

Una minga para el postdesarrollo:  
lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las  
transformaciones globales



# **Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales**

Arturo Escobar

Programa Democracia y Transformación Global  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Ciencias Sociales

Una minga para el postdesarrollo:  
lugar, medio ambiente y movimientos sociales  
en las transformaciones globales

Lima, febrero de 2010

© Arturo Escobar

© Programa Democracia y Transformación Global  
Av. 6 de agosto 848, interior E, Jesús María, Lima  
Teléfono: (51) (1) 7153450 • Fax: (51) (1) 7187526  
www.democraciaglobal.org • e-mail: info@democracia global.org

Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales • Unidad de Posgrado  
Av. Venezuela s/n, Ciudad Universitaria, Lima • Teléfono: 6197000, anexo: 4003  
www.sociales.unmsm.edu.pe • e-mail: postcs@unmsm.edu.pe

Cuidado de la edición: Álvaro Maurial  
Diagramación: Raúl Huerta  
Diseño de portada: Claudia Denegri Davies  
Fotografías: Jorge Pinzón Cadena

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de la Fundación Ford

ISBN: 978-612-45667-1-4

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2010-02847

Los textos de este libro son *copyright*. El autor y los editores autorizan la copia, distribución y citado de los mismos en cualquier medio y formato, siempre y cuando sea sin fines de lucro, el autor sea reconocido como tal, se cite la presente edición como fuente original, y se informe al autor y a los editores. La reproducción de los textos con fines comerciales queda expresamente prohibida sin el permiso expreso de los editores. Toda obra o edición que utilice estos textos, con o sin fines de lucro, deberá conceder estos derechos expresamente mediante la inclusión de la presente cláusula de *copyright*.

Impreso en el Perú  
*Printed in Peru*

## Contenido

Presentación por Héctor Alimonda	9
Introducción	21
1. El desarrollo y la antropología de la modernidad	33
2. Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales contra la globalización	57
3. Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado	95
4. La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización	127
5. Otros mundos (ya) son posibles: autoorganización, complejidad, y culturas postcapitalistas	181
Bibliografía y fuentes	197



## Presentación

Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí.

AUGUSTO MONTERROSO, 1959

**T**omamos prestado este epígrafe de un artículo de Arturo Escobar<sup>1</sup>, porque quizás este texto, el cuento más corto de la lengua castellana (y tal vez de la literatura universal) connote lo más íntimamente implícito y reiterado en su obra, la necesidad de afirmar el fragmento, el lugar, con todas sus particularidades y temporalidades propias, pero al mismo tiempo como fundamento de un esfuerzo de imaginación teórico y metodológico que nos lleve a remontarnos a lo global. Ninguna narrativa está predeterminada, ninguna identidad tiene carácter esencial, ningún poder global deja de enfrentar resistencias.

Arturo Escobar nació en Manizales, Colombia. Se formó en Ingeniería Química en la Universidad del Valle, donde también completó su postgrado en Bioquímica. Pero luego de participar en algunos proyectos de desarrollo social en Colombia, acabó realizando su doctorado en ciencias sociales en la Universidad de California (Berkeley), y, en una primorosa carrera interdisciplinaria, ha llegado a ser una de las referencias actuales en las ciencias sociales latinoamericanas. En su reflexión erudita, siempre está presente la experiencia de identidad y de resistencia de las comunidades negras del Pacífico colombiano y de sus protagonistas

Su tesis de doctorado fue publicada en inglés (*Encountering Development, The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton

---

1 «Otras antropologías y antropologías de otro modo: elementos para una red de antropologías del mundo», incluido en *Más allá del Tercer Mundo: Globalización y Diferencia* (2005). Según Escobar, este artículo, escrito en colaboración, con Eduardo Restrepo, es un intento de «indisciplinar a una disciplina».

University Press, 1996) y en castellano (*La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Norma, Santafé de Bogotá, 1996). Este libro constituye una de las obras de peso de la reflexión crítica de la última década en nuestra región, y es muy importante la inclusión en esta antología de su primer capítulo introductorio, «El desarrollo y la antropología de la modernidad».

Desde mediados del siglo XX, el desarrollo fue un fantasma recorriendo América Latina, y en general todo el Tercer Mundo. Era una especie de panacea universal que no solamente resolvería nuestros problemas, sino que nos diría cuáles eran nuestros problemas. Era, en verdad, una especie de gramática generadora de las caracterizaciones de nuestras sociedades, un diagnóstico de situaciones y patologías, y el recetario de soluciones deseables. El desarrollo sería la solución para las desigualdades regionales, para las injusticias sociales, para los bloqueos productivos y comerciales, y, en las visiones más influenciadas por la guerra fría, sería el antídoto para los peligros que afectaban a la seguridad nacional.

Contra esa noción fantasmática y omnipresente embiste el libro de Arturo Escobar, localizado en la reflexión crítica de la antropología de la modernidad. Se trata de un programa de trabajo influenciado por la crítica postestructuralista y postmoderna, y también por el postcolonialismo, con la referencia del clásico de Edward Said, *Orientalismo*.

La crítica contemporánea de la antropología de la modernidad concentra sus ataques en la noción de desarrollo como uno de sus blancos preferidos, destacando su aparición en un momento, la segunda postguerra, de profunda redefinición de los poderes mundiales. Escobar pone de manifiesto en el desarrollo su carácter instituyente de un *régimen de representación*, que propone una nueva lectura del mundo. Así como se construyó una *geografía imaginaria* como representación de la sociedad mundial, también se establecieron las representaciones que los habitantes de los países considerados subdesarrollados tendrían de ellos mismos y de su lugar en el mundo. La antropología de la modernidad insiste en el carácter vertical de la imposición de esas representaciones, en el carácter acríptico con que se publicita a la modernidad, en los presupuestos

de que sería posible impartir lecciones de transformación social a partir de la sublimación teorizada de experiencias eurocéntricas, pasando por encima de cualquier especificidad local.

La crítica de Escobar es absolutamente severa y radical en relación con la herencia de esas décadas de predominio ideológico del desarrollo, y eso parece justificado. Repetidamente, las caracterizaciones del subdesarrollo se concentran en su descripción, pero no lo relacionan como los efectos del sistema mundial sobre nuestras sociedades, a lo largo de cinco siglos de colonialidad. Esas causas permanecen ocultas, el subdesarrollo siempre sería causado por las propias limitaciones y errores de los pueblos subdesarrollados, infantilizados, inconsecuentes, inmaduros. Hay una sistemática ocultación de la historia concreta y una sistemática naturalización de las carencias del subdesarrollado, como fundamento de los discursos del desarrollo. Basado en el análisis del discurso como configuraciones del poder, Escobar pasa en revista las formulaciones políticas canónicas del desarrollo, su caracterización de la pobreza, las falacias de la economía del desarrollo y su aplicación en proyectos sectoriales y temáticos: género, ambiente, desarrollo rural. Dice en su prefacio:

El presente libro narra el surgimiento de ese sueño, y cómo poco a poco se tornó en pesadilla. Porque en vez de la tan anhelada transformación, parece que el desarrollo sólo hubiera logrado multiplicar al infinito los problemas socio-económicos de Asia, África y América Latina. Basta una mirada superficial a los paisajes biofísicos, económicos y culturales de la mayor parte del Tercer Mundo para darse cuenta de que el desarrollo está en crisis, y que la violencia, pobreza y deterioro social y ambiental crecientes son el resultado de cincuenta años de recetas de crecimiento económico, 'ajustes estructurales', macroproyectos sin evaluación de impacto, endeudamiento perpetuo, y marginamiento de la mayoría de la población de los procesos de pensamiento y decisión sobre la práctica social (pág. 13).

Comparto totalmente esta crítica de Escobar, y suscribo mi conformidad con cada página de su libro. Sin embargo, no puedo dejar de

registrar una observación. Creo que lo que también debería ser explicado es el éxito que alcanzó esa construcción del desarrollo como paradigma referencial para el conjunto de los latinoamericanos. Durante generaciones, nacimos, crecimos, nos formamos, comenzamos a representarnos al mundo en sociedades que proclamaban como objetivo central de sus políticas al desarrollo. Me parece que el análisis crítico propuesto por Escobar no se completa sin reflexionar en que para que esa propuesta hegemónica, esa geografía imaginaria que aterrizó sobre los latinoamericanos a partir de mediados del siglo XX, tuviera tanto éxito, para que llegase a ser adoptada como gramática interpretativa de nuestros problemas y de nuestras necesidades por una amplia generalidad de actores políticos y sociales, fue porque de alguna forma se vinculó con ansiedades, con angustias presentes en nuestro imaginario político y social, que quizás hasta ese momento no habían recibido un nombre, un sello identificador. El desarrollo pudo «colonizar la realidad» porque se instaló en un lugar de deseo en relación con las esperanzas y las frustraciones de los latinoamericanos. El profundo y bien documentado libro de Escobar deja a veces la impresión de que el desarrollo apareció en nuestras latitudes apenas como una construcción unilateral, impuesta de arriba hacia abajo, y que gobiernos, políticos, intelectuales y pueblos latinoamericanos lo hubieran aceptado casi como por exceso de pasividad (con lo que volveríamos a la naturalización de las carencias del subdesarrollado infantil).

Corresponde recordar, también, que la problemática del desarrollo en el pensamiento latinoamericano admite otras genealogías, lo que Escobar no desconoce. Desde la primera guerra mundial y, específicamente, a partir de 1930, algunos países de la región (justamente aquellos que en la clasificación clásica de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto tuvieron el mayor grado de control nacional del sector exportador), comenzaron a aplicar espontáneamente una serie de instrumentos de política económica anti-cíclica, intentando mantener el nivel de actividad frente a la caída del volumen y del valor de sus exportaciones, pero que también implicaron prácticas e instituciones de regulación. Como efectos de estas políticas, inicialmente empíricas y defensivas, pero que gradualmente se consolidaron como orienta-

ciones articuladas de políticas económicas de crecimiento, entre las décadas de 1930 y 1950 se produce una significativa diversificación de las estructuras productivas, incluyendo procesos de industrialización, nacionalización de recursos naturales y de servicios públicos, inversiones sociales y redistribución de ingresos, que constituyen hasta hoy el período de mayor inclusión social registrado en esos países.

Como todo principio articulador de discursividad, el desarrollo es un campo de disputa, y se produjo una hibridación y resignificación entre las propuestas cosmopolitas y las experiencias latinoamericanas en curso. El énfasis latinoamericano en la problemática de la industrialización, de las industrias de base y de la infraestructura o de la redistribución de ingresos fue una incorporación propia, no estaba contenida en la noción de desarrollo como régimen de representación propuesto por los organismos internacionales. Claro está que Escobar no desconoce esta historia, ni la tradición latinoamericana crítica en relación a la noción hegemónica de desarrollo, pero su evaluación no aparece en el primer capítulo de su libro.

El análisis crítico del desarrollo propuesto por Escobar en la introducción acaba destacando un matiz excesivamente unilateral, lo que puede llevar al lector que no tenga acceso al resto del libro a perder de vista una tradición latinoamericana de pensamiento que iba incorporando el debate internacional y las propuestas hegemónicas a través de operaciones «antropofágicas», que tenían como resultado reelaboraciones a partir de consideraciones sobre los orígenes «histórico-estructurales del subdesarrollo latinoamericano».

Durante las décadas de sesenta y setenta, existió un esfuerzo teórico regional por construir una noción de desarrollo que incorporase la complejidad de contextos históricos globales, regionales y nacionales determinados, y que estaban referidos a estructuras y clases sociales. Es decir, se trataba de elaborar alternativas a la visión lineal del desarrollo como crecimiento económico o cualquier otra simplificación negadora de la historicidad de los procesos sociales y políticos de los países de la región. Pueden tomarse como referencia de época las elaboraciones de la CEPAL, pero existieron también versiones más radicalizadas, influenciadas por la reflexión marxista de Paul Baran, por ejemplo. Probablemente los ataques más incisivos

a la noción hegemónica de desarrollo fueron los de André Gunder Frank, en su libro *El desarrollo del subdesarrollo*, y en su artículo «Sociología del desarrollo, subdesarrollo de la sociología».

Escobar analiza el caso de la CEPAL en el tercer capítulo de su libro, «La economía y el espacio del desarrollo: fábulas de crecimiento y capital».

No puede negarse que los economistas de la CEPAL pusieron en tela de juicio algunas de las creencias de la teoría económica ortodoxa (en particular la teoría del comercio internacional), proporcionaron una visión más compleja del desarrollo que daba cabida a consideraciones estructurales, y mostraron mayor preocupación por el nivel de vida de las masas. Pese a estas diferencias, el desarrollo económico siguió siendo a los ojos de los economistas, en esencia, un proceso de acumulación de capital y de progreso técnico. Esto quiere decir que las propuestas de la CEPAL fueron fácilmente asimilables en las opiniones establecidas, en la medida en que se prestaban para un proceso de modernización que los expertos internacionales y las elites nacionales estaban ansiosos por comenzar. Las propuestas estaban condenadas a ser absorbidas por la red de poder del discurso dominante. Hablando en general, podría decirse que, para efectos de las regularidades discursivas, la doctrina de la CEPAL no planteó un cuestionamiento radical. Sin embargo, lo anterior no significa que careciera de efectos importantes. Desde el punto de vista de la historia de las ideas deberíamos reconocer la impresionante contribución de los economistas latinoamericanos, quienes articularon una visión muy propia del desarrollismo como modelo durante los años cuarenta y cincuenta. La elección del desarrollismo estilo CEPAL entre varios modelos posibles refleja la inventiva de los economistas y diseñadores de política latinoamericanos de la época ante oportunidades y restricciones domésticas e internacionales en continuo cambio» (págs. 161/162).

Aislada la CEPAL por las orientaciones políticas de los gobiernos autoritarios y «occidentalistas» latinoamericanos a partir de los años setenta, y extinta su elocuencia crítica, con las 'redemocratizacio-

nes» cayeron sobre nosotros los ajustes estructurales, la violencia de la globalización imperial, los rigores del pensamiento único. Anthony Giddens nos decía que así era la modernidad, el único camino posible, y que así sería hasta el final de los tiempos, aunque dejaba abierta la esperanza de la «tercera vía» de Tony Blair (¡mientras se armaban las bombas que caerían en Afganistán, en Iraq y sobre los palestinos, siempre!).

Escribiendo esta presentación en abril de 2009, no hace falta recordar que el «Imperio sin centro» tenía centro, que infinitos billones de dólares están disponibles para socorrer al gran capital internacional, que Allan Greenspan se confesó sorprendido y decepcionado con el comportamiento de los operadores financieros, que las bombas caen en «pequeñas guerras crueles» a lo largo y a lo ancho del tercer mundo (¡sobre los palestinos, siempre!), que las metrópolis latinoamericanas viven entre el colapso y la guerra civil, mientras en millones de hectáreas de la región los monocultivos transgénicos se comen a la gente y a los ecosistemas... ¿Para qué continuar?

Para continuar, vale la pena entonces la lectura de los restantes artículos de Arturo Escobar. Proviene del libro *Más allá del Tercer Mundo*, que reúne textos de diferentes orígenes producidos en los primeros años de este siglo. La crisis actual no ha hecho más que actualizar estas reflexiones, cuya lectura hoy es urgente. Dice Escobar en la introducción de este libro:

No sólo no es inevitable el modelo de globalización presente, sino que es posible postular la idea de que la globalización devenga en un pluriverso, es decir, en un espacio plural donde, al decir del sub-comandante Marcos, muchos mundos sean posibles, y con la salvedad de que estamos hablando de mundos en plural, una verdadera multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socio-ambientales y modelos económicos (...) La búsqueda de alternativas a la modernidad no es un proyecto históricamente obsoleto, impensable o imposible. Por el contrario, siempre está presente en los pensamientos y prácticas de una variedad de actores sociales, y las condiciones actuales podrían propiciar una activación más amplia y decidida de estos proyectos (págs. 11/12).

La argumentación de Escobar a lo largo de estos artículos se fundamenta en dos apoyos principales. Por un lado, los aportes efectivos de movimientos sociales que se oponen y denuncian al modelo de globalidad imperial. Esto supone una crítica a los problemas de la modernidad, para los cuales, en una era de postdesarrollo, ya no tiene sentido buscar soluciones modernas, y una reconstrucción de narrativas que partan desde los lugares, y no desde la perspectiva de la globalidad. Supone también, más que una defensa de identidades esencializadas, la valoración de las diferencias, potenciadas justamente por el escenario global en que vivimos.

Esta perspectiva se complementa con el aporte del programa de investigación modernidad/colonialidad. Es necesario remontarse a los orígenes de la modernidad y poner de manifiesto su vinculación con la colonialidad, que subalternizó nuestros pueblos y naturalezas en los cinco siglos anteriores. Esto implica también desconstruir las narraciones eurocéntricas, y aprender a escuchar las voces silenciadas que, desde el otro lado de las fronteras coloniales, nos instruyen sobre «mundos y conocimientos de otro modo». Afortunadamente, casi como una excepción en una corriente crítica que tiende a desvalorizar el espacio de la política, Escobar reivindica la necesidad de actuar también sobre el Estado, e inclusive incorpora en su análisis la perspectiva de acción de los gobiernos postneoliberales de la región.

Aquí también quiero desarrollar una observación. En un artículo publicado en 1999<sup>2</sup>, que devino clásico, Arturo Escobar propuso una concepción de ecología política, partiendo del «*carácter entretejido de las dimensiones discursivas, material, social y cultural de la relación social entre el ser humano y la naturaleza*». Siendo así, prefiere sortear la dicotomía sociedad/naturaleza, buscando una definición

---

2 «After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology», *Current Anthropology*, 40(1): 1-30. Fue publicado en castellano como capítulo 10 («El mundo post-natural: elementos para una ecología política anti-esencialista») de *El final del salvaje – Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, CEREC/ICAN, Santafé de Bogotá, 1999. Publicado en portugués como «Depois da natureza – Passos para uma Ecología Política antiessencialista», en Clélia Parreira e Héctor Alimonda (orgs.), «*Políticas Públicas Ambientais Latino-Americanas*», FLACSO/Abaré, Brasília, 2005 (traducción de Camila Moreno).

de ecología política que «*desplaza a la naturaleza y la sociedad de su posición privilegiada en el análisis occidental*». Propone entonces que «*la ecología política puede ser definida como el estudio de las múltiples articulaciones de la historia y de la biología, y las inevitables mediaciones culturales a través de las cuales se establecen tales articulaciones*». «*La ecología política tiene como campo de estudio las múltiples prácticas a través de las cuales lo biofísico se ha incorporado a la historia o, más precisamente, aquellas prácticas en que lo biofísico y lo histórico están mutuamente implicados*».

Pero unos años después, Escobar se ha aproximado a la perspectiva de Joan Martínez Alier (la ecología política como estudio de los conflictos de distribución ecológica), y ha optado explícitamente por profundizarla. Así, dice en la introducción a *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*:

El capítulo 5 comienza la tarea prospectiva de pensar lugar, diferencia y globalización desde una perspectiva amplia de ecología política. Este capítulo propone una visión de la ecología política que incorpore sistemáticamente lo económico, lo ecológico y lo cultural, definiendo este campo como el estudio de los conflictos distributivos económicos, ecológicos y culturales. Con esta definición, extendiendo la noción de ecología política propuesta por Joan Martínez Alier al campo de lo cultural.

Mi impresión es que ganamos muy poco con el cambio, ya que la definición de Martínez Alier ve a la ecología política como una derivación de la economía, con lo que estamos nuevamente en el campo discursivo que fue criticado en *La invención del Tercer Mundo*, mientras que la propuesta de *After Nature* arriesgaba otros puntos de partida, más complejos, y justamente por eso más instigantes.

Sin embargo, en el artículo referido Escobar no integra estas dimensiones de análisis en una ecología política estructurante. Para sorpresa del lector, en el texto del capítulo 5 (incluido en esta selección como «Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado»), la ecología política se ocupa solamente de una de las dimensiones de la distribución:

Si la distribución económica subyace a la dimensión política de la economía, dando pie a la economía política, y si la distribución ecológica identifica las estrategias económicas dominantes como fuente de pobreza y destrucción ambiental originando así el campo de la ecología política, entonces la distribución cultural desplaza el estudio de la diferencia cultural de su estricta relación con la diversidad hacia los efectos distributivos de la predominancia cultural y luchas en torno a ésta. Este último aspecto de nuestra concepción tripartita de los conflictos de distribución genera una antropología política centrada en la relación entre el poder social y las prácticas culturales contrastantes. El poder habita el sentido y el sentido es fuente de poder.

Con lo que la ecología política queda limitada al análisis de estrategias económicas (! ¿?), y la especificidad de lo político se diluye en el vacío. Es cierto que el poder habita el sentido, ¡pero no sólo en el sentido está el poder!

Desde nuestra perspectiva, nos parece que antes de aparecer como problemas de distribución, las cuestiones de la ecología de las sociedades humanas constituyen cuestiones de apropiación, como el establecimiento de relaciones de poder que permiten proceder al acceso a recursos por parte de algunos actores, a la toma de decisiones sobre su utilización, a la exclusión de su disponibilidad para otros actores. Se trata de una matriz de relaciones de poder social, que está vigente en América Latina desde el período colonial, y que tuvo como predicado central el acceso a la tierra y su control. El poder político y el Estado, a través de sus múltiples mecanismos (el derecho, para empezar), de sus instituciones, de sus políticas visibles e invisibles, de sus rutinas, es el gran Distribuidor originario, que ahora reproduce los actuales conflictos de distribución. Y es también quién establece las líneas generales macropolíticas de la gestión ambiental de los territorios que le están subordinados. Esa perspectiva histórica, informada por la historia ambiental, pero también por la historia económica, social y política de la región, profundiza y fundamenta teóricamente, nos parece, la perspectiva de una ecología política construida apenas desde el presente, pri-

vilegiando la lectura de los conflictos ambientales actuales como disputas distributivas.

Para ir a un ejemplo, sería una mirada de excesivo corto plazo la que analice la eclosión de movimientos indígenas que recorre toda América apenas como un problema de «distribución», cuando en realidad esos conflictos han sido configurados a lo largo de complejos procesos de explotación y exclusión de más de cinco siglos de vigencia. En este caso, por detrás de los actuales conflictos de distribución, subyacen historias demasiado largas de colonialidad, que supusieron genocidio físico y cultural, mecanismos de expropiación y exclusión de los recursos naturales, subalternización o destrucción racista de identidades. Y la recuperación de identidades en conflicto pasa en un sentido estratégico por la revaloración de las relaciones con la naturaleza.

Dicho esto, sólo me resta desear a los lectores una fértil y prolongada convivencia con estos artículos de Arturo Escobar.

*Héctor Alimonda*<sup>3</sup>

---

3 Profesor asociado del Postgrado em Ciências Sociais, Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ). Coordinador del GT Ecología Política, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Investigador internacional de FLACSO. Profesor orientador, Universidad de Buenos Aires. Investigador del CNPq, Brasil.



## Introducción

### Una minga para el postdesarrollo

*El Proyecto que amenaza la vida no respeta fronteras, por eso lo llaman Globalización [...] No solamente están a riesgo nuestras culturas, nuestras comunidades, nuestros pueblos y familias. Es peor, la vida misma corre el riesgo de ser destruida<sup>1</sup>.*

**D**esde la perspectiva de la reciente Minga Social y Comunitaria convocada por los pueblos indígenas de la región del Cauca en Colombia (Octubre 2008), la globalización es un Proyecto de Muerte, y una de sus principales armas es el desarrollo, al menos como convencionalmente concebido.

El presente libro se publica por el Programa Democracia y Transformación Global en Lima en un momento en el cual, me parece, los debates sobre el desarrollo y postdesarrollo se vuelven de nuevo cruciales. Junto con Eduardo Gudynas (CLAES, Montevideo), esta creencia nos motivó a organizar un número de la revista América Latina en Movimiento, de ALAI, sobre el postdesarrollo (Nº 445, Junio de 2009). Agradezco a la Revista ALAI por permitir utilizar parte del material de mi artículo para este número en esta breve introducción.

### La pertinencia de la crítica al desarrollo

En mi artículo para este número de la revista, resumo brevemente algunas de las conclusiones sobre el desarrollo a las que han llegado muchos movimientos sociales e intelectuales y académicos críticos en

---

1 Consulta Popular en el Cauca frente al TLC, Proclama Pública del Congreso Indígena y Popular, 2005. <http://www.nasaacin.org/consulta.htm>

las últimas dos décadas. Los comentarios que siguen están basados en dicho artículo, cuya versión completa pueden ver en la revista.

Primero, el hecho de que el desarrollo es un proyecto tanto económico (capitalista e imperial) como cultural. Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar bajo principios occidentales. Segundo, el desarrollo y la modernidad involucran una serie de principios: el individuo racional, no atado ni a lugar ni a comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber. Esta forma particular de modernidad tiende a crear lo que la ecóloga hindú Vandana Shiva llama «monocultivos mentales». Erosiona la diversidad humana y natural. Por esto el desarrollo privilegia el crecimiento económico, la explotación de recursos naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta.

Como lo manifestaran activistas indígenas durante el Foro Social Mundial de Belem, este modelo ha entrado en crisis; no es la primera vez que se apela a «la crisis de civilización», pero esta vez hay algo nuevo: la combinación de crisis económica, ambiental y cultural crea una mayor conciencia de la necesidad de un *cambio significativo de modelo*; llama a reconstituir el mundo desde la diversidad y la diferencia, desde abajo.

Nos encontramos ante una situación en que el lenguaje limita nuestros intentos de imaginar otras formas de pensar, ser y hacer; nos atrapa en las del pasado. Por ejemplo, no pensamos aún que somos ‘pobres y subdesarrollados’, que ‘tenemos que desarrollarnos’? Esto constata la vigencia del ‘desarrollo’ como forma naturalizada de soñar, de pensar, hasta de ser. Y no es para menos: la creación de África, Asia, y América Latina como ‘subdesarrollados’ ha involucrado un profundo proceso simbólico y material; a esto apuntan los críticos cuando dicen que fuimos «inventados» como subdesarrollados. Como lo constata el Capítulo uno de este libro, esta invención comenzó después de la Segunda Guerra Mundial, y desde entonces no hemos logrado salir de su discurso —especialmente las elites y

las clases medias—, pero afecta en mayor o menor medida a todos los grupos sociales.

Ahora bien, una invención cultural de esta naturaleza no se desmantela fácilmente, pues involucra instituciones, individuos y comunidades, prácticas sociales, económicas, y ambientales; se despliega en todos los rincones de la vida social, y nos convoca afectivamente, en nuestras subjetividades y cuerpos. Pero nada de esto es natural. Para parafrasear a Marx, los dioses y las diosas no crean por un lado «pueblos desarrollados» y por otro «subdesarrollados». Estos han sido construidos como tales en procesos históricos.

Lo más importante a resaltar es que en su afán por superar el modelo neoliberal, los gobiernos progresistas han revitalizado el desarrollismo en nombre del cambio radical. Lo llamado «postneoliberal» acarrea muchos de los lastres del período que supuestamente habría terminado, más muchas trampas del desarrollismo convencional. Un estudio detallado de los planes de desarrollo de los países progresistas del continente nos permitirían ver que todos sin excepción pueden ser considerados como neo-desarrollistas.

Consideremos brevemente uno de los casos más avanzados, como es el del Ecuador. Bien sabido es que la nueva Constitución 2008 del Ecuador estipula que el objetivo del desarrollo es el *sumak kawsay*, o buen vivir. Esta «ruptura conceptual» con los modelos de desarrollo de las últimas décadas ya estaba anunciada en el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 (p. 11). El Plan es novedoso, pero evidencia continuidades con el pasado que se convierten en verdaderas trampas para la acción estatal y los movimientos.

Antes de pasar al Plan, unas palabras sobre las constituciones de Ecuador y Bolivia. Como bien lo afirma Alberto Acosta, «El Buen Vivir, más que una declaración constitucional, se presenta como una oportunidad para construir colectivamente un nuevo régimen de desarrollo» (2009). Para Catherine Walsh, la visión integral del ‘buen vivir’ ha orientado las cosmovisiones y prácticas de los pueblos de *Abya Yala* y de los descendientes de la diáspora africana durante siglos (2009). Para Eduardo Gudynas (2009), los derechos de la naturaleza reconocidos en la carta ecuatoriana constituyen un giro del antropocentrismo moderno a un biocentrismo que encuen-

tra resonancia en las cosmovisiones indígenas y afro y en la ecología contemporánea. Todos estos autores, sin embargo, enfatizan las dificultades para llevar estas visiones a la práctica. La mayoría de las políticas de los gobiernos están aún en contradicción con el Buen Vivir, pues continúan encarnando una visión modernista del desarrollo. El Plan ecuatoriano ilustra este punto.

El Plan define el desarrollo como sigue:

Entendemos por desarrollo la consecución del buen vivir de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida *de las culturas humanas*. El buen vivir presupone que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales *de los individuos* se amplíen de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno —*visto como un ser humano universal y particular a la vez*— valora como objetivo de vida deseable (p. 59)<sup>2</sup>.

Es una definición interesante, aunque el lector atento detectará conceptos del pasado que se van colando en ella (los cuales he indicado en letra cursiva). Primero, el Plan enfatiza el crecimiento, así «no suscriba únicamente como objetivo la búsqueda del crecimiento económico» (59). El crecimiento se cuestiona como meta pero no como medio. El Plan habla de «*áreas estratégicas* para potenciar el crecimiento económico que sustenta el desarrollo humano (energía, petróleo, telecomunicaciones, ciencia y tecnología, minería, agua y desarrollo rural), de especial atención por parte del Estado» (73). Esta noción es problemática pues estas áreas parecieran estar exentas de los criterios culturales y ambientales necesarios para el Buen Vivir. No por casualidad la política minera del gobierno opera bajo este principio. Cabe preguntarse, ¿acaso no hay otras «*áreas estratégicas*» que deban fortalecerse porque constituyen elementos fundamentales del Buen Vivir? Aquí vemos una profunda asimetría en el Plan, entre los elementos que contribuyen al «crecimiento eco-

---

2 Ver la versión digital del Plan, <http://www.senplades.gov.ec/images/stories/descargas/2snp/1pnd/DLFE-205.pdf>

nómico» y aquellos que harían viable una política socio-ambiental para el Buen Vivir. Esta asimetría remite a una visión economicista y técnica, que podría ilustrarse con muchos otros aspectos del Plan.

En resumen, el actual Plan y la Constitución 2008 abren la posibilidad de «disputar el sentido histórico del desarrollo» (Acosta). Esta búsqueda ha revitalizado la discusión política y del desarrollo, abriéndola a otros saberes y prácticas culturales (interculturalidad). En relación al modelo dominante, el desarrollo como Buen Vivir: 1) cuestiona el ‘maldesarrollo’ (Tortosa, en el número de ALAI) basado en el crecimiento y el progreso material como metas rectoras; 2) desplaza el desarrollo como fin hacia el desarrollo como proceso de cambio cualitativo; 3) permite ir más allá de modelos basados en la exportación de recursos primarios, y combate la reprimarización en boga en el continente (p. 68), abordando con cierta seriedad la sustentabilidad del patrimonio natural.

Otros aspectos innovadores que han sido resaltados incluyen: 1) al acoger la visión del Buen Vivir, asume que no hay un estado de ‘subdesarrollo’ a ser superado, ni uno de ‘desarrollo’ a ser alcanzado, pues refiere a otra filosofía de vida; 2) mueve el debate del antropocentrismo al biocentrismo, y reinserta la economía en la sociedad y los ecosistemas (siguiendo a la economía ecológica). Intuye una ‘nueva ética de desarrollo’ que subordine los objetivos económicos a los criterios ecológicos, la dignidad humana, y el bienestar de la gente. 3) En este sentido, busca articular economía, medio ambiente, cultura y sociedad. Esto demanda la construcción de economías mixtas y solidarias<sup>3</sup>; 4) recupera lo público, la diversidad, y la justicia social e intergeneracional como principios; 5) reconoce diferencias culturales y de género; 6) permite nuevos énfasis, incluyendo la soberanía alimentaria y el control de los recursos naturales.

Vale preguntarse: ¿constituyen estos rasgos una ‘ruptura conceptual’ capaz de potenciar el cambio radical que la Constitución presume? Aquí hay que apuntar a varios problemas persistentes: 1) hay una serie de concepciones contradictorias, especialmente alrededor del papel del crecimiento, ya anotadas; 2) falta claridad en

---

3 Ver revista ALAI N° 430 (18 marzo 2008), dedicado a la «Economía Social y Solidaria».

los procesos para llevar a cabo el Plan dadas estas contradicciones; 3) se mantienen los lineamientos macro desarrollistas; 4) persiste una orientación individual fuerte —inherente a las concepciones de ‘desarrollo humano’ en base a ‘capacidades’— opuesta al potencial colectivista y relacional del Buen Vivir. Habría que preguntarse, finalmente, por la voluntad política para impulsar los cambios necesarios para una política social y ambiental *efectiva* para el Buen Vivir. Como lo apuntan Gudynas, Guevara y Roque (2008) en su análisis de las políticas sociales de los gobiernos progresistas, en todos ellos hay una gran distancia entre los pronunciamientos y la práctica.

Esta distancia ocurre porque los gobiernos siguen atrapados en concepciones desarrollistas. Para resumir: aunque en estos discursos el ‘desarrollo’ ha sido descentrado hasta cierto punto al abrir espacio para la cultura, la naturaleza, y aspectos no económicos, el modelo propuesto sigue siendo modernizante y dirigido por expertos. De esta forma, aunque vislumbra el postdesarrollo, no se adentra hacia el con paso firme.

### **Algunos criterios para el postdesarrollo**

¿Cómo distinguir entonces entre neodesarrollismo y postdesarrollo? Como hemos visto, los gobiernos progresistas no han logrado una reconversión significativa de los modelos de sociedad, economía y vida necesarios para enfrentar la crisis; esto aplica a muchas de las izquierdas del continente. Es necesario que estas se abran a la idea de que la transformación requerida va mucho más allá del Estado y las estructuras socio-económicas; involucra toda una transformación cultural y epistémica, de modos de conocimiento y modelos de mundo, hacia «mundos y conocimientos de otro modo.» La descolonización epistémica debe acompañar la transformación de estructuras. Falta claridad a este nivel en los Estados, los cuales aún tienen que abordar «el reto central de imaginar una sociedad diferente»<sup>4</sup>. Esto también aplica a los socialismos del siglo XXI y al «capitalismo

---

4 Edgardo Lander en: «Conversación con el politólogo Edgardo Lander». Correo Semanal. Informativo electrónico de socialismo revolucionario, febrero 6, 2009.

andino-amazónico» boliviano. Desde su posición de autonomía, los movimientos sociales están en capacidad de abanderar el proceso de imaginar alternativas reales al capitalismo neoliberal y sus fundamentos culturales en cierto tipo de modernidad.

La dificultad de imaginar una sociedad diferente la explica Boaventura de Sousa Santos (2007), cuando dice que «lo que no existe» es activamente producido como no existente, «o como alternativa no creíble a lo que existe». Tanto las prácticas de muchos grupos indígenas, campesinos y afrodescendientes, como las propuestas de sus organizaciones, son construidas como «alternativas no creíbles» por los modelos imperantes (esto ocurre con las propuestas de Vía Campesina y otros a favor de sistemas agrícolas localizados y biodiversos como solución a la crisis de alimentos, energía, y cambio climático). El desarrollismo del Estado y las izquierdas tiene mucho que ver con esta producción social de la invisibilidad y la ignorancia.

Muchos movimientos indígenas, de afro-descendientes y de grupos rurales o urbanos con base territorial o comunal fuerte, marcan un quiebre mucho más profundo que un simple 'giro a la izquierda' en la medida que a través de ellos emergen *mundos, conocimientos y prácticas* que se diferencian de las formas liberales, estatales y capitalistas de la Euro-modernidad. Apuntan a mundos postliberales y postcapitalistas; aunque aún no lleguen allí, desordenan el orden epistémico de la política moderna basado en una visión que separa naturaleza y cultura, individuo y comunidad. Estas cosmovisiones dualistas —y su matriz política liberal— están siendo cuestionadas por el resurgimiento de lo que podrían llamarse *cosmovisiones relacionales*, en la que todo existe en relación, incluyendo humanos y no-humanos<sup>5</sup>.

---

5 Hay una convergencia auspiciosa alrededor de tendencias y nociones como lógicas comunales y nuevas territorialidades (Mamani, Patzi Paco), formas no-liberales y no-estatales de la política (Zibechi, Gutiérrez Aguilar, Colectivo Situaciones), reconstitución del ayllu (Taller de Historia Oral Andina), procesos autonómicos en Chiapas, Oaxaca, y Cauca, Colombia, la decolonialidad (Mignolo, Quijano, Lander, Walsh), y la relacionalidad (de la Cadena, Blaser). Estas tendencias ayudan a pensar-hacer más allá del 'desarrollo'. Agradezco a Marisol de la Cadena y Mario Blaser por el fructífero intercambio que hemos mantenido sobre las ontologías relacionales, que se encuentra reflejado en estas notas.

Darle «derechos» a la Pachamama de este modo no solo es una expresión ambientalista; la Pachamama es una *presencia* diferente que altera fundamentalmente el sentido del desarrollo y del Estado. Si ignoramos esta dimensión, o si la calificamos de ‘infantilismo ambientalista e indígena’ como lo hizo el Presidente Correa, es porque semejante supuesto es *históricamente impensable dentro de una perspectiva moderna*. Que este artículo aparezca en la Constitución Ecuatoriana es un evento político-epistémico que trastoca la historia moderna y a los políticos que la habitan —incluyendo las izquierdas— porque desafía al liberalismo, al Estado, y al capital. Ambas ideas —los derechos de la Pachamama y el buen vivir— se basan en nociones de vida en las que todos los seres (humanos o no humanos) existen siempre en relación entre sujetos —no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente (Walsh 2009; de la Cadena 2008). La *relacionalidad* que subyace a estas propuestas también explicaría el «mandar obedeciendo» zapatista, que busca evitar la separación entre la sociedad/comunidad y un ente que la representa. Constituye una fuerza vital para transformar las instituciones y hacer visible aquello que había sido producido como no creíble.

Hay que aclarar que la noción del Buen Vivir, aunque anclada en cosmovisiones relacionales, es un proyecto político que surge en tensión con nociones desarrollistas de la ‘buena vida’, aun dentro de las mismas comunidades indígenas y afro, causando conflicto en ellas. Es importante verlas en el flujo histórico del poder y los significados para entender cómo se proyectan política y culturalmente más allá de formas liberales y antropocéntricas.

A menos que reconozcamos estas dinámicas culturales y políticas, seguiremos en una «época de cambios» dentro del desarrollismo moderno, pero no el ‘cambio de época’ que anunciara Rafael Correa en su discurso inaugural, muchos menos un Pachakuti. El ‘postdesarrollo’ busca avanzar en la transición cultural de cambio de época, resolviendo las contradicciones entre neodesarrollismo y postdesarrollo a favor de este último.

## Algunos principios del postdesarrollo

Para concluir, el postdesarrollo puede entenderse tanto como un cambio de imaginarios, una serie de preguntas y principios teóricos, como formas de acción y práctica política y social diferentes. Presentamos algunos criterios sobre postdesarrollo para concluir, y sin pretender establecer una fórmula. El postdesarrollo significa la creación de un espacio/tiempo colectivo en el cual:

- El «desarrollo» cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social.
- Se cuestione efectivamente la pre-eminencia del concepto de crecimiento económico y este como meta.
- Se deconstruye la matriz cultural de donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante europea de la modernidad).
- Se desarticula paulatinamente *en la práctica* el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización, la explotación de la naturaleza como ser no vivo, los mercados, la exportación, y la acción individual
- Se reconozca una multiplicidad de definiciones e intereses alrededor de las formas de sustento, las relaciones sociales, y las prácticas económicas.
- Se diseñen políticas desde la relacionalidad entre grupos humanos y entre estos y la naturaleza; es decir, se procede desde un principio de *cosmovisiones relacionales* (como las que subyacen las cosmovisiones y prácticas de muchos grupos indígenas, negros, y campesinos, y de las formas comunales de algunos grupos urbanos, así como la ecología), en vez de la cosmovisión dualista que separa seres vivientes de no vivientes, humano de lo no humano, individuo y comunidad.
- Se establezca un diálogo inter-cultural alrededor de las condiciones que podrían devenir en un pluriverso de configuraciones socio-naturales, es decir, una multiplicidad de propuestas y visiones (ej., liberales y comunales, capitalistas y no capitalistas, etc.)

- Se propenda por formas de integración regional autónoma basadas en criterios ecológicos (por ejemplo el biorregionalismo), de desarrollo autocentrado (no dictado por los requerimientos de la economía mundial), a niveles sub-nacionales, nacionales, regionales y globales.

### **Los capítulos del presente volumen**

Con excepción del Capítulo 1, ya mencionado, todos los demás textos incluidos aquí fueron escritos en los últimos diez años. El Capítulo 2, publicado en el 2004, entreteje dos marcos teóricos: la perspectiva de modernidad/colonialidad/decolonialidad (MCD) —siendo uno de sus arquitectos principales el sociólogo peruano Aníbal Quijano— y una perspectiva emergente que ve a los movimientos sociales en términos de procesos de auto-organización. Esta perspectiva de la auto-organización y la emergencia que surge de las ciencias de la complejidad se retoma en el Capítulo 5 de forma un poco más extensa. Es una línea de investigación que apenas comienza y que, me parece, puede ser muy fructífera. El Capítulo 3 presenta un marco de ecología política en términos de conflictos distributivos en lo económico, lo ecológico, y lo cultural. A este marco se refiere Héctor Alimonda en su Presentación a este libro con cierto nivel de detalle, así que refiero a los lectores a este análisis. El Capítulo 4, finalmente, es un intento de ubicar al «lugar» —tanto en lo teórico como en lo político— como un espacio de pensamiento y acción no solamente aún válido y vital para los movimientos, sino esencial para pensar en las prácticas a partir de las cuales podemos re-imaginar y re-construir el mundo —o los mundos, hacia ‘mundos y conocimientos de otro modo’, como sugiere el programa MCD—. Estos mundos y conocimientos de otro modo enactuarían —para usar el término de Francisco Varela— una multiplicidad de prácticas de diferencia en lo económico, lo ecológico, y lo cultural; se orientarían hacia un pluriverso de configuraciones socio-naturales, como bien nos anticipan las compañeras y compañeros de la minga social y comunitaria del Cauca en Colombia; sería difícil decirlo con mayor elocuencia:

## INTRODUCCIÓN

La memoria nos enseña y nos muestra el camino: todos resistimos juntos la agresión que nos maltrata, pero cada uno respeta la diversidad y la diferencia para que la tierra del futuro sea un conjunto de conciencias colectivas y de autonomías en equilibrio y armonía con todos los seres de la vida<sup>6</sup>.

---

6 Organizaciones Indígenas de Colombia, Propuesta política y de acción de los Pueblos Indígenas. Minga por la vida, la justicia, la alegría, la autonomía y la libertad y movilización contra el proyecto de muerte y por un Plan de Vida de los pueblos (2004). [http://www.nasaacin.org/propuesta\\_politica\\_pueblos\\_indigenas.htm](http://www.nasaacin.org/propuesta_politica_pueblos_indigenas.htm)



## CAPÍTULO 1

# **El desarrollo y la antropología de la modernidad**



**E**n su discurso de posesión como presidente de Estados Unidos el 20 de enero de 1949, Harry Truman anunció al mundo entero su concepto de «trato justo». Un componente esencial del concepto era su llamado a Estados Unidos y al mundo para resolver 105 problemas de las «áreas subdesarrolladas» del globo:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes [...] Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... El que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático [...] Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964).

La doctrina Truman inició una nueva era en la comprensión y el manejo de los asuntos mundiales, en particular de aquellos que se referían a los países económicamente menos avanzados. El propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de educación y los valores culturales modernos. En el concepto de Truman, el capital, la ciencia y la tecnología eran los principales componentes que harían posible tal revolución masiva. Sólo el sueño americano de paz y abundancia podría tenderse a todos los pueblos del planeta.

Este sueño no era creación exclusiva de Estados Unidos, sino resultado de la coyuntura histórica específica de finales de la Segunda

Guerra Mundial. En pocos años, recibió el respaldo universal de los poderosos. Sin embargo, no se consideraba un proceso fácil; como era de esperarse, los obstáculos contribuyeron a consolidar la misión. Uno de los documentos más influyentes de la época, preparado por un grupo de expertos congregados por Naciones Unidas con el objeto de diseñar políticas y medidas concretas «para el desarrollo económico de los países subdesarrollados» lo expresaba así:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations:1951: 15)<sup>1</sup>.

Lo que proponía el informe era nada menos que la reestructuración total de las sociedades «subdesarrolladas». La declaración podría parecer hoy sorprendentemente etnocéntrica y arrogante, ingenua en el mejor de los casos; sin embargo, lo que requiere explicación es precisamente el hecho de que se emitiera y tuviera sentido. Demostraba la voluntad creciente de transformar de manera drástica dos tercios del mundo en pos de los objetivos de prosperidad material y progreso económico. A comienzos de los años cincuenta, esta voluntad era ya hegemónica en los círculos de poder.

Este libro<sup>2</sup> narra la historia de aquel sueño, y de como poco a poco se convirtió en pesadilla. Porque en vez del reino de abundancia prometido por teóricos y políticos de los años cincuenta, el discurso y la estrategia del desarrollo produjeron lo contrario: miseria y subdesarrollo masivo, explotación y opresión sin nombre. La crisis de la

---

1 Para un interesante análisis contemporáneo de este documento, véase Frankel, 1953, en especial las págs. 82-110.

2 El autor se refiere a la publicación de la cual se ha extraído el primer capítulo: Escobar, Arturo. 1996. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.

deuda, la hambruna (saheliana), la creciente pobreza, desnutrición y violencia son apenas los síntomas más patéticos del fracaso de cincuenta años de desarrollo. De esta manera, el libro puede leerse como la historia de la pérdida de una ilusión que muchos abrigaban sinceramente. Pero se trata, sobre todo, de la forma en que se creó el «Tercer Mundo» a través de los discursos y las prácticas del desarrollo desde sus inicios a comienzos de la segunda posguerra.

### **Orientalismo, africanismo, desarrollismo**

Hasta finales de los años setenta, el eje de las discusiones acerca de Asia, África y Latinoamérica era la naturaleza del desarrollo. Como veremos, desde las teorías del desarrollo económico de los años cincuenta hasta el «enfoque de necesidades humanas básicas» de los años setenta, que ponía énfasis no solo en el crecimiento económico *per se* como en décadas anteriores, sino también en la distribución de sus beneficios, la mayor preocupación de teóricos y políticos era la de los tipos de desarrollo a buscar para resolver los problemas sociales y económicos en esas regiones. Aun quienes se oponían a las estrategias capitalistas del momento se veían obligados a expresar sus críticas en términos de la necesidad del desarrollo, a través de conceptos como «otro desarrollo», «desarrollo participativo», «desarrollo socialista», y otros por el estilo. En resumen, podía criticarse un determinado enfoque, y proponer modificaciones o mejoras en concordancia con este, pero el hecho mismo del desarrollo y su necesidad, no podían ponerse en duda. El desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social.

De hecho, parecía imposible calificar la realidad social en otros términos. Por doquier se encontraba la realidad omnipresente y reiterativa del desarrollo: gobiernos que diseñaban y ejecutaban ambiciosos planes de desarrollo, instituciones que llevaban a cabo por igual programas de desarrollo en ciudades y campos, expertos de todo tipo estudiando el «subdesarrollo» y produciendo teorías ad nauseam. El hecho de que las condiciones de la mayoría de la población no mejoraran sino que más bien se deterioraran con el transcurso del tiempo no parecía molestar a muchos expertos. La

realidad, en resumen, había sido colonizada por el discurso del desarrollo, y quienes estaban insatisfechos con este estado de cosas tenían que luchar dentro del mismo espacio discursivo por porciones de libertad, con la esperanza de que en el camino pudiera construirse una realidad diferente<sup>3</sup>.

Más recientemente, sin embargo, el desarrollo de nuevos instrumentos analíticos, en gestación desde finales de los años sesenta pero cuyo empleo sólo se generalizó durante los ochenta, ha permitido el análisis de este tipo de «colonización de la realidad» en forma tal que pone de manifiesto este mismo hecho: como ciertas representaciones se vuelven dominantes y dan forma indeleble a los modos de imaginar la realidad e interactuar con ella. El trabajo de Michel Foucault sobre la dinámica del discurso y del poder en la representación de la realidad social, en particular, ha contribuido a mostrar los mecanismos mediante los cuales un determinado orden de discurso produce unos modos permisibles de ser y pensar al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros. La profundización de los análisis de Foucault sobre las situaciones coloniales y postcoloniales realizada por autores como Edward Said, V. Y. Mudimbe, Chandra Mohanty y Homi Bhabha, entre otros, ha abierto nuevas formas de pensamiento acerca de las representaciones del Tercer Mundo. La autocrítica de la antropología y su renovación durante los años ochenta también han sido importantes al respecto.

Pensar el desarrollo en términos del discurso permite concentrarse en la dominación como lo hacían, por ejemplo, los primeros análisis marxistas —y, a la vez, explorar más productivamente las condiciones de posibilidad y los efectos más penetrantes del desa-

---

3 En los años sesenta y setenta existieron, claro está, tendencias que presentaban una posición crítica frente al desarrollo, aunque, como veremos pronto, fueron insuficientes para articular un rechazo del discurso sobre el que se fundaban. Entre ellas es importante mencionar la «pedagogía del oprimido» de Paulo Freire (Freire, 1970); el nacimiento de la teología de la liberación durante la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín en 1968; y las críticas al «colonialismo occidental» (Fals Borda, 1970) y la dependencia económica (Cardoso y Faletto, 1979) de finales de los sesenta y comienzo de los setenta. La crítica cultural más aguda corresponde a Ilich (1968, 1970). Todas ellas fueron importantes para el enfoque discursivo de los años noventa que se analiza en este libro.

rollo—. El análisis del discurso crea la posibilidad de «mantenerse desligado de él [discurso del desarrollo], suspendiendo su cercanía, para analizar el contexto teórico y práctico con que ha estado asociado» (Foucault, 1986: 3). Permite individualizar el «desarrollo» como espacio cultural envolvente y a la vez abre la posibilidad de separarnos de él, para percibirlo de otro modo. Esto es lo que trata de llevar a cabo este libro.

Ver el desarrollo como discurso producido históricamente implica examinar las razones que tuvieron, para comenzar a considerarse subdesarrollados a comienzos de la segunda postguerra, como «desarrollarse» se convirtió para ellos en problema fundamental y cómo, por último, se embarcaron en la tarea de «des-subdesarrollarse» sometiendo sus sociedades a intervenciones cada vez más sistemáticas, detalladas y extensas. A medida que los expertos políticos occidentales comenzaron a ver como problema ciertas condiciones de Asia, África y Latinoamérica —en su mayor parte lo que se percibía como pobreza y atraso— apareció un nuevo campo del pensamiento y de la experiencia llamado desarrollo, todo lo cual desembocó en una estrategia para afrontar aquellos problemas. Creada inicialmente en Estados Unidos y Europa occidental, la estrategia del desarrollo se convirtió al cabo de pocos años en una fuerza poderosa en el propio Tercer Mundo.

El estudio del desarrollo como discurso se asemeja al análisis de Said de los discursos sobre el Oriente. «El Orientalismo», escribe Said, «puede discutirse y analizarse como institución corporativa para tratar a Oriente, tratarlo mediante afirmaciones referentes a él, autorizando opiniones al respecto, describiéndolo, enseñándolo, definiéndolo, diciendo sobre él: en resumen, el orientalismo como estilo occidental de dominación, reestructuración, y autoridad sobre Oriente... Mi afirmación es que sin examinar el Orientalismo como discurso posiblemente no logremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar —e incluso crear— política, sociológica, científica e imaginativamente a Oriente durante el período posterior a la Ilustración» (1979:3).

Desde su publicación, *Orientalismo* ha generado estudios e informes originales sobre las representaciones del Tercer Mundo en

varios contextos, aunque pocos de ellos han hecho referencia explícita a la cuestión del desarrollo. No obstante, los interrogantes generales que algunos plantean sirven de pauta para el análisis del desarrollo como régimen de representación. En su excelente libro *The Invention of Africa* el filósofo africano V. Y. Mudimbe, por ejemplo, se propone el objetivo de «Estudiar el tema de los fundamentos del discurso sobre el África ... (cómo) se han establecido los mundos africanos como realidades para el conocimiento» (pág. xi) en el discurso occidental. Su interés trasciende «la ‘invención’ del africanismo como disciplina científica» (pág. 9), particularmente en la antropología y la filosofía, a fin de investigar la «amplificación» por parte de los académicos africanos del trabajo de algunos pensadores críticos europeos, en particular Foucault y Levi-Strauss. Aunque Mudimbe encuentra que aun las perspectivas más afrocéntricas mantienen el método epistemológico occidental como contexto y referente, encuentra también, no obstante, algunos trabajos en los cuales los análisis críticos europeos se llevan más allá de lo que estos trabajos originales podrían haber esperado. Lo que está en juego en estos últimos trabajos, explica Mudimbe, es la reinterpretación crítica de la historia africana como se ha visto desde su exterioridad (epistemológica, histórica, geográfica), es decir, un debilitamiento de la noción misma de África. Esto, para Mudimbe, implica un corte radical en la antropología, la historia y la ideología africanas.

Un trabajo crítico de este tipo, cree Mudimbe, puede abrir el camino para «el proceso de volver a fundar y asumir dentro de las representaciones una historicidad interrumpida» (pág. 183); en otras palabras, el proceso mediante el cual los africanos pueden lograr mayor autonomía sobre la forma en que son representados y la forma en que pueden construir sus propios modelos sociales y culturales de modos no tan mediatizados por una episteme y una historicidad occidentales, —así sea dentro de un contexto cada vez más transnacional—. Esta noción puede extenderse al Tercer Mundo como un todo, pues lo que está en juego es el proceso mediante el cual, en la historia occidental moderna, las áreas no europeas han sido organizadas y transformadas sistemáticamente de acuerdo con los esquemas europeos. Las representaciones de Asia, África y

América Latina como «Tercer Mundo» y «subdesarrolladas» son las herederas de una ilustre genealogía de concepciones occidentales sobre esas partes del mundo<sup>4</sup>.

Timothy Mitchell muestra otro importante mecanismo del engranaje de las representaciones europeas sobre otras sociedades. Como para Mudimbe, el objetivo de Mitchell es «explorar los métodos peculiares de orden y verdad que caracterizan al Occidente moderno» (1988: pág. IX), y su impacto en el Egipto del siglo XIX. La construcción del mundo como imagen, en el modelo de las exposiciones mundiales del siglo pasado, sugiere Mitchell, constituye el núcleo de estos métodos y de su eficacia política. Para el sujeto (europeo) moderno, ello implicaba experimentar la vida manteniéndose apartado del mundo físico, como el visitante de una exposición. El observador «encuadraba» inevitablemente la realidad externa a fin de comprenderla; este encuadre tenía lugar de acuerdo con categorías europeas. Lo que surgía era un régimen de objetivismo en el cual los europeos estaban sujetos a una doble exigencia: ser imparciales y objetivos, de una parte, y sumergirse en la vida local, de la otra.

Una experiencia tal como observador participante era posible a través de un truco curioso: eliminar del cuadro la presencia del observador europeo (véase también Clifford, 1988: 145); en términos más concretos, observar el mundo (colonial) como objeto desde una posición invisible y aparte» (Mitchell, 1988: 28). Occidente había llegado a vivir «como si el mundo estuviera dividido en dos: un campo de meras representaciones y un campo de lo 'real'; exhibicio-

---

4 «De acuerdo con Iván Ilich, el concepto que se conoce actualmente como 'desarrollo' ha atravesado seis etapas de metamorfosis desde las postrimerías de la antigüedad. La percepción del extranjero como alguien que necesita ayuda ha tomado sucesivamente las formas del bárbaro, el pagano, el infiel, el salvaje, el 'nativo' y el subdesarrollado» (Trinh, 1989: 54). Para una idea y un conjunto de términos similares al anterior, véase Hirschman (1981:24). Debería señalarse, sin embargo, que el término «subdesarrollado», ligado desde cierta óptica a la igualdad y a los prospectos de liberación a través del desarrollo, puede tomarse en parte como respuesta a las concepciones abiertamente más racistas del «primitivo» y el «salvaje». En muchos contextos, sin embargo, el nuevo término no pudo corregir las connotaciones negativas implícitas en los calificativos anteriores. El mito del «nativo perezoso» (Alatas, 1977) sobrevive aún en muchos lugares.

nes, por un lado, y una realidad externa, por el otro; en un orden de simples modelos, descripciones o copias, y un orden de originales» (pág. 32). Tal régimen de orden y verdad constituye la quintaesencia de la modernidad, y ha sido profundizado por la economía y el desarrollo. Se refleja en una posición objetivista y empirista que dictamina que el Tercer Mundo y su gente existen «allá afuera», para ser conocidos mediante teorías e intervenidos desde el exterior.

Las consecuencias de esta característica de la modernidad han sido enormes. Chandra Mohanty, por ejemplo, se refiere a ella cuando plantea la pregunta de quién produce el conocimiento acerca de la mujer del Tercer Mundo, y desde dónde; descubre que en gran parte de la bibliografía feminista las mujeres del Tercer Mundo son representadas como llenas de «necesidades» y «problemas», pero, carentes de opciones y de libertad de acción. Lo que surge de tales modos de análisis es la imagen de una ‘mujer promedio’ del Tercer Mundo, construida mediante el uso de estadísticas y de ciertas categorías:

Esta mujer promedio del Tercer Mundo lleva una vida esencialmente frustrada basada en su género femenino {léase: sexualmente restringida} y en su carácter tercermundista (léase ignorante, pobre, sin educación, tradicionalista, doméstica, apegada a la familia, victimizada, etcétera.) Esto, sugiero, contrasta con la representación (implícita) de la mujer occidental como educada, moderna, que controla su cuerpo y su sexualidad, y libre para tomar sus propias decisiones (1991b: 56).

Tales representaciones asumen implícitamente patrones occidentales como parámetro para medir la situación de la mujer en el Tercer Mundo. El resultado, opina Mohanty, es una actitud paternalista de parte de la mujer occidental hacia sus congéneres del Tercer Mundo, y en general, la perpetuación de la idea hegemónica de la superioridad occidental. Dentro de este régimen conceptual, los trabajos sobre la mujer del Tercer Mundo adquieren una cierta «coherencia de efectos» que refuerza tal hegemonía. «Es en este proceso de homogeneización y sistematización conceptual de la opresión de la

mujer en el Tercer Mundo», concluye Mohanty (pág. 54), «donde el poder se ejerce en gran parte del discurso feminista occidental reciente y dicho poder debe ser definido y nombrado»<sup>5</sup>.

Sobra decir que la crítica de Mohanty se aplica con mayor frecuencia a la corriente principal de la bibliografía sobre el desarrollo, para la cual existe una verdadera subjetividad subdesarrollada dotada con rasgos como la impotencia, la pasividad, la pobreza y la ignorancia, por lo común de gente oscura y carente de protagonismo como si se estuviera a la espera de una mano occidental (blanca), y no pocas veces hambrienta, analfabeta, necesitada, oprimida por su propia obstinación, carente de iniciativa y de tradiciones. Esta imagen también universaliza y homogeneiza las culturas del Tercer Mundo en una forma histórica. Solo desde una cierta perspectiva occidental tal descripción tiene sentido; su existencia constituye más un signo de dominio sobre el Tercer Mundo que una verdad acerca de él. Lo importante de resaltar por ahora es que el despliegue de este discurso en un sistema mundial donde Occidente tiene cierto dominio sobre el Tercer Mundo tiene profundos efectos de tipo político, económico y cultural que deben ser explorados.

La producción de discurso bajo condiciones de desigualdad en el poder es lo que Mohanty y otros denominan «la jugada colonialista». Jugada que implica construcciones específicas del sujeto colonial/tercermundista en/a través del discurso de maneras que permitan el ejercicio del poder sobre él. El discurso 'colonial', si bien constituye «la forma de discurso más subdesarrollada teóricamente», según Homi Bhabha, resulta «crucial para ejercer una gama de diferencias y discriminaciones que dan forma a las prácticas discursivas y políticas de jerarquización racial y cultural». (1990: 72). La definición de Bhabha del discurso colonial, aunque compleja, es ilustrativa:

(El discurso colonial) es un aparato que pone en marcha el reconocimiento y la negación de las diferencias raciales/culturales/his-

---

5 El trabajo de Mohanty puede ubicarse dentro de una crítica creciente de parte de las feministas, especialmente del Tercer Mundo, del etnocentrismo implícito en el movimiento feminista y en su círculo académico. Véase también Mani, 1989; Spelman, 1988; Hooks, 1990.

tóricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para una «población sujeto», a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/ displacer [...] El objetivo del discurso colonial es interpretar al colonizado como una población compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial, a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción [...] Me refiero a una forma de gobernabilidad que, en el acto de demarcar una «nación sujeto», se apropia de sus diversas esferas de actividad, las dirige y las domina (1990: 75).

Aunque en sentido estricto algunos de los términos de la definición anterior serían más aplicables al contexto colonial, el discurso del desarrollo se rige por los mismos principios; ha producido un aparato muy eficiente para producir conocimiento acerca de ejercer el poder sobre el Tercer Mundo. Dicho aparato surgió en el período comprendido entre 1945 y 1955, y desde entonces no ha cesado de producir nuevas modalidades de conocimiento y poder, nuevas prácticas, teorías, estrategias, y así sucesivamente. En resumen, ha desplegado con buen éxito un régimen de gobierno sobre el Tercer Mundo, un «espacio para los «pueblos sujeto» que asegura cierto control sobre él.

Este espacio es también un espacio geopolítico, una serie de «geografías imaginarias», para usar el término de Said (1979). El discurso del desarrollo inevitablemente contiene una imaginación geopolítica que ha dominado el significado del desarrollo durante más de cuatro décadas. Para algunos autores, esta voluntad de poder espacial es uno de los rasgos esenciales del desarrollo (Slater, 1993) y está implícita en expresiones tales como primer y Tercer Mundos, Norte y Sur, centro y periferia. La producción social del espacio implícita en estos términos está ligada a la producción de diferencias, subjetividades y órdenes sociales. A pesar de los cambios recientes en esta geopolítica —el descentramiento del mundo, la desaparición del segundo mundo, la aparición de una red de ciudades mundiales, y la globalización de la producción cultu-

ral— ella continúa ejerciendo influencia en el imaginario. Existe una relación entre historia, geografía y modernidad que se resiste a desintegrarse en cuanto al Tercer Mundo se refiere, a pesar de los importantes cambios que han dado lugar a geografías posmodernas (Soja, 1989).

Para resumir me propongo hablar del desarrollo como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, analizando las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como «desarrolladas» o «subdesarrolladas». El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos ejes constituye el desarrollo como formación discursiva, dando origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder<sup>6</sup>.

El análisis se establecerá, entonces en términos de los regímenes del discurso y la representación. Los «regímenes de representación» pueden analizarse como lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen pero donde también se origina, simboliza y maneja la violencia. Esta útil hipótesis, desarrollada por una estudiosa colombiana para explicar la violencia en su país durante el siglo XIX, y basada especialmente en los trabajos de Bajtin, Foucault y Rene Girard, concibe los regímenes de representación como lugares de encuentro de los lenguajes del pasado y del futuro (tales como los lenguajes de «civilización» y «barbarie» de la América latina pos independentista), lenguajes externos e internos, y lenguajes de sí y de los otros (Rojas, 1994). Un encuentro similar de regímenes

---

6 El estudio del discurso a lo largo de estos ejes es propuesto por Foucault (1986:4). Las formas de subjetividad producidas por el desarrollo no se exploran en forma significativa en este libro. Un ilustre grupo de pensadores, incluyendo a Franz Fanon (1967, 1968), Albert Memmi (1967), Ashis Nandy (1983) y Homi Bhabha (1983, 1990) ha producido recuentos cada vez más completos sobre la creación de la subjetividad y la conciencia bajo el colonialismo y el postcolonialismo.

de representación tuvo lugar a finales de los años cuarenta, con el surgimiento del desarrollo, también acompañado de formas específicas de violencia modernizada<sup>7</sup>.

La noción de los regímenes de representación es otro principio teórico y metodológico para examinar los mecanismos y consecuencias de la construcción del Tercer Mundo a través de la representación. La descripción de los regímenes de representación sobre el Tercer Mundo propiciados por el discurso del desarrollo representa un intento de trazar «las cartografías o mapas de las configuraciones del conocimiento y el poder que definen el período posterior a la segunda posguerra» (Deleuze, 1988). Se trata también de cartografías de resistencia como añade Mohanty (1991a). Al tiempo que buscan entender los mapas conceptuales usados para ubicar y describir la experiencia de las gentes del Tercer Mundo, revelan también —aunque a veces en forma indirecta— las categorías con las cuales ellas se ven obligadas a resistir. Este libro se propone brindar un mapa general que permita orientarse en el ámbito de los discursos y de las prácticas que justifican las formas dominantes de producción económica y socio-cultural del Tercer Mundo.

Las metas de este libro son precisamente examinar el establecimiento y la consolidación del discurso del desarrollo y su aparato desde los albores de la segunda posguerra hasta el presente; analizar la construcción de una noción de «subdesarrollo» en las teorías del desarrollo económico de la segunda posguerra; y demostrar cómo funciona el aparato a través de la producción sistemática del conocimiento y el poder en campos específicos, tales como el desarrollo rural, el desarrollo sostenible, y la mujer y el desarrollo. Por último, la conclusión abordará la pregunta de cómo imaginar un régimen de representación, «postdesarrollo», y de cómo investigar y llevar a cabo prácticas «alternativas» en el contexto de los actuales movimientos sociales del Tercer Mundo.

Lo anterior, podría decirse, constituye un estudio del «desarrollismo» como ámbito discursivo. A diferencia del estudio de Said acerca del orientalismo, la presente obra presta más atención al

---

7 Acerca de la violencia de la representación véase también De Laurentis (1987).

despegue del discurso a través de sus prácticas. Me interesa mostrar que tal discurso deviene en prácticas concretas de pensamiento y de acción mediante las cuales se llega a crear realmente el Tercer Mundo. Para un examen más detallado he escogido como ejemplo la ejecución de programas de desarrollo rural, salud y nutrición en Latinoamérica durante la década de los setenta y comienzos de los ochenta. Otra diferencia con *Orientalismo* se origina en la advertencia de Homi Bhabha de que «siempre existe, en Said, la sugerencia de que el poder colonial es de posesión total del colonizador, dadas su intencionalidad y unidireccionalidad» (1990: 77). Intento evadir este riesgo considerando también las formas de resistencia de las gentes del Tercer Mundo contra las intervenciones del desarrollo, y cómo luchan para crear alternativas de ser y de hacer.

Como en el estudio de Mudimbe sobre el africanismo, me propongo poner de presente los fundamentos de un orden de conocimiento y un discurso acerca del Tercer Mundo como subdesarrollado. Quiero cartografiar, por así decirlo, la invención del desarrollo. Sin embargo, en vez de enfocarme en la antropología y la filosofía, contextualizo la era del desarrollo dentro del espacio global de la modernidad, y más particularmente desde las prácticas económicas modernas. Desde esta perspectiva, el desarrollo puede verse como un capítulo de lo que puede llamarse «antropología de la modernidad», es decir, una investigación general acerca de la modernidad occidental como fenómeno cultural e histórico específico. Si realmente existe una «estructura antropológica» (Foucault, 1975: 198) que sostiene al orden moderno y sus ciencias humanas, debe investigarse hasta qué punto dicha estructura también ha dado origen al régimen del desarrollo, tal vez como mutación específica de la modernidad. Ya se ha sugerido una directriz general para la antropología de la modernidad, en el sentido de tratar como «exóticos» los productos culturales de Occidente para poderlos ver como lo que son:

Necesitamos antropologizar a Occidente: mostrar lo exótico de su construcción de la realidad; poner énfasis en aquellos ámbitos tomados más comúnmente como universales (esto incluye a la

epistemología y la economía); hacerlos ver tan peculiares históricamente como sea posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y por tanto se han convertido en fuerzas efectivas dentro del mundo social (Rabinow, 1986: 241).

La antropología de la modernidad se apoyaría en aproximaciones etnográficas, que ven las formas sociales como el resultado de prácticas históricas, que combinan conocimiento y poder. Buscaría estudiar cómo los reclamos de verdades están relacionados con prácticas y símbolos que producen y regulan la vida en sociedad. Como veremos, la construcción del Tercer Mundo por medio de la articulación entre conocimiento y poder es esencial para el discurso del desarrollo.

Vistas desde muchos espacios del Tercer Mundo, hasta las prácticas sociales y culturales más razonables de Occidente pueden parecer bastante peculiares, incluso extrañas. Ello no obsta para que todavía hoy en día, la mayoría de la gente de Occidente (y de muchos lugares del Tercer Mundo) tenga grandes dificultades para pensar en la gente y las situaciones del Tercer Mundo en términos diferentes a los que proporciona el discurso del desarrollo. Términos como la sobrepoblación, la amenaza permanente de hambruna, la pobreza, el analfabetismo y similares operan como significantes más comunes, ya de por sí estereotipados y cargados con significados del desarrollo. Las imágenes del Tercer Mundo que aparecen en los medios masivos constituyen el ejemplo más claro de las representaciones desarrollistas. Estas imágenes se niegan a desaparecer. Por ello es necesario examinar el desarrollo en relación con las experiencias modernas de conocer, ver, cuantificar, economizar y otras por el estilo.

### **La deconstrucción del desarrollo**

El análisis discursivo del desarrollo comenzó a finales de los años ochenta y es muy probable que continúe en los noventa, acompañado de intentos por articular regímenes alternativos de represen-

tación y práctica. Sin embargo, pocos trabajos han encarado la deconstrucción del discurso del desarrollo<sup>8</sup>.

El reciente libro de James Ferguson sobre el desarrollo en Lesotho (1990) es un ejemplo sofisticado del enfoque deconstruccionista. En él, Ferguson ofrece un análisis profundo de los programas de desarrollo rural implementados en ese país bajo el patrocinio del Banco Mundial. El fortalecimiento del Estado, la reestructuración de las relaciones sociales rurales, la profundización de las influencias modernizadoras occidentales y la despolitización de los problemas son algunos de los efectos más importantes de la organización del desarrollo rural en Lesotho, a pesar del aparente fracaso de los programas en términos de sus objetivos establecidos. Es en dichos efectos, concluye Ferguson, que debe evaluarse la productividad del aparato del desarrollo.

Otro enfoque deconstructivista (Sachs, ed., 1992) analiza los conceptos centrales (o «palabras clave») del discurso del desarrollo, tales como mercado, planeación, población, medio ambiente, producción, igualdad, participación, necesidades y pobreza. Luego de seguirle la pista brevemente al origen de cada uno de estos conceptos en la civilización europea, cada capítulo examina los usos y la transformación del concepto en el discurso del desarrollo desde la década del cincuenta hasta el presente. La intención del libro es poner de manifiesto el carácter arbitrario de los conceptos, su especificidad cultural e histórica, y los peligros que su uso representa en el contexto del Tercer Mundo<sup>9</sup>.

Un proyecto colectivo análogo se ha concebido con un enfoque de «sistemas de conocimiento». Este grupo opina que las culturas no se caracterizan sólo por sus normas y valores, sino también por sus maneras de conocer. El desarrollo se ha basado exclusivamente en un sistema de conocimiento, es decir, el correspondiente al Occidente moderno. La predominancia de este sistema de conocimiento

8 Escobar (1984, 1988); Mueller (1987b); Dubois (1990); Parajuli (1991) presentan artículos extensos sobre el análisis del desarrollo.

9 El grupo responsable de este «diccionario de palabras tóxicas» en el discurso del desarrollo incluye a Iván Ilich, Wolfgang Sachs, Barbara Duden, Ashis Nandy, Vandana Shiva, Majid Rahnema, Gustavo Esteva y este autor, entre otros.

ha dictaminado el marginamiento y descalificación de los sistemas de conocimiento no occidentales. En estos últimos, concluyen los autores, los investigadores y activistas podrán encontrar racionalidades alternativas para orientar la acción social con criterio diferente a formas de pensamiento economicistas y reduccionistas<sup>10</sup>.

En los años setenta, se descubrió que las mujeres habían sido ignoradas por las intervenciones del desarrollo. Tal «descubrimiento» trajo como resultado desde finales de los años setenta, la aparición de un novedoso enfoque, «mujer en el desarrollo» (MYD), el cual ha sido estudiado como régimen de representación por varias investigadoras feministas, entre las cuales se destacan Adele Mueller (1986, 1987a, 1991) y Chandra Mohanty. En el centro de estos trabajos se halla un análisis profundo de las prácticas de las instituciones dominantes del desarrollo en la creación y administración de sus poblaciones-cliente. Para comprender el funcionamiento del desarrollo como discurso se requiere contribuciones analíticas similares en campos específicos del desarrollo y seguramente continuarán apareciendo<sup>11</sup>.

Un grupo de antropólogos suecos trabaja sobre cómo los conceptos de «desarrollo» y «modernidad» se usan, interpretan, cuestionan o reproducen en diversos contextos sociales de distintos lugares del mundo. Esta investigación muestra una constelación completa de usos, modos de operación y efectos locales asociados a los conceptos. Trátese de una aldea de Papua Nueva Guinea o de pequeños poblados de Kenya o Etiopía, las versiones locales del desarrollo y la modernidad se formulan siguiendo procesos complejos que incluyen prácticas culturales tradicionales, historias del pasado

---

10 El grupo congregado bajo el patrocinio del United Nations World Institute for Development Economics Research (wider), y encabezado por Stephen Marglin y Frédérique Apffel Marglin, se ha reunido durante varios años, e incluye a algunas de las personas mencionadas en la nota anterior. Ya se publicaron dos volúmenes como resultado del proyecto (Marglin y Apffel Marglin, 1990 y 1994).

11 Está en proceso de compilación una selección de discursos sobre el desarrollo a cargo de Jonathan Crush (Queens University, Canada). Incluye análisis de «lenguajes del desarrollo» (Crush, ed. 1994). Análisis de discurso de campos de desarrollo es el tema del proyecto «Development and Social Science Knowledge», patrocinado por Social Science Research Council (SSRC) y coordinado por Frederick Cooper (Universidad de Michigan) y Randall Packard (Tufts University).

colonialista, y la ubicación contemporánea dentro de la economía global de bienes y símbolos (Dahl y Rabo, eds, 1992). Estas etnografías locales del desarrollo y la modernidad también son estudiados por Pigg (1992) en su trabajo acerca de la introducción de prácticas de salud en Nepal.

Por último, es importante mencionar algunos trabajos que se refieren al rol de las disciplinas convencionales dentro del discurso del desarrollo. Irene Gendzier (1985) examina el papel que desempeñó la ciencia política en la conformación de las teorías de la modernización, en particular en los años cincuenta, y su relación con asuntos importantes de ese entonces, como la seguridad nacional y los imperativos económicos. También dentro de la ciencia política, Kathryn Sikkink (1991) estudió recientemente la aparición del desarrollismo en Brasil y Argentina durante las décadas del cincuenta y el sesenta. Su principal interés es el rol de las ideas en la adopción, implementación y consolidación del desarrollismo como modelo de desarrollo económico.

El chileno Pedro Morande (1984) analiza cómo la adopción y el predominio de la sociología norteamericana de los años cincuenta y sesenta en Latinoamérica preparó la escena para una concepción puramente funcional del desarrollo concebido como la transformación de una sociedad «tradicional» en una «moderna» y desprovista por completo de consideraciones culturales. Kate Manzo (1991) presenta un caso similar en su análisis de las deficiencias de los enfoques modernistas del desarrollo, como la teoría de la dependencia, y en su llamado a prestar atención a alternativas «contra modernistas» basadas en las prácticas de actores populares del Tercer Mundo. Nuestro estudio también aboga por el retorno a la cultura, en particular a las locales, en el análisis crítico del desarrollo.

Como lo demuestra esta breve reseña, existe un número pequeño pero relativamente coherente de trabajos que contribuyen a articular una crítica discursiva del desarrollo. Este trabajo presenta el enfoque más general al respecto; intenta presentar una panorámica general de la construcción histórica del «desarrollo» y el «Tercer Mundo» como un todo, y muestra el mecanismo de funcionamiento del discurso para un caso particular. El propósito del análisis es

contribuir a liberar el campo discursivo para que la tarea de imaginar alternativas pueda comenzar (o para que los investigadores las perciban bajo otra óptica). Las etnografías locales ya mencionadas brindan elementos útiles para ello. En la conclusión, ampliamos los análisis de dichos trabajos e intentamos elaborar una visión de «lo alternativo» como problema de investigación y como hecho social.

### **La antropología y el encuentro del desarrollo**

En su conocida compilación acerca de la relación entre antropología y colonialismo, *Anthopology and the Colonial Encounter* (1973), Talal Asad planteó el interrogante de si no seguía existiendo una extraña reticencia en la mayoría de los antropólogos sociales a tomar en serio la estructura de poder dentro de la cual se ha estructurado su disciplina» (pág. 5), es decir, toda la problemática del colonialismo y el neocolonialismo, su economía política y sus instituciones. ¿No posibilita el desarrollo hoy en día, como en su época lo hiciera el colonialismo, «el tipo de intimidad humana que sirve de base al trabajo de campo antropológico, y que dicha intimidad siga teniendo un cariz unilateral y provisional» (pág. 17), aunque los sujetos contemporáneos se resistan y respondan? Además, si durante el periodo colonial «la tendencia general de la comprensión antropológica no constituía un reto esencial ante el mundo desigual representado por el sistema colonial» (pág. 18), no es este también el caso del «sistema de desarrollo»? En síntesis, ¿no podemos hablar con igual propiedad de «la antropología y el encuentro del desarrollo»?

Por lo general resulta cierto que en su conjunto la antropología no ha encarado en forma explícita el hecho de que su práctica se desarrolla en el marco del encuentro entre naciones ricas y pobres establecido por el discurso del desarrollo de la segunda posguerra. Aunque algunos antropólogos se han opuesto a las intervenciones del desarrollo, en particular en representación de los pueblos indígenas<sup>12</sup>, un número igualmente apreciable ha estado comprome-

---

12 Este también es el caso de la organización cultural Survival, por ejemplo, y su antropología en nombre de los pueblos indígenas (Maybury-Lewis, 1985). Su trabajo

tido con organizaciones de desarrollo como el Banco Mundial y la Agencia Internacional para el Desarrollo de Estados Unidos. Este nexo problemático fue muy notable en la década 1975-1985, y ha sido estudiado en otro trabajo (Escobar, 1991). Como bien lo señala Stacey Leigh Pigg (1992), la mayoría de los antropólogos ha estado dentro del desarrollo, como antropólogos aplicados, o fuera de él, decididamente a favor de lo autóctono y del punto de vista del «nativo». Con ello, desconocen los modos en que opera el desarrollo como escenario del enfrentamiento cultural y la construcción de la identidad. Sin embargo, algunos pocos antropólogos han estudiado las formas y los procesos de resistencia ante las intervenciones del desarrollo (Taussig, 1980; Fals Borda, 1984; Scott, 1985; Ong, 1987; véase también Comaroff, 1985; véase acerca de la resistencia en el contexto colonial, Comaroff y Comaroff, 1991).

La ausencia de los antropólogos en las discusiones sobre el desarrollo como régimen de representación es lamentable porque, si bien es cierto que muchos aspectos del colonialismo ya han sido superados, no por ello las representaciones del Tercer Mundo a través del desarrollo son menos incisivas y efectivas que sus homólogas coloniales y tal vez lo sean más. También resulta inquietante, como lo señala Said, que «existe una ausencia casi total de referencias al intervencionismo estadounidense como factor que influye en la discusión teórica» en la bibliografía antropológica reciente (1989: 214; véase también Friedman, 1987; Ulin, 1991). Dicha intervención imperial sucede a muchos niveles —económico, militar, político, cultural— que integran el tejido de las representaciones del desarrollo. También resulta inquietante, como lo continúa afirmando Said, la falta de atención de los académicos occidentales a la abundante y comprometida bibliografía de autores del Tercer Mundo sobre colonialismo, la historia, la tradición y la dominación, y, podríamos añadir aquí del desarrollo. Cada vez aumentan más las voces del Tercer Mundo que piden el desmonte del discurso del desarrollo.

---

recicla algunas concepciones problemáticas de la antropología, como su pretensión de hablar a nombre de «los nativos» (Escobar, 1991). Véase también en Price (1989) un ejemplo de antropólogos que se opusieron a un proyecto del Banco Mundial en defensa de poblaciones indígenas.

Como lo sugiere Strathern (1988: 4) los profundos cambios experimentados por la antropología durante los años ochenta abrieron la posibilidad de examinar la manera en que está ligada a «modos occidentales de crear el mundo», y quizás a otras formas posibles de representar los intereses de los pueblos del Tercer Mundo. Tal examen crítico de las prácticas antropológicas llevó a la conclusión de que «ya nadie puede escribir sobre otros como si se tratara de textos u objetos aislados». Se insinuó entonces una nueva tarea: buscar «maneras más sutiles y concretas de escribir y leer otras culturas... nuevas concepciones de la cultura como hecho histórico e interactivo» (Clifford, 1986: 25). Dentro de este contexto, la innovación en la escritura antropológica era vista como «un enfoque de [la etnografía] hacia una sensibilidad política e histórica sin precedentes, transformando así la forma en que es representada la diversidad cultural» (Marcus y Fisher, 1986: 16).

Esta re-imaginación de la antropología, emprendida «a mediados de los años ochenta se ha convertido en objeto de críticas, opiniones y alcances diversos, por parte de feministas, académicos y feministas del Tercer Mundo, «anti posmodernistas», economistas políticos y otros. Algunas de estas críticas son más objetivas y constructivas que otras, y no viene al caso analizarlas aquí<sup>13</sup>. Hasta ahora, «el momento experimental» de los años ochenta ha sido fructífero y se ha puesto en práctica con relativa frecuencia. Sin embargo, el proceso de re-imaginar la antropología está en proceso y deberá profundizarse, tal vez llevando los debates a otros campos y en otras direcciones. La antropología, se arguye actualmente, tiene que «volver a entrar» en el mundo real, luego del auge de la crítica textualista de los años ochenta. Para lograrlo, debe volver a historiografiar su propia práctica y reconocer que esta se halla determinada por muchas fuerzas externas al control del etnógrafo. Más aún, debe estar dispuesta a someter a un escrutinio más radical sus nociones más preciadas, como etnografía, ciencia y cultura (Fox, ed., 1991).

---

13 Véase, por ejemplo, Ulin (1991); Sutton (1991); Hooks (1990); Said (1989); Trinh (1989); Mascia-Lees, Sharpe y Cohen (1989); Gordon (1988, 1991); Friedman (1987).

El llamado de Strathem para que tal cuestionamiento se adelante en el contexto de las prácticas de las ciencias sociales occidentales y de su «adhesión a ciertos intereses en la descripción de la vida social» reviste importancia fundamental. En el centro de estos debates dentro de las ciencias sociales se encuentran los límites que existen para el proyecto occidental de deconstrucción y autocrítica. Cada vez es más evidente, al menos para los que luchan por diversas formas para ser oídos, que el proceso de deconstrucción y desmantelamiento deberá estar acompañado por otro análogo destinado a construir nuevos modos de ver y de actuar. Sobra decir que este aspecto es decisivo para las discusiones sobre el desarrollo, porque lo que está en juego es la supervivencia de los pueblos. Mohanty (1991a) insiste en que ambos proyectos, la deconstrucción y la reconstrucción, deben ser simultáneos. El proyecto simultáneo podría enfocarse estratégicamente en la acción colectiva de los movimientos sociales; estos no solo luchan por «bienes y servicios» sino por la definición misma de la vida, la economía, la naturaleza y la sociedad. Se trata, en síntesis, de luchas culturales.

Como Bhabha nos lo pide reconocer la deconstrucción y otros tipos de crítica no conducen automáticamente a una «lectura no problemática de otros sistemas discursivos y culturales». Tales críticas podrían ser necesarias para combatir el etnocentrismo, «pero no pueden, por sí mismas, sin ser reconstruidas, representar la alteridad» (Bhabha, 1990: 75). Más aún, en dichas críticas existe la tendencia a presentarla en términos de los límites del logocentrismo occidental, negando así la diferencia real ligada a un tipo de otredad cultural que se encuentra «implicada en condiciones históricas y discursivas específicas, requiriendo prácticas de lectura diferentes» (Bhabha, 1990: 73). En América Latina existe una insistencia parecida respecto de que las propuestas del posmodernismo, para ser fructíferas en el continente, deberán evidenciar su compromiso con la justicia y la construcción de órdenes sociales alternativos<sup>14</sup>.

---

14 Las discusiones acerca de la modernidad y la posmodernidad en América Latina se están convirtiendo en uno de los puntos principales de la investigación y la acción política. Véase Calderón ed. (1988); Quijano (1988, 1990); García Canclini (1990); Sarlo (1991); Yudice, Franco y Flores (1992). Para una reseña de los anteriores, véase a Montaldo (1991).

Tales correctivos del Tercer Mundo indican la necesidad de interrogantes y estrategias alternativas para la construcción de discursos anticolonialistas (y la «reconstrucción» de las sociedades del Tercer Mundo en/a través de representaciones que puedan devenir en prácticas alternativas). Al cuestionar las limitaciones de la auto-crítica occidental, como se hace en gran parte de la teoría contemporánea, permiten ver la «insurrección discursiva» de la gente del Tercer Mundo, propuesta por Mudimbe en relación con la «soberanía del mismo pensamiento europeo del cual deseamos liberarnos» (citado en Diawara, 1990: 79).

La necesaria liberación de la antropología del espacio delimitado por el encuentro del desarrollo (y, más generalmente, la modernidad), a ser lograda mediante el examen profundo de las formas como se ha visto implicada en él, constituye un paso importante hacia el logro de regímenes de representación más autónomos a tal punto que podría motivar a los antropólogos y a otros científicos para explorar las estrategias de las gentes del Tercer Mundo en su intento por dar significado y transformar su realidad a través de la práctica política colectiva. Este reto podría brindar caminos hacia la radicalización de la acción de re-imaginar la antropología, emprendida con entusiasmo durante los años ochenta.

## CAPÍTULO 2

### **Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales anti-globalización**



«Más allá del Tercer Mundo» indica tanto el final de una era y modalidad de pensamiento como el nacimiento de nuevos retos, sueños y posibilidades reales. Ambas observaciones, sin embargo, pueden ser apasionadamente discutidas. De un lado, ¿qué es lo que realmente ha terminado? Asumiendo que el horizonte histórico que finalmente ha concluido es el de las luchas anti-coloniales en el Tercer Mundo, ¿cómo entender los otros, tal vez menos inasibles, aspectos del tercermundismo? Por ejemplo, ¿cómo comprender la tremenda solidaridad internacional que suscitó entre las gentes explotadas, sus apasionados llamados por justicia o sus elocuentes demandas por un nuevo orden económico internacional? Y ¿es la centralidad de lo político, en la cual este espíritu se basó, una cosa del pasado? ¿Todos estos rasgos son ineluctablemente dejados atrás por la aplanadora de la historia moderna capitalista? Para comenzar, muchas de las condiciones que dieron origen al tercermundismo no han desaparecido. Hoy el mundo es confrontado por un sistema capitalista —un imperio global liderado por Estados Unidos— que parece más inhumano que nunca; el poder de este imperio hace que el fuerte clamor por justicia de los líderes de Bandung aparezca hoy para nosotros como tímido. Más aún, la inhumanidad del imperio liderado por Estados Unidos continúa siendo más patentemente visible en lo que hasta hace poco fuera denominado como el Tercer Mundo. Así, puede ser argumentado que la necesidad por una solidaridad internacional es más grande ahora que nunca, aunque en nuevas formas, por no hablar acerca de la imperiosa necesidad de resistir el mercado global que demanda, en un tono más irrefutable que en el pasado, que el mundo tiene que ser organizado para su explotación y que no se podrá hacer nada para evitarlo.

De otro lado, si el fin del Tercer Mundo indica algo nuevo, no hay acuerdo sobre su novedad y las necesidades teóricas y políticas que demanda. Para algunos, un paradigma enteramente nuevo no sólo se necesita sino que ya se encuentra emergiendo. Otros hablan de la necesidad de un nuevo horizonte de significado para las luchas políticas después del ocaso del sueño de la soberanía nacional mediante la revolución popular. Otros argumentan incluso que como la mayoría de las visiones alternativas del pasado reciente —desde

la liberaron nacional hasta el socialismo— operaron en un marco modernista, los paradigmas del futuro tienen que distanciarse cuidadosamente de los conceptos modernos. Como reza el dicho: más fácil decirlo que hacerlo. El hecho es que hay muchos buenos análisis del impasse contemporáneo, pero no parecen cristalizar o converger en propuestas compartidas o formulaciones tersas, ni mucho menos definir direcciones claras de la acción política que podrían capturar la imaginación colectiva. David Scott lo planteó fuerte, pero constructivamente, al decir que la situación global actual se asocia a un nuevo espacio-problema al cual ni el tercermundismo ni el consiguiente (en los ochenta y noventa) criticismo postcolonial proveen buenas respuestas; lo que se necesita, afirmaba, es «una nueva conceptualización de las políticas postcoloniales» que permitan imaginar «la unión de la tradición política radical [...] en un ethos de respeto agnóstico por pluralizaciones de la diferencia subalterna» (Scott, 1999: 224).

Las conclusiones de Scott tienen resonancia, en mayor o menor medida, en un número de propuestas teórico-políticas recientes, como el «posmodernismo opositor» de Boaventura de Sousa Santos (2003), los llamados a nuevos imaginarios anti-capitalistas como Aníbal Quijano (2002) y Samir Amin (2003), y el énfasis en perspectivas no-eurocéntricas sobre la globalidad del grupo latinoamericano de investigación de modernidad/colonialidad, que será discutido con algún detalle en este capítulo. La noción de diferencia subalterna como una importante fuente para los nuevos paradigmas también resuena constructivamente para quienes abogan por unas epistemologías, economías y ecologías basadas-en-lugar (i.e. Harcourt y Escobar, 2002; Gibson-Graham, 2003; McMichael, 2001), y para quienes ven en los movimientos anti-globalización o de justicia global una nueva lógica teórica y política creciente. Un número de observadores, finalmente, encuentran en el movimiento del Foro Social Mundial, a pesar de muchas críticas, una expresión y promulgación de este nuevo paradigma, visión política o imaginario anti-capitalista, incluso si sus contornos son apenas discernibles en el presente (i.e. Santos, 2003; Sen, 2003; Fischer y Ponniah, 2003; Sen et al., 2004).

Este capítulo teje algunos de estos iluminadores planteamientos en un argumento que se centra en los límites de imaginar el «más allá del Tercer Mundo» en el orden del conocimiento y la política que nos dio la noción del Tercer Mundo y sus formaciones sociales asociadas. Mark Berger está en lo cierto cuando dice que las condiciones que vieron la emergencia de los nacionalismos anti-coloniales esbozados en el tercermundismo han sido superados, y que sus tropos (visiones románticas de tradiciones pre-coloniales, utopismo marxista, y nociones occidentales de modernización y desarrollo) deben ser entonces descartados.

La pregunta es, entonces, ¿qué lenguajes y visiones serán los apropiados para el actual espacio-problema de la hegemonía capitalista y las luchas contra hegemónicas? ¿Cuál sería el rol, si hay alguno, de lo que ha sido denominado «tradiciones» en este respecto? ¿Pueden ser inventadas nuevas formas de utopismo? ¿Cuál debería ser la contribución de la modernidad occidental en este esfuerzo? A la inversa, ¿en qué punto debemos intentar ir más allá de dicha modernidad? Intentaré demostrar que en los lenguajes de la diferencia subalterna, utopismo crítico y una modernidad reinterpretada (una en la cual la modernidad no es sólo «reducida a su tamaño real» sino re-contextualizada para permitir que otras formaciones culturales sean visibles) estaremos en posibilidad de hallar un nuevo marco teórico para imaginar el «más allá del Tercer Mundo» en formas que, al menos, re-elaboren algunas de las trampas modernistas del pasado.

El argumento que puede hacerse al respecto tiene tres componentes, desarrollados en las subsecuentes partes del capítulo:

1. La habilidad de la modernidad para proveer soluciones a los problemas modernos ha sido crecientemente comprometida. En efecto, puede ser argumentado que no existen soluciones modernas a muchos de los problemas de hoy (Santos, 2002; Leff, 1998; Escobar, 2003). Este es claramente el caso, por ejemplo, de los desplazamientos masivos y la destrucción ecológica, pero también de la inhabilidad del desarrollo para satisfacer sus promesas de un mínimo bienestar a la población del mundo. En la base de esta incapacidad moderna subyace tanto la hiper-

tecnificación de la racionalidad y la hiper-mercantilización de la vida social —lo que Santos (2002) refiere como la creciente incongruencia entre las funciones de la emancipación social y la regulación social—. El resultado es una globalidad opresiva en la cual múltiples formas de violencia toman crecientemente la función de regulación de la gente y las economías. Este rasgo ha sido central para el enfoque neoliberal del imperio estadounidense (más aún después de la invasión a Irak). Esta tentativa modernista de combatir los síntomas mas no la causa de las crisis sociales, políticas y ecológicas resulta en múltiples «pequeñas guerras crueles» (Joxe, 2002) en las cuales el control de territorios, poblaciones y recursos está en juego. Regímenes de inclusión selectiva y de hiper-exclusión —de aumentada pobreza para los más y de inusitada riqueza para los menos— operando a través de lógicas espacio-militares, crean una situación de extendido fascismo social. La ampliación de territorios y personas objeto de precarias condiciones de vida bajo el fascismo social sugiere la validez de cierta noción de Tercer Mundo, aunque no reducible a estrictos parámetros geográficos.

En síntesis, la crisis moderna es una crisis de los modelos de pensamiento y las soluciones modernas, al menos bajo la globalización neoliberal (GNL), sólo agudizan los problemas. Moverse más allá o por fuera de la modernidad deviene, entonces, en un sine qua non para imaginar el más allá del Tercer Mundo.

2. Si aceptamos que lo que está en juego es el reconocimiento de que no hay soluciones modernas a muchos de los problemas modernos de hoy, ¿dónde buscaremos nuevas ideas? En este plano, resulta crucial cuestionar la idea ampliamente aceptada de que la modernidad es ahora una fuerza universal e inescapable, que la globalización implica la radicalización de la modernidad, y de que en adelante la modernidad está en todas partes. Un fructífero modo de pensar es cuestionar la interpretación de que la modernidad es un fenómeno intra-europeo. Esta reinterpretación visibiliza el lado oculto de la modernidad, esto es, aquellos conocimientos subalternos y prácticas culturales en el mundo que la modernidad misma ha suprimido, eliminado, invi-

sibilizado y descalificado. Entendido como «colonialidad», este otro lado ha coexistido con la modernidad desde la conquista de América; es la misma colonialidad del ser, conocimiento y poder que el imperio liderado por Estados Unidos intenta silenciar y contener; la misma colonialidad que se afirma en los bordes del sistema mundo moderno/colonial, y desde el cual los grupos subalternos intentan reconstituir los imaginarios basados-en-lugar y los mundos locales. Desde esta perspectiva, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y el «Tercer Mundo» es parte de su lógica clasificatoria. Hoy, una nueva articulación global de la colonialidad está haciendo obsoleto el Tercer Mundo, y nuevas clasificaciones han sido acuñadas para emerger en un mundo nunca más predicado en la existencia de tres mundos.

3. Este análisis sugiere la necesidad de desplazarse de la sociología de las ausencias de los conocimientos subalternos a la política de la emergencia de los movimientos sociales; esto requiere examinar los movimientos sociales contemporáneos desde la diferencia colonial. En sus mejores momentos, los movimientos de hoy, particularmente los movimientos antiglobalización y de justicia global, promueven una nueva lógica de lo social basada en formas auto-organizadas y en gran parte estructuras no-jerárquicas.

Estos movimientos tienden a mostrar propiedades emergentes y un complejo comportamiento adaptativo que los movimientos del pasado, con su inclinación por la centralización y jerarquía, nunca fueron capaces de manifestar.

Esta lógica es parcialmente reforzada por las dinámicas de autoorganización de las nuevas tecnologías de información y comunicación (NTIC), resultando en lo que podría ser denominado «comunidades inteligentes subalternas». Situadas en un lado contrapuesto de las zonas limítrofes moderno/ coloniales, estas comunidades articulan prácticas de la diferencia social, económica y ecológica que son útiles para pensar sobre mundos locales y regionales alternativos, e imaginar así el más allá del Tercer Mundo.

## **Los fracasos de la modernidad y la emergencia de la globalidad imperial**

Lo que estoy intentando argumentar es que para imaginar el más allá del Tercer Mundo necesitamos también imaginar de alguna manera el más allá de la modernidad. De ahí que empezaré por discutir las tendencias dominantes en el estudio de la modernidad desde lo que podríamos llamar «las perspectivas intra-modernas» antes de pasar a ofrecer componentes de un marco alternativo. Soy consciente de que la visión de modernidad presentada a continuación es terriblemente parcial y controvertible. La presento sólo para resaltar el contraste con los encuadres que buscan ir más allá de la misma. En última instancia, la meta de esta breve digresión es política. Si, como la mayoría de la discusión intra-moderna sugiere, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces ¿qué nos queda? ¿Una alteridad radical es imposible? De modo más general, ¿que le está sucediendo al desarrollo y la modernidad en tiempos de globalización? ¿Está la modernidad, finalmente, siendo universalizada o ha sido dejada atrás? La pregunta es más conmovedora porque se puede argumentar que el presente es un momento de transición: entre un mundo definido en términos de modernidad y sus corolarios (el desarrollo y la modernización), y la certidumbre por ellos instalada —un mundo que ha operado mayoritariamente bajo la hegemonía europea en los pasados doscientos años, si no más— y una nueva realidad (global) que es aún difícil de asir pero que, en extremos opuestos, puede ser vista ya sea como la profundización de la modernidad sobre el mundo o, al contrario, como una realidad profundamente negociada que comprende múltiples formaciones culturales heterogéneas y, por supuesto, muchos matices entre ellas. Este sentido de transición está bien captado por la pregunta: ¿es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo? Como veremos, las perspectivas intra-modernas y las no-eurocéntricas ofrecen una respuesta sustantivamente diferente a esta serie de preguntas.

## **Globalización como radicalización de la modernidad: una visión intra-moderna de la modernidad**

La idea de un proceso de globalización relativamente singular que emane de unos pocos centros hegemónicos permanece dominante. La raíz de esta idea subyace en la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo. Desde esta perspectiva, la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente manera: Históricamente, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados; el siglo XVII de la Europa del norte, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Estos procesos cristalizaron al final del siglo XVIII y se consolidaron con la Revolución Industrial. Sociológicamente, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos, tales como la reflexividad, la descontextualización de la vida social del contexto local y el distanciamiento espacio/tiempo, dado que relaciones entre «ausentes otros» devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens, 1990). Culturalmente, la modernidad es caracterizada en términos de la creciente apropiación de las hasta entonces dadas por sentadas competencias culturales, por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado —lo que Habermas (1987) describe como una creciente racionalización del mundo-vida—. Filosóficamente, la modernidad implica la emergencia de la noción de «Hombre» como fundamento de todo conocimiento del mundo, separado de lo natural y lo divino (Foucault, 1973; Heidegger, 1977). La modernidad es también vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia —extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger entre otros—, que encuentra en la verdad lógica el fundamento para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles y controlables. Vattimo (2000) enfatiza la lógica del desarrollo —la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación— como crucial para la fundación filosófica del orden moderno.

¿Existe una necesidad lógica para creer que el orden tan esquemáticamente caracterizado arriba es el único capaz de devenir global? Para la mayoría de los teóricos, en todos los matices del espectro político, éste es exactamente el caso.

Giddens (1990) lo ha argumentado enfáticamente: la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad. La modernidad no es más un puro asunto de Occidente, sino que la modernidad está en todas partes, el triunfo de lo moderno subyace precisamente en haber devenido universal. Esto podría denominarse «el efecto Giddens»: desde ahora mismo, la modernidad está en todas partes, hasta el final de los tiempos. No sólo la alteridad radical es expulsada por siempre del ámbito de posibilidades, sino que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifestación de la historia y cultura europea. No importa cuán variadamente sea caracterizada, una «modernidad global» ha llegado para quedarse. Investigaciones antropológicas recientes de la «modernity at large»<sup>1</sup> (Appadurai, 1996) han mostrado que la modernidad debe ser vista como des-territorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple. No obstante, en última instancia, estas modernidades terminan siendo una reflexión de un orden eurocentrado bajo el supuesto de que la modernidad está ahora en todas partes, constituyendo un ubicuo e ineluctable hecho social<sup>2</sup>. Esta incapacidad para ir más allá de la modernidad es enigmática y necesita ser cuestionada como parte de cualquier esfuerzo para imaginar un más allá del Tercer Mundo.

---

1 Expresión de Arjun Appadurai traducida al castellano como «modernidad descentrada» (por Fondo de Cultura Económica) o «modernidad desbordada» (por Prometeo Libros) (N.T.).

2 Creo que una visión eurocentrada de la modernidad está presente en el grueso de sus conceptualizaciones tanto como en las de globalización, en la mayoría de los campos y en todos los lados del espectro político, incluyendo aquellos trabajos que contribuyen con nuevos elementos a repensar la modernidad (i.e. Hardt y Negri 2000). En este último caso, su eurocentrismo se manifiesta en su identificación de las fuentes potenciales para la acción radical, y en su creencia de que no hay un fuera de la modernidad (nuevamente, a la Giddens). En otros casos, las nociones eurocéntricas de la modernidad están implícitas en visiones de la globalización que en otros sentidos son iluminadoras (i.e. Wallerstein 2000).

## **Más allá de la modernidad: posmodernismo opositor**

Boaventura de Sousa Santos ha argumentado enfáticamente que nos estamos desplazando más allá del paradigma de la modernidad en dos sentidos: epistemológica y socio-políticamente. Epistemológicamente, este movimiento implica una transición de la dominancia de la ciencia moderna a un panorama plural de formas de conocimiento. Socialmente, la transición es entre el capitalismo global y las formas emergentes, de las cuales sólo tenemos destellos en los movimientos sociales de hoy y en eventos tales como el Foro Social Mundial. El punto clave de esta transición, en la rigurosa conceptualización de Santos, está en la insostenible tensión entre las funciones centrales de la modernidad de la regulación y la emancipación social, en torno al creciente desbalance entre expectativas y experiencia. Tendiente a garantizar el orden en sociedad, la regulación social comprende una serie de normas, instituciones y prácticas a través de las cuales las expectativas son estabilizadas, basadas en los principios del Estado, el mercado y la comunidad.

La emancipación social reta el orden creado por la regulación en nombre de un ordenamiento diferente; para este fin, ha recurrido a la racionalidad estética, científico-cognitiva y ética. Estas dos tendencias se han vuelto tan contradictorias, derivando en un número de excesos y deficiencias nunca antes tan evidente, en particular con la globalización neoliberal. El manejo de estas contradicciones —principalmente en las manos de la ciencia y la ley—, está él mismo en crisis. El resultado ha sido la hiper-cientifización de la emancipación (las demandas por una mejor sociedad han sido filtradas a través de la racionalidad de la ciencia), la hiper-mercantilización de la regulación (la regulación moderna es cedida al mercado, ser libre es aceptar la regulación del mercado) y, más aún, el colapso de la emancipación en la regulación. De ahí la necesidad de una transición paradigmática que nos permita pensar de nuevo sobre la problemática de la regulación y la emancipación social, con la meta última de desoccidentalizar la emancipación social (Santos, 2002: 1-20). Para este fin, es requerido un nuevo enfoque de la teoría social, el «posmodernismo opositor»:

Las condiciones que trajeron la crisis de la modernidad no son todavía las condiciones para superar la crisis más allá de la modernidad. De ahí la complejidad de nuestro periodo de transición retratado por la teoría oposicional posmoderna: estamos enfrentando problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. La búsqueda de una solución posmoderna es lo que denomino posmodernismo opositor [...] Es necesario comenzar desde la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las posibles soluciones, y convertir tales disyunciones en el impulso para fundamentar teorías y prácticas capaces de reinventar la emancipación social a partir de las destruidas promesas de emancipación de modernidad (Santos, 2002: 13-14).<sup>3</sup>

Santos apunta entonces hacia otro paradigma, distinto de la modernidad, incluso si no es aún totalmente visible, que haga plausible la imaginación del más allá de la modernidad. Su lectura de la modernidad distingue entre las posiciones que postulan un final al capitalismo, incluso si es en un largo término, que abogan por prácticas transformativas y aquellas otras que conciben el futuro como una metamorfosis del capitalismo, que favorecen estrategias adaptativas dentro de éste (Castells, 1996; Santos, 2002: 165-193). Para este último grupo, uno puede decir que la globalización es el más reciente estado de la modernidad capitalista; para el primero, la globalización es el comienzo de algo nuevo. Como veremos prontamente, la perspectiva latinoamericana de la modernidad/colonialidad sugiere que las prácticas transformativas están produciéndose ahora, y necesitan ser amplificadas socialmente.

---

3 Santos diferencia su posición de quienes piensan que hay mejores soluciones modernas a problemas modernos (Habermas, Giddens) y de aquellos «celebradores posmodernos» (Baudrillard, Lyotard, Derrida), para quienes la falta de soluciones modernas a los problemas modernos no es en sí misma un problema, sino antes bien una solución de cierto tipo.

## La nueva fase del imperio global y el crecimiento del fascismo social

Para Santos (2002), una de las principales consecuencias del colapso de la emancipación en la regulación es la predominancia estructural de la exclusión sobre la inclusión. Ya sea por la exclusión de muchos de quienes estaban anteriormente incluidos, o porque a aquellos que en el pasado eran candidatos a la inclusión se les impide ahora ser incluidos, el problema de la exclusión ha venido a acentuarse terriblemente, con un número creciente de personas arrojadas en un auténtico «estado de naturaleza». El tamaño de la clase excluida varía por supuesto con la centralidad del país en el sistema mundial, pero es particularmente asombrosa en Asia, África y Latinoamérica. El resultado es un nuevo tipo de fascismo social como «un régimen social y civilizacional» (Santos, 2002: 453). Este régimen, paradójicamente, coexiste con sociedades democráticas, de ahí su novedad. Este fascismo puede operar de varios modos: en términos de exclusión espacial; territorios disputados por actores armados; el fascismo de la inseguridad; y por supuesto el mortal fascismo financiero, el cual a veces dicta la marginalización de regiones y países enteros que no cumplen con las condiciones necesitadas por el capital, según el FMI y sus fieles asesores (Santos, 2002: 447-458). Al anterior Tercer Mundo corresponden los más altos niveles de fascismo social de este tipo. Esto es, en suma, el mundo que está siendo creado por la colonización desde arriba o la globalización hegemónica.

Antes de continuar, es importante completar esta escueta representación de la modernidad capitalista global de hoy al examinar la invasión a Irak liderada por Estados Unidos a principios de 2003. Entre otras cosas, este episodio presenta dos aspectos particularmente claros: primero, la voluntad de usar niveles de violencia sin precedentes para aplicar una dominación de escala global; segundo, la unipolaridad del imperio actual. En ascenso desde los años de Thatcher-Reagan, esta unipolaridad ha alcanzado su clímax con el régimen postseptiembre 11, basada en una nueva convergencia de intereses militares, económicos, políticos y religiosos en los Estados Unidos. En la convincente visión de Alain Joxe (2002) de una globalidad imperial, lo que hemos visto desde la Guerra del Golfo es

el desarrollo de un imperio que opera crecientemente a través del manejo de una violencia asimétrica y espacializada, del control territorial, de las masacres sub-contratadas y de las «pequeñas guerras crueles», las cuales en conjunto buscan la imposición del proyecto capitalista neoliberal. En juego está un tipo de regulación que opera mediante la creación de un nuevo horizonte de violencia global. Este imperio regula el desorden a través de medios financieros y militares, empujando el caos hasta sus afueras, creando una paz «predatoria» que beneficia a una casta noble global, dejando incalculable sufrimiento en su camino. Es un imperio que no asume responsabilidad por el bienestar de aquellos sobre los cuales gobierna. Como Joxe ha argumentado:

El mundo está hoy unido por una nueva forma de caos, un caos imperial, dominado por el imperium de los Estados Unidos, aunque no por ellos controlado. Carecemos de palabras para describir este nuevo sistema, mientras estamos rodeados por sus imágenes [...] El mundo dirigido a través del caos, una doctrina que una escuela racional europea haría difícil de imaginar, necesariamente conduce al debilitamiento de los estados —incluso en los Estados Unidos— a través de la emergente soberanía de las corporaciones y mercados (2002: 78, 213).

El nuevo imperio opera entonces no tanto a través de conquista, sino a través de la imposición de normas (mercados libres, democracia estilo Estados Unidos, nociones culturales de consumo, entre otros). Lo que anteriormente se denominaba Tercer Mundo constituye el principal teatro de una multiplicidad de pequeñas guerras crueles que, antes que retornos bárbaros, se enlazan a la actual lógica global. Desde Colombia y Centroamérica a Argelia, África subsahariana y el Medio Este, estas guerras se producen en los Estados o regiones, sin amenazar el imperio pero fomentando condiciones que le son favorables. Para gran parte del anterior Tercer Mundo (y por supuesto para el Tercer Mundo en el centro), se reserva «el caos-mundial» (Joxe, 2002: 107), la esclavitud del mercado libre y el genocidio selectivo. En algunos casos, esto llega a un tipo de «paleo-

micro-colonialismo» en regiones, en otros a la balcanización, y algunos a las más brutales guerras internas y el desplazamiento masivo hasta vaciar regiones enteras para el capital transnacional (particularmente en el caso del petróleo, pero también diamantes, madera, agua, recursos genéticos y tierras agrícolas). A menudo estas pequeñas guerras crueles son atizadas por redes de mafia y tienden hacia la globalización macroeconómica. Es claro que el nuevo imperio global<sup>4</sup> articula la «expansión pacífica» de la economía de mercado con la violencia omnipresente de un nuevo régimen de globalidad económica y militar —en otras palabras, la economía global viene siendo sustentada por una organización global de la violencia y viceversa (Joxe, 2002: 200)—. En el lado de la subjetividad, lo que crecientemente se encuentra en los Sures (incluyendo el Sur en el Norte) son «identidades fragmentadas» y transformación de las culturas de la solidaridad en culturas de la destrucción.

### **El caso colombiano: modernidad, desarrollo y la lógica del desplazamiento**

Colombia ejemplifica la visión de Joxe, y de esta manera creo que en Colombia se presentan situaciones que podrían volverse más comunes en el mundo. A pesar de la complejidad de la situación, es posible realizar unas pocas observaciones generales. Primero, este país representa patrones de exclusión histórica hallados en muchas partes de América Latina, pero raramente tan profundos. Esta situación se ha agravado en los últimos veinte años por los sucesivos regímenes neoliberales, pero existe una larga historia de exclusión, particularmente en la estructura de la propiedad de tierras. Hoy, el 1,1% de los grandes propietarios controlan el 55% de toda la tierra cultivable (y alrededor de la tercera parte de ésta puede estar asociada con el dinero de la droga). Más del 60% de la población colombiana tiene un ingreso por debajo de la línea de pobreza; 25% vive en pobreza absoluta, esto significa que sus ingresos son inferiores a un dólar al día. La pobreza rural es de 80% y la pobreza urbana ha

---

4 «El Nuevo Orden Mundial de la imperial monarquía estadounidense» (Joxe 2002: 171).

alcanzado también altos niveles, con al menos dos consecuencias de particular relevancia: la creación de vastos barrios de pobreza absoluta, con escasa o nula presencia del Estado, los cuales son principalmente gobernados por leyes locales, incluyendo persistente violencia; y la emergencia de un nuevo grupo de personas conocidas como desechables que son a menudo objeto de «limpiezas sociales» por escuadrones de la muerte de derecha. Desde los años ochenta, mafias de las drogas han adquirido tremenda presencia en todos los planos de la sociedad, impulsadas por el bastante lucrativo negocio internacional. El conflicto armado que afecta actualmente a Colombia es bien conocido. Este conflicto reúne a diferentes actores —principalmente guerrillas de izquierda, el ejército y los grupos paramilitares de derecha— en una compleja disputa militar, territorial y política, que no intento analizar aquí<sup>5</sup>. Es suficiente decir que, desde la perspectiva de la globalidad imperial, estos grupos pueden ser vistos como maquinas más interesadas en su propia sobrevivencia y esfera de influencia que en una solución pacífica al conflicto. Masacres y violaciones a los derechos humanos están al orden del día, por parte de los paramilitares pero también por las guerrillas, y la población civil es frecuentemente introducida en el conflicto como participantes forzosos o víctimas sacrificadas. Las guerrillas no han tenido la voluntad de reconocer y respetar las necesidades autónomas y las estrategias de otras luchas, como aquellas de las gentes negras e indígenas y de los ambientalistas.

Las dinámicas sub-nacionales de la globalidad imperial son patéticamente ilustradas por la experiencia de la región del Pacífico colombiano. Esta área de bosque húmedo tropical, rica en recursos naturales, ha sido la habitación de cerca de un millón de personas, 95% de ellas afrocolombianas, con cerca de 50.000 indígenas de varios grupos étnicos. En 1991, una nueva Constitución garantizó los derechos territoriales de las comunidades negras. Desde la mitad de los noventa, sin embargo, guerrillas y paramilitares se han estado

---

5 Para un tratamiento reciente de la actual situación en Colombia, ver Garay (2002); Ahumada et al. (2000); Leal (1999) y el número especial de la Revista Foro (No 46, enero de 2003).

moviendo progresivamente en la región, para ganar el control de los territorios que son ricos en recursos naturales o sitio de futuros megaproyectos de desarrollo. En muchas comunidades ribereñas, tanto guerrillas como paramilitares han impulsado a la gente a plantar coca o a salir. El desplazamiento ha alcanzado proporciones increíbles, con muchos cientos de miles de personas desplazadas sólo de esta región. En la parte más sur de la región del Pacífico, el desplazamiento ha sido causado en gran parte por los paramilitares pagados por los ricos cultivadores de palma africana, en un intento por expandir sus propiedades e incrementar la producción para los mercados mundiales. Esto se ha hecho en el nombre del desarrollo con recursos provistos por el Plan Colombia<sup>6</sup>.

Es poco conocido que Colombia tiene hoy cerca de tres millones de personas desplazadas internamente constituyendo una de las mayores crisis de refugiados en el mundo. Cerca de 400.000 personas fueron desplazadas internamente sólo en el 2002. Un altísimo porcentaje de los desplazados son afrocolombianos e indígenas, los cuales hacen evidente un aspecto poco discutido de la globalidad imperial, esto es, su dimensión racial y étnica. Un aspecto de esto es que, como ocurre en el Pacífico, las minorías étnicas a menudo habitan los territorios ricos en recursos naturales que son ahora deseados por el capital nacional y transnacional. Más allá de esta observación empírica, subyace el hecho de que la globalidad imperial es referida también a la defensa del privilegio blanco en el mundo.

---

6 El Plan Colombia es una estrategia multimillonaria que busca el control tanto de la producción de drogas y su tráfico como de la actividad guerrillera. Liderado por los gobiernos colombiano y estadounidense constituye una estrategia de militarización y control en la totalidad de la región Andina (incluyendo la región Amazónica ligada a los países andinos). Su primera asignación de mil trescientos millones de dólares (2000-2002) fue mayormente destinada a ayuda militar. Incluso el pequeño porcentaje de los fondos destinados al desarrollo social fue en su mayoría capturado por las ONG soportadas por grupos capitalistas para extender su control sobre territorios y recursos valiosos, como en el caso de los cultivadores de palma en la región del Pacífico sur. Entre los aspectos más criticados del Plan Colombia por organizaciones colombianas e internacionales están los programas de fumigación indiscriminada, el fomento del incremento de la militarización y el escalamiento del conflicto. Aunque con otro nombre («Plan Patriota»), esta estrategia es una pieza central de la administración de Uribe (2002-2006).

Por privilegio blanco quiero decir aquí no tanto lo fenotípicamente blanco, sino la defensa de la forma de vida eurocéntrica que ha privilegiado históricamente a los blancos a expensas de la gente no-europea y de color en el mundo en general. Como veremos, esta dimensión de la globalidad imperial es mejor captada por el concepto de colonialidad global.

El caso de Colombia y de su región Pacífica, entonces, refleja tendencias cruciales de la globalidad imperial y la colonialidad global. La primera tendencia es la articulación entre la economía y la violencia armada, particularmente en el aún prominente papel de las guerras nacionales y sub-nacionales por el control del territorio, la gente y los recursos. Estas guerras contribuyen a la dispersión del fascismo social, definido como la combinación de la exclusión social y política por la cual se produce el incremento de largos sectores de la población viviendo bajo terribles condiciones materiales y a menudo bajo la amenaza de desplazamiento o incluso de muerte. En Colombia, la respuesta del gobierno ha sido escalar la represión militar, la vigilancia y la paramilitarización dentro de una concepción de «seguridad democrática» que refleja la estrategia global de los Estados Unidos como ha sido visto en el caso iraquí: democracia por la fuerza y sin derecho a disentir. El fascismo social y el fascismo político (redes de informantes pagados, supresión de derechos) confluyen en esta estrategia de mantener un patrón de acumulación del capital que beneficia a un cada vez más estrecho sector de la población mundial.

Segundo, Colombia también muestra que, a pesar de reunir condiciones excelentes para la construcción de una sociedad pacífica y una democracia capitalista (i.e. muy ricas reservas naturales y una amplia y altamente entrenada clase profesional), en la práctica ha sucedido lo contrario en parte porque la guerra local es, al menos parcialmente, un subrogado de los intereses globales (especialmente de los Estados Unidos), en parte porque con una rapaz voracidad la elite nacional se rehúsa a entrar en una democracia más significativa, y también porque la lógica de la guerra (incluyendo las mafias de la droga) ha tomado una dinámica de auto-perpetuación. Finalmente, y más importante para nuestro argumento, el caso colom-

biano hace más claro el agotamiento de los modelos modernos. El desarrollo y la modernidad, con seguridad, fueron siempre inherentemente procesos creadores de desplazamiento.

Lo que se ha vuelto evidente con el exceso de la globalidad imperial es que la brecha entre las tendencias productoras de desplazamiento y los mecanismos preventores de desplazamiento no sólo ha crecido sino que se ha vuelto insostenible —esto es, inmanejable en el marco moderno—<sup>7</sup>. En resumen, mientras que existen rasgos socio-económicos y políticos que aún podrían hablar legítimamente de un Tercer Mundo (pobreza, exclusión, opresión, desarrollo desigual, imperialismo por supuesto y demás), estos han sido rearticulados de formas que no permiten hablar del Tercer Mundo, sino imaginar un más allá del Tercer Mundo más apropiadamente. Esta articulación debe preservar las condiciones sociales que permitían hablar de un Tercer Mundo en un periodo anterior. Pero ellas tienen que ser reactualizadas a través de conceptos más atinados para las problemáticas contemporáneas. Hasta ahora hemos discutido algunos de estos conceptos, particularmente el de imperialidad global y el de fascismo social. También hemos comenzado la discusión de lo que significaría el pensamiento de más allá de la modernidad. Es tiempo de ampliar esta idea con la introducción del programa de investigación de la modernidad/colonialidad.

### **Más allá de la modernidad: subalternidad y la problemática de la colonialidad**

El aparente triunfo de la modernidad eurocentrada puede ser visto como una imposición de un designio global por una historia local, de tal modo que ha subalternizado otras historias locales y designios.

---

7 Los movimientos sociales locales en el Pacífico parecen estar claros en esto. Para ellos, el desplazamiento es parte de un concertado contra-ataque sobre los logros territoriales de las comunidades étnicas a través del continente, desde los zapatistas hasta los mapuches. Esto ocurre porque los proyectos socio-económicos de los actores armados no coinciden con los de las comunidades étnicas. Esta es la razón por la cual los movimientos sociales enfatizan un principio por el retorno como política general para los grupos desplazados del Pacífico, y la declaración de esta región como un territorio de paz, felicidad y libertad, descartando todas las formas de violencia armada.

Si este es el caso, ¿podría uno postular la hipótesis de que alternativas radicales a la modernidad no son una posibilidad histórica cerrada? Y si es así, ¿cómo podríamos articular un proyecto en torno a esta noción?, ¿podría pensarse sobre, y (diferentemente) desde una «exterioridad» al sistema mundo moderno?, ¿puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad, y esbozar no una totalidad diferente hacia diferentes designios globales, sino una red de historias locales/ globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Esta es precisamente la posibilidad que puede ser vislumbrada desde el grupo de teóricos latinoamericanos que en la problematización de la modernidad a través de los lentes de la colonialidad cuestionan los orígenes espaciales y temporales de la modernidad, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia y hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos. En lo que sigue, presentaré sucintamente algunos de los argumentos principales de estos trabajos.<sup>8</sup>

La conceptualización de la modernidad/colonialidad se asienta en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Estas incluyen: 1) la localización de los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico a partir de 1492, antes que los más comúnmen-

---

8 En el mejor de los casos, esta es una muy sintética presentación de las ideas de este grupo. Este grupo está asociado con el trabajo de unas pocas figuras centrales, principalmente, el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y, más recientemente, el argentino/estadounidense semiótico y teórico cultural Walter Dignolo. Sin embargo, hay un creciente número de académicos asociados con el grupo, particularmente en los países andinos y los Estados Unidos. En años recientes, el grupo se ha reunido en torno a numerosos proyectos y lugares en Quito, Ciudad de México y Chapel Hill/Durham y Berkeley en los Estados Unidos. Para las principales ideas presentadas acá, ver Dussel (1983, 1992, 1993, 1996, 2000); Quijano (1993, 2000); Dignolo (2000, 2001a, 2000b); Lánder (2000); Castro-Gómez (1996); Castro-Gómez y Mendieta (1998); Castro-Gómez (2000); Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002). Pocos de estos debates han sido traducidos al inglés. Ver Beverly y Oviedo (1993) para algunos de los trabajos de estos autores en inglés. Un volumen en este idioma ha sido recientemente dedicado al trabajo de Dussel (Alcoff y Mendieta, 2000). La revista *Nepantla. Views from South*, fundada recientemente en la Universidad de Duke, tiene un foco parcial en los trabajos de este grupo. Ver especialmente el Vol. 1, No 3 de 2000. Otro volumen en inglés, por Grosfogel y Saldívar, se encuentra en preparación.

te aceptados mojonos de la Ilustración o el final del siglo XVIII; 2) la atención al colonialismo, poscolonialismo e imperialismo como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) la adopción de una perspectiva global en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad; 5) una reconceptualización del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad, «derivada de la posición europea como centro» (Dussel, 2000: 471; Quijano, 2000: 549)—. En síntesis, hay una re-lectura del «mito de la modernidad» en términos del lado oculto (la colonialidad) que implica una denuncia del supuesto de que el desarrollo europeo debe ser seguido unilateralmente por cualquier otra cultura, y por la fuerza si es necesario —lo que Dussel (1993, 2000) denominó la «falacia desarrollista»—. Las conclusiones principales son, primero, que la unidad analítica propia para el examen de la modernidad es la modernidad/colonialidad —en suma, no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera—. Segundo, el hecho de que la «diferencia colonial» es un espacio epistemológico y político privilegiado. En otras palabras, lo que emerge de este encuadre alternativo es la necesidad de tomar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y pensar lo teórico a través de la praxis política de los grupos subalternos.

Algunas de las nociones clave que constituyen el cuerpo conceptual de este programa de investigación son entonces: el sistema mundo moderno colonial como el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales. La colonialidad del poder (Quijano) es entendida como un modelo hegemónico global de poder instaurado desde la conquista que articula raza y trabajo, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. La diferencia colonial y la colonialidad global (Mignolo) se refieren al conocimiento y dimensiones culturales del

proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder; la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las estructuras globales del poder existentes actualmente. La colonialidad del ser (Nelson Maldonado-Torres), como la dimensión ontológica de la colonialidad, en ambos lados del encuentro; la colonialidad del ser apunta hacia el «exceso ontológico» que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros y, además, encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro. Eurocentrismo como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica europea, que ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII (Dussel, Quijano); de ahí la posibilidad de pensamiento y epistemologías no-eurocéntricos. Una detenida e iluminadora caracterización de la colonialidad es presentada por Walter Mignolo:

Dado que la modernidad es un proyecto, el proyecto triunfal del Occidente cristiano y secular, la colonialidad es, de un lado, lo que el proyecto de modernidad necesita eliminar y borrar en aras de implantarse a sí misma como modernidad y, del otro lado, es el sitio de enunciación donde la ceguera del proyecto moderno es revelado y, concomitantemente, es también el sitio desde donde los nuevos proyectos comienzan a desplegarse. En otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y denuncia la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y es al mismo tiempo la plataforma de la pluriversalidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales tocadas por la expansión occidental (como el Foro Social Mundial demuestra); así la colonialidad no es un nuevo universal abstracto (el marxismo está incrustado en la modernidad, bueno pero miope), sino el lugar donde la diversidad como proyecto universal puede ser pensado; donde la cuestión de lenguajes y conocimientos devienen cruciales (el árabe, el chino, el aymará, el bengalí, etc.) como el sitio de lo pluriversal —esto es, lo «tradicional» que lo «moderno» está borrando y eliminando (Mignolo. Correo electrónico, mayo 31 del 2003).

La pregunta de si existe o no una «exterioridad» al sistema mundo moderno colonial es de alguna manera peculiar a este grupo, y

puede ser fácilmente malentendida. Esta pregunta fue originalmente propuesta por Dussel en su clásico trabajo sobre la filosofía de la liberación (1976) y re-trabajada en los años recientes. De ninguna manera esta exterioridad debe pensarse como un afuera puro intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el Otro deviene en la fuente original del discurso ético vis a vis una totalidad hegemónica. Esta interpelación del Otro viene como un desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. Esto es precisamente lo que el grueso de los teóricos europeos y euro-americanos parecen poco dispuestos a aceptar; tanto Mignolo como Dussel encuentran acá un límite estricto a la deconstrucción y a las críticas eurocéntricas del eurocentrismo.

La noción de Dussel de transmodernidad indica la posibilidad de un diálogo no-eurocéntrico con la alteridad, un diálogo que permita plenamente «la negación de la negación» por la cual los subalternos otros han sido sujetados. En este sentido son importantes las nociones de pensamiento de frontera, epistemología de frontera y hermenéutica pluritópica de Mignolo. Estas nociones apuntan a la necesidad de «una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos» (Mignolo, 2001a: 9) y que «enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en formas subalternas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)» (2001a: 11). Mientras Mignolo reconoce la continuada importancia de la crítica monotópica de la modernidad por el discurso crítico occidental (crítica desde un único y espacio unificado), él sugiere que ésta tiene que ser puesta en diálogo con las críticas emergentes desde la diferencia colonial. El resultado es una «hermenéutica pluritópica», que hace posible el pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como la única perspectiva epistemológica (sobre la aplicación de la noción de hermenéutica diatópica a tradiciones culturales inconmensurables, ver también Santos,

2002: 268-274). Que sea claro, sin embargo, que el pensamiento de frontera implica «desplazamiento y partida» (Mignolo, 2000: 308), doble crítica (tanto de Occidente como de las otras tradiciones desde las cuales la crítica es lanzada), y la afirmación positiva de un alternativo ordenamiento de lo real.

El corolario es la necesidad de edificar narrativas desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad «dirigidas hacia la búsqueda de una lógica diferente» (Mignolo, 2001a: 22). Este proyecto se refiere a la rearticulación de los designios globales por y desde historias locales, a la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno, y al remapeo de la diferencia colonial hacia una cultura de alcance mundial —tal como en el proyecto zapatista que remapea el marxismo, el tercermundismo y el indigenismo, sin ser ninguno de ellos, en un excelente ejemplo de pensamiento de frontera—. Mientras «no hay nada afuera de la totalidad... la totalidad es siempre proyectada desde una historia local dada», por lo que es posible pensar en «otras historias locales produciendo ya sea totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad» (Mignolo, 2000: 329). Estas alternativas no jugarían en el par «globalización/civilización» inherente a la modernidad/colonialidad, sino que más bien edificarían en la relación «mundialización/cultura» centrada en historias locales en las cuales los designios globales coloniales son necesariamente transformados. La diversidad de la mundialización es contrastada acá con la homogeneidad de la globalización, tendiente hacia múltiples y diversos órdenes sociales —en síntesis, pluriversalidad—. Uno puede decir, con Mignolo (2000: 309), que este enfoque «es ciertamente una teoría desde/del Tercer Mundo, pero no sólo para el Tercer Mundo [...] La teorización del Tercer Mundo es también para el Primer Mundo en el sentido de que la teoría crítica es subsumida e incorporada en una nueva locación neocultural y epistemológica».

Algunas conclusiones parciales: la colonialidad incorpora el colonialismo y el imperialismo pero va más allá de ellos; es por esto que la colonialidad no termina con el final del colonialismo (la independencia formal de los Estados nación), sino que ha sido re-articulada en términos del imaginario de los tres mundos surgido tras la

Segunda Guerra Mundial (el cual es a su vez reemplazo de las articulaciones previas en términos de Occidentalismo y Orientalismo). Por lo mismo, el «fin del Tercer Mundo» implica una rearticulación de la colonialidad del poder y del conocimiento. Como hemos visto, esta rearticulación toma la forma tanto de una globalidad imperial (un nuevo enlace entre el poder económico y militar) como de una colonialidad global (emergentes órdenes clasificatorios y formas de alterización que están reemplazando el orden de la Guerra Fría). El nuevo régimen de colonialidad es aún difícil de discernir. Raza, clase y etnicidad continuarán siendo importantes, pero reconfiguradas; y recientemente, prominentes áreas de articulación se están generando, tales como la religión (y el género asociado a ésta, especialmente en el caso de las sociedades Islámicas como lo pudimos apreciar en la guerra contra Afganistán). Sin embargo, el más prominente vehículo de la colonialidad hoy parece ser ambigualmente dibujado por la figura del «terrorista». Asociado más usualmente al Medio Oriente, y en consecuencia a los más inmediatos intereses petroleros y estratégicos de los Estados Unidos (vis a vis la Unión Europea y Rusia, de un lado, y China e India, del otro), el imaginario del terrorista puede tener un amplio campo de aplicación (lo ha sido ya a los militantes vascos y a las guerrillas colombianas, por ejemplo). Más aún, después de septiembre 11, todos somos terroristas potenciales, a menos que usted sea estadounidense, blanco, cristiano, conservador, y republicano —en realidad o epistemológicamente (esto es, en el modo de pensamiento)—.

Esto significa que en la búsqueda por superar el mito de la modernidad, es necesario abandonar la noción del Tercer Mundo como una articulación particular de tal mito. Del mismo modo, la problemática de la emancipación social necesita ser refractada a través de los lentes de la colonialidad. La emancipación (y también la economía), como se mencionó, necesita ser des-occidentalizada. Si el fascismo social ha devenido en condición permanente de la globalidad imperial, la emancipación tiene que enfrentar la colonialidad global. Esto significa concebirla desde la perspectiva de la diferencia colonial. ¿Qué significa la emancipación —o liberación, en el lenguaje preferido de algunos autores de la modernidad/colonialidad—,

cuando uno la aprecia a través de los lentes de la colonialidad, esto es, más allá de la exclusión definida en términos sociales, económicos y políticos?

Finalmente, si no el Tercer Mundo, ¿entonces qué? Pues «mundos y conocimientos de otro modo» basados en las políticas de la diferencia desde la perspectiva de la colonialidad del poder<sup>9</sup>.

### **Otros mundos son posibles: Movimientos sociales, política basada-en-lugar y colonialidad global**

«Mundos y conocimientos de otro modo» resalta el doble aspecto del esfuerzo que está en juego: construir políticas a partir de la diferencia colonial, particularmente en el nivel del conocimiento y la cultura, e imaginar y construir mundos verdaderamente diferentes. Como el eslogan del Foro Mundial Social de Porto Alegre lo planteaba: «otro mundo es posible». En el pensamiento más allá del Tercer Mundo está en juego la habilidad de imaginar tanto «otros mundos» como «mundos de otro modo» —esto es, mundos que sean más justos y sustentables y, al mismo tiempo, mundos que sean definidos mediante principios distintos a aquellos de la modernidad eurocentrada—. Para hacer esto, al menos dos consideraciones son cruciales: ¿cuáles son los sitios de donde provendrán las ideas de estas imaginaciones alternativas y disidentes? Y, ¿cómo son las imaginaciones disidentes puestas en movimiento? Sugiero que una posible, y tal vez privilegiada, manera mediante la cual estas dos cuestiones pueden ser respondidas es enfocarse en las políticas de la diferencia representada por muchos movimientos sociales contemporáneos, particularmente aquellos más directa y simultáneamente engranados con la globalidad imperial y la globalidad colonial.

La razón para esta creencia es relativamente simple. Primero, como es entendido aquí, «diferencia» no es un rasgo esencialista de las culturas no conquistadas aún por la modernidad, sino más bien

---

9 «Mundos y conocimientos de otro modo» («Worlds and knowledges otherwise») es el nuevo subtítulo de la revista *Nepantla*, publicada en Duke University. Estoy en gran deuda con Walter D. Mignolo por sus aportes a estos párrafos.

la articulación misma de las formas globales de poder con mundos basados-en-lugar; en otras palabras, existen prácticas de diferencia que permanecen en la exterioridad (nuevamente, no afuera) del sistema mundo moderno/colonial, incompletamente conquistadas y transformadas, si así se quiere, y también producidas parcialmente a través de antiguas lógicas basadas-en-lugar que son irreducibles al capital y a la globalidad imperial. Sugiero que pensemos esta diferencia en términos de diferencia cultural, económica y ecológica, correspondiendo a los procesos de conquista cultural, económica y ecológica por la globalidad imperial (como vimos en el caso del Pacífico colombiano). Segundo, muchos de los movimientos sociales actuales no sólo son contruidos a partir de estas prácticas de diferencia, sino que llevan a cabo una lógica diferente de política y movilización colectiva. Esta lógica tiene dos dimensiones relacionadas: primero, ellos a menudo implican la producción de unas redes auto-organizativas, no jerárquicas. Segundo, en muchos casos estos movimientos llevan a cabo una política del lugar que contrasta con las políticas grandiosas de la Revolución y con las concepciones de políticas anti-imperiales que requieren que el imperio sea confrontado en su totalidad (Gibson-Graham, 2003). En otras palabras, me gustaría pensar que estos movimientos sugieren su novedad en dos dimensiones: la de la lógica organizativa misma (autoorganización y complejidad), y la de las bases sociales de la movilización (basadas-en-lugar aunque engranadas con redes transnacionales). Permítanme explicar brevemente estas dos dimensiones antes de formular algunas conclusiones sobre el concepto de Tercer Mundo.

### **La nueva lógica de los movimientos anti-globalización**

Al ser confrontados con fenómenos como el de los recientes movimientos sociales, los teóricos hacen bien en preguntarse si contamos con las herramientas apropiadas para analizarlos. En el caso de los movimientos anti-globalización (MAG), se ha ido evidenciando que las teorías existentes se encuentran en dificultades para explicar las movilizaciones globales de los últimos años (Osterweil, 2003; Escobar, 2000). La búsqueda de nuevas teorías y lenguajes, sin embargo,

ha empezado en serio. En el comienzo de la ardua tarea de entender los actuales MAG, he encontrado particularmente útiles las teorías de la complejidad en las ciencias naturales (y, en menor medida, las teorías del ciberespacio). Introduciré acá apenas el mínimo de elementos necesarios para plantear por qué estos movimientos —provisionalmente interpretados mediante los lentes teóricos de la autoorganización—, ofrecen tal vez nuestra mejor esperanza de imaginar «mundos y conocimientos de otro modo». En el examen de la reciente ola de protesta global del doble movimiento de la transformación económica y la protección social, McMichael (2001) plantea que, ya que ellos se oponen tanto al proyecto modernista como a su epistemología de mercado, deben también ir más allá del clásico contra-movimiento de Polanyi. En otros términos, «un movimiento proteccionista está emergiendo», pero no uno que podría simplemente regular mercados: al contrario es «uno que cuestiona la epistemología del mercado en el nombre de alternativas derivadas desde y más allá del sistema de mercado (2001: 3). Por esta razón, estos movimientos pueden ser propiamente denominados «anti-globalización», pues implican una negación del proyecto de globalización en términos de la universalización de la modernidad capitalista —al menos en su forma neoliberal (incluso si, por supuesto, otras etiquetas también hacen sentido)—.

En los últimos siglos, la modernidad y el capitalismo han organizado la vida económica y social en gran parte en torno a la lógica del orden, la centralización y la construcción jerárquica (esto también aplica en gran parte a los socialismos realmente existentes). En décadas recientes, el ciberespacio (como el universo de redes digitales, interacciones e interfases) y las ciencias de la complejidad, han visibilizado un modelo diferente para la organización de la vida social<sup>10</sup>. En términos de la complejidad en particular, hormigueros, enjambres, ciudades, ciertos mercados, por ejemplo, exhiben lo que los científicos denominan «comportamiento adaptativo complejo»

---

10 Para una mayor explicación de este modelo y para referencias adicionales, ver capítulo 5. Peltonen (2003) hace una aplicación de la complejidad a un movimiento social particular en Finlandia.

(miles de invisibles unidades formadas por células singulares ocasionalmente se funden en un enjambre y crean una visible forma amplia. Las colonias de hormigas perduran y se desarrollan sin un planificador central. Mercados medievales enlazaron efectivamente a una multitud de productores y consumidores con precios definidos por ellos mismos en una forma que fue entendida localmente). En este tipo de situación, los comienzos simples conducen a entidades complejas sin la existencia de un plan maestro o una inteligencia central planificadora. Estos procesos se generan de abajo hacia arriba, donde los agentes que trabajan en una escala (local) producen comportamientos y formas de más altas escalas (i.e. las grandes demostraciones anti-globalización de los últimos años). Reglas simples en un nivel dan origen a sofisticación y complejidad en otro nivel de emergencia: las acciones de múltiples agentes que interactúan dinámicamente y siguiendo reglas locales antes que comandos de arriba hacia abajo, resultan en comportamientos macro o estructuras. Algunas veces estos sistemas son «adaptativos»; van aprendiendo a lo largo del tiempo, y responden de modo más efectivo a los desafíos de su entorno.

Una distinción útil entre diferentes tipos de estructuras de red es aquella entre jerarquías y mallas (meshworks) (de Landa 1997, n.d.). Las jerarquías involucran un alto grado de centralización y control, rangos, planificación abierta, homogeneización, así como metas y reglas de comportamiento conducentes a aquellas metas. Las mallas (meshworks), por el contrario, están basadas en una descentralización de la toma de decisiones, estructuras no-jerárquicas, autoorganización, y heterogeneidad y diversidad —dos filosofías de la vida muy diferentes—. Debería ser claro, sin embargo, que estos dos principios se encuentran mezclados y en operación en la mayoría de los ejemplos de la vida real, y uno puede ser origen del otro. La lógica de la jerarquía y el control, sin embargo, ha tendido a predominar en el capitalismo y militarismo como totalidad. El modelo de la autoorganización, no-jerarquía (o heteroarquía), comportamiento complejo adaptativo, es cercano en espíritu al anarquismo filosófico y al anarco-socialismo y puede proveer guías generales para la interconexión internacionalista. Podría decirse, nuevamen-

te de forma provisional, que este modelo también confronta a la izquierda con una nueva política de la emergencia que debería ser considerada<sup>11</sup>.

### **La política del lugar como una nueva lógica de lo político**

La meta de muchas (no de todas) las luchas antiglobalización puede ser vista como la defensa de concepciones históricas particulares basadas-en-lugar del mundo y de prácticas de producción del mundo —más precisamente, como una defensa de construcciones particulares de lugar, incluyendo la reorganización de lugar que podrían ser consideradas necesarias de acuerdo con las luchas de poder en el lugar—. Estas luchas están basadas en lugares, aunque hayan sido transnacionalizadas (Harcourt y Escobar, 2002). Las políticas de lugar constituyen una forma emergente de política, un nuevo imaginario político en el cual se afirma una lógica de la diferencia y una posibilidad que desarrollan multiplicidad de actores y acciones que operan en el plano de la vida diaria. En esta perspectiva, los lugares son sitios de culturas vivas, economías y medio ambientes antes que nodos de un sistema capitalista global y totalizante. En la conceptualización de Gibson-Graham (2003), estas políticas de lugar —a menudo apoyadas por mujeres, ambientalistas, y aquellos que luchan por formas alternativas de vida—, son una lúcida respuesta al tipo de «políticas del imperio» que es también común en la izquierda y que requiere que el imperio sea confrontado en el mismo plano de totalidad y que, en cuanto tal, devalúa todas las formas de acción localizada, reduciéndolas a acomodación o reformismo. Como nos recuerdan permanentemente, «los lugares nunca son totalmente capitalistas, y en esto subyace su potencial de devenir en algo diferente» (Gibson-Graham 2003:

---

11 Una advertencia debe ser tenida en mente: a menudo, las minorías étnicas, las mujeres y los pobres son los más marginados dentro de estas tendencias, especialmente en el nivel de las NTIC. No obstante, estos mismos agentes son muchas veces la avanzada de las luchas por NTIC (ver, por ejemplo, el trabajo de María Suárez con la red de radio e internet el FIRE en Costa Rica, 2003; Harcourt (1999) para los usos empoderadores en grupos de mujeres de las ICT; Ribeiro (1998); Waterman (2003).

15). O, en el lenguaje del proyecto de la modernidad/colonialidad, existe una exterioridad a la globalidad imperial —un resultado tanto de la colonialidad global y de las dinámicas culturales basadas-en-lugar que son irreductibles a los términos de la modernidad capitalista—.

La lucha de los movimientos sociales de las comunidades negras del Pacífico colombiano ilustra las políticas de lugar en el contexto de la globalidad imperial. Este movimiento, que emergió a principios de los noventa como respuesta a la profundización del modelo neoliberal y en la estela de la nueva Constitución de 1991 que garantiza los derechos culturales y territoriales de las minorías étnicas tales como las comunidades negras del Pacífico, fue desde el principio mismo concebido como una lucha por la defensa de la diferencia cultural y de los territorios. El movimiento desde entonces ha enfatizado cuatro derechos: a su identidad (de ahí, el derecho de ser diferente); a sus territorios (como el espacio para ejercer la identidad), a su autonomía local y a su propia visión de desarrollo. En el encuentro con los agentes del Estado, expertos, ONG, redes internacionales de la biodiversidad, etc., el movimiento ha desarrollado un singular encuadre de ecología política que articula el proyecto de vida de las comunidades de río —imbuido en las nociones basadas-en-lugar de territorio, sistemas de producción y del ambiente—, con la visión política del movimiento social, encarnado en una visión del Pacífico como un «territorio-región de grupos étnicos». De esta manera, el movimiento puede legítimamente ser interpretado en términos de la defensa de las prácticas de la diferencia cultural, económica y ecológica. Emergiendo desde la exterioridad del sistema mundo moderno/colonial —en el cual los negros de regiones marginales han estado siempre entre los más excluidos y «olvidados»—, este grupo de activistas puede también ser visto como practicantes de una clase de pensamiento de frontera desde el cual ellos se articulan con sus comunidades, de un lado, y con los agentes de la modernidad, del otro. En la conexión con otros movimientos continentales o globales (i.e. afro-latinoamericanos y movimientos anti-globalización), ellos también vienen siendo parte del movimiento transnacional de redes (meshworks) analizado en esta sección.

Dos aspectos más del movimiento de redes (meshworks) antes de finalizar: primero, al confrontar la globalización neoliberal y la globalidad imperial, los movimientos locales, nacionales y transnacionales pueden ser vistos como constituyendo una forma de globalización contra-hegemónica (Santos, 2002: 459ss). Estos movimientos no sólo retan la racionalidad de la globalización neoliberal en muchos planos, sino que también proponen nuevos horizontes de significado (claramente en casos como el de los zapatistas con su énfasis en la humanidad, dignidad y respeto de la diferencia) y concepciones alternativas de economía, naturaleza y desarrollo, entre otras (como en el caso del movimiento social de comunidades negras en el Pacífico colombiano y muchos otros). La globalización contra-hegemónica es un movimiento tremendamente diverso, y no es este el espacio para analizarlo. Basta decir que a menudo ellos buscan al mismo tiempo metas por la igualdad (y justicia social en general) y la diferencia. Esta lucha por diferencia-en-igualdad e igualdad-en-diferencia es un rasgo de muchos movimientos contemporáneos, que los distinguen de aquellos del reciente pasado.

Pero esto también significa que es una necesidad tremenda, por lo que Santos (2003) ha argüido por una teoría de la traducción que propicie el mutuo entendimiento e inteligibilidad entre los movimientos que confluyen en las redes, pero con cosmovisiones, mundos-vida y concepciones que son a menudo diferentes y extrañas entre sí, si no plenamente inconmensurables. ¿Cómo puede ser promovido el aprendizaje mutuo y la transformación entre las prácticas subalternas? Esto es crecientemente reconocido como un elemento importante para el avance de la globalización contra-hegemónica (por ejemplo, por la red mundial de movimientos sociales que emergió del proceso del Foro Social Mundial). Si es cierto que muchos de los movimientos subalternos de hoy son productores de conocimientos que han sido marginalizados y excluidos, ¿no llegará esto de alguna manera a una situación de «terceros mundos transnacionales de gentes y conocimientos» (Santos, 2002: 234), cuya articulación podría producir nuevos tipos de agencia contra-hegemónica? Nunca más concebidos como un rasgo clasificatorio en el orden epistémico moderno, estos «terceros mundos de gentes y conocimientos» podrían

funcionar como la base para una teoría de la traducción que, mientras respeta la diversidad y la multiplicidad de los movimientos (aunque cuestionando sus identidades particulares), podría permitir una creciente inteligibilidad de experiencias entre los mundos y conocimientos existentes, haciendo así posible un más alto grado de articulación de «mundos y conocimientos de otro modo». Como lo ha planteado Santos:

Tal proceso incluye la articulación de luchas y resistencias, así como la promoción de unas alternativas más comprensivas y consistentes [...] Un esfuerzo enorme de reconocimiento mutuo, diálogo y debate puede ser requerido para realizar la tarea [...] Tal tarea implica un amplio ejercicio de traducción que acreciente la inteligibilidad recíproca sin destruir la identidad de lo que es traducido. El punto es crear, en todo movimiento o ONG, en toda práctica o estrategia, en todo discurso o conocimiento, una zona de contacto que puede representar poros y de ahí ser permeable a otras prácticas, estrategias, discursos, y conocimientos. El ejercicio de traducción apunta a identificar y potenciar lo que es común en la diversidad de la ruta contra-hegemónica (2003: 25).

### **Conclusión: más allá del Tercer Mundo**

Imaginar más allá del Tercer Mundo tiene muchos contextos y significados. He resaltado algunos de ellos, como los siguientes:

1. En términos de contexto, la necesidad de ir más allá del paradigma de la modernidad en el cual el Tercer Mundo ha funcionado, es el elemento clave en la jerarquía clasificatoria del sistema mundo moderno/colonial. Si aceptamos ya sea la necesidad de ir más allá de la modernidad o el argumento de que estamos realmente en un periodo de transición paradigmática, esto significa que el concepto del Tercer Mundo es algo pasado. Que en paz descansa, y con más tristeza que gloria. En este plano, necesitamos estar perplejos ante lo que parece ser una tremenda inhabilidad de parte de los pensadores eurocéntricos para imaginar un mundo sin y más allá de la modernidad. La modernidad no puede más ser tratada como la Gran Singularidad, el atractor

gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineluctablemente, el camino a ser andado por todas las trayectorias conduciendo a un estado fijo e inevitable. Antes bien, «la modernidad y sus exterioridades» si uno así lo desea, deben ser tratados como una verdadera multiplicidad, donde las trayectorias son diversas y pueden conducir a múltiples estados.

2. Es importante empezar a pensar en serio sobre los mecanismos introducidos por el nuevo asalto de la colonialidad del poder y el conocimiento. Hasta ahora, esta rearticulación de la globalidad y la colonialidad es principalmente efectuada a través de discursos y prácticas sobre el terrorismo. Estas no son completamente nuevas, por supuesto; en algunas formas, son edificadas (¡aún!) sobre el régimen de clasificación que emergió en los albores de la modernidad, cuando España expulsó a los moros y judíos de la península y estableció la distinción entre cristianos en Europa y moros en África del Norte y en otras partes. «Más allá del Tercer Mundo» implica entonces que nuevas clasificaciones están emergiendo que no son basadas en una división del mundo en tres. La imaginación más allá del Tercer Mundo puede contribuir en este proceso desde una posición crítica.
3. El análisis arriba realizado también sugiere que las políticas de lugar deberían ser un ingrediente importante de imaginar el más allá del Tercer Mundo (miedos de «localismos» no obstante, pero por supuesto tomando en consideración los riesgos). Las políticas de lugar son un discurso del deseo y la posibilidad que se construye sobre las prácticas subalternas de la diferencia para la re/construcción de mundos socio-naturales alternativos. Las políticas de lugar son un imaginario apropiado para el pensamiento sobre el «espacio problema» definido por la globalidad imperial y la colonialidad global. Las políticas de lugar también se pueden articular con aquellos movimientos sociales y redes que confrontan la globalización neoliberal. En esta articulación subyace una de las mejores esperanzas para reimaginar y re-hacer mundos locales y regionales —en breve, para «mundos y conocimientos de otro modo»—. Las políticas de lugar también dan nuevos sentidos a conceptos de

globalización contra-hegemónica, globalizaciones alternativas o transmodernidad.

4. Ciertas condiciones sociales continúan sugiriendo que el concepto de Tercer Mundo podría ser útil. Y la noción de fascismo social resulta valiosa para pensar sobre este asunto. En este caso, sería necesario hablar de «terceros mundos», los cuales estarían compuestos de un vasto archipiélago de zonas reducidas a precarias condiciones de vida, a menudo (pero no siempre) marcadas por la violencia. Si este escenario es correcto, será crucial hallar formas reales sin antecedentes de pensamiento sobre estos «terceros mundos» y la gente que los habita, que vayan más allá de los predominantes lenguajes patologizados (guetos, potenciales criminales y terroristas, desechables, los pobres absolutos, etc., todos los cuales son siempre completamente racializados). Ellos bien podrían ser la mayoría del mundo, y entonces tendrían que resultar imprescindibles en cualquier intento de hacer del mundo un mejor lugar. ¿Qué clases de lógicas están apareciendo de tales mundos? Estos necesitan ser entendidos en sus propios términos, no como ellos son construidos por la modernidad<sup>12</sup>.

Existen por supuesto muchos aspectos importantes para imaginar el «más allá del Tercer Mundo» que han sido dejados por fuera, desde el rol del Estado hasta la economía nacional y las políticas de desarrollo. Creo, sin embargo, que el encuadre presentado arriba tiene implicaciones sobre el modo en que estos son pensados. Me gustaría al terminar sugerir unas pocas medidas que harían sentido a este respecto, por ejemplo:

1. En el nivel de la globalidad imperial, nuevos tipos de coaliciones, ya sean basadas regionalmente (i.e. los países andinos, África

---

12 Charles Price (2002) está intentando una esperanzadora reconceptualización del concepto «lumpenproletariado» para explicar los denominados «garrisons» en las afueras de Kingston; estos son barrios gobernados por jefes a través de un régimen armado que combina particulares modalidades de apoyo a los desempleados, formas reguladas de violencia y poca o ninguna presencia del Estado. Los «garrisons» se han convertido, de esta forma, en enclaves urbanos relativamente auto-gobernados y auto-organizados.

Occidental) o interconectados según otros criterios (i.e. tamaño, existencia de amplias elites tecnocráticas y bases económicas y tecnológicas; por ejemplo, una coalición de algunos de los mayores países en el anterior Tercer Mundo, incluso en el plano de elites reformistas vis a vis los excesos de la globalidad imperial). Por nuevo quiero decir problematizando los ensamblajes existentes definidos en términos de Estado-nación y de economías regionales, por ejemplo. ¿Es impensable imaginar, por ejemplo, una confederación pan-Andina de regiones autónomas usando consideraciones culturales-ecológicas, antes que los tradicionales intereses geo-políticos? Esta sería una confederación sin Estados-nación, por supuesto. Dado el rol actual de muchos estados en la globalidad imperial no es impensable que el anterior Tercer Mundo podría estar mejor en un mundo sin Estados, con la condición de que ambas formas locales/regionales y meta-nacionales de estructuración y gobierno sean creadas para que eviten las trampas mortales del Estado-nación mientras crean nuevas formas de protección y negociación.

2. Para ahora es claro que la crisis argentina no fue causada no por su insuficiente integración a la economía global sino, al contrario, por un exceso de esta. Incluso si siguiendo el consejo neoliberal de FMI o de economistas de cosecha propia no salvaron este importante país de una profunda crisis, ¿por qué no podemos atrevernos a imaginar lo inimaginable, que Argentina podría tener una mejor oportunidad al colocarse de alguna forma afuera y más allá de la globalidad imperial, antes que permaneciendo totalmente en ella? ¿Puede una desvinculación parcial –una desconexión selectiva y una rearticulación selectiva– ofrecer una vía alternativa, tal vez en el nivel de las regiones del mundo (i.e. Cono Sur) o de redes de regiones del mundo? Esto significa que podría ser posible repensar la propuesta de desconexión introducida por Samir Amin en los setenta para adecuarse a las nuevas condiciones<sup>13</sup>. No sobra decir que todo parece militar contra

---

13 La idea de repensar la propuesta original del profesor Amin en términos de «desarticulación selectiva y selectivo re-engranamiento» surgió en una conversación

de esta posibilidad. El propósito de una Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA, como es conocida en América Latina y FTAA como es conocida en Norte América) ha sido empujado con una considerable fuerza por los Estados Unidos y la mayoría de los líderes latinoamericanos. Y cualquier país o región que se atreva a intentar la vía de la autonomía es objeto de la ira del imperio, arriesgándose a la acción militar. Por esto la oposición en contra del ALCA se encuentra indisolublemente asociada a la oposición al militarismo por parte de la mayoría de los activistas de las organizaciones. Estos son solamente dos ejemplos del tipo de pensamiento «macro» que sin ser aún radical podría crear mejores condiciones para la lucha en contra de la globalidad imperial y la colonialidad global. Si es enfocado desde esta perspectiva, ellos podrían contribuir en el avance de la idea de que otros mundos son posibles. Los movimientos sociales de la pasada década son, en efecto, un signo de que esta lucha ya está dándose. Imaginar el «más allá del Tercer Mundo» podría devenir en un imaginario más integral de estos movimientos; esto involucraría, como hemos visto, la imaginación del más allá de la modernidad y de los regímenes de economía, guerra, colonialidad, explotación de la gente y la naturaleza, y del fascismo social que han sido desarrollados en su encarnación global imperial.

---

con Ahmad Samattar y Amparo Menéndez-Carrión en Macalaster College en Minnesota (abril de 2002).



## CAPÍTULO 3

### **Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado**



## Introducción: nueva lectura de la problemática de la alteridad

**H**ace casi veinte años, el crítico literario búlgaro Tzvetan Todorov (1984) formuló una pregunta importante a la cual se refirió como «la problemática de la alteridad» o de la otredad: ¿Cómo podemos aceptar al otro, que es distinto a nosotros, como igual y como diferente? La historia, argumentaba, nos ha dado incontables ejemplos en los cuales uno de los dos términos es negado para lograr la igualdad-en-la-diferencia. En el pasado, se reconocía con frecuencia la diferencia pero se negaba la igualdad, lo que llevaba a la dominación (el otro es diferente a mí, pero inferior, y por tanto puedo dominarlo). En otros casos se reconocía la igualdad, pero se negaba la diferencia, llevando a la asimilación. Tal fue el caso de los misioneros españoles en el momento de la conquista, que afirmaban que los indios eran iguales a los europeos ante los ojos de Dios, pero esta igualdad sólo podía obtenerse al precio de su conversión (Todorov, 1984). Esta situación pareciera ser más común hoy, aunque la primera forma no ha desaparecido. Los actuales debates en Europa sobre inmigrantes, por ejemplo, se sustentan en la idea de que es la diferencia cultural de los inmigrantes lo que amenaza la estabilidad de la sociedad europea, de donde se desprende la demanda de asimilación total como prerequisite de una integración exitosa, negando de esta forma el derecho de los inmigrantes a su propia cultura (Stolcke, 1995).

La diferencia-en-la-igualdad es pocas veces alcanzada. La pregunta no sólo es cada vez más acuciante. Puede decirse, incluso, que es clave sobre la relación entre globalización, cultura y desarrollo. Cada vez es más reconocido, para comenzar, que la diversidad está aquí para quedarse. Muchos están de acuerdo actualmente en el hecho que nuevas formas de diferencia cultural han sido creadas, incluso como una reacción a la globalización imponente. Esta observación, sin embargo, es comúnmente acompañada con la extendida creencia de que la diferencia genera conflicto e inestabilidad antes que la posibilidad de regímenes pluralistas y una medida de justicia e igualdad. De allí la importancia de pensar nuevamente las condiciones para la coexistencia de diferencia e igualdad en las nuevas

circunstancias, las cuales parecieran no sólo separarlas sino lanzarlas en direcciones opuestas: mientras más se afirme la diversidad, especialmente por los grupos subalternos que constituyen la mayoría del mundo, crece la tendencia a la exclusión o a la dominación por parte de aquellos que controlan el acceso a las oportunidades y recursos para la sobrevivencia y el desarrollo. Y entre mayor sea la disponibilidad de considerar en pie de igualdad a los grupos subalternos, mayor es la presión ejercida sobre ellos para que nieguen su diferencia a través de conflictivas formas de asimilación. En resumidas cuentas, la «problemática de la alteridad» planteada por Todorov se ha agudizado al comienzo del milenio.

Hay una paradoja más al enunciar el contexto de este modo. Esta paradoja se origina en el hecho de que nuestros marcos teóricos son cómplices inconscientes de la voluntad globalizadora que caracteriza el fenómeno que buscamos describir, es decir, la globalización. Dicho de otro modo, la mayoría de las explicaciones de la globalización de las ciencias sociales y las políticas públicas participan de lo que el filósofo Edward Casey (1997) ha denominado «el desempoderamiento del lugar». Las teorías de la globalización asumen a priori una relación de poder entre lo global y lo local en la cual lo global siempre predomina. Los lugares se ven como irrelevantes en términos sociales, culturales y económicos. Las comunidades locales y los movimientos sociales basados-en-lugar pueden intentar resistirse al ineluctable avance de la globalización, pero esta resistencia será fútil en última instancia. Tarde o temprano, todos los lugares serán absorbidos en la meta-red creada por los flujos de capital, los medios masivos y las mercancías. Pero si tomamos la diversidad en serio, ¿no debemos ser reacios ante este imaginario de un mundo sin lugares en el cual las «culturas locales» son tan sólo una manifestación de las condiciones globales? Podríamos establecer aquí un paralelo con la visión dominante de la biodiversidad, según la cual se da un lugar predominante a la biotecnología para que conserve e incluso cree la biodiversidad. De forma similar, en un mundo de «diversidad cultural» sin lugares, las culturas serían consideradas como creadas y fomentadas principalmente por las condiciones de la globalización. Hay algo que no encaja en

esta representación. ¿Sería imposible imaginar culturas locales que no son particularistas, lugares que no son excluyentes? ¿Es posible entrever identidades transnacionalizadas que sin embargo estén basadas-en-lugar y que no deriven su lógica sólo de las fuerzas globales? ¿Y sería imposible pensar en la creación de configuraciones culturales diferentes de las «identidades programadas», que son vistas como la principal reacción cultural a la globalización y como el más claro ejemplo de lo que son los fundamentalismos religiosos (Castells, 1997)? Es por esto que en este capítulo prefiero hablar de «glocalidades» para referir el hecho de que el mundo no es solo global, sino que también continúa siendo local, y que las localidades cuentan para los tipos de globalidad que deseáramos crear.

Para desarrollar este punto de vista —una teoría de identidades basadas en- lugar comprometida con una apertura e igualdad incluso en un mundo que se globaliza— es necesario repensar las condiciones que niegan la diferencia-en igualdad. Sugiero que es útil pensar simultáneamente sobre estas condiciones en tres dominios diferentes pero interrelacionados: económico, cultural y ambiental. ¿De qué forma las diferencias-en-igualdad económicas, ecológicas y culturales son propiciadas o rechazadas? ¿Cómo son organizadas la economía, el ambiente y la cultura para negar la diferencia o para producirla de acuerdo con un orden jerárquico? ¿Cómo se relacionan estas negaciones y jerarquías con aspectos de igualdad? ¿Qué conflictos se desprenden de esta negación? Para muchos analistas críticos, la distribución desigual del ingreso y de los recursos materiales se encuentra en la base del conflicto, la inestabilidad y la negación de la diferencia-en-igualdad. No se ha enfatizado lo suficiente la importancia de los factores económicos. Recientemente, algunos estudiosos han comenzado a resaltar los conflictos relacionados con el acceso y control de los recursos naturales como un factor clave en las actuales crisis locales y globales. En otras palabras, las crisis económicas y culturales de hoy tienen una dimensión ecológica fundamental. Son pocos los críticos, sin embargo, que parecen enfocarse en lo que podría llamarse «conflictos de distribución cultural», es decir, los que se originan en el poder relativo, o falta de poder, dado a varias culturas y prácticas culturales en un contexto histórico —con

la excepción de quienes hablan del conflicto cultural en términos de homogeneización como el «choque de civilizaciones» (Huntington) o «el final de la historia» (Fukuyama).

Mi enfoque aquí es sugestivo. No pretendo presentar una conceptualización rigurosa de los conflictos de distribución económica, ecológica y cultural y sus interrelaciones, sino indicar la importancia de hacerlo y proporcionar unos lineamientos tentativos para realizar dicha tarea. El concepto de distribución, a mi manera de ver, es útil para unir la diversidad, el conflicto y la igualdad de acceso. Sin embargo, para hacerlo, la distribución debe abordarse desde la perspectiva cultural, ecológica y económica. La dimensión cultural permite neutralizar la tendencia penetrante de reducir todo a lo económico; la ecológica resulta fundamental puesto que los temas sobre acceso y control de los recursos naturales no son sólo aspectos centrales de muchos problemas y luchas actuales, sino que además resaltan concepciones y prácticas culturales contrastantes de la naturaleza, y porque las crisis ecológicas tienden a ser crisis generalizadas. La interrelacionada prominencia de los conflictos de distribución económica, ecológica y cultural es evidente en el caso de muchos movimientos sociales, como lo ilustraré en la cuarta parte del capítulo con un breve análisis de un movimiento social en una región colombiana de bosque húmedo tropical.

### **Conflictos de distribución económica, ecológica y cultural**

Desde Smith y Ricardo hasta Marx y Sraffa, los economistas han prestado singular importancia a la distribución económica. Puede decirse que la economía política es el estudio de los conflictos de distribución económica. La definición supone que la distribución económica es un aspecto político, es decir, relacionado con el poder social. Los economistas no han tratado las dimensiones ecológica y cultural de la distribución y de la igualdad. Hace pocos años, el debate entre los economistas ambientales y los economistas ecológicos sobre el asunto de la «internalización de las externalidades» condujo a la búsqueda de conceptos que dieran cuenta adecuada de los

aspectos ecológicos y sociales de la producción que se encuentran ocultos. Para los economistas neoclásicos, el problema se resuelve al internalizar los costos ecológicos o «externalidades» previamente no contemplados en el sistema económico (como la contaminación de las aguas por los pesticidas, los costos de limpieza, los costos de reducción de las emisiones de bióxido de carbono, o los beneficios perdidos en la generación futura al destruir la biodiversidad). Esto se resuelve asignando derechos de propiedad y precios de mercado a todos los servicios y recursos ambientales. La internalización de las externalidades ha dado lugar al campo de las economías ambientales que supone que la estimación de los recursos naturales está sujeta únicamente a las condiciones económicas y que todos los aspectos naturales se pueden reducir completamente a los precios del mercado (reales o ficticios).

Para el relativamente nuevo campo de la economía ecológica, por el contrario, el valor de la naturaleza no se puede evaluar sólo en términos económicos. Existen procesos económicos y políticos que contribuyen a definir el valor de los recursos naturales que no se pueden reflejar en los precios del mercado. De hecho, en muchos casos los procesos económicos y ecológicos son inconmensurables hasta el punto de que las comunidades valoran el medio ambiente por razones distintas a las económicas —por ejemplo, cuando consideran la naturaleza sagrada como no mercadeable—. Los conflictos sobre el acceso y el control de los recursos adoptan un carácter complejo desde el punto de vista ecológico y político, si se suprime la idea ampliamente reconocida de que todo puede ser reducido a términos monetarios. Los economistas ecológicos han sugerido la categoría de distribución ecológica como medio para hacer visible esta complejidad y un nuevo campo, la ecología política, para el estudio de los conflictos de distribución ecológica. Los conflictos de distribución ecológica se refieren a las luchas por el acceso a, y por la distribución de, los recursos y los servicios ambientales. Bajo las condiciones de una distribución desigual de la riqueza, la producción y el crecimiento económicos ocasionan la negación de los procesos ecológicos, ya que el tiempo y los requisitos de la producción capitalista y los de los procesos naturales no son los mismos. Como resul-

tado, se obtienen conflictos de distribución ecológica, manifiestos en las luchas por la protección de la selva, los ríos, los manglares, por el acceso a las minas de carbón y por la biodiversidad. El hecho de que estos conflictos aparecen con frecuencia cuando las comunidades pobres se movilizan por la defensa del medio ambiente como fuente de sustento, ha llevado a los ecologistas económicos a verlos como una forma de «ambientalismo de los pobres». El ambientalismo de los pobres combina la preocupación por el ambiente con la de la justicia social. Por lo general, integra los aspectos locales con los globales de formas inusitadas y con frecuencia se basa en la abrumadora participación de la mujer (Martínez Alier, 1995; Guha y Martínez Alier, 1997).

Pero si la producción bajo una distribución desigual niega los procesos ecológicos, también niega los procesos culturales que se encuentran en la base de la valorización y la relación de la gente con el mundo natural. Los ecosistemas no sólo precisan unas condiciones y unos requisitos ecológicos diferentes para su mantenimiento, sino que las comunidades en el mundo entero tienen percepciones y prácticas de la naturaleza que se diferencian mucho entre sí y que son primordiales para la salud o la degradación de los entornos naturales. Esta diferencia es más pronunciada cuando se comparan los modelos culturales de la naturaleza en muchas selvas y comunidades rurales de Asia, África y América Latina con las formas dominantes de percibirla y de relacionarse con esta naturaleza características de la modernidad capitalista, bien ejemplificada con el sistema de plantaciones y la biotecnología agrícola del momento (Escobar, 1999a). En los últimos años, los antropólogos han documentado con una elocuencia creciente que muchos grupos sociales en el mundo «construyen» la naturaleza —y por lo tanto la utilizan— de maneras muy específicas, que no coinciden en muchos casos con los parámetros de la naturaleza moderna. En muchas localidades no modernas o no occidentales, no existe la estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural que caracteriza a las sociedades urbanas y modernas. Por el contrario, la «naturaleza» es un componente integral de los campos humano y sobrenatural. Existe en un universo denso de representaciones colectivas en las que es-

triban formas distintas de hacer las cosas con/sobre la naturaleza. Dicho de manera concisa, muchas comunidades en el mundo dan un significado a su entorno natural, y por tanto lo usan fuertemente de maneras que contrastan con la manera más aceptada de concebir la naturaleza, esto es, como una fuente externa a los humanos y de la que éstos se pueden apropiar de cualquier forma que los satisfaga (Descola y Palsson, 1996). Las consecuencias de esta concepción para la sostenibilidad y la conservación quedan todavía por determinar.

En otras palabras, no son sólo los factores económicos y las condiciones ecológicas, sino también los sentidos culturales, los que definen las prácticas que determinan cómo la naturaleza es apropiada y utilizada. Hasta ahora, la sostenibilidad se ha referido básicamente a las variables tecnológicas y económicas. Los economistas ecológicos, entre otros, agregaron la dimensión ecológica hace pocos años, pero la completa inclusión de las condiciones culturales sigue siendo eludida (Leff, 1995, 1999). Sin embargo, hace poco, las nuevas tendencias de la ecología política y las estrategias de los movimientos sociales han resaltado este aspecto. Para ellos la pregunta de la sostenibilidad ya no está centrada en lo económico, lo tecnológico y lo administrativo sino que lo plantean en los planos ecológico y cultural. Como veremos con el análisis del caso colombiano, las luchas por la diferencia cultural, las identidades étnicas y la autonomía local por un territorio contribuyen a redefinir la agenda del conflicto sobre el medio ambiente, más allá de los campos de la economía y la ecología. Nos llevan directamente al terreno de lo cultural ya que elaboran una compleja demanda para concebir los lugares en términos de la diferencia económica, ecológica y cultural.

Para resumir, podemos visualizar ahora los distintos niveles del análisis delimitados por los conflictos ambientales. En primera instancia, la economía ambiental tiende a dar cuenta de las llamadas externalidades, asociadas con los procesos económicos, pero sin alterar de manera significativa los parámetros actuales del mercado y la economía. Este es un objetivo valioso en cierta medida, aunque contribuye a consolidar las ideologías neoliberales dirigidas por el

mercado sobre el medio ambiente y el desarrollo. El siguiente nivel de análisis y acción es presentado por los economistas ecológicos, quienes concluyen que los procesos socio-ambientales no se pueden reducir a valores de mercado y que es imposible encontrar una medida estándar para estimar todos los casos y situaciones (principio de inconmensurabilidad). Los economistas ecológicos pueden así plantear la necesidad de una igualdad de ingresos y una distribución ecológica más justa (como lo hace mediante el concepto de deuda ecológica: países o grupos sociales que se apropian en exceso de la biomasa de su producción biológica, o que contaminan más allá de sus capacidades de procesar los contaminantes y así incurren en una deuda ecológica con los que tienen que soportarla); políticamente, confluyen con los movimientos sociales para la justicia ambiental y para la defensa del medio ambiente como fuente de supervivencia (ambientalismo de los pobres). Esta tendencia tiene gran importancia académica, social y política en la actualidad. En una tercera instancia, y aún por desarrollar más en detalle, la diversidad cultural se agrega a la diversidad ecológica como una fuente de redefinición de la producción, la sostenibilidad y la conservación. Pero la identificación de diversos modelos culturales de naturaleza como uno de los tres pilares de la distribución ecológica, es una opción que está por fuera del campo de la economía. Así, esta tercera propuesta aumenta la inconmensurabilidad de la economía y la ecología postulada por los economistas ecológicos. Esta hipótesis plantea que la inconmensurabilidad emerge de los sentidos culturales asignados a la naturaleza y de las estrategias de poder concomitante desarrolladas por los movimientos sociales en defensa de la naturaleza, considerada como fuente de supervivencia y referente de identidad cultural. En última instancia, lo que está en juego es una redefinición de la producción y de la economía en línea con las dimensiones ecológica y cultural del medio ambiente (Leff, 1995; 1999; Escobar, 1999a). Esto a su vez implica una pluralidad de estilos de desarrollo y una era de postdesarrollo, definida como una situación en la que los enfoques economistas y tecnocráticos, que han dominado en la experiencia del desarrollo, dejan finalmente de ser hegemónicos. De esta forma, los grupos sociales y las comunidades

**TABLA 1. UNA ECOLOGÍA DE LA DIFERENCIA. LAS TRES DIMENSIONES DE LOS CONFLICTOS DISTRIBUTIVOS**

CONCEPTO PROBLEMA	CONCEPTO DISTRIBUTIVO	DIVERSIDAD	ALGUNAS RESPUESTAS
Capitalismo global	Distribución económica (negación de la diferencia económica y conflicto económico distributivo)	Economías diversas (ej., capitalistas y no capitalistas)	Re-contextualizar la economía en la sociedad (internalización de externalidades; «desarrollo sostenibles»; programas paliativos; algunos movimientos sociales)
Ciencia y tecnología reduccionista	Distribución ecológica (negación de la diferencia ecológica y conflicto ecológico distributivo)	Ecologías diversas (formas diferentes de acercarse a la naturaleza, los paisajes, el cuerpo, etc.)	Re-contextualizar la economía en el ambiente y la sociedad (ej., ecología económica; ambientalismo de los pobres, justicia ambiental)
Modernidad hegemónica	Distribución cultural (diferencia cultural y conflictos culturales distributivos)	Interculturalidad (diálogo efectivo de culturas en contextos de poder; mundos y conocimientos de otro modo; pluriversalidad)	Re-contextualizar la economía en el ambiente, la sociedad y la cultura (ecología política, racionalidad ambiental alternativa, movimientos radicales contra la globalización, «otro mundo es posible»)

pueden comprometerse con otros tipos de enfoques del desarrollo y las economías.

La tabla 1 presenta la síntesis de las distintas posiciones presentadas hasta ahora. Otras partes serán explicadas más adelante. En la tabla no se incluyen las respuestas sociales de la derecha, como el ecofascismo.

## Conflictos de distribución cultural y la cuestión de los derechos

Los conflictos de distribución cultural han sido definidos aquí como aquellos que provienen de la diferencia del poder efectivo asociado con valores y prácticas culturales particulares. No provienen de la diferencia cultural por sí misma, sino de la diferencia que esta diferencia marca en términos de control sobre la definición de la vida social: quién —cuál perspectiva cultural— define las normas y los valores que regulan las prácticas sociales relacionadas, por ejemplo, con las personas, las economías y las ecologías; quién controla la producción del conocimiento, la concepción de la propiedad, etc. La distribución cultural implica un estrecho vínculo entre el poder cultural y el social. El estudio de los conflictos de distribución cultural busca, por lo tanto, averiguar cómo las diferencias culturales crean o propagan las desigualdades en el poder social, por lo general mediante la imposición de un conjunto de normas culturales asumidas como «naturales» y universales<sup>1</sup>. Si la distribución económica subyace a la dimensión política de la economía dando pie a la economía política, y si la distribución ecológica identifica las estrategias económicas dominantes como fuente de pobreza y destrucción ambiental originando así el campo de la ecología política, entonces la distribución cultural desplaza el estudio de la diferencia cultural de su estricta relación con la diversidad hacia los efectos distributivos de la predominancia cultural y luchas en torno a ésta. Este último aspecto de nuestra concepción tripartita de los conflictos de distribución genera una antropología política centrada en la relación entre el poder social y las prácticas culturales contrastantes. El poder habita el sentido y el sentido es fuente del poder. La forma en que unos sentidos culturales particulares se ven revestidos de poder constituye en el objetivo de esta antropología política. Los aspectos relacionados con el acceso, la destrucción o la deshabilitación de los recursos cul-

---

1 Esta es una definición provisional. Soy consciente de que la definición de poder está en sí misma culturalmente determinada. Por ahora, «poder social» refiere principalmente a los procesos que regulan el control sobre el establecimiento de normas y valores sociales, y sus relaciones con aspectos de acceso a estructuras de decisión, bienes y servicios.

turales para la definición de las normas y los objetivos sociales, se convierten en la pregunta clave en relación con esta definición. Y al igual que en los casos económicos y ecológicos, la distribución cultural sugiere un conjunto diferente de aspectos redistributivos.

El concepto de distribución cultural muestra de manera más clara los efectos de hacer ciertos valores y prácticas culturales inconsecuentes a través de efectos de dominancia y hegemonía. Existe una geopolítica en este efecto (entre los países ricos con culturas predominantes y los países pobres con concepciones culturales subalternas), al igual que las dimensiones de clase, etnia y género (en el interior de los países, regiones y las comunidades). Aunque la dimensión de género en los conflictos económicos y ecológicos ha sido discutida ampliamente en los últimos años, la dimensión cultural es de suma importancia dado que el género es un aspecto central de muchos procesos culturales, al cual se debe dedicar todavía mucha atención. El género se ha mostrado como una variable clave para el acceso a los recursos naturales, para su conocimiento y organización (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari, 1996), así como lo es para los recursos culturales. Así el género y la etnicidad hacen resaltar los aspectos entrelazados de la distribución económica, ecológica y cultural. Además, son las mujeres y los grupos étnicos organizados quienes con frecuencia lideran hoy en día la transformación de esos patrones de distribución económica, ecológica y cultural, que generan tanto la desigualdad de acceso como las políticas que refuerzan dichos patrones sesgados.

Los conflictos de distribución cultural existen prácticamente en todas las áreas de la vida social. Entre los más prominentes se encuentran los que surgen de las nociones predominantes sobre el individuo, la naturaleza y la economía. Estas áreas tienen unas implicaciones sobresalientes al pensar en aspectos como los derechos, la igualdad y la diferencia en el mundo de hoy. Veamos brevemente de qué manera. Uno de los constructos claves de las sociedades occidentales es el individuo. Desde Hobbes, Locke, Smith y Mill en el periodo formativo de la era moderna, hasta Hayek, Macpherson, Freedman y varios filósofos morales del siglo XX, la doctrina liberal encierra una noción de «individualismo posesivo», que no sólo se

hizo predominante, sino que ha tenido uno de los efectos más poderosos en la distribución. De acuerdo con esta noción, el individuo, y sólo hechos y normas expresados en términos del individuo, son el fundamento del orden social. Desde el inicio de la era capitalista hasta la época neoliberal de las dos últimas décadas, no se ha cesado de naturalizar progresivamente este orden. La sociedad pasó a ser considerada como una asociación de individuos libres, sobre todo cuando entran en las relaciones de mercado. Esta doctrina liberal dio lugar a la sociedad burguesa, a la generalización de los mercados y mercancías y al Estado liberal basado en los derechos individuales. Es bien conocido, gracias al trabajo de Michel Foucault, por ejemplo, que el Estado era el mecanismo principal a través del cual muchos aspectos de la vida económica, social y cultural fueron progresivamente transformados y relacionados con prácticas individualizadoras (lo que Foucault llamó «gubernamentalidad»). Los individuos fueron normalizados a través de estas prácticas. El poder social fue naturalizado y despolitizado en este arreglo basado en la propiedad privada. Las políticas de redistribución se incluyeron de manera forzada en este ámbito tal como está sucediendo hoy en muchos lugares en donde las políticas de bienestar se basan en la identificación de los individuos «verdaderamente necesitados», cuya «responsabilidad» sobre su propio progreso ya no se plantea en términos sociales o colectivos. Sólo como resultado de una transformación histórica única, se tejieron los conceptos y las prácticas de necesidad, producto, individuo, propiedad, Estado y derechos dentro de un régimen cultural complejo.

Las siguientes observaciones son importantes para los conflictos de distribución. Primero, el régimen cultural del individuo como propietario se apoya en estructuras de dominación y regulación unidas a las relaciones sociales del capitalismo, en particular las de la propiedad privada. Segundo, los regímenes basados en el individuo excluyen todas las demás concepciones de sociedad, propiedad y persona, tales como las relacionales y holísticas, en las que la persona no se considera como una entidad autónoma, autoconfinada, sino en términos de sus relaciones con los demás y con conjuntos sociales más grandes. Estas concepciones prevalecieron en la Europa medie-

val y todavía son fuertes en algunas partes del mundo, como los antropólogos insisten en demostrar (Strathern, 1988). A lo largo de casi toda la historia de la humanidad, la sociedad ha asumido una prioridad ontológica sobre el individuo (en cierta medida, este es todavía el caso en algunos mundos modernos ibéricos y mediterráneos, en oposición a los de Europa del norte y Norteamérica). Tercero, el orden predominante basado en el individualismo modela las nociones convencionales de derechos, propiedad y concepciones de lo bueno. Los derechos y la propiedad deben ser considerados como beneficios para los individuos, no para las colectividades; la propiedad, incluso la propiedad intelectual, también está limitada por la camisa de fuerza individualista, como en el caso de los derechos de propiedad intelectual promulgados por la Organización Mundial del Comercio.

Estas prácticas culturales son, por supuesto, desafiadas de vez en cuando, como ocurre hoy en día, sobre todo por parte de poblaciones indígenas y algunos grupos étnicos. El llamado a los derechos colectivos por un territorio y unos recursos naturales que hacen estos grupos; su insistencia en el carácter colectivo del conocimiento «tradicional»; su solicitud para una representación colectiva y una autonomía cultural y política, etc., son instancias de desafío al orden liberal de la propiedad individual y los derechos burgueses. Aunque el Estado y las instituciones internacionales traten, en los ámbitos nacional y global, de manipular estas solicitudes en términos individualistas, o tratándolas de «casos especiales», esto corrobora la regla, y muestra que estos desafíos merecen ser tomados en serio, pues comprueban la persistencia de declaraciones de sociedades que no están completamente ligadas al individuo posesivo, con implicaciones importantes para las concepciones de economía, bienestar colectivo, propiedad, entre otros (Gledhill, 1997). Esto no debe entenderse como una ausencia o negación total de formas de individualidad en dichas comunidades. De hecho, en el caso de América Latina, muchas comunidades rurales sirven de ejemplo. Lo que se encuentra con frecuencia es una combinación compleja de formas de individualidad y colectividad, como en el caso de la coexistencia de formas de propiedad comunitaria y privada, o mecanismos de mercado y reciprocidad en la economía. Lo que esto significa, por un

lado, es que la racionalidad que va unida a la noción de «individual» (especialmente en la teoría de la economía liberal) no es predominante o exclusiva y, por otro, que la dicotomía individual/comunitario no es muy útil. Es más importante tener en cuenta cómo los grupos sociales están tratando de recrear tanto las formas individuales como las comunales, en la práctica cultural y económica y en la organización política para satisfacer la demanda de la época. La experiencia de una titulación colectiva de la tierra, como veremos, es instructiva en este aspecto.

El problema de decidir sobre «las concepciones comprensivas del bienestar» en las sociedades pluralistas, por ejemplo a través de la creación de un «consenso superpuesto» (Rawls), o de prácticas comunicativas racionales (Habermas), sigue siendo un problema no resuelto en la teoría política contemporánea. Sin embargo, es raro que estos debates intenten tener en cuenta la alteridad radical planteada por Todorov y por un número creciente de movimientos sociales. Muchos dan por sentado las normas y las formas de la sociedad moderna liberal. Algunos, claro está, son conscientes de que «las influencias sociales que favorecen algunas doctrinas no se pueden evitar mediante ninguna visión de la justicia política [...] Deploremos mucho el espacio limitado de los mundos sociales, y de los nuestros en particular; y tal vez lamentemos algunos de los efectos inevitables de nuestra cultura y nuestra estructura social» (Rawls, 1993: 197, citado en Gledhill, 1997: 85). Esto, en pocas palabras, es una descripción de lo que llamamos conflicto de distribución cultural. Una cultura predominante se abalanza contra las demás y, progresivamente, socava sus bases culturales, económicas y ecológicas. Las políticas de redistribución deben considerar esta importante dimensión cultural. De lo contrario, predominarán las discusiones sobre la justicia y la igualdad. Al igual que con todos los intentos de multiculturalismo, equivaldrán primero a asimilación, y luego a la creación de diferencias entre los regímenes culturales del individuo como propietario y el hombre económico. Impondrán a todas las demás sociedades una estructura de poder en la que un código cultural ha sido inscrito. Lo mismo sucederá con las concepciones de naturaleza y economía, entre otras.

¿La alteridad radical no excluyente es una posibilidad histórica perdida? Algunos movimientos sociales no creen que este sea el caso. Luchan por conservar las diferencias en su práctica cultural. Sus solicitudes no se pueden acomodar fácilmente a los términos de la teoría liberal. ¿De dónde vienen estas personas relacionales, estos discursos de conocimiento y propiedad colectivos, estas palabras sobre autonomía cultural y desarrollo alternativo sino de una historia cultural diferente? Con seguridad que sus «comunidades» son el resultado de unas relaciones muy controvertidas entre el poder y los sentidos culturales, como cualquiera. Tampoco se puede pasar por alto que ellos encarnan posibilidades culturales distintas, de las cuales puede surgir la demanda de «derechos colectivos», incluso como una invención contemporánea pero con algunas referencias a prácticas de años atrás. Durante mucho tiempo, mientras se construía el régimen del individuo, las visiones relacionales del mundo —como las que se encuentran en la vida comunitaria— fueron retrocediendo (Strathern, 1992). Ahora comprendemos, como resultado de las críticas internas a la modernidad occidental, los problemas creados en el proceso. Con los recientes movimientos sociales, nos damos cuenta de que muchos grupos sociales han resistido a la completa destrucción en línea por parte de los regímenes individualistas liberales. Para tener una posibilidad de vivir, estas luchas tienen que articularse con movimientos más amplios por la justicia, la redistribución de los recursos económicos y ecológicos, y contra la individualización. A largo plazo, esos movimientos deben propender por unas alternativas más populares contra el neoliberalismo. Al hacer énfasis en su propia alteridad radical, pueden contribuir a definir un nuevo marco para otras identidades populares y otras actitudes sociales. De hecho, este redimensionamiento es esencial para la supervivencia de las formas étnicas comprometidas con la justicia social y la diferencia-en-igualdad. Esto para decir que tales movimientos deben resistir a las tendencias de esencialización de la diferencia y de individualización de muchos de los debates sobre los derechos indígenas y étnicos.

La posición del Estado es importante en muchos de estos procesos. En algunos casos de comunidades indígenas, el aspecto de los derechos colectivos ha sido considerado por el Estado —algunas

veces incluso inventando por él— pero con una fórmula esencializadora que considera a los indígenas como personas que pertenecen puramente a tradiciones comunitarias. Esta es una visión no histórica y romántica, para decir lo menos. Pero el Estado puede cumplir una función importante. El Estado necesita crear espacios para llevar a cabo una discusión constructiva de las identidades subnacionales (étnicas, populares, dominantes), una vez que se abandone el proyecto de construir una identidad nacional homogeneizada, como en el caso de muchos países de América Latina, cuando el sueño de una identidad mestiza unificada dio paso a una fuerza emergente de pluriculturalismo. Estos espacios deben plantearse con base en el hecho de que todas las identidades son híbridas, como se reconoce ampliamente hoy en día (García Canclini, 1990), es decir, que no existen identidades «puras» que deban conservarse en un estado prístino; que existen dinámicas de poder en juego dentro de las identidades; que es importante tratar estos aspectos de poder sin promover la violencia ni el odio; y que, como un actor cultural, el Estado necesita trabajar seriamente en esta tarea. A pesar de la decadencia del Estado, el hecho es que éste continúa desempeñando un fuerte papel político y cultural. El neoliberalismo en Chile fue un asunto del Estado, muchas veces en unión con las ONG que llevaron a cabo la tarea de la reconversión cultural de grupos populares a individuos económicamente mentalizados predicados por el modelo (Schild, 1998). Pero el Estado puede desempeñar un papel más progresivo posibilitando las condiciones para la interculturalidad.

El caso colombiano ejemplifica algunos de estos aspectos sobre los conflictos de distribución, puesto que involucra la cultura, el Estado y los movimientos sociales. Miremos brevemente cómo se han representado los aspectos en el caso de un movimiento social particular, comprometido con restablecerlos mediante una política de diferencia e igualdad.

### **Un ejemplo colombiano**

En Colombia, las luchas por la defensa de los recursos naturales han tomado decididamente un carácter cultural, en particular en el

contexto de los debates sobre la biodiversidad. Tal es el caso del movimiento social de comunidades negras ribereñas en la selva del Pacífico colombiano caracterizada por una gran diversidad. La consolidación de este movimiento desde 1990, aproximadamente, se llevó a cabo en un complejo contexto. En el ámbito nacional, hay que mencionar hechos significativos como la apertura de la economía colombiana a los mercados internacionales en 1990 y una substancial reforma política adelantada en la Constitución Nacional en 1991, que otorgaba a las comunidades de la región del Pacífico derechos colectivos sobre los territorios que habían ocupado tradicionalmente. Y en el ámbito internacional, las áreas de selva tropical se encontraban en la primera plana, por su importancia como los principales centros de biodiversidad del planeta. La emergencia de las identidades étnicas colectivas en el Pacífico colombiano y en regiones similares refleja así un doble movimiento histórico: el surgimiento de lo biológico como un problema global y la explosión de identidades étnicas culturales<sup>2</sup>.

El movimiento social de las comunidades negras que se ha desarrollado en la región comprende una red de más de 140 organizaciones, agrupadas en torno a lo que se conoce como el Proceso de Comunidades Negras (PCN). El PCN hace énfasis en el control del territorio como una condición previa para la supervivencia y el refuerzo de la cultura y la biodiversidad. En las comunidades ribereñas, los activistas y las comunidades han trabajado juntos para comprender el significado de la nueva Constitución y para desarrollar conceptos sobre el territorio, el desarrollo, las prácticas tradicionales de producción y el uso de los recursos naturales. Este proceso

---

2 La región del Pacífico colombiano cubre una vasta área (cerca de 70.000 km<sup>2</sup>), que se extiende desde Panamá hasta el Ecuador, desde la más occidental cadena de los Andes hasta el océano. Es una región única de bosque húmedo tropical, una de las más biodiversas del mundo. Cerca del 60% de los 900.000 habitantes (800.000 afrocolombianos, cerca de 50.000 embera, waunana y otros grupos indígenas, y colonos mestizos) viven en los mayores poblados; el resto habita en las márgenes de más de 240 ríos, la mayoría de los cuales fluyen de los Andes hacia el océano. Los negros e indígenas han conservado prácticas materiales y culturales distintivas. Para una visión general de la región, ver Escobar y Pedrosa (1996); las políticas de la biodiversidad son discutidas en Escobar (1997), y el movimiento negro en Grueso, Rosero y Escobar (1998).

llevó a la elaboración de una propuesta para la ley de derechos culturales y territoriales, contemplada por la Constitución de 1991 (Ley 70, aprobada en 1993) y el afianzamiento de una serie de principios político-organizacionales que destacan en cuatro derechos fundamentales: a la identidad, al territorio, a un proyecto de autonomía política y a su propia visión de desarrollo.

Por su riqueza en recursos naturales, la región del Pacífico de Colombia es un foco de atención de establecimientos de desarrollo nacionales e internacionales. Los activistas han buscado insertarse en las discusiones relacionadas con la biodiversidad en todos los ámbitos. Uno de los más importantes trabajos ha sido el compromiso activo de las comunidades ribereñas y los activistas del PCN con el Proyecto Biopacífico (PBP), un proyecto para la conservación de la biodiversidad de la región, que aceptó a los movimientos negros e indígenas como dos de los más importantes interlocutores para el diálogo. Es también de creciente importancia la transnacionalización cada vez mayor del movimiento, mediante la participación en instancias oficiales como la Convención para la Diversidad Biológica (CDB) y en varios movimientos de redes internacionales de oposición. Al mismo tiempo, los activistas del PCN se han lanzado a las elecciones locales; han seguido organizándose local y nacionalmente; y han buscado fondos para su demarcación territorial. Entre tanto, ha habido una escalada de violencia en la región, en parte contra los activistas y las comunidades para desmotivarlos de su presión por las demandas territoriales. Estas tensiones están relacionadas con la intensificación general del desarrollo, del capitalismo y la modernidad en la región.

Los activistas del PCN han desarrollado progresivamente un marco de ecología política a través de su interacción con la comunidad, el Estado, las ONG y los sectores académicos. En este marco de referencia, el territorio es considerado como un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades. El territorio se considera en términos de articulaciones entre patrones de poblamiento, usos del espacio y los recursos y prácticas simbólicas. Las poblaciones locales han sido presentadas como comunidades que a

través de los siglos han desarrollado un modelo local sofisticado de naturaleza que integra el mundo biofísico, el humano y el sobrenatural, de una manera bastante diferente de las concepciones modernas<sup>3</sup>. Una de las contribuciones más importantes de PBP consistió en investigar sobre los sistemas tradicionales de producción de las comunidades ribereñas. Estos sistemas están más orientados hacia el consumo local que hacia el mercado, y por esta razón han sido, en general, sostenibles. Las prácticas se caracterizan por una explotación de baja intensidad, rotando el uso del espacio productivo entre diferentes áreas ecológicas, con diversas actividades agrícolas y mineras. En muchas de las cuencas de los ríos estos sistemas no sólo están bajo una fuerte presión, sobre todo por las crecientes presiones de la extracción, sino porque son insostenibles y requieren unas estrategias tecnológicas y económicas nuevas que también generen recursos de conservación.

Los activistas han introducido una serie de innovaciones conceptuales importantes. La primera es la definición de la biodiversidad como territorio más cultura. Íntimamente ligada con ésta, se encuentra la visión de la región selvática del Pacífico como un territorio-región de grupos étnicos; esto representa una unidad ecológica y cultural que se produce laboriosamente a través de las prácticas diarias de las comunidades. El territorio-región se concibe también en términos de corredores de vida que vinculan a las comunidades, sus actividades y el entorno natural. Los corredores de vida pueden unir los ecosistemas de manglares con los de los cursos medios de los ríos o extenderse desde estos hacia el interior de la selva. Algunos se forman en torno a ciertas actividades en particular, como la tradicional extracción del oro o la recolección de las conchas por parte de las mujeres en los manglares. El territorio-región es una categoría de manejo que señala la construcción de unos modelos alternativos de vida y sociedad. Es un intento por explicar la diversidad biológica desde la lógica ecocultural del Pacífico. El territorio, por el contrario, es el espacio usado activamente para satisfacer las

---

3 El modelo local de las comunidades negras ribereñas es descrito con detenimiento en los trabajos de Restrepo (Restrepo y del Valle, 1996) y Losonczy (1997b).

necesidades de la comunidad. Para una determinada comunidad ribereña, el área de apropiación efectiva de los recursos tiene dimensiones longitudinales y horizontales, algunas veces comprende diferentes tipos de terrenos y diferentes cuencas de ríos. El territorio, por tanto, encarna el proyecto de vida de una comunidad. Se debe hacer énfasis en que el territorio-región no es una estrategia separatista. Por el contrario, y como en el caso de los zapatistas de Chiapas o del movimiento culturalista Maya de Guatemala (Warren, 1998), el llamado a una forma de autonomía es una propuesta de un pluralismo nacional genuino que responde al reconocido carácter multicultural de la sociedad. Es una contribución por parte de los movimientos sociales a un proyecto de mayor democratización, que incorpore a las comunidades rurales de una forma que nunca antes se había considerado.

Si el territorio es el espacio para una apropiación efectiva del ecosistema, el territorio-región se concibe como una construcción política para la defensa de los territorios y su sostenibilidad. Dicho de otra manera, y en sentido contrario a los enfoques tradicionales, la sostenibilidad no puede ser concebida en términos de ciertas actividades, o sólo en términos económicos. Debe responder al carácter multidimensional de las prácticas de apropiación efectivas del ecosistema. Por lo tanto, se puede decir que el territorio-región articula el proyecto de vida de las comunidades con el proyecto político del movimiento social. De igual forma, la definición de biodiversidad comprende los principios locales de autonomía, conocimiento, identidad y economía. La naturaleza no es solo una entidad allá afuera, sino que está profundamente arraigada en las prácticas colectivas de los humanos, que se ven a sí mismos como seres integralmente conectados a ella. Dentro de esta concepción, la visión reduccionista de la biodiversidad en términos de recursos genéticos que han de ser protegidos, a través de la propiedad intelectual, se muestra insostenible. La lucha por el territorio es, ante todo, una lucha cultural por la autonomía y la autodeterminación. El refuerzo y la transformación de los sistemas de producción tradicionales y de las economías locales; la necesidad de presionar para lograr la titulación colectiva y el trabajo hacia una organización fuerte y un desa-

rollo de las formas de gobernabilidad territorial son componentes importantes de una amplia estrategia centrada en la región.

Al igual que en otros casos, el movimiento social de las comunidades negras se enfrenta a intersecciones nuevas y mal comprendidas de conocimiento genético, intereses comerciales, construcciones culturales antiguas —como los «derechos de propiedad intelectual»— y la globalización. Como en el caso tan debatido de la agricultura transgénica, la tecnología genética se utiliza en las estrategias de biodiversidad para consolidar el poder sobre la comida y la naturaleza. Las compañías y los organismos internacionales como la Organización Mundial del Comercio juegan un papel primordial en la propagación de estas ideas penetrantes. El caso colombiano revela otras formas de manejar la conservación y la producción de alimentos que no depende de genes, patentes o propiedad individual, de forma aislada del contexto cultural. Los activistas proponen que lo que está en juego en la lucha por los «genes» son trasfondos culturales distintos, comprensiones diversas de la naturaleza y los alimentos, y unos intereses divergentes respecto a la globalización, la autonomía cultural y los modelos de economía.

Las discusiones sobre la diversidad tienden a exacerbar los conflictos de distribución cultural entre la cultura europea/norteamericana y otras. Se supone que mediante la biotecnología, el mercado y los derechos de propiedad intelectual los pueblos indígenas y los campesinos puedan obtener provecho de la riqueza de sus recursos. Pero para muchas sociedades campesinas e indígenas, los genes y los derechos de propiedad intelectual no son categorías o conceptos significativos. Las categorías que tienen sentido local —incluyendo parientes, reciprocidad, terrenos, y formas no mercadeables de compensación— no se pueden traducir a los conceptos occidentales de genes y de propiedad individual. Los movimientos sociales plantean que puede haber lugar para llegar a distintas interpretaciones de estos conceptos —por ejemplo, incluyendo la idea de la propiedad colectiva y otros productos de vida colectiva en debates sobre la propiedad intelectual—. Este cambio permitiría volver a contemplar la propiedad en la vida cultural. De igual forma, el conocimiento y la innovación son enfatizados por los movimientos sociales. Las eco-

nomías comunitarias están ubicadas en un lugar (aunque no estén limitadas por éste) y con frecuencia cuentan con unos territorios conformados por tierra, recursos naturales, conocimientos, ancestros, espíritus, etc. Al imponer el lenguaje de la propiedad intelectual en los sistemas de campesinos, los beneficios de las innovaciones comunitarias se hacen para incrementar el capital externo. Por esto existe la necesidad de proteger los espacios comunitarios por fuera del mercado, de tal forma que se preserve el lugar para las innovaciones locales y los resultados se puedan disfrutar localmente (Gudeman, 1996).

A pesar de las fuerzas negativas que se oponen a estos movimientos, ellos pueden representar una real defensa de los paisajes sociales y biofísicos, mediante formas que no están atravesadas por el reduccionismo genético, el individualismo y el economismo que caracteriza a las tendencias predominantes. Los movimientos muestran que la vida, el trabajo, la naturaleza y la cultura se pueden organizar de manera distinta a los modelos predominantes de cultura y mandato económico. Por el contrario, negar a los pobres sus identidades autónomas y su diversidad cultural significa incrementar su impotencia. Como se mencionó anteriormente, dado que dichas comunidades están limitadas por procesos de globalización y reestructuración económica, que son también procesos de transformación cultural, en particular los asociados con el neoliberalismo, es imperativo que ellas desarrollen unas estrategias políticas más amplias. En seguida se proponen unas pautas básicas para reflexionar sobre las condiciones necesarias para alcanzar este objetivo antes de pasar a la conclusión.

### **Diferencia, igualdad y las políticas de escala**

La lucha por el control del territorio llevada a cabo por los movimientos sociales se puede considerar como una estrategia de defensa del lugar y la cultura. En el caso colombiano, la noción de territorio es movilizadora políticamente para la creación de una identidad colectiva y la producción de un lugar de acuerdo con tres estrategias. 1. Una estrategia basada-en-lugar para la defensa de los modelos locales

de naturaleza y de las prácticas culturales locales; 2. Una estrategia de localización más profunda mediante un compromiso creativo y activo con las fuerzas externas (los discursos globales sobre la biodiversidad, los recursos genéticos y los derechos de propiedad intelectual); y 3. Una estrategia política intermedia que establece vínculos entre la identidad, el territorio y la cultura, en el ámbito regional y el nacional. Los movimientos sociales de este tipo se comprometen con lo que los geógrafos llaman «las políticas de escala», que implica el paso de una escala a otra como formas de movilización política. Los resultados se dan en distintas escalas, desde los territorios locales hasta la construcción de mundos socio-naturales, como el que los activistas colombianos llaman el «territorio-región de los grupos étnicos».

Como mencionamos en la introducción, los discursos de la globalización crean, por lo general, el sentido de que lo global prevalece sobre lo local. Esta asimetría ha conducido a algunos académicos y activistas a formular una defensa del lugar como proyecto intelectual y político<sup>4</sup>. Intelectualmente, es importante aprender a ver las prácticas culturales, ecológicas y económicas basadas-en-lugar como fuentes importantes de visiones y estrategias posibles para la reconstrucción de mundos locales y regionales. Políticamente, es necesario pensar las condiciones para que la defensa de un lugar específico sea un proyecto realizable. Es cierto que el capital y la globalización logran tener unos efectos de escala dramáticos, pues controlan los lugares mediante el control del espacio. Como lo señalan los geógrafos (Swyngedouw, 1997), actualmente se evidencia una nueva escala geográfica mediante el capital, en la que se cambia el poder a un nivel global y las formas globales de gobierno (por ejemplo NAFTA, la Unión Europea, el Tratado de Libre Comercio y la Organización Mundial del Comercio, etc.). La mayoría de las veces estas maniobras no son democráticas y están animadas por discursos de libre comercio, desarrollo y mercados no restringidos.

---

4 Ver el número especial de *Development* 41(2) sobre las «políticas de lugar» con un iluminador artículo de Arif Dirlik.

Sin embargo, los movimientos sociales y las ONG progresistas muchas veces también crean redes que logran significativos efectos más allá del lugar, a propósito son bien conocidas las redes de los pueblos indígenas de América, pero hay nuevas redes que emergen cada día. Estas redes propician la reorganización del espacio desde abajo y cierta simetría entre lo local y lo global. Podemos decir que estas redes producen «glocalidades» —configuraciones culturales que conectan lugares entre sí para crear espacios y mundos regionales. No sólo el capital sino también las luchas basadas-en-lugares, reorganizan el espacio a través de redes. Glocalidad significa que todo es local y global, con certeza, pero no global y local en el mismo sentido (Dirlik, 1998). Las redes de movimientos sociales se construyen a partir de la resistencia y las prácticas basadas-en-lugar, y contribuyen reconfigurar el mundo de acuerdo con diferentes parámetros e inquietudes. El territorio-región de los grupos étnicos es una expresión concreta de los efectos de escala que producen las redes de los movimientos sociales.

Esto para decir que la política de los lugares tiene que encontrarse en la intersección de los efectos de escala de las redes, por un lado, y de las identidades emergentes, como las de los negros e indígenas del Pacífico colombiano, por el otro. Los movimientos sociales y las comunidades locales no se encuentran atrapados en lugares, esperando la mano liberadora del capital, la tecnología y el desarrollo para poder unirse a los flujos transnacionales de productos e información, entre otros. Al construir redes y localidades propias, incluso articuladas con redes dominantes, los movimientos sociales contribuyen a democratizar las relaciones sociales, a debatir las visiones de la naturaleza (como en los debates sobre la biodiversidad), a desafiar las tendencias actuales tecnocientíficas (como la agricultura transgénica y los organismos genéticamente modificados OGM), e incluso a sugerir que la economía puede ser organizada de manera diferente a la del dogma neoliberal, como lo sugieren el resurgimiento del interés en economías regionales, locales o de trueque y la supervivencia de prácticas no capitalistas.

Una política de la diferencia-en-igualdad sustentada en redes basadas en-lugar y coaliciones se ve impulsada por el uso creati-

vo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC). Se ha visto que la información y las redes son de vital importancia para las estrategias políticas de unos cuantos movimientos de derechos culturales, incluyendo los movimientos culturalistas de los zapatistas y los Maya (Nelson, 1996). Puede ser paradójico, en principio, utilizar las NTIC, dados los conocidos efectos de deslocalización al servicio de los medios globales y de capital, para la defensa de las culturas y las prácticas basadas-en-lugar. Pero el hecho es que la gente arraigada en las culturas locales encuentran interés en la sociedad global y la nacional, precisamente en la medida en que se comprometen con las condiciones de transnacionalismo en defensa de las culturas locales y las ecologías (Arizpe, 1999). Esto se debe a la existencia de estas redes —de mujeres, la ambiental, la étnica, entre otras de movimientos sociales— en las que se ubican los nuevos actores políticos y que son fuente de prácticas y posibilidades culturales prometedoras. Son más efectivas cuando se basan en una continua retroalimentación entre la ciberpolítica y la política local —es decir, un activismo político en internet y otras redes y un activismo en la localidad en la que los trabajadores en red viven y se ubican. Por su apego histórico a los lugares y por la diferencia cultural y ecológica que ellos encarnan, los movimientos de mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales en algunas partes del mundo son aptos para esta tarea de entrelazar lo real con lo virtual, y la cultura, el género, el medio ambiente y el desarrollo en una práctica política y cultural innovadora (Escobar, 1999b; Ribeiro, 1998; Harcourt, 1995)<sup>5</sup>.

---

5 Soy perfectamente consciente de que la defensa del lugar puede también llevar a políticas reaccionarias, y que el «lugar» y la «comunidad» son dominios controvertidos de pensamiento y acción. Ver Escobar (1999b) para una discusión más comprensiva, y Harcourt (1999b) para una discusión de género y políticas del lugar. Aquí estoy particularmente interesado en aquellos movimientos sociales que articulan unas políticas culturales progresistas para la defensa de prácticas ecológicas, económicas y culturales basadas-en-lugar

## Conclusión

Comencé este capítulo enfatizando la necesidad de reexaminar la relación entre diversidad e igualdad de acceso, desde las perspectivas simultáneas e interrelacionadas de los conflictos de distribución económica, ecológica y cultural. Hablar de políticas de diversidad e igualdad desde nociones restrictivas de «derechos» originadas en la misma tradición liberal que alimenta sus actuales encarnaciones neoliberales resulta claramente insuficiente. Esto no significa que tengamos que abandonar las políticas de derechos. Se trata de reemplazar su dependencia exclusiva con respecto a instituciones liberales que apuntalan las relaciones sociales capitalistas y los regímenes de individuación, pues estos niegan la diversidad y limitan grandemente las posibilidades de acceder en condiciones de igualdad a las estructuras de toma de decisión, bienes y servicios. Sólo mediante el ahondamiento en el problema del dominio cultural, el principio ético político de igualdad de acceso puede ser revigorizado.

Desde esta perspectiva, los procesos económicos aparentemente neutrales y universales de la globalización y el libre comercio son elecciones culturales particulares. Esta es la razón por la cual los movimientos sociales y muchas ONG progresistas e intelectuales han hallado cada vez más necesario concebir una defensa de lugar y de las prácticas basadas-en-lugar contra la avalancha económica y cultural de las recientes décadas. Muchas veces este proyecto no adquiere la forma de una defensa intransigente de la «tradición», sino más bien de un engranaje creativo con la modernidad y el transnacionalismo, a menudo apoyado por las NTIC. Estos actores sociales no buscan inclusión en la sociedad de red global (Castells, 1996), sino su reconfiguración de forma tal que sus visiones del mundo encuentren las condiciones mínimas de existencia. Ellos crean redes y glocalidades con un carácter más decisivamente plural: glocalidades en las cuales muchas políticas culturales y culturas políticas puedan coexistir, dando nuevo sentido a la democracia, a pesar de las tensiones y los conflictos. Las glocalidades populares podrían establecer estructuras de poder que no impongan concepciones

homogéneas de bienestar para todos sus participantes. Aquí puede encontrarse una nueva esperanza para un pluralismo razonable. El hecho de que un creciente número de personas y grupos demanden el derecho a sus propias culturas, ecologías y economías, como parte de nuestros mundos sociales modernos, no puede seguir siendo negado. Tampoco estas demandas pueden ser acomodadas fácilmente dentro del estándar liberal o la doctrina neoliberal. Ya no se puede confrontar desposesión y argumentar por igualdad desde una perspectiva de inclusión en la cultura y economía dominantes. Al contrario, la posición de la diferencia y la autonomía está siendo tan válida, si no más, para esta confrontación. Apelar a la sensibilidad moral del poderoso dejó de ser efectivo, si alguna vez lo fue. Es tiempo de probar otras estrategias, como las del poder de culturas conectadas en redes y en glocalidades, para negociar concepciones contrastantes del bienestar y el valor de las diferentes formas de vida, y para afirmar un predicamento de largo aliento de la diferencia-en-igualdad. Es tiempo de pensar más abiertamente en los potenciales efectos benéficos de una alteridad políticamente enriquecida.

De acuerdo con lo planteado en este capítulo, es necesario fomentar la equidad de la distribución económica, ecológica y cultural. El postdesarrollo puede, en efecto, ser definido en términos de este momento de equidad. La modernidad y el desarrollo han sido predicados sobre una distribución injusta y en un intercambio desigual en estos tres niveles, y es tiempo de revertir esto. Los movimientos por la justicia económica, la sustentabilidad ecológica y la diferencia cultural están moviéndose en esta dirección. Los campos renovados de la economía política, la ecología política y la antropología política (esta última enfocada en el estudio de las políticas culturales de los movimientos sociales) están ofreciendo algunos conceptos claves para llevar a cabo esta tarea. ¿Sobre qué base podrían los movimientos sociales transnacionales, las ONG, y las agencias diseñadoras de políticas fomentar una política de la diferencia-en-igualdad? Nuevamente, esto requiere un triple esfuerzo que enfrente las condiciones materiales, ecológicas y culturales de la desigualdad, que considere con seriedad la existencia de prácticas de la diferencia

basadas-en-lugar en muchas partes del mundo así como sus apoyos en propuestas concretas. Siguiendo esta meta general, sería posible pensar algunas posibles orientaciones de políticas:

1. Es necesario limitar el predominio de una visión cultural única en las instituciones claves. Esto es particularmente importante en aquellas entidades que regulan la política global concerniente, por ejemplo, a los derechos intelectuales, la conservación y a otras formas de organización económica y de desarrollo. Es importante introducir en estas instituciones un mínimo de pluralismo cultural genuino<sup>6</sup>. Lo mismo aplica al Estado. Los esfuerzos estatales para la construcción de espacios pluri e interculturales deben ser apoyados.
2. Es importante crear espacios para la activación permanente de formas culturales no dominantes, como aquellas que suponen nociones relacionales de persona y concepciones más colectivas u holísticas de derechos, responsabilidades y organizaciones. Algo de esto está sucediendo, por supuesto (como con el Artículo 8j de la CBD, que hace un llamado por la defensa y promoción del conocimiento indígena de la biodiversidad). Pero aún faltan muchas acciones por emprender. Lo mismo aplica para formas menos individualistas de economía y ecología. Las políticas redistributivas en el plano de la economía y el medio ambiente (como acuerdos sobre la deuda ecológica) deben ser prontamente logradas. No obstante, debe existir siempre una sinergia entre las políticas económicas, ecológicas y culturales de redistribución, si la diferencia-en-igualdad es efectivamente lograda.
3. Deben existir estrategias educativas para redefinir actitudes sociales y para reconfigurar las identidades populares y convencionales en asociación con las identidades emergentes culturalmente ancladas, como las de los movimientos étnicos. La alteridad

---

6 Soren Hvalkof está escribiendo un reporte para el Banco Interamericano de Desarrollo sobre las experiencias de titulación colectiva en América Latina. El informe («Titulación de tierras y poblaciones indígenas en América Latina») explora las condiciones para la titulación exitosa, las consecuencias de la titulación individual y la función política de las comunidades que podrían tener en el éxito de la titulación colectiva. Agradezco a Soren Hvalkof por las útiles discusiones de algunos de estos asuntos para el presente texto.

no aplica solo para los grupos subalternos; deben ser redefinidas las identidades «populares» en general (Gledhill, 1997). Aquellas demandas de los movimientos sociales que no se corresponden con el dogma liberal no deben entenderse como una amenaza sino como una posibilidad. Es importante crear un contexto para una entera pedagogía de la alteridad con este propósito. Como en los casos de racismo y sexismo, aquellas culturas predominantes deben empezar a ser percibidas, y ojalá desaprendidas, desde los privilegios que han disfrutado dada la naturalización y universalización de sus particulares constructos culturales.

4. Esto resulta válido para las políticas de género. Las mujeres son el más visible reto de los injustos patrones distributivos en los planos del cuerpo, el hogar, la localidad y la globalidad (ver Harcourt, 1999b). Aquí la sinergia sería entre la transformación de las identidades de género y las populares.
5. Una de las formas más efectivas de promover la diferencia-igualdad es mediante el apoyo a las redes y glocalidades creadas por los movimientos sociales y por algunas ONG, entre otras organizaciones. Estas redes están creando visiones alternativas de los derechos (como el derecho a la subsistencia básica, a la autonomía y a la diferencia), de la economía (en términos de obligaciones y reciprocidades que no son enteramente capitalistas), y de la naturaleza (en términos de diseñar principios que integren procesos ecológicos y humanos). Estos esfuerzos deberían ser apoyados puesto que afrontan las dimensiones socio-económicas que las diferentes visiones expresan, incluso si esto significa resguardar algunos aspectos de la vida social de la tiranía de los mercados, precios y las supuestas políticas de libre comercio.

Estas orientaciones sugieren un proyecto democratizador revitalizado que toma sus ejemplos de las luchas de muchos actores sociales que tienen reconocidamente diferentes formas de hacer las cosas. En el proceso de reinventar continuamente sus comunidades, estos actores están demandando a las sociedades dominantes una mayor flexibilidad en sus diseños y modos de acción, por ejemplo en términos de arreglos económicos, ecológicos y políticos. Contrario a

la creencia convencional, los seres humanos no son inherentemente etnocéntricos y las relaciones entre las culturas no son necesariamente hostiles. El conflicto y la dominación generan el antagonismo entre las culturas (Stolcke, 1995). Es innegable que las culturas se entremezclan cada vez más. Ahora es necesario convertir este hecho histórico en una oportunidad para reestablecer el sueño de la diferencia-en-igualdad.

## CAPÍTULO 4

### **La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización**



No estoy preocupado con la apertura de las fronteras, no soy un nacionalista. Por otro lado, no me preocupo por la eliminación de las fronteras o de la noción de límites geográficos. Esto se suma a una negación de la localización que va de la mano con la inmedible naturaleza de las tecnologías del tiempo real. Cuando una frontera es eliminada, reaparece en algún otro lugar. Si hay una posible solución hoy en día, reside en la reorganización del lugar para una vida comunal... la gran pregunta es cómo recuperar el contacto.

Paul Virilio (1999).

## Introducción: la cultura y la marginalización del lugar<sup>1</sup>

La pregunta por el «lugar» ha sido nuevamente planteada en años recientes desde una variedad de perspectivas —desde su relación con el entendimiento básico del ser y del conocer, hasta su destino bajo la globalización y el grado en que continúa siendo una ayuda o un obstáculo para pensar la cultura y la economía. Este cuestionamiento, por supuesto, no es coincidental. Para algunos, la ausencia del lugar se ha convertido en el atributo esencial de la condición moderna, muy agudo y doloroso en algunos casos, como

---

1 Este capítulo es, de muchas maneras, más personal de lo común; ha dado muchas vueltas y giros. El argumento debe mucho al trabajo y al diálogo con los historiadores Arif Dirlik y Wendy Harcourt, cuyo apoyo e interés agradezco mucho. Fue presentado por primera vez en la reunión bianual de la Society for Cultural Anthropology en San Francisco, en mayo de 1997. Entre 1997 y 1999 presenté este documento en varios lugares y recibí una retroalimentación muy fructífera. La discusión fue particularmente útil en universidades de Chicago, Chapel Hill, Bogotá, Coopenhagen, Oxford, Barcelona y Manchester. Debo también mencionar las discusiones en las reuniones anuales de la American Association of Geographers (AAG) en 1998 y en el 2000, y en un taller sobre «Producing Place(s)», organizado por Scott Salmon en la Universidad de Miami en mayo 12-13, 2000. Creo que este documento cambió significativamente como resultado de este proceso, y agradezco a quienes lo enriquecieron con sus apreciaciones. También quiero agradecer a Terry Evens por sus útiles comentarios y a los geógrafos Julie Graham, Eric Swyngedouw, Dianne Rocheleau, David Slater y Doreen Massey por su iluminador trabajo y su interés en el documento, así como a los tres evaluadores anónimos de la revista. Aunque este documento está escrito principalmente desde una perspectiva ecológica y antropológica, soy sólo un neófito en el campo de la geografía. Espero que pueda contribuir al diálogo creciente entre la antropología y la geografía, que ha tenido periodos activos e improductivos desde principios del siglo, si no antes, y que hoy promete enriquecer a ambas disciplinas. Por ejemplo, alrededor del trabajo que se realiza en la intersección entre el ambiente y el desarrollo, el espacio y el lugar, la cultura y la economía.

los de aquellos exiliados y refugiados. Ya sea celebrada o desacreditada, el sentido de atopía parece ya haberse asentado. Esto parece cierto en discusiones filosóficas, donde el lugar ha sido ignorado por la mayoría de los pensadores (Casey, 1993, 1997); en la teorías de la globalización, que han efectuado un borramiento discursivo significativo del lugar (Dirlik, 2000); o en los debates antropológicos, que han señalado un cuestionamiento radical del lugar y de la producción del lugar. Sin embargo, el hecho es que el lugar todavía sigue siendo importante en las vidas de muchas personas, quizás la mayoría, si lo entendemos como experiencia de una locación en particular con alguna medida de anclaje (inestable, sin embargo), con un sentido de fronteras (permeables, sin embargo) y de conexión con la vida cotidiana, aun si su identidad es construida, atravesada por el poder, y nunca fija. Hay una «lugarización» que cuenta más de lo que queremos reconocer, que lo hace a uno ponderar de si la idea de «retornar al lugar» —para usar la expresión de Casey— o la defensa del lugar como un proyecto —en el caso de Dirlik— no son tan irrelevantes después de todo<sup>2</sup>.

Para estar seguros, la crítica del lugar en antropología, geografía, comunicaciones y estudios culturales en tiempos recientes ha sido productiva e importante, y continúa siéndolo. Nuevos conceptos espaciales y metáforas de movilidad —desterritorialización, desplazamiento, diáspora, migración, viajar, cruzamiento de fronteras, nomadología, etc.— han evidenciado el hecho de cómo las principales dinámicas de la cultura y la economía han sido alteradas significativamente por procesos globales sin precedentes. Sin embargo, hay una cierta asimetría en estos debates. Como Arif Dirlik (1998, 2000) argumenta, esta asimetría es más evidente en los discursos de la globalización, donde lo global es usualmente equivalente al espacio, al capital, a la historia y a la agencia, mientras que lo local se equipara al lugar, al trabajo y a la tradición. El lugar no es visibilizado en medio de «la locura de la globalización» de años recientes, y

---

2 Un resumen detenido del concepto de «lugar» está más allá del alcance de este documento. Ver Cassey (1993, 1997) para tal intento desde la filosofía. Tomo el concepto de lugar en un sentido analítico y empírico—esto es, como una categoría del conocimiento y como una realidad construida—.

este borramiento del lugar tiene profundas consecuencias en nuestro entendimiento de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía. Quizás es tiempo de revertir esta asimetría al enfocarse nuevamente —y desde la perspectiva proporcionada por las mismas críticas al lugar— en la continua vitalidad del lugar y de la producción del lugar para la cultura, la naturaleza y la economía. Restaurar en alguna medida esta simetría, como veremos, no implica un borramiento del espacio como dominio de resistencia y de alteridad, ya que ambos, lugar y espacio, son cruciales en este sentido, como lo son en la creación de formas de dominación. Lo que sí significa, sin embargo, es el cuestionamiento del privilegio otorgado al espacio en el análisis de la cultura, el poder y la economía.

Esto es, ciertamente, una necesidad cada vez más sentida para quienes trabajan en la intersección del ambiente, la cultura y el desarrollo, dejando a un lado el hecho de que la experiencia del desarrollo ha significado para la mayoría de las personas, con mayor profundidad que antes, una separación de la vida local del lugar. No sólo los académicos y activistas en estudios ambientales se ven confrontados con movimientos sociales que comúnmente mantienen un fuerte referente con el lugar y el territorio, sino que también se ven enfrentados con una creciente comprensión de que cualquier curso de acción debe considerar los modelos de naturaleza, cultura, y política basados-en-lugar. Aun cuando es evidente que las economías y culturas «locales» no están por fuera del alcance del capital y la modernidad, también es necesario tener en cuenta nuevamente que los primeros no son producidos exclusivamente por los últimos. Esta especificidad del lugar, como veremos, permite una lectura diferente de la economía y la cultura, del capitalismo y la modernidad. La pregunta por el lugar es de igual importancia para renovar la crítica al eurocentrismo en la conceptualización de las regiones del mundo, de los estudios de área y de la diversidad cultural. La marginalización del lugar en la teoría social europea desde los siglos XIX y XX ha sido particularmente nociva para aquellas formaciones sociales que otorgan importancia a los modos de conciencia y las prácticas basadas-en-lugar. Esto incluye a muchas sociedades contemporáneas, quizás con la excepción de aquellas más expuestas a

la influencia des-localizada, desencajada y universalizante de la economía, la cultura y el pensamiento modernos. La reafirmación del lugar aparece entonces como una arena importante para re-pensar y re-trabajar las formas de análisis eurocéntricas.

En lo que sigue, intento articular los rudimentos de tal defensa del lugar contando, principalmente, con dos conjuntos recientes de trabajos: la geografía postestructural feminista y la economía política, por un lado, y por el otro, un relativamente pequeño, pero creciente, número de trabajos en antropología que ya han empezado a delinear una antropología del lugar. Comienzo con estos trabajos y los discuto desde la doble perspectiva de la producción social y la construcción cultural del lugar. Ilustro algunos de estos puntos con una breve discusión de un movimiento etno-ecológico en Colombia que define su estrategia en términos del territorio y cultura. Esto es seguido por una discusión de los grandes contextos sociales y políticos que permitirían una defensa del lugar política y socialmente significativa. Se incluye la pregunta por el grado en que el debate dicotomizador de lo local y lo global puede transformarse al introducir conceptos útiles para determinar los efectos del supra-espacio de las políticas basadas en-lugar, tales como la red y la glocalidad. En las conclusiones, discutiré las implicaciones más generales de la «repatriación» del lugar dentro de la antropología —y, en menor grado, de la geografía— para los debates sobre la relación entre la teoría y la práctica y para las concepciones de cultura. Mucho de lo que habría que considerarse para un marco más comprensivo en aras de la defensa del lugar es dejado por fuera, incluyendo asuntos importantes como la dimensión histórica de la producción del lugar; el impacto de la tecnología digital sobre los lugares; las articulaciones con la nación, la raza, la clase y el género; y, la consideración de una teoría de la diferencia basadas-en-lugar, de gran importancia pero que está más allá del alcance de este escrito.

En última instancia, la meta del presente capítulo es examinar el grado en que nuestros marcos de análisis nos permiten o no visualizar formas actuales o potenciales para reconcebir o reconstruir el mundo desde una perspectiva de múltiples prácticas basadas-en-lugar. ¿Qué nuevas formas de «lo global» pueden ser imagina-

das desde esta perspectiva? ¿Podemos trasladar los imaginarios basados-en-lugar —incluyendo modelos locales de naturaleza— a los lenguajes de la teoría social, y proyectar su potencial hacia novedosos tipos de glocalidad, para que puedan aparecer como formas alternativas de organizar la vida social? En suma, ¿en qué medida podemos reinventar a la vez el conocimiento y el mundo, de acuerdo con la lógica de una multiplicidad de culturas basadas-en-lugar? ¿Es posible lanzar una defensa del lugar asumiendo el lugar como un punto para integrar la construcción de la teoría y la acción política? ¿Quién habla por el lugar? ¿Quién lo defiende? ¿Es posible encontrar en las prácticas basadas-en-lugar una crítica al poder y a la hegemonía sin pasar por alto su articulación con los circuitos del patriarcado, el capital y la modernidad?

La primera parte del capítulo hace un recorrido por el tratamiento reciente del lugar en la antropología, desde aquellos trabajos que se enfocaron en la relación entre la identidad, el lugar y el poder en un mundo desterritorializado, hasta aquellos que reafirman su compromiso intelectual con el lugar, tales como la perspectiva fenomenológica del lugar y el paisaje. La segunda parte se enfoca en un grupo de autores de la geografía postestructuralista feminista y de la economía política; quienes articulan conscientemente una defensa del lugar y de prácticas económicas basadas-en-lugar. La tercera parte presenta los atributos más relevantes del movimiento social de comunidades negras del Pacífico colombiano, como un movimiento cultural y ecológicamente atado al territorio. La cuarta parte, finalmente, sugiere algunas guías para la defensa de las identidades basadas-en-lugar y de las prácticas en los contextos de la globalización.

### **La cultura se asienta en lugares: los avatares del lugar en la literatura antropológica reciente**

La falta de atención al lugar en la teoría occidental y por parte de la ciencia social ha sido sutilmente apuntado por los fenomenólogos. Para el filósofo Edward Casey, este hecho ha sido endémico y perdurable. Desde Platón, la filosofía occidental —en algunas

épocas con la ayuda de la teología y de la física— ha consagrado el espacio como absoluto, ilimitado y universal, a la vez que proscribió el lugar como el dominio de lo particular, lo limitado, lo local, y lo cerrado. Los filósofos de los siglos XVII y XVIII, desde Descartes hasta Leibniz, asumieron que los lugares son sólo subdivisiones momentáneas de un espacio universal y homogéneo. Para que eso pasara, el espacio tenía que desligarse de los cuerpos que lo ocupan y de las particularidades que esos cuerpos le dan a los lugares que habitan. El conocimiento científico dio la bienvenida a esta noción de vacío, inclusive un vacío con extensión y estructura que hiciera posible el proyecto cartesiano de una mathesis universales y de la matematización de la naturaleza (ver también Foucault, 1973: 71-77). A pesar de la hegemonía del espacio, y nuevamente siguiendo a Casey, siempre ha existido una tendencia oculta interesada en el lugar y teorizando sobre él, que no ha sido estudiada desde esta perspectiva y que se extiende desde Aristóteles hasta Irigaray, Bachelard, Foucault, Deleuze y Guattari en nuestro tiempo y que incluye, por supuesto, autores un poco anteriores a estos últimos como Heidegger y Merleau-Ponty. Este interés por el lugar se ha extendido a disciplinas tales como la arquitectura, la arqueología, la antropología, la geografía y la ecología histórica. Y aunque «este interés deja al lugar en sí mismo como una noción no clarificada» (Casey, 1997: xii), su perfil empieza a ser apreciado. Común a muchas de estas tendencias es una noción no-esencialista del lugar, un interés sobre cómo se lo construye, imagina y lucha. Se puede decir que hoy en día hay una filosofía emergente y una política del espacio aun cuando, es claro, todavía esté en construcción.

Este descuido del lugar en las ciencias humanas y sociales es aún más enigmático ya que, como Casey argumenta apasionadamente, es nuestra inevitable inmersión en el lugar —y no lo absoluto del espacio— la que tiene prioridad ontológica en la generación de la vida y de lo real. Ciertamente, es así en las concepciones y prácticas de la mayoría de las culturas, haciendo eco de la afirmación fenomenológica de que, dada la primacía de la percepción corporal, siempre nos encontramos en lugares. Somos, en suma, seres de lugares. «Vivir es vivir localmente, y el conocer es primero que todo conocer los luga-

res en los cuales uno está» (Casey, 1996: 18). El lugar, como es obvio, es constituido por estructuras sociales sedimentadas y prácticas culturales. El sentir y el moverse no son presociales; el cuerpo en el que se vive es el resultado de procesos culturales y sociales habituales. Es entonces imperativo que nosotros «volvamos al lugar» (Casey, 1993) y revirtamos el ya largo desempoderamiento del lugar, tanto en la teoría moderna como en la vida social. Esto significa reconocer que el lugar, el cuerpo y el ambiente se integran unos con otros; que los lugares recogen cosas, pensamientos y memorias en con-figuraciones particulares; y que el lugar, un evento más que una cosa, es caracterizado por su apertura y no por una identidad unitaria. Desde una perspectiva antropológica, es importante llamar la atención sobre el emplazamiento de todas las prácticas culturales, algo que se desprende del hecho de que la cultura es llevada a los lugares por cuerpos. Así, los cuerpos son enculturizados, y a la inversa, establecen prácticas culturales. Por tanto, «la identidad personal y cultural está atada a un espacio; un toponálisis explora la creación de la identidad a través del lugar. La experiencia geográfica empieza en lugares, alcanza a los otros a través de espacios, y crea paisajes o regiones para la existencia humana» (Tilley, 1994: 15).

Esto también significa que las personas no son sólo «locales». Todos estamos indisolublemente atados a lugares locales y extra-locales a la vez, a través de lo que podemos llamar redes –de las cuales el anillo del kula y las redes del Internet serían variaciones contrastantes en términos de las maneras en que conectan a las personas y lugares. Los lugares se concatenan unos a otros para formar regiones, lo que sugiere que la porosidad de las fronteras es esencial para el lugar, así como lo es para las construcciones locales de intercambio. La localidad, de esta manera, se encuentra marcada por la acción recíproca entre la posición, el lugar, y la región; por la porosidad de las fronteras; y por el rol del cuerpo en el que se vive entre la enculturización y la lugarización (Casey, 1996: 44), o entre la incorporación y la mentalización (enmindment), como lo planteó Ingold (1999) al hablar de la relación entre personas, organismos y ambiente. En contra de esta visión militan las migraciones, las guerras, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación

(NTIC) y, como es obvio, las abstracciones del lugar y muchos aspectos del pensamiento occidental (Virilio, 1997, 1999). Las «regiones de lugares» de Casey son lo opuesto al «espacio de flujos» de Castells (1996), que es considerado como característico de la Sociedad de la Red<sup>3</sup>.

Argumentaré que algunos movimientos sociales están asumiendo este «volver al lugar» al cual nos llama Casey. Pero no sólo los movimientos sociales, como es obvio. Hay múltiples acciones que se orientan en este sentido: las políticas feministas del cuerpo, la biología fenomenológica, las novedosas propuestas de habitar sugeridas por la arquitectura, y los pensamientos alternativos sobre la tierra y la comunidad, y otros similares. Al comentar de los prejuicios económicos sobre los pequeños productores, la profanación de la naturaleza y las comunidades rurales en Estados Unidos, Wendel Berry (1996) subraya, por ejemplo, las maneras en que se es enraizado en la tierra e imagina la posibilidad histórica de crear «el partido de la comunidad local», esto es, de comunidades locales preocupándose cada vez más por sí mismas en su oposición al mundo post-agrícola y post-humano que se ha consolidado paulatinamente. Este partido tiene un doble cometido: la preservación de la diversidad e integridad ecológica, y la renovación de las economías y comunidades

---

3 El primer volumen de Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, un libro esencial para entender la economía y la sociedad contemporáneas, provee sin embargo un ejemplo del borramiento del lugar del cual Dirlik habla. Para Castells el auge de un nuevo paradigma tecnológico basado en la información, las tecnologías electrónicas y biológicas está generando una sociedad en red en la cual el «espacio de los flujos» alcanza al «espacio de los lugares», y donde «ningún lugar existe por sí sólo, ya que las posiciones son definidas por flujos... Los lugares no desaparecen pero su lógica y significado terminan absorbidos en la red... el significado estructural desaparece subsumido en la lógica de la metared» (Castells, 1996: 412). En esta nueva situación, los lugares pueden ser cambiados, hasta llegar a su declive y deterioro. Las personas y el lugar son fragmentados en el espacio de los lugares, mientras que los lugares se desconectan unos de otros («las elites son cosmopolitas, mientras que las personas son locales» (Castells, 1996: 415). La cultura global se impone a las culturas locales, y el mundo resultante es uno de pura Cultura y no Naturaleza, el cual lleva al verdadero comienzo de la Historia. Mientras que Castells parece mantener cierta nostalgia por lugares donde la interacción cara a cara y las acciones locales cuentan (como el cuartel Beville en París que lo vio crecer como un joven intelectual), es claro que para él el nuevo paradigma está aquí para quedarse. Esta es una de las muchas instancias de asimetría en los discursos de la globalización de las cuales habla Dirlik.

locales. Como veremos, esta doble finalidad de transformar la ecología y la economía puede proveer una poderosa interfase para la renovación de las teorías y prácticas basadas en el lugar.

Entre los esfuerzos académicos, la geografía y la arqueología han evidenciado avances considerables en años recientes. Luego de un periodo de interés inicial en el lugar por parte de la geografía desde distintas perspectivas (Relph, 1976; Tuan, 1977; Pred, 1984; Keith y Pile, 1993; para un útil resumen ver Entrikin, 1991) la disciplina, al menos la geografía económica, tendió a enfocarse, en términos generales, en la relación entre la economía política y las características espaciales del capitalismo del siglo XX. Esta prominente tendencia incluía el análisis del postfordismo, del desarrollo desigual y de la pregunta por lo urbano, así como la articulación entre el capital global y la cultura local propia de locaciones particulares geográficamente (ver, entre los trabajos más conocidos, Harvey (1989); Smith (1996); Pred y Watts (1992)). Temas tales como la globalidad y la localidad, la modernidad y la posmodernidad, el capital, la región y el espacio urbano tuvieron una teorización muy fructífera desde la economía política reforzada con consideraciones sobre la cultura, la modernidad y novedosas formas de interrogar sobre la dinámica de la reestructuración urbana. La preocupación guía de estos análisis siguieron siendo los cambios espaciales del capital característicos de los crecientes órdenes globales. La geografía del lugar ha reaparecido nuevamente dentro esta importante escuela de la geografía política y económica a través de una variedad de preocupaciones. Estas incluyen, entre otras, una revaloración de las luchas alrededor de la reconfiguración de la escala por el Estado, el capital y los movimientos sociales de maneras que desafían la preminencia de lo global (Swyngedouw, 1998); un renovado interés en «la producción del lugar» a través de una compleja, y muchas veces contradictoria, serie de dinámicas espaciales de capital y de gobierno; una atención al impacto de las políticas neoliberales sobre la reconfiguración de lugares y regiones, como las ciudades internas o los esquemas modelos de desarrollo urbano y la respuesta local a las mismas; y una teorización muy aguda de las escalas y de las políticas de la escala (Swyngedouw, 1998, 2000; Peck, 2000). Más allá de estas tenden-

cias, algunos geógrafos se hallan de vuelta en sus preocupaciones por el lugar, y desde una multiplicidad de perspectivas, incluyendo el psicoanálisis (Pile, 1996), el postestructuralismo de Deleuze y Guattari (Doel, 1999), y la fenomenología y el postestructuralismo de la geografía feminista, que se discutirá con mayor extensión más adelante<sup>4</sup>. No sobra mencionar que algunas de estas tendencias se encuentran en tensión unas con otras, si no en abierto conflicto<sup>5</sup>.

Una notable corriente de la arqueología, desarrollada principalmente en Gran Bretaña, parte del trabajo de Raymond Williams pero influenciada por la fenomenología y el feminismo, ha teorizado los paisajes en términos de los diferentes entendimientos y articulaciones que tiene la gente con el mundo. Estos arqueólogos consideran que las distintas formas de residencia están ligadas a un empoderamiento diferencial y a imposición de formas dominantes de mirar. Al estudiar los lugares prehistóricos como Stonehenge, han examinado cómo las personas prehistóricas se apropiaban y disputaban el paisaje y el pasado, desarrollando en el proceso un sentido de identidad y un entendimiento de su mundo. Los paisajes surgen de estos

---

4 Si los programas académicos de las reuniones anuales de la American Association of Geographers (AAG) constituyen algún indicador, el interés en el lugar por parte de la geografía se disparó recientemente. En el Encuentro Anual en Boston de 1998, hubo cinco sesiones que incluían el término de «lugar» en el título. En las reuniones del 2000 en Pittsburg, el número por lo menos se duplicó, y hubo algunas ponencias sobre lugares en otras sesiones (como en las series de ecología política). Esto no significa, sin embargo, un tratamiento substancial del tema ni una perspectiva unificada. Entre el 12 y el 13 de mayo se realizó la conferencia «Producing Place(s): Economy, Governance and Resistance in the New Global Context» en la Universidad de Miami en Oxford, OH. Esta conferencia, a la cual asistí, fue organizada por Scott Salmon y asistieron 16 personas. La reunión estuvo dedicada a desarrollar nuevas formas de análisis sobre economía política de las transformaciones urbanas y económicas, desde la perspectiva de los análisis de escala centrados en el lugar.

5 Para Doel (1999), por ejemplo, quien habla desde la perspectiva de la caosofía o la nomadaología, muchas de las aproximaciones feministas y fenomenológicas del lugar (desde Tuan y Entekin a Massey) son problemáticas por su «fijación sedentaria» que, desde su punto de vista, debe ser abandonada por la geografía. El planteamiento de Doel no es necesariamente contrario a la visión de lugar como evento o locación desarrollada en este artículo. Dominado por la «insaciable desterritorialización» preconizada por un número de escritores postestructuralistas, pienso que el provocador libro de Doel continúa privilegiando, sin embargo, el espacio y el capital, aún de acuerdo con un procesualismo posmoderno que difiere de uno derivado de la economía política.

trabajos como sitios vivientes que recrean sus pasados de manera diferente, mientras se van renovando constantemente (Bender, 1998, 1993; Tilley, 1994; Hirsch y Hanlon, 1995). Los antropólogos culturales han empezado a interesarse en estas teorías para mostrar el grado en que el engranaje local de las personas con su paisaje, en algunas comunidades de los Andes por ejemplo, revela que el paisaje es dotado de agencia y personalidad. La conexión duradera de las personas con la tierra resulta de un activo engranaje con ésta; en vez de ser un reflejo de la «tradición», es una parte integral de la vida moderna contemporánea de estas comunidades, aún en los casos en que esta conexión puede ser un vehículo para ejercer poder sobre ellos. Las personas y sus ambientes, los lugares y las identidades, son constituidos mutuamente (Harvey, 1999). Una aproximación relacionada, pero no fenomenológica, es elaborada por los ecólogos históricos que miran la dialéctica entre los humanos y los ambientes naturales, y cómo se manifiesta en el paisaje (Crumley, 1994).

Es bien sabido cómo la preocupación creciente por la globalización de la economía y la cultura ha producido importantes cambios en la manera en que los antropólogos socioculturales perciben al lugar. Desde finales de los años cincuenta, la antropología de la economía política subrayó formas regionales y transnacionales de conexión, en parte como una crítica a las nociones de la cultura atadas al territorio (i.e. Cole y Wolf, 1999). Esta fue una tendencia fructífera, que llegó a su cumbre más alta con el trabajo magistral de Wolf (1982). De igual manera, las preocupaciones por la representación etnográfica en los ochenta contribuyeron a dismantelar las ideas sobre la cultura como una totalidad autocontenida y coherente, complicando así la asumida confluencia entre el lugar, la cultura y la identidad. Estas tendencias ya están bien establecidas y derivaron en el descentramiento del lugar y la localidad como los sitios privilegiados de la cultura. Las consecuencias de estas críticas han sido trabajadas en diversas direcciones. La más clara parece apuntar hacia el énfasis en la producción de la diferencia cultural, como lo que debe explicarse y no tomarse como dado. Aquí el enfoque se centra en la relación entre identidad, lugar y poder, entre la coproducción del lugar y de las personas (Gupta y Ferguson, 1997).

Los flujos transnacionales de personas, de imágenes mediáticas y de las mercancías características del capitalismo global significan que la cultura y el lugar se desterritorializan cada vez más (Appadurai, 1996, 1991; Hannerz, 1989). La localidad y la comunidad dejaron de ser obvios, y ciertamente no habitados por identidades naturales o enraizadas, sino por complejas relaciones entre la cultura y el poder que van más allá de las fronteras locales. Más claras en el caso de los refugiados y de las personas en diáspora, estas condiciones afectan a todas las comunidades del mundo en mayor o menor grado. Nuevas metáforas de movilidad (diáspora, desplazamiento, viajar, desterritorialización, entrecruzamiento de fronteras, hibridez, nomadología) son privilegiadas en las explicaciones sobre la cultura y la identidad. Algunos autores ven a estas personas como «migrantes de identidad», donde la identidad «es tratada como una búsqueda concebida en términos de fluidez —de tiempo y espacio, tiempo o espacio—» (Rapport y Dawson, 1998: 4). Esto supone la pérdida del lugar como una metáfora para comprender la cultura. Aún más, la desterritorialización y los «no-lugares» (Augé, 1995) se convierten en figuras paradigmáticas de nuestros tiempos.

Estas críticas antropológicas han sido extremadamente productivas. En ellas se asumía usualmente que los lugares continuaban siendo importantes tanto para la etnografía como para la producción de cultura (Gupta y Fergusson, 1992). Sin embargo, es posible decir que la preocupación por la movilidad y la desterritorialización, aunque necesaria, ha hecho que muchos investigadores pierdan de vista la permanente importancia de prácticas basadas-en-lugar y de modos de conciencia para la producción de la cultura. Se han preocupado más por el espacio de la economía política y la geografía, algo que se comprende dado su enfoque en los efectos locales de las relaciones de poder globales. Al parecer, ha existido un cierto exceso discursivo en las críticas a las nociones limitadas de la cultura que ha significado que los investigadores alejen su atención del hecho que junto a los efectos deslocalizadores de las formas translocales de poder hay también, aun como reacción, los efectos de la producción de fronteras y territorialidades atadas a lugares. Las personas continúan construyendo diferentes tipos de fronteras alrededor de

lugares, aunque permeables, fundamentadas en prácticas socio-naturales locales sin importar cuán híbridas o cambiantes esas prácticas puedan llegar a ser. Capturar la especificidad de la producción de lugar y de la cultura se reconvierte entonces en el otro lado de la necesaria reconceptualización de la cultura como desterritorializada y transnacionalmente. Parafraseando a Basso (1996), la cultura se asienta en lugares (y en cuerpos y ecologías biofísicas, si se quiere) aun cuando de ninguna manera se restringe a estos. La antropología del lugar es el otro y necesario lado de la antropología de los no lugares y de las culturas desterritorializadas. Es importante ser conscientes del poder del lugar aun en estudios sin lugar (y viceversa). Hacer esta afirmación no significa que el lugar es «el otro» del espacio —el lugar como lo puro y lo local en oposición a la dominación del espacio global— dado que el lugar está ciertamente conectado con, y en cierta medida es producido por lógicas espaciales. Por el contrario, que las dinámicas basadas-en-lugar pueden ser igualmente importantes para la producción del espacio, o al menos, están en la visión de algunos actores sociales basados en el lugar.

Me gustaría enfatizar que al hablar del lugar de esta manera no significa que éste sea fijo, permanente, no-construido y no-conectado. Como Massey (1997) tan lúcidamente lo mostró, «un sentido global del lugar», que reconoce a la vez la construcción global y la especificidad local, no es ni un oxímoron ni requiere ser reaccionario. Debido a que la experiencia del movimiento y del no-lugar se ha vuelto fundamental para la identidad moderna y la cotidianidad, la experiencia del lugar continúa siendo importante por muchas personas en todo el mundo. El lugar y el no-lugar son más que modalidades contrastantes. Hay apuestas culturales y políticas muy altas al afirmar una u otra. Puede llegar a ser cierto que los lugares y las culturas han vivido siempre en, y aceptando, una inevitable hibridación. Esto no las hace menos locales, ni más globales necesariamente, sino sólo diferentes; el punto es encontrar cómo las personas, como Jonathan Friedman lo planteó, «practican lo local en lo global» (1997: 276), esto es, examinar las prácticas mediante las cuales las personas construyen lugares, aun cuando participan en redes translocales. En otras palabras, lo que estoy sugiriendo es que

puede ser posible aproximarse a la producción de la cultura y del lugar no sólo del lado de lo global, sino también de lo local; no desde la perspectiva de su abandono sino de su afirmación crítica; no sólo considerando el viaje desde los lugares, ya sea voluntario o forzado, sino desde el estar atados a ellos. Como veremos, esto es lo que la ecología permite, e incluso fuerza a hacer. Es lo que algunos movimientos sociales están demandando del análisis teórico. Aunque los movimientos sociales originan redes transnacionales, esto puede ser una operación estratégica para la defensa del lugar. En algunos casos, se puede hablar con la geógrafa Sara Radcliffe (1998), cuando hace referencia a las redes indígenas de Sur América, de «identidades transnacionales no-diaspóricas»<sup>6</sup>. En este provocativo término queda la posibilidad de ligar el lugar, el espacio y la identidad de maneras que no son tenidas en cuenta ni en los modelos convencionales de identidad, en donde confluyen el espacio y la identidad, ni en los más nuevos que relacionan la identidad con la movilidad y la diáspora.

Un cuestionamiento a la invisibilidad creada sobre el lugar en la literatura más transnacionalmente orientada ya está posicionándose en la antropología, particularmente en aquellos trabajos que más toman en cuenta el trabajo de los fenomenologistas o de geógrafas feministas (i.e. Massey, 1999; Moore, 1998; Raffles, 1999; Kirsch, 2000). Algunas etnografías recientes parecen haber tenido en cuenta este hecho, sin denegar la noción desterritorializada de la cultura. Algunos, por ejemplo, enfatizan la dialéctica del lugar y del mundo, del hogar y el movimiento (Rapport y Dawson, 1997). ¿Cómo la gente construye narrativas y prácticas de hogar en un mundo en movimiento? En estos trabajos, el sentido de pertenencia y de movimiento o desplazamiento son producidos relacionamente. Esta visión del lugar está de alguna manera condicionada al centrarse en casos de etnografías euro-americanas, lo que implica una intensificación histórica del desencaje (de disgregar al espacio lejos del

---

6 Ver también Radcliffe (1999) para una discusión de la ambivalencia en los procesos de recomunalización y cambio del sentido de nación y de identidad étnica en el despertar de una movilización indígena sin precedentes.

lugar, lo que Giddens identificó como una faceta paradigmática de la modernidad, 1990); este aspecto, según estos autores, pareciera empujar a las personas a invertir en el lugar y en el hogar con una agencia personal para contradecir estas tendencias.

De manera más general, los lugares pueden ser vistos como contruidos conscientemente por personas, a través de procesos activos de trabajo (Wade, 1999), narrativas (Raffles, 1999; Berger 1979) y movimiento (Harvey, 1996)<sup>7</sup>. En el campo ambiental, el sentido que tiene la gente del lugar ha cambiado con el deterioro de los paisajes locales, luego del impacto ambiental de actividades como la minería<sup>8</sup>. Esta tendencia, apenas visible, se aproxima conscientemente a la excitante y difícil tarea de unir a la fenomenología y a la economía política<sup>9</sup>. La importancia crucial de esta tendencia para la defensa del lugar como proyecto debería ser crecientemente apreciada. El objetivo de estos trabajos no es solamente mostrar cómo el residir por un largo periodo y el compromiso con el lugar son descompuestos por políticas económicas mayores, sino estudiar cómo los grupos locales desarrollan «contramedidas estratégicas al espacio desterritorializado», representado por estas fuerzas (Kuletz,

- 
- 7 Tim Ingold comentó cómo una vez abandonada la noción abstracta del espacio, es necesario y suficiente mapear la relación entre el lugar, el ambiente y el movimiento para una conceptualización adecuada de la producción del lugar (comentario hecho durante el periodo de discusión luego de mi charla en Manchester, mayo 16 1999). En *Pig Earth*, John Berger (1979) dio una maravillosa descripción del rol de la narrativa en la producción del lugar. Al discutir sobre su relación como escritor con el lugar sobre el cual estaba escribiendo, argumentó que «lo que distingue la vida de un poblado es que también es un retrato viviente de sí mismo: un retrato comunal, en el cual todos son retratados y todos retratan [...] Y uno debe recordar que hacer este continuo retrato comunal no es una vanidad ni un pasatiempo; es una parte orgánica de la vida del pueblo. Si cesara, el pueblo se desintegraría» (Berger, 1979: 9, 11). Y agrega, refiriéndose a sí mismo: «La contribución del extranjero es poca, pero también es esencial» (Berger, 1979: 11). Debe ser anotado, sin embargo, que las narrativas basadas-en-lugar son raramente autocontenidas; al contrario, están usualmente ligadas a, y en conversación con, narrativas pasadas y presentes mayores, como lo muestran Gudeman y Rivera (1990) en su análisis de las narrativas económicas campesinas en los Andes colombianos.
- 8 Ver Kirsch (2000) para un ejemplo en Papua Nueva Guinea, así como Kuletz (1995) para el impacto de la minería de uranio y de despojos nucleares en territorios de los nativos americanos y de sentidos del lugar en las regiones occidentales de Estados Unidos.
- 9 Sobre las contribuciones a esta intersección que toma el trabajo de Ingold como punto de partida, ver Campbell y Milton (2000).

1998: 239). Desde un relacionado pero distinto ángulo, Pramod Parajuli (1996, 1997) ha desarrollado una substancial y prometedor conceptualización de formas de gobierno basadas-en lugar, cimentadas en etnicidades ecológicas y en una revitalización simultánea de la ecología y la democracia, muy en contraste con las fuerzas destructivas translocales.

Otros intentos recientes se centran en el campo de relaciones que adquieren importancia para las personas de un grupo social dado, mientras se movilizan por diferentes regiones del mundo (Olwig y Hastrup, 1997). Al examinar los sitios culturales que han sido identificados con lugares particulares y que, sin embargo, acomodan las condiciones globales de la vida de las personas, estos autores transmiten un sentido de textura para ambos procesos locales y no-locales que trabajan en la producción del lugar y de la cultura. Los caribeños de la isla de Nevis, por ejemplo, «sostienen un hogar» a través de procesos de desterritorialización y de atadura al lugar, a la vez que integran a los nevisianos de la isla con aquellos que han migrado a Nueva Haven, Leeds o las Islas Vírgenes para mantener el conjunto de la tierra familiar y del hogar en su isla. Estas redes de relaciones, aunque transnacionalizadas, evidencian la existencia de sitios culturales sostenibles y permanentes (Olwig, 1997). Aunque esta aproximación, como es evidente, tiene claros precedentes en la teoría antropológica, particularmente en los trabajos más recientes sobre redes y migraciones, ha alcanzado una gran coherencia teórica al abarcar en esferas muy variadas y contradictorias en las que las personas están envueltas hoy en día, incluyendo las de residir y viajar, localizar y globalizar (ver también Clifford, 1992).

Algunas aproximaciones relacionadas subrayan los esfuerzos de grupos sociales para construir fronteras a su alrededor, y de maneras creativas en que las personas utilizan las condiciones externas o globales para futuros intentos de localización defensiva. Estos autores encuentran que la pertenencia es usualmente expresada en términos de estar atados a la localidad. Sin embargo, esto no significa que las expresiones son sacadas fuera de contexto. Resulta interesante preguntarse cómo las personas movilizan políticamente las nociones de estar atados y de pertenencia para la construcción de identidades in-

dividuales y colectivas, incluyendo el conflicto que esta movilización local pueda tener con intereses políticos y económicos más amplios (Lovell, 1999). No sobra mencionar que es necesario tener en cuenta la importancia social del sentido de estar atados y de pertenencia de los poderosos, y de su intensificación en coyunturas históricas particulares. En estos casos, el establecimiento de fronteras alrededor de los lugares está ligado usualmente a una política reaccionaria. Con frecuencia, las fronteras autorizan una política de fijación y de interdicción que en la práctica lleva a la exclusión. El intento de mantener a los latinos por fuera de California y Texas, o el concepto de Fortaleza Europea que incorpora la ola de xenofobia de muchos países de Europa occidental, son sólo los casos mejor conocidos al respecto. Una vez más, aunque estos procesos son ciertamente prominentes en tiempos globales, no son de ninguna manera los únicos proyectos posibles para construir lugares e identidades, mundos locales o regionales. Hay casos donde una política cultural progresiva en la producción del lugar está basada en objetivos democráticos, plurales y no-excluyentes. Los zapatistas de Chiapas o los movimientos sociales del Pacífico colombiano, son ilustraciones de proyectos emancipatorios ligados a la construcción de lugares y regiones.

Una aproximación muy diferente es elaborada por otra tendencia de conocimiento —minoritaria aunque no marginal en antropología, y derivada de una rama menor de la filosofía occidental— que sugiere otro enfoque sobre el lugar. Para los antropólogos fenomenológicos, la creciente y aparente complejidad de la experiencia cotidiana no implica necesariamente la construcción de marcos teóricos más sofisticados —ciertamente no de aquellos que le dan un estatus ontológico y casi mágico a conceptos como «la globalización»— sino una mayor sensibilidad para capturar los procesos intersubjetivos de experiencias compartidas, las maneras en que el mundo está siempre en el hacer, enfocándose en el dominio de la actividad práctica cotidiana e inmediata y en la incorporación y basada en el lugar del mundo vivido de la práctica y la vida social. Para estos antropólogos, «la realidad social del mundo vivido y la conciencia social resultan de crítico interés» (Jackson, 1996: 19). No es que las estructuras sociales y los discursos no sean importantes, sino que el sujeto, el lugar,

siempre participan, al menos en la manera en que estas fuerzas son desplegadas. El mundo fenomenológico nunca puede ser reducido a fuerzas externas (Jackson, 1996: 22). En efecto, «el lugar es una parte irreductible de la experiencia humana, una persona está ‘en el lugar’ tanto como está ‘en la cultura’» (Tilley, 1994: 18). Aquí está en juego el poder que el analista le asigna a los factores existenciales en oposición a los estructurales. Para los fenomenólogos, la experiencia está localizada dentro de las relaciones y las personas, y no es producida solamente por estructuras objetivas o intenciones subjetivas. La tarea de la antropología es, entonces, recobrar los aspectos prácticos, corporales y basados en el lugar de la vida social, a menos que participemos con nuestras propias abstracciones sobre los procesos y estructuras globalizadoras en lo que Ranajit Guja (1988) ha llamado «la prosa de la contra-insurgencia». Para un fenomenologista como Jackson, la supresión discursiva que acompaña a los marcos globa-locéntricos y eurocéntricos se suma a la opresión política (volveré sobre este punto cuando me refiera a una crítica contemporánea al capitalocentrismo y al globalocentrismo; también argumentaré que la irreductibilidad del lugar señalada por la fenomenología tiene importantes implicaciones políticas y teóricas).

Aquellos que estudian «los sentidos del lugar» siguiendo esta tradición, están menos interesados en el lugar como un sitio de contienda, que en algo que consideran más básico: la percepción y la experiencia del lugar y las construcciones locales de localidades particulares. Parafraseando a Geertz, se puede decir que estos académicos lamentan que aunque los antropólogos han estudiado en lugares, no han estudiado los lugares. Porque, como Feld y Basso afirman, los recuentos etnográficos que «se centraron en las construcciones nativas de localidades particulares —lo que quiere decir en la percepción y la experiencia del lugar— [son] escasos y dispersos» (1996: 16). El objetivo de estos etnógrafos es subrayar los procesos sociales en los cuales los lugares resultan significativos: la observación de los conocimientos locales, las expresiones, el lenguaje, la poética y la performance localizadas. ¿Cómo las personas encuentran los lugares, los perciben, y les otorgan una significación? Apelando a posiciones fenomenológicas y hermenéuticas para sus

recuentos de percepciones, significado y experiencia, estos antropólogos discuten con gran lucidez el sentido del lugar, del emplazamiento y de los modos significativos de residir. Un proyecto muy diferente al que los lingüistas y antropólogos lingüistas desarrollan desde una perspectiva que relaciona el lenguaje, el nombrar y el lugar (i.e. Samuels, 1999; Gnerre, 1998).

Una tendencia final en la investigación sobre el lugar se encuentra en la antropología ecológica, la cual se orienta al estudio del conocimiento local y de modelos locales de naturaleza<sup>10</sup>. En términos generales, los políticos ecólogos y los antropólogos ecológicos han reabierto, con creciente decisión y elocuencia, el proyecto de demostrar que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo «construyen» la naturaleza de formas notablemente diferentes a las formas modernas prevalecientes. Sus habitantes dotan de sentido —y, por tanto, utilizan— sus ambientes de formas muy particulares. Los estudios etnográficos realizados en contextos del Tercer Mundo develan una serie de prácticas significativamente diferentes para pensar sobre, y relacionadas con, el construir y experimentar lo biológico y lo natural. Este proyecto fue formulado algunos años atrás (Strathern, 1980) y ha logrado un notable nivel de sofisticación en años recientes (i.e. Descola y Palsson, 1996). No hay, como es obvio, una visión unificada sobre exactamente qué es lo que caracteriza a los modelos locales de naturaleza. Quizás, la noción mejor establecida hoy en día es que muchos modelos locales no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad. Más aún, en contraposición a las construcciones modernas con su estricta separación entre lo biofísico, lo humano y los mundos supernaturales, se aprecia comúnmente que los modelos locales en contextos no-occidentales son vistos como predicados de uniones de continuidad entre las tres esferas. Esta continuidad puede, sin embargo, ser experimentada como problemática e insegura; es culturalmente establecida a través de símbolos, rituales y prácticas y se encuentra inmersa en las relacio-

---

10 Ver Ingold (1992, 1993), MacCormack (1980), Gudeman y Rivera (1990), Hobart (1993), Milton (1993, 1996), Restrepo y del Valle (1996), Descola (1994), y Descola y Palsson (1996). Este último está dedicado a examinar los modelos culturales de naturaleza y a cuestionar la dicotomía naturaleza/cultura.

nes sociales particulares que también difieren del tiempo capitalista moderno. De esta manera, los seres vivos, no-vivos y, de vez en cuando, los sobrenaturales, no son vistos como constituyendo dominios separados y distintos —ciertamente no se trata dos esferas opuestas de naturaleza— y las relaciones sociales abarcan no sólo a los humanos. En términos generales, puede decirse que los modelos locales de cultura constituyen ensamblajes de significados-usos que, aunque existen en contextos mayores de poder, no pueden ser reducidos a construcciones modernas, ni considerados al margen de alguna referencia a la cultura local y a los efectos territoriales y de frontera. Los modelos culturales y el conocimiento están basados en procesos históricos, lingüísticos y culturales que, aunque nunca se hallan aislados de historias más amplias, conservan una cierta especificidad del lugar. Además, muchos de los mecanismos y prácticas en juego en las construcciones de la naturaleza, tales como fronteras, clasificaciones, representaciones, aprehensiones cognitivas y relaciones espaciales, son específicas a lugares.

Este breve vistazo sobre los avatares de la conceptualización del lugar en la reciente literatura revela una serie de aproximaciones y preocupaciones cada vez más coherentes, incluso diversas, relacionadas con la problemática del lugar y la cultura. Esta convergencia tiene lugar en un mundo que es bien diferente en términos políticos y ontológicos al de nuestro pasado más reciente —el mundo de identidades hibridizadas y de dominios hibridizados del ser y del pensamiento que acompañan lo que muy a la ligera llamamos «la globalización»—. Hay preguntas sobre estas tendencias que deberían ser respondidas en una ocasión futura. Por ejemplo, la aparente diferenciación epistemológica y geográfica de las presentes tendencias; los intereses políticos y académicos en el lugar parecieran ser más fuertes en Inglaterra y en algunos países escandinavos que en otras partes del mundo, aunque también están emergiendo en algunas partes de Asia, África y América Latina (de alguna manera, siempre estuvo ahí). También habría que ponderar el aparente regreso pujante de la fenomenología en los estudios de la cultura y la naturaleza, y pensar si está relacionado con la percibida acentuación de la desnaturalización del cuerpo y de la naturaleza articulada a la

destrucción penetrante del ambiente y las nuevas biotecnologías. Continuando con esta veta de análisis, también es necesario preguntarse por el aparente desinterés de muchos fenomenólogos para resituar sus interrogantes sobre el lugar en contextos de poder más amplios. Esto ya ha empezado a ser remediado en aquellos trabajos ya mencionados que integran la fenomenología y la economía política. Por ahora, es importante registrar y mapear provisionalmente la antropología del lugar que parece ir en ascenso.

En estos trabajos es notable la habilidad para diferenciar entre el lugar y «lo local». Lo local y lo global son escalas, procesos, incluso niveles de análisis, pero no lugares o locaciones como ha sido discutido aquí. La reciente teorización de la escala y de la política de la escala en geografía ha sido muy útil al respecto (Swyngedouw, 1998; Peck, 2000). Sin embargo, es imposible proveer una definición del lugar que funcione desde todas y para todas las perspectivas. Como ha sido indicado anteriormente, en este documento el lugar se refiere a la experiencia de y desde una locación particular con algún sentido de fronteras, territorialidad y ligado a prácticas cotidianas. Con el riesgo de ser redundante, es necesario reiterar que todas estas son construidas, y no solamente por procesos basados-en-lugar. Las fronteras y las ataduras a los lugares no son naturales ni fijas, y aun cuando las fronteras no existen en un sentido «real», su construcción es un aspecto importante de las activas producciones materiales y culturales del lugar realizadas por grupos de personas que, aunque heterogéneas y diversas, comparten lo que Virilio (1997, 1999) llama el *hic et nunc* (el aquí y el ahora) de la práctica social. Comparten muchas otras cosas también con los «ausentes otros», como Giddens (1990) lo planteó o como lo indica Virilio con la noción de telepresencia. Ingold (1993) ha señalado que los lugares no sólo tienen fronteras en relación a las actividades de las personas («los paisajes de las actividades», *taskscape*) o los animales, que son reconocidos y experimentados como tal. También «las fronteras naturales» como los ríos y las montañas, siguen esta lógica de construcción. Que los lugares también son construidos por el capital y «lo global» debe ser claro ahora, aspecto que se ampliará más adelante.

Para sintetizar los puntos más importantes indicados hasta ahora, la literatura académica actual sobre el lugar enfatiza dos aspectos: (1) la producción del lugar por parte de fuerzas globales del capital, desde una aproximación económica, o (2) los «sentidos», la construcción cultural del lugar —es decir, cómo los lugares son dotados con significados y la constitución de identidades, subjetividades, diferencia y antagonismo—, a partir de los paradigmas fenomenológicos, interpretativos y constructivistas. Las ventajas del intercambio de estas dos corrientes debe ser ahora claro, con el concomitante borramiento de las fronteras entre la geografía y la antropología, la economía política y las tendencias postestructuralistas y epistemológicas. Finalmente, la continua vitalidad del lugar para la práctica social es atestiguada por los fenomenologistas, para quienes el cuerpo y el lugar son ineluctablemente las bases de la existencia humana; por los antropólogos ecologistas, en su discusión sobre los modelos basados-en-lugar de la naturaleza; y por un número de luchas y movimientos sociales que, en mayor o menor medida, toman el lugar y los modos de conciencia basados-en lugar como el punto de partida y meta de sus estrategias políticas.

### **El lugar, lo local y lo global**

El conocimiento local es un modo de conciencia basada-en-lugar, una manera específica del lugar (aunque si el lugar no sea limitado ni determinado) que dota de significado al mundo. Sin embargo, perdura el hecho de que en nuestra preocupación por la globalización se deja de lado el lugar. Algunos trabajos recientes tratan de superar esta paradoja problematizando las trampas epistemológicas que constriñen las teorías de la globalización. Al mismo tiempo, proveen elementos para pensar más allá del desarrollo, esto es, para una conceptualización del postdesarrollo que está dirigida a la creación de nuevos tipos de lenguajes, entendimientos y acciones<sup>11</sup>. Debates

---

11 La noción de «postdesarrollo» se ha convertido en un heurístico para re-aprender a ver y redeterminar la realidad de comunidades de Asia, África y América Latina. ¿Es posible reducir el dominio de las representaciones del desarrollo cuando nos aproximamos a esta realidad? El postdesarrollo es un camino que señala esta posibilidad, un intento

sobre la economía y el lugar propuestos desde la geografía postestructural feminista parecen particularmente útiles al respecto. En estos trabajos, el lugar es afirmado en contra de la dominación del espacio, y los no-capitalismos en contra del capitalismo como un imaginario de la vida social.

Empecemos entonces con una crítica del capitalocentrismo ilustrada en los recientes discursos de la globalización. La crítica busca permitirnos abrir el espacio para pensar en el valor potencial de otros modelos locales de la economía desde perspectivas que también se aplican a los modelos de la naturaleza y el desarrollo. Las geógrafas Julie Graham y Katherine Gibson son representantes de una tendencia, compartida por teorías convencionales y de izquierda, que considera al capitalismo tan hegemónico que aparece como la única forma de economía en el presente y que continuará siéndolo en el futuro que se alcanza a vislumbrar. El capitalismo ha sido dotado de tal poder de dominación y hegemonía por estas teorías, que ha sido imposible pensar la realidad social de manera diferente, y mucho menos imaginar la supresión del capitalismo. Las otras realidades (economía de subsistencia, «economías biodiversas», formas de resistencia del Tercer Mundo, cooperativas e iniciativas locales menores, recientes economías del trueque y de la solidaridad en varias partes del mundo, etc.) son vistas como opuestas, subordinadas o complementarias al capitalismo, y nunca como fuentes de una significativa diferencia económica. Sus críticas son válidas para la mayoría de las teorías de la globalización e, incluso, para las del desarrollo, puesto que estas últimas sitúan al capitalismo como «el centro de las narrativas del desarrollo, tendiendo entonces a desvalorar o marginalizar las posibilidades de un desarrollo no-capitalista» (Gibson-Graham, 1996: 41). Al criticar el capitalocentrismo, estas autoras buscan liberar nuestra habilidad para ver los no-capitalismos y construir imaginarios económicos alternativos<sup>12</sup>.

---

para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir en otros lenguajes (Crush, 1995; Escobar, 1995; Rahema y Bawtree, 1997).

12 El argumento es más complejo de lo que aquí se presenta, e implica una redefinición de la clase en terrenos anti-esencialistas, que se construye a partir del trabajo de Althusser y del postestructuralismo marxista de Resnick y Wolf (1987). En síntesis, está

Esta reinterpretación reta la idea de la inevitabilidad de la «penetración» capitalista, asumida en gran parte de la literatura sobre la globalización:

En el libreto de la globalización [...] sólo el capitalismo tiene la habilidad para expandirse e invadir. El capitalismo es presentado como inherentemente espacial y como naturalmente más fuerte que las formas económicas no-capitalistas (economías tradicionales, economías del «Tercer Mundo», economías socialistas, experimentos comunales) por su presunta capacidad de universalizar el mercado para las mercancías capitalistas [...] La globalización, según este libreto, envuelve la violación y eventual muerte de «otras» formas de economía no-capitalistas. Todas las formas no-capitalistas se vuelven dañadas, violadas, caídas y subordinadas al capitalismo [...] ¿Cómo podemos retar una representación similar de la globalización como capaz de «tomar» la vida de los sitios no-capitalistas, particularmente del «Tercer Mundo»? (Gibson-Graham, 1996: 125-130).

Desde esta perspectiva, no todo lo que emerge de la globalización puede considerarse que se conforma al libreto del capitalismo. De hecho, la globalización y el desarrollo pueden propiciar una variedad de caminos de desarrollo económico que pueden ser teorizados en términos del postdesarrollo de la manera en que «la naturalidad de la identidad capitalista como la plantilla de toda la identidad económica puede ser cuestionada» (Gibson-Graham, 1996: 146). También pueden ser concebidos, como Mayfair Yang lo hace en su perspicaz aplicación de Gibson-Graham a las cambiantes y múltiples economías chinas, en términos de la hibridez de las economías. La autora

---

en cuestión una reinterpretación de las prácticas capitalistas como sobredeterminadas y de la liberación del campo discursivo económico del capital como el único principio determinante. Articulada con una definición transformada de clase centrada en los procesos de producir, apropiar y distribuir trabajo excedente, esta reinterpretación produce una visión de la economía constituida por diversos procesos de clase —capitalistas y no-capitalistas—, haciendo así visibles una variedad de prácticas no-capitalistas de mujeres asalariadas, de campesinos, de organizaciones de ayuda propia, comunal o familiar, de cooperativas, de economías de subsistencia, etc.

quiere decir que muchas de las formaciones económicas de la China de hoy en día están compuestas a la vez por formas capitalistas y por una formación completa de formas no-capitalistas. Con esta reinterpretación, Yang nos reta a pensar que «las economías indígenas no siempre quedan aplanadas por la entrada del capitalismo, sino que pueden experimentar incluso una renovación y poner un reto a la expansión de los principios capitalistas, y así estimularnos a repensar y trabajar las críticas existentes al capitalismo» (Yang, 1999: 5).

Lo cierto es que ya no podemos estar tan seguros sobre lo que «hay en el terreno» después de siglos de capitalismo y cinco décadas de desarrollo. Podemos preguntarnos, incluso, si sabemos mirar la realidad social de manera en que nos permita detectar elementos de diferencia que no son reducibles a las construcciones del capitalismo y la modernidad. El papel de la etnografía ha sido, como es obvio, particularmente importante al respecto. En los años ochenta, algunas etnografías documentaron la resistencia activa y creativa al capitalismo y la modernidad en varios sitios<sup>13</sup>. La resistencia por sí sola, sin embargo, es apenas sugerente sobre lo que está pasando en muchas comunidades, y no alcanza a mostrar cómo las personas continúan creando y reconstruyendo los mundos vividos y los lugares. Sucesivos trabajos caracterizaron los modelos híbridos locales de la economía y del entorno natural mantenidos por campesinos y comunidades indígenas. Esta atención puesta a la hibridación cultural, particularmente en la antropología de Latinoamérica y de los estudios culturales, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de prácticas originadas en muchas matrices culturales y temporales, y el grado en que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de las condiciones transnacionales, dan forma activa a procesos de construcción de identidades, de relaciones sociales y de prácticas económicas. Estas líneas de investigación han alcanzado sofisticados niveles en la presentación de recuentos matizados

---

13 Entre los más importantes están los de Taussig (1980), Scott (1985), Ong (1987), y Comaroff y Comaroff (1991). Fox y Starn (1997) fueron más allá de las formas cotidianas de resistencia para considerar aquellas formas de movilización y de protesta que toman lugar «entre la resistencia y la revolución». Para un resumen de alguna de esta literatura, ver Escobar (1995).

del encuentro entre el desarrollo, la modernidad y la cultura local en contextos postcoloniales (ver, por ejemplo, Gupta (1998), Arce y Long (2000)). Esta literatura, sin embargo, está todavía por relacionarse sistemáticamente con el proyecto de repensar el lugar desde la perspectiva de las prácticas culturales, ecológicas y económicas diferentes entre las comunidades del Tercer Mundo en contextos de globalización y postcolonialidad. Este vínculo puede permitir a los investigadores resaltar los aspectos políticos de su crítica, frecuentemente dejados de lado debido a su énfasis en la heterogeneidad, la hibridez, la localización, y la diferenciación de formas y prácticas.

Si la meta de Gibson-Graham era proveer un lenguaje alternativo —una nueva clase de lenguaje en particular— para dedicarse al significado económico de las prácticas locales, y si la meta de la literatura del postdesarrollo busca también hacer visibles las prácticas de diferencia cultural y ecológica que puedan servir como sustento para alternativas, es necesario tener en cuenta que estas metas están inextricablemente unidas a concepciones de la localidad, el lugar y la consciencia basada-en-el-lugar. El lugar es central en asuntos del desarrollo, la cultura y el ambiente y, por otro lado, es esencial para imaginar otros contextos, para pensar en la construcción de políticas, conocimiento e identidad. El borramiento del lugar en gran parte de la literatura contemporánea de la globalización es un reflejo de la asimetría que existe entre lo global y lo local. En ella lo global se asocia con el espacio, el capital, la historia y el agenciamiento, mientras que lo local, al contrario, es ligado al lugar, al trabajo y la tradición —al igual que con las mujeres, las minorías, los pobres y, se puede agregar, otras culturas—<sup>14</sup>. Algunos geógrafos feministas han intentado corregir esta asimetría al argumentar que el lugar también puede llevar a articulaciones a través del espacio, por ejemplo mediante redes de distinta clase (Chernaik, 1996). Esto

---

14 Este es claramente el caso de los discursos ambientalistas, por ejemplo, sobre la conservación de la biodiversidad, donde las mujeres y los pueblos indígenas son acreditados de tener el conocimiento para «salvar la naturaleza». Massey (1994) ya denunció la feminización del lugar y de lo local en las teorías sobre el espacio. Para un buen ejemplo de la asimetría de la cual Dirlik habla, ver la cita del libro de Castells más arriba.

deja sin resolver, sin embargo, la relación ente el lugar y la locación, al igual que la cuestión de las fronteras.

Quizás lo más fundamental en el análisis de Dirlik son las consecuencias de la negligencia del lugar en las categorías actuales de análisis social tales como clase, género y raza (y deberíamos agregar aquí el ambiente), que las hace susceptibles de ser instrumentos de la hegemonía. En la medida en que están significativamente separadas del lugar en los discursos de la globalización y la desterritorialización, las nociones contemporáneas de cultura no son capaces de escapar a este dilema, pues tienden a asumir la existencia de una estructura global de poder en la cual lo local ocupa necesariamente una posición subordinada. Bajo estas condiciones, ¿es posible articular una defensa del lugar, en la cual el lugar y lo local no deriven su significado únicamente de su yuxtaposición con lo global? Un primer paso para resistir a la marginalización del lugar, continuando con la exposición de Dirlik, es ofrecido por la noción de lugar de Lefebvre como una forma de espacio vivido y anclado. De ahí que su reapropiación debe ser parte de cualquier agenda política radical en contra del capitalismo y de una globalización sin tiempo ni espacio. La política, en otras palabras, está también localizada en el lugar, y no únicamente en los supra-niveles del capital y el espacio. El lugar, se puede agregar, es la locación de una multiplicidad de formas de política cultural, esto es, de lo cultural que se hace político, como ha sido evidente en el caso de los movimientos sociales de la selva pluvial y de otros movimientos sociales y ecológicos<sup>15</sup>.

---

15 La distinción de Lefebvre ha sido tomada recientemente por Soja como una manera de ir más allá de los binarismos de gran parte de la teoría social y reconstituir la política a partir de consideraciones sobre el lugar. Sobre la base del trabajo de Lefebvre y de teóricos poscoloniales y feministas, Soja sugiere la noción del tercer espacio, que trasciende el binarismo del primer espacio (espacio material) de las ciencias positivas (geografía, planeación, etc.) y del segundo espacio de las teorías interpretativas (el espacio concebido desde la teoría y el diseño). El tercer espacio implica lo material y lo simbólico a la vez; está más cerca al «espacio directamente vivido... el espacio de 'habitantes' y 'usuarios'» (Soja, 1996: 67). La «dialéctica» de espacios vividos, percibidos y concebidos —aunque provisional— puede preparar el terreno para una opción política estratégica en defensa del lugar y del espacio vivido. ¿Sería posible pensar en primeras, segundas y terceras «naturalezas» de una manera similar (la primera naturaleza como la realidad biofísica, la segunda naturaleza como aquella de las construcciones simbólicas,

Dirlik sugiere que lo «glocal» puede ser una primera forma de aproximarse equilibradamente a la localización de lo global y a la globalización de lo local. El término «glocal» fue acuñado a finales de los años ochenta en asociación a los procesos de reestructuración capitalista (Erik Swyngedouw, comunicación personal en 1998). En la actualidad es cada vez más utilizado, dado que se distancia de las divisiones binarias entre lo local y lo global, como se verá. Pero las formas concretas en que este tráfico de doble vía entre la globalización y la localización tiene lugar no se conceptualizan fácilmente. Incluso lo local de los movimientos sociales que se oponen al capital y las naturalezas modernas está globalizado de alguna manera, puesto que, por ejemplo, los movimientos sociales toman prestados discursos metropolitanos de la identidad y el ambiente (Brosius, 1997). Por el contrario, muchas formas de lo local son ofrecidas para el consumo global, desde el parentesco hasta las artesanías, la música y el ecoturismo.

El punto consiste en distinguir aquellas formas de globalización de lo local que pueden convertirse en fuerzas políticas efectivas para la defensa del lugar y de las identidades basadas-en-lugar, así como aquellas formas de localización de lo global que desde lo local se pueden llegar a utilizar para su propia ventaja. Como Virilio lo expresó, «amo lo local cuando le permite a uno ver lo global, y amo lo local cuando uno lo puede ver desde lo global» (Virilio, 1999: 112).

Para construir el lugar como un proyecto, para hacer de los imaginarios basados-en-lugar en una crítica radical al poder, y para alinear la teoría social con una crítica al poder en favor del lugar, se requiere que nos aventuremos en otros terrenos. Esta propuesta resuena y adquiere mayor alcance en la idea de Jane Jacob de que «al atender a lo local, al tener en cuenta lo local seriamente, es posible ver cómo las grandes ideas del imperio se convierten en tecnologías inestables de poder a través del tiempo y del espacio» (1995: 158). Ciertamente, «el lugar» y «el conocimiento local» no son panaceas que solucionarán los problemas del mundo. El conocimiento local

---

de los planeadores, de los teóricos, y la tercera naturaleza como aquella vivida por las personas en su cotidianidad)?

no es puro ni libre de dominación; los lugares pueden llegar a tener sus formas propias de opresión e inclusive de terror; son históricos y están conectados con el mundo más amplio a través de relaciones de poder, que de muchas formas los determinan. La defensa del conocimiento local que se propone es a la vez política y epistemológica, y surge del compromiso con un discurso de la diferencia de carácter anti-esencialista. En contra de aquellos que piensan que la defensa del lugar y del conocimiento local es indiscutiblemente romántica, se puede decir con Jacobs que «es una forma de nostalgia imperial, un deseo por el ‘nativo no tocado’, la que presume que estos encuentros [entre lo local y lo global] sólo marcan otra fase del imperialismo» (1996: 161). Sería necesario, sin embargo, extender nuestra cuestión sobre el lugar para considerar aspectos más amplios tales como la relación del lugar con las economías regionales y transnacionales; el lugar y las relaciones sociales; el lugar y la identidad; el lugar, las fronteras y el entrecruzamiento de las fronteras; el lugar y las modernidades alternativas; y el impacto de la tecnología digital, particularmente del internet, sobre los lugares. ¿Qué cambios ocurren en lugares particulares como resultado de la globalización? O, al contrario, ¿qué nuevas formas de pensar el mundo emergen de los lugares como resultado de estos encuentros? ¿Cómo entendemos la relación entre las dimensiones biofísicas, culturales y económicas del lugar?

La noción de modelos culturales de naturaleza y de prácticas no-capitalistas no dejan a un lado la necesidad de repensar el capitalismo y la globalización. Esta es una pregunta molesta que apunta a la debilidad del capitalocentrismo. Sin embargo, el hecho de que el marxismo y otros marcos de pensamiento progresivos hayan evidenciado su imposibilidad de transformar este sistema ha llevado a suponer que el capitalismo es inmune a una reconceptualización radical y a una oposición que, al parecer, esta cada vez más atrincherada en el mismo acto de la crítica. ¿Pero es posible verlo de otra manera?

¿Qué tal si teorizamos el capitalismo no cómo algo grande y abarcador, sino como algo parcial, como un constituyente social entre muchos? [...] ¿Qué tal si el capitalismo fuese una serie de dife-

rentes prácticas esparcidas sobre el paisaje que son (para conveniencia y en violación de la diferencia) comúnmente vistas como iguales? Si categorías como la subjetividad y la sociedad pueden pasar por el pensamiento radical, donde previamente existía una presumida fijeza, produciendo una crisis de la identidad individual y social, ¿no podemos darle al capitalismo una identidad en crisis también? (Gibson-Graham, 1996: 260, 261).

Lo mismo puede decirse sobre la naturaleza (Escobar, 1999a). Es innegable que el capitalismo opera en las diferentes escalas, que está siempre presente en la producción del lugar; aún más, el capitalismo debe operar con base en su incorporación en los lugares, y hay probablemente tantas variedades de esta incorporación como lugares, pese al mejor esfuerzo del capital por normalizar sus condiciones de operación. Sin embargo, esto también significa que el capitalismo es, al menos en cierto grado, transformado por los lugares. De la misma forma que las mujeres no están completamente definidas por su relación con los hombres, los lugares y los no-capitalismos no están completamente definidos por su relación con el capitalismo y el espacio (Gibson-Graham, 1996). Como ha sido dicho a propósito de los africanos, la gente en los lugares puede llegar a crear economías locales «a través de prácticas socio-culturales que se articulan en Occidente pero que no son familiares con él», y éstas a veces brindan «oportunidades de incorporar otras culturas sin que sean aculturados» (Hecht y Simone, 1994: 138, 71). De una manera más positiva, significa que pluralizar la identidad del capitalismo —o de los capitalismos— requiere también de la liberación discursiva de los lugares (y de la economía) con respecto a una total determinación del capital o de la modernidad para ese caso. El idioma de los capitalismos o modernidades localizadas o hibridizadas, aunque sugestivo y útil, no va bastante lejos. Estas nociones usualmente dejan de lado la pregunta por las genealogías que envuelven esas prácticas y su conexión con el poder.

¿Es posible, entonces, aceptar que el postdesarrollo ya está (y siempre ha estado) bajo una continua re/construcción? ¿Que los lugares siempre son defendidos y recreados, y que hay diferentes

economías surgiendo siempre? ¿Qué las prácticas ecológicas alternativas no sólo pueden ser documentadas sino que están siempre por ser luchadas en muchas localidades? Atreverse a considerar seriamente estas preguntas supone una política de la lectura diferente por nuestra parte como analistas, y contribuir así a transformar las políticas de la representación. En el campo del desarrollo alternativo se ha experimentado mucho en diversos lugares, en términos de intentar combinaciones entre conocimiento y poder, verdad y práctica que incorporan activamente a los grupos locales como productores de conocimiento. ¿Cómo el conocimiento local será traducido en poder, y este saber-poder en proyectos y programas concretos? ¿Cómo las constelaciones locales de saber-poder pueden construir puentes con formas expertas de conocimiento cuando sea necesario?, y ¿cómo pueden ampliar su espacio social de influencia cuando son enfrentadas con condiciones locales, regionales, nacionales y transnacionales perjudiciales, como ocurre con frecuencia?

Una antropología de la globalización fundamentada en la necesidad de identificar discursos sociales significativos de la diferencia (cultural, ecológica, económica, política) y en las maneras en que pueden operar como discursos que articulan alternativas, examinaría las diversas formas de construir cultura, naturaleza e identidades hoy en día, así como la producción de diferencias a través de procesos histórico-espaciales, que no solamente son producto de fuerzas globales –sean capitalismo, nuevas tecnologías o integración del mercado– sino que también están ligadas a lugares y a su defensa. Es importante hacer visibles las diferentes lógicas locales de producción de culturas e identidades, de prácticas ecológicas y económicas, que incesantemente están emergiendo en comunidades del mundo entero. ¿Hasta dónde logran plantear un importante, y quizás original, reto al capitalismo y las modernidades eurocentradas? Más aún, ¿cuáles serían las condiciones que permitirían a las prácticas basadas en el lugar crear estructuras alternativas que les den una oportunidad para sobrevivir, crecer por sí mismas y florecer?

El campo de los movimientos sociales, particularmente de algunos movimientos étnicos y ecológicos, ofrece un terreno fértil para pensar en estas preguntas y en las políticas del lugar en general.

Por ejemplo, la noción del territorio que está siendo elaborada por activistas de movimientos sociales y ecologistas políticos en algunas áreas de la selva húmeda establece una relación entre el lugar, la cultura y la naturaleza. En la selva húmeda del Pacífico colombiano, por ejemplo, activistas del movimiento social de las comunidades negras han desarrollado un sofisticado marco de ecología política que liga la identidad, el territorio y la cultura en estrategias alternativas de conservación y uso sostenible de los recursos biodiversos de la región. Abordemos ahora brevemente este aspecto del movimiento social antes de retomar la pregunta por las políticas de la defensa del lugar en un plano más teórico.

### **Movimientos sociales y estrategias subalternas de localización<sup>16</sup>**

La región Pacífica de Colombia es una vasta área de selva húmeda de aproximadamente 900 km de largo y 50-180 km de ancho, que se extiende desde Panamá y Ecuador, y entre la cadena montañosa más occidental de los Andes y el Océano Pacífico. Es conocida como una de las zonas de mayor concentración de la diversidad biológica del mundo. De una totalidad de casi un millón de habitantes, los afrocolombianos, descendientes de esclavos traídos desde comienzos del siglo XVI para trabajar en la minería de oro, constituyen cerca del 90% de la población, y los indígenas de varios grupos étnicos componen casi el 5%. Cerca del 60% de la población aún vive en asentamientos rurales en las riberas de los numerosos ríos, que, en la parte

---

16 Esta es una presentación extremadamente sucinta tanto de la región en cuestión como del movimiento. Tiene la intención de comunicar al lector el sentido de importancia dado a la cultura, al lugar y al territorio por este movimiento. El concepto de «territorio» en sí mismo es bastante nuevo, pues data de la mitad de los ochenta, y también lo es la etnización de las identidades negras. La defensa de los territorios y de las identidades étnicas sólo se ha convertido en proyectos políticos en los años noventa. Para más amplios antecedentes sobre la región ver Whitten (1986), Escobar y Pedrosa (1996), Restrepo y del Valle (1996) y Camacho y Restrepo (1999). El movimiento social de comunidades negras es analizado en Grueso, Rosero y Escobar (1998), y el marco de ecología política del movimiento en Escobar (1998). Finalmente, el libro que actualmente estoy escribiendo sobre estos temas tiene un capítulo sobre el lugar, del cual adapto los breves apuntes incluidos acá. El libro está basado en ocho años de investigación, incluyendo veinte meses de trabajo de campo, que empezó con un periodo de un año en 1993.

sur, corren desde los Andes hasta el océano. Aunque la región nunca ha estado completamente aislada, dos factores han generado cambios sustantivos en los últimos años: la radical apertura neoliberal del país a la economía mundial adoptada por el gobierno después de 1990, y la adjudicación de derechos colectivos territoriales y culturales a las comunidades negras (la Ley 70) como consecuencia de la implementación de la nueva constitución nacional en 1991. Fue en el contexto de esta coyuntura que tres cambios importantes para este trabajo deben ser situados. Primero, el creciente ritmo de las actividades extractivas capitalistas, tales como la rápida expansión de las plantaciones de palma africana y de cultivos industriales de camarón en la parte sur de la región. Segundo, la preocupación por la destrucción de la diversidad biológica, que ha llevado a la implementación de un novedoso proyecto para su conservación, con uno de los movimientos sociales de la región como uno de los mayores interlocutores del proyecto. Tercero, el surgimiento de importantes movimientos étnicos, particularmente el movimiento social de comunidades negras.

¿Cómo la producción de esta región de «selva húmeda» puede ser analizada en términos del lugar? En términos generales, el «Pacífico biogeográfico», como se conoce esta región, es construido a través de procesos que incluyen lo humano, lo biofísico no humano, y mundos maquínicos que operan en muchas escalas, desde lo microbiológico hasta lo transnacional. Estos procesos pueden ser vistos esquemáticamente a continuación:

1. Los procesos históricos de la formación biológica y geológica. Los geólogos y los paleocientíficos presentan una visión de la región en términos del tiempo geológico y de evolución, de tal forma que dan cuenta de su especificidad y amplia diversidad biológica.
2. Los procesos históricos constituidos por las prácticas cotidianas de las comunidades locales negras indígenas y mestizas. A través de sus laboriosas prácticas cotidianas de ser, conocer y hacer, las comunidades han construido activamente sus mundos socioculturales por varios siglos, incluso en medio de otras fuerzas.
3. Los procesos históricos de acumulación del capital en todas las escalas, desde lo local a lo global. El capital es sin duda una de

- las fuerzas más poderosas que participan en la construcción de esta y la mayoría de las otras regiones de selva húmeda en el mundo. Sin embargo, la construcción del Pacífico como lugar no puede explicarse únicamente en términos del capital. En efecto, puede afirmarse que formas no capitalistas existen y están siendo creadas actualmente desde la dinámica de las prácticas culturales y ecológicas basadas-en-lugar, aun en articulación con el capital y el Estado.
4. Los procesos históricos de incorporación de la región dentro del Estado, particularmente a través de representaciones y estrategias de desarrollo. Estos procesos han adquirido gran importancia en las últimas décadas, durante las cuales el gobierno finalmente buscó incorporar a la región plenamente dentro de su aparato desarrollista. A comienzos de los años ochenta, el Pacífico colombiano fue representado por primera vez como una región «desarrollable» en los discursos del Estado. El capital y el desarrollo constituyeron una doble estrategia para la territorialización del Pacífico como un espacio moderno de conocimiento e intervención.
  5. Las prácticas culturales-políticas de los movimientos sociales. Después de los años noventa, los movimientos negros e indígenas se convirtieron en importantes actores para la representación y construcción del Pacífico como lugar y territorio-región. Estos movimientos han puesto en marcha una política cultural que opera principalmente a través de procesos de etnización de la identidad con cercana conexión con las estrategias ecológicas y alternativas de desarrollo sostenible.
  6. Los discursos y prácticas de la tecnociencia en todas las escalas, desde lo local a lo global, particularmente en las áreas de conservación de la biodiversidad y la sostenibilidad. La «biodiversidad» se ha convertido en un poderoso discurso y ha originado una red que abarca cada vez más dominios de acción cultural, política y ecológica. A comienzos de los noventa, la red de la biodiversidad se ha convertido en un elemento importante en la lucha por el Pacífico colombiano como lugar y territorio.

En un modo muy esquemático, estos procesos pueden dividirse en dos grandes estrategias. Estas estrategias, debe ser enfatizado, no son limitadas o discretas, sino que se superponen y en muchas formas se co-producen:

1. Las estrategias de localización global elaboradas desde el capital, el Estado y la tecnociencia. El capital, el Estado y la tecnociencia se engranan en una política de la escala que intenta negociar la producción de la localidad en su favor. Sin embargo, dado en que estas estrategias no son basadas en-lugar, inevitablemente generan un efecto deslocalizador con respecto a los lugares locales, a pesar de sus esfuerzos por articularse con las localidades. (No discutiré ahora esas estrategias territoriales basadas en la violencia de las armas, que infortunadamente han ganado ascendencia en la región desde finales de los años noventa, causando un desplazamiento masivo de gente diversos de lugares).
2. Estrategias subalternas de localización elaboradas por comunidades y, particularmente, por movimientos sociales. Estas estrategias son de dos clases: estrategias basadas en el lugar que dependen de su vínculo con el territorio y la cultura, y estrategias glocales surgidas por el trabajo en redes (meshworks) que les permite a los movimientos sociales articularse en la producción de la localidad al establecer una política de la escala desde abajo. Los movimientos sociales se articulan con la política de la escala al configurar redes de la defensa de la biodiversidad y a través del establecimiento de coaliciones con otras luchas basadas-en-lugar.

Los activistas del Proceso de Comunidades Negras (PCN) han articulado progresivamente un marco de ecología política en su interacción con la comunidad, el Estado, las ONG y sectores académicos. Una de la contribuciones importantes del Proyecto Biopacífico (PBP) ha sido iniciar una investigación y conceptualización de los «sistemas tradicionales de producción» de las comunidades ribereñas. Para el equipo del PBP y los activistas del PCN, es claro que estos sistemas están más equipados para el consumo local que para el mercado y la acumulación; han operado como formas de resistencia, incluso

cuando han contribuido a la marginalización de la región. También es comúnmente apreciado que las prácticas tradicionales han sido sostenibles al grado que han permitido la reproducción de las ecologías culturales y biofísicas (Sánchez y Leal, 1995). Esta sostenibilidad ha sido cada vez más cuestionada en el caso de casi todas las comunidades, al menos en las dos décadas pasadas. Los activistas han introducido importantes y novedosas concepciones en este contexto. La primera es la definición de la «biodiversidad» como «territorio más cultura». Una visión muy cercana es la consideración de la selva húmeda de la región del Pacífico como una «territorio-región de grupos étnicos», esto es, como una unidad ecológica y cultural que es construida laboriosamente a través de prácticas culturales y económicas cotidianas de las comunidades.

El territorio-región es también pensado en términos de «corredores de vida», verdaderos modos de articulación entre formas socioculturales de uso y los ambientes naturales. Hay, por ejemplo, corredores de vida ligados a los ecosistemas de manglares, al piedemonte, a la parte media de los ríos, y se extienden hacia el interior del bosque, los cuales se construyen a partir de actividades particulares, tales como la minería de oro tradicional o la recolección de conchas por parte de las mujeres en las áreas de manglar. Cada uno de estos corredores está marcado por patrones particulares de movilidad, relaciones de poder (género, parentesco, etnicidad), uso del ambiente y vínculos con otros corredores. Cada uno implica un uso particular y una estrategia de manejo del territorio. El territorio-región es una categoría de las relaciones interétnicas que apunta hacia la construcción de alternativas de vida y modelos sociales. Implica el intento de explicar la diversidad biológica desde la perspectiva endógena de las lógicas eco-culturales del Pacífico. Más concretamente, el territorio es visto como un espacio de apropiación efectiva del ecosistema, esto es, como aquellos espacios utilizados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural. Es un espacio multidimensional para la creación y recreación de prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades.

Para una comunidad ribereña dada, esta apropiación tiene dimensiones longitudinales y transversales, y algunas veces abarca

cuencas de varios ríos. Así definido, el territorio comprende varias unidades de paisaje; y, más importante, incorpora un proyecto comunitario de vida. El territorio-región, al contrario, es concebido como una construcción política para la defensa de los territorios y su sostenibilidad. De esta manera, el territorio-región es una estrategia de sostenibilidad y, viceversa, la sostenibilidad es una estrategia para la construcción y defensa del territorio-región. Se puede decir entonces que la región-territorio articula el proyecto de vida de las comunidades con el proyecto político de los movimientos sociales. La lucha por el territorio es entonces una lucha cultural por la autonomía y la propia determinación. Esto explica por qué para mucha gente del Pacífico la pérdida del territorio significaría un regreso a la esclavitud o peor, quizás, el convertirse en «ciudadanos comunes». El asunto del territorio es considerado por los activistas del PCN como un reto para desarrollar las economías locales y las formas de gobernabilidad que puedan apoyar su efectiva defensa. El fortalecimiento y la transformación de los sistemas de producción tradicionales y de los mercados y economías locales; la necesidad de presionar por el proceso de titulación colectiva; y el trabajo por el fortalecimiento organizacional y el desarrollo de formas de gobernabilidad territorial, son componentes de una abarcadora estrategia centrada en la región. Finalmente, es claro que las comunidades en sí mismas han tenido un creciente sentido de pérdida del territorio en el presente y han pensado en lo que tendría que hacerse para defenderlo. Aquellos en las comunidades ribereñas son los más dispuestos a señalar la «pérdida de los valores tradicionales y la identidad» como la más inmediata fuente de pérdida del territorio. Otros factores parecen converger en esta variable: abandono de las prácticas de producción tradicional, presencia inusitada de prácticas irracionales de explotación, posicionamiento de las políticas desarrollistas del Estado orientadas por criterios externos, ritmo creciente de la extracción industrial y la existencia de modelos educativos totalmente inapropiados y alienantes para los jóvenes, son citados como los factores más comunes asociados a la pérdida de los valores y del territorio. En enriquecedoras discusiones con líderes de la comunidad y activistas de los movimientos sociales, han empezado a surgir

otros factores ligados a la pérdida del territorio: el incremento de las plantaciones y la especialización de actividades productivas; el impacto cultural de los medios masivos de comunicación, la educación y la cultura nacional; las migraciones y la llegada de extranjeros a la región que abogan por una ética del capitalismo y el extractivismo; y, por supuesto, políticas de desarrollo inadecuadas, la apertura neoliberal a los mercados mundiales y las demandas de la economía global.

Para resumir, a las estrategias capitalistas de producción de la localidad (y, de alguna manera, elaboradas por la tecnociencia), los movimientos sociales oponen estrategias de localización, que, como hemos visto, se enfocan en primera instancia en la defensa del territorio y la cultura. Los lenguajes de la biodiversidad, la sostenibilidad, los sistemas de producción tradicionales, los derechos culturales, y las identidades étnicas son todos entretejidos por los activistas de los movimientos en un discurso para la defensa del lugar y un marco de ecología política que les permite articular una estrategia política. Los movimientos sociales, tales como el movimiento de las comunidades negras del Pacífico colombiano, avanzan, entonces, en el desarrollo de una triple estrategia de localización para la defensa de sus territorios: una estrategia localizante basada en el lugar, para la defensa de los modelos locales de naturaleza y de prácticas culturales; una estrategia de localización a través de un activo y creativo engranaje con las fuerzas translocales, tales como movimientos ambientales o de identidad o varias coaliciones globales en contra de la globalización y el libre mercado; y una dinámica estrategia política que vincula la identidad, el territorio y la cultura en niveles locales, regionales, nacionales y transnacionales. Los movimientos sociales de este tipo se ocupan de una novedosa política de escala que está por ser estudiada etnográficamente. Estas etnografías deben relacionar las luchas basadas-en-lugar, aunque transnacionalizadas, con las redes transnacionales fomentadas por los discursos globales de la tecnociencia y el capital; deben mirar las redes en términos de un diverso conjunto de actores y discursos que operan en diferentes escalas; y deben investigar las maneras en las cuales estos actores

se relacionan a la vez con lugares y espacios mientras «viajan» una y otra vez entre diferentes dominios de la red<sup>17</sup>.

### Lugar, diferencia y la política de la escala

¿Cuáles son los prospectos para la defensa de proyectos de lugar tales como los del Pacífico colombiano? Es importante encarar esta pregunta de una forma general antes de concluir. Para Dirlik, la sobrevivencia de las culturas basadas en-lugar se asegurará cuando la globalización de lo local se compense con la localización de lo global —esto es, cuando la simetría entre lo local y lo global sea reintroducida en términos sociales y conceptuales y, debemos agregar, cuando las diferencias económicas y ecológicas sean propuestas como centros de análisis y de estrategias de acción—. En última instancia, sin embargo, la imaginación y la comprensión de diferentes órdenes demanda «la proyección de los lugares en espacios para crear nuevas estructuras de poder [...] de manera que incorporen los lugares en su misma constitución» (Dirlik, 2000: 39). Esto también implicaría el posicionamiento de imaginarios no capitalistas en la constitución de economías y estructuras económicas, y defender las culturas locales de su normalización por parte de las culturas dominantes para que puedan convertirse en fuerzas políticas y de vida efectivas.

---

17 Baso este análisis preliminar de las redes en mi conocimiento y vínculo con varias redes, incluyendo el movimiento social de comunidades negras y sus actividades transnacionales; el proyecto patrocinado por la Unesco «Mujeres en la Red» (Harcourt 1999b), red internacional dedicada al estudio y promoción del uso de las NTIC por grupos de mujeres del mundo entero; y el International Group for Grassroots Initiatives (IGGRI), que agrupa movimientos sociales en contra de la globalización. También he seguido a distancia las actividades de la People's Global Action Against Free Trade (PGA), localizada en Génova, que ha sido clave en diferentes movilizaciones en contra de la Organización Mundial de Comercio, desde mayo de 1998. Dos disertaciones en la Universidad de Massachussets en Amherst por Chaia Heller y Mary King, también adelantan una etnografía de la red. La primera en el contexto de la movilización francesa campesina en contra de la agricultura transgénica (ver Escobar y Heller, 1999), mientras que la segunda se enfoca en las actividades de un pequeño número de ONG radicales en el área de los recursos genéticos y de la conservación de la biodiversidad. El último capítulo de un libro que estoy actualmente escribiendo, basado en varios años de trabajo de campo en el Pacífico colombiano, se dedica con mayor detenimiento a la teoría y etnografía de las redes.

Para que esto suceda, los lugares deben proyectarse a sí mismos en los espacios que están presentes en los dominios del capital y la modernidad» (Dirlik, 2000: 40). Algunos movimientos sociales están indicando el camino con su redefinición de la relación entre la naturaleza y la sociedad, entre lo cultural y lo político.

Esto de ninguna manera supone reificar lugares, culturas locales, o formas no capitalistas pensadas como «no tocadas» o por fuera de la historia. Prestar atención al lugar y a las culturas locales es desestabilizar «los espacios más seguros del poder y la diferencia marcados por las perspectivas geopolíticas y de economía política» (Jacobs, 1996: 15). Como Jacobs agrega, «la dicotomía entre lo auténticamente local y lo apropiadamente global tiene su propia nostalgia problemática. En el mejor de los casos, la categoría residual de lo local provee esperanzas para la resistencia. En el peor, se considera que lo local sucumbe a lo global dado sus compromisos por acomodarse» (1996: 36). Hablar de activar lugares locales, culturas, naturalezas y conocimientos en contra de las tendencias imperializantes del espacio, el capitalismo y la modernidad no es una operación *deus ex machina*, sino una forma para ir más allá del realismo crónico impulsado por los modos de análisis establecidos. Seguramente los lugares y las localidades son parte de la política de la mercantilización y la masificación cultural, pero el conocimiento del lugar y la identidad puede contribuir produciendo diferentes significados —de economía, naturaleza o una y otra— dentro de las condiciones del capitalismo y la modernidad en que se desenvuelve.

Massey lo planteó mejor al hablar de una aproximación al lugar y el espacio que ella favorecería:

Esto imaginaría lo espacial como la esfera de la yuxtaposición, o co-existencia, de distintas narrativas, como el producto de relaciones sociales inundadas de poder; sería una visión del espacio que intenta enfatizar a la vez su construcción social y su necesaria naturaleza permeada por el poder. Dentro de este contexto, los «lugares» pueden ser imaginados como articulaciones particulares de estas relaciones sociales, incluyendo las relaciones locales «dentro» del lugar y las muchas conexiones que se extienden más

allá del mismo. Y todas éstas embebidas en complejas y estratificadas historias. Esto es, el lugar considerado como abierto, poroso e híbrido —este es el lugar como un lugar de encuentro (una vez más, la importancia de reconocer lo «espacial» en tanto yuxtaposición de diferentes narrativas)—. Esta es una noción del lugar donde la especificidad (lo único local, el sentido del lugar) no se deriva de las raíces míticas internas ni de la historia del relativo aislamiento —el no ser interrumpido por la globalización— sino precisamente por la absoluta particularidad de la mezcla de influencias que se encuentran allí juntas. (1999: 18; ver también Massey, 1994).

Esta es una formulación constructiva a la cual los antropólogos pueden agregar la necesidad de tener en cuenta la base cultural de aquello que es específico al lugar y al sentido de lugar —incluyendo aquellos aspectos del lugar que pueden ser irreductibles a la misma dialéctica que los geógrafos refieren—. El énfasis de Massey en las narrativas y la especificidad abre el camino para que los geógrafos estén más dispuestos a considerar las dimensiones culturales del espacio. El espacio no es culturalmente neutral, como suele asumirse. La relación entre el espacio y las necesidades naturales y culturales debe ser estudiado con más detenimiento por las narrativas espaciales que tienden a tomarlo como dado. La producción del espacio a través de procesos y narrativas del capital y el desarrollo, por ejemplo, es bien diferente del espacio luchado por los movimientos sociales (i.e. el «territorio-región» del Pacífico colombiano).

Por otra parte, y aunque esta idea sólo puede ser aquí mencionada de paso, los movimientos sociales llevan las redes y glocalidades a producir diferentes clases de espacio. Los espacios creados por el capital, no sólo abstraídos del lugar sino con tendencia a reforzar los espacios regularizados de la modernidad, son conducidos por mecanismos de des- y re-territorialización que sólo pueden tener en cuenta hasta cierto punto qué es lo específico al lugar. Para plantearlo simplemente, el capital opera al nivel local pero no puede tener un sentido de lugar —al menos no en un sentido fenomenológico—. Esta idea concuerda con la sugerencia de Doreen Massey de que al concebir el espacio como un producto de interrelaciones,

esto es, como una genuina multiplicidad existente, se debe tener en cuenta que el «Sur» o las culturas de gran parte de Asia, África y Latinoamérica, «pueden tener su propia historia que contar». Esto implica, en consecuencia, que «lo que se requiere para la constitución de lo espacial es un grado de autonomía mutua, una pluralidad genuina [...] Un entendimiento de la espacialidad, en otras palabras, implica el reconocimiento de que hay una historia más que está ocurriendo en el mundo y que estas historias tienen, al menos, una relativa autonomía» (Massey, 1998: 3; ver también Slater, 1998). Una vez más, es importante subrayar la fuente cultural de esta diferencia y autonomía. Massey está absolutamente en lo cierto al destacar lo que llama «la especialización de la historia de la modernidad» como un problema clave para la conceptualización de la globalización —esto es, el hecho de que lo que es descrito como globalización es la universalización de un modo particular de imaginar culturas y sociedades, considerando como teniendo una relación particular con el espacio (nacional)—. La globalización, en otras palabras, empieza con la falsa suposición de espacios ya divididos en parcelas (Estados-nación), y de lugares que ya están separados, limitados y subordinados. Al desligar la historia de la globalización de la de la modernidad, Massey quiere abrir el imaginario de la globalización hacia una alteridad de formas de espacio-lugar; es una manera de multiplicar las posiciones geográficas de enunciación para una globalización verdaderamente especializada. Sugiero que pensar en términos de glocalidades, que cualitativamente reorganizan y recrean el espacio, es una forma de conseguirlo. Para que esta posibilidad sea completamente visible, sin embargo, es necesario desplazarse al terreno de la cultura. Las políticas culturales de los movimientos sociales sugieren maneras de reconectar el espacio y el lugar que no se rinden a las narrativas estandarizadas del capital y la modernidad.

Estas discusiones del lugar ya insinúan la pregunta por la política de la defensa del lugar. Teóricamente, es importante aprender a ver las prácticas culturales, ecológicas y económicas basadas en el lugar como fuentes importantes de visiones alternativas y de estrategias para reconstruir mundos locales y regionales, sin importar cuán producidos por «lo global» pueden llegar a estar. Socialmente, es ne-

cesario pensar en las condiciones que pueden hacer que la defensa del lugar —o más precisamente, de construcciones particulares del lugar y la reorganización del lugar que esto puede acarrear— sea un proyecto realizable. Como mencioné, en su triple estrategia de localización, algunos movimientos sociales de la selva húmeda articulan lo que los geógrafos llaman «una política de la escala»; saltan de una escala a otra en su movilización política. Los resultados ocurren en varias escalas, desde los territorios locales a la construcción de mundos regionales sacionaturales, como ocurre en el Pacífico, como un «territorio-región de grupos étnicos». De esta manera, esferas ecológicas públicas alternativas pueden ser abiertas en contra de las ecologías imperiales de la naturaleza y de la identidad de la modernidad capitalista.

Es cierto que el capital y la globalización logran efectos dramáticos de escalamiento. Controlan los lugares a través del control del espacio. Como los geógrafos han apuntado (Swyngedouw, 1997, 1998), somos testigos de un importante re-escalamiento geográfico realizado por el capital que transforma el poder al nivel global y a las formas globales de gobierno (i.e. NAFTA, UE, GATT y OMC). La mayoría de las veces estas maniobras son desempoderadoras y no son democráticas; están sostenidas por los discursos del libre mercado y el desarrollo. Sin embargo, los movimientos sociales y las ONG progresistas a menudo crean redes que alcanzan efectos supra-lugares que no son despreciables. Las diversas redes de los pueblos indígenas de las Américas ya son bien conocidas al respecto, pero hay redes transnacionales que emergen alrededor de una multitud de temas en todo el mundo. Las demostraciones anti-OMC en Seattle en noviembre de 1999 son un caso puntual. Fueron realmente el resultado de redes de organizaciones en ascenso, al menos, desde las protestas anti-GATT en India a principios de los años noventa. Estas redes propiciaron la reorganización del espacio desde abajo y cierta simetría entre lo local y lo global. Pueden ser vistas en su función de crear «glocalidades», esto es, configuraciones culturales y espaciales que conectan unos lugares con otros para crear espacios regionales y mundos regionales. Glocalidad significa que todo es local y global, pero, para estar seguros, no global y local de la misma

manera (Dirlik, 2000). En otras palabras, no sólo el capital sino las luchas basadas-en-lugar reorganizan el espacio a través de redes, y lo hacen de acuerdo con parámetros y preocupaciones diferentes.

Esto también es para sugerir que la política del lugar tiene que encontrarse en la intersección de los efectos del escalamiento de las redes, por un lado, y de identidades emergentes, como las negras e indígenas del Pacífico colombiano, por el otro. Los movimientos sociales y las comunidades locales no están sólo atrapadas en lugares, esperando la mano liberadora del capital, la tecnología o el desarrollo para unirse a las redes de los flujos transnacionales de mercancías, imágenes, entre otros. Al conformar redes y glocalidades —aún si se articulan con las redes dominantes—, los movimientos sociales pueden contribuir a democratizar las relaciones sociales, confrontar visiones de la naturaleza (como los debates de la biodiversidad), retar la actual pasión tecnocientífica (como en el caso de la agricultura transgénica y de los organismos transgénicamente modificados, OGM), e incluso sugerir que las economías pueden ser organizadas de un modo diferente de los dogmas neoliberales (como en el resurgimiento del trueque y de economías de moneda local y la pervivencia de prácticas no-capitalistas). Los movimientos sociales sugieren que «el gestalt del poder» (Swyngedouw, 1997), necesita ser abordado no sólo desde la perspectiva de la especialización del capital sino también del lado de la producción del espacio por parte de redes basadas-en-lugar. Además, es vital que los investigadores reconozcan a la vez la producción social y la construcción cultural del espacio, pues el escalamiento de las redes tiene efectos culturales que son a menudo dejados a un lado en las concepciones del espacio y las redes, incluidas aquellas que han sido más ilustradoras e influyentes (i.e. Harvey, 1989; Latour, 1993; Castells, 1996).

Una política de la diferencia basada en prácticas y redes basadas-en-lugar es ampliamente apoyada por el uso creativo de las NTCl. Se ha demostrado que la información y el trabajo en red son de vital importancia para las estrategias políticas de diversos movimientos de derechos culturales, por ejemplo, los movimientos culturalistas zapatistas y mayas (Nelson, 1996), los movimientos de mujeres (Harcourt, 1999b) y otros movimientos étnicos, ambientales e indí-

genas (Ribeiro, 1998; Escobar, 1999b). Puede parecer paradójico a primera vista utilizar las NTCI, conociendo sus efectos des-localizadores al servicio del capital y los medios de información globales, como parte de una defensa de las prácticas basadas-en-lugar. Pero el hecho es que las personas enraizadas en las culturas locales están encontrando maneras de obtener un puesto en la sociedad nacional y global gracias a su articulación con las condiciones del transnacionalismo para su defensa de las ecologías y culturas locales (Arizpe, 1999). Esto es así porque estas redes constituyen la locación de actores locales emergentes y la fuente de prácticas culturales y posibilidades prometedoras. Son más efectivas cuando se combina el activismo político en internet (lo que podría denominarse ciberpolítica) con el activismo en las locaciones físicas, donde se asientan y viven quienes forman parte de la red (esto es, las políticas de lugares). Debido a su anclaje histórico en los lugares y a las diferencias ecológicas y culturales que incorporan, las mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales étnicos de algunas partes del mundo están particularmente preparados para esta tarea de tejer lo virtual y lo real, y la cultura, el género, el ambiente y el desarrollo en prácticas político-culturales innovadoras (Ribeiro, 1998; Rocheleau, Thomas-Slate y Wangari, 1996; Harcourt, 1999b; Escobar, 1999b).

La lección radical de una política del lugar no termina acá, y hay un aspecto final que me gustaría mencionar antes de terminar. Una política basada en-lugar puede permitir a los académicos y activistas pensar en las condiciones de lo que los filósofos Spinoza, Flores y Dreyfus (1997) han llamado «la recuperación de las habilidades para hacer historia». Trabajando desde una fenomenología reformada, estos autores intentan recuperar una noción contextualizada y situada de la práctica humana en contraste con la mirada desitida y desprendida de las personas impulsada por el cartesianismo y la ciencia moderna. Este intento toma completamente al lugar como un proyecto crítico de la modernidad; sin embargo, puede ser reinterpretado para iluminar ciertos aspectos insospechados de la política del lugar. Mientras que los filósofos tienen en cuenta la tendencia histórica referida a seres y comunidades desenraizadas y flexibles impulsadas por las NTCI, ellos creen que las habilidades

para hacer historia ligadas a un vínculo con el lugar y a identidades estables no han desaparecido y pueden ser creativamente recuperadas. ¿Por qué? Porque, de acuerdo con su argumento, vivimos nuestro mejor momento cuando nos ocupamos de actos de hacer historia, entendiendo por esto la habilidad para ocuparnos del acto ontológico de des-obturar nuevas formas de ser, de transformar las maneras en que nos entendemos y tratamos con nosotros mismos y con las cosas. Los lugares pueden ser pensados como «espacios des-obturados» (disclosive spaces), definidos como «cualquier juego de prácticas para tratar con uno mismo, otras personas y cosas que producen una relativa red de significados contenida en sí misma» (Spinosa, Flores y Dreyfus, 1997: 17). Mientras que gran parte de la actividad desarrollada en los lugares puede ser categorizada como cotidianamente enfrentando o habitualmente des-obturando, hay siempre la posibilidad de des-obturar históricamente. Esto puede pasar, por ejemplo, cuando los activistas identifican y se apegan a una incongruencia en maneras que transforman las prácticas antecedentes de comprender o los espacios des-obturados en los cuales las personas viven. Esta habilidad para des-obturar hace al mundo parecer genuinamente diferente, es sólo posible con una vida vinculada estrechamente con el lugar.

Esto se opone a la noción convencional de la esfera pública que opera a través de un entendimiento desapegado de problemas y que deriva en soluciones abstractas. La democracia, desde el punto de vista de estos filósofos, requiere el enraizamiento en problemas y lugares particulares (la inmersión en las prácticas que sustentan a una colectividad); sólo de esta manera pueden crearse esferas públicas significativas. La interpretación, en otras palabras, pertenece a (y se da en) lugares. Los activistas basados en el lugar, intelectuales, ciudadanos comunes y corrientes («ciudadanos reticentes») no actúan como contribuyentes desligados del debate público (como en el modelo de los programas de conversación o talk shows de la esfera pública), sino que son capaces de articular las preocupaciones fundamentales hasta el punto que consiguen transformar dichas prácticas. Los movimientos sociales también cumplen este rol en diversas escalas mediante las redes que crean; sus acciones emergen

de la experiencia concreta de su submundo; en su mejor expresión, ellos respetan la diferencia de otros submundos con los cuales trabajan en red e interactúan, aun si se entre-apropian de prácticas de esos submundos. En este proceso, con frecuencia las prácticas de todos los submundos son transformadas<sup>18</sup>. Seguramente, un nuevo modelo de la política y de la esfera pública se hace necesario si estamos preparados para asumir seriamente el reto al que estos autores otorgan gran importancia. Algunos argumentan que un nuevo modelo de la política puede observarse ya en las redes de las luchas basadas en el lugar, como en algunas de mujeres (Harcourt, 1999a) o en organizaciones de base de gobierno ligadas a etnicidades ecológicas (Parajuli, 1997).

En suma, los movimientos sociales, muchas ONG progresistas y académicos han encontrado la creciente necesidad de poner en marcha una defensa del lugar y de prácticas basadas-en-lugar en contra de la avalancha económica y cultural de décadas recientes. La mayoría de las veces, este proyecto no toma la forma de una defensa intransigente de la «tradición» sino de una relación creativa con la modernidad y el transnacionalismo, algunas veces apoyado por las NTCl (ver también Arce y Long, 2000). Estos actores sociales no buscan tanto la inclusión dentro de la sociedad de la red global como su reconfiguración, de manera que sus visiones de mundo puedan encontrar unas mínimas condiciones para su existencia. A pesar de las tensiones y los conflictos, crean redes y glocalidades con un carácter más decididamente plural: glocalidades en las cuales muchas políticas culturales y culturas políticas pueden coexistir, dando un nuevo significado a la democracia. Las glocalidades populares pueden ser capaces de establecer estructuras de poder que no imponen concepciones homogéneas de lo bueno a sus participantes. Aquí podremos encontrar nuevas esperanzas para un pluralismo

---

18 Ellos dan el ejemplo de Chico Mendes, quien se entre-apropió (cross-appropriated) de prácticas del movimiento indígena brasilero y del movimiento ambiental internacional para labrar una práctica (reservas extractivas) que no pudo haberse generado únicamente con base en sus propias preocupaciones y experiencias (1996: 113-14). La noción de entre-apropiación provee elementos interesantes para pensar las redes de movimientos sociales.

razonable. El hecho de que un número cada vez mayor de personas y grupos estén demandando el derecho a sus propias culturas, ecologías y economías, como parte de nuestro mundo social moderno, no puede seguir negando, ni estas demandas pueden ser acomodadas fácilmente dentro de cualquier doctrina universalizante, liberal o neoliberal. Al contrario de los partidarios de la globalización neoliberal, ya no puede argumentarse que para rechazar el desposeimiento y exigir la igualdad es preciso ubicarse en la perspectiva de la inclusión dentro de la cultura y la economía dominante. Cada vez más se acepta la posición de la diferencia y la autonomía como válida en esta lucha<sup>19</sup>. Apelar a la sensibilidad moral de los poderosos dejó de ser efectivo, si alguna vez lo fue. Es tiempo de intentar otras estrategias, como las poderosas estrategias de los grupos conectados en redes, para luego negociar concepciones del bienestar y el valor de las diferentes formas de vida, y re-instaurar el predicamento de la diferencia en la igualdad. Es tiempo de pensar de manera más abierta sobre los potenciales efectos curativos de una alteridad políticamente enriquecida.

## Conclusión

Puede resultar paradójico aseverar que las identidades que surgen actualmente del dominio cultural-ambiental estarían simultáneamente ligadas al lugar y más abiertas a lo que queda inimaginado e impensado en términos biológicos, culturales y económicos. Estas identidades se articulan en tipos más complejos de mezclas y de dialécticas que en el pasado más reciente. La dinámica del lugar, de las redes y del poder, en juego en muchos ámbitos, parece corroborar este hecho. Las estrategias subalternas de localización todavía necesitan ser vistas en términos del lugar; los lugares están seguramente conectados y construidos, aun cuando esas construcciones implican fronteras, territorios, conexiones selectivas, interacción y posicionamiento, y en algunos casos una renovación de las habilidades para hacer historia. La conectividad, la interactividad y la posicionalidad

---

19 Ver Gledhill (1997, 1999) para el caso ejemplar de los zapatistas al respecto.

son las características correlativas de estar ligado a lugares (Escobar 1999b), y se derivan, en su mayoría, de los modos de operación de las redes, centrales para las estrategias de localización adelantadas por los movimientos sociales (y, como es obvio, por el capital de diferentes maneras). Las redes pueden ser vistas como aparatos para la producción de discursos y prácticas que conectan nodos en un espacio discontinuo; las redes no necesariamente son jerárquicas, pero en algunos casos pueden ser descritas como tramas (meshworks) auto-organizadas, no-lineales y no-jerárquicas, como algunos teóricos de la complejidad piensan (De Landa, 1997). Crean flujos que vinculan sitios que, operando más como estructuras fractales que arquitecturas fijas, permiten emparejamientos diversos (estructurales, estratégicos, coyunturales) con otros sitios y redes. Por esto considero que el significado de la política del lugar puede encontrarse en la intersección de los efectos del escalamiento de las redes y de las estrategias de las identidades emergentes. Como Rocheleau planteó elocuentemente, esto llama la atención sobre «la combinación de las personas-en-lugares y de las personas-en-redes, y la portabilidad (o no) de la manera en que las personas son-en-lugares y están-en-relación con humanos y otros seres» (Rocheleau, comunicación personal).

Se ha dicho que las ideas y prácticas de la modernidad son apropiadas y están embebidas en prácticas situadas localmente, dando lugar a una multiplicidad de modernidades a través del ensamblaje de elementos culturales diversos, y que algunas veces este proceso deriva en contratendencias y en contradesarrollos, definidos como «el proceso por el cual múltiples modernidades son establecidas» (Arce y Long, 2000: 19). El reto de esta propuesta constructiva consiste en imaginar múltiples modernidades desde múltiples direcciones, esto es, desde múltiples genealogías de prácticas basadas-en-lugar (aunque claramente no limitadas al lugar). En este plano, el «momento del postdesarrollo» es relevante, al menos en algunas interpretaciones recientes del concepto. Para Fagan (1999), por ejemplo, la construcción de una política del postdesarrollo debe empezar por la consideración de las luchas materiales y las políticas culturales que las rodean, articulándose críticamente con el discurso del

desarrollo dominante al tener en cuenta sus problemas, e imaginar estrategias de transformación considerando cómo la producción cultural está asociada con el poder. Los trabajadores «reconstituídos» del desarrollo, los investigadores y activistas pueden entonces empezar a trazar una estrategia del postdesarrollo más substancial. Más que un movimiento anti-desarrollo, esta estrategia apunta a la construcción de escenarios del postdesarrollo que incorporan una orientación pedagógica hacia el cambio. Un movimiento para la defensa del lugar puede ser un elemento en esta estrategia. Esta defensa es, por supuesto, no sólo la fuente de la esperanza y el cambio, sino una dimensión importante de las mismas.

La crítica al privilegio del espacio sobre el lugar, del capitalismo sobre el no-capitalismo, de culturas y naturalezas globales sobre las locales no es tanto, ni tan sólo, una crítica a nuestro entendimiento del mundo, como a las teorías sociales de las cuales nos atenemos para derivar este entendimiento. Esta crítica también apunta hacia la marginalización de la producción intelectual sobre la globalización producida en las «periferias» del mundo (Slater, 1998). Esta crítica, finalmente, es un intento de traer a la teoría social en línea con las miradas del mundo y las estrategias políticas de aquellos que existen del lado del lugar, del no-capitalismo y del conocimiento local —un esfuerzo con el cual los antropólogos y los ecologistas están usualmente comprometidos—. La dominación y la subalternidad, como Guha ([1983] 1994) lo ha demostrado, son fenómenos sociales y epistemológicos complejos. Esos marcos que eluden la experiencia histórica de lo subalterno y que participan en el borramiento de las estrategias subalternas de localización, puede decirse que también participan en la prosa de la contrainsurgencia. De manera contraria, si es cierto que las formas políticamente enriquecidas de la diferencia siempre están bajo construcción, hay esperanza de que puedan llegar a constituir nuevas bases para la existencia de rearticulaciones significativas de subjetividad y la alteridad, en sus dimensiones económicas, culturales y ecológicas.

En última instancia, la antropología, la geografía política y la ecología política pueden contribuir a re-instaurar la crítica a las hegemonías actuales como una pregunta de imaginación utópica: ¿Puede el

mundo ser reconcebido y reconstruido desde la perspectiva de una multiplicidad de prácticas basadas-en lugar de cultura, naturaleza y economía? ¿Qué formas de «lo global» pueden ser imaginadas desde múltiples perspectivas basadas-en-lugar? ¿Qué contra-estructuras pueden ser puestas en el lugar para volverlas viables y productivas? ¿Qué nociones de política, democracia y economía son necesarias para hacer efectivo lo local en todas sus multiplicidades y contradicciones? ¿Qué rol deben jugar los diferentes actores sociales –incluyendo a las viejas y nuevas tecnologías– para permitir crear redes en las cuales las diversas formas de lo local puedan encontrarse con las múltiples manifestaciones de lo global? Algunas de estas preguntas tendrán que ser consideradas seriamente en nuestros esfuerzos para dar forma a la imaginación de alternativas al actual orden de cosas.



## CAPÍTULO 5

### **Otros mundos (ya) son posibles: autoorganización, complejidad, y culturas poscapitalistas<sup>1</sup>**

- 
- 1 Este artículo está basado en una versión más extensa preparada para el panel sobre ciberespacio organizado por Peter Waterman dentro de las sesiones de «Vida después del capitalismo», en el Tercer Foro Social Mundial de Porto Alegre, enero 2003 (<http://www.zmag.org/lac.htm>). He preservado el espíritu general de los paneles, esto es, el enfoque en la visión («¿Qué es lo que queremos?») y en la estrategia («¿Cómo lo conseguimos?»). A esto se debe el carácter general utópico y tentativo del escrito que aquí se ofrece como insumo para el pensamiento, antes que como una propuesta terminada.



Este capítulo es un llamado a una mayor atención a los marcos teóricos que utilizamos para entender el mundo y qué hacer al respecto. Es el resultado de la idea de que siempre hay una estrecha conexión entre la realidad social, los marcos teóricos que utilizamos para interpretarla, y el sentido de política y esperanza que emerge de tal aproximación. Esta conexión muchas veces se pasa por alto. No es exagerado afirmar que nuestra esperanza y sentido de la política son en gran parte el resultado de un marco conceptual dado. Es particularmente importante que reflexionemos sobre este hecho en tiempos de profunda transformación, como el actual. Este texto está menos dirigido a una crítica a los marcos establecidos (digamos, marxismo y liberalismo), que a una presentación de los elementos de una forma de mirar la realidad social, aparentemente en auge, que al menos provisionalmente resulta apta para explicar algunas de la dinámicas sociales de las cuales somos testigos hoy en día, y de hacerlo de una manera novedosa. Las implicaciones para la política deben ser evidentes.

Esta nueva manera de mirar está surgiendo de lugares insospechados, principalmente de una serie de teorías alternativas (crecientemente visibles) que encuentran su fuente en las matemáticas y en las ciencias naturales y físicas, y que usualmente aparecen bajo del título de «teoría de la complejidad». Uno de los más interesantes y controversiales planteamientos de esta teoría es que las mismas dinámicas y procesos pueden estar en juego en muchos dominios de la vida material, biológica y social. Categorías elaboradas tales como autoorganización, no-linealidad, atractores, y no-jerarquía son utilizadas para esbozar estos procesos. Adicionalmente, muchos consideran que la complejidad de la vida natural y social descubre y subraya un principio hasta ahora inexplorado en gran medida: las redes. Este principio se encuentra claramente presente en el dominio del ciberespacio; sin embargo, podría estar manifestándose también en el dominio de los movimientos globales<sup>2</sup>.

---

2 El llamado por una nueva manera de mirar la realidad surgió a mediados de los ochenta, por parte de los científicos que apoyaban una transición desde las visiones racionalistas, lineales y predecibles de la ciencia clásica hacia posiciones que enfatizan la irreversibilidad, la impredecibilidad, la no-linealidad, el devenir, entre otros similares.

## **El argumento de una nueva manera de mirar la realidad**

En los últimos cientos de años, la vida económica y social ha tendido a ser organizada a partir de una lógica de orden, centralización y construcción de jerarquías. Empujada por el capitalismo y su impulso hacia la acumulación, esta lógica ha derivado en sistemas que privilegian a unos pocos a expensas de la gran mayoría. Lo que ha permanecido oculto en gran medida, sin embargo, es que esta lógica está presente no sólo en aquellas estructuras sociales que son evidentemente explotadoras, sino que han animado sistemas supuestamente alternativos, incluyendo el socialismo y la mayoría de las organizaciones de izquierda. Una lógica diferente de organización social (que siempre estuvo en existencia, aunque marginada), se ha hecho visible en las décadas más recientes. Esta lógica parece manifestarse más claramente en dos dominios: las tecnologías digitales (el ciberespacio, como el universo de redes digitales, interacciones e interfases), y las ciencias de la complejidad, particularmente en biología y en otros aspectos de la vida natural. En este capítulo quiero describir lo que considero llamativo de la complejidad y su potencial para explicar y proveer de claves para la comprensión de los movimientos sociales opuestos a la globalización neoliberal (GNL). A manera de preludeo quiero, sin embargo, introducir brevemente el argumento de la importancia de considerar el ciberespacio.

## **El ciberespacio: ¿hacia comunidades inteligentes subalternas?**

Puede argumentarse que el ciberespacio está basado en un modelo muy diferente al de los medios modernos. En el modelo convencional, la información fluye unidireccionalmente de un mundo de emisores activos a uno de receptores pasivos; hay un control ideológico estrecho para que los medios reflejen el mundo tal como es visto por quienes lo dominan. En otras palabras, los medios modernos

---

La afirmación más conocida al respecto es la del libro de Prigogine y Stenger, *Order out of Chaos* (1984). Casi al mismo tiempo, Boaventura de Sousa Santos estaba haciendo el llamado por una transición paradigmática similar en las ciencias sociales (1992).

operan sobre la base de un modelo vertical, de acción-reacción de la información. El modelo impulsado por las nuevas tecnologías de la información, de los computadores y las comunicaciones (NTIC) contrasta fuertemente con este modelo dominante. Primero, se basa en la «interactividad», que se refiere a un marco totalmente nuevo de interacción (un modelo profundamente relacional en el cual pueden ser constituidas visiones negociadas de la realidad donde todos los receptores son emisores potenciales, un espacio de una verdadera interacción dialógica, como en los mejores ejemplos de net.art). Segundo, al menos en principio, el ciberespacio puede ser visto como un archipiélago descentralizado de zonas relativamente autónomas, en las cuales las comunidades crean sus propios medios y procesan su propia información.

Tercero, las NTIC y el ciberespacio tienden a promover la creación de culturas en red sin las identidades homogeneizadas asumidas por los medios masivos. Estas proponen rutas para la circulación de ideas que no están sujetas por controles centralizados, y permiten la irrupción de sub-culturas que son conscientes de la necesidad de re-inventar órdenes sociales y políticos. Como un espacio para el intercambio intercultural y para la construcción de estrategias artísticas y políticas compartidas, el ciberespacio ofrece oportunidades sin precedentes para construir visiones compartidas por personas de todas partes del mundo (en este sentido, Porto Alegre puede ser visto parcialmente como un resultado de esta dinámica). Está en juego una micropolítica de la producción del conocimiento local posibilitada por la «arquitectura fluida» del ciberespacio, que enfatiza la naturaleza «molecular» del ciberespacio (en oposición a la molar, o caracterizada por conglomerados grandes y homogéneos). Esta micropolítica consiste en prácticas de mezcla, reutilización y re-combinación del conocimiento y la información.

En otras palabras, el ciberespacio puede ser visto como la posibilidad de incorporar un nuevo modelo de vida y de hacer en el mundo. Conocido por varios entusiastas como un espacio de conocimiento, un espacio de inteligencia colectiva y una «noosfera» (esfera de pensamiento colectivo), el ciberespacio, en estas visiones, constituye un espacio significativo para la interacción sujeto-sujeto

(individual y colectivamente), para la negociación de visiones y significados. El sistema resultante de inteligencia en red puede tener un gran potencial cultural, social y político. Puede configurar una sociedad de comunidades inteligentes, centrada en la producción democrática de la cultura y la subjetividad. En lugar de estar al servicio del capital, esta nueva economía del conocimiento podría estar al servicio de una humanidad emergente de cooperación, pluralismo (singularidad) y aprendizaje colectivo. Sería receptiva a una multiplicidad de formas de vida y de culturas en vez de contribuir al avasallamiento de las identidades efectuado por la aplanadora de los medios de comunicación masiva del capital. Para los visionarios del ciberespacio, esta comprensión puede permitir una re-significación de la vida social y biológica, y de la libertad, una plataforma para la producción propia de mundos sociales y naturales<sup>3</sup>.

### **La complejidad y el principio de autoorganización**

En su concepción utópica, el ciberespacio puede entonces ser visto como la posibilidad de establecer una lógica de autoorganización descentralizada y no jerárquica. La autoorganización está también en el corazón de la complejidad de la vida biológica y social. Los hormigueros, los enjambres, las ciudades y ciertos mercados son algunas de las entidades que muestran lo que los científicos han

---

3 Pierre Lévy (1997) ha articulado más profundamente esta tesis en años recientes. El trabajo reciente del teólogo de la liberación Leonardo Boff sobre la religación (2000) —un «reconectarse» de los humanos con la naturaleza. La tierra y dios también puede ser interpretados desde esta perspectiva (él apela explícitamente a la complejidad)—. Discusiones sobre el impacto de las NTIC sobre la vida cotidiana abundan, incluyendo aquellas que examinan las «ciberculturas» (i.e. Harcourt, 1999; Bell y Kennedy, 2000; Burbano y Barragán, 2002). Kari-Hans Kommonen y el ARKI Research Group del Laboratorio de Medios de la Universidad de Helsinki de Arte y Diseño, están desarrollando un marco para el estudio del impacto de la creciente digitalización sobre la vida cotidiana. Para estos investigadores, el internet es un primer paso en el desarrollo de un más complejo mediaespacio que está emergiendo del predominio de la digitalización. Este mediaespacio será central para elaborar y negociar ideas, estructuras y prácticas, de ahí la necesidad de desarrollar una aproximación explícita a fin de diseñar este espacio como un medio que permita la innovación social, cultural y política. Ver: <http://arki.uiah.fi>

llamado «comportamiento adaptativo complejo»<sup>4</sup>. Estos ejemplos evidencian la existencia de procesos de abajo hacia arriba en los cuales comienzos simples conducen a entidades complejas, sin que allí hubiera ningún plan maestro o una inteligencia central planeándolo. En estos casos, los agentes que trabajan en una escala (local) producen el comportamiento y las formas a escalas más altas (por ejemplo, las numerosas manifestaciones anti-globalización de los últimos años); las reglas simples en un nivel dan origen a una sofisticación y complejidad en otro nivel. Los científicos tienen una palabra para este descubrimiento, emergencia, que designa las acciones de múltiples agentes que interactúan dinámicamente y siguiendo a las reglas locales en vez de órdenes de arriba hacia abajo resultan en algún tipo de macro-comportamiento o estructura visible. Además, estos sistemas (algunas veces, no siempre), son «adaptativos»: aprenden con el tiempo, y así responden con mayor efectividad al ambiente cambiante.

El comportamiento emergente —tal como ocurre en los ejemplos anteriormente mencionados— usualmente muestra una mezcla de orden y anarquía, de redes autoorganizadas y jerarquías (por ejemplo, los miles de encuentros en los andenes vs. los comportamientos regulados, para tomar como ejemplo las ciudades). La pregunta central es reconocer el potencial de autoorganización de diversos agentes o multiplicidades. Es importante respetar y construir sobre esta lógica (algunos programas e interfases nuevos intentan

---

4 Algunos ejemplos comunes son: cientos de unidades unicelulares invisibles que ocasionalmente se unen en un enjambre y crean un hongo grande y visible; colonias de hormigas que se desarrollan por un largo periodo de tiempo sin planificador central; mercados locales que, en el pasado, ligaban eficientemente a productores y consumidores, permitiendo que los precios se establecieran a sí mismos de manera que fuese comprendida localmente, sin grandes jerarquías o controles centrales; o la manera en que las ciudades se desarrollan sin mucha planeación sobre la base de interfases entre peatones, vehículos, bienes y servicios, etc. Ver la introducción sobre la emergencia de los sistemas complejos por Johnson (2001). Un trabajo más técnico, que intenta repensar la estructura social desde la perspectiva de la complejidad está en Kontopoulos (1993), quien presta atención a los asuntos de emergencia, estabilidad, escala, y formas heterárquicas de organización de una forma que puede resultar útil para pensar las estructuras emergentes y los espacios posibles de los movimientos anti-globalización (MAG). Sobre todo, he dependido del esfuerzo sostenido de Manuel Landa por aplicar la complejidad a los sistemas sociales.

precisamente aprender a reconocer la complejidad). Esto implica construir sobre la lógica de inteligencias distribuidas de abajo hacia arriba (ni centralizadas ni descentralizadas, sino de tipo red) en contraposición a las formas unificadas, de arriba hacia abajo.

La teoría de la complejidad apunta hacia la lógica que subyace a muchos dominios biológicos, sociales y económicos, aquella de las redes y la interconexión. Las redes constituyen la arquitectura básica de la complejidad. Están en la base de muchos tipos de procesos, desde la naturaleza a los computadores, desde los negocios hasta los movimientos, en cualquier lugar que se mire parece evidenciarse un universo en forma de telaraña. Los científicos físicos y naturales están actualmente mapeando redes de todo tipo, para tratar de determinar las estructuras y topologías de las redes, y sus mecanismos de operación. Los científicos sociales están empezando también a investigar las redes complejas. Como un pionero y defensor de esta investigación, Barabási así lo afirmó en una introducción al tema: «las redes dominarán el nuevo siglo a un mayor grado del que la mayoría de las personas están listas para reconocer [...] El pensamiento en red está listo para invadir todos los dominios de la actividad humana y la mayoría de los campos de la investigación humana» (2002: 7, 222). Sea lo que sea, el hecho es que el pensamiento en red está aquí para quedarse, y que ofrece lecciones interesantes para repensar muchos aspectos de la política de izquierda (y de todo tipo), desde las estructuras organizacionales a las dinámicas de los movimientos.

Comúnmente, las redes se ensamblan a sí mismas siguiendo la lógica de la autoorganización. El planteamiento más sorprendente de los científicos es que, sin embargo, hay unas leyes básicas que gobiernan todas las redes. Por ejemplo, las redes están altamente interconectadas y constituyen «mundos pequeños», en el sentido de que cada elemento de la red está a tan sólo unos cuantos enlaces de los otros, particularmente debido a la presencia de agrupaciones, nodos y conectores. Y, por supuesto, no todo es posible dentro de las redes ya que algunos sitios y enlaces están mucho más conectados que otros, por lo que hay jerarquías de interconexión. En general, una nueva topología está constituida por unos pocos nodos grandes, como en el caso de la red mundial donde enlaces como

Google, Yahoo o Amazon.com tienen mayor peso en la definición de la arquitectura de la red que los millones de nodos más pequeños. Estos nódulos determinan los vínculos preferenciales; en la economía global emergente, las grandes corporaciones tienen un rol determinante para dar forma a la economía en red; algo similar sucede con las redes de movimientos sociales, en las cuales los zapatistas y otros nodos claves (incluyendo el Foro Social Mundial) son cruciales para la estructuración de la red en su totalidad. En suma, aun cuando están auto-organizadas, las redes de este tipo siguen ciertas reglas, que los científicos llaman «reglas de poder» (Barabási, 2002).

El teórico mexicano Manuel de Landa (1997, s.f., 2003) ha introducido una distinción útil entre dos tipos generales de redes: jerarquías y mallas (meshworks) flexibles, no-jerárquicas, descentralizadas y auto-organizadas. Esta es una distinción clave que subyace a dos filosofías alternativas de vida. Las jerarquías implican un grado de control centralizado, de rangos, de planeación activa, y metas y reglas particulares de comportamiento; operan bajo la tiranía del tiempo lineal y de estructuras arborescentes. Las organizaciones militares, las empresas capitalistas y la mayoría de las organizaciones burocráticas han operado sobre esta base. Las mallas (meshworks), al contrario, están basadas en la toma de decisiones descentralizada (como el «efecto enjambre» descrito arriba), la autoorganización, la heterogeneidad y la diversidad. En tanto que son no-jerárquicas, no tienen un único objetivo. Se desarrollan a través del encuentro con sus ambientes, aunque conservan su estructura básica. Otras metáforas utilizadas para describir este fenómeno son las estructuras arborescentes o «estrata» (para las jerarquías) y «rizomas» y «agregados auto-consistentes» para las mallas (de los filósofos Deleuze y Guattari, 1987). La metáfora de los rizomas sugiere redes de elementos heterogéneos que crecen en direcciones no planeadas, siguiendo las situaciones de vida-real que encuentran. Las jerarquías evitan la heterogeneidad y la diversidad, las mallas (meshworks) les dan la bienvenida. En síntesis, representan dos filosofías de vida muy distintas. Queda abierta la pregunta si las mallas rizomáticas escapan a las leyes de poder que caracterizan la mayoría de las redes regulares («libres de escala»).

Debe quedar claro que estos dos principios se encuentran mezclados en la mayoría de los ejemplos de la vida real. También uno de ellos puede convertirse en el otro (como cuando los movimientos sociales de mallas (meshworks) desarrollan jerarquías y centralización). El internet es un caso puntual: formado altamente sobre el modelo de la autoorganización, ha sido paulatinamente colonizado por formas jerárquicas (desde los militares hasta los negocios electrónicos), que han intentado convertirlo en un espacio diferente destinado al consumo masivo de mercancía e información. Puede decirse que actualmente el internet es un híbrido entre componentes de malla (meshworks) y jerárquicos, con una tendencia a que los elementos de dominio y control se incrementen. Lo contrario podría ser dicho sobre la economía global. La economía corporativa del siglo XX estuvo basada en un modelo jerárquico similar al árbol; hoy las corporaciones están buscando evolucionar hacia una forma en red con estructuras de comando flexibles. Esto contradice la tendencia hacia grandes conglomerados, así que la economía capitalista continúa siendo una mezcla de redes descentralizadas y jerarquías. Como de Landa lo planteó «la nueva visión de los mercados hace énfasis en su descentralización (entonces las corporaciones no pertenecen allí), y esto apenas puede justificar la globalización que es en su mayoría el resultado de corporaciones» (2003:5). Los movimientos sociales pueden ir más adelante al optar decididamente por la lógica de la malla (meshwork).

Para resumir, lo que sugiero es que en el ciberespacio y en la complejidad encontramos un modelo viable y, al menos potencialmente, significativo (en términos de menos posibilidades jerárquicas y más del tipo de mallas). Este modelo está basado en la autoorganización, la no-jerarquía y el comportamiento adaptativo complejo por parte de los agentes. Contrasta fuertemente con el modelo dominante del capitalismo y la modernidad, particularmente con encarnaciones como la globalización neoliberal. Está más cerca en espíritu con el anarquismo, y el anarquismo-socialista filosófico y político, y puede proveer dirección para las redes internacionalistas. El modelo de autoorganización, finalmente, constituye una forma enteramente diferente para la creación de la vida biológica, social y económica.

Sin proponerlo como el único modelo viable, yo pensaría que los izquierdistas y progresistas de muchas partes del mundo, deberían considerar este modelo seriamente en su organización, resistencia y prácticas creativas. A largo plazo, esto puede contribuir a reinventar las dinámicas de la emancipación social. Desde esta perspectiva, la izquierda es entonces confrontada con una sociología novedosa y una política de la emergencia.

### **Algunas preguntas de estrategia**

La transformación en cuestión puede ya estar sucediendo, como los movimientos sociales anti-globalización (MAG) lo indican. Puede verse que estos movimientos promueven una suerte de emergencia en su intento de hacer frente a los sistemas jerárquicos de la globalización neoliberal (GNL). Ninguno de los movimientos que componen los MAG pueden en sí mismo enfrentar al «sistema» entero o a la situación global. Sin embargo, evidencian que pueden trabajar juntos. No siguen las indicaciones de ningún comité central, pero actúan en su mayoría como respuesta a las preocupaciones locales/nacionales, aunque tienen en mente algunos asuntos globales<sup>5</sup>. Con los MAG, en resumen, tenemos un caso en que la acción local colectiva deriva en un comportamiento global, al menos algunas veces<sup>6</sup>. En otras palabras, aunque ningún movimiento por sí solo «puede ver el todo» (por ejemplo, un movimiento italiano difícilmente puede ver la complejidad de un movimiento local de la selva húmeda colombiana, y para los dos es difícil ver la complejidad que su acción combinada pueda crear, dejando a un lado cuando están ligados a un número mayor de movimientos más diversos ),

---

5 Un argumento algo similar ha sido planteado por Osterweil (2002) para los movimientos italianos, Peltonen (2003) para el movimiento ambiental finlandés, y en mis estudios del movimiento de comunidades negras del Pacífico (Escobar, 2000). Peltonen (2002), Chesters (2003) y Escobar (2002) están entre las pocas aplicaciones de la complejidad en los movimientos sociales hasta la fecha.

6 O ¿hay un efecto global siempre sucediendo, a pesar y más allá de los eventos globales visibles? ¿Hay un «efecto Seattle» sofocante que no nos deja ver la actividad continua que se presenta en los niveles locales/regionales, que en gran medida es también «global»?

el hecho de que haya formas de comportamiento emergente global afecta lo que los movimientos particulares piensan y hacen. En otras palabras, los movimientos basados-en-lugar y otros movimientos locales contribuyen al comportamiento emergente, esto es, a formas de macro-inteligencia y adaptabilidad, aun cuando el «estado general del sistema», o el carácter del «enemigo» pueda ser difícilmente evaluado (actualmente estas evaluaciones siempre constituyen una reducción peligrosa, aunque tener un sentido estratégico de la totalidad podría ser importante). En estos casos, las formas globales de conocimiento y de formular estrategias no pueden ser reducidas a movimientos individuales. El «movimiento global» puede, en efecto, desarrollar su vida o adaptarse por un mayor lapso de tiempo que cualquier otro movimiento individual que contribuya a esto.

En otras palabras, los MAG pueden ser pensados en términos de redes auto-organizadas (como mallas) de movimientos que producen un comportamiento que va más allá de cada movimiento individual. Tiene que haber los medios para permitir interacciones adecuadas (a través de los encuentros cara a cara, del ciberespacio y de estructuras organizacionales flexibles y novedosas, etc.). Estas interacciones promoverían un aprendizaje complejo que no sucede solamente en lo local. Esto sugiere que cuando pensamos en los MAG es importante pensar en dos dinámicas: la vida diaria de los movimientos individuales y la escala histórica del movimiento colectivo a través de los años. Los movimientos (y las personas) no son muy aptos para mantener estos varios niveles en la mente, ni para responder a los patrones cambiantes a través del tiempo, por buenas razones. Es importante reconocer el rol del comportamiento de autoorganización para promoverlo, hasta el grado en que esto sea posible o deseable<sup>7</sup>.

Por supuesto, no cualquier interfase o colección de agentes es idónea para producir un comportamiento adaptativo emergente. Muchas situaciones suprimen tal comportamiento, de ahí la necesi-

---

7 Desde la perspectiva de la complejidad, la utopía teórica sería una transición de fase como resultado de la actividad de los MAG, esto es, un cambio radical en el estado y la organización en una coyuntura crítica, quizás promovida por un tipo de dinámicas no-lineales en los mecanismos de la economía, la ecología, la ideología, etc., de carácter global.

sidad de fomentarlo. Tiene que haber tanto la conexión como la organización para promover niveles más altos de aprendizaje. La autoorganización necesita ser timoneada de maneras específicas para producir los tipos de inteligencia colectiva que son necesarios. Mientras más grande sea la interconexión, mayores serán las probabilidades de una retroalimentación positiva. La retroalimentación negativa también es importante al intentar dirigir un sistema hacia metas particulares, convirtiéndolo en un sistema adaptativo complejo. Desde una perspectiva teórica, al menos, lo que se necesita es una combinación de una retroalimentación positiva cada vez más abierta y autoorganización, con alguna medida de liderazgo, estructura y regulación. También en el plano teórico, la necesidad de un grado de auto-regulación y de control descentralizado surge cuando la comunidad/sistema no puede alcanzar un balance constructivo por sí mismo. Los movimientos deberían aprender a «leer los signos» y adaptarse, pero también capitalizar el comportamiento de enjambre y la retroalimentación positiva de la autoorganización. Para orientar la interactividad hacia estos fines, es necesario considerar las reglas de la interacción. En la jerga de las NTIC, el sistema debe ser cableado («wired») acertadamente.

Esta doble dinámica parece estar ya presente, en principio, en la propuesta de una Red Mundial de Movimientos Sociales. Tomando ventaja de los espacios virtuales y reales creados por el Foro Social Mundial, esta propuesta apunta a generar unas bases mínimas para una red mundial de movimientos sociales. Esta propuesta surge del reconocimiento de la necesidad de nuevas estructuras, procesos de toma de decisión y nuevas formaciones para articular e impulsar una agenda radical democrática, feminista, internacionalista y anti-imperialista. La red podría ayudarnos a desarrollar las condiciones para que los diversos movimientos sociales del mundo puedan intercambiar análisis, opiniones e información sobre la presente coyuntura y establecer algunas prioridades compartidas y tareas necesarias. El objetivo es ir más allá de los encuentros episódicos entre los movimientos, para construir un debate político más profundo, para establecer estructuras horizontales que faciliten el intercambio y las acciones comunes, y para extender el alcance de los movimientos a todos los

continentes. En este nivel, la propuesta concuerda con la lógica de la complejidad y la autoorganización, combinada con algunos elementos de estructura y regulación ya descritos. Como Adamovsky (2003) lo ha advertido acertadamente, el peligro puede empezar cuando quienes facilitan los procesos —y trabajan dentro de organizaciones jerárquicas— intentan crear una estructura que reclama representar «la totalidad» de los movimientos sociales, o imponer agendas, en vez de permitir que cada nodo entre y salga de las coaliciones de la red de acuerdo con sus propios intereses y necesidades.

Para hablar otra vez de los movimientos, los MAG pueden ser pensados como fabricantes de inteligencia descentralizada con la ayuda parcial de las NTIC y siguiendo su lógica no colonizada, particularmente, del ciberespacio. La autoorganización adaptativa es la mejor alternativa disponible. Esta «política de la emergencia» muestra que puede haber inteligencia colectiva y «resultados reales» (en términos de poder) en el comportamiento auto-organizativo. Si es cierto que el capitalismo global y la sociedad de la información están intentando una reestructuración hacia la forma de red, los movimientos podrían ser más efectivos al construir sobre esta lógica e ir adelante en el juego. Los movimientos tienen la ventaja ya que, incapaz de propender por una estrategia de inteligencia colectiva, el capitalismo progresivamente perdería contra los MAG que ya estos habrían aprendido a «pensar como un enjambre» (Johnson, 2002). Los movimientos desarrollarían un mayor grado de conciencia a partir del hecho de que sólo la inteligencia distribuida puede llenar los requisitos: aquellos de contribuir con cualquier acción y acto político al proceso de largo aliento de construir mundos alternativos<sup>8</sup>.

Surge entonces la pregunta: ¿pueden los MAG crear una suerte de inteligencia colectiva que se oponga a la sociología de la au-

---

8 El arte electrónico, el net.art y el diseño de programas son otros campos donde una gran innovación está tomando lugar en la dirección de autoorganización, multiplicidad y no-jerarquía. Ver la versión original de este artículo para algunas referencias. Ver también Critical Art Ensemble (1996); Burbano y Barragán (2002) para experimentos latinoamericanos recientes. Aplicaciones de la teoría de la red para los movimientos y asuntos globales en Waterman (1992), King (2000), y las disertaciones sobre las redes zapatistas están en Solano-Leyva (2001) y Olesen (2002). Un estudio de las redes desde una perspectiva dominante es Arquila y Ronfeldt (2001).

sencia de la globalización neoliberal? Si es así, los movimientos sociales deberán exhibir un comportamiento adaptativo complejo y emergente, y promoverlo para la sociedad como un todo a partir de su propio trabajo local. La «ecología del comportamiento» de los MAG muestra que ciertamente han desarrollado un comportamiento adaptativo al ambiente cambiante del ciberespacio. Las visiones izquierdistas del futuro pueden ser entonces construidas sobre el principio relacional y radicalmente autoorganizacional del trabajo en red, como el más apropiado para los movimientos sociales de hoy en día. Quizás es sobre esta base que un reto internacional(ista) y una alternativa a la globalización neoliberal puede entonces ser impulsado más efectivamente.

Una advertencia final es indispensable. ¿Qué tiene que ver todo esto con el poder? ¿Hay un sentido de poder en la complejidad? Aquí sólo puedo hacer unas pocas anotaciones sobre esta pregunta crucial. Para que la visión presentada más arriba tenga una oportunidad debe estar acompañada de una obligación ineluctable: «con lo local/localidad; con lo marginalizado; con la esfera pública, con una constante auto-examinación crítica» (Waterman, 2003). Esto no es fácil de cumplir, ya que las mismas NTIC hacen caso omiso de la localidad, el cuerpo y el lugar, además de promover la desigualdad, ellas producen un grado de des-localización global y borramiento del lugar quizás mayor que nunca antes. Algunas feministas y ambientalistas son muy conscientes de este hecho (Harcourt, 1999b; Escobar, 1999b; Virilio, 1999). ¿Quiénes son los más marginalizados y desempoderados por estas tendencias? Es muy común que la respuesta a esta pregunta sea: las mujeres, las minorías étnicas y, por supuesto, la gente pobre. Esto significa que necesitamos poner especial atención a la economía política de las NTIC en el amplio sentido del término, esto es, a las tendencias y estructuras capitalistas, patriarcales y etnocentristas que hoy regulan las NTIC y las prácticas de la red. Este análisis también debe darnos claves sobre qué agentes deben estar —y eventualmente están— en el frente de batalla de las NTIC<sup>9</sup>.

---

9 Ver, por ejemplo, el trabajo de María Suárez (2003) con la radio FIRE y la red en internet en Costa Rica.

Hay una ecología política del ciberespacio que sugiere que las «culturas» desarrolladas a partir de las redes apoyadas por las NTIC necesitan ser conscientes del carácter doble de la lucha, con respecto a la naturaleza del ciberespacio y las NTIC en un lado, y a la reestructuración real efectuada por el capitalismo transnacional guiado por las NTIC, por el otro. Esto significa que su objetivo es crear comunidades inteligentes subalternas, la cuales necesitan ser ecológicas y étnicas en el sentido amplio de ambos términos. Hay entonces una política cultural del ciberespacio que resiste, transforma, y presenta alternativas a los mundos dominantes, reales y virtuales. En consecuencia, esta política cibercultural puede ser más efectiva si cumple con dos condiciones: conciencia de los mundos dominantes que están siendo creados por las mismas tecnologías de las cuales las redes progresistas dependen; y un continuo ir y venir entre la ciberpolítica y la política basada en el lugar, o el activismo político en locaciones físicas donde los trabajadores o tejedores de red se asientan y viven. Esta es precisamente la política que algunos movimientos de hoy intentan desarrollar al combinar creativamente estrategias locales y globales, metas locales y globales, interacción local y global, para la acción<sup>10</sup>.

---

10 Ver, por ejemplo, el proyecto de «Mujeres y la política del lugar», organizado por la Society for International Development, SID ([www.sidint.org](http://www.sidint.org)).

## **Bibliografía y fuentes**



**BIBLIOGRAFÍA**

- ADAMOVSKY, Ezequiel. 2003. «The World Social Forum's New Project: The Network of the World's Social Movements» (<http://www.nadir.org/nadir/iniciativ/agp/free/wsf/>).
- AHUMADA, Consuelo et al. 2000. *¿Qué está pasando en Colombia?* Bogotá: El Áncora Editores.
- ALATAS, Syed Hussein. 1977. *The Myth of the Lazy Native*. London: Frank Cass.
- ALCOFF, Linda y Eduardo MENDIETA (eds.). 2000. *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". En: Robin Fox (ed.). *Recapturing Anthropology. Working in present*. pp. 191-210. Santa Fe, NM: School of American Research.
- ARCE, Alberto y Norbert LONG (eds.). 2000. *Anthropology, Development, and Modernities*. Londres: Routledge.
- ARIZPE, Lourdes. 1999. "Freedom to create: Women's Agenda for Cyberspace". En: W. Harcourt (ed.). *Women@Internet. Creating New Cultures in Cyberspace*. pp. xii-xvi. London: Zed Books.
- ARQUILLA, John y David RONFELDT. 2001. *Networks and Netwars*. Santa Mónica, CA: Rand Corporation.
- ASAD, Talal. 1973. "Introduction". En: Talal Asad (ed.). *Anthropology and the Colonial Encounter*. pp. 1-19. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- AUGE, Marc. 1995. *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.

- BARABÁSI, Albert-László. 2002. *Linked. The New Science of Networks*. Cambridge: Perseus Publishing.
- BASSO, K. 1996. "Wisdom sits in places". En: S. Feld y K. Basso (eds.). *Senses of Place*. pp. 53-90. Santa Fe: School of American Research.
- BELL, David y Barbara KENNEDY (eds.). 2000. *The Cybercultures Reader*. London: Routledge.
- BENDER, B. 1998. *Stonehenge, Making Space*. Oxford: Berg.  
\_\_\_\_\_. 1993. *Landscapes. Politics and Perspectives*. Oxford: Berg.
- BERGER, J. 1979. *Pig Earth*. New York: Pantheon Books.
- BERRY, W. 1996. "Conserving Communities". En: W.Vitek y W. Jackson (eds.). *Rooted in the Land. Essays on Community and Place*. pp. 76-84. New Haven: Yale University Press.
- BEVERLY, John y José OVIEDO (eds.). 1993. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- BHABHA, Homi. 1990. "The Other Question. Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism". En: Russell Ferguson et al (eds.). *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. pp. 71-89. New York: New Museum of Contemporary Art; and Cambridge: MIT Press.  
\_\_\_\_\_. 1983. *Narrating the Nation*. Boston: Harvard University Press.
- BOFF, Leonardo. 2000. *El cuidado esencial*. Madrid: Editorial Trotta.
- BROSIUS, P. 1997. "Endangered Forests, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge". *Human Ecology*. 25 (1): 47-69.
- BURBANO, Andrés y Hernando BARRAGÁN (eds.). 2002. *Hipercubo/ok/. arte, ciencia y tecnología en contextos próximos*. Bogotá: Universidad de los Andes-Goethe Institute.
- CALDERÓN, Fernando (ed.). 1988. *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada posmoderna*. Buenos Aires: Clacso.

## BIBLIOGRAFÍA

- CAMACHO, Juana y Eduardo RESTREPO (eds.). 1999. *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: ICANH-Natura-Ecofondo.
- CAMPBELL, B. y K. MILTON. 2000. *Replacing Nature: Ethnographies of Connection, Administrations of Distance*.
- CARDOSO, Fernando Henrique y Enzo FALETTO. 1979. *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- CASEY, Edward. 1997. *The Fate of Place*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1996. "How to get from space to place in a fairly short stretch of time". En: S. Feld y K. Baso (eds.). *Senses of place*. pp. 14-51. Santa Fe: School of American Research.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Getting back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington: Indiana University Press.
- CASTELLS, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_\_. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (ed.). 2000. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Eduardo MENDIETA (eds.). 1998. *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- CHERNAIK, L. 1996. Spatial Displacements: Transnationalism and the New Social Movements. *Gender, Place and Culture*. 3 (3): 251-275.
- CLIFFORD, James. 1992. "Traveling cultures". En: L. Grossberg, C. Nelson y J. Treichler (eds.), *Cultural Studies*. pp.96-116. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Introduction: Partial Truths". En: Clifford, James y George Marcus (eds.). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, 1-27. Berkeley: University of California Press.

- COLE, J., y Eric WOLF. 1999 [1974]. *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkeley: University of California Press.
- COMAROFF, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: University of Chicago Press.
- COMAROFF, Jean y John COMAROFF. 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Oxford: Westview Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- COMAROFF, John. 1996. "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference". En: E.Wilmsen and P.McAllister (eds.). *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. pp. 163-205. Chicago: University of Chicago Press.
- CRITICAL ART ENSEMBLE. 1996. *Electronic Civil Disobedience*. Brooklyn: Autonomedia.
- CRUMLEY, C. 1994. *Historical Ecology*. Santa Fe: School of American Research.
- CRUSH, Jonathan. 1995. *Power of Development*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. (ed). 1994. *Discourses of Development*. New York: Routledge.
- DAHL, G. y A. RABO (eds). 1992. *Kam Ap or Take Off: Local Notions of Development*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.
- DE LANDA, Manuel. 2003. "1000 Years of War. Theory Interview with Manuel de Landa." See [http://www.cttheory.net/text\\_file.asp?pick=383](http://www.cttheory.net/text_file.asp?pick=383)
- \_\_\_\_\_. 1997. *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Zone Books.
- \_\_\_\_\_. s.f. "Meshworks, Hierarchies and Interfases" (en: <http://www.t0.or.at/delanda/>).
- DE LAURENTIS, Teresa. 1987. *Tecnologies of Gender*. Bloomington: Indiana University Press.
- DELEUZE, Gilles. 1988. *Foucault*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

## BIBLIOGRAFÍA

- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI. 1987. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- DESCOLA, Philippe. 1994. *In the society of nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DESCOLA, Philippe y Gísli PALSSON (eds.). 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. London: Routledge.
- DIAMOND, Kenneth. [1969] 1974. "Anthropology in Question". En: Dell Hymes (ed.). *Reinventing Anthropology*. pp. 401-429. New York: Vintage.
- DIAWARA, Manthia. *Reading Africa through Foucault*. V.Y. Mudimbe's Reaffirmation of the Subject. October 55: 79-104.
- DIRLIK, Arif. 2000. "Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place". En: *Places and politics in the age of globalization*. New York: Rowman and Littlefield.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Globalism and the politics of place". *Development*. 41 (2): 7-14.
- DOEL, M. 1999. *Poststructuralist Geographies*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- DUBOIS, Marc. 1991. "The Governance of the Third World: a Foucaudian perspective on power relations in development". *Alternatives* 16(1): 1-30.
- DUSSEL, Enrique. 2000. "Europe, Modernity, and Eurocentrism". *Nepantla*. 1(3): 465-478.
- \_\_\_\_\_. 1996. *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Eurocentrism and Modernity." En: J. Beverly y J. Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. pp. 65-76. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. *1492. El encubrimiento del Otro*. Bogotá: Antropos.
- \_\_\_\_\_. 1983 [1975]. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.

- \_\_\_\_\_. 1976. *Filosofía de la Liberación*. México: Editorial Edicol.
- ENGLUND, Harri y James LEACH. 2000. Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity. *Current Anthropology*. 41(2): 225-248.
- ENTRIKIN, N. 1991. *The Betweenness of Place*. London: MacMillan.
- ESCOBAR, Arturo. 2003. "Other Worlds Are (already) Possible: Cyber-Internationalism and Post-Capitalist Cultures." Presented at Cyberspace Panel, Life after Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, January 23-28, 2003. At: <http://www.zmag.org/lac.htm>
- \_\_\_\_\_. 2000. "Notes on Networks and Anti-Globalization Social Movements." Presented at AAA Annual Meeting, San Francisco, November 15-19. At: [www.unc.edu/~aescobar](http://www.unc.edu/~aescobar).
- \_\_\_\_\_. 1999a. After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology. *Current Anthropology*. 40(1): 1-30.
- \_\_\_\_\_. 1999b. "Gender, Place and Networks. A Political Ecology of Cyberspace." En: Wendy Harcourt (ed.). *Women@Internet. Creating New Cultures in Cyberspace*. pp. 31-54. London: Zed Books.
- \_\_\_\_\_. 1998. Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity Conservation and Social Movements Political Ecology. *Journal of Political Ecology*. (5): 53-82.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia." En: Fox, R y O. Starn (eds.). *Between Resistance and Revolution*. New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 40-64.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. "The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-Writing Culture Era". *Journal of Anthropological Research* 49: 377-391.
- \_\_\_\_\_. 1991. Anthropology and the Development Encounter: The Making and Market of Development Anthropology. *American Ethnologist* 18(4): 16-40.
- \_\_\_\_\_. 1988. Power and Visibility: Development and the invention and management of the third world. *Cultural Anthropology* 3(4): 428-43.
- \_\_\_\_\_. 1984. Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World. *Alternatives* 10(3): 377-400.

## BIBLIOGRAFÍA

- ESCOBAR, Arturo y C. HELLER. 1999. *From pure genes to GMOs: Transnationalized gene landscapes in the biodiversity and transgenic foods networks*. Presented at Wenner-Gren Foundation International Symposium, "Anthropology in the Age of Genetics: Practice, Discourse, Critique", Teresopolis, Brazil, 11-19 June 1999.
- ESCOBAR, Arturo y Álvaro PEDROSA (eds.). 1996. *Pacífico, ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec-EcoFondo.
- ESCOBAR, Arturo, Sonia ÁLVAREZ, y Evelina DAGNINO (eds.). 2001. *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus- ICANH.
- FAGAN, G. H. 1999. "Cultural Politics and (Post)development Paradigm(s)". En: R. Munck y D. O'Hearn (eds.). *Critical Development Theory*. pp. 178-195. London: Zed Books.
- FALS BORDA, Orlando. 1984. *Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México D.F.: Editorial Nuestro Tiempo.
- FANON, Franz. 1968. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- \_\_\_\_\_. [1952] 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- FELD, S. y K. BASO. 1996. *Senses of place*. Santa Fe: School of American Research.
- FERGUSON, James. 1990. *The Anti-Politics Machine: "Development", Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FISCHER y Thomas PONNIAH (eds.). 2003. *Another World Is Possible. Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*. London: Zed Books.
- FLÓREZ, Juliana. 2003. *Notas sobre teoría feminista y modernidad/colonialidad*. Documento de trabajo sin publicar, University of North Carolina, Chapel Hill, Abril.

- FRANKEL, Herbert. 1953. *The Economic Impact on Underdeveloped Societies*. Cambridge: Harvard University Press.
- FOUCAULT, Michel. 1986. *The Use of Pleasure*. New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. 1979. *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_. 1975. *The Birth of the Clinic*. New York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_. 1973. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editor.
- \_\_\_\_\_. 1973. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. New York: Pantheon.
- FOX, R. y O. STARN. 1997. *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- FOX, Richard (ed.). 1991. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.
- FREIRE, Paulo. 1970. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder.
- FRIEDMAN, J. 1997. "Simplifying complexity". En: K. F. Olwig, y K. Hastrup (eds.). *Siting Culture*. pp. 268-291. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1987. *Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology*. Telos 71: 61-70.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- GENDZIER, Irene. 1985. *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World*. Boulder: Westview Press.
- GIBSON-GRAHAM, J.K. 2003. "Politics of Empire, Politics of Place." Manuscrito inédito.
- \_\_\_\_\_. 1996. *The End of Capitalism (As We Knew It)*. Oxford: Blackwell.
- GIDDENS, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

## BIBLIOGRAFÍA

- GLEDHILL, John. 1999. "Getting New Bearings in the Labyrinth: The Transformation of the Mexican State and the Real in Chiapas". Manuscrito inédito, University of Manchester.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Liberalism, Socio-Economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights." En: Richard Wilson (ed.). *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. pp. 70-110. London: Pluto Press.
- GNERRE, M. 1998. "A Jivaro Streams: From Named Places to Placed Names". Manuscrito inédito.
- GORDON, Deborah. 1991. *Engendering Ethnography*. Ph. D. diss. Board of Studies in History of Consciousness, University of California, Santa Cruz.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Writing Culture, Writing Feminism: The Poetics and Politics of Experimental Ethnography*. *Inscriptions* 3/4: 7-26.
- GORDON, Deborah, Carlos ROSERO y Arturo ESCOBAR. 2001. "El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa Pacífica de Colombia". En: Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. pp. 235-260. Bogotá: Taurus- ICANH.
- GUDEMAN, Stephen y A. RIVERA. 1990. *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUDEMAN, Stephen. 1996. "Sketches, Qualms, and Other Thoughts on Intellectual Property Rights." En: S. Brush y Doreen Stabinsky (eds.). *Valuing Local Knowledge*. pp. 102-121. Washington: Island Press.
- GUHA, Ramachandra y Joan MARTÍNEZ ALIER. 1997. *Varieties of Environmentalism*. Delhi: Oxford University Press.
- GUHA, Ranajit. 1994 [1983]. "The Prose of Counter-insurgency". En: Nicholas Dirks B., Geoff Eley, y Sherry B. Ortner. (eds.). 1994. *Culture/Power/History: a Reader in Contemporary Social Theory*. pp. 336-371. Princeton: Princeton University Press.

- GUPTA, Akhil y James FERGUSON. 1997a. *Cultural, Power, Place, Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. 1997b. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology". En: Akhil Gupta and James Ferguson (eds.). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a field Science*. pp 1-47. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1992. Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*. 7(1): 6-23.
- GUPTA, Akhil. 1998. *Postcolonial Developments*. Durham: Duke University Press.
- HABERMAS, Jurgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- HANNERZ, U. 1989. Notes on the global ecumene. *Public Culture*. 1 (2): 66-75.
- HANSEN, Thomas Blom and Finn STEPPUTAT (eds). 2001. *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies*. 14 (3): 575-599.
- HARCOURT, Wendy. 1999a. "Women and the politics of place. Rethinking cultural diversity, equality and difference in response to globalization". En: L. Arizpe. *World Culture Report*. Vol. 2. Paris: Unesco.
- \_\_\_\_\_. (ed.). 1999b. *Women@Internet. Creating New Cultures in Cyberspace*. London: Zed Books.
- HARCOURT, Wendy y Arturo ESCOBAR. 2002. Lead Article: Women and the Politics of Place. *Development* 45(1): 7-14.
- HARCOURT, Wendy (ed.). 1994. *Feminist Perspectives on Sustainable Development*. London: Zed Books.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

## BIBLIOGRAFÍA

- HARRISON, Faye (ed.). 1991. *Decolonizing Anthropology. Moving Further toward and Anthropology of Liberation*. Washington: AAA. Pp 1-15.
- HARVEY, D. 1989. *The condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- HARVEY, P. 1999. "Landscape and Commerce: Creating Contexts for the Exercise of Power". Manuscrito inédito, University of Manchester.
- HECHT, D. y M. SIMONA. 1994. *Invisible Governance. The Art of African Micropolitics*. New York: Autonomedia.
- HEIDEGGER, Martin. 1977. "The Age of the World Picture." En: M. Heidegger, *The Question Concerning Technology*. pp. 115-154. New York: Harper and Row.
- HIRSCH, E. y M. O. HANLON. 1995. *The Anthropology of Landscape*. Oxford: Oxford University Press.
- HIRSCHMAN, Albert. 1981. *Essays in Trespassing: Economics to Politics and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOOKS, Bell. 1990. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- INGOLD, T. 1999. "Three in One: On Dissolving the Distinction between Body, Mind, and Culture". Manuscrito inédito, University of Manchester.
- \_\_\_\_\_. 1993. "The Temporality of the Landscape". *World Archaeology*. 25 (2): 152-173.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Culture and the Perception of the Environment." En: E. Croll, y D. Parkin (eds.). *Bush Base: Forest Farm*. pp. 39-56. London: Routledge.
- JACKSON, M. 1996. *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- JACOBS, J. 1996. *Edge of Empire. Postcolonialism and the City*. London: Routledge.

- JOHNSON, Steven. 2001. *Emergence*. New York: Scribner.
- JOSEPH, Gilbert y Daniel NUGENT. 1994. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- JOXE, Alain. 2002. *Empire of Disorder*. New York: Semiotext(e).
- KEITH, M., y S. PILE. 1993. *Place and the politics of Identity*. London: Routledge.
- KING, Mary. 2000. "Of Unknown Quantity: NGO Network Organizing and Global Environmental Politics." Presentado en: Session on Actors, Networks, Meanings: Environmental Social Movements and the Anthropology of Activism. AAA Annual Meeting, San Francisco, noviembre 15-19.
- KIRSCH, S. 2000. "Changing Views of Place and Time among the Ok Tedi". En: J. Wiener y A. Rumsey. *From Myth to Minerals: Mining and Indigenous Lifeworlds in Australian and Papua New Guinea*.
- KNAUFT, Bruce. 1996. "Gender, Ethnography, and Critical Query". En: B. Knauft (ed.). *Genealogies of the Present in Cultural Anthropology*. New York: Routledge, pp. 219-247.
- KONTOPOULOS, Kyryakos. 1993. *The Logics of Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KULETZ, V. 1998. *The Tainted Desert*. New York: Routledge.
- LANDER, Edgardo (ed.). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- LATOUR, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEAL, Francisco, ed. 1999. *Los laberintos de la guerra: utopías e incertidumbres sobre la paz*. Bogotá: Tercer Mundo.

## BIBLIOGRAFÍA

- LEFF, Enrique. 2003. "La ecología política en América Latina: un campo en construcción (borrador para discusión)". Clacso Grupo de Trabajo en Ecología Política. Manuscrito sin publicar.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Saber ambiental*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 1999. "On the Social Reappropriation of Nature". *Capitalism, Nature, Socialism*.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Green Production*. New York: Guilford Press.
- LÉVY, Pierre. 1997. *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*. New York: Plenum Trade.
- LEYVA SOLANO, Xochitl. 2002. "Neo-Zapatismo: Networks of Power and War." PhD dissertation, Department of Anthropology, University of Manchester.
- LOVELL, N. 1999. *Locality and Belonging*. London: Zed Books.
- MACCORMACK, C, y M. STRATHERN. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARCUS, George y Michael FISCHER. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. 2003. "Imperio y colonialidad del ser". Ponencia al XXIV Congreso Internacional, de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA, Dallas, marzo 27-29.
- MANI, Lata. 1989. *Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception*. *Inscriptions*: 5:1-24.
- MANZO, Kate. 1991. *Modernist Discourse and the Crisis of Development Theory*. *Studies in Comparative International Development* 26(2): 3-36.
- MARTÍNEZ-ALIER, Joan. 2002. *Ecological Distribution and Valuation*. Londres: Elgar.
- \_\_\_\_\_. 1995. *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Barcelona: Icaria.

- MARGLIN, Stephen y APFFEL MARGLIN, Frederique. 1996. *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue*; A Study Prepared for the World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. Towards the Decolonization of Mind. En: Marglin, Stephen y Frederique Apffel Marglin (eds.). *Dominating Knowledge*, 1-28. Oxford: Clarendon Press.
- MASSEY, D. 1999. "A Space of Politics". En: D.Massey, J.Allen, y P. Sarre (eds.). *Human Geography Today*. Oxford: Polity Press.
- \_\_\_\_\_. 1997. "A global sense of place." En: A. Gray, y J.McGuigan (eds.). *Studying Culture*. pp. 232-240. London: Edward Arnold.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MASCIA LEES, Frances, F. P. SHARPE y C. BALLERINO COHEN. 1989. The Postmodernist Turn in Anthropology. Cautions from a Feminist Perspective. *Signs* 15(1): 7-33.
- MATO, Daniel. 2001. "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización". pp. 127-159. En: Daniel Mato (ed.). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Clacso.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1985. "A Special Sort of Pleading: Anthropology at the service of ethnic groups". En: Paine, Robert (ed.). *Advocacy and Anthropology: First Encounters*, pp. 131-48. St. John's New Foundland: Memorial University of New Foundland.
- MCMICHAEL, Philip. 2001. "Can We Interpret Anti-Globalisation Movements in Polanyian Terms?". Manuscrito inédito, Ithaca, NY: Cornell University.
- MEMMI, Albert. 1967. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press.
- MIGNOLO, Walter. 2001a. "Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo." *Discourse*. 22 (3): 7-33.

## BIBLIOGRAFÍA

- \_\_\_\_\_. (ed). 2001b. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- MILTON, K. 1996. *Environmentalism and Cultural Theory*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1993. *Environmentalism. The View from Anthropology*. London: Routledge.
- MITCHELL, Timothy. 2000. "The Stage of Modernity" En: Timothy Mitchell (ed.). *Questions of Modernity*. pp. 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. "The Limits of the State: Beyond the Statist Approach and their Critics". *American Political Science Review*. 85(1): 78-96.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOHANTY, Chandra. 1991a. Cartographies of Struggle. Third World Women and the Politics of Feminism. En: Mohanty, Chandra, Ann Russo and Lourdes Torres (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*, 1-47. Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991b. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En: Mohanty, Chandra, Ann Russo and Lourdes Torres (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. pp. 51-80. Bloomington: Indiana University Press.
- MONTALDO, Graciela. 1991. Estrategias del fin de siglo. *Nueva Sociedad* 116: 75-87.
- MONTERROSO, Augusto. 1990 [1959]. "El dinosaurio". En: *Obras completas (y otros cuentos)*. Barcelona: Anagrama.
- MOORE, D. 1998. "Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands". *Cultural Anthropology*. 13 (3): 344-381.
- MORANDE, Pedro. 1984. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: Universidad Católica.

- MUDIMBE, V.Y. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- MUELLER, Adele. 1986. The Bureaucratization of Feminist Knowledge: The Case of Women in Development. *Resources for Feminist Research* 15(1): 36-38.
- \_\_\_\_\_. 1987a. *Peasants and Professionals: The Social Organization of Women in Development Knowledge*. Ph. D. diss. Ontario Institute for Studies in Education.
- \_\_\_\_\_. 1987b. Power and Naming in the Development Institution: The "Discovery" of "Women in Peru". Ponencia presentada en: Fourteenth Annual Third World Conference, Chicago.
- \_\_\_\_\_. 1991. *In and Against Development: Feminists confront Development on its Ground*. Fotocopia.
- NANDY, Ashis. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.
- NELSON, Diane. 1996. "Maya Hackers and the Cyberspatialized Nation-State: Modernity, Ethnostalgia, and a Lizard Queen in Guatemala". *Cultural Anthropology*. 11 (3), 287-308.
- OLESEN, Thomas. 2002. "Long Distance Zapatismo. Globalization and the Construction of Solidarity." PhD Dissertation, Department of Political Science, University of Aarhus.
- OLWIG, K. F., y K. HASTRUP. 1997. *Siting Culture*. London: Routledge.
- ONG, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Albany: Suny Press.
- OSTERWEIL, Michal. 2003. *Non Ci Capiamo Questo Movimento!. Towards Theoretical and Methodological Approaches Based in an Ethnographic Epistemology*. Master's Thesis, Department of Anthropology, Chapel Hill; University of North Carolina.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Re-thinking Politics and Resistance: Ethnography and the Italian 'New Global' Movements." Presentado en: 2002 AAA Annual Meeting. New Orleans, November 20-24.

## BIBLIOGRAFÍA

- PARAJULI, P. 1997. "Governance at the Grassroots in the Regime of Globalization: From Global Civil Society to Ecosystems Communities". Manuscrito inédito.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Ecological Ethnicity in the Making: Developmentalist Hegemonies and Emergent Identities in India". *Identities*. 3(1-2): 15-59.
- \_\_\_\_\_. 1991. Power and Knowledge in Development Discourse. *International Social Science Journal* 127. 173-190.
- PECK, J. 2000. "Political Economies of Scale". Presentado en el taller: Producing Place(s), Miami.
- PELTONEN, Lasse. 2003. "Fluids without a Cause? Tracing the Emergence of a Local Green Movement." En: Yrjö Haila y Chuck Dyke, eds. *How Does Nature Speak? The Dynamics of the Human Ecological Condition* (manuscrito inédito, University of Helsinki).
- PIGG STACY, Leigh. 1992. Constructing Social Categories through Place: Social Representations and Development in Nepal. *Comparative Studies in Society and History* 34(3): 491-513.
- PILE, S. 1996. *The Body and the City*. London: Routledge.
- POLANYI, Karl. 1989. *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones la Piqueta.
- PRED, A. 1984. "Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places". *Annals of the Association of American Geographers*. 74 (2), 279-297.
- PRED, A. y M. WATTS. 1992. *Reworking Modernity*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- PRICE, David. 1989. *Before the Bulldozer*. Washington DC: Cabin John Press.
- QUIJANO, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". *Nepantla* 1(3): 533-580.

- \_\_\_\_\_. 1993. "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America." En: J. Beverly y J. Oviedo. *The Postmodernism Debate in Latin America*. pp. 140-155. Durham: Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Estética de la utopía*. David y Goliat 57: 34-38.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- QUIJANO, Anibal e Immanuel WALLERSTEIN. 1992. Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal*. (134): 459-559.
- RABINOW, Paul. 1991. "For Hire: Resolutely Late Modern". En: Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, pp. 59-72. Santa Fe: School of American Research.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Representation as Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology". En: James Clifford y George Marcus (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 234-261. Berkeley: University of California.
- RADCLIFFE, S. 1999. "Reimagining the Nation: Community, Difference, and National Identities among Indigenous and Mestizo Provincials in Ecuador". *Environment and Planning*. (31): 37-57.
- \_\_\_\_\_. 1998. *We are all Indians? Ecuadorian and Bolivian Transnational Indigenous Communities*. Research proposal, Economic and Social Research Council.
- RAFFLES, H. 1999. "Local theory:" Nature and the making of an Amazonian Place. *Cultural Anthropology*. 14 (3): 323-360.
- RAHNEMA, M., y BAWTREE, V. 1997. *The Postdevelopment Reader*. London: Routledge.
- RAPPORT, N., y DAWSON, A. 1998. *MIGRANTS OF IDENTITY*. Oxford: Berg.
- RELPH, E. 1976. *PLACE AND PLACELESSNESS*. London: Pion.
- RESNICK, S. y WOLFF, R. 1987. *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy*. Chicago: University of Chicago Press.

## BIBLIOGRAFÍA

- RESTREPO, Eduardo y Jorge Ignacio DEL VALLE (eds.). 1996. *Renacientes del Guandal*. Bogotá: Universidad Nacional-PBP.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. 1998. "Cybercultural Politics: Political Activism at a Distance in a Transnational World." En: Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. pp. 325-352. Boulder: Westview Press.
- ROCHELEAU, Diane, Barbara THOMAS-SLAYTER y Esther WANGARI (eds.). 1996. *Feminist Political Ecology*. New York: Routledge.
- SACHS, Wolfgang (ed). 1992. *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books.
- SAID, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_. 1989. Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry* 15: 205-25.
- SAMUELS, D. 1999. "Indeterminacy and History in Britton Goode's Placenames: Ambiguous Identity in the San Carlos Apache Reservation." Manuscrito inédito, University of Massachusetts.
- SÁNCHEZ, Enrique y Claudia LEAL. 1995. "Elementos para una evaluación de sistemas productivos adaptativos en el Pacífico colombiano". En: Claudia Leal (ed.). *Economías de las comunidades rurales en el Pacífico colombiano*. pp. 73-88. Bogotá: Proyecto Biopacífico.
- SANDOVAL, Chela. 2003. "Foreword: AfterBridge: Technologies of Crossing" En: Anzaldúa, G., y A.Keating (eds). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. pp. 21- 26. New York: Routledge.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2003. "The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization." Presentado en: XXIV International Congress, Latin American Studies Association, LASA, Dallas, marzo 27-29. <http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>
- \_\_\_\_\_. 2002. *Towards a New Legal Common Sense*. London: Butterworth.
- \_\_\_\_\_. 1992. A Discourse on the Sciences. *Review*. 15 (1): 9-47.

- SARLO, Beatriz. 1991. Un debate sobre la cultura. *Nueva Sociedad* 116: 88-93.
- SCHILD, Veronica. 1998. "New Subjects of Rights?" En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Cultures of Politics/Politics of Cultures: re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- SCHOLTE, Bob. 1974 [1969]. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology." En: Dell Hymes (ed.). *Reinventing Anthropology*. New York: Vintage.
- SCOTT, David. 1999. *Refashioning Futures. Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press.
- SCOTT, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- SIKKINK, Kathryn. 1991. *Ideas and Institutions. Developmentalism in Brazil and Argentina*. Ithaca: Cornell University Press.
- SLATER, David. 1993. *The Geopolitical Imagination and the Enframing of Development Theory*. Fotocopia.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Post-colonial Questions for Global Times". *Review of International Political Economy*. 5(4): 647-678.
- SMITH, N. 1996. *The New Urban Frontier*. New York: Routledge.
- SOJA, Edward. 1989. *Postmodern Geographies*. London: Verso.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Thirdspace*. Oxford: Basil Blackwell.
- SPELMAN, Elizabeth. 1988. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press.
- SPINOSA, Charles, Fernando FLORES y Hubert DREYFUS. 1997. *Disclosing New Worlds*. Cambridge: MIT Press.

## BIBLIOGRAFÍA

- STOCKING, George W. 1982. "Afterword: A View from the Center". *Ethnos*. 47(1):173-186.
- STOLCKE, Verena. 1995. Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36(1): 1-22.
- STRATHERN, Marilyn. 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 1980. "No Nature, No Culture: The Hagen case". En: C. MacCormack y M. Strathern (eds.). *Nature, Culture, and Gender*. pp. 122-174. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUÁREZ, María. 2003. "FIRE's Internet Radio Station. An Autochthonous Creation by Feminists in Cyberspace." Presentado en: Cyberspace Panel, Life after Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, Enero 23-28, 2003. En: [Http://www.zmag.org/lacsite.htm](http://www.zmag.org/lacsite.htm)
- SUTTON, David. 1991. Is Anybody Out There? Anthropology and the Question of Audience. *Critique of Anthropology* 11(1): 91-104.
- SWYNGEDOUW, Erik. 2000. "Urbanising globalisation: Urban redevelopment and social redevelopment in the European city". Presentado en el taller: Producing Place(s), Miami University, Oxford, Ohio, Mayo 12.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Homing in and Spacing out: Re-Configuring Scale." En: *Europa im globalisierungsprozess von Wirtschaft und Gesellschaft*. Franz Steiner, ed. Stuttgart:Verlag, pp. 81-100.
- \_\_\_\_\_. 1997. "Neither global nor local: Glocalisation and the Politics of Scale". En: K.Cox (ed.). *Spaces of globalisation: Reasserting the power of the local*. Pp. 137-166. London.
- TAUSSIG, Michael. 1980. *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- TILLEY, Charles. 1994. *A Phenomenology of Landscape*. Oxford: Berg.
- TODOROV, Tzvetan. 1984. *The Conquest of America*. New York: Harper and Row.

- TRINH, T. Minh-ha. 1989. *Woman, Native, Other*. Bloomington: Indiana University Press.
- TRUMAN, Harry. [1949] 1964. *Public Papers of the Presidents of the United States: Harry S. Truman*. Washington D.C.: US. Government Printing Office. United Nations. Department of Social and Economic Affairs. 1951. *Measures for the economic development of underdeveloped countries*. New York: United Nations.
- TUAN, Y. F. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ULIN, Robert. 1991. Critical Anthropology Twenty years Later: Modernism and Posmodernism in Anthropology. *Critique of Anthropology* 11(1): 63-89.
- VAN BREMEN, Jan y Akitoshi SHIMIZU (eds.). 1999. *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. pp: 382-409. Hong Kong: Curzon.
- VATTIMO, Gianni. 2000. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- VIRILIO, Paul. 1999. *Politics of the Very Worst*. New York: Semiotext(e).  
\_\_\_\_\_. 1997. *The Open Sky*. Nueva York: Semiotext.
- WADE, Peter. 1999. "Working culture: Making cultural identities in Cali, Colombia". *Current Anthropology*. 40 (4): 417-448.  
\_\_\_\_\_. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.  
\_\_\_\_\_. 1995. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia". *American Ethnologist*. 22 (2): 341-357.
- WALLERSTEIN, Immanuel. 2000. "Globalization, or the Age of Transition? A Long-Term View of the Trajectory of the World System". *International Sociology*. 15(2): 249-265.
- WALSH, Catherine. 2003. "Ecuador 2003: Promises and Challenges". Presentación en: UNC Duke Latin American Studies, Abril 25.
- WALSH, Catherine, Freya SCHIWY y Santiago CASTRO-GÓMEZ (eds). 2002. *Interdisciplinar las ciencias sociales*. Quito: Universidad Andina-Abya Yala.

## BIBLIOGRAFÍA

- WAN COLLECTIVE. 2001. "En-redarse: A Proposal for a World Anthropology/ies Network". Chapel Hill: UNC.
- WARREN, Kay. 1998. "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala". En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.). *Cultures of Politics/ Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, pp. 165-195.
- WATERMAN, Peter. 2003. "Some Propositions on Cyberspace after Capitalism." Presentado en: Cyberspace Panel, Life after Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, January 23-28, 2003 (<http://www.zmag.org/lacsite.htm>).
- \_\_\_\_\_. 1992. "International Labour Communication by Computer". The Fifth International Working Paper Series, No. 129, Institute of Social Studies, The Hague.
- WHITTEN, Norman. 1986. *Black Frontiersmen. Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*. Heights: Waveland Press.
- WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.
- WOUTERS, Mike. 2001. "Derechos étnicos bajo el fuego: el movimiento campesino negro frente a la presión de grupos armados en el Chocó". En: Mauricio Pardo (ed.). *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 259-285. Bogotá: ICANH-Ciencias.
- YANG, M. 1999. "Putting Global Capitalism in its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure". Manuscrito inédito. Santa Barbara: University of California.
- YUDICE, George, Jean FRANCO y Juan FLORES (eds). 1992. *On the Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

## FUENTES

### **Capítulo 1: El desarrollo y la antropología de la modernidad**

Tomado de: Escobar, Arturo. 1996. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma, pp. 19-51.

### **Capítulo 2: Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales contra la globalización**

Versión original: "Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements". *Third World Quarterly*, 25 (1): 207-230, 2004.

### **Capítulo 3: Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado**

Preparado para el *Reporte Mundial de la Cultura*, UNESCO, 1999.

### **Capítulo 4: La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización**

Versión original: "Culture Sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization". *Political Geography* 2001 (20): 139-174.

### **Capítulo 5: Otros mundos (ya) son posibles: autoorganización, complejidad y culturas poscapitalistas**

Versión original: "Other worlds are (already) possible. Self-organization, complexity, and post-capitalist cultures". En: J. Sen, A. Anand, A. Escobar, and P. Waterman (eds.). *The World Social Forum: Challenging Empires*, pp. 349-358. Delhi: Viveka. 2003.