

“Solidaridad” y capitalismo colonial/moderno

Aníbal Quijano

Sociólogo peruano, es profesor en diversas universidades, dentro y fuera de Perú, y autor de múltiples publicaciones.



En el nuevo período histórico del patrón de poder colonial/moderno y en especial respecto de sus movimientos de re-concentración creciente del control del poder, los términos “economía solidaria” parecieran convocar imágenes extrañas, en realidad hostiles, al imaginario social dominante, una suerte de intrusión altruista en las

relaciones del hiperfetichizado actual mercado capitalista. Desde esa perspectiva, parecería tratarse de algo análogo al reclamo de los sectores social-liberales supérstites en América Latina, de “re-fundar” la “política” por medio de una nueva asociación con la “ética”. Ambas, pues, parecerían provenir de una misma o análoga perspectiva bien/intencionada, pero desprendida de la materialidad de los procesos históricos en curso. Hay, sin embargo, entre ambos referentes, una insanable diferencia.

El reclamo del social-liberalismo (motejado de “izquierda caviar” en algunos países) es, primero, un discurso bizantino que, obviamente, imagina que “ética” y “política” corresponden a dos mundos separados y que puede hacerse una suerte de hibridación entre ellos. Y, sobre todo, no es parte de un movimiento social real que se dirija a la radical alteración de las relaciones de poder en las cuales “ética” y “política” están implicadas. En cambio, lo que hoy se nombra como “economía solidaria” es un heterogéneo universo de prácticas sociales que por su demostrada capacidad de perduración y de reproducción, por su creciente expansión mundial y por la magnitud de las poblaciones implicadas, constituye una de las expresiones vitales del no menos heterogéneo y contradictorio y conflictivo movimiento de la sociedad actual, y, en esa medida, también un modo de las alternativas de los dominados/explotados en el más sombrío período del capitalismo global.

Cuestiones en debate

En tal condición, la “economía solidaria” no sólo es atravesada por los procesos y tendencias inherentes al actual período del capitalismo, incluidas también las perspectivas y los movimientos de los dominados/explotados en esta historia. Su propio carácter es, en consecuencia, históricamente ambiguo y políticamente contradictorio. Las correspondientes cuestiones implicadas, no me parecen haber sido, aún, suficientemente indagadas y discutidas. Es, por eso, no sólo pertinente, sino urgente e indispensable identificar y abrir esas cuestiones.

Hay previos problemas teóricos e históricos muy importantes que sería necesario, en la partida, despejar. Pero no tendré aquí espacio sino para dejar señalados los más apremiantes:

1. En primer término, las prácticas sociales que hoy se proponen como una "economía alternativa" (bajo diversos y controversiales nombres, "solidaria" para unos, "popular" en otros), se han hecho mundialmente visibles o, de hecho, muchas de ellas han emergido, entre la polvareda del colapso de los muros del "socialismo realmente existente" y de la marcha triunfante de la contrarrevolución capitalista. Y, pues, de su lado, el respectivo debate actual emergió entre la bancarrota del "materialismo histórico", que arrastró también al eclipse de la inicial crítica radical del eurocentrismo, y la globalización del "neoliberalismo" en la intersubjetividad mundial.

La magnitud y la profundidad históricas de la derrota, en un plazo más bien corto, no permitieron lugar, ni tiempo, para el desarrollo y culminación del debate que ya estaba planteado desde los años 60s del siglo XX, sobre los modos de producción de conocimiento no-eurocéntrico, sobre las cuestiones del conocimiento de la historia y de la existencia social y, por consiguiente, también sobre los modos y las trayectorias posibles de subversión de las formas específicas del poder colonial/moderno, incluido el despotismo burocrático que usurpaba el nombre de socialismo². Por eso, cuando comienza la resistencia, en el esfuerzo de encontrar y/o de producir alternativas, no podíamos contar sino con los restos y los escombros de la derrota, tanto en la materialidad, como en la subjetividad de nuestra existencia social.

Del lado de la materialidad social, primero en las propias y muy heterogéneas prácticas de existencia social que una población creciente de trabajadores desempleados y empobrecidos venía haciendo para sobrevivir (llamadas, por eso, no mucho antes del ingreso en el período actual del capitalismo global, como "estructuras de sobrevivencia"), sobre todo en las sociedades dependientes dentro de la colonialidad/modernidad del actual poder, al mismo tiempo en que las nuevas formas de acumulación capitalista comenzaban a reducir globalmente la producción de empleo asalariado. Es decir, desde no mucho después de la Segunda Guerra Mundial³. Luego en la centenaria historia del cooperativismo, así como en las experiencias de las organizaciones reconocibles como autogestionarias, de trabajadoras y trabajadoras urbanas en Asia y en América Latina⁴. En fin, en las más recientes prácticas de crecientes sectores sociales medios entrampados en los procesos de polarización social y que han comenzado su reorientación social apelando a la moral de la solidaridad, como resistencia y como alternativa al capitalismo⁵.

Del lado de la subjetividad, el debate sobre las opciones alternativas sólo podía hurgar en el ahora disperso, además de heterogéneo, universo de subjetividad crítica, donde se encuentran, principalmente, la herencia de la "teología de la liberación", las primeras propuestas de crítica del eurocentrismo, los bordes críticos del propio "materialismo histórico", el nuevo "social-liberalismo", y el anárquico (no es una redundancia) regreso del viejo debate "anarquista",

² Mis propuestas para el debate sobre la derrota y sus implicaciones en el conocimiento, en *El Regreso del Futuro y las Cuestiones del Conocimiento*. Originalmente, en **Hueso Humero**, No.37, 2001. Lima, Perú

³ Fue el debate latinoamericano sobre Marginalización el primero en plantear esas tendencias de cambio en las relaciones entre el capitalismo y el trabajo. Un recuento de ese debate en Aníbal Quijano: *La "Economía Popular" y sus Caminos en América Latina*. Mosca Azul/CEIS, 1998. Lima, Perú. Mis propuestas posteriores sobre esas cuestiones en *El Trabajo al final del Siglo XX*. En **Pensée sociale critique pour le XXI^e Siècle**, pp-131-149. Forum du Tiers-Monde, L'Harmattan, 2003.Paris, France.

⁴ A ese respecto, por ejemplo los informes de investigación del volumen **Produzir Para Viver**. Boaventura de Sousa Santos, org. Civilizacao Brasileira, 2002, Rio de Janeiro, Brasil.

⁵ Probablemente las experiencias en Argentina, sobre todo durante y después del colapso social del 2001, y en Colombia, Brasil, México y Perú, son ilustraciones eficaces de esa nueva orientación de las capas sociales medias víctimas de las mutaciones recientes en el poder colonial/global.

“libertario” y “comunitario”. Esto es, no en un sistemático debate teórico/político en curso.

2. Hoy se están estableciendo las bases de un nuevo debate epistémico/teórico/ético/estético/político, que partiendo de la crítica del eurocentrismo, lleva al descubrimiento de la colonialidad/modernidad del poder actual. En esa perspectiva son más perceptibles las tendencias mayores de movimiento de la sociedad en el nuevo período histórico que ya estamos viviendo. Y, de ese modo, las condiciones y las trayectorias de la descolonialidad del poder, es decir, de la subversión del poder y de la producción democrática de una sociedad democrática. Empero, entre ese nuevo debate y el que se refiere a la “economía alternativa” y las prácticas de existencia social implicadas, aún no termina de constituirse una común perspectiva, excepto, probablemente, en sus respectivos márgenes.

Eso ayuda a explicar que el debate sobre una posible “economía solidaria”, en buena parte habite todavía un mundo urdido, de una parte, por una asociación entre el discurso de la moral de la solidaridad y de una suerte de “abstracted empiricism” sociológico-político. Y, de la otra parte, en la prisión del eurocentrismo como modo de producción y de control de conocimiento, como es patente en su insistente focalización en la demanda de encontrar y/o producir una “economía alternativa” al capitalismo, lo que mantiene implícita la propuesta teórico-política que hace de la “economía” la instancia primada de la existencia social, sea como su instancia material “natural”, eje del “orden social”, como en el liberalismo, o como fundamento material que da no sólo sustento, sino determinación y origen al conjunto de la existencia social, como en la versión eurocéntrica de la herencia de Marx, que se conoce como “materialismo histórico”⁶.

En tales doctrinas, tales instancias primadas son, en definitiva, “naturales”, ya que para constituirse no dependen de la voluntad, ni de la conciencia. Pero en el “materialismo histórico” los “modos de producción” pueden ser cambiados por las luchas de las “clases sociales” que tales “modos” han producido. *Esto es, la conciencia social no produce la existencia social. Pero puede servir para cambiarla.*

En la Europa del Siglo XIX, los que Engels astutamente llamó “socialismos utópicos”, obviamente contaban mucho más con la fuerza histórica de las intenciones, de la conciencia social, y propusieron y formaron agrupaciones de “mutualistas”, “cooperativas”, “falansterios” y “comunales” sin propiedad privada. Esas organizaciones fueron también formadas en otros continentes, incluida América, principalmente en el Norte, aunque también llegaron a Sudamérica, sobre todo al Cono Sur, junto con las migraciones del Sur de Europa en el tramonto entre los siglos XIX y XX. Pero aquellos experimentos de existencia social socialista producidos de modo deliberado y diseñado, así como los respectivos movimientos teóricos y políticos, se fueron desintegrando con la expansión global del capitalismo industrial monopólico, que estableció la hegemonía mundial del liberalismo. Y con la imposición del despotismo burocrático en Rusia desde mediados de los años 20 de la centuria anterior, lo que entronizó la hegemonía del “materialismo histórico” en el movimiento socialista del mundo⁷.

La desintegración de dichos movimientos dejó a las claras que los actores y protagonistas de tales movimientos eran también prisioneros, a su propia manera,

⁶ Un adelanto de propuestas para un debate diferente sobre la cuestión del poder, en Aníbal Quijano: “Poder y Derechos Humanos”, en Carmen Pimentel, ed. **Poder, salud mental y derechos humanos**. CECOSAM, 2001, pp. 9-26. Lima, Perú

⁷ Las propuestas narodnikis para partir de la obschina o comuna rural rusa en la trayectoria hacia fuera del capitalismo, fueron derrotadas al mismo tiempo que eran destruidas las propias obschinas bajo la dictadura bolchevique. Las de José Carlos Mariátegui, para integrar las comunidades indígenas en toda posible trayectoria de revolución socialista en el Perú, fueron también eclipsadas mientras el estalinismo y su “marxismo-leninismo” era hegemónico. Hoy esa cuestión vuelve al centro del debate en el movimiento indígena de todo el mundo, comenzando en América Latina y en el debate sobre la cuestión de las relaciones entre estado y comunidad en la lucha contra el patrón de poder colonial/moderno.

en otras celdas, de la misma cárcel eurocéntrica que aherrojaba a liberales y "materialistas históricos". En ese sentido, fue una demostración eficaz de que las intenciones, la voluntad, la conciencia social, sin duda alguna cuentan en la historia. Pero de modo decisivo, solamente cuando producen/son producidos como parte de un movimiento real de la sociedad, es decir, cuando la subjetividad está asociada a la materialidad de las relaciones sociales.

3. Y de eso, precisamente, se trata hoy. En el momento actual de este nuevo y más sombrío período histórico del capitalismo global y colonial/moderno, sus más profundas tendencias ya han producido mutaciones decisivas en las formas de explotación del trabajo y de acumulación capitalista, lo que nuestros investigadores nombran como "capitalismo cognitivo" (Yann Moulier-Boutang), "capitalismo cultural" o "hipercapitalismo" (Rifkin) y cuyas implicaciones futuras sobre la existencia social del homo sapiens apenas podrían ser vislumbrados⁸.

Con esas tendencias está aparejada también la reproducción, la re-expansión de las formas no salariales de explotación del trabajo, la esclavitud, la servidumbre, para producir mercaderías para el nuevo mercado mundial. *Pero también la reciprocidad, como intercambio no-mercantil de trabajo y de fuerza de trabajo.* Por supuesto, como he venido insistiendo desde hace rato, toda existencia social existe, para los miles de millones de personas víctimas de la brutal re-concentración del control del poder, con mercado y sin mercado, con Estado y sin Estado. Pero el debate de las cuestiones implicadas no cabría aquí.

La reciprocidad re-emerge y se re-expande como: a) organización de la producción, del intercambio o distribución, y reproducción; b) asociada a la comunidad como estructura de autoridad colectiva; c) a la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y de la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas; d) por consecuencia, a la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades, comenzando con las diferencias entre los sexos y las sexualidades; e) a relaciones de uso y de reproducción con los otros seres vivos; y, f) en fin, a una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo.

Quizá no es un optimismo excesivo esperar que en el imaginario social actual ya no es predominante la idea/imagen de una historia secuencial moviéndose en el tiempo por un único carril y hacia un único destino teleológicamente previsto o prefijado. Esa idea/imagen fue uno de los ejes del eurocentrismo, en particular en el "materialismo histórico". Quizá cabe, pues, esperar que la mayoría admite ya que dentro del actual patrón de poder, la sociedad no ha dejado de ser heterogénea y discontinua, que se mueve en varias direcciones aunque bajo la hegemonía de los que controlan el patrón de poder en su globalidad. Y que en consecuencia tiene que optar entre esas varias direcciones u orientaciones, porque cada una de ellas implica modos diversos de existencia social. Optar entre esos modos y decidir cómo, de cuáles modos, con cuáles elementos actuales o posibles, se puede defender y hacer valer la opción elegida respecto de las otras, no sólo sabiendo que no hay garantía histórica ninguna de victoria, sino también sabiendo que no se lucha sólo por el éxito, sino, ante todo, por el valor que una opción de existencia social tiene para la historia de la especie, y por la cual no se puede, por lo tanto, dejar de luchar bajo cualquier circunstancia.

Democracia y existencia social de la especie

Es claramente perceptible hoy que lo que está en su más riesgoso momento histórico es, precisamente, la democracia de la existencia social de la especie. Las

⁸ De Yann Moulier-Boutang: *Nouvelles Frontières de l'Economie Politique du Capitalisme Cognitive*. Revue *éc/arts*, No.3, 2002, <http://www.Ecarts.org> De Jeremy Rifkin: *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism Where All of Life Is a Paid-for Experience*. May 2000. Putnam/Tarcher. También puede verse mis textos *Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia*, en **Tendencias actuales de nuestra era**. Instituto Pedro Gual, 2000. Caracas, Venezuela. Y *El Trabajo al Final del Siglo XX*, ya citado.

tendencias dentro del capitalismo global no sólo llevan a la continua reducción del espacio de la democracia en la existencia social, sino a su total reversión si se deja continuar re-expandiéndose la esclavitud y la servidumbre, de una parte, la regresión fundamentalista de la ética social dentro del conjunto del poder y al autoritarismo violento y represivo en la autoridad política.

Solamente en las tendencias a la reproducción y expansión de la reciprocidad, la democracia en la existencia social es la condición misma de su existencia, de su reproducción, de su desarrollo. Todos aquellos que requieren o prefieren la democracia continua en la existencia social, saben, pues, las opciones que existen, las acciones que cuentan y los riesgos que implican.

Como toda forma de existencia social históricamente enraizada y capaz de reproducirse, produce, implica, su propia subjetividad, su propio imaginario, su ética social, sus modos de percepción, de producción de sentido. En la historia, sin embargo, no se produce una correspondencia sistémica, ni siquiera sistemática, entre la materialidad y la subjetividad de las relaciones sociales. Así, los miles de millones de gentes que están produciendo y reproduciendo la reciprocidad, aparte de la esclavitud, de la servidumbre, del capital, no lo hacen, siempre o necesariamente, porque parten de una moral de la solidaridad. Ni podrían hacerlo si tienen que vivir, todo el tiempo, sin mercado/con mercado y sin Estado/con Estado. Pero no pueden dejar de practicar, sabiéndolo o sin saber, formas de solidaridad social, porque la reciprocidad no sería posible sin ellas.

Ninguna forma determinada de existencia social podría desarrollarse y reproducirse en el largo plazo histórico, sin que esa correspondencia tienda a reproducirse no sólo en la materialidad, sino también en la conciencia respectiva, y sin que ésta se convierta en un "sentido común". El tiempo que eso demanda puede no ser corto. Por eso, si la reciprocidad debe ser defendida y reproducida como contexto de la democracia de la existencia social, la moral de la solidaridad como elemento central del imaginario social, de la conciencia social, es una condición indispensable.

Las formas de existencia social en curso de emergencia con la reciprocidad, reclaman, pues, requieren, para un desarrollo más profundo y para una mayor capacidad de reproducción, la incorporación de una moral de la solidaridad, producida desde dentro o incorporada desde fuera. Pero esta vez, a diferencia de lo que ocurrió con las propuestas de los que propugnaban diseñar y organizar formas de existencia social a partir de la conciencia y de la voluntad, quienes optan o pueden optar, saben ahora que el camino es diferente, no parte de, sino va hacia las formas de existencia social que la historia actual produce. Pero, por eso mismo, saben que ahora es un tiempo de opciones, de decisiones y de acciones. Tanto más pronto y tanto más clara y definidamente, tanto mayores las posibilidades de producir otra historia. En otros términos, la producción democrática de una sociedad democrática es posible hoy, más rápida y profundamente si la subjetividad, el imaginario, la voluntad, de cada vez más gente van en la misma dirección que la producción de las relaciones materiales en la reciprocidad.

Ese trabajo no puede ser realizado sin liberar la producción de subjetividad, en particular de conocimiento, del radical dualismo cartesiano, del metafísico evolucionismo teleológico, del reduccionismo que sólo percibe la homogeneidad y la continuidad en la estructura y en el cambio, de la visión atomística de la historia o sólo de formas radicalmente ahistóricas de totalidad. En suma, sin liberarse del modo eurocéntrico de producción de la subjetividad (imaginario y memoria histórico/sociales, conocimiento). Y ese es, precisamente, el esfuerzo implicado en el debate mundial que ya está en curso, sobre la colonialidad/descolonialidad del poder.