Las mujeres mexicanas conocen innumerables recetas para preparar el maíz. En octubre, asan las mazorcas frescas y éstas se comen ensartadas en varitas de madera: son los **elotes**. Las otras mazorcas son dejadas en el tallo para que acaben de madurar y que el sol seque los granos. Entonces son recogidas, desgranadas y puestas a remojar en una revoltura de agua y de cal. Después de suavizarse una noche en esta decocción, el maíz se llama **nixtamal**. Molido en el **metate** - una piedra plana con un ligero ahondamiento, que sirve de mortero - el nixtamal se convierte en **masa**, la pasta de la cual se harán las tortillas. Pero el maíz maduro y seco puede también ser molido en un polvo muy fino el cual, mezclado con agua, se convierte en **atole**, bebida untuosa que los mexicanos preferirán siempre a la leche. En los Estados sureños, se llama **pozol**. En el norte, en cambio, **pozole** es una sopa de granos de maíz que debe hervir un día entero. Todas estas operaciones toman lugar en el dominio femenino de la casa: en el patio, entre la cocina (siempre exterior) y la **milpa**. Los **tamales**, **tlaxcales** y **chalupas** vendidos en las calles por mujeres que son comerciantes independientes representan otras formas adicionales de*

preparar el maíz. Lo que el trigo y el pan son para los europeos, el maíz y las tortillas lo son para los mexicanos: ingredientes indispensables de todas las comidas.

Mucha gente ve en las ecocatástrofes actuales y pendientes el *mane, thecel, phares* de la economía productivista. Recientemente, un grupo de científicos japoneses ha propuesto una impresionante aclaración teórica de esta condena. El finado Profesor Tamanoy y sus colegas de la *Sociedad Japonesa para el Estudio de la Entropía* han sugerido que la degradación de las materias primas en desperdicios que resume todas las cadenas de producción y consumo tiene un significado análogo al flujo calórico de temperaturas elevadas a temperaturas bajas en el modelo de la máquina de vapor ideado por el francés Sadi Carnot[23]. Alrededor de 1830, Carnot intentó describir la 'economía' de los flujos de calor en una máquina de vapor. Mostró que, como el agua corre naturalmente de un lugar alto a uno más bajo, haciendo eventualmente girar un molino de agua, así el calor - que él concebía como una sustancia, el "calórico" - sólo fluía de un punto caliente a otro más frío. Para Carnot, la máquina de vapor gira por la misma razón que gira el molino de agua: porque es animada por la caída irreversible de un fluido.

Según los científicos japoneses, el aparato de producción moderno, en su conjunto es parecido a una máquina de Carnot en que su movimiento depende también de una caída irreversible. Solo que esta 'caída' no es un movimiento espacial, como en el caso del molino, sino un movimiento cualitativo. La degradación de la materia es el movimiento mismo de la producción industrial. Esta transforma materiales valiosos en basura, produciendo valores económicos en el camino. Y como el agua que ha accionado un molino sólo puede volver a la fuente alta mediante un gasto de energía (realizado, por ejemplo, por una bomba), la materia que 'accionó' la máquina de producción degradándose en basura sólo puede ser reciclada a costa de generar más basura en algún otro lado.

Para que el balance de la producción económica parezca positivo, se necesita

áreas de regeneración gratuitas, en las cuales ningún costo de reciclaje sea contabilizado. Este era el caso a principios de la era industrial, cuando incluso pequeñas islas de producción estaban inmersas en grandes espacios libres de industrias. En otras palabras, el mercado occidental parecía producir más bienes que desperdicios mientras tenía como 'exterior' un mundo de subsistencia no mercantilizada que podía absorber sus desperdicios y entregar materias primas baratas. La globalización y la intensificación de la producción moderna vuelven estos espacios cada vez más escasos : no habiendo ya un 'exterior', todos los costos deben ser contabilizados. Las crisis económicas y los desastres ecológicos parecen indicar que el balance podría ya ser negativo. Según los miembros de la *Sociedad para el Estudio de la Entropía*, el único modo de preservar los equilibrios naturales y culturales es disminuir drásticamente la intensidad de la producción de mercancías y de servicios en el mundo entero.

A primera vista, puede parecer extraño que Tamanoy funde su explicación de la destructividad inherente a la producción moderna sobre la entropía, un concepto tomado de la termodinámica. El lector habrá entendido que 'entropía alta' significa 'calidad baja', y eventualmente, viceversa. Tamanoy expande la analogía de Carnot (una máquina accionada por una 'caída') hasta comprender una sociedad cuya producción depende de la 'caída' entrópica de la energía y la materia. Hay que notar que la analogía entrópica no alude sólo a la 'producción' de desechos, sino que es el signo de un principio de degradación que mueve a la economía moderna, pero que también anuncia su fin.

Tamanoy y sus colegas muestran que la producción económica puede ser descrita en dos formas muy distintas. En el tablero de la ciencia económica, la producción es generación de valor, el cual es esencialmente un concepto abstracto que sólo existe sobre el papel. De la misma manera, los economistas se interesan en la formación de valor bajo la suposición de la escasez, no en la sociogénesis de la escasez. En contraste con estas abstracciones, Tamanoy intenta descubrir los orígenes de la escasez. Lo hace oponiendo otro esquema al '*tableaux economique*'. Es el esquema del 'desvalor'. En este segundo

esquema, la producción económica aparece como aumento de la entropía, saqueo de la naturaleza, y por ende, reducción de los espacios libres. Es la generación de escasez, o 'desvalor'.

Naturaleza e Historia

La **milpa** y la producción económica son incomensurables: no se puede evaluar con la misma medida, ni ubicar en alguna escala que vaya de lo pequeño a lo grande, con la **milpa** a la izquierda y la economía a la derecha. No es el tamaño de la **milpa** lo que le da su encanto.

Temo que la **milpa** de don Bartolo sea víctima del desarrollo urbano el año próximo. Habrá sido la protesta desesperada de un hombre solo. Pero también puede vérsela como un símbolo del intento de mantener una tradición, fuente de la **enjundia** que, año tras año, se renueva y fortalece a don Bartolo en su identidad histórica. En última instancia, puede ser el intento terco o quijotesco de poner un poco de sentido en el mundo loco en el cual tuvo que volverse adulto.

Desde hace más de ocho lustros, 'desarrollo' ha sido la palabra clave en las relaciones entre el Norte industrializado y el Sur. Prácticamente, siempre se trató de la producción: sólo incrementando su productividad podrían los países del Sur desarrollarse y, con ello, progresar. La era del desarrollo se sostuvo en la creencia que el Sur sólo puede alcanzar el bienestar atando su carro al tren del crecimiento económico del Norte. Pero el concepto de producción es más ambiguo que esta visión esquemática. Su cooptación entusiasta por las élites del Sur también se explica por sus connotaciones románticas: Cuando un líder latinoamericano o africano habla del desarrollo de las fuerzas productivas de su país, cree aludir a la realización de sus potencialidades, a su emergencia como un actor e interlocutor en el escenario político.

Ahora sabemos que los beneficios y los estragos de la producción son compañeros inseparables. No se puede tener a los unos sin los otros. La crisis

ecológica tiene su origen histórico en la negación de esta **inseparabilidad** del valor económico y el desvalor.

Referencias

1. Harry S. Truman, Discurso de Investidura, 20 Enero 1949, en *Documents on American Foreign Relations* (Documentos sobre las Relaciones Exteriores Norteamericanas), Connecticut: Princeton University Press, 1967, pp. 103, 104.
2. F. Kaulbach, "Produktion, Productivität" (Producción, Productividad), primera parte en Joachim Ritter y Karlfried Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario Histórico de la Filosofía), Basilea: Schwabe & Co., 1989, Vol. 7, p. 1419ss.
3. Véase el artículo de Volker Hentschel, "Produktion, Productivität" (Producción, Productividad) en Otto Bruner et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Fundamentos Históricos), Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, Vol. 5, p. 2.
4. "Y por imprudencia mezclados, Producen prodigiosos nacimientos de cuerpo y mente. Tales fueron estos Gigantes, hombres de gran renombre", John Milton, *Paradise Lost* (El Paraíso Perdido), Libro XI, pp. 680-85.
5. Véase V. Hentschel, op. Cit., p. 1-26.
6. Para ellos, la productividad era una fuerza natural que existe independientemente del hombre y se encarna, por ejemplo, en el genio. Véase Kaulbach, op. cit.
7. Ibidem.
8. J. W. Goethe, “Uber den Dilletantismus” (Sobre el Dilentatismo), *Dichtung und Wahrheit* (Poesía y Verdad), (IV, 16).
9. Daniel Defoe, *Giving Alms no Charity, And Employing the Poor: The Grievance to the Nation, Being an Essay Upon this Great Question* (Dar Limosna no es Caridad, y Empleando a los Pobres: Queja a la Nación, Siendo un Ensayo sobre esta Gran Cuestión), Londres: 1704 (Republicado en J. R. McCulloch, ed., *Select Collection of Scarce and Valuable Economical Tracts* (Colección Escogida de Opúsculos Económicos Escasos y Valiosos), Londres: 1859; el libro contiene también "Dissertation on the Poor Laws" (Disertación sobre las Leyes de

Pobres) de Towsend y "Thoughts and Details on Scarcity" (Pensamientos y Detalles sobre la Escasez) de Burke).

10. Véase F. Quesnay, *Analyse du Tableau* (Análisis de la Tabla), Paris: 1766. Las citas anteriores provienen de la crítica a los fisiócratas por Adam Smith, véase Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México: Fondo de Cultura Económica, 1958, Libro 4, Cap. IX, pp. 591-96.

11. E. B. de Condillac, *Le Commerce et le Gouvernement* (El Comercio y el Gobierno) en *Oeuvres Completes* (Obras Completas), Paris: 1921-22, Vol. 4. p. 59.

12. Adam Smith, op. cit., Libro 4, Cap. IX, p. 591.

13. op. cit., Libro 5, Cap. II, p. 769.

14. op. cit., Libro 2, Cap. III, p. 300.

15. Véase David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation* (Sobre los Principios de la Economía Política y de la Imposición), Londres: 1817, Cap. I.

16. V. Hentschel, op. cit., p. 17.

17. Karl Marx y Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie* (La Ideología Alemana) (1845-46), MEW, Vol. 3 (1958), p. 21. La cita es tomada de la edición de Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1971, traducida por Wenceslao Roces, p. 19.

18. Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (Grundrisse: Fundamentos de la Crítica de la Economía Política) Londres: 1973 (1844), p. 534.

19. Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise : Zur Industrialisierung von Raum und Zeit in 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. : Fischer, 1989, p. 41, 42. (Historia del Viaje en Ferrocarril : Sobre la Industrialización del espacio y del tiempo en el siglo 19).*

20. E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (La Formación de la Clase Obrera Inglesa), Nueva York : Random House, 1966.

21. Uno de los más notables ‘agnósticos económicos tempranos’ fue el economista austríaco Leopoldo Kohr. Desde fines de los años 40, había reparado en la contradicción entre poder burocrático creciente y degradación de la condición humana en los grandes espacios económicos

abiertos a las fluctuaciones oceánicas del valor. Véase Leopoldo Kohr, *The Breakdown of Nations* (El Colapso de las Naciones), Nueva York : Routledge and Kegan Paul, 1957.

22. Véase *The New Encyclopaedia Britannica* (La Nueva Enciclopedia Británica), 15a. edición, Londres: 1986, Vol. 20, p. 207.

23. Yoshiro Tamanoy, Atsushi Tsuchida y Takeshi Murota, "Towards an entropy theory of economy and ecology" (Hacia una Teoría Entrópica de la Economía y la Ecología) en *Economie Apliquée*, 37, 1984, p. 279ss.

Bibliografía

La historia del concepto de producción puede resumirse como una progresiva transición de un sentido de emanación o actualización al significado prometeico de creación humana que adquirió en los tiempos modernos. F. Kaulbach, "Produktion, Produktivität" (Producción, Productividad), en Joachim Ritter y Karlfried Gründer (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Diccionario Histórico de la Filosofía), Basel: Schwabe y Co., 1989, Vol. 7, p. 1419ss, hace una representación en la forma de un fresco de esa transición de la antigüedad a la modernidad: insiste en que el significado económico moderno del término, se construyó, desde finales del siglo dieciocho, sobre la base de un significado prometeico ya constituido, aunque reciente. Volker Hentschel, "Production, Productivität" (Producción, Productividad) en Otto Bruner el tal. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Fundamentos Históricos), Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, Vol. 5, S. 1-26, divide la historia del concepto en una era "pre-teórica" y una era "teórica"; y enfatiza la importancia de un significado jurídico previamente constituido para la emergencia del término como término técnico de la economía.

Para la progresiva traducción de "producción" en un término técnico en el lenguaje económico, las contribuciones de los siguientes autores constituyen pasos decisivos: Francois Quesnay, *Analyse du Tableau* (Análisis de la Tabla), Paris: 1766, establece el significado económico del término, pero lo reserva aún para las obras naturales: la tierra y el trabajo en la tierra son para él las fuentes

de la producción. E. B. de Condillac, "Le Commerce et le Gouvernement" (El Comercio y el Gobierno) en *Oeuvres Completes* (Obras Completas), Paris: 1921-22, Vol. 4. p. 59, es aparentemente el primer autor que equipara el trabajo del artesano con la producción de la naturaleza. Adam Smith, *The Wealth of Nations* (La Riqueza de las Naciones), Londres: 1776, Libro 5, Cap. II y Libro 4, Cap. IX, donde critica a Quesnay y los fisiócratas, hace del "trabajo" la fuente de la producción. David Ricardo, *On the Principles of Political Economy and Taxation* (Sobre los Principios de la Economía Política y la Imposición), desengancha la "producción" de la consideración de actividades concretas, un paso que puede compararse con la teoría de la agricultura de Liebig, en la cual las sustancias químicas, y ya no la tierra, nutren a las plantas. Para una colección de panfletos tempranos, incluyendo el de Defoe, véase J. R. McCulloch (ed.), *Select Collection of Scarce and Valuable Economical Tracts* (Colección Escogida de Opúsculos Económicos Escasos y Valiosos), Londres: 1859.

H. Immler, *Natur in der ökonomischen Theorie* (La Naturaleza en la Teoría Económica), Opladen: Kiepenheuer, 1985, señala cómo en la percepción de los economistas clásicos, la naturaleza ha sido ocultada por el trabajo humano como la fuente primaria de valor. J. Burkhardt, "Das Verhaltensleitbild "Produktivität" und seine historisch-anthropologischen Voraussetzungen" (La “Productividad” como Imagen Orientadora del Comportamiento y sus presupuestos históricos y antropológicos”) en *Saeculum*, 25, 1974, pp. 277-305, subraya que "productivo" pudo convertirse en un valor dominante sólo después que se pensó que el hombre era capaz de incrementar continuamente más riqueza a través del tiempo. W. Schivelbusch, *The Railroad Journey: Trains and Travel in the 19th Century* (El Viaje de Ferrocarril: Trenes y Tráfico en el Siglo Diecinueve), Oxford, Basil Blackwell, 1980, construye sobre la intuición de Marx de que el transporte transforma los bienes en mercancias, ilustrando el rol que jugó el ferrocarril.

H. W. Arndt, *The Rise and Fall of Economic Growth: A Study of Contemporary Thought* (El Ascenso y la Caída del Crecimiento Económico: Un Estudio del

Pensamiento Contemporáneo), Chicago: University of Chicago Press, 1984, rastrea la emergencia del "crecimiento" como un objetivo de política mientras que *The New Encyclopaedia Britannica* (La Nueva Enciclopedia Británica), 15a. edición, Londres: 1986, Vol. 20, p. 207, ofrece una historia concisa del concepto "Producto Nacional Bruto", mostrando los pasos con los cuales la comparación competitiva entre las naciones ayudó a generalizar el concepto de producción. S. Gudeman, *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood* (La Economía como Cultura: Modelos y Metáforas de Subsistencia), Londres: Routledge, 1986, ilustra cómo diferentes cosmologías dan forma al significado de producción, y D. Groh, "How Subsistence Economies Work" (Cómo Funcionan las Economías de Subsistencia) en *Development*, No. 3, 1986, describe la racionalidad de la así denominada subproductividad de las economías premodernas. Para un penetrante tratado histórico sobre el significado del trabajo en el pensamiento occidental, véase H. Arendt, *The Human Condition* (La Condición Humana), Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Ivan Illich, *Medical Nemesis* (Némesis Médica), New York: Random House, 1976, lanzó una nueva reflexión sobre la contraproductividad estructural de las agencias productoras de servicios y la ilustró con la difusión moderna de la "iatrogénesis", el efecto de las instituciones sanitarias en la producción de la enfermedad. Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La Trahison de l'Opulence* (La Traición de la Opulencia), Paris: Presses Universitaires de France, 1976, construye sobre la distinción de Illich entre la contraproductividad clínica y simbólica (o paradójica) y prueba esta distinción conceptual en varios dominios de las industrias de servicios modernas, en particular el transporte. Otra versión de contraproductividad puede encontrarse en F. Hirsch, *Social Limits to Growth* (Límites Sociales al Crecimiento), Londres: Routledge, 1978. El concepto de desvalor fue también introducido por Ivan Illich, "Disvalue and the social creation of waste" (Desvalor y la Creación Social de Desechos), ponencia, Tokio: Meiji University, como respuesta a Yoshiro Tamanoy, Atsushi Tsuchida, Takeshi Murota, "Towards an entropy theory of economy and ecology" (Hacia una Teoría Entrópica de la Economía y la Ecología), en *Economie Apliquée*, 37,

1987, pp. 279-94.

PROGRESO

José María Sbert

La fe del hombre moderno

Con el surgimiento del mundo moderno, una nueva fe - la fe en el progreso - dio significado y sentido a las nociones, métodos y sistemas que han llegado a dominar el mundo. Así la profunda reverencia que se profesa a la ciencia y la tecnología está estrechamente ligada a la fe en el progreso. La inclusión forzosa de todos los rincones de la tierra dentro de estados nacionales se llevó a cabo en nombre del progreso. La cada vez mayor aceptación del imperio de la economía y la creciente confianza en la validez de sus leyes, son sombras que todavía arroja aquella fe ilustrada.

Aunque hoy día la fe en el progreso es poco reconocida abiertamente, y es quizás más débil que en ningún otro momento de la historia contemporánea, un derrumbe definitivo de su plausibilidad - que muchos piensan que ya ha ocurrido - confirmaría los indicios de un giro crucial en la cultura moderna, cargado de nuevas amenazas a la supervivencia espiritual del hombre como persona.

La gradual obsolescencia del ideal del desarrollo y la súbita implosión del socialismo constituyen una reducción drástica del campo y las manifestaciones de la fe en el progreso. En la mayor parte del mundo del siglo veinte “revolución” y “desarrollo” de hecho representaron al progreso mismo, y a un

progreso que pretendía beneficiar a toda la humanidad en un tiempo previsible.

Las vicisitudes del progreso y la revolución

El prestigio de la palabra progreso sufrió duramente junto con el de "civilización", con las dos guerras mundiales y la gran depresión entre ambas. Resultó difícil seguir utilizándola igual que antes en la política y en la academia, sobre todo en Europa. Pero la fe en el progreso conservó su fuerza mesiánica en la Unión Soviética y otros países donde se pensaba que el socialismo estaba "extendiendo sobre la tierra la paz, el trabajo, la libertad, la equidad, la fraternidad y la felicidad para todas las naciones", tal como lo proclamaba el Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1961.

Los norteamericanos, que emergieron triunfadores en 1945, con pocos daños y sentimientos de culpa, todavía lo consideraron un término apropiado para describir las conquistas del "*American way of life*", y su generosidad característica, al establecer a principios de los sesenta una *Alianza para el Progreso.*

Muy pronto, entre magnicidios y genocidios, el optimismo de los sesenta se perdió en los propios Estados Unidos. El fulgor sagrado del progreso ya no podía alumbrar los escenarios políticos. Se retiró entonces a esferas más puras y trascendentes : a la conquista del espacio, como culminación del glorioso poder de la ciencia, y de la enfermedad y la muerte - el otro infinito - como culminación del humanismo redentor de la tecnología.

A fines de los sesenta el ardor de la fe en el progreso aún chisporroteaba, sobre todo a través de su hija macbethiana, la revolución, que no había matado el sueño de la civilización moderna, pero recurrentemente convertía sus aspiraciones en pesadillas. Desde su primera aparición en los grandes escenarios históricos la nueva fe fue lo suficientemente fanática para justificar el asesinato, la guerra civil y la destrucción indiscriminada, además de las

invasiones y conquistas, sacralizando la revolución cuando contribuía al progreso. En el siglo diecinueve tomó mucha fuerza la idea de evolución y apareció la de desarrollo[1] en algunos usos políticos precoces, ambas como alternativas menos draconianas para expresar el fervor progresista.

La revolución, como era imaginada en los sesenta, y quizás también en 1789, no era la respuesta última a despotismos e injusticias intolerables y sin precedentes. Era más bien el rechazo de los obstáculos para hacer efectivas las promesas de *la* fe racional. En los sesenta estas promesas aparecían por todas partes sublimes y exuberantes, cercanas e inevitables : inexcusablemente renunciables. Paradójicamente, los logros de la técnica y la producción quizá contribuyeron en forma decisiva al descontento. Desde la prosperidad keynesiana y la expansión socialista, la generosidad demócrata y el mesianismo marxista, ya no resultaba admisible, dentro de la portentosa racionalidad de la historia tenazmente fantaseada por ya más de dos siglos, someterse a la enajenación, la desigualdad y la injusticia.

Para los jóvenes contestatarios del "baby boom" sólo existía una polaridad básica : entre los que se habían jodido para progresar y los jodidos por los que progresaban. Las demandas de las mayorías disprivilegiadas y de las minorías críticas fueron aceptables incluso para el poder, por un tiempo. Hubo una "guerra contra la pobreza", "*black power*" y "*student power*". Hasta que el poder real se sacudió los excesivos escrúpulos y pudores y se dedicó seriamente a establecer el monopolio del "*money power*", absteniéndose sólo de hacer manifestaciones blandiendo como pancartas collares de brillantes y abrigos de mink[2]. No tuvo que lanzarse a la calle para reconquistar las universidades y los "medios", los partidos políticos y los gobiernos. Le bastó una administración de los recursos económicos más rigurosa y más consecuente con sus intereses.

Nuevamente algo fallaba en la simple e irrefutable lógica del progreso. La moda intelectual se alejó de las utopías y se sumergió en las complejidades estructurales del lenguaje, el inconsciente y la microfísica del poder. La palabra

progreso se guarecía cada vez más lejos. Bajo *progreso*, el Diccionario que publica la Universidad de Columbia simplemente dice, sin más : véase *exploración del espacio*.

Progreso y desarrollo

Para el mercado de exportación del tercer mundo la luna no era un sustituto satisfactorio de las esperanzas terrenales cultivadas por tan largo tiempo de misión civilizadora occidental. El prístino credo predicado por esa misión, expresado por Condorcet en su primera cristalización plena, prometía :

> *...la destrucción de la desigualdad entre las naciones, el progreso de la igualdad dentro de cada nación ; y, finalmente, el verdadero perfeccionamiento de la humanidad... se acerca sin duda el momento en el que dejaremos de jugar el papel de corruptores y tiranos a los ojos de esos pueblos (de Asia y Africa)... y los europeos, contentándose con el libre comercio... propagarán los principios y el ejemplo de la libertad, y la razón y los conocimientos de Europa*[3].

La integración de la fe en el progreso a las diversas culturas del mundo siguió múltiples pautas. Entre ellas, la estrategia de la modernización defensiva - intentada primero por Pedro el Grande en Rusia y llevada a cabo con éxito por los japoneses - no estaba al alcance del resto del mundo "*gravemente trastornado por la época imperial del occidente*."[4] En la mayor parte de Asia y Africa donde el colonialismo duró alrededor de un siglo, la dominación occidental no quebró por entero a las culturas establecidas, mientras que infundió plenamente al liderazgo local una fe en el progreso ambigua y cargada de conflictos y contradicciones, por estar tan estrechamente asociada a la occidentalización.

En las colonias ibéricas, establecidas en América desde el siglo dieciséis, las culturas indígenas quedaron profundamente sumergidas y, con el tiempo, las élites y las clases altas adoptaron la idea de progreso sin ningún "*sentido de*

ambivalencia moral... Se consideraban culturalmente europeas."[5] El lema que resumía el ideal de Auguste Comte, "orden y progreso", fue inscrito en la bandera de Brasil. En México se volvió la consigna de la dictadura que un liberal triunfante estableció a fines de siglo y que consolidó el estado nacional. Sólo en Latinoamérica se encuentra numerosas poblaciones llamadas Progreso.

Hacia 1950, todas las regiones que hasta unos años antes y durante siglos eran conocidas como atrasadas e incivilizadas, adquirieron un nuevo nombre : subdesarrolladas. Seis años antes el Presidente Truman había lanzado la nueva divisa del desarrollo, que dominaría las décadas subsiguientes. Aparentemente, mientras que la fe en el progreso había generado grandes expectativas, el término mismo estaba desgastado y desprestigiado por sus campeones más poderosos, los europeos colonialistas y los autócratas locales. La nueva era de la *pax americana* requería una nueva insignia que la distinguiera de ellos. La del desarrollo resultó perfectamente adecuada y efectiva.

El progreso pasó tras bambalinas, pero quedó sustentando el discurso del desarrollo. Quedó como un postulado implícito, una obviedad escueta y cruda, irreconocible frente a los sublimes y fascinantes elaboraciones de los filósofos de la historia y los ideólogos de los siglos XVIII y XIX. Con todo lo variado y rico que fue el discurso del desarrollo siempre parecía partir de lo planteado por Ayres en el prólogo de 1962 del libro que, en 1944, todavía tituló "La Teoría del *Progreso* Económico" :

> *...ya que la revolución tecnológica es irresistible por sí misma, la autoridad arbitraria y los valores irracionales de las culturas precientíficas y preindustriales están condenados... La resistencia... no puede salvar a los valores tribales... No les queda más alternativa que aceptar inteligente y voluntariamente el modo de vida industrial y todos los valores que lo acompañan.*
>
> *No necesitamos disculparnos por recomendar ese camino. La sociedad industrial es el modo de vida más exitoso que la humanidad ha conocido. Nuestra gente no sólo come mejor, duerme mejor, tiene alojamientos más*

confortables, se traslada mejor y más cómodamente y vive más tiempo de lo que los hombres jamás lo han hecho. Además de oír la radio y mirar la televisión, lee más libros, escucha más música y ve más películas que ninguna otra generación previa o ningún otro pueblo lo ha hecho. En el clímax de la revolución tecnológica vivimos en una época de oro de la lucidez científica y los logros artísticos.
Para todos aquellos que logran el desarrollo económico el cambio cultural profundo es inevitable. Pero las recompensas son considerables."[6]

En las teorías del desarrollo subsiguientes, por lo que hace a las premisas, todo lo que se añadió es maquillaje. No obstante, al realizar una crítica muy radical de la idea de desarrollo se suele llegar a un punto en el que se confronta una pérdida inaceptable. Ir más allá de ese punto hasta el núcleo del concepto significaría abandonar la fe en el progreso, que el desarrollo vino a representar en la mayor parte del mundo, el subdesarrollado, antes el atrasado.

Con la oportuna invención del desarrollo, el término progreso se aplicaría únicamente al primer mundo, sus grandes logros y, sobre todo, a la perspectiva de infinitas conquistas que le ofrecen su ciencia y tecnología, inalcanzables para los demás. Estos quedarían definidos nuevamente sólo por aquello de lo que carecen : como subdesarrollados tendrían que desarrollarse antes de poder empezar a pensar en el progreso, que así quedaba todavía un escalón más arriba. En esa carrera en la que aún cuando se avanza la meta se aleja, el desarrollo ha sido una designación más del elusivo camino hacia el progreso. Un camino más, que siempre puede encontrarse inadecuado y desecharse, para empezar otra vez, mientras se conserve la fe.

Un nomos y una teodicea

Un camino puede desecharse, pero, para el hombre moderno, el progreso es todos los caminos y el destino. Para quien se identifica con él, busca emularlo o está sometido a su influencia, rechazar la fe en el progreso es intolerable. El progreso define al hombre moderno. Ordena su mundo y le da sentido : es su

nomos, en el sentido que, en la tradición de Durkheim, da al concepto Peter Berger. En el progreso están depositadas su autoestima y la justificación de las licencias que se toma con los demás y la naturaleza. La portentosa fe en el progreso es su verdadero sustento espiritual, la única auténtica tradición en la que puede apoyarse, aunque sólo tenga tres siglos de solera. La idea de progreso ha sido la más influyente y omnipresente en el pensamiento moderno, al fusionar el poder técnico con la fascinación de una metamorfosis quimérica de la escatología cristiana.

El progreso posee el brillo derivado de su estrecho vínculo con lo sagrado, con lo sagrado secularizado. Tiene la fuerza de lo eficaz y el lustre de lo trascendente. Por eso se refugia de los mentís concretos de los escenarios políticos y existenciales en las basílicas del espacio y los laboratorios. En esos avances que confirman que el hombre que acabó con los dioses los va suplantando, al conquistar los cielos en el espacio y en el tiempo. Tiene también cierto santuario en el primer mundo, en la medida que éste patentiza, a través de sus técnicas cada vez más elaboradas de ingeniería social, que ya no requiere un creador sino se remoldea constantemente a sí mismo.

El discurso del progreso, ya fuese forzado por la inercia histórica a ocupar posiciones establecidas por el cristianismo - como lo pretende Hans Blumenberg[7] - o para aprovechar la fuerza estratégica de esas posiciones, se convirtió en una *teodicea* típica. Pronto pasó a explicar la injusticia y la muerte en términos de un paraíso futuro. En un horizonte temporal indefinido los dolientes serían consolados y los injustos castigados, tal como "*en las diversas manifestaciones religiosas de mesianismo, milenarismo y escatología*"[8]. El progreso como teodicea se asocia en tiempos de crisis con promesas revolucionarias y, cuando estas promesas quedan incumplidas por demasiado tiempo, el momento de la compensación se pospone, condicionado a la realización plena de conquistas científicas cada vez más fantásticas, muy similares a las explicaciones y promesas características de las teodiceas conservadoras.

Progreso y poder

En la vida terrenal el progreso es sobre todo el mandato irresistible del poder. Imperativo para los débiles, para librarse de la sumisión, y no menos para los poderosos, para conservar su posición. Se experimenta como cuestión de supervivencia. ¿Quién puede arriesgarse a darle la espalda al progreso ? Tal como lo planteó Hobbes desde hace mucho : la libertad sólo puede garantizarla el dominio sobre los demás y la felicidad no reside en haber progresado, sino en estar progresando.

El mandato del progreso va más allá del fracaso, por recurrente que sea, de estrategias definidas. Las metas mismas se modifican constantemente, conforme lo exige el sistema tecnológico, junto con las pautas prescritas para alcanzarlo. Y las pautas serán seguidas. Ya se resistan los indios americanos, los indios de la India, shogunes o políticos mafiosos, la realidad impondrá el mandato. Una realidad redefinida por el poder del progreso, donde los que han progresado y continúan progresando son más fuertes y ricos y prevalecen inexorablemente, ya sea a través de misioneros y educadores, la Compañía de las Indias Orientales, el Comodoro Perry, o incluso del espontáneo y arrebatador deseo de imitar a los ricos y famosos.

Progreso y realidad

Para disfrazar ese inevitable, abrumador sometimiento y hacer accesible la nueva fe, la noción de progreso redefine al *tiempo*, al *mundo* y al *hombre*. Plantea a la historia como *una línea vectorial*, elimina la concepción desde siempre dominante del tiempo cíclico, descarta la fe en el destino o en la providencia. Ofrece al mundo como *un recurso* a la disposición de *una humanidad unificada*, encabezada por los que han progresado, pero abierta a todas las razas y naciones, donde los nexos tribales y tradicionales no son más que caprichosos obstáculos a la redención universal. Representa a las otras religiones como arcaicos aparatos de sometimiento a sacerdotes oligárquicos que invocan fantasmas que humillan al hombre y le hacen desperdiciar la vida

en búsquedas distintas de la muy concreta y factible construcción del paraíso en la tierra.

El progreso consagra la substitución de la esperanza, que confía en la bondad de la naturaleza o la divinidad, por la expectativa de un futuro promisorio proyectado y construido por los instrumentos del hombre. Excluye la visión tradicional de las limitaciones del hombre, junto con la creencia en poderes superiores al suyo. La humildad, de santa virtud se convierte en excéntrica herejía. Las condenas de la codicia, primordiales en todas las sabidurías tradicionales y la filosofía, se transforman en excéntrica herejía. Las condenas de la codicia, primordiales en todas las sabidurías tradicionales y la filosofía, se transforman en exhortaciones a entregarse a ella, abiertamente o bajo el disfraz del trabajo. Tal pecado de pecados se percibirá en lo sucesivo como el motor psicológico del progreso.

Lo que en el individuo es codicia y arrogancia, en la humanidad se convertirá en prosperidad y justicia. Esa operación milagrosa no requerirá la intervención del destino ni de la divina providencia : el hombre supraindividual, esa humanidad que inventa la iglesia cristiana de la Roma imperial y que consagra la ilustración, es guiada por una mano invisible, una astuta razón oculta que la conducirá al bien aún cuando sus miembros se entreguen al mal.

Los pecados capitales, vicios privados, se ponen al servicio del progreso y el hambre, la peste, la guerra y la muerte son accidentes que, cuando se ve la historia en su conjunto, empequeñecen ante el avance acumulado. Con ese capital que cada vez crece más rápido se premiará algún día a los descendientes de los que por el momento fracasan una y otra vez, e incluso retroceden - siempre los más.

Progresistas y reaccionarios

El credo del progreso se fue estableciendo como una fuerza ideológica destinada a destronar definitivamente al decadente poder espiritual de la

religión en el siglo XVIII. Toda una nueva galaxia de fuerzas sociales e instituciones, encabezadas por la burguesía y el estado nacional - el binomio de la economía política - veía en tal poder un obstáculo para su avance. Con la idea de progreso esas nuevas fuerzas ocupaban el campo de las iglesias : ofrecían esperanza, igual que ellas, y en la tierra, lo que ellas descuidaban. Pronto dispensarían los servicios caritativos y de salvación que ellas inventaron.

El progreso abandera, de modo más amplio, la lucha contra el poder espiritual de aquellas tradiciones que son un obstáculo para la expansión del mercado, la industria y el estado moderno. Una vez que las causas de la riqueza de las naciones fueron encontradas en la inaudita manera occidental de subordinar la sociedad al mercado y a la innovación tecnológica, la idea de progreso ofreció la nueva justificación de la desigualdad y de la expansión de los occidentales. Era el progreso lo que les había permitido "descubrir" el mundo entero y el progreso explicaría su creciente hegemonía sobre él.

Avanzados y atrasados

En la historia europea, y en la que los europeos hacen por todo el mundo, la nueva fe en el progreso interviene decisivamente en el conflicto entre el mercado y la industria, las instituciones modernas y la *humanidad* homogénea que pretenden crear y los *hombres y mujeres* profundamente arraigados en su cultura y en su tierra. El progreso ridiculiza sus creencias, sus temores y supersticiones ; su reverencia por la naturaleza, el pasado y sus antepasados. Denuncia al *género vernáculo* - esa omnímoda división de la intimidad y del mundo en la complementaridad asimétrica de hombres y mujeres - como obcecado e injusto frente al *sexo competitivo*.

La nueva fe en el progreso tiene que despojar al hombre común - que aún no ha progresado pero carece ya de acceso a sus tierras comunales - de todos los asideros culturales que podrían darle autonomía espiritual frente al mercado, la industria y el estado nacional.

Sin base de sustento autónomo aún en la pobreza, desligado de su comunidad y buscando sólo su propio interés, libre de los temores y esperanzas de sus ancestros, habiendo aprendido que no se ganará ningún respeto con lo que le enseñaron sus padres, el hombre o la mujer tendrá que convertirse en un *trabajador* para la industria, un *consumidor* para el mercado y un *ciudadano* para la nación. Empezará por ser un buen alumno en la escuela.

Una experiencia occidental

La fe en el progreso quizás se deriva tanto de la experiencia histórica de los europeos como de la tan citada concepción judeocristiana del tiempo, la historia y el hombre. En el origen de la adicción al progreso puede encontrarse la peculiar historia del Norte del continente, del paulatino pero firme mejoramiento de sus medios para hacer más tolerable la existencia en esas duras regiones.

Entre la caída del Imperio Romano de Occidente y la prosperidad de los escoceses del tiempo de Adam Smith transcurren más de diez siglos de avance continuo - suficientes para sentir al progreso profundamente arraigado en la experiencia colectiva, olvidar los giros de la fortuna y reverenciar menos la grandeza del pasado meridional.

Las guerras constantes entre europeos, las plagas recurrentes y los siempre poderosos enemigos del Oriente, templan a la cultura y a la raza frente a la diversidad, en el enfrentamiento y el encuentro constante con el otro, sus creencias, ideas, armas y microbios - de un modo cuyo trágico extremo opuesto será la fragilidad ante lo extraño que mostró la civilización mesoamericana.

La feroz competencia en el mercado y la guerra en múltiples fronteras contribuyeron decisivamente a un prodigioso ritmo de innovaciones tecnológicas - en el conocimiento, la organización política y social, las herramientas y las armas - que hicieron invencibles a los europeos en todos los frentes.

La combinación de la carrera armamentista (la "*arms race*") con la abolición de las viejas clases sociales y la admisión de todos en la carrera arribista (la "*rat race*") fue la fórmula básica para el ascenso de las grandes potencias, que sólo puede sostenerse mientras se apoye en la más estricta y actualizada sabiduría financiera. Así parece plantearlo la tan exitosa historiografía para estrategas contemporáneos de Paul Kennedy.

Una metamorfosis quimérica de la fe cristiana

La vocación occidental para el progreso y la hegemonía tiene sin duda hondas raíces en todos los aspectos de la experiencia histórica. Pero, para buscar sentido y significado en la historia, una cuestión crucial sigue siendo la formulada por Karl Löwith en *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History* (Significado en la Historia. Las Implicancias Teológicas de la Filosofía de la Historia)[9], que planteada en 1949, representaría una corriente importante entre los teólogos e historiadores - sobre todo alemanes - desde entonces. Preguntaba Löwith si ese arrasador torrente de actividad occidental se derivará también de los elementos religiosos que contenía - como el mesianismo judío y la escatología cristiana, la creencia en un Dios Creador que hace al hombre a su imagen, la esperanza en un futuro Reino de Dios y la prédica del evangelio en nombre de la salvación - que, en sus transformaciones seculares, llevan a la pretensión de transformar al mundo a la imagen del hombre y de redimir a todas las naciones occidentalizándolas.

Como respuesta Löwith plantea su influyente tesis sobre la secularización :

> *La visión escatológica del Nuevo Testamento abre la perspectiva hacia una plenitud futura - originalmente más allá de la existencia histórica y, eventualmente, dentro de ella. Como resultado de la conciencia cristiana tenemos una conciencia histórica que es tan cristiana por derivación como no cristiana por sus consecuencias*.[10]

En efecto, como añade después, "*el ideal de la ciencia moderna de dominar a las fuerzas de la naturaleza y la idea de progreso no nacieron en el mundo clásico ni en el Oriente, sino en el Occidente*"[11] cristiano.

Dentro de este mismo marco general habría que pensar en dos grandes parteaguas en la historia del cristianismo : el que se inicia con su utilización por parte del poder al convertirse el emperador Constantino y el de la nueva institucionalización que se produce a partir del siglo XII.

Desde mediados de ese último siglo las innovaciones tecnológicas en las esferas de la producción y el aprendizaje - al crearse la nueva página del texto - confluyeron con un proceso de institucionalización de la iglesia que, al proporcionar servicios y registros, adquirió un mayor control sobre la vida de la gente, creando así el modelo de organización del estado moderno como gobernante a través de la pluma además de la espada. La "secularización" que continuó ese proceso es la historia del progreso mismo, en la que creencias, rituales e instituciones religiosas quiméricamente transformados emprenden la realización de la idea patrística de "reforma" mediante grandes innovaciones científicas, económicas y políticas.

Lo que el credo cristiano exigía era una reforma espiritual del creyente que, de llevarse a la práctica, habría al menos atemperado la entrega a las pasiones mundanas por la riqueza y el poder que, para los cristianos, encabezaban las representaciones del mal ("Mamón" y "el príncipe de este mundo"). Si el cristianismo contribuyó a una orientación opuesta de la civilización occidental podríamos pensar, con Jacques Ellul, que fue subvertido por su propio poder y riqueza y que las propias exigencias radicales de la fe cristiana la hacen tan "intolerable" que - para constituirse en una religión y una fuerza cultural dominante - tenía que transformarse en su contrario :

> *Ya que resulta realmente intolerable pensar que la paz, la justicia y el fin de la pobreza no pueden tener lugar en este mundo... Sin embargo, eso es precisamente lo que Jesús mismo ha dicho*.[12]

No obstante, Cristo exigía también :

> *...haz lo que puedas para hacer este mundo vivible y comparte con todos el júbilo de la salvación, pero sin ilusiones acerca de lo que puedes lograr realmente... Y eso es lo que el hombre no puede oír ni aceptar. Si actúa, quiere que sus acciones sean efectivas, tener éxito, progresar, lograr por sí mismo. En eso la palabra de Cristo es realmente desmovilizadora, pero no a causa de su verdad sino debido a la indigencia del hombre, su orgullo y su necedad... La dificultad surge al no poder decir : 'Indudablemente nuestra práctica es incorrecta, pero mirad la belleza, la pureza, la verdad de la revelación'... **No hay revelación que pueda conocerse fuera de la vida y el testimonio de los que la llevan**... al no ser lo que Cristo nos pide convertimos a **toda** la revelación en mendaz, engañosa, ideológica, imaginaria...*[13]

Dispensada de las radicales exigencias de la práctica - la "praxis" como principio esencial para el sentido mismo de la fe, tolerable sólo para unos pocos que habían recorrido un largo camino - en beneficio del proselitismo masivo y expedito, las iglesias y los estados cristianos convirtieron a la revelación en un instrumento filosófico y cultural de los occidentales.

La revolución del conocimiento frío

Y fue precisamente al eclipsar la importancia que siempre tuvo la noción de sabiduría, indisolublemente ligada a la praxis, que la fe en el progreso resultó más revolucionaria. Esta última estuvo estrechamente asociada desde sus inicios con el esplendor de la ciencia, del que alardeaban los modernos en su rebelión contra el saber de los antiguos.

> *En la tradición de los grandes libros, los modernos generalmente afirman su superioridad en todas las ciencias y artes. Raras veces la pretenden en sabiduría. La expresión "ciencia moderna" no requiere elucidarse, pero si*

alguien quisiese hablar de sabiduría moderna, tendría que explicar muy bien a qué se refiere... un sello distintivo de la sabiduría es que no puede ser mal utilizada... El Gargantúa de Rabelais advierte (a su hijo) con las palabras de Salomón que : '...el conocimiento sin conciencia no es más que la ruina del alma'.[14]

Además de desplazar a las ideas de destino, fortuna y providencia, la ciencia y el progreso relegaron la importancia de la sabiduría como experiencia cultural, existencial. Parte esencial de la sabiduría - desde los griegos hasta la Ilustración y desde China hasta Mesoamérica - era el que la práctica de la virtud y la fidelidad a principios sagrados englobaban y daban sentido al conocimiento intelectual, pudiendo en todo caso enriquecerse con él. Dentro de la fe en el progreso toma la preminencia un conocimiento intelectual que se pretende independiente de toda norma ajena a sus propios principios y que no reconoce más herejía que se pretenda imponerle alguna limitación. Ese conocimiento cuyo paradigma son las matemáticas y la ciencia experimental - inaugurado por los griegos y que se monta sobre los hombros de aquellos gigantes - no encuentra su sentido en sí mismo y en la contemplación de la verdad como fuente de virtud - como entre los griegos - sino apunta a la transformación del mundo y el hombre y, con el tiempo, a su destrucción y recreación.

La razón sin morada

Las doctrinas progresistas encontraron serias dificultades para llenar el vacío dejado por la sabiduría y la providencia. Curiosamente, bajo el imperio de la razón ya no se confiaba en la búsqueda individual de la virtud, pero sí en que la suma de las pasiones insensatas o pecaminosas arrojaría como total el bien colectivo y la perfección moral creciente, mediante el agotamiento de la codicia por la saciedad de todos los apetitos o un prodigioso equilibrio de egoísmos contrapuestos. Tales milagros serían realizados por una razón sin paradero conocido, ya que no residía ni en la verdad revelada y la providencia divina ni en la experiencia individual y la tradición moral.

El proceso que conduciría a la excelencia y el bienestar colectivos resultaba aún más difícil de captar que la reforma espiritual y tan inescrutable como la providencia, a pesar de los esfuerzos de los pensadores modernos para explicar cómo funcionan la mano invisible, la astucia de la razón y la razón de la historia.

Eventualmente la tarea de la razón fue plenamente asumida por los sistemas empresariales y burocráticos de la sociedad industrial. La realidad social requería ser transformada para adaptarse a las "leyes" de la economía y de la administración.

Los evangelistas del progreso

La subversión del cristianismo - iniciada por la alianza de la iglesia con el poder temporal - habría de continuar a través de una fe en el progreso que ponía las aperturas, orientaciones y esperanzas cultivadas durante siglos - así como su riquísima síntesis cultural y filosófica - al servicio del mercado, la industria y el estado modernos y sus agentes : comerciantes, banqueros y príncipes ilustrados ; políticos, intelectuales y líderes de masas ; científicos, empresarios y revolucionarios.

La noción de progreso fue así utilizada y propagada principalmente por la acción de los amos de la historia, desde Federico el Grande y la reina Victoria hasta Lenin, Castro y Reagan. Fue elaborada y adornada por el discurso de sus brillantes seguidores, desde Voltaire y Darwin hasta Sartre, Regis Debray y Vargas Llosa. La lista de los pensadores entusiastamente progresistas es inmensa y abarca el cuadro de honor de los últimos tres siglos (algunos historiadores han llegado hasta a incluir a casi todos los pensadores eminentes de la historia). Por otra parte, tiende a establecerse una sugestiva y compleja distinción - explícitamente en obras de Bertrand Russell y Robert Nisbet - entre aquellos que enfatizan la racionalidad, la libertad y el mercado - como Turgot, Hume, Smith y Kant - y los que exaltan el sentimiento, la igualdad, el poder y el estado - cual Rousseau, Hegel, Marx y Nietzsche.

Las raíces de las querellas ideológicas del siglo XX - en nombre de las que llegó tanta sangre al río - quizás puedan encontrarse en esas fervientes expectativas compartidas y en las divergencias sobre cómo cumplir más plenamente con las promesas ilimitadas de la sociedad industrial. Pero, a pesar de lo importantes que puedan ser las diferencias y antagonismos entre esa abrumadora mayoría de pensadores modernos, aparecen como un grupo básicamente homogéneo cuando se compara sus nociones del hombre y la historia con las de los de la antigüedad clásica y el medioevo. Su visión del mundo es aún más radicalmente incompatible con la de las culturas que no se han incorporado todavía a la sociedad industrial y, desde luego, con la de los escasos partidarios de "los valores y creencias tribales" que pretenden indagar los designios del progreso antes de bendecir la inmolación cultural.

También una búsqueda de la trascendencia

La fe en el progreso ya no es tan universalmente reconocida como tal, pero sigue siendo la más genuina y difundida en el mundo occidental y entre quienes lo adoptan como modelo. El hombre moderno necesita creer que sus acciones y nociones tienen bases enteramente racionales y de ningún modo se sustentan en convicciones originadas por una revelación, visión o esperanza. Su identidad misma, forjada en torno a las conquistas del progreso, se basa en su creencia en que puede conocer la realidad a través de la ciencia, de haber superado la ceguera dogmática en la que se sustentan las tradiciones y religiones. Sin embargo, su confianza en el progreso parece pertenecer al ámbito de la fe en un sentido similar al de la certidumbre del cristiano de lo que espera en el más allá, pero trastocada en espejismo sobre la realidad de este mundo.

También, desde luego, las creencias en el progreso tienen mucho de mera "falsa conciencia", de autoengaño que conviene al etnocentrismo y a intereses

nacionales, de grupo y personales que logran confundir e ilusionar a muchos que de hecho no podrán compartir esos intereses.

Paradójicamente, esta fe no reconocida, esta falsa conciencia, frecuentemente tachada de materialista y hedonista, contradice flagrantemente su apariencia mundana y sus promesas seculares. Muestra, por el contrario, un radical desapego por el mundo y lo que ofrece de placentero. La fe en el progreso parece, más bien, una desesperada búsqueda de la trascendencia en la transformación constante de lo mundano, aniquilando una y otra vez al mundo tal como es en el espacio y el tiempo mismos ; substituyendo todo sentido tradicional de lugar, ritmo, duración y cultura por el espacio homogéneo, el tiempo lineal, la ciencia y el dinero : un mundo de abstracciones, un anti-mundo.

Progreso es un término que originalmente se refería al avance hacia un lugar, hacia el destino de una jornada en el espacio. Posteriormente vino a significar un avance en el tiempo, (a través de un incremento cuantitativo en un valor o del perfeccionamiento de una cualidad, del mejoramiento de una situación) en un tiempo vectorial, homogéneo y cuantificable con precisión. Conforme la evolución del sentido del progreso fue determinada por las exigencias de cálculo de la economía industrial se extendió la condena a la vida en un mundo aún no presente, la dedicación a construir *allí* una siempre elusiva plenitud “bajo el sol” : una inundación tan neurótica de principio de realidad que parece que ya desde los tiempos de Freud producía un gran malestar en la cultura.

Así como el presente también perdió sentido todo lugar definido : ya no se construiría en una parcela o un pueblo sino sobre un “valor” - sobre una cifra en algún registro mental, escrito o computarizado. Es allí, y sólo allí, en un *registro abstracto de valores*, donde realmente está el progreso “material”. Lejos, muy lejos, de la realidad verdaderamente mundana de la que habla el Eclesiastés a través de Cohélet, la voz de la asamblea “tribal” :

Anda, come con alegría tu pan y bebe de buen grado tu vino, que Dios está ya contento con tus obras... Vive la vida con la mujer que amas, todo el espacio de tu vana existencia... ya que tal es tu parte en la vida y en los afanes con que te afanas bajo el sol.[15]

En cuanto al progreso espiritual - que tan pocos dicen que existe y tantos sienten indudable - la acumulación de conocimiento científico y de realizaciones técnicas en donde podría residir parece ignorar su propio sentido y tiende a ser mal utilizada. Está escindida de la carne, del corazón y del alma. De ese modo, al no poder integrarse a una persona o una cultura el conocimiento que se produce masivamente, el hombre no puede ser hoy más sabio.

Pocos han podido realmente gozar del progreso a lo largo de su vida : se cree en él sobre todo para los descendientes. El creyente en el progreso cae en una especie de confucianismo invertido, en un culto de los sucesores, no de los ancestros. En esto la fe en el progreso se enfrenta hoy a una satánica contradicción : la gloria del sacrificio por las futuras generaciones se convierte en su opuesto - en culpa de no dejarles nada más que ruinas.

El burgués y su realimentación

Quizás fueron este tipo de paradojas las que llevaron a Paul Valéry a escribir :

El burgués ha invertido su capital en fantasmas y especula con la ruina del sentido común.[16]

Y, tendríamos que añadir hoy, con la ruina de la biósfera, la nueva diosa madre de nuestras biofílicas computadoras. Visto por una sociología de ingenieros de sistemas, Gaia, el planeta doliente, tiene que detener la "*estrategia de la cultura del progreso*" porque sus "*valores básicos actúan como un gran complejo de fuerzas de realimentación*" que "*se autoamplifican, como un fuego fuera de control*".[17]

La fe en el progreso puede estar peleando su última vuelta en la historia contra esta nueva mentalidad sistémica. Desde esa perspectiva es inevitable ver que los incontables “efectos colaterales” del progreso, que se refuerzan unos a otros en su poder devastador, ponen en duda la factibilidad de seguir extendiendo el modo de vivir occidental por todo el mundo. Además, aquellos que manejan modelos globales en la computadora se confrontan constantemente con curiosas paradojas sistémicas : el descubrimiento de que el progreso programado resulta menos eficiente que la “estrategia cultural” de las abejas o el de que, cuando se trata de adaptación al medio ambiente, las sociedades industriales están mucho menos “desarrolladas” que la de los aborígenes australianos. Así, este nuevo escepticismo hace que nadie quiera reconocer que alguien, a menos que sea un enemigo o un conocido de un pariente lejano, se haya interesado alguna vez en la utopía. Algunos hasta ven el futuro preñado de incalculables catástrofes. La flecha del tiempo, el eje de la fe en el progreso, gira... y apunta más bien hacia abajo.

Tratar de conjurar el desastre puede muy pronto absorber todas las energías. Y una prioridad distinta exige una conceptualización diferente : el lenguaje de los sistemas computarizados es más adecuado para expresar el afán de la estabilidad. Desplaza la atención de las esperanzas de gloria y justicia hacia los numerosos requerimientos para mantener un sistema en funcionamiento. Los “ciclos de realimentación” muestran en la pantalla de la computadora la terrible mecánica de los efectos colaterales, haciendo inevitable su reconocimiento, mientras la búsqueda de condiciones de “equilibrio” intenta detectar los puntos de quiebre. Desde esta perspectiva los asuntos de la gente no se encuentran ya en el centro de la política, sino los requerimientos abstractos del mantenimiento de los sistemas, tal como lo determinen los expertos en supervivencia. De ese modo, la idea de progreso habrá recorrido un largo camino : finalmente podrá significar solamente el tratar de evitar lo peor. Una fe surgida de la deificación del hombre buscará ahora la salvación invocando a la inteligencia artificial.

Aprendices de brujo, más que nunca

El progreso fue una ilusión, pero una ilusión grandiosa. Abarcaba mucho más de lo que nadie se habría atrevido a soñar : la justicia e incluso la inmortalidad, en la tierra misma y logradas por el hombre mismo. Como la vital y creativa autoafirmación frente al "*aplastante énfasis en la divina omnipotencia*"[18], la fe en el progreso abrió el camino hacia impresionantes logros. Acosado tanto por el miedo a la condenación eterna como por los sentimientos de impotencia ante la extremada contingencia de su existencia en el mundo - martillada sin cesar por el absolutismo teológico - el hombre moderno logró adquirir confianza en sí mismo y en el camino de su autorrealización. Tanta confianza que pronto se sintió capaz de buscar libremente la perfección y con todo el poder necesario para alcanzarla. El progreso todavía fue un sueño de personas, no de abejas.

Tristemente, el *ethos* utópico del progreso perdió toda oportunidad de conciliarse con la realidad. Fue drásticamente avasallado por las ciegas fuerzas de la economía y la tecnología o condujo a estériles totalitarismos. Junto con la utopía, la fe en el progreso fue abandonando todos los rasgos que esculpieron su fausta y trágica belleza original y se refugió en la ciencia-ficción. Hoy día sólo sirve para que la ciega arrogancia del mundo posmoderno evada la consideración de toda crítica profunda y toda duda sobre su sentido y significación. Reducida a las infantiles fantasías de la ciencia - en verdad dignas de perversos polimorfos - lo que resta de la fe en el progreso no es ya más que el último baluarte que nos protege del temor de nuestra aniquilación inminente por las armas, el crecimiento económico, el desarrollo tecnológico y la indigencia cultural. Se convierte en la incongruente confianza en que los predicamentos de la civilización moderna serán resueltos por el delirio sicótico de las propias abstracciones y cosas que, al tomar vida propia, los generaron.

La nueva sabiduría de las computadoras, que ahora se hará cargo de equilibrar a la economía y la biósfera - comerse el pastel y quedarse con él - ha de asumir necesariamente que el hombre es simplemente una forma de vida. Y ha de

sostenerse en una reverencia paleolítica por la magia, algo ya superado desde hace tiempo por los aborígenes australianos.

La incapacidad de aceptar la realidad

¿Qué mayor vanidad y vejación del espíritu ? Ya que cuanto más difícil es para el hombre reconocer que lo que ha puesto bajo el sol no lo hace mucho mejor, más difícil le es reconocer su realidad básica, siempre trágica. Y es simplemente humano, demasiado humano, tratar de cambiar u olvidar esa realidad, tal como lo admite el propio Salomón :

> *He aplicado mi corazón a investigar y explorar con la sabiduría cuanto acaece bajo el cielo...*[19] *Seguí engrandeciéndome más que cualquiera de mis predecesores en Jerusalén...*[20]

Pero no llegó a la conclusión de que su especie podía volverse omnipotente. El hombre moderno, tan inmerso en ese espejismo, encuentra cada vez más difícil aceptar su fragilidad, vivir en este mundo y buscar su verdad. Jacques Ellul resume el Eclesiastés en una cita de Georges Bernanos que dice :

> *Para poder poner nuestra esperanza en lo que no puede engañarnos, hemos primero de perderla en todo lo que nos engaña*.[21]

Perder realmente la esperanza en el progreso puede tener implicaciones mucho mayores que las que ahora podemos intuir. Como he sugerido, la fe en el progreso forma parte del hombre moderno a tal grado que no se da cuenta de que la tiene, igual que los peces no se dan cuenta de que existe el agua hasta que se les saca de ella. Como los peces fuera del agua, bien podríamos darnos cuenta de la importancia de nuestra fe en el progreso sólo hasta emerger fuera de ella, en el momento en que estemos como personas a punto de morir en el asombro, transformados en meras “formas de vida” dentro del gran sistema técnico-económico-biológico y el nuevo universo que pretende crear.

Referencias

1. Wolfgang Wieland, “Entwicklung, Evolution” (“Desarrollo, Evolución”), en Brunner, Otto y Werner Conze (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Fundamentos Históricos, Diccionario Histórico sobre el Lenguaje Político-social en Alemania), Volumen 2, Stuttgart : Klett-Cotta, 1975, pp. 199-228. (El autor dispone de una traducción al castellano de ese artículo del citado diccionario ideológico).
2. Representado por Quino, el creador argentino de Mafalda, la réplica contestataria de Peanuts, en *¡A mí no me grite !*, Buenos Aires : Siglo XXI, 1972.
3. Condorcet, “An historical picture of the progress of the human mind” (Un cuadro histórico del progreso de la mente humana) en *The Idea of Progress, a collection of readings*, seleccionada por F. J. Teggart, Berkeley y Los Angeles : University of California Press, 1949, pp. 337-8.
4. Young, Crawford, “Ideas of Progress in the Third World” (Concepciones del Progreso en el Tercer Mundo), en Almond, Chodorow y Pearce (eds.), *Progress and its Discontents* (El Progreso y sus Descontentos), Berkeley : University of California Press, 1982, p. 90.
5. Ibid., p. 88.
6. Ayres, C. E., *The Theory of Economic Progress : A study of the fundamentals of economic development and cultural change* (La Teoría del Progreso Económico : Un estudio de los fundamentos del desarrollo económico y el cambio cultural), Nueva York : Schocken Books, 1962, pp. xxiv-xxv.
7. Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age* (La Legitimidad de la Era Moderna), Cambridge, Mass. : The MIT Press, 1986. Parte I, Capítulo 3.
8. Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion* (La Realidad Social de la Religión), Londres : Faber and Faber, 1967, p. 68.
9. Löwith, Karl, *Meaning in History : The theological implications of the philosophy of history* (El Significado en la Historia : Las implicaciones

históricas de la filosofía de la historia), Chicago : The University of Chicago Press, 1949, pp. 202-203.

10. Ibid., p. 197.

11. Ellul, Jacques, *La Subversion du Christianisme* (La Subversión del Cristianismo), París : Editions du Seuil, 1984, p. 201. (La traducción es del autor).

12. Ibid., p. 201.

13. Ibid., p. 13.

14. "Wisdom" (Sabiduría), en *The Britannica Great Books : A Syntopicon* (Los Grandes Libros de Britannica), Chicago : 1952, pp. 1102-3.

15. Eclesiastés, Segunda Parte, II-9. Biblia de Jerusalén.

16. "Le bourgeois a placé ses fonds dans le phantasmes et spécule sur la ruine du sens commun", en Valéry, Paul, "Propos sur le progrès" (Palabras sobre el Progreso), 1929, editado en *Regards sur le monde actuel* (Miradas al mundo de hoy), París : Gallimard, Col. folio-essais, 1988, p. 142.

17. James, Bernard, *The Death of Progress* (La Muerte del Progreso), Nueva York : Alfred A. Knopf, 1973, p. 10.

18. Wallace, Robert, "Translator's Introduction" (Introducción del Traductor) a Blumenberg, Hans, Op. Cit. p. xviii.

19. Eclesiastés, Primera parte, I-17.

20. Ibid., Primera parte, I-2-9.

21. "Pour etre pret a espérer en ce qui en trompe pas il faut d'abord désespérer de tout ce qui trompe", en Ellul, Jacques, *La Raison d'Etre. Méditation sur l'Ecclésiaste* (La Razón de Ser. Meditación sobre la Eclesiastés), París : Editions du Seuil, 1987.

Bibliografía Básica

Las revisiones históricas sobre el tema más accesibles y útiles son las de S. Pollard (The Idea of Progress. History and Society (La Idea del Progreso. Historia y Sociedad), Nueva York : Basic Books, 1980) en el cual las fuentes son comentadas a lo largo del texto, que han de complementarse con la antología sobre el tema de F. J. Teggart (*The Idea of Progress* (La Idea de Progreso),

Berkeley y L. A. : University of California Press, 1949). Tiene también mucho interés el artículo correspondiente en el Syntopicon de la Britannica Great Books, junto con las referencias a la colección y la bibliografía básica tradicional que contiene. El último esfuerzo que conozco por abarcar ampliamente el tema fue recopilado por G. A. Almond, M. Chodorow y R. H. Pearce (*Progress and its Discontents* (El Progreso y sus Descontentos), Berkeley y L. A. : University of California Press, 1982) que se divide en cinco partes relacionadas con los aspectos históricos, científicos, económicos y sociales y humanistas y abarca 25 temas tratados por otros tantos autores.

En torno a las relaciones entre el cristianismo, la secularización y el progreso, son fundamentales las obras de Löwith y Blumenberg citadas en las referencias. W. W. Wagar ("Modern Views of the Origins of the Idea of Progress" (Ideas Modernas de los Orígenes de la Idea de Progreso), *Journal of History of Ideas*, Vol. 28, 1967, pp. 55-70), ofrece una visión panorámica del tratamiento que varios autores dan al tema de la secularización, incluyendo el punto de vista relativamente optimista de los libros de J. Maritain. Ch. Dawson, (*Progress and Religion* (Progreso y Religión), Nueva York : Doubleday, 1960) celebra la congruencia plena de la orientación de la civilización occidental con su tradición religiosa judeo-cristiana. La rica visión y el fino hilo que G. B. Ladner, (*The Idea of Reform : Its Impact in Christian Thought and Action in the Age of the Fathers* (El Concepto de Reforma : Su Impacto en el Pensamiento y la Acción Cristianos en la Era de los Padres), Cambridge : Harvard University Press, 1959) empezó a tejer, lamentablemente se detiene en un período histórico remoto. La recopilación de E. Castelli (*Hermeneutique de la Secularisation : Actes du Colloque Organisé par le Centre International d'Etudes Humanistes et par l'Institut d'Etudes Philosophiques de Rome* (Hermenéutica de la Secularización : Actas del Coloquio Organizado por el Centro Internacional de Estudios Humanistas y por el Instituto de Estudios Filosóficos de Roma), Paris : Aubier, 1976) contiene numerosos ensayos de gran interés, incluyendo uno de J. Ellul, muchos de cuyos libros constituyen la más amplia, actualizada y radical crítica de la modernidad y el progreso realizada por un teólogo y sociólogo cristiano. Finalmente, son los libros de I. Illich los que, entre sus innumerables

facetas, pueden llevar, a mi modo de ver, a una reflexión más profunda y rigurosa sobre el progreso, aún cuando no hacen una referencia explícita al concepto.

RECURSOS

Vandana Shiva

'Recurso' (resource en inglés) originalmente significaba vida. Su raíz es el verbo latino, *surgere*, que evocaba la imagen de una fuente que continuamente surgía del suelo. Como una fuente, un 're-curso' surge una y otra vez, aún cuando ha sido repetidamente usado y consumido. El concepto destacaba de esta mamera el poder de autoregeneración de la naturaleza y llamaba la atención a su prodigiosa creatividad. Además, implicaba una antigua idea sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza - que la tierra otorgaba dones a los humanos quienes, a su vez, debían estar bien avisados de mostrar diligencia para no sofocar su generosidad. En los tempranos tiempos modernos, 'recurso', en consecuencia, sugería reciprocidad a la vez que regeneración.

Dones, Insumos y Substitutos

Con el advenimiento del industrialismo y del colonialismo, sin embargo, se produjo un quiebre conceptual. Los 'recursos naturales' se transformaron en aquellas partes de la naturaleza, que eran requeridas como insumos para la producción industrial y el comercio colonial. John Yeates en su *Historia Natural del Comercio* ofrecía en 1870 la primera definición del nuevo significado: *"Al hablar de los recursos naturales de un país cualquiera, nos referimos al mineral en la mina, la piedra en la cantera, la madera en el bosque (etc.)"*[1] En esta mirada, la naturaleza ha sido claramente despojada de su poder generador; se ha convertido en un depósito de materias primas que esperan su transformación en insumos para la producción de mercancías. Los recursos son

ahora meramente "*cualquier material o condición existente en la naturaleza que puede ser capaz de explotación económica*".[2] Con la capacidad de regeneración agotada, la actitud de reciprocidad ha perdido también su fundamento: es ahora simplemente la creatividad y diligencia humanas las que impartirán valor a la naturaleza. Porque los recursos naturales requieren ser 'desarrollados'. Solo cuando el capital y la tecnología han sido puestos en juego, será sentido común que: "*los recursos naturales no pueden desarrollarse por sí mismos; es sólo a través de la aplicación del conocimiento y la destreza humanos que se puede hacer algo con ellos, y la mayor parte del trabajo necesario requiere una pericia de un nivel muy elevado.*"[3]

La naturaleza, cuya verdadera naturaleza es surgir nuevamente, rebrotar, fue transformada por esta concepción del mundo originalmente occidental en materia muerta y manejable. Su capacidad para renovarse y crecer ha sido negada. Se ha convertido en dependiente de los seres humanos. El desarrollo de los seres humanos era así esencial para el desarrollo de la naturaleza. Esto era particularmente verdadero para la naturaleza y las colonias. Antes del industrialismo y del colonialismo, la naturaleza y la sociedad habían evolucionado. La política colonial, que garantizaba los flujos de capital y de materia prima al imperio, buscaba 'desarrollar' los recursos naturales de manera planificada, para facilitar la generación de ingresos y el crecimiento del capital.

Esto creó un nuevo dualismo entre la naturaleza y los seres humanos. Ya que la naturaleza requería ser 'desarrollada' por los seres humanos, la gente debía ser también desarrollada de sus estados primitivos, atrasados, de arraigamiento en la naturaleza. La transformación de la naturaleza en recursos naturales requería ir de la mano con la transformación de seres humanos culturalmente diversos en "recursos humanos calificados". Como declara el informe de las Naciones Unidas sobre la Ciencia y la Tecnología para el Desarrollo: "*El desarrollo de los recursos humanos debe ir de la mano con el de los recursos naturales*".[4] La misión civilizadora del hombre blanco era así una parte esencial del desarrollo de los recursos naturales para ponerlos a disposición de la

explotación comercial. La relación de los seres humanos con la naturaleza fue transformada, de una relación basada en la responsabilidad, en el respeto y en la reciprocidad a una basada en la explotación desenfrenada.

En cada caso, la explotación de la naturaleza en las colonias parece haber tenido lugar en dos fases. En la primera fase, cuando la riqueza de la naturaleza era considerada abundante y libremente disponible, los 'recursos' eran explotados con rapacidad. No eran ahorrados. En la segunda fase, una vez que la explotación había generado degradación y escasez, el 'manejo' de los 'recursos naturales' se hizo importante para mantener una provisión continuada de materia prima para el comercio y la industria. De esta manera, en primer lugar, la tierra se convirtió en un recurso, luego los bosques y el agua, y ahora con la marcha hacia adelante de la tecnología, es el turno de las semillas que serán convertidas en lo que hoy se denominan 'recursos genéticos'.

'El manejo de los recursos naturales' ha resultado entonces un expediente administrativo para la escasez de recursos originada por la destrucción desenfrenada de la naturaleza.

Las primeras décadas del período poscolonial de posguerra se caracterizaron por el silencio sobre los recursos. La naturaleza parecía haber quedado en el olvido, probablemente bajo el hechizo de la euforia tecnológica del período de posguerra, en la que la tecnología era vista ofreciendo un milagro de abundancia sin límites a través de la *sustitución* de materiales abundantes por otros escasos. El reemplazo de la seda, la lana y el algodón por fibras sintéticas y del estiércol orgánico por fertilizantes químicos, parecía liberar a la sociedad de la disponibilidad limitada de la tierra y de su producto y parecía hacer disponibles reservas ilimitadas de sustitutos.

Este período de recuperación de la posguerra en el Norte también coincidió con la necesidad de invertir capital excedente en el Tercer Mundo. Sucesivas 'décadas del desarrollo' atestiguaron la emergencia del desarrollo como la

razón principal de la transformación de las sociedades del Tercer Mundo y de su riqueza natural. El desarrollo fue equiparado con el crecimiento económico y la elevación de los ingresos *per capita*. Los insumos materiales requeridos por este proceso parecían estar en oferta abundante - la escasez era de capital y tecnología. La ayuda y la transferencia de tecnología se convirtieron, en consecuencia, en las fuerzas movilizadoras de los primeros años de desarrollo planificado. Hubo una euforia sobre los poderes regeneradores del capital y de la tecnología. El crecimiento era visto como capaz de poner fin a la escasez y a la lucha por la supervivencia.

En los años 70, sin embargo, se percibió una nueva escasez de los recursos naturales no renovables como resultado de la elevación de los precios del petróleo. Los argumentos creados por el debate de los 'límites al crecimiento' renovaron la preocupación por los recursos naturales en el discurso del desarrollo. Sin embargo, en la medida que el debate se había basado meramente en la distinción mencionada entre recursos agotables y recursos renovables y se había enfocado exclusivamente sobre los no renovables (i.e. agotables), los economistas fueron capaces de virar muy rápidamente la discusión de la escasez de recursos naturales a los temas en torno de la sustituibilidad. "*Aún suponiendo que estamos agotando algunos recursos, ¿no podemos sustituir otros?*" preguntaban. "*Nuevas inversiones son un substituto para un stock en la actualidad parcialmente agotado como el carbón*," proclamaban. "*El mantenimiento de altos niveles de consumo puede sostenerse siempre y cuando la inversión corriente iguale el valor de la actual reducción de la existencia homogénea finita*."

El dinero y la inversión habían reemplazado completamente a los procesos vitales de la naturaleza en las ecuaciones de los economistas y en sus debates sobre la escasez. Desapareció la antigua sabiduría que serenamente había advertido que el dinero es ontológicamente no transformable en vida, una verdad captada gráficamente en el dicho norteamericano nativo: "*Sólo cuando hayas cortado el último árbol, pescado el último pez y contaminado el último río, te darás cuenta de que no puedes comer dinero*".

La teología del mercado y la fe en los milagros tecnológicos, permitieron a economistas modernos como Robert Solow argumentar que: "*La vieja preocupación sobre el agotamiento de los recursos naturales no descansa más en ninguna base teórica firme*". Solow hasta recibió un Premio Nobel en Economía por declarar que la producción y el crecimiento pueden suprimir completamente la noción de recursos naturales agotables y que el agotamiento de los recursos no es un problema. Como lo expresó:

> *Si es fácil sustituir otros factores por recursos naturales, entonces no existe, en principio, ningún problema. El mundo puede, en efecto, manejarse sin recursos naturales, de manera que el agotamiento es simplemente una eventualidad, no una catástrofe*.[5]

El gran debate sobre la escasez generado en los 70, fue economizado, es decir puesto en términos económicos, mediante la promesa de un remedio tecnológico para la escasez. Sin embargo, este optimismo se desvaneció casi inmediatamente. La década siguiente fue testigo de la 'ecologización' del discurso de la escasez con el creciente reconocimiento de que el proceso de desarrollo y su desenfrenado apetito por la destrucción y el consumo de recursos estaba no meramente agotando las existencias no renovables, sino también transformando recursos renovables en no renovables como resultado del trastorno ecológico. La capacidad de regeneración de los bosques, de la atmósfera, los océanos, los suelos y los ríos había sido severamente deteriorada. El intento de eliminar los límites de la naturaleza por medio del crecimiento tecnológico, que había caracterizado los cuarenta años previos de la era del desarrollo, estaba ahora precipitando una crisis ecológica. Fue la violación de los límites de la naturaleza la que trajo luego la fase más reciente en la siempre cambiante receta del desarrollo - las nociones de 'desarrollo sostenible' y 'crecimiento sostenible'. Nuevos límites están siendo ahora *impuestos* a los procesos de la naturaleza para sostener el desarrollo y el crecimiento. La crisis de escasez está ahora siendo fraseada en el lenguaje de la sustentabilidad.

Las diferentes connotaciones de la palabra 'recursos' expresan actitudes cambiantes hacia la naturaleza. Todas estas modernas connotaciones, sin embargo, tienen en común la desacralización de la naturaleza y la destrucción de los ámbitos de comunidad.

La Desacralización de la Naturaleza

Francis Bacon (1562-1626) ha sido llamado el padre de la ciencia moderna, el creador del concepto del instituto de investigación moderno y de las ciencias industriales como una fuente de poder económico y político. Su contribución a la ciencia moderna y su organización es crítica.

En el método experimental de Bacon, hay una separación fundamental entre lo masculino y lo femenino, entre mente y materia, objetivo y subjetivo, racional y emocional. El suyo no era un método 'neutral', 'objetivo', 'científico'. Era más bien un modo peculiarmente masculino de agresión contra la naturaleza y de dominación sobre las mujeres y las culturas no occidentales. La severa prueba de hipótesis a través de manipulaciones controladas de la naturaleza y la necesidad de tales manipulaciones si los experimentos habían de ser replicables, fue formulado por Bacon en metáforas claramente sexistas. Tanto la naturaleza como el proceso de investigación científica aparecen conceptualizados en formas modeladas en la violación y la tortura - en las formas más violentas y misóginas de relación con las mujeres. Y esta modelación fue propuesta como una razón para valorizar la ciencia. De acuerdo con Bacon, "*la naturaleza de las cosas se revela más fácilmente por las vejaciones del arte que en su libertad natural*".[6] La disciplina del conocimiento científico y las invenciones mecánicas a las que conduce, no "*ejercen meramente una gentil inducción sobre el curso de la naturaleza; tiene el poder de conquistarla y subyugarla, de conmoverla hasta sus cimientos*."[7]

En *Temporis Partus Masculus*, o 'El Nacimiento Masculino del Tiempo', traducido al inglés por Farrington en 1951, Bacon prometía crear "*una raza*

bendita de héroes y superhombres" que dominarían tanto a la naturaleza como a la sociedad. El título es interpretado por Farrington como que sugiere un cambio de la ciencia más antigua, representada como femenina, pasiva y débil, a una nueva ciencia masculina de la revolución científica que Bacon se veía anunciando. En la Nueva Atlantis, el Bensalem de Bacon era administrado desde la Casa de Salomón, un instituto de investigación científica desde el cual científicos varones presidían y tomaban decisiones por la sociedad y decidían qué secretos debían ser revelados y cuáles debían permanecer como propiedad privada del instituto.

La sociedad dominada por la ciencia ha evolucionado mucho de acuerdo al modelo del Bensalem de Bacon, con la naturaleza transformada y mutilada en las modernas Casas de Salomón - los laboratorios corporativos de hoy y los programas de investigación universitarios que patrocinan. Con las nuevas biotecnologías, la visión de Bacon de controlar la reproducción por el bien de la producción se está también realizando, mientras la Revolución Verde y la Biorevolución han creado ya lo que en la Nueva Atlantis era sólo una utopía. Para Bacon, la naturaleza no era más la Madre Naturaleza, sino una naturaleza femenina, conquistada por una mente masculina agresiva. Como Carolyn Merchant señala, esta transformación de la naturaleza de una madre viviente, criadora, en materia inerte, muerta y manipulable era eminentemente adaptada a la explotación imperativa inherente al capitalismo naciente. La antigua imagen de la tierra nutricia actuaba como una restricción cultural sobre la nueva explotación de la naturaleza. "*No se está dispuesto a matar a una madre, a escudriñar sus entrañas o a mutilar su cuerpo*"[8] Pero las imágenes de señorío y dominación creadas por el programa baconiano y la revolución científica que continuó, eliminaron todo freno y funcionaron de hecho como sanciones culturales del desgaste de la naturaleza y su conversión en un 'recurso'.

> *La eliminación de supuestos animistas, orgánicos, sobre el cosmos constituyó la muerte de la naturaleza - el efecto de más largo alcance de la revolución científica. Debido a que la naturaleza era vista ahora*

> *como un sistema de partículas muertas, inertes, animadas por fuerzas externas más que inherentes, el marco mecánico mismo podía legitimar la manipulación de la naturaleza. Además, como marco conceptual, el orden mecánico se había asociado a un marco de valores basado en el poder, completamente compatible con las direcciones que tomaba el capitalismo comercial*.[9]

En contraste con el sistema de conocimiento creado por la revolución científica, los modos ecológicos de conocer la naturaleza eran necesariamente participatorios. La naturaleza misma es el experimento y la gente común son los científicos, como silvicultores, agricultores y expertos hidráulicos. Su conocimiento es ecológico y plural, reflejando tanto la diversidad de los ecosistemas naturales como la diversidad de las culturas que genera la vida basada en la naturaleza. En todo el mundo, la colonización de gentes diversas era, en su raíz, una subyugación forzada de conceptos ecológicos de la naturaleza y de la tierra como un repositorio de todas las formas, latencias y potencias de la creación. El simbolismo de la *Terra Mater*, la tierra en la forma de la Gran Madre, creadora, protectora, ha sido un símbolo compartido, pero diverso, a lo largo del espacio y del tiempo y los movimientos ecológicos en occidente hoy están inspirados en gran medida por la recuperación del concepto de Gaia, la diosa tierra.

La destrucción de los ámbitos de comunidad

En forma paralela a la destrucción de la santidad de la naturaleza se dio el proceso de destrucción de la naturaleza como
ámbito de comunidad - es decir, algo a lo que todos tienen acceso y por lo que todos tienen responsabilidad. La destrucción de los ámbitos de comunidad fue esencial para la creación de los recursos naturales como fuente de materias primas para la industria. Una base de soporte vital puede compartirse; no puede poseerse como propiedad privada o explotarse para el lucro privado. Los ámbitos de comunidad, por tanto, tenían que ser privatizados y la base de sustento de la gente en ellos tenía que ser apropiado para alimentar al motor

del progreso industrial y de la acumulación del capital.

Las tierras de comunidad, que la Corona de Inglaterra había denominado yermos, no eran realmente yermos. Eran tierras productivas, que proporcionaban pasturas comunes extensas para los animales de comunidades campesinas establecidas, madera, piedras para edificar, carrizo para techos y canastas, leña para combustible, animales silvestres y pájaros, peces y aves, bayas y nueces para comer. Estas áreas mantenían a gran número de campesinos por medio de estos derechos comunes. Y estas áreas recibían a los campesinos más pobres y sin tierra que migraban de las aldeas superpobladas al campo abierto de los distritos cultivadores de maíz.

Pero, al mismo tiempo, estos yermos y tierras de comunidad silvestres eran "*los filones más ricos de riqueza virgen que un propietario podía encontrar en su hacienda en el siglo diecisiete*", aparte de minerales.[0] Talando árboles, drenando pantanos, fertilizando tierras áridas y cercando el terreno así mejorado y parcelándolo en grandes plantaciones para alquilar por rentas competitivas, los señores de la gleba podían extraer gran riqueza nueva. Este proceso beneficiaría no sólo a los señores, sino también a aquellos que podían alquilar la 'nueva' tierra. Pero sería a expensas del campesino sin tierra y del mediano y pequeño agricultor que se empobrecerían por la pérdida de parte de sus pasturas y de los derechos comunes de los cuales dependía, tan a menudo, la viabilidad de sus pequeñas granjas. También estarían perdiendo los artesanos, los jornaleros y los obreros industriales quienes serían privados de los recursos que les permitía no ser completamente dependientes de los salarios o de la caridad. De esta manera se generó un choque frontal entre los señores de la gleba y el cuerpo principal del campesinado en muchas zonas del país sobre sus respectivos derechos y partes en los comunes intocados y en los yermos. Este conflicto debía decidir si los propietarios y los grandes agricultores o la masa del campesinado iban a controlar y desarrollar estas tierras. Esta era la cuestión agraria central de los 1630s y 1640s y de la Revolución Inglesa.

El movimiento de cercamiento fue el parteaguas que transformó la relación de la gente tanto con la naturaleza como de uno con el otro. Reemplazó los derechos consuetudinarios de la gente para utilizar los ámbitos de comunidad restantes por las leyes de la propiedad privada. Es interesante que la raíz latina de la palabra 'privado', significa 'quitar'.

El destino de los bosques fue similar al de las pasturas. La Corona poseía los bosques, mientras que los campesinos tenían derechos consuetudinarios a algunos tipos de productos del bosque. Con las demandas de recursos del crecimiento capitalista, sin embargo, el rey adoptó una política de desforestación. Los campesinos perdieron sus derechos y la Corona y los señores de la gleba cercaron su tierra desforestada y la parcelaron en grandes haciendas para alquilarlas a rentas económicas. Esta política de desforestación y el encierro de los comunes forestales condujeron a "*quizás el más grande estallido singular de descontento popular en los 35 años que precedieron el inicio de la Guerra Civil*."[11] En el período que va de 1628 a 1631, grandes multitudes atacaron y destruyeron los cercos y regiones enteras de Inglaterra estaban en estado de rebelión.

La política de desforestación y cercamiento de los ámbitos de comunidad fue más tarde duplicada en las colonias. En India, la primera Ley Forestal India fue aprobada en 1865 por el Consejo Legislativo Supremo, que autorizó al gobierno a declarar bosques y yermos (*benap* o tierras no mensuradas) como bosques reservados. La introducción de esta legislación marcó el inicio de lo que hoy se denomina 'manejo científico' de los bosques. Equivalía básicamente a la formalización de la erosión tanto de los bosques como de los derechos de la gente de la localidad a los frutos del bosque.

La ruptura de los límites de la naturaleza

El tratamiento de la naturaleza como un recurso que adquiere valor sólo en la explotación para el crecimiento económico ha sido central al proyecto del desarrollo. Es también central a la crisis del desarrollo. En el sentido filosófico,

la desacralización de la naturaleza implicó la violación de la integridad de la naturaleza por la ruptura de los límites que debían ser mantenidos para el resurgimiento y la renovación de la vida de la naturaleza. En la relación de una cultura ecológica con la naturaleza renaciente, los límites se reconocen como inviolables y la acción humana tiene que ser *restringida* concurrentemente. Esta relación es principalmente ética.

En completo contraste se encuentra la relación de una cultura industrial con un 'recurso natural'. Aquí los límites son vistos simplemente como restricciones que deben ser eliminadas.

Todos los aspectos éticos de la relación con la naturaleza son destruidos y la relación reducida a preocupaciones meramente comerciales. Sin embargo, este triunfo baconiano sobre las condiciones naturales es la razón del deterioro de las capacidades regeneradoras de la naturaleza. A medida que son violados los límites de la capacidad de regeneración de la naturaleza y su capacidad para 'rebrotar' es dañada, se genera la verdadera escasez - desaparecen los bosques, los ríos se secan, los suelos pierden fertilidad, el agua, el suelo y el aire son contaminados. La mayoría de los problemas ambientales que son descritos como 'desastres naturales' no son, en realidad, ocasionados por la naturaleza ; fueron creados como resultado de la transgresión de límites por científicos y planificadores para crear crecimiento ilimitado y consumo ilimitado.

Sin embargo, la tan repetida jactancia de la posibilidad de crecimiento ilimitado no ocurre en la práctica porque las condiciones de sostenibilidad han sido violadas. Nuevos límites confrontan el proceso de desarrollo mismo, y en forma más seria, la supervivencia misma es amenazada, especialmente la de los pobres. Se crea nueva pobreza y esta creciente pobreza misma se convierte en evidencia de la crisis del desarrollo. Verla involucra, en primer lugar, el reconocimiento de que las categorías de productividad y crecimiento, que han sido consideradas positivas, progresistas y universales, son en realidad, política, espacial y temporalmente restringidas en carácter. Cuando son vistas desde el

punto de vista de la productividad y del crecimiento de la naturaleza y de la producción de sustento de la gente, se las encuentra, en verdad, ecológicamente destructivas y fuente de desigualdad de clase, de cultura y de género.

No es casual que las tecnologías modernas, eficientes y productivas creadas dentro del contexto del crecimiento en términos de la economía de mercado, estén asociadas con costos ecológicos onerosos. Los procesos de producción intensivos en recursos y en energía que ellas originan, demandan extracciones cada vez crecientes del ecosistema. Estas extracciones afectan negativamente procesos ecológicos esenciales y convierten sistemas renovables en 'recursos' no renovables. Un bosque, por ejemplo, proporciona cantidades inagotables de biomasa en diferentes formas a lo largo del tiempo, si se mantiene su diversidad y se la utiliza para satisfacer una diversidad de necesidades. La onerosa y desenfrenada demanda de madera industrial y comercial, sin embargo, requiere la sobretala continua de árboles naturales, que destruye la capacidad regeneradora del ecosistema forestal y eventualmente convierte los bosques renovables en un recurso no renovable. Como resultado, se crean nuevas escaseces de agua, forraje, combustible y alimento.

A veces el daño a la capacidad regeneradora intrínseca de la naturaleza es ocasionado no por sobreexplotación de un recurso particular, sino, indirectamente, por el daño causado a otros recursos naturales relacionados a través de procesos ecológicos. De esta forma la sobretala excesiva de árboles en las áreas de captación de arroyos y ríos destruye no sólo los bosques sino también los depósitos renovables de agua, a través de la desestabilización hidrológica.

Industrias intensivas en el uso de recursos perturban procesos ecológicos esenciales no sólo por su excesiva demanda de materias primas, sino también por su excesiva creación de desechos que conduce a la contaminación del aire, del agua y del suelo. A menudo esa destrucción es causada por las demandas de materias primas del consumo suntuario.

A pesar de severas crisis ecológicas, el paradigma moderno dominante de ver a la naturaleza como recurso continúa operando porque, para el Norte y las élites del Sur, la destrucción permanece en gran medida oculta, porque se han hecho opulentos mediante la privatización de los ámbitos de comunidad de la naturaleza y, a través de su opulencia, han sido capaces de crear barreras protectoras entre ellos y una naturaleza empobrecida y pueblos empobrecidos. Los costos ecológicos de los procesos económicos, en consecuencia, se mantienen aún, en gran medida, invisibles para ellos.

Desde la revolución científica e industrial, la tecnología y la economía han reforzado mutuamente el supuesto de que los límites de la naturaleza deben ser rotos para crear la abundancia. La agricultura proporciona un ejemplo ilustrativo, sin embargo, de cómo la ruptura de los límites ha llevado a la quiebra de sistemas ecológicos y sociales. Por siglos, las sociedades agrícolas han basado su trabajo en el acuerdo con los límites de la naturaleza para la renovabilidad de la vida vegetal y de la fertilidad del suelo. Los procesos naturales de renovación de las plantas y de la fertilidad de la tierra fueron, sin embargo, considerados un obstáculo por el hombre occidental moderno, una restricción que tenía que ser eliminada. El fertilizante producido industrialmente y las variedades de semillas científicamente generadas fueron considerados sustitutos superiores a la fertilidad y a las semillas de la naturaleza. No obstante esas invenciones rápidamente transformaron la fertilidad renovable del suelo y la vida vegetal en un recurso no renovable. El suelo y las semillas fueron utilizados como materia prima e insumos para la Revolución Verde y la agricultura industrial. El resultado fue la creación de yermos inundados o salinizados y de cultivos infestados por las pestes y las enfermedades.

El último paso en la conversión de la naturaleza en un recurso es la conversión de la semilla - la fuente de la cual la vida vegetal rebrota - en un 'recurso genético', patentado y poseído para el lucro corporativo. Las formas de la naturaleza de renovación de las plantas son vistas ahora como primitivas y

lentas. Los límites establecidos por la naturaleza sobre la reproducción de la vida por barreras de especie van a ser ahora cruzadas por la creación de formas de vida transgénicas cuyo impacto sobre la biosfera y la vida no pueden ser conocidas ni imaginadas.

La revolución científica debía haber hecho retroceder las fronteras de la ignorancia. En vez de eso, una tradición particular de conocimiento, una que ve a la naturaleza sólo como un recurso y los límites de la naturaleza como restricciones, ha dado lugar a una ignorancia creada por el hombre sin precedentes, y es una ignorancia que se está convirtiendo en una nueva fuente de peligro para la vida en este planeta

El socavamiento del sustento

La transmutación de la naturaleza en un recurso va de la mano con la alienación de los antiguos derechos de la gente a la naturaleza como una fuente de sustento. Cuando los bosques, la tierra, el agua, o las plantas son 'desarrolladas' o 'científicamente manejadas' para proporcionar insumos industriales, son apropiados de las comunidades cuyas vidas y medios de vida han sostenido por siglos.

El desposeimiento de la gente de sus derechos, de sus recursos y de su conocimiento, sin embargo, no ha pasado sin ser disputado. Las luchas por los bosques han estado ocurriendo en todo el mundo por más de dos siglos para resistir la colonización de los bosques de la gente para la provisión de madera comercial e industrial.

En India, el acceso y los derechos de la gente a los bosques fueron severamente amenazados por primera vez con la introducción de las Leyes Forestales de 1878 y 1927. Los años siguientes atestiguaron la difusión de *satyagrahas* (luchas no violentas) forestales a través de India, como protesta contra la reserva de bosques para la explotación exclusiva por intereses comerciales británicos y su transformación concomitante de recurso común en mercancía.

Los aldeanos retiraron ritualmente productos del bosque para afirmar su derecho a satisfacer sus necesidades básicas. Las *satyagrahas* forestales fueron especialmente exitosas en regiones en las que la supervivencia de las poblaciones locales estaba íntimamente ligada con el acceso a los bosques, como en los Himalayas, los Ghats occidentales y las colinas de India Central. Estas protestas no violentas fueron sistemáticamente aplastadas por los británicos. En India Central, los tribales Gond fueron baleados por participar en las protestas y en 1930 decenas de aldeanos desarmados fueron muertos y cientos heridos en la aldea Tilari, en Tehri Garhwal, cuando se habían reunido para protestar contra las Leyes Forestales de los gobernantes locales. Luego de una enorme pérdida de vidas, las *satyagrahas* tuvieron éxito en revivir algunos de los derechos tradicionales de las comunidades aldeanas a diversos productos del bosque.

La política forestal de India poscolonial continuó, sin embargo, en la ruta colonial de comercialización y reduccionismo, y con la continua resistencia de la gente a la negación de sus necesidades básicas como resultado de la alienación de sus derechos y de la degradación ecológica. En las regiones montañosas de los Himalayas, las mujeres de Garhwal empezaron a proteger sus bosques de la explotación comercial, aún a costa de sus vidas, empezando el famoso movimiento Chipko, abrazando a los árboles vivientes como sus protectores. Empezando a principios de los 70 en la región Garhwal de Uttar Pradesh, la metodología y la filosofía de Chipko se ha extendido ahora a Himachal Pradesh en el norte, Karnataka en el sur, Rajasthan en el oeste, Orissa en el este y las sierras de India Central.

Los Penan de Borneo son una de las últimas tribus cazadoras y recolectoras vivas en los bosques tropicales del mundo. Por siglos, los Penan han vivido en y con los bosques de Borneo - en Sarawak en Malasia y en Kalimantan en Indonesia. El sagú silvestre (*u'ud*) ha sido la base de su dieta, conjuntamente con el pescado y la carne de monte. Todo lo que necesitan viene del bosque. Hoy, su supervivencia está en peligro porque los bosques que le dan vida, que son la morada de sus dioses y ancestros, han sido convertidos en fuentes de

madera tropical comercial y divisas. Madereros de otras costas han sido atraídos por los dipterocarpos de estos bosques asiáticos - la *merantis* roja, la *shorea* y la *anisopetra* amarilla y blanca. Ochenta por ciento de las maderas preciosas del trópico transadas en el mundo provienen ahora de Malasia e Indonesia donde la diversidad biológica de los bosques se refleja en la diversidad cultural de los habitantes del bosque. Si la destrucción causada por la tala continúa a las tasas actuales, los bosques naturales de la región habrán sido agotados antes del fin de esta década. Y la destrucción de los bosques significa la aniquilación de los habitantes del bosque.

En marzo de 1987, los Penan conjuntamente con los Kelabit y los Kayan decidieron luchar - pacíficamente. Formaron barricadas humanas a través de los senderos de tala en un intento de detener la destrucción de sus hogares en el bosque por las compañías madereras. Hacia junio habían establecido 12 lugares de bloqueo a lo largo de 150 km. de camino en los distritos septentrionales de Sarawak, Limbang y Baram, ricos en madera y han continuado desde entonces su lucha contra la explotación comercial.

Las economías tradicionales basadas en principios de provisión de sustento con una ecología estable han compartido con economías industrialmente avanzadas, opulentas, la capacidad de utilizar a la naturaleza para satisfacer necesidades vitales básicas de alimento, vestuario y abrigo. Pero los primeros se diferencian de los últimos en dos formas esenciales. Primero, las mismas necesidades son satisfechas en las sociedades industriales a través de cadenas tecnológicas mucho más largas que requieren mayores energía e insumos de recursos y una creación mayor de desecho y contaminación, mientras que al mismo tiempo excluyen grandes números de gente que no tienen la capacidad de compra y el acceso a los medios de sustento. Segundo, la opulencia y la sobreproducción generan presión para crear necesidades nuevas y totalmente artificiales y de allí el impulso para el sobreconsumo, que a su vez requiere una explotación mayor de los recursos naturales. Las economías tradicionales no son 'avanzadas' en términos del consumo derrochador, pero en lo que se refiere a la satisfacción de necesidades básicas y vitales, son a menudo lo que

Marshall Sahlins ha denominado 'la sociedad opulenta original'. Las necesidades de las tribus amazónicas están más que satisfechas por el rico bosque tropical; su pobreza empieza con su destrucción. La historia es la misma para los Gonds de Bastar en India o los Penan de Sarawak.

La paradoja y la crisis del desarrollo surgen de la errónea identificación de la pobreza culturalmente percibida de economías centradas en la tierra con la privación material real que ocurre en las economías centradas en el mercado y la errónea identificación del crecimiento de la producción mercantil con la provisión de mejor sustento humano para todos. En la realidad de los hechos, hay menos agua, menos suelo fértil, menos riqueza genética como resultado del proceso de desarrollo. Ya que esta riqueza natural es la base de la economía de la naturaleza y de la economía de supervivencia de la gente, su escasez está empobreciendo a la gente en una forma sin precedentes. El nuevo empobrecimiento reside en el hecho de que la naturaleza, que siempre sustentó esta supervivencia, está siendo explotada por la economía de mercado de la cual la gente misma está excluida y desplazada en la medida en que el control del capital fabricado por el hombre sobre la naturaleza y las vidas de las gentes se expande a través del proceso de desarrollo.

La ideología dominante del desarrollo de la posguerra se ha preocupado exclusivamente de la conversión de la naturaleza en un recurso y el uso de recursos naturales para la producción de mercancías y la acumulación del capital. Ignora los procesos ecológicos que han estado regenerando la naturaleza fuera del dominio de la actividad humana. Ignora también los requerimientos de los enormes contingentes de gente cuyas necesidades no están siendo satisfechas a través de los mecanismos de mercado. La ignorancia o el olvido de estas dos vitales economías de los procesos de la naturaleza y de la supervivencia de la gente ha sido la razón por la cual el desarrollo ha planteado tales amenazas de destrucción ecológica y a la supervivencia humana, habiendo ambas, sin embargo, continuado siendo las 'externalidades negativas ocultas' del proceso de desarrollo.

La economía moderna y sus conceptos de desarrollo abarcan una minúscula porción de la historia de la interacción humana con la naturaleza. Los principios de sustento han dado a las sociedades humanas la base material de supervivencia a lo largo de incontables siglos derivando sus medios de vida directamente de la naturaleza a través de mecanismos autosustentados. Los límites en la naturaleza han sido respetados y han marcado los límites del consumo humano. En la mayoría de los países del Tercer Mundo grandes números de gente continúan derivando su sustento de la economía de subsistencia que permanece invisible al desarrollo orientado por el mercado. Y, en cualquier caso, *toda* la gente en *todas* las sociedades dependen de la economía de la naturaleza para su supervivencia. La economía de mercado no es la principal en términos del sustento de la vida. Cuando el sustento es el principio organizador de la relación de la sociedad con la naturaleza, la naturaleza existe como ámbito de comunidad. Sólo se convierte en un recurso cuando las ganancias y la acumulación del capital son los principios organizadores y crean un imperativo para la explotación de recursos para el mercado. No obstante sin una atmósfera limpia y agua limpia, suelos fértiles y diversidad genética de cultivos y de plantas, la supervivencia humana no es posible. Estos recursos comunes han sido destruidos por el desarrollo económico. Esto, a su vez, ha creado una nueva contradicción entre la economía de los procesos naturales y la economía de subsistencia de la gente, ya que aquéllos descartados por el desarrollo están forzados a sobrevivir en una naturaleza crecientemente erosionada.

Límites de la Naturaleza - Límites del Desarrollo

Los límites no son unidireccionales. Funcionan recíprocamente entre la naturaleza y la sociedad. El reconocimiento de los límites de la naturaleza implica límites sobre la sociedad y las nociones de que no son necesarios los límites en la sociedad implican un quiebre de límites en la naturaleza. O los límites de la naturaleza son respetados y la actividad humana se limita dentro de umbrales ecológicos, o los límites de la naturaleza son desatendidos y violados para explotar a la naturaleza para la codicia y el consumo ilimitados de

la sociedad. El 'desarrollo' de los recursos naturales ha implicado básicamente una ruptura de los límites de la naturaleza con el fin de satisfacer las ilimitadas demandas de un mercado que ve la expansión ilimitada como esencial para el lucro.

En la economía de mercado, el principio organizador para la relación con la naturaleza es la maximización de las ganancias y de la acumulación de capital. Las necesidades de la naturaleza y las necesidades humanas son manejadas mediante mecanismos de mercado. La ideología del desarrollo está en gran parte basada en la idea de llevar todos los productos de la naturaleza dentro de la economía de mercado como materias primas para la producción de mercancías. Cuando estos recursos están ya siendo utilizados por la naturaleza para mantener su capacidad de renovación y por la gente para proporcionarse sustento y medios de vida, su desviación a la economía de mercado genera una condición de escasez para la estabilidad ecológica y crea nuevas formas de pobreza para la gente.

El principio organizador del desarrollo económico basado en la acumulación del capital y el crecimiento económico desvaloriza todas las propiedades y procesos, de la naturaleza y de la sociedad, que no tienen precio en el mercado y no son insumos para la producción de mercancías. Esta premisa genera muy frecuentemente programas de desarrollo económico que apartan o destruyen la base de la naturaleza y de la gente para la supervivencia. Mientras la desviación de recursos, como la desviación de las tierras de los bosques comunales multipropósito a plantaciones de monocultivo de especies forestales industriales o la desviación del agua de la producción de cultivos de la dieta alimenticia y de la provisión de agua potable a cultivos comerciales, son considerados por los modernizadores y empresarios como 'desarrollo' en el contexto de la economía de mercado, ellos conducen realmente a una reducción del espacio de la naturaleza y del espacio de la gente. El crecimiento ilimitado de los mercados y de los procesos de producción a costa de la estabilidad de la naturaleza está en la raíz de la crisis de la sustentabilidad. La sustentabilidad demanda que los mercados y los procesos de producción sean

reformados en concordancia con la lógica de ingresos de la naturaleza, no la lógica de las ganancias, de la acumulación de capital y de retornos a la inversión. El 'desarrollo' debe ser frenado por límites impuestos por la naturaleza sobre la economía.

Existe, sin embargo, otro - y peligroso - significado que se da a la sustentabilidad. Este significado se refiere a sustentar no la naturaleza, sino el desarrollo mismo. La sustentabilidad en este contexto no incluye el reconocimiento de los límites de la naturaleza y de la necesidad de adherir a ellos. En vez de eso significa simplemente garantizar la provisión continuada de materias primas para la producción industrial, el flujo continuado de cada vez más mercancías, la acumulación indefinida de capital - y todo esto para ser logrado estableciendo límites arbitrarios *sobre* la naturaleza. De esta forma el peligroso cambio original en el significado de 'recursos' está siendo ahora reproducido en un cambio igualmente desastroso en el significado de 'sustentabilidad'. El concepto original se refiere a la capacidad de la naturaleza de sustentar la vida. La sustentabilidad en la naturaleza implica mantener la integridad de los procesos, ciclos y ritmos de la naturaleza. Involucra el reconocimiento de que la crisis de sustentabilidad es una crisis enraizada en el descuido de las necesidades y los procesos de la naturaleza y de dañar la capacidad de 'rebrote' de la naturaleza. En un mundo finito, ecológicamente interconectado y limitado por la entropía, los límites de la naturaleza requieren ser *respetados*. No pueden ser *fijados* por los caprichos y conveniencias de las fuerzas del capital y del mercado, no importa cuán ingeniosas las tecnologías invocadas en su ayuda.

Referencias

1. *Oxford English Dictionary*, 2da. edición.
2. Joseph Meeker, 'Misused Resources' (Recursos Maltratados), *Resurgence*, No. 125, Diciembre 1987.
3. Science and Technology for Development, *Report on the United Nations Conference on the Application of Science and Technology for the Benefit of Less Developed Areas. Vol. II: Natural Resources* (Informe de la Conferencia de las

Naciones Unidas sobre la Aplicación de la Ciencia y la Tecnología en Beneficio de las Areas Menos Desarrolladas. Vol II: Recursos Naturales), Nueva York, Naciones Unidas, 1963, p.18.
4. Ibid.
5. Robert Solow, citado en Narendra Singh, 'Robert Solow's Growth Hicknomics' (La Hickonomía del Crecimiento de Robert Solow), *Economic and Political Weekly*, Vol. XXII, No. 45, 7 Noviembre 1987.
6. F. H. Anderson, ed. *Francis Bacon: The New Organon and Related Writings* (Francis Bacon : El Nuevo Organon y Escritos Relacionados), Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960, p.25.

7. Citado en Evelyn F. Keller, *Reflections on Gender and Science* (Reflexiones sobre Género y Ciencia), New Haven: Yale University Press, 1985, pp. 38-9.
8. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (La Muerte de la Naturaleza: Mujeres, Ecología y la Revolución Científica), New York: Harper and Row, 1980, p. 182.
9. Ibid, p. 193.
10. Brian Manning, *The English People and English Revolution* (El Pueblo Inglés y la Revolución Inglesa), Harmondsworth: Penguin Books, 1976, p. 133.
11. Ibid, p. 134.

Bibliografía

El movimiento Chipko fue mi primera experiencia de concepciones alternativas del mundo que no ven a la naturaleza meramente como un recurso sino como un sistema viviente con capacidad de regeneración y una integridad propia. Las palabras dichas por las aldeanas fueron muy significativas para intuiciones, pero hubo también pequeños trozos de literatura 'gris' que proporcionaron inspiración como el *Tapovan* de R. Tagore (en Hindi), Tikamgarh: Gandhi Bhavan, sin fecha; S. Behn, 'From Revolt to Construction' (De la Revuelta a la Construcción), en *Uttar Ke Sikharo Mein Chetna Ke Ankur* (Hindi), Nueva Delhi: Himalaya Seva Sangh, 1975, o su 'Blueprint for the Survival of the Hills' (Plano para la Supervivencia de las Montañas), suplemento a *Himalaya: Man and Nature* (Himalaya : Hombre y Naturaleza), Nueva Delhi: Himalaya Seva Sangh, 1980. He reunido mi experiencia e investigación en V. Shiva, *Staying Alive:*

Women, Ecology and Development (Manteniéndose Vivas : Mujeres, Ecología y Desarrollo), Londres: Zed Books, 1989.

Una introducción al razonamiento del economista sobre los recursos puede encontrarse en 'Exhaustible Resources' (Recursos Agotables), *New Palgrave Dictionary of Economics*, Vol. I, Nueva York: Macmillan, 1987. K. Tribe, *Land, Labour and Economic Discourse* (Tierra, Trabajo y Discurso Económico), Londres: Routledge, 1976, explora cómo se formó, en el siglo dieciocho, la percepción económica de la tierra y de otros recursos, mientras E. Wrigley, *People, Cities and Wealth: The Transformation of Traditional Society* (Gente, Ciudades y Riqueza : La Transformación de la Sociedad Tradicional), Oxford: Blackwell, 1987, explica cómo formó el pensamiento de los economistas clásicos, el cambio de los recursos vegetales y animales a los fósiles. La conversión de los ámbitos de comunidad en mercancías, en el curso del movimiento de cercamiento en Inglaterra, ha sido analizado por B. Manning, *The English People and the English Revolution* (El Pueblo Inglés y la Revolución Inglesa), Middlesex: Penguin, 1976.

La utilización de recursos por potencias extranjeras y la subordinación socioeconómica de los pueblos indígenas han ido de la mano durante la historia del colonialismo. E. Wolf, *Europe and the People without History* (Europa y el Pueblo sin Historia), Berkeley: University of California Press, 1982, ofrece una amplia síntesis de esta transformación. Además, el colonialismo también cambió el rostro de la naturaleza misma. A. Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900* (Imperialismo Ecológico : La Expansión Biológica de Europa, 900-1900), Cambridge University Press, 1986, documenta los cambios en la flora y la fauna causados por la invasión europea. R. Tucker, 'The Depletion of India's Forests under British Imperialism: Planters, Foresters, and Peasants in Assam and Kerala' (La Extinción de los Bosques de India bajo el Imperialismo Británico : Cultivadores, Forestadores y Campesinos en Assam y Kerala) y T. Weiskel, 'Toward an Archaelogy of Colonialism: Elements in the Ecological Transformation of the Ivory Coast' (Hacia una Arqueología del Colonialismo : Elementos en la

Transformación Ecológica de la Costa de Marfil), ambos en D. Worster (ed.), *The Ends of the Earth* (Los Confines de la Tierra), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 118-140 y 141-71, y S. Bunker, *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange and the Failure of the Modern State* (Subdesarrollando la Amazonía : Extracción, Intercambio Desigual y el Fracaso del Estado Moderno), Chicago: University of Chicago Press, 1988, describe ejemplos típicos de explotación forestal colonial. Sobre el rol que la madera ha tenido en la historia de la civilización, véase J. Perlin, *A Forest Journey* (Un Viaje en la Selva), Nueva York: Norton, 1989.

El cambio en la imagen de la naturaleza de un organismo vivo a materia prima ha sido poderosamente rastreado por escritoras como C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (La Muerte de la Naturaleza : Mujeres, Ecología y la Revolución Científica), New York, Harper & Row, 1980; S. Griffin, *Women and Nature* (Mujeres y Naturaleza), Londres: The Women's Press, 1984.; y C. Von Werlof, 'Concept of Nature and Society in Capitalism' (Concepto de la Naturaleza y la Sociedad en el Capitalismo), en M. Mies et al., *Women: The Last Colony* (Las Mujeres : La Ultima Colonia), Londres: Zed Books, 1988. Respecto a la posición de las mujeres del Tercer Mundo en la división internacional del trabajo, véase M. Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (Patriarcado y Acumulación a Escala Mundial), Londres: Zed Books, 1986.

SOCIALISMO

Harry Cleaver

Una de las críticas más duraderas del desarrollo capitalista ha sido la de los socialistas. Desde los análisis pre-marxistas de cómo el desarrollo capitalista genera pobreza y sufrimiento extremos junto a extremas concentraciones de riqueza, pasando por la disección de la explotación capitalista y el antagonismo de clases hecha por Marx, siguiendo con el análisis del imperialismo como etapa superior del capitalismo, hecho por Luxemburg, Bujarin y Lenin, hasta las

más recientes críticas de la dependencia, los socialistas han castigado duramente la expansión internacional de las relaciones sociales capitalistas como un proceso que ha traído miseria más que mejoras en las condiciones de vida para la inmensa mayoría de los pueblos del mundo. En vez de "desarrollar" el Tercer Mundo, dicen, "el capitalismo lo ha subdesarrollado" - ha hecho peor las cosas de lo que eran cuando todavía eran "no desarrollados", es decir libres de la imposición de las relaciones de clase capitalistas.

Sin embargo, simultáneamente, en vez de abandonar el proyecto del desarrollo, los socialistas han propuesto consistentemente la adopción de un "desarrollo socialista" alternativo. Este ha sido el caso principalmente desde la construcción del socialismo en la Unión Soviética, que suministró una real alternativa de vida al capitalismo y no sólo una teoría. La industrialización extremadamente rápida (para las normas históricas) de la Unión Soviética, que en el tiempo de la Revolución de 1917 era aún predominantemente una sociedad agraria, convenció a muchos de la superioridad del desarrollo socialista sobre el capitalista, o del socialismo sobre el capitalismo, *tout court.*

Esto era particularmente cierto en el Tercer Mundo donde el anticolonialismo frecuentemente llegó a incluir al anticapitalismo y muchos intelectuales de los movimientos de la independencia estaban impresionados con los esfuerzos soviéticos de impulsar el desarrollo socialista y llegaron a considerar maneras en que esas medidas pudieran ser adaptadas a sus propias circunstancias. Esos intelectuales incluían tanto a revolucionarios como a aquellos que buscaban un cambio más pacífico. Ya para 1920 Mao Zedong había sido llevado al marxismo y a la lucha por el socialismo, parcialmente por el ejemplo soviético. Para 1927 Jawaharlal Nehru, retornando del Congreso de las Nacionalidades Oprimidas de Bruselas y de una visita a Moscú, estaba listo a proclamar que su objetivo era el socialismo, tanto como la independencia que él había perseguido hasta ese momento como discípulo del Mahatma Gandhi. En 1936 él enunció una opinión sobre la relación entre socialismo y desarrollo que sería compartida por una generación de líderes en todo el Tercer Mundo: "*no veo el camino de*

terminar con la pobreza, el vasto desempleo, la degradación y la sujeción del pueblo de la India, si no es mediante el socialismo".

En algún otro sitio en el Imperio Británico, visiones socialistas similares serían repetidas, como ocurrió con Kwame Nkrumah en la Costa de Oro (Ghana), Julius Nyerere en Tanganika (Tanzania), y Eric Williams en Trinidad y Tobago. Contra el Imperio Francés, líderes como Ho Chi Minh en Indochina, Ben Bella en Argelia, Léopold Senghor en Senegal, Modibo Keita en Mali, y Sékou Touré en Guinea, también buscaron alguna forma de socialismo o comunismo más allá del colonialismo. Entre los muchos otros líderes del Tercer Mundo que viraron a varias (y frecuentemente muy diferentes) formas de socialismo, debemos también mencionar a Fidel Castro y al Che Guevara en Cuba, Patrice Lumumba en el Congo Belga, Amílcar Cabral en la Guinea Portuguesa, Camilo Torres en Colombia, Muhamar Jadafi en Libia, Michael Manley en Jamaica, Pol Pot en Camboya, Salvador Allende en Chile, Sendero Luminoso en el Perú, los sandinistas en Nicaragua y Nelson Mandela en Sudáfrica. La adopción del socialismo de estilo soviético por China y Cuba luego de sus revoluciones así como la introducción de esos métodos en Europa Oriental después de la Segunda Guerra Mundial y su aparente éxito en eliminar los males más obvios del desarrollo capitalista - la inanición, los extremos dramáticos de riqueza y pobreza, el analfabetismo - que continuaban imbatidos en los otros países, reforzó la causa de las formas socialistas del desarrollo.

En breve, a lo largo de cuatro décadas desde la Segunda Guerra Mundial, se ha propagado una competencia entre los desarrollos capitalista y socialista en el Tercer Mundo, que era paralela a la competencia entre capitalismo en el Primer Mundo y socialismo en el Segundo. Mientras los norteamericanos y las antiguas potencias coloniales de Europa Occidental promovían sus propias estrategias de desarrollo bajo el Punto Cuarto y otros programas de ayuda externa, los soviéticos (principalmente después de la muerte de Stalin), los chinos y en algún grado los cubanos trataron de extender sus modelos de desarrollo, parcialmente mediante el apoyo a varios movimientos revolucionarios, parcialmente mediante sus propios paquetes de ayuda

externa. Corriendo parejo con los métodos occidentales, los países socialistas financiaron el desarrollo del comercio y la infraestructura, desde represas hasta carreteras e investigación agrícola, construyeron escuelas y llevaron miles de estudiantes del Tercer Mundo a los países socialistas para su educación. Solamente en la ausencia de la inversión privada extranjera podían los métodos de ayuda externa socialistas ser netamente diferenciados de aquellos de Occidente. En el contexto de esta historia, no es una exageración decir que la mayoría de los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo orientados al derrocamiento de las instituciones locales de poder capitalista habían recurrido a los países socialistas en busca de ayuda y de modelos alternativos de desarrollo.

Las Revueltas Populares de 1989

Inmediatamente después de la ola de luchas populares que barrió la Europa Oriental en 1989 derrocando gobiernos autoproclamados socialistas, en medio de un levantamiento popular igualmente extendido en la propia Unión Soviética - desde el Báltico, a través de Rusia y hasta las repúblicas del Asia Central - es no obstante, imposible dejar de reconocer que el socialismo de estilo soviético está siendo destruido desde dentro. En Occidente, los ideólogos del capitalismo están proclamando la muerte del socialismo, el entierro final del Dios que fracasó, y el triunfo de la libertad, de la democracia y del libre mercado. Se ha terminado la Guerra Fría, proclaman ellos con júbilo; el capitalismo ha vencido, el socialismo ha sido derrotado y la historia ha llegado a su fin.

Al mismo tiempo, socialistas y comunistas en todo el mundo han sido puestos claramente a la defensiva. Por una parte los oponentes de la línea dura a las reformas, especialmente en China, en que Deng y sus amigos respondieron a un levantamiento popular similar bañando con la sangre de sus hijos la plaza de Tiananmen, están condenando a los movimientos de masa como reaccionarios y contrarrevolucionarios y se están proclamando como los últimos bastiones de la alternativa socialista al capitalismo. Por otra parte, un

vasto número de otros socialistas y comunistas opositores al capitalismo, que reconocen los movimientos de Europa del Este como verdaderamente populares, están siendo forzados a reagruparse y a repensar.

En verdad, para quienes luchamos por un mundo mejor más allá del capitalismo, sea que nos llamemos socialistas o no, para todos los que afirmamos creer en el poder de la gente común para remodelar su mundo, este dramático levantamiento en el mundo socialista debe ser la ocasión de serias reflexiones sobre el tema del socialismo como alternativa del capitalismo. Podemos rechazar los reclamos tanto de los ideólogos capitalistas como los comunistas de línea dura como propaganda egoísta, pero podemos ciertamente coincidir en que está ocurriendo algo muy significativo. ¿Debemos entender las acciones de los pueblos de Europa del Este como el rechazo definitivo del socialismo por el único pueblo que cuenta - las masas - y, por tanto, tomando en serio la lección, dejar de hablar de socialismo y desarrollo socialista como alternativas deseables al capitalismo? ¿O están siendo rechazados los regímenes más por stalinistas que porque son socialistas? Si éste es el caso, entonces ¿qué es lo que queda del socialismo que pueda constituirse en una guía para pensar el movimiento más allá del capitalismo?

No hay mejor lugar para comenzar, en consecuencia, que un breve examen de lo que los pueblos de Europa Oriental y la Unión Soviética rechazan. A primera vista, las demandas que han enunciado son como para alegrar los corazones de los capitalistas de todo el mundo. En el encabezamiento de la agenda ha estado la destrucción del poder monopólico del Partido Comunista no solamente sobre el proceso político formal sino sobre toda la vida social y económica. El grito ha reverberado de un extremo al otro del Imperio Soviético: "*¡terminad el monopolio, levantad la pesada mano del Estado controlado por los comunistas de nuestras vidas!"* En Europa Oriental el movimiento de masas ya ha implementado sistemas políticos multipartidarios y las revueltas en las Repúblicas Soviéticas, han forzado a Gorbachov a aceptar cambios similares en la propia Unión Soviética. Al mismo tiempo, el aparato estatal represivo está siendo desmantelado - la policía secreta desbandada, los

prisioneros políticos liberados. Inmediatamente luego de estos cambios políticos dramáticos, están emergiendo intensos debates sobre política económica y social. Nuevamente aquí el énfasis de los reformadores populares ha sido, hasta el momento, la reducción del control estatal sobre la economía y la vida social en general. En algunas áreas el planeamiento estatal y los subsidios están siendo reducidos o eliminados, en otras áreas políticas sociales estatales restrictivas, tales como los intentos del Estado rumano de forzar a las mujeres a tener más hijos, están siendo abolidas.

Por otra parte, es claramente demasiado pronto para ver exactamente cuáles de las antiguas políticas serán retenidas y qué aspecto va a tener el rango completo de las nuevas políticas. Ya las discusiones públicas en toda el área, tales como los acalorados debates en el nuevo Parlamento Húngaro, han mostrado que mucha gente no está interesada en deshacerse de los beneficios del socialismo tales como empleos y salarios garantizados, casas subsidiadas, salud gratuita y cuidado de los niños o pensiones de vejez. Sobre estos tópicos los debates apenas han comenzado y determinarán mucho del aspecto futuro no sólo de las sociedades europeas del Este sino también de la Unión Soviética.

La existencia de esos debates da crédito a los socialistas que sostienen actualmente que los levantamientos populares han sido dirigidos no contra el socialismo *per se* sino contra su perversión stalinista. Porque tales socialistas hacen énfasis en los ideales de igualdad y justicia social que, para ellos, el socialismo siempre ha portado consigo, así como los beneficios materiales reales que aún el socialismo de estilo soviético, al menos hasta el reciente colapso de su sistema de administración económica supercentralizado y burocrático, ha traído para muchos. Mientras que una aproximación para decidir, si hay algo del socialismo que vale la pena defender y utilizar como guía para ir más allá del capitalismo, es examinar la naturaleza de estos beneficios y compararlos con el conjunto alternativo de beneficios disponibles en el mundo capitalista, en el contexto de este ensayo, examinaré más bien la otra cara del argumento socialista.

Es decir, cómo contra el estilo socialista soviético o chino con su característico monopolio del poder por el Partido Comunista, otros socialistas, que a menudo se autotitulan socialistas democráticos o social-demócratas, han sostenido por mucho tiempo que la esencia del socialismo ha estado en sus ideales sociales humanísticos. En oposición a la ideología y a la práctica capitalista de la competencia individualista a nivel de personas, firmas y estados nación, arguyen ellos que el socialismo siempre, desde sus primeras formulaciones, ha afirmado la centralidad del contexto social de la vida de los pueblos, la naturalidad de la cooperación social y de la acción social conjunta. Por oposición a la ideología capitalista del egoísmo y el narcisismo al servicio de sí mismo, el socialismo ha afirmado siempre que el desarrollo personal y la satisfacción individual solamente podían ser sólo alcanzados mediante el tipo de relación íntima, no competitiva, que sólo existe en el contexto de la vida cooperativa. En consecuencia, los programas socialistas para la reforma de las instituciones económicas y sociales han estado siempre orientados a la creación de un marco dentro del cual tal cooperación pudiera prosperar. La lección real de los levantamientos en el Este, sospecho que van a argumentar la mayoría de esos socialistas, es que, mientras que los enfoques soviéticos y chinos fracasaron en crearla, tal marco es aún un objetivo deseable y puede todavía proveer una perspectiva teórica para pensar el movimiento más allá del capitalismo.

Contra estos argumentos, las más sofisticadas críticas capitalistas pueden levantar el cargo que, aún cuando el concepto de socialismo puede ser separado de las experiencias soviética y china, en parte porque anticipa a ambas, sin embargo el concepto ha tenido siempre un sesgo totalitario. Ese lado ha derivado de la noción errada de que la acumulación de capital, el crecimiento económico y el desarrollo social pueden ser *planeados* más eficientemente que lo que pueden ser regulados por el mercado. El planeamiento ha significado siempre que tenían que existir aquellos con el poder de planear y esa concentración de poder debe conducir y ha conducido siempre, al gobierno totalitario.

¿Es esto cierto? ¿Ha tenido siempre el socialismo este elemento? O, como los socialistas democráticos arguyen, ¿ha sido una perversión de la esencia del socialismo? Estas son cuestiones a las que podemos dar por lo menos una respuesta tentativa echando un vistazo a la historia del concepto. Lo que encontramos, me parece, es que mientras el concepto de socialismo ciertamente ha mutado repetidas veces en el tiempo, significando muchas cosas diferentes para muchos pueblos diferentes en tiempos diferentes, ha habido en realidad en toda su historia dos acepciones contradictorias en lucha mutua. La primera es en la que han hecho énfasis críticos capitalistas: una tradición que hace honor al planeamiento social y económico intencional sobre los ajustes automáticos de los mercados capitalistas. El segundo es aquel subrayado por los proponentes del socialismo: una tradición de creencia en que los seres humanos pueden efectivamente cooperar para determinar conjuntamente su futuro colectivo en formas muy superiores al posible bajo el régimen de la explotación capitalista y de los mercados que siempre han estado asociados con ella. Investiguemos la historia de estos dos significados como se han entretejido en la historia del concepto de socialismo.

Sueños de Liberación y la Herencia Totalitaria

Por mucho tiempo la idea de socialismo fue un sueño. Fue un sueño que apareció por primera vez en Europa Occidental simultáneamente con el desarrollo del capitalismo y su revolución industrial. Era un sueño conjurado por aquellos oprimidos por la violencia y la explotación de la sociedad capitalista en su vida de trabajo diario o por aquellos escandalizados por la evidencia de la miseria y la injusticia en torno de ellos. Insatisfechos con la coexistencia de la riqueza escandalosa y la pobreza abyecta, asombrados por la destrucción de las comunidades tradicionales con todos sus lazos personales íntimos y su reemplazo por el individualismo y la guerra competitiva de todos contra todos, ofendidos por ciudades feas abigarradas de fábricas oscuras y viviendas malsanas, consternados por el desplazamiento de las habilidades artesanales debido a una mutiladora división del trabajo, muchos trabajadores sociales anhelaban un mundo mejor. Algunos pocos se contentaban con los

viejos sueños de la Ciudad de Dios en la cual podrían encontrar paz luego de una difícil vida de fatiga. Pero otros se daban maña para inventar nuevos sueños de alternativas que aún no existían -utopías - pero que quizás podían ser construidas. Soñadores como Claude-Henri de Saint Simon, Charles Fourier, Robert Owen, Etienne Cabet, Wilhelm Weitling y sus seguidores diseñaron nuevas y, así lo creyeron, mejores estructuras sociales que las que estaban en torno a ellos. Estos sueños no eran solamente imaginaciones fantásticas, ellos inspiraban al pueblo a actuar, a luchar por su realización. Lo que puede soñarse hoy, podría alcanzarse mañana y esos hombres y sus seguidores lucharon porque la transformación del mundo fuera en gran escala, mediante la reforma o la revolución, o en pequeña escala mediante la fundación de comunidades experimentales.

Tales luchas, basadas en los sueños de un mundo mejor, precedieron al capitalismo pero parecían florecer con su crecimiento. El escándalo por los excesos y la explotación basada en la propiedad de la tierra había ayudado a impulsar la Revolución Inglesa en los 1640 y la Revolución Francesa de 1789. Los Niveladores y los Excavadores en Inglaterra habían luchado por poner al mundo de cabeza. Los *enragés* y *sans-culottes* habían derribado el viejo orden y los radicales parisienses y seguidores de Babeuf en Francia se habían batido bajo la bandera de la *égalité* contra la contrarrevolución en los 1790. Estas revoluciones, no importa cuán decepcionantes sus resultados inmediatos, dejaron una herencia de imaginación social radical que se difundió y evolucionó, inspirando a los descontentos hacia la acción política en todo el siglo XIX. Durante la Revolución de Julio de 1830, las Revoluciones de 1848, el Movimiento Cartista de fines de las décadas de 1830 y 1840 mediante la formación de la Primera Internacional en la década de 1860 hasta la Comuna de París de 1870, hombres y mujeres lucharon y sangraron por la realización de sus sueños aún en medio de los cambios históricos masivos que consolidaron el poder del capitalismo en la mayor parte del mundo.

El término *"socialisme"* fue aparentemente usado por primera vez en 1832 por el francés Pierre Leroux, un discípulo de Saint-Simon, en su periódico *La Globe*.

Fue también usado en los años 1830 por los seguidores de Robert Owen en Inglaterra. Apareció en medio del torbellino de las ideas revolucionarias y reformistas y en esa confusión su significado cambió y evolucionó con el desarrollo tanto del capitalismo como de la lucha por ir más allá de él. Desde el comienzo, sin embargo, el concepto de socialismo compartía con el de comunismo el argumento que solamente con una transformación de las relaciones sociales fundamentales, podrían superarse los males de la pobreza y de la distribución desigual, jerárquica del poder y de la riqueza. Desde Saint-Simon y Owen en adelante, los socialistas condenaron los antagonismos destructivos y la anarquía del capitalismo competitivo de libre mercado. Aún cuando ellos aceptaban la tradición de la Ley Natural que subyace a las justificaciones filosóficas del capitalismo, rechazaban el razonamiento de hombres como Thomas Hobbes y Adam Smith que la búsqueda sin restricciones del interés propio individual era natural y conduciría a una aceptable armonía social. Su énfasis estaba más bien en la naturalidad y las posibilidades inherentes a la cooperación humana y a la solidaridad en el nivel social. A pesar de la experiencia de la competencia capitalista, creían que el pueblo podía aprender a cooperar, a trabajar el uno para el otro en lugar de hacerlo uno contra otro, de concebir su interés propio más ampliamente en términos de su comunidad en vez de hacerlo en forma estrecha y egoísta. Este es el lado de su pensamiento que los socialistas democráticos tienden a enfatizar.

No obstante, al mismo tiempo, aún en los conceptos de Saint-Simon y Owen, había otro lado de su socialismo, el lado que las críticas capitalistas señalan que albergan los gérmenes del totalitarismo. Owen, como se recuerda, era él mismo un capitalista, seguramente un capitalista con mente reformista, pero de todas maneras un capitalista. Ciertamente no era un demócrata. Su socialismo era desde arriba, en el que las masas oprimidas e irracionales necesitarían ser educadas en nuevos hábitos por una élite socialista. Toda la sociedad debería ser cuidada, pensaba, "*cómo los médicos más avanzados gobiernan y tratan a sus pacientes en los mejores hospitales para lunáticos*". Y cuando él trató de alcanzar las clases de reformas - la reducción de las horas de

trabajo, el mejoramiento de las condiciones de trabajo, mayor cooperación entre trabajadores y jefes - que sus seguidores llamarían socialismo, él se dirigió primero, y sobre todo, a otros capitalistas y a la aristocracia en un intento de convencerlos de que tales reformas, si fueran implementadas por el Estado, harían a la industria británica mucho más productiva y lucrativa que nunca antes. Eventualmente descorazonado por su fracaso de convencer a sus pares de la sabiduría de sus ideas, Owen volvió sus esfuerzos a la organización de sindicatos y cooperativas y, eventualmente, a los experimentos de comunidades utópicas. Sin embargo, aún estas actividades estaban moldeadas por su creencia que las reformas podrían ser logradas mediante el uso del poder estatal existente y el desarrollo del sindicalismo británico fue fuertemente influenciado por esta creencia.

El concepto de socialismo de Saint-Simon, aún más que el de Owen, tenía un sesgo elitista hacia el planeamiento centralizado, de arriba abajo. El Conde Claude-Henri de Saint-Simon era un noble que había sobrevivido a la Revolución. Su deseo de liberar a la gente de la pobreza y de la crisis causada por lo que él veía como la anarquía de los mercados capitalistas lo condujo a demandar la regulación estatal centralizada de la producción y de la distribución. Sin fe de ninguna clase en la sabiduría y las habilidades de los trabajadores comunes proponía que los banqueros y expertos económicos controlaran la asignación de las inversiones y la óptima distribución del producto, según las necesidades de la gente. No siendo un Nivelador, Saint-Simon mantendría una clase de jerarquía meritocrática como la manera de organizar su sociedad. No es sorprendente, como el caso de Owen, que él también se dirigiera a la ya existente élite de poder de políticos, banqueros y empresarios industriales con sus ideas. Tanto sus planes para el socialismo como su política personal habrían de conducir a algunos comentaristas posteriores a ver en él a un antecesor de la tecnocracia del siglo XX.

Debemos hacer notar, en este punto, que las inclinaciones elitistas de estos dos fundadores del socialismo no eran totalmente inconsistentes con la aún más radical tradición comunista de su tiempo. La herencia insurreccional de los

jacobinos de la Revolución Francesa que estaba preservada en las políticas de Babeuf, Buonarroti y Blanqui tenía las mismas tendencias contradictorias entre una preocupación humanitaria con la eliminación de la pobreza y de los privilegios de la propiedad y una creencia en la necesidad de un gobierno altamente centralizado y estrechamente controlado de su sociedad comunista alternativa. Su igualitarismo radical demandaba la igualdad en la distribución tanto de la propiedad como del goce de la riqueza material. Babeuf recurrió a las tradiciones utópicas de la Ilustración para demandar que se compartieran los bienes (principalmente las herramientas y la tierra) mientras que Buonarroti y Blanqui mantuvieron esta tradición hasta bien entrado el período de la Revolución Industrial Capitalista de modo que su comunismo llegó a significar el desposeimiento no sólo de los ricos de la tierra sino también de la nueva burguesía industrial. Al mismo tiempo, a pesar de su igualitarismo radical, su aproximación a la actividad revolucionaria y al gobierno de la sociedad posrevolucionaria, de ser exitosa, era muy explícitamente elitista. Su herencia jacobina era, ante todo, una política de la toma del poder. Con mucho que hayan luchado por los pobres, los oprimidos y después por la clase trabajadora, sus medios eran la organización conspiratoria secreta de un grupo relativamente pequeño de revolucionarios.

Esta herencia revolucionaria fue abrazada por Karl Marx y Friedrich Engels y sus seguidores, en su demanda para derrocar al capitalismo. Su comprensión de las posibilidades del socialismo, basada en un análisis de las fuerzas de clase antagonistas del capitalismo vino algunos años después de sus primeros predecesores socialistas y fue desarrollada dentro del contexto de un desarrollo capitalista más maduro. Por lo menos desde el tiempo del *Manifiesto Comunista*, ellos rechazaban principalmente el enfoque reformista para ir más allá del capitalismo, sea mediante cambios legales o mediante experimentos utópicos. Para Marx y Engels tales cambios de ser logrados de esta manera - como las Factory Acts en Inglaterra, o posteriormente, mediante la representación en el Parlamento - podían constituir pasos importantes en el desarrollo de la organización de la clase trabajadora pero no podrían producir la transformación completa del sistema.

Como sus predecesores socialistas, sin embargo, Marx y Engels elaboraron una visión del socialismo, que aunque parcial - porque rechazaban la especulación utópica - contenía la mayor parte de las preocupaciones socialistas iniciales con las posibilidades de crear una sociedad más igualitaria y justa. Su análisis de la explotación y la alienación en el capitalismo los condujo a creer en que el derrocamiento del capitalismo por la clase trabajadora no conduciría solamente al control de la producción y la distribución por los trabajadores, sino a superar todos los aspectos de la alienación inherentes al uso capitalista del trabajo como su mecanismo fundamental de control social. Cómo podría hacerse esto exactamente, no lo sabían. Marx estudió la experiencia sumamente breve de la Comuna de París para tener una visión de lo que el proletariado haría realmente cuando tomara el poder. El celebraba especial y repetidamente sus propuestas hacia la abolición del Estado y hacia la democracia real - sufragio universal con representantes revocables expeditivamente. También, cuando fue llevado a un debate en Rusia sobre la pertinencia de su análisis a la lucha de clases en ese país, estudió la comunidad campesina rusa y la consideró como posible punto de partida para la construcción del socialismo.

Una vez que los trabajadores estuvieran al mando de los medios de producción, Marx evidentemente creía que ellos podían transformarlos de manera que los productos fueran una vez más una expresión del deseo de los trabajadores, de modo que el proceso de trabajo mismo pudiera llegar a ser una actividad interesante, de autorealización (entendida tanto individual como colectivamente), de modo que los conflictos entre los trabajadores, que han sido la base de la capacidad de los capitalistas para controlarlos, serían reemplazados por un florecimiento real de la cooperación autoorganizada. Al mismo tiempo, su comprensión tanto de la función del trabajo impuesto en el capitalismo como de la larga historia de las luchas de los trabajadores por reducirlo, lo llevó a creer que en la sociedad poscapitalista, el tiempo libre como base para el "desarrollo pleno de la individualidad" reemplazaría al trabajo como fuente de valor en la sociedad. Así, la sociedad poscapitalista

sería mejor caracterizada, por lo menos parcialmente, por la apertura característica del "tiempo disponible", una esfera en expansión de libertad que permitiría un desarrollo multifacético del individuo y de la sociedad. Algunas de estas ideas han continuado siendo altamente influyentes en el pensamiento socialista subsiguiente y constituyen mucho del atractivo continuado del marxismo para los socialistas democráticos.

Al mismo tiempo debe decirse que el conflicto en el pensamiento socialista entre el deseo de promover una nueva clase de cooperación social y la tendencia a recurrir a métodos elitistas no desapareció con el desarrollo del marxismo, sino sólo adquirió una mayor ambigüedad. Por una parte, como la discusión precedente sugiere, Marx estaba muy convencido de las posibilidades de una sociedad libre, sin clases y sin Estado. Por otra parte, su propia práctica política y en alguna medida su teoría, argumentaban en formas suficientemente ambiguas como para permitir que sus continuadores derivaran justificaciones para una concepción elitista del socialismo como una transición prolongada al comunismo sin clases.

Más importantes aquí son dos elementos de su trabajo y su pensamiento: el concepto de dictadura del proletariado implantado por un partido comunista revolucionario y la idea de que el objeto central de tal dictadura sería el reemplazo de la anarquía del mercado capitalista por el planeamiento centralizado de la vida social y económica. Ciertamente, Marx no era elitista en el sentido de socialistas como Saint-Simon u Owen, quienes estaban dispuestos a recurrir al estado capitalista para la realización de sus esperanzas. Además es claro que su uso recurrente del término ‘partido comunista’ debe ser entendido no en los términos de las conspiraciones secretas del siglo XIX o en los términos contemporáneos sea de la organización leninista de revolucionarios profesionales, sea la política electoral de los social demócratas, sino más bien en el sentido más general (y más ambiguo) de aquellos que representan los más fundamentales intereses de la clase trabajadora. Este sentido es el que guió a Marx en su trabajo dentro del movimiento obrero, primero en la Liga Comunista y luego en la Asociación Internacional de

Trabajadores (Primera Internacional). Mientras Marx nunca enunció el detalle de lo que sentía él que sería la función del partido de la clase trabajadora (o comunista) después del derrocamiento del capitalismo, claramente sentía que debía jugar un papel directivo en la lucha que tendría que conducir a tal victoria.

Marx demandaba una mayor centralización no solamente en las organizaciones de la clase obrera sino también en los resultados de los levantamientos revolucionarios. Previniendo contra los esfuerzos burgueses por dispersar y debilitar, Marx convocaba a los obreros a luchar "*por la más determinada centralización del poder en manos de la autoridad del Estado*". Este fue uno de los puntos centrales de la controversia entre él y los anarquistas en la Primera Internacional. Mientras estos últimos sentían que la abolición inmediata del Estado era el camino más corto para terminar con la explotación y el dominio de clase y renunciaban al llamado por "la toma del poder" de la clase obrera, que ellos argumentaban meramente reforzarían al Estado, Marx argumentaba en primer lugar que el Estado capitalista era una manifestación del poder de la clase capitalista y que sin eliminar este poder la abolición del Estado sería de corta vida, y en segundo lugar que después de derribar al gobierno capitalista los trabajadores necesitarían algún medio para prevenir una contrarrevolución (como la que había ocurrido en la Revolución de 1848 y en la Comuna de París) y para lograr la transformación de la sociedad según las líneas comunistas.

En su *Crítica del Programa de Gotha* Marx renueva su insistencia en la necesidad del Estado de los trabajadores - la dictadura del proletariado - aunque en ninguno de esos documentos hay un intento de expresar concretamente lo que ese Estado implicaría o de tratar la objeción levantada repetidamente por los anarquistas de que cualquier Estado obrero recrearía una tiranía. El punto más próximo al que Marx llegaría en la respuesta a esa objeción fue en su análisis de la Comuna de París donde él hacía énfasis en cómo la capacidad de los trabajadores para revocar a sus representantes e impedir cualquier concentración de poder militar que pudiera ser usado contra

los trabajadores, eran en sí mismas instancias de la abolición del Estado. La ambigüedad de los escritos de Marx reside en la vaguedad de sus más abstractas discusiones de estos asuntos del poder revolucionario, una vaguedad casi inevitable en un discurso que rehusaba tanto la especulación utópica como la prescripción *a priori*. Casi inevitablemente la ambigüedad dejaba su pensamiento abierto al más vasto rango posible de interpretación - al cual estuvo sujeto aún antes de su muerte.

Los primeros grandes debates sobre "lo que Marx realmente quería decir", sobre la estrategia "marxista" apropiada para el logro del socialismo, tuvieron lugar en el contexto de la Segunda Internacional (1889-1914) que era un renovado intento de organizar el movimiento socialista internacional. Fue un intento conducido y dominado por el Partido Social Demócrata Alemán que, mientras buscaba poder a través del proceso electoral, también intentaba detener una guerra europea mayor. Los debates dentro del movimiento socialista de ese periodo son muchos y tocan muchos temas que van más allá de mis preocupaciones inmediatas. Sin embargo, en términos de la contradicción en el socialismo, que he estado delineando, es fácil identificar las cuestiones más sobresalientes.

Lo que hacía posible hablar de movimiento socialista en ese momento era la visión común de una sociedad poscapitalista más justa, democrática e igualitaria. Entre los socialistas, el debate central era sobre la mejor manera de derrocar al capitalismo. Dominante entre los social-demócratas de ese tiempo se encontraba la opinión que la política electoral y la reforma social gradual eran la mejor, quizá la única vía más allá del capitalismo. Tal argumento fue propuesto por Edward Bernstein quien comprendió que la creciente capacidad del capitalismo para regular y adaptarse reducía dramáticamente la posibilidad de que una crisis catastrófica ocurriera para dar la ocasión a una revolución de la clase trabajadora. Contra este razonamiento, otros marxistas como Rosa Luxemburg argumentaban que en primer lugar los capitalistas no podrían eliminar la crisis del sistema, y en segundo lugar, la continuación del rol del Partido Socialista debía ser el de preparar a los trabajadores para una

revolución y de estar listos para dirigirlos cuando llegara el momento. Con el colapso de la Segunda Internacional en 1914, cuando los social demócratas votaron a favor de los créditos de guerra para financiar la economía bélica alemana, estos debates devinieron aún más acrimoniosos. Los radicales alemanes en torno a Luxemburg y la Liga Espartaco fueron reforzados en su ataque contra los social demócratas por Lenin y los bolcheviques en Rusia. Debemos hacer notar que en ningún lado de este debate hubo un llamado al Partido Socialista para abdicar su rol conductor en la lucha política: el debate era solamente sobre cómo debía conducir, no si debía o no hacerlo.

La Entronización del Leviatán

Durante este período completo, sin embargo, todos estos debates sobre cómo podía abolirse el capitalismo y lo que podría ser el socialismo, fueron proyecciones grandemente especulativas. Con la Revolución de Octubre y la toma del poder por los bolcheviques en 1919, sin embargo, todo eso cambió. Bruscamente, de la noche a la mañana pareció a la mayoría que una sociedad socialista estaba siendo construida en Rusia - no como un pequeño y aislado experimento como la Comuna de París o como las dispersas comunidades internacionales de los utopistas, sino en una gigantesca escala, tan enorme como el destronado Imperio Zarista. Súbitamente el socialismo emergió del mundo de los sueños y la especulación - no importa cuan arraigado en el movimiento obrero - a la concreción. La creación espontánea, hecha por los trabajadores y campesinos rusos de los soviets y comités de fábricas parecían anunciar un autogobierno popular que tantos socialistas habían anticipado por tanto tiempo. Todos los socialistas del mundo, y hasta los anarquistas, saludaron a la Revolución como la realización de sus sueños.

Inmediatamente después de la toma del poder en Octubre, sin embargo, el liderazgo bolchevique se movió con velocidad deslumbrante para consolidar todo el poder en las manos del Partido. Paso a paso despojaron tanto a los soviets como a los comités de fabrica de su autonomía y reunieron las riendas del control en sus propias manos. No es que no hubiera oposición, hubo una

resistencia real entre los obreros y campesinos rusos, aún entre los bolcheviques; pero ellos resultaron victoriosos. Mientras el significado de "dictadura del proletariado" pudo haber sido ambiguo en Marx, no hubo ninguna ambigüedad para los bolcheviques. Si no fueron suficientes la extensa dislocación y las penurias dejadas por la Primera Guerra Mundial, el ataque a la Revolución por el ejército blanco apoyado por las potencias occidentales proporcionó a Lenin y a los otros dirigentes bolcheviques toda la excusa que necesitaban para racionalizar la necesidad de un control centralizado - tanto militar como económico - un control que no relajarían cuando el ataque fue derrotado. Como resultado, los anarquistas, los comunistas radicales y los social demócratas en Europa Occidental desafiaron la legitimidad del poder y las políticas de los bolcheviques. Los anarquistas y comunistas radicales como Rosa Luxemburg y aquellos que serían conocidos como los comunistas de los consejos, vieron en el desmantelamiento de los comités de fábrica y de los soviets la consolidación de un Estado bolchevique, una reconcentración de poder antitético con su concepción del poder popular. Los social demócratas también criticaron la concentración del poder bolchevique, lamentaron la destrucción de la democracia y, en su mayor parte, reafirmaron sus políticas reformistas contra lo que ellos consideraron la subversión de la Revolución Rusa.

Mientras, durante el período del "comunismo de guerra" (civil), muchos socialistas estaban dispuestos a dar a los bolcheviques el beneficio de la duda, el fin de esa guerra produjo nuevas críticas, esta vez no sólo contra la centralización del poder sino también sobre los propósitos por los cuales ese poder estaba siendo esgrimido. Poco a poco se hizo evidente, por lo menos para algunos marxistas occidentales, que la nacionalización de la industria, la imposición de una estricta disciplina en el trabajo, la colectivización del campesinado y finalmente la brutalidad del trabajo forzado en el Gulag, todo lo cual había sido llevado a cabo en nombre del pueblo, no eran solamente medios infortunados y temporales para un fin, sino que habían llegado a constituir características permanentes del socialismo de estilo soviético. La desviación deliberada de los frutos de la productividad creciente, tanto del

consumo como del menor trabajo, hacia la inversión y mayor trabajo, había devenido en un proceso sin fin. Bajo tales circunstancias se hizo crecientemente difícil tomar seriamente los reclamos soviéticos de ser un "Estado obrero". Ciertamente, se hicieron ciertas concesiones a los trabajadores y campesinos en Rusia. Se les garantizó empleo y salario. Se les suministró educación y cuidado de salud sin costo. Pero, con el tiempo, por lo menos algunos socialistas comenzaron a ver estas concesiones como no del todo diferentes de lo que los trabajadores habían conquistado en Occidente. Y luego de un examen más minucioso algunos socialistas aún concluyeron que las comparaciones detalladas de las economías soviética y occidental revelaban lo que era de hecho una semejanza impresionante.

Bajo el barniz de la retórica socialista subyacía apenas un método diferente de organizar la acumulación del capital. Algunos, como C. L. R. James y Raya Dunayevskaya, llegaron incluso a concluir que los bolcheviques primero bajo Lenin y luego bajo Stalin habían creado una forma de "capitalismo de Estado" y de ninguna manera un socialismo. Otros, como Max Horkheimer y Cornelius Castoriadis, rehusarían esa caracterización, prefiriendo "Estado autoritario" o "colectivismo burocrático" o "socialismo de Estado". Excepto para aquellos muy comprometidos con la línea de Moscú, una gran cantidad de marxistas habían llegado a ver al socialismo de estilo soviético como una nueva especie de sociedad de clases, conteniendo severos antagonismos de clase que si bien no eran exactamente los mismos del capitalismo, eran por lo menos semejantes y por lo tanto remoto de cualquier clase de socialismo con el cual pudieran identificarse. La extensión forzada de este modelo de socialismo soviético a toda la Europa Oriental después de la Segunda Guerra Mundial, las revelaciones de los crímenes estalinistas por Jruchov en 1953 y luego la violenta supresión de los levantamientos populares en Alemania en 1953, Hungría en 1956 y luego en Checoslovaquia en 1968, reforzaron el escepticismo de los críticos sobre el carácter socialista del modelo soviético, aún antes de las actuales series de dramáticas revueltas populares.

Todo esto reforzó la tendencia ya dominante entre muchos socialistas del

Tercer Mundo de *adaptar* las ideas socialistas más que adoptar incondicionalmente el modelo soviético en cualquiera de sus permutaciones: antes, durante o después de Stalin. Es bien conocido cómo Mao reelaboró tanto la estrategia revolucionaria como la construcción del socialismo en una sociedad predominantemente campesina; cómo Nehru abrazó la visión socialista y hasta el planeamiento estatal pero no la supresión de la propiedad privada; cómo Senghor elaboró su teoría de las raíces indígenas del socialismo africano; cómo Nyerere desarrolló *Ujamaa* que buscaba fundamentar el socialismo en la familia y la aldea africanas, y así sucesivamente. En parte estas adaptaciones fueron el resultado de intentar tener en cuenta las condiciones locales y la historia específicas. En parte, fueron el resultado de evaluaciones críticas de la experiencia soviética. Todos han contribuido a la mutación continua del sentido y del contenido del socialismo.

La Subordinación de la Diversidad

¿Cuáles son las implicancias, a la luz de esta historia, de los levantamientos masivos en Europa Oriental, la Unión Soviética y China, para el concepto de socialismo? Para aquellos que aún quisieran recuperar el concepto de las confusas ruinas de su historia, la respuesta es probablemente que vale la pena preservar aquellos significados del socialismo que hemos identificado asociados con alternativas atractivas y democráticas al capitalismo, mientras que deberían rechazarse aquellos significados que han estado asociados al elitismo y luego al autoritarismo. Este es ciertamente el proyecto de los socialistas democráticos y está indicado por el adjetivo "democrático" que ahora está siendo resaltado más que nunca para distinguirlo del socialismo autoritario o totalitario - sea como fue imaginado en el pasado o practicado en el presente. Debo admitir cierta simpatía con este intento de conservar un término que ha estado asociado con las mejores aspiraciones y sacrificios de tanta gente. Por otra parte, también me inquieta. No solamente el mismo término "socialismo" ha llegado a ser oprobioso para millones que se han rebelado contra él, sino también como resultado de una larga historia de represión política y explotación económica en regímenes que se han

autotitulado socialistas, es realmente difícil ver cómo el termino puede ser ahora aceptado como si designara *solamente* lo mejor de los ideales y prácticas que han estado asociados con él.

Más allá de este problema, sin embargo, tengo aún otra dificultad con la demanda continuada de "socialismo" como una alternativa al orden existente. No con este o aquel uso, sino con cualquier uso. A lo largo de su historia, aún cuando liberamos al concepto de sus variantes inmediatamente autoritarias, el concepto de socialismo ha sido diseñado para discutir el reemplazo del orden social capitalista por la construcción de un orden social alternativo. El social*ismo,* se ha dicho siempre, reemplazará al capital*ismo*. No solamente en términos de ideología sino de sistemas sociales. Aún el examen más superficial de la historia de la imaginación socialista muestra un repetido intento de designar un nuevo orden social ya para reemplazar al presente (como es el caso de los utópicos como Saint-Simon, Owen, Cabet o Fourier), ya para descubrir qué orden social más probablemente reemplazará al actual como resultado de la operación de fuerzas históricas (los marxistas). Donde los socialistas han logrado realmente el poder para construir una nueva sociedad "socialista", ellos han sido efectivamente consistentes con esta tradición y han buscado diseñar e imponer un orden social unificado. Los debates sobre la naturaleza de la Unión Soviética, o aquellos sobre las experiencias china, cubana, o tanzaní por ejemplo, son siempre sobre si el modelo particular es el mejor que podría ser diseñado o, por lo menos, el mejor bajo las circunstancias históricas y condiciones materiales existentes.

Esta idea de construir sistemas alternativos, que está presente en todo concepto de socialismo y en todo esfuerzo por construir en la realidad una sociedad socialista, me parece reproducir una de las más fundamentales características del tipo de sociedad que ha tratado de reemplazar. Esa característica es la esencia de lo que se ha querido siempre decir con dominación: la subordinación de la diversidad social a una medida normalizada. Tal subordinación fue lo que el capitalismo siempre buscó hacer a las diversas y variadas sociedades del mundo en las que emergió o sobre las

que trató de ganar control. Con el capitalismo tal subordinación ha significado de hecho la liquidación de muchas sociedades y grupos culturales y la destrucción parcial de todas las restantes. Fue en parte precisamente contra tal destruccción que los primeros socialistas levantaron sus voces. Saint-Simon, por ejemplo, compartía con los románticos un sentido de tragedia e indignación sobre la destrucción de las comunidades tradicionales y su tejido de relaciones humanas íntimas. Al mismo tiempo, él y muchos otros socialistas condenaron la reducción capitalista de las relaciones humanas a intercambios puramente comerciales, monetarios y a la explotación de unos por otros que se aprovechaban de su trabajo. A diferencia de los reaccionarios, naturalmente, ellos querían ir hacia adelante, no hacia atrás, a una perdida edad de oro, pero cuando diseñaron sus alternativas su imaginación estaba muy limitada por su experiencia en el capitalismo como para permitirles ver más allá de la sustitución de una hegemonía social por otra. En realidad, cuando vemos de cerca los mecanismos que diseñaron para regular sus sistemas sociales alternativos, encontramos que en sus intentos por corregir las injusticias del capitalismo, permanecieron atrapados en la práctica capitalista de medirlo todo en términos de fuerza de trabajo y dinero - en breve, en aquel reduccionismo social tan característico del capitalismo.

Marx también reconoció cómo el capitalismo destruyó todos los antiguos vínculos sociales y los sustituyó por relaciones universales de intercambio. Su análisis lo llevó detrás del fetichismo del intercambio y fue capaz de mostrar en teoría lo que todo trabajador vivencia diariamente: que toda forma de alienación en el capitalismo se deriva de la imposición universal e interminable del trabajo y de la extracción del plusvalor. Su teoría del valor-trabajo expresaba perfectamente la naturaleza del reduccionismo capitalista, su tendencia a convertir toda actividad social justamente en una forma más del trabajo (desgajada, como diría Polanyi, del tejido de su significado social) comparable con cualquier otra clase de trabajo y, en esa abstracción social, la medida última de todo aspecto de la sociedad. Contrariamente a otros socialistas, sin embargo, tanto los que vinieron antes que él y los que vinieron después de él, los esfuerzos de Marx por ver más allá del capitalismo llevando

la lógica del desarrollo capitalista, es decir, la lógica del antagonismo de clases, hasta sus últimas consecuencias lo llevó, como se ha mencionado antes, a la intuición que el fin del capitalismo significaría el fin del valor-trabajo y la emergencia del socialismo involucraría la emergencia de un nuevo sistema de valores, abierto, basado en el tiempo libre o "disponible". En consecuencia él rechazaba todos los planes utópicos - tales como los de Proudhon o Bray y Gray, los seguidores de Owen - de sustituir las cuentas de trabajo por dinero en efectivo, e imaginó a cambio la abolición socialista de todo tipo de dinero conjuntamente con una dramática reducción en la cantidad de trabajo y la sustitución de la distribución directa de la riqueza colectivamente producida entre los productores.

Tales ideas, sin embargo, se perdieron en su mayor parte en la historia del socialismo posmarxiano a medida que el deseo de crear un nuevo sistema condujo a muchos, desde los socialistas ricardianos británicos hasta los bolcheviques rusos, no solamente a mantener el trabajo como la norma de valor sino también a reproducir la práctica capitalista de convertir el mecanismo de dominación mismo en una virtud religiosa. En efecto, en los socialismos de estilo soviético y chino, el culto del trabajo reemplazó toda otra práctica religiosa y la ética calvinista del trabajo que Marx, Weber y Tawney habían identificado tanto con el capitalismo fue reemplazada por una ética secular del trabajo socialista que legitimó la subordinación incesante de las vidas de la gente a trabajar bajo el socialismo de la misma forma que lo habían hecho bajo el capitalismo.

En breve, al igual que el capitalismo, por medio del desarraigo del trabajo de todo tejido social en el cual se encontraba, utilizó un proceso de trabajo crecientemente homogeneizado y abstracto como su medio fundamental para ordenar su sociedad (y bajo esta luz, los mercados y la competencia deben ser vistos meramente como las formas mediante las cuales esto se efectuó) así también los socialistas del siglo XX en la Unión Soviética y luego en Europa Oriental y en China, emplearon los mismos métodos. Además, el efecto tendencial sobre el arreglo diverso de las prácticas sociales y culturales de

cientos de millones de personas en Europa Oriental, la Unión Soviética y China fue el mismo que el del capitalismo en otros lugares: una escisión diseñada para purgar aquellas prácticas de todas las actividades y significados antitéticos al único objetivo del desarrollo socialista - la acumulación de capital mediante el trabajo incesante.

Sin duda es verdad que los socialistas en cada país autoproclamado socialista han fingido estar de acuerdo con la llamada "cuestión nacional" de las diversas nacionalidades étnicas dentro de sus fronteras. Se han creído políticamente en la obligación de permitir a tales nacionalidades preservar y reproducir aquellos aspectos de sus culturas que no han sido considerados obstáculos para el desarrollo socialista. Pero en realidad muchos aspectos - incluyendo el idioma, las prácticas religiosas y las festividades - han sido consideradas incompatibles con el desarrollo socialista y han sido proscritas. (Es un cuestión totalmente diferente - aunque una cuestión válida - que las autoridades socialistas de aquellos países hayan realmente utilizado las diferencias étnicas para controlar a sus propios pueblos).

La cuestión es ésta: es difícil ver como tal resultado es evitable dado el concepto básico de socialismo como un sistema social unificado y homogéneo. La apertura a la diversidad social, cultural y étnica que estaba por lo menos implícita en la noción de Marx de la trascendencia del valor-trabajo por un tiempo libre indeterminado, ha sido ignorada y contradicha por la concepción misma de un proyecto socialista específico, así como por los intentos reales de implementarlo. Sólo recientemente unos cuantos marxistas como Antonio Negri o Felix Guattari, han tratado de recuperar y explorar las posibilidades de multilateralidad real en la sociedad poscapitalista. En el lenguaje de la teoría posmoderna popular actualmente (que en su propia forma también celebra la diversidad), la narración maestra de Marx sobre el capitalismo (su teoría del capital) era adecuada al propio intento del capitalismo de imponer su narración maestra al mundo. Pero mientras que su negativa al diseño utópico indicaba un rechazo a imponer una nueva narración maestra al futuro poscapitalista, su persistencia en hablar del socialismo (o del comunismo) sin

tratar específicamente la cuestión de la diversidad social dejó una debilidad fundamental en la herencia que legaba, una debilidad que, para mayor infortunio, apenas ha comenzado a ser remediada por sus sucesores, sea en la teoría o en la práctica.

De todo esto concluyo que el uso continuado del término "socialismo" o la búsqueda de cualquier variedad de "desarrollo socialista" porta una carga histórica ineludible de concepción errónea y de error. No solamente la historia del socialismo realmente existente fracasó en proveer una alternativa real al desarrollo capitalista - el desarrollo socialista ha mostrado no ser más que una forma modificada del desarrollo capitalista que ha conservado los aspectos esenciales y peores de él - sino que la historia del pensamiento socialista está atravesada de problemas conceptuales fundamentales. Ciertamente creo que es valioso desenredar aquellos elementos e intuiciones del pensamiento socialista pasado (incluyendo el pensamiento utópico) que parezca valioso conservar, de los elementos más objetables con los que han estado entretejidos - no solamente para preservar la memoria y las ideas de aquellos que han luchado y se han sacrificado tanto por mejorar el mundo, sino también por la persistente popularidad que muchas de aquellas ideas que expresan las reales esperanzas y los deseos de mucha gente. Por otra parte, me parece que podemos evitar una gran parte de la dificultad conceptual y comunicativa dejando de utilizar los términos "socialismo" y "desarrollo socialista" como abreviaturas de lo que queremos. Mejor dejamos estos términos de lado e intentamos concebir, y luego quizás enunciar, sin jerga ni lemas publicitarios cargados históricamente, exactamente a qué características de un mundo poscapitalista queremos aspirar, incluyendo la necesidad imperiosa de reconocer las virtudes de un mundo que estimula diversos proyectos sociales y una rica multiplicidad de desarrollos culturales por sus pueblos. Esto, me parece, sería posiblemente el método más útil de proceder tanto para aquellos que están actualmente en oposición al socialismo de estilo soviético, como para aquellos de nosotros que estamos luchando contra el capitalismo occidental.

Bibliografía

Tan mutable ha sido el significado del concepto de socialismo entre sus defensores, tan sesgados han sido sus opositores, y tan insatisfactorios han sido los muchos comentarios sobre la historia del concepto y del movimiento socialista, que realmente no hay sustituto a la lectura de los escritos de sus proponentes en el original ni al examen de sus prácticas reales tan cercanamente como sea posible.

Como comienzo al estudio del socialismo del siglo XIX, las más importantes obras de los socialistas utópicos incluyen a Henri Saint-Simon: una útil colección de traducciones inglesas de sus escritos ha sido reunida por Keith Taylor (ed.) *Henri Saint-Simon (1760-1825): Selected Writings* (Henri Saint-Simon (1760-1825): Escritos Escogidos), Londres: Croom Helm, 1975; Robert Owen: es fundamental su *A New View of Society or Essays on the Formation of the Human Character* (Una Nueva Visión de la Sociedad o Ensayos sobre la Formación del Carácter del Hombre)(1816) reeditado por Augustus M. Kelley en 1972; y Charles Fourier: una colección útil es *The Utopian Vision of Charles Fourier: Selected Texts on Work, Love and Passionate Attraction* (La Visión Utópica de Charles Fourier: Textos Escogidos sobre Trabajo, Amor y Atracción Pasional), Boston: 1971.

Lo mejor de Marx y Engels, quienes iniciaron un enfoque muy diferente al tema de ir más allá del capitalismo, puede encontrarse en el ensayo sobre trabajo no alienado en el comunismo, K. Marx, "Economic and Philosophic Manuscripts of 1844" (Manuscritos Económicos y Filosóficos), *Karl Marx and Friedrich Engels: Collected Works (MECW)* (Karl Marx y Friedich Engels: Obras Reunidas), Vol. 3, pp. 272-81; sobre la visión del fin del valor-trabajo y de la apertura de la sociedad poscapitalista: "Outlines of a Critique of Political Economy (Grundrisse)" (Bosquejo de una Crítica de la Economía Política (Grundrisse)", (1857-58), *MECW*, Vol. 29, pp. 80-99; las reflexiones críticas de Marx sobre las limitaciones de los esfuerzos revolucionarios en 1848 y 1870: "Class Struggles in France" (1850), (La Lucha de Clases en Francia), *MECW*, Vol.

10. pp. 118-31; "Address of the Central Authority of the League" (1850), (Discurso de la Autoridad Central de la Liga) *MECW*, Vol. 10, pp. 277-87; "Civil War in France", (1871) (La Guerra Civil en Francia) *MECW,* Vol. 22, pp. 307-59; y finalmente para la visión abierta de Marx sobre las posibilidades inherentes a la comunidad campesina en Rusia, "Letter to Vera Zasulich" (1881) (Carta a Vera Zasulich) *MECW*, Vol. 24, pp. 346-71 y las diversas interpretaciones en T. Shanin (ed.) *Late Marx and the Russian Road* (El Marx Tardío y la Vía Rusa), Nueva York: Monthly Review Press, 1983. Una discusión muy útil sobre la evolución del significado del inquietante término "dictadura" en el siglo XIX, especialmente entre reformistas y revolucionarios socialistas, puede encontrarse en Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, Volume III: The "Dictatorship of the Proletariat"* (La Teoría de la Revolución de Karl Marx, Volumen III: 'La Dictadura del Proletariado'), Nueva York: Montly Review Press, 1986.

Como comienzo del estudio sobre el debate del socialismo en el siglo XX, difícilmente pueden ignorarse los argumentos de la Segunda Internacional, en parte porque ellos son aún repetidos. El texto revisionista clave es el de Edward Bernstein, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation* (Socialismo Evolucionario: Una Crítica y Afirmación) (con dos capítulos críticos faltantes, véase Draper antes mencionado, pp. 337-43), Nueva York: B. W. Huebsch, 1909, que a su vez es criticado por Rosa Luxemburg en su *Reform or Revolution?* (¿Reforma o Revolución ?) (1898-99), Nueva York: Pathfinder, 1974. Los debates subsecuentes en torno a la Revolución Rusa serían también formativos para todo lo que ha seguido. La figura central, naturalmente, fue la de Lenin y las siguientes piezas contienen su visión del socialismo con todo su brillo y sus limitaciones: (todo está tomado de *V. I. Lenin Collected Works*), "The State and Revolution" (El Estado y la Revolución), (1917), Vol. 25: "Can the Bolsheviks Retain State Power?" (¿Pueden los Bolcheviques Retener el Poder Estatal) (1917) Vol. 26: "How to Organize Competition" (Como Organizar la Competencia), (1917) Vol. 26; "The Immediate Tasks of the Soviet Government" (Las Tareas Inmediatas del Gobierno Soviético) (1918) Vol. 27. Ni la visión de Lenin ni sus métodos dejaron de ser recusados y las mejores de

estas críticas desde la izquierda fueron: Rosa Luxemburg *The Russian Revolution* (La Revolución Rusa) (1918) y *Leninism or Marxism?* (¿Leninismo o Marxismo?) (1904) Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961; Karl Kautsky, *The Dictatorship of the Proletariat* (La Dictadura del Proletariado) (1918) Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964, y *Terrorism and Communism* (Terrorismo y Comunismo), Londres: National Labour Press, 1920; y los Consejos Comunistas, de los que una colección útil en inglés es D. A. Smart (ed.) *Pannekoek y Gorter's Marxism* (El Marxismo de Pannekoek y Gorter), Londres: Pluto Press, 1978, pp. 98-148; Paul Mattick, *Anti-Bolshevik Marxism* (Marxismo Anti-Bolchevique), White Plains: M.E. Sharpe, 1978; y el material contenido en Douglas Kellner (ed.) *Karl Korsch: Revolutionary Theory* (Karl Korsch: Teoría Revolucionaria), Austin: University of Texas Press, 1977. Entre los muchos volúmenes de la obra posterior de Leon Trotsky que muestra cómo se adhería y perpetuaba la visión bolchevique del socialismo, véase: *The Revolution Betrayed: What is the Soviet Union and Where is it Going?* (La Revolución Traicionada: ¿Qué es la Unión Soviética y Adónde Va?) (1936) Nueva York: Pathfinder, 1972.

El combate entre los esfuerzos soviéticos por establecer una visión ortodoxa hegemónica del socialismo y las alternativas social demócratas continuó luego de la Segunda Guerra Mundial tanto en el Norte como en el resto del mundo. En Europa Occidental y en los Estados Unidos emergieron críticas marxistas al socialismo de estilo soviético, de las cuales las más interesantes son: C. L. R. James y Raya Dunayevskaya, *State Capitalism and World Revolution* (Capitalismo de Estado y Revolución Mundial) (1949) Nueva York: Charles H. Kerr, 1986; Parte V de Dunayevskaya, *Marxism and Freedom* (Marxismo y Libertad) (1958) Nueva York: Columbia University Press, 1988; Cornelius Castoriadis, "The Relations of Production in Russia" (Las Relaciones de Producción en Rusia), "On the Content of Socialism, I" (Sobre el Contenido del Socialismo, I), en Vol. 1 y " The Proletarian Revolution Against the Bureaucracy" (La Revolución Proletaria contra la Burocracia), "On the Content of Socialism, II", y " On the Content of Socialism III", en Vol. 2 de *Political and Social Writings* (Escritos Políticos y Sociales), Minneapolis: University of

Minnesota Press, 1988; M. Horkheimer, "The Authoritarian State" (El Estado Autoritario), *Telos*, No. 15, Primavera 1973, pp. 3-20, y R. Bahro, *The Alternative in Eastern Europe* (La Alternativa en la Europa Oriental), Londres: Verso. 1981.

En el Tercer Mundo el ideal del socialismo estaba más o menos adaptado a las condiciones locales y a las tradiciones intelectuales. Sin duda, los dos socialistas intelectualmente más influyentes que han moldeado muchos de los debates subsiguientes fueron Mao Zedong, quien luchó y defendió un comunismo revolucionario de estilo sovietico y Jawaharlal Nehru que luchó y defendió un socialismo parlamentario evolucionista más pacífico. Los escritos de Mao están reunidos en *Selected Works of Mao Tse-tung* (Obras Escogidas de Mao Zedong), Pekín: 1967 a 1977, en 5 volúmenes; Stuart Schram (ed.), *The Political Thought of Mao Tse-tung* (El Pensamiento Político de Mao Zedong), Nueva York: Praeger, 1963; y Stuart Schram (ed.), *Chairman Mao Talks to the People: Talks and Letters, 1956-1971* (El Presidente Mao Habla al Pueblo: Conferencias y Cartas, 1956-1971), New York: Pantheon, 1974. Para Nehru véase: *Jawaharlal Nehru: An Autobiography, with musings on recent events in India* (Jawaharlal Nehru: Una Autobiografía con reflexiones sobre eventos recientes en India, Londres: 1936: "Whither India?" (¿Adónde India?)(1933) and "The Presidential Address" (El Discurso Presidencial) (1936) en *Selected Works of Jawaharlal Nehru* (Obras Escogidas de Jawaharlal Nehru), Nueva Delhi: Orient Longman, Vol. 6 pp. 1-32, 1974 y Vol.7, pp. 170-95, 1975 respectivamente. También véase la selección de escritos sobre "Planning and Socialism" (Planeamiento y Socialismo) en S. Gopal (ed.) *J. Nehru: An Anthology* (J. Nehru: Una Antología), Delhi: Oxford, 1980, pp. 291-319.

Sobre los intentos de repensar la cuestión de la trascendencia del capitalismo de manera que no incluya una visión o proyecto *a priori*, véase: Antonio Negri, *Marx Beyond Marx* (Marx más allá de Marx), Bergin & Garvey, 1984, especialmente "Lesson Eight: Communism & Transition" (Lección Octava: Comunismo y Transición), *The Revolution Retrieved* (La Revolución Recuperada), Londres: Red Notes, 1989; *The Politics of Subversion* (La Política

de la Subversión), Londres: Polity Press, 1990; Felix Guattari (con Gilles Deleuze), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Anti-Edipo: Capitalismo y Esquizofrenia) y *A Thousand Plateaux: Capitalism and Schizophrenia* (Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 y 1987 respectivamente.

TECNOLOGIA

Otto Ullrich

La famosa declaración de Harry S. Truman del 20 de enero de 1949 puede ser considerada la proclamación oficial del fin de la era colonial. Anunció un plan para el crecimiento económico y la prosperidad del mundo entero, incluyendo explícitamente a las "áreas subdesarrolladas".

> *Debemos embarcarnos en un audaz programa nuevo para poner a disposición los beneficios de nuestros avances científicos y progreso industrial para la mejora y crecimiento de las áreas subdesarrolladas... El viejo imperialismo - la explotación para el beneficio foráneo - no tiene lugar en nuestros planes... Una producción incrementada es la clave para la prosperidad y la paz. Y la llave a la mayor producción es una aplicación más amplia y más vigorosa del conocimiento científico y técnico moderno*.[1]

La mayor prosperidad demanda una producción incrementada y más producción requiere tecnología científica - este mensaje ha sido proclamado desde entonces en incontables declaraciones por las élites políticas tanto de Occidente como de Oriente. John F. Kennedy, por ejemplo, enfáticamente retó al Congreso el 14 de marzo de 1961 a ser consciente de su tarea histórica y autorizar los medios financieros necesarios para la Alianza para el Progreso:

> *Por toda América Latina millones de personas luchan por liberarse de las ataduras de la pobreza, del hambre y de la ignorancia. En el Norte y en el*

Este ellos ven la abundancia que la ciencia moderna puede traer. Saben que las herramientas del progreso están a su alcance.[2]

Con la era del desarrollo, la ciencia y la tecnología asumieron plenamente el papel conductor. Se les consideró como la razón de la superioridad del Norte y la garantía de la promesa del desarrollo. Como la "clave de la prosperidad" ellas iban a abrir el reino del excedente material y, como las "herramientas del progreso" iban a conducir a los países del mundo a las soleadas altiplanicies del futuro. No es sorprendente que por décadas numerosas conferencias en todo el mundo y particularmente en las Naciones Unidas, se enfocaran, en un espíritu de esperanza casi religiosa, en las "poderosas fuerzas de la ciencia y la tecnología".

Ese mensaje de asistencia mundial pareció finalmente dejar atrás los rastros sangrientos del colonialismo. ¿No se habían transformado los anteriores conquistadores en ayudantes generosos deseosos de compartir con los pobres los instrumentos de su riqueza? Parecía que habían pasado los tiempos en que los hombres blancos marchaban para forzar a los paganos al camino de la salvación cristiana, a los salvajes a la civilización y a los nativos a la disciplina del trabajo. No más subordinación. En vez de eso "socios en el progreso" trabajando juntos bajo la bandera del desarrollo para aprovechar el progreso científico y tecnológico para el ascenso global a la prosperidad.

Y estas esperanzas por las futuras bendiciones del progreso eran compartidas por casi todos aquellos en el así llamado Tercer Mundo en posición de expresarse. A pesar de las ocasionales voces críticas, entre ellos Mahatma Gandhi como una de las más influyentes, la fe en una prosperidad creada por el progreso científico y tecnológico se extendió como una nueva religión universal por todo el globo. A pesar de ocasionales tropezones e inseguridades, la religión del progreso se ha instalado tan firmemente en las mentes de la mayoría de la gente que, aún hoy, una crítica de ella es más probable que se considere como una herejía incorregible que como una voz de alerta de un camino falso.

Pero ahora han surgido muchas preguntas fundamentales. La nueva orientación, en la cual a las "otras" culturas del mundo se las declaró "países en desarrollo" y se les dio asistencia para promover sus fuerzas de producción, ¿realmente introdujo el fin del colonialismo? O, ¿debe nuestra era presente ser reconocida como una nueva fase, menos reconocible inmediatamente y por eso más efectiva, del imperialismo occidental? Si ése es el caso, entonces ¿cómo es que los "países en desarrollo" aceptaron tan prontamente el mensaje imperial de las bendiciones de la ciencia y la tecnología? ¿Y están encontrando que se cumplen en efecto las promesas de prosperidad material a través de la importación de tecnologías modernas? ¿O están simplemente llevando a sus países la destrucción de la cultura, la destrucción de la naturaleza y una forma modernizada de pobreza? ¿Es el supuesto fundamental en relación a los mismos países industriales igualmente válido, que el excedente material en las metrópolis Occidentales fue creado por tecnología científica moderna? ¿O fue alimentado enteramente de otras fuentes? Porque si la creencia en los efectos redentores del progreso tecnológico ya se está convirtiendo en un mito en los países industriales, difícilmente puede ser adecuado como base de un "concepto del desarrollo" en otras culturas.

Antes de empezar a hablar acerca de los efectos de la tecnología occidental en el Tercer Mundo, se debería tratar por eso de obtener la estimación más realista posible de los logros de la moderna tecnología científica en los mismos países industriales.

¿Cumpliendo lo Prometido?

Poco después de la Primera Guerra Mundial, el matemático y filósofo, Bertrand Russell, intentó en su libro, *The Prospects of Industrial Civilization* (Las Perspectivas de la Civilización Industrial) determinar la posición de la cultura industrial. En el centro de sus consideraciones estaban los efectos de la ciencia

y la tecnología. Llegó a la conclusión siguiente: la aplicación de la ciencia ha sido "*en lo principal, inmensamente dañina*"[3], y cesaría sólo de ser así "*cuando los hombres tengan una perspectiva menos penosa de la vida*". Russell también afirmaba:

> *La ciencia, hasta ahora, ha sido usada para tres propósitos: para aumentar la producción total de mercancías, para hacer más destructivas a las guerras y para sustituir por diversiones triviales aquellas que tenían algún valor artístico o higiénico. El incremento en la producción total, aún cuando tenía importancia hace cien años, se ha hecho ahora mucho menos importante que el incremento del ocio y la sabia dirección de la producción*.[4]

Russell era un observador sagaz de sus tiempos y había viajado mucho y es razonable asumir que esta conclusión ya era válida en esa fecha, por lo menos en los ojos de un informado y razonable amigo de la humanidad. Así cuando uno lee estas líneas hoy, la conclusión inmediata puede ser sólo que las personas en los países industriales han perdido todo sentido de proporción. En retrospectiva, los efectos dañinos de la ciencia que Russell lamentaba - el incremento en la producción total de mercancías, el incremento en el potencial destructivo de la máquina de guerra y la mecanización y trivialización de las actividades culturales - ha tomado todos impulso en una forma explosiva desde la Segunda Guerra Mundial.

El logro más notable de la tecnología cientifizada ha sido indudablemente el incremento del poder destructivo de la máquina de la guerra. Aquí los resultados son gigantescos. La vida sobre la Tierra puede extinguirse casi instantáneamente muchas veces y todavía los esfuerzos científicos continúan concentrándose en lo principal (en dinero y personal) en aumentar la productividad de la máquina de guerra para matar. Esto no es accidental, ni los científicos están forzados a hacer ese trabajo. Porque el perfeccionamiento de estos "objetos" despierta el mayor interés en el cerebro de un científico natural educado normalmente en virtud de una cierta lógica interna.

Un cohete que vuela "inexorablemente", esto es, sin ninguna perturbación por el espacio, que puede guiarse con gran precisión a un blanco predeterminado para desatar fuerzas de proporciones cósmicas a su llegada - un poderoso sistema tecnológico así se encuentra a la cabeza de la lista de productos que poseen una correspondencia ideal con la lógica de las ciencias naturales experimentales, matemáticas. Es por esto que no es ningún accidente que casi todos los logros más actuales de la tecnología contemporánea estén concentradas, por ejemplo, en un misil de crucero - tecnología computarizada; radio, tecnología de radar y vídeo; propulsión con cohete y tecnología nuclear; metalurgia; aerodinámica; logística y tecnología de la información; etc.

Muchos países en el Tercer Mundo se familiarizaron, sobre todo, con estas realizaciones de la tecnología occidental. Por conducto de las bases militares de los poderes más grandes, de sus propios regímenes militares o de la megalomanía de su gobierno, porciones substanciales de sus limitados recursos financieros fueron, y son, consumidos por la importación de tecnologías militares. Además, abundantes instrumentos de guerra llegan a través de la "ayuda de desarrollo militar". Sospecho, y esto debe ser investigado más a fondo algún día, que hasta ahora la parte más grande de la asistencia tecnológica occidental ha incluido estas armas destructivas. El efecto de toda esta tecnología altamente moderna en estas tierras puede describirse sin ambigüedad - aumenta el hambre y la miseria, impide el desarrollo independiente y afianza a los regímenes corruptos contra las revoluciones populares.

Camino Secreto al Paraíso

Las fuerzas de la producción - basadas en la ciencia y la tecnología modernas - que son requeridas para la producción de crecientes montañas de "bienes esenciales" han asumido proporciones gigantescas en los países industriales en los años 70 desde el análisis de Russell. Casi todas las energías de los pueblos

industriales se enfocan cada vez más intensivamente en la producción, mercadeo, uso y disposición de "bienes esenciales" de todo tipo. La sociedad industrial en consecuencia actúa de acuerdo con su mito central respecto al significado de la vida. Porque la sociedad europea moderna ha estado obsesionada por una idea sobre todo - suponía que a través de la producción de bienes materiales, se habían creado las condiciones necesarias para la buena vida; suponía que mediante el trabajo, la ciencia y la tecnología, se había forjado el "camino secreto al paraíso", como Francis Bacon, uno de los fundadores teóricos de la modernidad, lo expresó hace unos 300 años.

El mito central de la modernidad europea es también un plan para la salvación a ser aplicado mundialmente. Su punto de arranque es el supuesto que la diligencia incesante, el progreso constante en la producción de bienes materiales, la ininterrumpida conquista de la naturaleza, la reestructuración del mundo en procesos previsibles, tecnológica y organizacionalmente manipulables, producirá automática y simultáneamente las condiciones de la felicidad humana, la emancipación y la redención de todos los males.

Este supuesto "*hechizó la autocomprensión de la modernidad*" - en la brillante frase de Jürgen Habermas. Hoy es reconocible como "la gran ilusión de la época". La tecnología científica era un sueño de felicidad sin sacrificio. La tecnología colma este sueño "*reprimiendo el sacrificio y haciendo hueca la felicidad*" (Günther Ortmann). A través de la evolución de las fuerzas científicas de la producción había de sobrevenir un desarrollo superior de la humanidad. Los países industriales establecidos aplicaron primero esta idea de desarrollo a sí mismos. Se puede por eso hablar con justicia de una colonización interna de la cultura europea mediante el industrialismo.

La opinión entre los observadores más críticos y los más visionarios de nuestro tiempo es que los pueblos en el Occidente, también deben liberarse de esta colonización interna. Porque la hipótesis central del industrialismo que el desarrollo incesante de las fuerzas de la producción crearán las condiciones para la buena vida ha probado ser falsa. El intento de satisfacer el espectro

completo de las necesidades humanas a través de la producción y el consumo de bienes ha fracasado. Esas dimensiones de la vida que son importantes para la gente - ya sea de Occidente u Oriente, Norte o Sur - tales como los vínculos de afecto con otras personas y un sentimiento de estima en la sociedad, no puede reemplazarse efectivamente por el consumo material. Especialmente los niños y las personas ancianas, los enfermos y los impedidos, obtienen una sensación de la frialdad social resultante de la "ocupacidad" de la sociedad industrial.

Lo que es más, la ilimitada dinámica de la producción en el industrialismo es estructurada de modo tal que las necesidades materiales se crean más rápidamente que las condiciones para su satisfacción. De allí surge, por tanto, el fenómeno de personas permanentemente frustradas atrapadas en una espiral interminable de necesidades. Ya que las condiciones de existencia en el sistema industrial se han reducido a la persistente y abrumadora compulsión a tener que vender la propia fuerza de trabajo en competencia con otros vendedores, surge una carrera frenética de todos contra todos.

Conjuntamente con la interminable espiral de necesidades, el *homo industriae* se ha hecho sujeto también de una acelerada presión del tiempo, que deja poco espacio para que sus sentimientos, alma y pensamientos se pongan a la par de los atareados quehaceres del mundo del trabajo.

Finalmente, este fútil intento de crear las condiciones para la buena vida principalmente mediante el desarrollo de las fuerzas de producción tiene que tomar lugar sobre la base de un flujo de materiales, energía e información mayor, siempre creciente, que está saqueando y destruyendo el planeta. Por estas y aún otras razones, ha empezado una búsqueda en los países industriales de una nueva orientación hacia la buena vida, que va más allá del produccionismo y del consumismo.

Hasta aquí unas pocas frases impactantes en la crítica del mito industrial de la producción, que no pueden desarrollarse más aquí, pero sin las cuales no

puede tenerse una comprensión de la tecnología moderna. Quiero ahora ilustrar, con un poco más de detalle, algunas características de la tecnología industrial y, en primer lugar, dedicarme a la cuestión de su supuesta alta productividad, mucho tiempo admirada y, en realidad, una de las razones de su gran atractivo en el Tercer Mundo.

Riqueza Mediante la Transferencia de los Costos

Marx y Engels, quienes fueron igualmente 'hechizados' por la idea de la redención mediante el desarrollo de las fuerzas de la producción, casi se desmayaron de admiración a lo que era, en realidad, su enemigo de clase en el *Manifiesto Comunista*:

> *La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apena con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?*

Para esta poderosa y violenta transformación de la sociedad y la naturaleza, tenía que explotarse una fuente de energía la cual, hasta entonces, había sido poco usada porque humeaba y apestaba - el carbón. El capitalismo industrial pudo haber empezado sobre la base de la madera como su fuente de energía, pero sin la posibilidad de usar una fuente más altamente concentrada y abundantemente disponible como el carbón, el alud productivo tan admirado por Marx y Engels no se habría puesto en marcha. Sin fuentes de combustible fósil, la sociedad europea habría permanecido siendo "de madera" a pesar de todos sus mitos de producción. O, por lo menos, su manía de producción no

habría sido capaz de hacerse tan violenta e imperial. La dinámica de expansión del capitalismo industrial se habría tropezado contra una barrera natural.

Pero los combustibles fósiles estaban disponibles y, combinados con el mito de la producción, empezó un "modo económico" que sería característico del sistema industrial desde entonces. La economía no era ya propulsada por recursos renovables y por el suministro constante de energía del sol, sino que llegó a basarse en cambio en el consumo de las reservas de energía acumuladas en la tierra, que no habían sido creadas por aquellos que ahora las usaban, mientras estos mismos usuarios ignoraban las consecuencias. Ya a principios del siglo diecinueve, se había quemado tanto carbón en Inglaterra que la superficie entera de Inglaterra y Gales habría tenido que ser reforestada si el consumo de energía se hubiera tenido que conseguir de madera renovable.

Actualmente se quema tanto combustible fósil cada año como el que se ha acumulado en períodos de casi un millón de años. La parte del león, aproximadamente 80 por ciento, se usa en los países industriales, donde sólo vive cerca del 25 por ciento de la población del mundo. Este apetito voraz por recursos se muestra todavía más claramente en el ejemplo de los Estados Unidos: menos del 6 por ciento de la población mundial consume allí alrededor del 40 por ciento de los recursos naturales del mundo. Si se fuera a extender este modo industrial de producción y estilo de vida a todos los pueblos de la tierra, se requerirían cinco o seis planetas más como la tierra para saquear sus recursos y colocar allí los desperdicios. El historiador, Rolf Peter Sieferle, escribe sobre esta cuestión:

> *Yuxtapuestos a los 10,000 años de duración del sistema agrario, el sistema industrial aparece como un breve, un único paroxismo de intoxicación en el cual los recursos reunidos por muchos millones de años se usan en doscientos años. Esto se aplica a fuentes de energía fósil, pero también a las concentraciones de minerales que se explotan y agotan con*

la ayuda del anterior. Hay muchas cosas que hacen pensar que este paroxismo será seguida por una mala resaca.[5]

El consumo de las reservas de energía fósil amenaza la vida en la tierra de varias maneras. Los contaminantes del aire liberados dañan a las plantas y destruyen el equilibrio de la atmósfera que protege a la tierra. La "visión de la vida centrada en la energía" (Bertrand Russell) puede declarar que todo es materia prima y transformarla en "bienes esenciales" sólo con la ayuda de combustible fósil. En el proceso los recursos de la tierra son transformados a un ritmo siempre creciente en residuos usualmente venenosos. La manía de producción de la industria petroquímica, en particular, que entrega todos los productos de plástico del mundo de los cuales no podemos prescindir, produce cantidades gigantescas de contaminación no biodegradable en forma de compuestos sintéticos hidrocarbonados que representa una amenaza permanente a la vida sobre la tierra entera. Ya es posible determinar de la carne de un pingüino del Polo Sur qué substancias están siendo usadas en la mitad septentrional del globo para crear el crecimiento económico.

Este es el telón de fondo aún no adecuadamente reconocido a la muy alabada eficiencia del sistema industrial y la supuesta alta productividad de la tecnología industrial. Estos ocurren sólo a través del saqueo de las realizaciones preexistentes de la naturaleza por los cuales no se obligan a ningún crédito (la internalización de los así llamados bienes libres de la tierra) y mediante el traslado masivo de costos a la naturaleza, al Tercer Mundo y a las generaciones futuras (la externalización de los costos en la forma de contaminantes, problemas de desechos y así sucesivamente). El supuestamente altamente productivo sistema industrial es, en realidad, un parásito en la tierra, cuyos semejantes nunca antes se habían visto en la historia de la humanidad. Tiene la extremada productividad de un ladrón de banco quien recurre a ataques rápidos, violentos, en su intento de crear una vida de prosperidad a costa de otros.

Este estado de acciones y sus implicancias, están aún siendo reprimidos de la conciencia por la mayoría de la gente en las sociedades industriales. Puede caracterizarse como la mentira esencial del sistema industrial, la pretensión que la prosperidad material ganada a través del saqueo y el traslado de los costos fue "creada" por la producción industrial, por la ciencia y la tecnología, por las herramientas de la prosperidad mismas. Sobre la base de esta mentira, surge la creencia adicional que los problemas de la cada vez más evidente destrucción de la naturaleza puede eliminarse sin un sacrificio de la prosperidad *sólo por medios tecnológicos* y que la exportación de estas tecnologías "productivas" permitirá también al Tercer Mundo tener una parte en la muy demorada promesa de su prosperidad material.

Técnicas de Saqueo

Pero si se echa una mirada a una por una de las tecnologías y a los "bienes esenciales" tecnológicamente creados que aparecen tan seductores, llega a hacerse claro que en forma abrumadora ellos toman la forma de técnicas que saquean los recursos de la tierra y externalizan sus costos. Esto es cierto de las plantas de energía alimentadas por combustible fósil y las plantas de energía nuclear, de los aeroplanos y automóviles, las máquinas de lavar y lavadoras de platos, las fábricas para la producción de plásticos y los incontables productos plásticos, la agricultura industrializada y quimicalizada, la industria para el "mejoramiento" de comestibles, la industria del empacamiento, los edificios hechos de concreto, acero y químicos, la producción de papel, etc., etc. Ninguna de estas brillantes realizaciones de la tecnología industrial funciona sin el consumo masivo de recursos naturales "libres" y sin la expulsión de desechos, venenos, ruido y hedor.

Se requiere una larga búsqueda para encontrar en alguna parte de esta gigantesca montaña de procesos y productos industriales, ejemplos que no sean parte del sistema de técnicas externalizantes de saqueo y que podría recomendarse sin reservas al Tercer Mundo. Es por esta razón que ha habido no sólo un debate sobre tecnologías apropiadas para el Tercer Mundo, sino que

por años ahora, también una discusión de "otras" tecnologías para los países industriales mismos. El debate crítico de la tecnología en los países industriales ha llevado a la conclusión que el único futuro para una serie de triunfos alguna vez celebrados del progreso científico-tecnológico reside en la renuncia. La necesidad de renunciar al uso de la energía atómica, a la industria del cloro, a la mayoría de los aspectos de la química sintética, a la dependencia del automóvil y a la agricultura industrializada y quimicalizada se ha hecho evidente para las personas ecológicamente conscientes.

La mayoría de los productos industriales tecnológicos no son generalizables. Como deseados artículos de lujo para pocos, ellos pierden su valor de uso a la hora de su distribución masiva y sus meros números usualmente los hace al mismo tiempo responsables de los problemas ambientales. Por ejemplo, cuando hay sólo unos pocos carros en la calle, pueden ser vehículos confortables (y de prestigio) para sus conductores. Pero ya en los países industriales el automóvil no es generalizable. Aunque sólo una fracción de las personas en las ciudades lo usan como su medio diario de transporte, muchas ciudades se sofocan ya en gases venenosos, ruido y hedor. Si, para tomar un ejemplo, la proporción de automotores en China fuera igual al de los países industriales, en un corto tiempo los suministros de combustible se agotarían y se arruinaría la atmósfera de la tierra.

Algo similar se aplica a casi todas las otras técnicas industriales que producen prosperidad y comodidad. Las comodidades “al toque” a las que la gente de Occidente se ha acostumbrado y las indiscutidas expectativas del consumidor como el agua caliente al alcance de la mano, los cuartos permanentemente cálidos o refrigerados, el transporte motorizado, los comestibles provenientes de todo el mundo envueltos en plástico y congelados y siempre disponibles, las montañas de bienes que hacen sentir a la gente que no puede prescindir de ellos y que el acelerado ritmo de la moda torna cada vez más rápidamente en montañas de basura - toda esta forma de vida americana, como se le llama a menudo, está compuesta de incontables pequeños saqueos de la naturaleza y costos transferidos. Es precisamente esto lo que hace envidiable la prosperidad

de las potencias industriales y es precisamente esta prosperidad la que no es globalmente generalizable. Esto puede tenerse sólo por unas pocas generaciones en unos pocos países antes de que la Tierra haya sido saqueada a muerte y hecha para siempre inhabitable.

El mensaje de Truman, Kennedy y muchos otros a los "pueblos del mundo", que ellos pudieron lograr la prosperidad material de Occidente asumiendo la tecnología occidental cientifizada, por tanto, resulta ser empíricamente insostenible. Las tecnologías industriales disponibles por el Occidente están casi todas diseñadas para el saqueo y la transferencia de los costos. Aún en el mejor de los escenarios, estas tecnologías podrían permitir sólo a los primeros "países en desarrollo", aquellos que sean capaces de desarrollar más rápidamente y de adelantar a los otros, lograr prosperidad en términos occidentales. Para los pueblos de toda la Tierra, esto es imposible.

La ilusión de que la prosperidad Occidental fue creada por la ciencia y la tecnología - una ilusión promovida con tremenda ingenuidad por Truman y Kennedy, pero que ya no es seriamente sostenible - ha sido recientemente resucitada de nuevo por unas pocas personas con fe excepcional en las generaciones nuevas de tecnología, supuestamente capaces de "manejar" los problemas ambientales resultantes. Aunque las agresiones masivas sobre la naturaleza por las tecnologías existentes han tenido que admitirse, estos optimistas o charlatanes profesan ahora la creencia que se puede encontrar soluciones sin sacrificio de la prosperidad, como resultado de una "modernización ecológica" de la industria.

Se supone que nuevas tecnologías, aún por crearse, han de hacer posible una prolongación de precisamente la misma prosperidad facilitada por las antiguas tecnologías, pero ahora en forma "ecológicamente tolerable". Mediante los poderes milagrosos pero no especificados de la tecnología - una nueva fórmula ingeniosa, un principio nuevo, un "adelanto" tecnológico - todas las cosas que fueron previamente posibles sólo por vía del saqueo y de la transferencia de

costos ahora se supone que son conjuradas tan eficientemente, tan económicamente y, sobre todo, tan abundantemente como antes.

Sólo el debate de la energía muestra la medida en la que todo esto es ilusión. Los albores de la energía solar que, a causa de los materiales usados, está todavía muy lejos de ser verdaderamente generalizable y tolerable a la naturaleza, están siendo postergados desdeñosamente por los patrones de la energía al dominio de los meros 'añadidos', meramente tecnologías que producen energía complementaria, porque la energía solar no puede competir con sus tecnologías grandiosas en términos de economía y cantidades producidas de energía. Tienen razón. Las cantidades de energía consumidas actualmente no van a tener un costo realista sobre una base solar. Y en la medida que no existe ninguna institución que pueda presentar a los usuarios la factura por la transferencia de costos que causan sus actividades, las tecnologías de energía solar no podrán competir con las tradicionales. Quien cree que la prosperidad material puede crearse de una manera tolerable a la naturaleza tan "eficientemente" y "a bajo precio" como ha sido posible mediante técnicas externalizantes de saqueo, es como quien espera que se invente una máquina de movimiento perpetuo factible.

La civilización científica de Occidente tiene en oferta escasamente algunas tecnologías verdaderamente adecuadas para el futuro - esto es, humanas y apropiadas a largo plazo a la naturaleza. Esta es la razón por la que las esperanzas de algunos en Occidente llegaron a enfocarse en una solución proveniente totalmente de otra dirección. Luego que se hizo claro en los 1970, con el colapso de la euforia inicial sobre la transferencia de tecnología, que la importación de tecnologías occidentales a los países del Tercer Mundo resultaron principalmente en monocultivos, barrios bajos de gran escala, devastación de la naturaleza, destrucción de culturas y ruina humana, hubo, especialmente en India, iniciativas que buscaban un desarrollo tecnológico independiente más intensivamente. Robert Jungk tenía todavía esperanzas cuando escribió en 1973:

Estamos aún en el comienzo del desarrollo de variaciones específicamente asiáticas, africanas y latinoamericanas en tecnología. Lo que ellos tienen en común, a pesar de las grandes distancias geográficas, es su deseo de concordar más íntimamente con la vida y la naturaleza. La causa de esto no es difícil de reconocer. Todos ellos surgieron en protesta contra la tecnología occidental mecánica, insensible, homogeneizante equipada predominantemente para la velocidad y el máximo producto. Es completamente concebible que, antes del fin del milenio, asesores del desarrollo amarillos, pardos y negros sean llamados a las cumbres de la industria en nuestra mitad del globo para mostrar a sus antiguos maestros cómo puede producirse para las necesidades vitales sin desperdicios y sin dañar a la población y al ambiente, sin prisa y sin alienación.[6]

La Miopía Crea la Fascinación

Esta esperanza está hallando actualmente pocos proponentes. La atracción del "alto rendimiento" de las técnicas occidentales se ha hecho una vez más demasiado abrumadora. El presente resurgimiento del atractivo de la tecnología occidental está presumiblemente estrechamente asociado con sus dos rasgos principales: su capacidad para transferir costos y su característica de saqueo.

La capacidad de transferir costos hace posible que la tecnología moderna aparezca en una forma mistificada. Engaña a los sentidos respecto a sus capacidades de ejecución y seduce a la razón con un entendimiento basado en cálculos de corto plazo. Los costos son usualmente transferidos y esparcidos por tiempos y espacios muy considerables. El horizonte espacial y temporal de nuestra percepción es, sin embargo, significativamente más cercano. Lo que sabemos de los niveles medidos de contaminación y de costos en el futuro o en áreas distantes nos es abstracto y demasiado lejano de realidades actualmente percibidas. No toca ninguno, o toca a muy pocos, de los sentimientos y pensamientos que determinan el comportamiento aquí y ahora. ¿Quién puede

imaginar en forma concreta una vida media radioactiva de 300,000 años? ¿Cuánto cuenta el conocimiento de un agujero en la capa de ozono contra la ventaja de la utilidad, impresa en nuestros sentidos ahora mismo, de bebidas frescas disponibles al instante de las refrigeradoras o el transporte cómodo ofrecido por un automóvil privado de alto rendimiento? La separación temporal, espacial y personal de utilidades y costos - la separación de un acto cometido ahora del sufrimiento que resulta de él o la no intersección entre las ventajas que son consumibles privadamente y las desventajas que tienen que soportarse colectivamente - es una característica sumamente seductora de las tecnologías cientifizadas modernas.

Cuando, además, esta característica individualmente atractiva de las tecnologías occidentales se acopla con la actitud moderna de "consume y disfruta ahora, paga más tarde", y cuando "tarde" quiere decir "generaciones más tarde", entonces cualquier tecnología alternativa, no mistificante, que hace todos sus costos y desventajas inmediatamente palpables al usuario, parece muy poco atractiva, hasta "primitiva". En la medida que no hay ningún procedimiento por medio del cual los costos transferidos derivados del uso de una tecnología o producto se carguen al presente, entonces cualquier tecnología alternativa que sea humana y apropiada a la naturaleza no tendrá ninguna oportunidad contra el gran atractivo de las técnicas externalizantes.

Por razones similares, el aspecto de saqueo en las tecnologías occidentales contribuye a su considerable atractivo. Educados en las maneras occidentales de pensar e imbuidos del pensamiento de la "modernización" históricamente inevitable de su país, muchos en el Tercer Mundo no entienden por qué deberían abandonar las ventajas de saquear los recursos naturales a los países industriales. Quieren participar en la prosperidad instantánea y, por tanto, demandan plantas de energía nuclear y las "eficientes" tecnologías de explotación del petróleo. Y estiman la oferta de tecnología apropiada para el Tercer Mundo, una tecnología intermedia o amable, como un sofisticado intento de mantenerlos en la etapa de "subdesarrollo". Los socios en el progreso quieren convertirse en socios en el saqueo. En una conferencia

internacional sobre la protección de la atmósfera de la Tierra, cuando planes para la producción a gran escala de CFC para refrigeradores chinos eran considerados problemáticos, los modernizadores chinos veían la cuestión en una forma completamente diferente. Para ellos fue evidente que los chinos deberían también beber su Coca Cola helada y que debería venir de refrigeradores producidos en forma costo-efectiva con tecnología CFC. *Après nous, le deluge* es una frase que puede expresarse igualmente bien en los idiomas de China, India o Africa.

Si los países industriales no ponen inmediatamente en movimiento un impulso ejemplar intensificado al "desarme" industrial, tecnológico y económico, a una desaceleración de los procesos de producción material, a modelos alternativos y atractivos para una sociedad de bajo rendimiento, un impulso por cambios en el paradigma cultural de modo de reemplazar el mito de la producción de la modernidad, entonces la transformación de nuestro planeta azul en un paisaje lunar es segura.

Imperialismo Amable

Aparte de sus costos ambientales y físicos, los costos sociales y culturales de la introducción de tecnologías occidentales también quedaron en su mayor parte ocultos durante el entusiasmo tecnológico de los 1950 y 60. Hasta las tecnologías "limpias" fuerzan sus leyes sobre la sociedad de tal modo que la autodefinición y autonomía culturales no pueden mantenerse por mucho tiempo. Que la importación de tecnologías industriales occidentales combina un imperialismo cultural subrepticio con la destrucción de la cultura nativa está relacionada a una característica poco conocida de estas tecnologías. Esta característica es otra dimensión de su mistificación, con su separación de la forma del fenómeno y la realidad, de su impacto inmediato y los efectos posteriores. Las pretendidas herramientas del progreso no son herramientas en absoluto, sino sistemas técnicos que penetran en cada aspecto de la vida y no toleran alternativas.

En su aspecto exterior las máquinas y los productos industriales son objetos aislados que pueden ser empleados libremente y por doquiera como herramientas, según la decisión del usuario. Con ellos, sin embargo, típicamente viene una red infraestructural de condiciones técnicas, sociales y psicológicas, sin las cuales las máquinas y productos no trabajan. Para usar verdaderamente un automóvil se necesita una infraestructura tecnológica compuesta de redes de calles con estaciones de gasolina, refinerías, pozos de petróleo, talleres, seguros, servicios de policía y ambulancia, abogados, fábricas de automóviles, almacenes de repuestos y mucho más. Y, por el lado psicosocial, se necesita personas que conformarán a todas las instalaciones y medios e instituciones y que pueden funcionar en ellas. Y así uno necesita lecciones de manejo, entrenamiento para que los niños crucen las calles, concienzudos propietarios de estaciones de gasolina y talleres de reparación, y en general, el experto y diligente trabajador industrial quien a su vez implica educación, disciplina y todavía más educación. Cada producto industrial como éste trae consigo sus requerimientos correspondientes y sólo puede funcionar con su infraestructura asociada y la preparación psicosocial de la gente.

La introducción del trabajo fabril y la industrialización en Europa significó una similar "gran transformación" de la sociedad entera, la cultura y la constitución psicológica de las personas. La industrialización hizo su camino al escenario histórico sólo con mucha violencia, degradación, miseria y humillación. La expansión de la tecnología cientifizada fue, como afirmó Bertrand Russell, "ilimitadamente perjudicial" a la cultura europea porque la actividad cultural fue mecanizada y trivializada. No obstante, no debe olvidarse que la industrialización surgió en y a través de la cultura europea y no es por tanto esencialmente extraña a ella.

Para las culturas de otros países, la preparación psicosocial de las personas y la transformación cultural requeridas parecen mucho más traumáticas porque los confronta con una cultura esencialmente extraña. Mediante la "ayuda para el desarrollo" tecnológico, más eufemísticamente denominada asistencia técnica, de los países industrializados, reciben "máquinas troyanas" (para usar la frase

de Robert Jungk) que conquistan su cultura y sociedad desde dentro. Son obligados a absorber gradualmente una extraña ética del trabajo industrial, a subordinarse completamente a ritmos de tiempo desacostumbrados, a valorar más las relaciones objetivas que las relaciones humanas, a vivenciar una presión creciente y estimarla normal y a aceptar trabajos sin considerar motivación ni significado. El trabajo asalariado y el fetichismo de la mercancía se extienden y definen la lucha competitiva de todos contra todos como la síntesis social. Se hace evidente que todo el mundo tiene que ser un engranaje mecánico en un gran aparato de producción dominado por el mercado mundial. Como Johan Galtung describió el proceso:

> *El cuadro total... es de la transferencia de tecnología como una invasión estructural y cultural, una invasión posiblemente más insidiosa que el colonialismo y el neo-colonialismo, porque esa invasión no está acompañada siempre por una presencia física occidental*.[7]

La era del imperialismo occidental no ha terminado por lo tanto ni por casualidad, particularmente en la medida que exista, principalmente por parte de los Estados Unidos, un imperialismo tecnológico directo y abierto contra los países del Tercer Mundo. Los ejemplos abundan. Incluyen el poderoso arsenal de superioridad electrónica en la forma de satélites de comunicación para la "percepción remota" de las condiciones locales de clima y de cosecha en los países del Tercer Mundo (para los propósitos de verificar adelantando a estos mismos países el valor de mercado de sus próximas cosechas); los bancos de datos computadorizados para el monopolio de la información técnica; las corporaciones de medios de comunicación para la propaganda cultural directa que inunda todas las emisiones locales; y así sucesivamente. "*En verdad la amenaza a la independencia de la nueva electrónica puede ser mayor a finales del siglo 20 de lo que fue aún el colonialismo*."[8]

Referencias

1. H. Truman, Discurso de Investidura, Washington DC, 20 Enero 1949.

2. J. F. Kennedy, Mensaje Especial al Congreso, Washington DC, 14 Marzo 1961.
3. B. Russell, *The Prospects of Industrial Civilization* (Las Perspectivas de la Civilización Industrial), Nueva York: The Century Company, 1928, p. 186.
4. Ibid., p. 187.
5. R. P. Sieferle, *Der unterirdische Wald: Energiekrise und industrielle Revolution* (La Selva Subterránea : Crisis Energética y Revolución Industrial), Munich: Beck, 1982, p. 64.
6. R. Jungk, *Der Jarhtausendmensch: Berichte aus den Werkstäten der neuen Gesellschaft* (El Hombre Milenario : Informe de los Talleres de la Nueva Sociedad), Munich: Econ, 1973, pp. 69-70.
7. J. Galtung, "Towards a New International Technological Order" (Hacia un Nuevo Orden Tecnológico Internacional), *Alternatives*, Vol. 4, Enero 1979, p. 288. Citado en V. Rittberger (ed.), *Science and Technology in a Changing International Order: The United Nations Conference on Science and Technology for Development* (Ciencia y Tecnología en un Orden Internacional en Cambio: La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Ciencia y Tecnología para el Desarrollo), Boulder: Westview Press, 1982.
8. A. Smith, *Geopolitics of Information* (Geopolítica de la Información), Nueva York, 1980, p. 176. Citado en H. Schiller, *Who Knows: Information in the Age of the Fortune 500* (Quien Sabe: La Información en la Era de los 500 de Fortune), Norwood, N. J., 1981.

Bibliografía

Las figuras sobresalientes en el pensamiento sobre la tecnología moderna son L. Mumford, *The Myth of the Machine* (El Mito de la Máquina), 2 vols., Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1964 y J. Ellul, *The Technological Society* (La Sociedad Tecnológica), Nueva York: Knopf, 1964. Para explorar la condición humana en la era de la tecnología, hallé muy esclarecedor en su estilo aforístico a G. Anders, *Die Antiquierheit des Mensches* (La Antigüedad de la Humanidad), 2 vols., München: Beck, 1980. L. Winner contribuyó un estudio exhaustivo de la experiencia moderna de la "tecnología fuera de control", *Autonomous Technology* (Tecnología Autónoma), Cambridge: MIT Press, 1977,

así como una colección de excelentes ensayos, *The Whale and the Reactor: A Search for the Limits in the Age of High Technology* (La Ballena y el Reactor: Una Búsqueda de los Límites en la Era de la Alta Tecnología), Chicago: University of Chicago Press, 1985.

I. Illich, *Tools for Conviviality* (Instrumentos para la Convivialidad), Londres: Boyars, 1973, llamó la atención a la contraproductividad específica de los instrumentos modernos, una línea de argumentación que ha sido extendida por A. Gorz, *Ecology as Politics* (La Ecología como Política), Londres: Pluto, 1983. En líneas similares, he criticado la creencia socialista en las fuerzas productivas, *Weltniveau: In der Sackgasse des Industriesystems* (Nivel Mundial : En el Callejón sin Salida del Sistema Industrial), Berlin, Rotbuch, 1980, luego de haber tratado de elucidar la relación entre dominación y tecnología en *Technik und Herrschaft* (Técnica y Dominación), Frankfurt: Suhrkamp, 1977. Un hito de la reflexión ética sobre la naturaleza rapaz de la tecnología es H. Jonas, *Imperative of Responsibility: In Search of an Ethic for the Technological Age* (El Imperativo de la Responsabilidad: En Busca de una Etica para la Era Tecnológica), Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Cómo las normas de desempeño técnico han gobernado las percepciones europeas de pueblos no occidentales es ilustrado abundantemente por M. Adas, *Machines as the Measure of Man* (Las Máquinas como Medida del Hombre), Ithaca, Cornell University Press, 1989. L. Kohr, *The Overdeveloped Nations* (Las Naciones Sobredesarrolladas), Nueva York: Simon and Schuster, 1978, y F. Schumacher, *Small is Beautiful* (Lo Pequeño es Hermoso), Londres: Blond & Briggs, 1973, han tratado de hacer del "subdesempeño" una virtud. Ellos han sido los pioneros en la discusión de las "tecnologías apropiadas", sobre las que J. Galtung, "Towards a New International Technological Order" (Hacia un Nuevo Orden Tecnológico Internacional), *Alternatives*, Vol. 4, Enero 1979, p. 288, contribuyó una perspectiva sistemática; F. Stewart, *Technology and Underdevelopment* (Tecnología y Subdesarrollo), Londres: Macmillan, 1978, un análisis penetrante; N. Jequier (ed.), *Appropriate Technologies: Problems and Promises* (Tecnologías Apropiadas: Problemas y Promesas), París:

OECD, 1976, un inventario; y J. Müller, *Liquidation or Consolidation of Indigenous Technology: A Study of the Changing Conditions of Production of Village Blacksmiths in Tanzania* (¿Liquidación o Consolidación de Tecnología Indígena: Un Estudio de las Cambiantes Condiciones de Producción de Herreros Aldeanos en Tanzania?), Aalborg: Aalborg University Press, 1980, un revelador estudio de caso.

Cómo tecnologías particulares han moldeado mentes y estilos de vida se puede estudiar en W. Schivelbusch, *The Railroad Journey* (La Jornada del Ferrocarril), Oxford: Blackwell, 1980; S. Strasser, *Never Done: A History of American Housework* (Nunca Acabado: Una Historia del Trabajo Doméstico en Norteamérica), Nueva York: Random House, 1982; o W. Sachs, *For Love of the Automobile: Looking Back into the History of Our Desires* (Por Amor al Automóvil: Una Retrospectiva en la Historia de Nuestros Deseos), Berkeley: University of California Press, 1992. Cómo, a su vez, las tecnologías mismas son productos del poder y del interés, puede leerse en W. Bijker et al., *The Social Construction of Technological Systems* (La Construcción Social de Sistemas Tecnológicos), Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Un clásico sigue siendo S. Giedion, *Mechanization Takes Command* (La Mecanización Asume el Mando), Nueva York: Norton, 1969, mientras que R. Romanyshin, *Technology as Symptom and Dream* (La Tecnología como Síntoma y Sueño), Londres: Routledge, 1989, recuenta en forma fascinante el sueño cultural en la raíz del ascenso de la tecnología.

UN MUNDO

Wolfgang Sachs

En la actualidad se habla aproximadamente unas 5,100 lenguas en el mundo. Poco menos del 99 por ciento de ellas son nativas de Asia y Africa, el Pacífico y

de los continentes americanos, mientras que sólo el 1 por ciento tiene origen en Europa. En Nigeria, por ejemplo, se han registrado más de 400 lenguas; en la India 1,682; y hasta la diminuta Centroamérica se jacta de tener 260[1]. Un gran número de estas lenguas se aferran a remotos lugares. Ellas se esconden en aislados valles montañosos, lejanas islas e inaccesibles desiertos. Otras gobiernan continentes enteros y conectan a diferentes pueblos en un vasto universo. Tomadas en conjunto, una multitud de mundos lingüísticos, grandes y pequeños cubren el globo como una cubrecama hecha de retazos. Sin embargo, muchos indicadores sugieren que, dentro de una generación o dos, sobrevivirán no más de 100 de estas lenguas.

Las lenguas están muriendo tan rápidamente como las especies. Mientras en el último caso, las plantas y los animales desaparecen de la historia de la naturaleza para no volverse a ver, con la extinción de las lenguas, culturas enteras están desapareciendo de la historia de la civilización para nunca volver a ser vividas, puesto que cada lengua tiene su propia manera de percibir al hombre y a la naturaleza, de experimentar alegrías y tristezas y de encontrar sentido en el flujo de los eventos. Rezar o amar, soñar o razonar, evoca cosas distintas cuando se hace en farsi, alemán o zapoteca. Exactamente como ciertas plantas y animales tienen la responsabilidad del mantenimiento de grandes ecosistemas, en la misma forma las lenguas frecuentemente portan sutiles culturas a lo largo del tiempo. Una vez que las especies desaparecen los ecosistemas colapsan; una vez que las lenguas mueren, las culturas desfallecen.

Conjuntamente con las lenguas, concepciones íntegras de lo que significa ser humano se han evaporado durante las décadas del desarrollo desde 1950. Y aún así, la muerte de las lenguas es solamente la señal más dramática de la evaporación de las culturas en todo el mundo. Radios a transistor y "Dallas", consejeros agrícolas y enfermeras, el régimen del reloj y las leyes del mercado han provocado una transformación sin precedentes. Al fin y al cabo es apenas un accidente que Europa, la sede del alfabetismo así como del estado nación, tenga sólo 1 por ciento de las lenguas vivientes. Cualquiera que sea la forma

como la veamos, la homogeneización del mundo está en pleno avance. Una monocultura global se esparce como una película de aceite sobre todo el planeta.

Han transcurrido cuarenta años de "desarrollo" modelado sobre el patrón de "un mundo". El resultado final de todo esto, si las apariencias no engañan, es una visión amenazante de horror: el hombre moderno completamente solo por siempre en el mundo. Ideas tales como "sociedad mundial", "mercado mundial unificado", o hasta "responsabilidad global" han estimulado en el pasado a mentes nobles y son nuevamente propaladas hoy, aunque con un tono de mucho mayor *pathos* moral que hace unos cuantos años. Pero su inocencia en una edad de evaporación cultural está ahora manchada.

Una humanidad

Hay una placa de bronce en el Hotel Fairmont, en la Plaza Unión de San Francisco, que recuerda al transeúnte que fue allí que el 4 de mayo de 1945 se signó el inicio de una esperanza global. En la habitación 210, los delegados de 46 países acordaron el texto de la Carta de las Naciones Unidas. La Alemania de Hitler había sido finalmente vencida y ya vencía el plazo del Japón. La Carta promulgaba aquellos principios diseñados para anunciar una nueva era de paz. No habría más guerras ni egoísmos nacionales. ¡Lo que contaba era el entendimiento internacional y la unidad de la especie humana! Tras devastadores conflictos, ofrecía la perspectiva de la paz universal, haciendo eco a la promesa de la Liga de las Naciones en 1919, pero apuntando mucho más lejos que a un mero sistema de seguridad.

La Carta, en efecto, concebía la paz no solamente como la regulación no violenta de los conflictos, sino como el resultado de un salto global hacia adelante. La violencia se desata cuando el progreso es bloqueado. Esta era la conclusión que las potencias victoriosas sacaban de la experiencia pasada de depresión económica y del totalitarismo consiguiente. En consecuencia, en el preámbulo de la Carta, las Naciones Unidas anunciaban solemnemente la

determinación de "*promover el progreso social y el mejoramiento de los niveles de vida en una libertad mayor... y emplear la maquinaria internacional para la promoción del avance económico y social de todos los pueblos*"[2]. Los delegados presentes en la habitación 210 no fueron tímidos en su visión. A sus ojos, austríacos y australianos así como zulúes y zapotecos compartían la misma aspiración de "progreso social y mejores niveles de vida en una mayor libertad". Las historias del mundo eran vistas como convergentes en una sola historia, que tenía una dirección y las Naciones Unidas eran vistas como un motor que impulsaba a los países menos avanzados a moverse hacia adelante. El proyecto de proscribir la violencia y la guerra de la faz de la tierra estaba claramente vinculado con la visión de la humanidad marchando hacia adelante y hacia arriba siguiendo la ruta del progreso. Humanidad, progreso y paz han sido las piedras angulares conceptuales para levantar el extenso edificio de las organizaciones de las Naciones Unidas. La idea de que tanto la humanidad como la paz se realizan mediante el progreso/desarrollo es la expectativa construida en su estructura. La misión de las Naciones Unidas depende de la fe en el progreso.

La Carta de las Naciones Unidas apela a ideas que habían tomado forma durante la Ilustración europea. En los tiempos de Voltaire, la potencia unificadora y ecuménica de la cristiandad se había debilitado y dado paso a la "humanidad" como el concepto colectivo dominante. Desde que el Apóstol San Pablo había quebrantado la validez de las distinciones mundanas ante el don divino de la salvación, había llegado a ser concebible el pensar a todos los seres humanos como ubicados en un mismo plano. La Ilustración secularizaba esta herencia y la convirtió en un credo humanista. Ni la clase ni el sexo, ni la religión ni la raza contaban ante la naturaleza humana, así como no contaban ante Dios. De esta manera, la universalidad de la calidad de hijo de Dios fue reformulada como la universalidad de la dignidad humana. A partir de entonces, "humanidad" devino en común denominador que unía a los pueblos, haciendo perder significación a las diferencias de color de la piel, de creencias y de costumbres sociales.

Pero "humanidad" para la Ilustración no era precisamente un concepto empírico referente a los habitantes del planeta; tenía una flecha temporal incorporada. En efecto, "humanidad" era algo por venir, una tarea por ser realizada a medida que el hombre se moviera en el camino del progreso, desprendiéndose paulatinamente de las ataduras de la autoridad y de la superstición hasta que reinaran la autonomía y la razón. En la perspectiva de la Ilustración no tenían mucha importancia ni las raíces sociales ni los compromisos religiosos. La intención utópica apuntaba a un mundo de individuos que sólo siguen la voz de la razón. En este sentido la utopía de la humanidad estaba poblada de seres humanos extraídos de sus historias del pasado, desconectados del contexto de sus lugares y desprendidos de los lazos de sus comunidades y unidos más bien bajo el imperio de la ciencia, del mercado y del estado. Hume y Kant veían a la humanidad como algo por alcanzar diseminando los valores universales de la civilización y atrayendo cada vez un número mayor de personas a la vía del progreso. La humanidad era el resultado de llegar a ser moderno. La idea de la unidad en la Ilustración no puede ser separada de la hipótesis de que la historia se mueve siempre hacia el dominio de la razón universal. Era una de esas ideas, típica de ese período, que estaba preñada de un futuro infinito.

Sin embargo, el ascenso de la humanidad de ninguna manera borraba la imagen del Otro en el pensamiento europeo. Así como los cristianos tenían sus paganos, los filósofos de la Ilustración tenían sus salvajes. Ambas figuras daban cuerpo a la negación de lo que las respectivas sociedades tenían como representación de sí mismas. Los paganos eran aquellos que estaban fuera del Reino de Dios, mientras que los salvajes vivían fuera del reino de la civilización. Pero había una diferencia crucial. Mientras para los cristianos los paganos vivían en áreas geográficamente remotas, para la Ilustración los salvajes poblaban un estadio infantil de la historia. La Europa de la Ilustración ya no se sentía separada del Otro espacialmente, sino cronológicamente. De hecho, la existencia de pueblos extraños como los iroqueses, los asantes o los bengalíes en los bordes de la civilización (europea) contradecía la idea misma de una humanidad única. Pero la contradicción fue resuelta interpretando la

multiplicidad de culturas en el espacio como una sucesión de estadios en el tiempo. Así el "salvaje" fue definido como alguien que crecería y entraría en la etapa de la civilización. El "salvaje", aunque viviera ahora, recibía la condición de niño en la biografía de la humanidad, un niño que aún no estaba completamente maduro y tenía necesidad de ser guiado por un padre fuerte.

En el preámbulo de la Declaración de las Naciones Unidas, la búsqueda de la paz estaba ligada estrechamente a la esperanza del avance de los pueblos en todo el planeta. Hacia fines del siglo XVIII la noción tradicional que la paz sería el fruto de la justicia había perdido sustento. Ella dio lugar a la expectativa de que la paz sería resultado de la reunión de la humanidad bajo los logros de la civilización. La razón y la libertad vencerían al prejuicio y a la estrechez mental y nacería la era de la armonía. Paz, progreso y humanidad eran para la Ilustración nada menos que los diferentes rostros de un futuro escatológico por venir. La creencia en que la humanidad puede ser mejorada ha impulsado la acción política desde Voltaire hasta nuestros propios días.

La filosofía que subyace a la Declaración de las Naciones Unidas tiene poco sentido sin la visión de la historia como el camino real del progreso al cual convergen todos los pueblos. La concepción de lograr "un mundo" estimulando el progreso en todas partes delata el sesgo evolucionario. Inevitablemente reclama la absorción de las diferencias en el mundo en un universalismo a-histórico y deslocalizado de origen europeo. La unidad del mundo se realiza mediante su occidentalización. A mediados del siglo XX el término "subdesarrollado" ha tomado el lugar de "salvaje". El desempeño económico ha reemplazado a la razón como una medida del hombre. Sin embargo, el ordenamiento de los conceptos permanece igual - la sociedad mundial debe ser lograda mediante el mejoramiento de los retrasados. Y ligar indisolublemente la esperanza de la paz a este magno esfuerzo conduce a un dilema trágico - la búsqueda de la paz implica la aniquilación de la diversidad, mientras que la búsqueda de la diversidad implica la irrupción de la violencia. El dilema no es soluble sin desligar paz de progreso y progreso de paz.

Un mercado

Hoy parece algo extraño, pero tanto los padres fundadores de las Naciones Unidas como los arquitectos de la política internacional de desarrollo, fueron inspirados por la visión de que la globalización de las relaciones de mercado serían la garantía de la paz en el mundo. La prosperidad, así decía el argumento, deriva del intercambio; el intercambio crea intereses mutuos y los intereses mutuos inhiben la agresión. En lugar de la violencia, el espíritu del comercio debía reinar en todas partes. En vez de la potencia bélica, la potencia productiva sería decisiva en la competencia entre naciones. La unidad del mundo, se pensaba, podía basarse sólo en una red de amplio alcance y estrechamente interconectada, de relaciones económicas. Y donde las mercancías estuvieran circulando, las armas serían silenciadas.

Con una ingenuidad difícilmente distinguible del engaño, los profetas del desarrollo mejoraron una utopía imaginada en el siglo XVIII, como si el tiempo se hubiera detenido y no hubieran aparecido en la escena ni el capitalismo ni el imperialismo. Según Montesquieu, la Ilustración había descubierto el comercio como un medio para refinar los modales toscos. Desde este punto de vista, el comercio difundiría el cálculo racional y el frío interés propio, precisamente aquellas actitudes que hacen aparecer a las pasiones por la guerra y a los caprichos de los tiranos como autodestructivos. El comercio crea dependencia y la dependencia amansa. Esta es la lógica que viene desde Montesquieu pasando por las Naciones Unidas hasta la actual integración de Europa Oriental y de la Unión Soviética desde el colapso del socialismo burocrático en ella tras los disturbios de 1989. Y en verdad, como sugieren la Comunidad Europea y la Pax Americana luego de la Segunda Guerra Mundial, los dominios económicos han reemplazado en gran medida a los dominios militares. La conquista de territorios extranjeros por estados belicosos ha dado paso a la conquista de los mercados extranjeros por industrias en búsqueda de ganancias. El orden global tras la Segunda Guerra Mundial fue concebido en términos de un mercado mundial unificado.

Una de las virtudes más encomiadas del mercado mundial es la creciente interdependencia. Supone que la red de intereses creada enlaza a las naciones entre sí, para mejor o para peor. Desde esa perspectiva, el Informe Pearson exhortaba a las naciones industrializadas en 1969:

> *Hay también la atracción del interés propio iluminado y constructivo... La más completa utilización de los recursos del mundo, humanos y físicos, que puede alcanzarse solamente por la cooperación internacional, ayuda no solamente a aquellos países ahora económicamente débiles, sino también a aquellos fuertes y opulentos*[3].

Diez años después, esta fe en el poder unificador del interés mutuo era reiterado en el Informe Brandt:

> *Quien desea la tajada más grande del pastel económico internacional no puede seriamente querer que éste decrezca. Los países en desarrollo no pueden ignorar la salud económica de los países industrializados*[4].

Pero la ideología de los intereses mutuos no puede ocultar su mayor falacia por mucho tiempo - el juego de estos intereses tiene lugar bajo términos inequitativos. La doctrina de las ventajas comparativas de los economistas sostenía que el bienestar general se incrementaría si cada nación se especializaba haciendo cosas para las cuales la naturaleza y la historia la habían hecho más eficiente - azúcar de Costa Rica, por ejemplo, a cambio de productos farmacéuticos de Holanda. Pero la falla en este razonamiento está en que, en el largo plazo, el país que vende los productos más complejos crecerá más y más fuerte, porque será capaz de internalizar los efectos secundarios de la producción sofisticada. ¡Los productos farmacéuticos estimulan la investigación y una multitud de tecnologías, mientras que el azúcar no puede hacerlo! El mutuo interés invocado en el comercio libre termina reforzando acumulativamente a uno y debilitando progresivamente al otro. Y cuando el país más rico aparece con innovaciones en alta tecnología que hacen obsoletos los productos del país más débil, como cuando el azúcar

natural es reemplazada por sustitutos obtenidos con la bioingeniería, entonces el interés mutuo se desvanece al punto que el país más débil deviene superfluo.

No obstante, aparte de sus tendencias intrínsecas a la discriminación y a la desigualdad, la obsesión por el mercado como medio de unificación para todo el mundo está empujando rápidamente a todos los países a un punto crítico. El mercado mundial, en una época esgrimido como un arma contra el despotismo, se ha transformado en un dictador de gabinete bajo cuyo dominio tiemblan tanto ricos como pobres. El temor de perder el paso en la competencia internacional se ha apoderado de los gobiernos en el Norte y en el Sur, en el Este y en el Oeste. No perder terreno en el área económica se ha convertido en una obsesión que domina las políticas hasta el nivel local. Este imperativo dominante empuja a los países en desarrollo más y más a la autoexplotación para incrementar sus exportaciones y a los países industrializados más y más a la manía despilfarradora y destructiva de la producción acelerada, por la protección de sus mercados.

Lo que se destruye en esta batahola es el espacio para una política de autodeterminación. El imperativo categórico de la competencia del mercado mundial frustra repetidamente los intentos de organizar las sociedades de manera creativa y diferente. Movilizarse para la competencia significa modernizar un país; la diversidad se convierte en un obstáculo por eliminar. Algunos países no pueden persistir en la competencia sin sacrificar aún más de sus tierras a la agricultura de exportación; otros no pueden darse el lujo de abandonar la carrera de la alta tecnología. Difícilmente hay hoy un país que parezca capaz de controlar su propio destino. En este aspecto las diferencias entre países son simplemente relativas: los Estados Unidos gozan de más espacio que la India, pero se encuentran bajo presión intensa del Japón. Tanto para los ganadores como para los perdedores las exigencias del mercado global se han convertido en una pesadilla.

Un planeta

Desde fines de los 60 otra imagen de "un mundo" ha hecho su camino en la conciencia contemporánea: el globo terráqueo en su finitud física. Compartimos en "humanidad", estamos conectados por el "mercado mundial", pero estamos condenados a un único destino porque somos habitantes de un solo planeta. Este es el mensaje transmitido por la primera fotografía de "un mundo" tomada desde el espacio exterior, la cual ha surgido irresistiblemente como el ícono de nuestra época. La fotografía muestra al planeta suspendido en la vastedad del universo y marca en todos el hecho que la tierra es un solo cuerpo. Contra la oscuridad del infinito, la tierra esférica se ofrece a sí misma como una morada, un lugar limitado. La sensación de verse sobre ella y en su interior impacta al observador casi instantáneamente. La unidad del mundo está ahora documentada. Se puede ver en todas partes. Nos asalta desde las pastas de los libros, las camisetas y los avisos comerciales. En la era de la televisión, las fotografías son nuestros testigos. Por primera vez en la historia, el planeta se revela en su soledad. De ahora en adelante "un mundo" significa unidad física; significa "una tierra". La unidad de la humanidad no es ya una fantasía de la Ilustración o un acto comercial sino un hecho biofísico.

No obstante, esta interconexión física aparece en relieve contra el telón de fondo de peligros que proliferan. Desde la desertificación furtiva hasta el inminente desastre climático, las señales de alarma se multiplican. La biosfera está bajo ataque y amenaza con el colapso. Los actos locales tales como manejar un automóvil o talar un bosque se agregan, cuando no se multiplican, hasta producir desequilibrios globales. Ellos transforman círculos benéficos en círculos viciosos que socavan la confiabilidad de la naturaleza. Frente a incalculables desastres, voces preocupadas reclaman una coherencia política global que pueda equiparar las interconexiones biofísicas. *"La Tierra es una, pero el mundo no lo es. Todos dependemos de una biosfera para sustentar nuestras vidas"*. Después de haber enunciado este tema conductor, el Informe Brundtland enuncia el fatídico nuevo sentido de la unidad:

Hoy la escala de nuestras intervenciones en la naturaleza está creciendo

y los efectos físicos de nuestras decisiones desbordan las fronteras nacionales. El crecimiento de la interacción económica entre las naciones amplifica las consecuencias más amplias de las decisiones nacionales. La economía y la ecología nos ligan en redes cada vez más estrechas. Hoy muchas regiones hacen frente a riesgos de daño irreversible al entorno humano que amenaza la base del progreso humano[5].

El Informe Brundtland, el documento guía de la política del desarrollo a fines de la década del 80 da por descontada la unidad, pero una unidad que es ahora resultado de una amenaza.

Las cosas han cambiado mucho desde la promulgación de la Carta de las Naciones Unidas - desde la esperanza moral de una humanidad unida por la razón y el progreso, a la noción económica de países enlazándose entre sí mediante relaciones comerciales y, finalmente, al espectro de la unidad en la autodestrucción global. Lo que se acostumbraba considerar una tarea histórica - lograr la unidad de la humanidad - se revela ahora como un destino amenazante. En vez de llamamientos esperanzados, advertencias sombrías proveen el acompañamiento. El lema "un solo mundo o ningún mundo" capta esta experiencia. Mirada bajo esta luz, la humanidad semeja un grupo de individuos reunidos por el azar, cada quien dependiente de los otros para su propia supervivencia. Ninguno de ellos puede mover el bote sin causar que todos estemos juntos - en nuestra destrucción colectiva. Vivir sobre la Tierra, la antigua fórmula, parece haber adquirido un nuevo significado. Ya no hay más vagabundos terrestres anhelando el Reino Eterno, sino pasajeros aferrándose atemorizados a su barco cuando éste se está partiendo. Hablar sobre la unidad ha cesado de ofrecer promesas y por el contrario ha tomado una connotación sombría. Como fue ya anticipada por la bomba atómica, la unidad en nuestro tiempo se ha convertido en algo que finalmente puede consumarse en catástrofe.

En medio del ulular de las sirenas de las operaciones de rescate emprendidas en nombre de alguna ética de salvavidas, la presión sobre los pueblos y los

países para conformar a una disciplina de emergencia será alta. Tan pronto se lancen estrategias mundiales para prevenir que el bote se vuelque, temas como la autonomía política o la diversidad cultural aparecerán como lujos del pasado. Frente al imperativo arrollador por "asegurar la supervivencia del planeta", la autonomía fácilmente se convierte en un valor antisocial, y la diversidad se transforma en un obstáculo para la acción colectiva. ¿Se puede imaginar un motivo más poderoso para forzar al mundo a alinearse que el de salvar al planeta? El eco-colonialismo constituye un nuevo peligro para el tapiz multicolor de culturas sobre el planeta.

Es perfectamente concebible que, frente a la creciente presión sobre la tierra, el agua, los bosques y la atmósfera, tendrán que tomarse medidas globales para reducir lo que se toma de la naturaleza así como la producción de desechos en todo el mundo. Los satélites están ya preparados para monitorear el consumo de recursos sobre el planeta, se están diseñando modelos de computadora para simular lo que ocurre y cuándo y una nueva generación de expertos está gestándose para supervisar y sincronizar la multiplicidad de gestos de la sociedad. No es el ingeniero constructor de puentes o redes de potencia quien será el protagonista de esta nueva época como en los viejos días del desarrollo, sino el analista de sistemas.

La NASA, por ejemplo, ya concibió sus propias ideas sobre "una tierra":

> *El objetivo de la ciencia sistémica de la Tierra es obtener una comprensión científica de todo el sistema Tierra en una escala global, describiendo cómo sus partes componentes y sus interacciones han evolucionado, cómo funcionan y cómo puede esperarse que continúen su evolución en todas las escalas temporales. El desafío es... desarrollar la capacidad de predecir aquellos cambios que ocurrirán en la próxima década o siglo tanto naturalmente como en respuesta a la actividad humana*[6].

La unicidad de la Tierra es comprendida según este paradigma en categorías

sistémicas, su unidad como la interacción de partes componentes, y la tarea histórica como el evitar que los procesos vitales se desestabilicen en forma irreversible. Lo que une a los pueblos del mundo no es más el imperio de la civilización o la interacción de la demanda y la oferta, sino su dependencia compartida en sistemas biofísicos de soporte de la vida. La metáfora de la nave espacial Tierra capta con exactitud el meollo de esta manera de pensar. En consecuencia, la unidad no es buscada más mediante la difusión del progreso o del estímulo de la productividad, sino mediante el aseguramiento de los requerimientos necesarios del sistema.

Pero los esfuerzos por contener la erosión del suelo, controlar las emisiones, regular el consumo de agua o conservar la biodiversidad, aunque hechos con la mejor de las intenciones, pondrán las actividades diarias de los pueblos bajo un nuevo tipo de escrutinio. Ni recoger leña ni abrir latas de aerosoles son ya actividades inocentes, y cómo caliente Ud. su hogar y el alimento que Ud. coma se convierten en temas de importancia global. En tal perspectiva, el mundo es percibido como un único espacio homogéneo, esta vez no constituido por la razón o por la fluctuación de los precios, sino por los macro-ciclos geofisiológicos.

Las consecuencias, sin embargo, no difieren probablemente de los efectos ya observados en el inicio del ascenso de la razón y del mercado al dominio del mundo - a saber, la lenta evaporación de las costumbres y culturas. Los cambios actuales en el lenguaje del desarrollo de "pueblo" a "poblaciones", "necesidades" a "requerimientos" y "bienestar " a "supervivencia" son indicativos de una creciente negligencia hacia las culturas en favor de la mera existencia. Cualquier cosa que haya sobrevivido al ascenso del industrialismo está ahora en peligro de ser atrapado por el remolino de su caída.

Pero reconocer las trampas de la eco-administración global no resuelve el dilema que permanecerá con nosotros en las décadas venideras. Ambas alternativas - pensar en categorías de un mundo único así como no pensar en tales categorías - son igualmente autodestructivas. Por una parte es un

sacrilegio en nuestra época de evaporación cultural el aprehender el planeta como un mundo unido, altamente integrado. Por otra parte, una visión del planeta como una multitud de mundos diferentes y débilmente conectados no puede librarnos de la idea de ecumenismo frente a la violencia emboscada y a la devastación de la naturaleza. No es sorprendente que abunden los llamados por una conciencia global. Debido a que eventos locales pueden afectar las condiciones de vida en lugares lejanos, estos llamados se proponen hacer congruente el rango de nuestras responsabilidades con el rango de nuestros efectos. Sin embargo, y aquí se presenta el dilema, la urgencia de la responsabilidad global tiende a expulsar al diablo con Belcebú - el universalismo está siendo invocado para la salvación del presente predicamento mientras que el universalismo fue precisamente el pecado original por el cual el predicamento fue provocado.

Espacio contra Lugar

Por siglos el universalismo ha estado en guerra con la diversidad. La ciencia, el Estado y el mercado han dominado esta campaña mientras una innumerable variedad de comunidades con sus lenguas, costumbres y cosmologías, aunque algunas veces desquitándose y revigorizándose mediante la resistencia, han sido las perdedoras. Ha sido un choque desigual. No solamente los protagonistas peleaban frecuentemente con armas desiguales cuando las potencias universalistas empleaban cañones y dólares sino, más importante aún, ellos eran desiguales en su poderío cognoscitivo.

La ciencia, el Estado y el mercado se basan en un sistema de conocimientos sobre el hombre, la sociedad y la naturaleza que pretende ser válido en todas partes y para todos. Como conocimiento que se ha despojado exitosamente de todos los vestigios de su particular origen, lugar y contexto, no pertenece a ningún sitio y puede en consecuencia penetrar en todas partes. En cierto sentido la causalidad mecanicista, la racionalidad burocrática y la ley de la oferta y la demanda son reglas que se han depurado de todo compromiso con una sociedad o cultura particular. Se debe a que están desgajadas de contextos

más amplios de orden y significado que sean tan potentes en remodelar cualquier realidad social de acuerdo con su lógica limitada pero específica. Como consecuencia, son capaces de desestabilizar toda clase de culturas diferentes, cada una de ellas enclaustrada en su propia imaginación. Como estas culturas están conectadas a lugares particulares con sus propios pueblos, memorias y cosmologías particulares, ellas son vulnerables a un estilo mental que no está asociado a ningún lugar, pero que se apoya en cambio en el concepto de espacio. Una manera de captar la diferencia fundamental entre universalismo y localismo es enfocar la dicotomía de espacio y lugar. Las aspiraciones universalistas están generalmente centradas en el espacio, mientras las visiones localistas del mundo están centradas principalmente en el lugar. Esta distinción ilumina tanto el ascenso del universalismo en el pasado como la tensión entre universalismo y diversidad en el presente.

En el medioevo, cuando una persona hablaba sobre "el mundo" entero, no evocaba en quienes lo escuchaban la imagen del planeta con sus muchos habitantes, sino más bien la imagen de una tierra circundada por varias esferas o cielos en permanente rotación. La pequeña tierra estaba en el centro, sin embargo no era central. Mucho de la atención se concentraba en las relaciones entre el dominio terrestre gobernado por el azar y el dominio eterno, inmutable de los cielos. El cosmos medieval tomaba forma en torno de un eje vertical que ligaba una jerarquía de estratos de diferentes cualidades. La visión del hombre estaba dirigida hacia arriba para captar la arquitectura abovedada del cosmos como si estuviera atraída por los alados arcos y cúspides de una catedral gótica. Aunque este "mundo" era inmenso, era, sin embargo, finito y tenía una forma definida - mirar a los cielos era como mirar hacia arriba a una alta bóveda.

Al comienzo de los tiempos modernos, el concepto de un cosmos estratificado y limitado fue abolido gradualmente en favor de un universo infinitamente extendido en el espacio. El eje vertical fue abatido y colocado sobre un plano horizontal; lo que importaba ahora no era ya la visión hacia arriba, sino la visión a la distancia. A medida que la dimensión vertical vacilaba, también la

idea de diferencias cualitativas entre las capas inferiores y superiores de la realidad se desvanecía y era reemplazada por la concepción de una realidad homogénea que podía ser ordenada solamente mediante diferencias medibles de manera geométrica. Es el plano horizontal el que ahora domina la imaginación. El mundo ya no es visto como marcado por fronteras y en ascenso hacia arriba, sino ilimitado y extendiéndose en círculos cada vez más distantes. Como resultado, la atención de la gente no es atraída por los movimientos de arriba abajo sino por movimientos geográficos a destinos próximos y lejanos. "Mundo" ahora evoca la superficie del planeta y no la altura del cosmos.

En otras palabras, la abolición del cosmos estratificado ha hecho posible el ascenso del "espacio" a su posición prominente en la conciencia moderna. Y el ascenso de la percepción centrada en el espacio ha hecho posible concebir "un mundo". En esta percepción el mundo está en un nivel, extendiéndose como un plano bidimensional donde cada punto es igual a cualquier otro; lo que los distingue es solamente su posición geométrica. El caso más puro de la percepción centrada en el espacio obviamente puede encontrarse en la cartografía. Sobre los mapas el mundo es aplanado y los lugares están definidos por su ubicación en la malla de meridianos y paralelos.

No obstante, nadie es capaz de vivir únicamente en el "espacio"; cada quien vive también en un "lugar". Esto es porque ser humano significa, a pesar de todos los intentos en sentido contrario, estar en un cuerpo físico y el cuerpo está necesariamente ligado a un lugar. La experiencia humana, por tal razón, se desarrolla en lugares específicos. Algunos puntos en el espacio, como resultado, son siempre más importantes para la gente que otros, pues han sido escenarios de la imaginación y de la acción colectivas. Tener una memoria, relacionarse con otros, participar en una historia mayor, demanda compromiso, requiere presencia. Esta presencia, naturalmente, es vivida en ubicaciones físicamente particulares como plazas o calles, montañas o playas. Y estas localidades a su vez están imbuidas de experiencias pasadas y presentes. Ellas llegan a ser lugares de densidad y profundidad. En

consecuencia, ciertos lugares tienen una "consistencia" especial para alguna gente. Es ahí que sus antepasados caminaban sobre la tierra y las memorias relevantes están en casa. Es ahí donde se está atado en un tejido de relaciones sociales y donde uno reconoce y es reconocido por otros. Y es ahí que la gente comparte una posición ventajosa particular y que el lenguaje, los hábitos y la perspectiva se combinan para constituir un estilo particular de estar en el mundo. Consecuentemente, pensar en términos de lugares significa trabajar con el supuesto de que un lugar no es simplemente la intersección de dos líneas en un mapa sino una concentración de actividades humanas significativas que le dan una cualidad distintiva, un aura distinta.

Desde que los templos de Tenochtitlan fueron destruidos en México para construir una catedral española con sus piedras, el colonialismo europeo ha estado atareado arrasando culturas centradas en lugares e imponiendo sobre ellos valores centrados en el espacio. En oleadas cada vez nuevas y en los cinco continentes, los colonialistas han sido terriblemente inventivos en robar a los pueblos sus dioses, sus instituciones y sus tesoros naturales. El establecimiento de universidades en Nueva España, la introducción de la ley británica en India, el chantaje a los indios norteamericanos para ingresar en el comercio de pieles, fueron todas instancias en la historia de la diseminación de la ciencia, el Estado y el mercado por todo el mundo.

El período de desarrollo luego de la Segunda Guerra Mundial encaja en esa historia. Vistas con los ojos espacialmente adiestrados de Occidente, numerosas culturas aparecían como atrasadas, deficientes y sin sentido. El planeta parecía un vasto espacio homogéneo esperando ser organizado por programas y tecnologías universalmente aplicables. Y los desarrollistas no vacilaron. Fueron por todos lados transfiriendo el modelo occidental de sociedad a países de una gran variedad de culturas.

Pero las percepciones centradas en el lugar están lejos de haber desaparecido. Por el contrario, cuanto más prevalece el universalismo, tanto más prospera el particularismo. En realidad, a lo largo de los últimos siglos, el avance de las

percepciones centradas en el espacio ha sido exitoso y fallido a la vez. De un lado, el universalismo ha ganado la iniciativa, pero por otro lado, las aspiraciones ligadas a los lugares se han afirmado más y más. Innumerables revueltas contra el colonialismo expresaron la voluntad de supervivencia de lo particular. Los movimientos independentistas esgrimieron reinvidicaciones indígenas.

Una imagen similar ha prevalecido en las décadas recientes durante la era del desarrollo. Las demandas nacionalistas, los conflictos étnicos, las tensiones tribales, son abundantes. Y no hay que olvidarlo: el fracaso de un desarrollo universalista se debe en gran parte a la adhesión tenaz de los pueblos a los viejos modos propios de sus respectivos lugares. Seguramente, las concepciones localistas no permanecen iguales. Son reformuladas, alteradas y reinventadas en un continuo vórtice de diálogo y antagonismo. Igualmente, las concepciones universalistas, aunque avanzando poderosamente, han sido constantemente diluidas, reducidas y adaptadas, ante la perenne consternación de los bienhechores occidentales. Y repetidamente, desde el movimiento orientalista a comienzos del siglo XIX hasta los viajeros alternativos en nuestros días, élites disidentes, profundamente embebidas en una visión del mundo intensiva en espacio, descubren tradiciones asociadas a lugares y las convierten en armas contra la civilización europea.

Localismo Cosmopolitan

Hoy, más que nunca, el universalismo está sitiado. Ciertamente la marcha victoriosa de la ciencia, del Estado y del mercado no se ha detenido, pero el entusiasmo de los espectadores está languideciendo. Pocos creen todavía que el orden y la paz resplandecerán al final de la marcha. Movimientos centenarios que portaban la antorcha de la razón y del progreso hasta los rincones más lejanos de la tierra, están disminuyendo hasta el punto que su continuación es llevada más por la inercia que por la convicción misionera.

Las utopías cristalizan anhelos que resultan de la frustración por el estado de la

sociedad. La ambición de crear espacios unificados cada vez mayores - desde los estados nación hasta la integración regional y el gobierno mundial - ha sido alimentada por la frustración con el chauvinismo y la violencia. Sin embargo, esa preocupación sale de escena a medida que la frustración opuesta se extiende - la desilusión con un mundo que ha caído presa de la homogeneización. Súbitamente la asociación habitual de diferencias con violencia desaparece; las diferencias son ahora algo que debe ser apreciado y cultivado. En realidad el temor que el hombre moderno no encontrará a nadie sino a sí mismo sobre el planeta está a punto de revolucionar las percepciones contemporáneas. La búsqueda de la unidad centrada en el espacio está transformándose en la búsqueda de la diversidad centrada en el lugar. Al fin y al cabo, es solamente en los lugares que brota la variedad, puesto que es en los lugares donde la gente urde el presente en su particular tejido de la historia. Así, las lenguas nativas comienzan a ser revaloradas, los sistemas tradicionales de conocimiento redescubiertos y las economías locales revitalizadas. Y como indica la frecuente aparición del prefijo "re", lo no convencional es hoy a menudo lanzado con la apariencia de un renacimiento. La inquietante anticipación de un mundo completamente iluminado por la luz de neón de la racionalidad moderna, motiva la búsqueda de las zonas más oscuras donde vive lo especial, lo extraño, lo sorprendente. Un mundo sin el Otro sería un mundo de estancamiento. Pues, en la cultura como en la naturaleza, la diversidad lleva el potencial de la innovación y abre el camino de soluciones creativas, no lineales. Y con estos temores crecientes, la corriente cambia. El planeta ya no es imaginado como un espacio homogéneo donde los contrastes deben desaparecer sino como un espacio discontinuo donde florecen las diferencias en una multiplicidad de lugares.

Además, la visión de un mundo integrado bajo el imperio de la razón y del bienestar era portada por una concepción de la historia que rápidamente está deviniendo lista para el museo. La unidad de la humanidad era un proyecto del futuro, hecho posible por la expectativa de que la acción humana mantendría el camino de la historia siempre en una vía ascendente. El progreso era la garantía de la unidad. En la percepción centrada en el espacio, las diferencias

en el planeta caerían en el olvido porque serían eclipsadas por la luz brillante del progreso. Era con relación a esa promesa que ellas ya no importan. Pero es suficientemente claro que si nuestra presente experiencia próxima al final del siglo XX puede ser resumida en una fórmula, es precisamente ésta: que la creencia en el progreso se ha desmoronado, que la flecha del tiempo está rota. El futuro no ofrece ya mayor promesa; ha devenido un repositorio de temores más que de esperanzas.

En esta coyuntura, en consecuencia, es errado pensar que la coherencia del mundo puede lograrse avanzando a lo largo de un camino común hacia algún distante futuro prometido. En vez de eso, la coexistencia tiene que buscarse en el contexto del presente. Pensar la unidad en el horizonte del presente es mucho más exigente para todos los jugadores presentes, pues el logro de un mundo pacífico estaría entonces en la agenda de hoy y no podría ser pospuesto a un futuro lejano.

Tres ideales emergen de concebir una política que pudiera asumir la responsabilidad de actuar por un mundo diverso pero coherente - la regeneración, la autorrestricción unilateral y el diálogo de las civilizaciones. La regeneración toma en cuenta que el camino real del desarrollo ha desaparecido porque ya no hay ningún ideal de progreso que indique una dirección común. En vez de eso la regeneración demanda la realización de la imagen particular de buena sociedad que está presente en cada cultura. En cuanto al autocontrol unilateral, éste puede tomar el lugar del ideal del crecimiento interdependiente. Implica, en cambio, que cada país ponga su propia casa en orden de modo que no se traslade a otros ninguna carga económica o ambiental que los constriña al elegir su propio camino. Y, finalmente, es imperativo un diálogo de las civilizaciones pues la búsqueda de la coexistencia pacífica y sostenible plantea el reto del autoexamen a cada cultura. Un proceso simultáneo de confrontación y síntesis puede llevar a la coherencia, a la vez que evita las trampas de la homogeneidad.

Aunque el universalismo ha agotado sus energías utópicas, cualquier nuevo

localismo tendrá una ventana al mundo en conjunto. Lo opuesto al dominio de las reglas universales no es el egoísmo, sino una mayor capacidad de autoobservación. La gente raramente reside en un solo espacio mental. Tiene la capacidad de cambiar su punto de vista para mirarse con los ojos del otro. En efecto, la gente frecuentemente sostiene múltiples lealtades a la vez. En muchos casos combinan arraigamiento en un lugar con afiliación a una comunidad mayor. Un habitante de la Colonia medieval sabía cómo ser miembro de la iglesia cristiana. Un ciudadano de Rajasthan era consciente de Bharat, Madre India; y tanto los campesinos croatas como los ciudadanos de Cracovia eran parte del imperio de los Habsburgos.

En el mismo temperamento, el mundo único puede ser pensado en términos de una meta-nación en lugar de una super-nación. Constituye el horizonte dentro del cual los lugares viven su densidad y su profundidad. En esta perspectiva "un mundo" no es un diseño para más planeamiento global sino una idea reguladora siempre presente para la acción local. El localismo cosmopolita busca amplificar la riqueza de un lugar mientras mantiene en mente los derechos de un mundo multifacético. Aprecia un lugar particular, pero al mismo tiempo conoce la relatividad de los lugares. Resulta de un globalismo fracturado tanto como de un localismo quebrado. Quizás Tzvetan Todorov quiso ilustrar tal actitud cuando usó una frase de Hugo de St. Victor, del siglo XII: "*el hombre que encuentra dulce su país es solamente un crudo principiante; el hombre para quien cada país es como el suyo propio es ya fuerte; pero sólo el hombre para quien todo el mundo es como un país extranjero es perfecto*"[7].

Referencias

1. U.Porksen. *Plastikwörter: Die Sprache einer internationalen Diktatur* (Palabras de Plástico: El Lenguaje de una Dictadura Internacional), Stuttgart: Klett-Cotta, 1988. p. 15.
2. *Preamble to the Charter of the United Nations* (Preámbulo a la Carta de las Naciones Unidas), Nueva York: UN Office of Public Information, 1968.

3. L. Pearson, *Partners in Development* (Socios en el Desarrollo), Nueva York: Praeger, 1969. p.9.
4. W. Brandt, *North-South: A Programme for Survival* (Norte-Sur: Un Programa para la Supervivencia), Cambridge, MA: MIT Press, 1980. p. 21.
5. World Commission on Environment and Development, *Our Common Future* (Nuestro Futuro Común), Oxford: Oxford University Press, 1987, p. 27.
6. Citado en M. Finger. *Today's Trend: Global is Beautiful* (La Tendencia Actual: Lo Global es Hermoso), Ms., 1989.
7. T. Todorov. *The Conquest of America* (La Conquista de América), Nueva York: Harper & Row, 1984, p. 250.

Bibliografía

La idea de "humanidad" figura prominentemente en la Carta de las Naciones Unidas, Nueva York: Oficina de las Naciones Unidas para la Información Pública, 1968; la noción de "mundo único" figura en L. Pearson, *Partners in Development: Report of the Commission on International Development* (Socios en el Desarrollo: Informe de la Comisión sobre el Desarrollo Internacional), Nueva York: Praeger, 1969; y W. Brandt, *North-South: A Programme for Survival: Report of the Independent Commission on International Development Issues* (Norte-Sur: Un Programa para la Supervivencia: Informe de la Comisión Independiente sobre Cuestiones del Desarrollo Internacional), Cambridge: MIT Press. 1980; y el concepto de "una sola tierra" en B. Ward & R. Dubos, *Only One Earth: The Care and Maintenance of A Small Planet* (Solo una Tierra: El Cuidado y Mantenimiento de un Pequeño Planeta), Nueva York: Norton, 1972, y la Comisión Mundial sobre Medio Ambiente y Desarrollo, *Our Common Future* (Nuestro Futuro Común), Oxford: Oxford University Press, 1987.

Un comentario muy elaborado sobre la Carta de las Naciones Unidas es presentado por J. Cot & A. Pellet. *La Charte des Nations Unies* (La Carta de las Naciones Unidas), Economica: Paris, 1985. H. Jacobson, *Networks of Independence: International Organizations and the Global Political System* (Redes de Independencia: Las Organizaciones Internacionales y el Sistema

Político Global), Nueva York: Knopf, 1984, da una visión global de la emergencia de las organizaciones internacionales, mientras P. de Senarclens, *La crise des Nations Unies* (La Crisis de las Naciones Unidas), Paris: Presses Universitaires de France, 1988, presenta una historia conceptualmente orientada de las Naciones Unidas.

Considerando la historia de la idea "humanidad", encontré particularmente útil la obra de H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (La Unidad de la Humanidad en el Pensamiento Griego), Cambridge University Press, 1965, y, para el siglo XVII, W. Philipp, "Das Bild der Menschheit im 17. Jahrhundert des Barock" (La Imagen de la Humanidad en el Barroco del Siglo Diecisiete) en *Studium Generale*, 14, 1961, pp.721-42. Un excelente análisis de la formación semántica de "paz" y "humanidad" durante la Ilustración y después de ella puede ser encontrada en los artículos "Friede" (paz) y "Menschheit" (humanidad) en O.Brunner & W. Conze , (editado por R. Koselleck), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (Conceptos Históricos Básicos: Diccionario Histórico sobre el Lenguaje Socio-político en Alemania), Stuttgart: Klett-Cotta, 1975, Vols. 2 y 3. Muy instructivo sobre la posición del Otro en diferentes cosmologías es M. Harbsmeier, "On Travel Accounts and Cosmological Strategies: Some Models in Comparative Xenology" (Sobre Relatos de Viaje y Estrategias Cosmológicas: Algunos Modelos en Xenología Comparada) en *Ethnos*, 48, 1983, pp. 273-312. Para la asociación temprana del mercado con la paz, véase A. Hirschmann, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph* (Las Pasiones y los Intereses: Argumentos Políticos por el Capitalismo antes de su Triunfo), Princeton: Princeton University Press, 1977, y para la sustitución secular de la competencia militar por la económica, R. Rosecrance, *The Rise of the Trading State: Commerce and Conquest in the Modern World* (El Ascenso del Estado Mercantil: El Comercio y la Conquista en el Mundo Moderno), Nueva York: Basic Books, 1986.

Para comprender la transición de "lugar" a "espacio", he sacado provecho de M.Eliade & L. Sullivan, "Center of the World" (Centro del Mundo) en M. Eliade

(ed.) *The Encyclopedia of Religions* (La Enciclopedia de las Religiones), Nueva York: Macmillan, 1987, vol. 3, pp. 166-71; de Y.F. Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values* (Topofilia: Un Estudio de la Percepción, las Actitudes y los Valores Ambientales), Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1974; y el artículo de C.S. Lewis sobre el concepto de "mundo" en *Studies in Words* (Estudios en Palabras), Cambridge: Cambridge University Press, 1960.

Aquellos que quieran tener un sentido más claro sobre el "internacionalismo" de los medios de comunicación electrónicos, pueden leer a M. Ignatieff, "Is Nothing Sacred? The Ethics of Television" (¿No hay Nada Sagrado? La Etica de la Televisión) en *Daedalus*, 114,1985 pp. 57-78; y J. Meyrowitz, *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior* (Sin Sentido de Lugar: El Impacto de los Medios Electrónicos de Comunicación en el Comportamiento Social), New York: Oxford University Press, 1985.

Además, encontré en R. Panikkar, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" (¿Es la Idea de Derechos Humanos un Concepto Occidental) en *Interculture,* 17. Enero - Marzo 1984, pp. 28-47, una penetrante reflexión sobre el universalismo, y me gustó la densa presentación de las trampas de la occidentalización en S. Latouche, *L'occidentalisation du monde* (La Occidentalización del Mundo), Paris: La Decouverte, 1989. T. Todorov, *La conquête de l'Amérique* (La Conquista de América), Paris: le Seuil, 1982 y E. Morin, *Penser l'Europe* (Pensar Europa), Paris: Gallimard, 1987 me han dado muchas intuiciones de cómo pensar un mundo de múltiple unidad.

SOBRE LOS COLABORADORES

Claude Alvares es un escritor y periodista investigador independiente en India. Sus numerosos informes sobre los errores crasos del desarrollo, desde la construcción de represas hasta el negocio de semillas, le han atraído una amplia reputación. Desconfía profundamente de la industria moderna del conocimiento, en particular su vinculación con el estado. Ha publicado en 1991 *Science, Development and Violence* (Ciencia, Desarrollo y Violencia) en la

Oxford University Press de Nueva Delhi y *Decolonizing History : History and Culture in India, China and the West* (Descolonizando la Historia : Historia y Cultura en India, China y Occidente), en Apex Press de Nueva York y Zed Books de Londres. Vive en Goa.

Gérald Berthoud ha enfocado su investigación en la historia y antropología del mercado como institución y como idea. Es profesor en el Instituto de Antropología y Sociología de la Universidad de Lausanne y coedita en París *La Revue du Mauss*, una revista trimestral que se dedica a la crítica de la ideología económica.

Harry Cleaver enseña en el Departamento de Economía en la Universidad de Texas en Austin. Desde los años 60 ha estado estudiando la resistencia popular al capitalismo y descifrando el contenido táctico y estratégico de la teoría y políticas económicas. Es uno de los pocos economistas en los Estados Unidos de América que critican el capitalismo y el socialismo mientras buscan alternativas dentro de la autoconstitución creativa de los movimientos populares.

Barbara Duden se preocupa por el poder cultural de la medicina moderna. Para destacar la forma en que la medicina ha transformado la imagen de las mujeres, ella está comprometida en investigación histórica para mostrar la experiencia de mujeres embarazadas y la imagen del no nacido en el inicio de los tiempos modernos. La versión inglesa de su libro, *History Beneath the Skin* (Historia debajo de la Piel) ha sido publicado en 1991 por Harvard University Press. Es asociada al Instituto de Estudios Culturales en Essen, Alemania.

Arturo Escobar es colombiano y enseña antropología en la Universidad de Massachusetts en Amherst. Ha escrito un estudio mayor sobre la historia del discurso del desarrollo en el cual analiza, inspirado por Foucault, el desarrollo como dominio del conocimiento y como conjunto de prácticas específicas. Reconocer el poder de esta forma de conocimiento es, en su opinión, crucial para los movimientos sociales del Sur.

Gustavo Esteva se autodenomina un intelectual desprofesionalizado. En los años 70, fue funcionario del Ministerio de Planeamiento en México y publicó varios libros sobre economía. Dejó su carrera y se hizo presidente de ANADEGES y otras redes de iniciativas de base en México. En busca, intelectual y prácticamente, de formas de "marginalizar la economía", vive hoy cerca de Oaxaca.

Marianne Gronemeyer es una autora y profesora universitaria alemana. Experiencias en movimientos por la paz y del Tercer Mundo han estimulado sus investigaciones en las bases ocultas del consenso. Está impresionada por la "elegancia del poder" que se enraíza en las necesidades populares. Como filósofa social ha escrito una teoría de las necesidades como una teoría del poder y está actualmente trabajando en un ensayo sobre las necesidades de seguridad como correlato a la aceleración del crecimiento industrial.

Ivan Illich es un filósofo itinerante. Nacido en Viena, ha vivido la mayor parte de su vida en los Estados Unidos de América y México, donde dirigió CIDOC, un lugar de encuentro de intelectuales disidentes en los 70 e inicios de los 80. En su trabajo ha llamado la atención sobre la contraproductividad de las instituciones modernas. Más recientemente ha utilizado los instrumentos del historiador para poner en perspectiva las certidumbres de la mentalidad moderna. Sus numerosos libros han inspirado a los movimientos sociales y estudiosos comprometidos del mundo entero.

Serge Latouche examina los fundamentos epistemológicos de la economía y de la ciencia social. Pertenece a MAUSS (Mouvement Anti-utilitariste dans les sciences sociales - Movimiento anti-utilitarista en las ciencias sociales) que anima investigación y debate sobre el sesgo economicista en el pensamiento moderno. Sus libros *Faut-il refuser le developpment ?* (¿Es necesario rechazar el desarrollo ?) publicado por Presses Universitaires de France en 1985 y *L'occidentalisation du monde* (La Occidentalización del Mundo) publicado por La Decouverte en 1989 han denunciado al desarrollo como el ascenso de la

concepción económica del mundo a la hegemonía global. Es profesor universitario en Lille y París.

C.Douglas Lummis, norteamericano, vive en Japón y enseña teoría política en Tsuda College en Tokio. Su trabajo reciente de investigación busca revitalizar la tradición de la democracia radical como principio de oposición más que como legitimación de gobierno. Está en el equipo editorial de *AMPO*, una revista cercana a los movimientos sociales en el Lejano Oriente. Está en el momento completando un libro tentativamente titulado *The Art of the Possible : Toward a Philosophy of Radical Democracy* (El Arte de lo Posible : Hacia una Filosofía de Democracia Radical).

Ashis Nandy es un investigador principal en el Centre for the Study of Developing Societies (Centro para el Estudio de Sociedades en Desarrollo) en Delhi y presidente del Comité para Opciones Culturales y Futuros Globales. Su trabajo busca evaluar creativamente a los sistemas occidentales de pensamiento así como las visiones tradicionales del conocimiento para encontrar una respuesta india a la crisis de la modernidad. Ha expuesto los mitos ocultos de la cultura colonial en su *The Intimate Enemy : Loss and Recovery of Self under Colonialism* (El Enemigo Intimo : Pérdida y Recuperación del Ser bajo el Colonialismo) publicado en Delhi por Oxford University Press en 1983, y de la ciencia como modelo de dominación en el volumen reciente editado por él, *Science, Hegemony and Violence* (Ciencia, Hegemonía y Violencia) también publicado por la misma editorial en 1988.

Majid Rahnema fue ministro del gobierno de Irán a fines de los 60. Posteriormente, salió de Irán para ser funcionario del PNUD, entre otros cargos, como representante de dicho organismo en Mali. Actualmente, es un autor con una amplia producción bibliográfica y profesor invitado en la Universidad de Berkeley, California. Habiendo trabajado al interior del mundo del desarrollo, se encuentra en óptima posición para examinar críticamente las prácticas del desarrollo. Su atención se focaliza en los puntos ciegos de la mentalidad desarrollista y la recuperación de una dimensión espiritual en la

búsqueda de la regeneración. Ha preparado *The Alternative Development Reader* (Selección de Lecturas del Desarrollo Alternativo) para Zed Books. Vive en Francia.

Jean Robert es suizo pero ha vivido en México los últimos 20 años. Aunque entrenado como arquitecto, ha dedicado la mayor parte de su tiempo a investigar y escribir sobre la historia de la conciencia moderna. Sumergiéndose en la historia cultural del siglo XIX ha investigado la construcción social del concepto de energía y su impacto sobre la percepción del tiempo y del espacio. Aparte de su investigación, está comprometido en el diseño y construcción de retretes sin caída de agua.

Wolfgang Sachs, quien ha estado con los movimientos verdes de Alemania e Italia, se preocupa de cómo la ecología se ha transformado de un conocimiento de oposición a un conocimiento de dominación. Ha sido coeditor de la revista *Development* y profesor invitado de ciencia, tecnología y sociedad en Penn State University en los Estados Unidos. Su libro *For Love of the Automobile : Looking Back into the History of our Desires* (Por Amor al Automóvil : Una Mirada Retrospectiva a la Historia de Nuestros Deseos) fue publicado por University of California Press en 1992. Es actualmente miembro del Instituto Wuppertal para el Clima, la Energía y el Medio Ambiente en Wuppertal, Alemania.

José María Sbert fue editor de *CIDOC Informa* en Cuernavaca durante los inicios de los 60. Actuó luego en las negociaciones mexicanas con el Banco Mundial y como jefe de la Biblioteca Cinematográfica Nacional, gerente de una fábrica de trenes subterráneos y Subsecretario de Planificación. Actualmente dirige un negocio de publicidad en Ciudad de México. Ha traducido libros de Marcel Schwob e Ivan Illich y está actualmente trabajando sobre un libro sobre la fe.

Vandana Shiva vive en Dehradun, India, al pie de los Himalayas. Como activista y estudiosa, ha sido moldeada por el movimiento Chipko que surgió en los años

70 en defensa de los bosques. El conflicto de la economía de mercado por un lado y la economía de la naturaleza y la economía de subsistencia por el otro se encuentra en el centro de su atención. Entrenada en la física, ha revisado críticamente la práctica de la forestería, la ciencia agrícola y la biotecnología en India. Su libro *Staying Alive : Women, Ecology and Development* (Manteniéndose Vivas : Mujeres, Ecología y Desarrollo) publicado por Zed Books de Londres en 1989 ha sido traducido a varios idiomas. Ha publicado *The Violence of the Green Revolution : Agriculture, Ecology and Politics* (La Violencia de la Revolución Verde : Agricultura, Ecología y Política) simultáneamente por Third World Network de Penang y Zed Books de Londres en 1991.

Otto Ullrich es un ingeniero y sociólogo. Su trabajo se centra en la contraproductividad de la tecnología moderna y en los criterios de diseño para tecnologías democráticas y amables al entorno. Ha publicado extensivamente sobre la historia y la filosofía de la tecnología y ha animado el debate público sobre la energía, el transporte y la inteligencia artificial en Alemania. En representación del Partido Verde, ha servido como miembro de la comisión de estudio sobre la evaluación de tecnologías del Parlamento Alemán. Vive en Berlín.