

Escobar
32_copias

CAPÍTULO 3

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

Introducción: nueva lectura de la problemática de la alteridad

Hace 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 universales¹. 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 culturales².

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 km²), 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 modernas³. 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 político⁴. 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)⁵.

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 «tradicición», 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 genuino⁶. 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.