**Globalización, Desarrollo y Modernidad**



**Arturo Escobar**

Publicado en: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo (Medellín: Corporación Región, 2002), pp. 9-32.

Para referirme a la globalización, el desarrollo y la modernidad desarrollaré tres preguntas claves. La primera: ¿cuál es el estado del desarrollo y de la modernidad en tiempos de globalización? El argumento básico es que es necesario construir una nueva forma de pensar sobre el desarrollo y la modernidad y, por tanto, la planificación, desde la perspectiva de un nuevo paradigma de la globalización. El resultado esperado es la posibilidad de la construcción de mundos socio-naturales diferentes que mantengan una conciencia de la globalidad sin ser desarrollistas ni modernizantes.

La segunda: ¿en qué medida transforman los movimientos sociales --particularmente aquellos contra la globalización-- las relaciones entre globalización, desarrollo y modernidad? Muchos de los movimientos sociales de hoy en día poseen una dimensión antiglobalizadora; éstos se conectan formando redes autoorganizativas las cuales pueden llegar a crear globalidades diferentes, otra forma de pensar lo global, lo que podemos llamar glocalidades —concepto que introduzco y explicaré poco a poco—, que podrían promover la construcción de mundos socionaturales alternativos. La idea de mundo socionatural local o regional, es una idea que me parece muy apta para introducir el componente ecológico que en el desarrollo siempre fue dejado de lado. El resultado esperado de esta segunda pregunta es una perspectiva de los movimientos sociales como espacios de producción de conocimiento y de lucha por la defensa y transformación de lugar. ¿Por qué enfatizo en los movimientos sociales como espacios de producción de conocimiento? Porque una lectura de los movimientos sociales de hoy en día es, precisamente, que los movimientos sociales se han visto abocados a crear su propio conocimiento (posiblemente siempre lo han hecho) en una forma mucho más consciente. ¿Y cómo lo están creando? Es un pregunta etnográfica muy interesante, de investigación de campo y seguirle la pista a los activistas --eso hoy en día quiere decir de Tmbiquí a Washington o Génova-- y que sugiere que tenemos que romper esa barrera que antes, supuestamente, existía, por un lado, entre los académicos y los intelectuales como productores de conocimiento, y por el otro, los activistas como usuarios de conocimiento. Los activistas producen su propio conocimiento, recrean el nuestro —si queremos vernos por fuera de los movimientos sociales—. El conocimiento de los movimientos sociales se convierte para los académicos y los intelectuales en materia de estudio y de construcción de conocimiento solidarios como movimientos sociales.

La tercera es más bien metodológica, sobre todo para los antropólogos: ¿cómo realizar la etnografía del lugar y de las redes de los movimientos sociales contra la globalización? Esto porque una etnografía de la producción de lugar-en-redes es necesaria para contrarrestar la idea de que la globalización convierte al lugar en un espacio marginal para la producción de la realidad socionatural. Lo que se quiere es reconocer *el lugar* como espacio transformador de lo global, al unirse en lo global con otros movimientos de defensa del lugar.

Quisiera enfatizar que los conceptos aquí expuestos salen de un proceso de interacción entre el pensamiento teórico y el pensamiento de los movimientos sociales. Pero antes de abordar las tres preguntas es importante hacer unas anotaciones teóricas sobre la modernidad y el desarrollo.

**Uno: la modernidad**

¿Qué es la modernidad? La modernidad es un período histórico que aparece, especialmente, en el norte de Europa, al final del siglo XVII y se cristaliza al final del siglo XVIII. Conlleva todas las connotaciones de la era de la ilustración, que está caracterizada por instituciones como el Estado-nación, y los aparatos administrativos modernos. Tiene, por lo menos, dos rasgos fundamentales que todos los teóricos enfatizan. El primero es la autorreflexidad. Giddens y Habermas quieren decir con esto que la modernidad es ese primer momento en la historia donde el conocimiento teórico, el conocimiento experto se retroalimenta sobre la sociedad para transformar, tanto a la sociedad como al conocimiento. Eso con la era de la información ha llegado a un nivel supersofisticado. Las sociedades modernas, distinguiéndolas de las tradicionales, son aquellas sociedades que están constituidas y construidas, esencialmente, a partir de conocimiento teórico o conocimiento experto.

Para dar un ejemplo, la diferencia estereotipada entre sociedad tradicional y sociedad moderna. En la sociedad tradicional, —un grupo étnico en el Amazonas hace 30 o 40 años—, las normas que rigen la vida diaria son generadas endógenamente a través de relaciones cara a cara, en el día a día, históricamente. En las sociedades modernas las normas que rigen la vida cotidiana, que determinan cómo significamos, cómo interpretamos, cómo vivimos nuestra vida, no están producidas a ese nivel de la relación cara a cara, sino que están producidas por mecanismos expertos, impersonales, que parten del conocimiento experto en relación con el Estado.

La segunda característica de la modernidad que Giddens enfatiza es la descontextualización, que es el despegar, arrancar la vida local de su contexto, y que la vida local cada vez es más producida por lo translocal. Por eso muchos movimientos sociales hablan de resituar la vida local en el lugar. Estas teorías de Giddens están muy por detrás de la forma en que se ve la globalización. Muchos de los teóricos parten de la teoría de este sociólogo inglés, en sus libros de finales de los 80 y comienzos de los 90. Giddens dice que la globalización no es una etapa nueva, distinta a la modernidad; no hay posmodernidad, eso son invenciones de algunos filósofos, que estamos todavía dentro de la modernidad, que la globalización simplemente es una radicalización y universalización de la modernidad, cuando la modernidad ya no es solamente un asunto de los países modernos occidentales europeos, sino que, precisamente, la globalización ocurre cuando la modernidad logra universalizarse, globalizarse. Lo que quiere decir que, en gran medida, el control de occidente sobre la modernidad se debilita, pero que al mismo tiempo, precisamente, porque ya occidente ha alcanzado a abarcar todo el resto del planeta.

Desde esta perspectiva de la supuesta globalización de la modernidad se pueden distinguir las siguientes opciones:

La globalización conlleva la radicalización de la modernidad. De ahora en adelante nos enfrentamos a un cierto tipo de modernidad para siempre, y en todas partes, tal como lo plantea la posición liberal progresista o la tercera vía, con teóricos como Giddens, Touraine, Castells, Habermas (con diferentes implicaciones sobre como “completar” el proyecto moderno para cada uno de estos pensadores, sin embargo).

No hay un “afuera” con respecto a la modernidad. La modernidad debe ser transformada o completamente reconstruida desde adentro. Esta es la posición marxista contemporánea con teóricos como Hardt , Negri.

El mundo actual se compone de variaciones múltiples de la modernidad, resultantes de la infinidad de encuentros entre la modernidad y las tradiciones. De ahora en adelante (y desde antes), nos vemos abocados a la existencia de modernidades “híbridas”, “locales”, “mutantes”, “alternativas”, o “múltiples”. Esta es la posición posestructuralista, en gran medida derivada de la antropología.

**Dos: el desarrollo**

Ha habido cuatro grandes momentos teóricos en la historia del desarrollo, desde 1950 hasta el momento. El primer gran momento es la teoría de la modernización convencional, con etapas de desarrollo y diversos para alcanzarlo, donde se asume que el tercer mundo tiene que convertirse como el primer mundo, pues ahí estaban los modelos. La cosa era muy fácil, es un momento de certeza, entre los años 50, 60 y 70.

El segundo, es el que marca la etapa de la teoría de la dependencia como crítica de la modernización, no del desarrollo, según la cual el subdesarrollo está causado precisamente por las relaciones de vinculación de los países del tercer mundo con la economía mundial, y lo que hay que cambiar son esas relaciones de vinculación y las relaciones internas de explotación. La teoría de la dependencia cuestionó el desarrollo capitalista pero no el desarrollo, y postuló un desarrollo socialista, o desarrollo con equidad.

El tercer momento es la crítica posestructuralista y el cuarto momento es una reacción al análisis posestructuralista. En el momento posestructuralista el desarrollo viene, como el nombre lo indica, de otra teoría social. La crítica al desarrollo como discurso proviene de otra teoría social –el posestructuralismo—diferente a la teoría liberal y al marxismo. Como se observa claramente en la siguiente tabla la aplicación de estos tres paradigmas al caso del desarrollo conlleva diferentes preguntas, actores y respuestas o prescripciones.

**TEORÍAS DEL DESARROLLO ACORDE A SUS PARADIGMAS**

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| PARADIGMA VARIABLES | Teoría liberal | Teoría marxista | Teoría post-estructuralista |
| Epistemología  | Positivista | Realista/dialéctica | Interpretativa/constructivista |
| Conceptos claves | Mercado Individuo | Producción (ejemplo: modo de producción)Trabajo | Lenguaje Significado (significación) |
| Objeto de estudio | Sociedad MercadoDerechos | Estructuras socialesIdeologías | Representación/DiscursoConocimiento-poder |
| Actores relevantes | Individuos InstitucionesEstado | Clases sociales (Clases trabajadoras)(Campesinos)Movimientos sociales (Trabajadores, campesinos)Estado democrático | “comunidades locales”Nuevos movimientos sociales, ONG´sTodos los productores de conocimiento (incluidos individuos, estado, movimientos sociales) |
| Pregunta del desarrollo | Cómo puede una sociedadDesarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales e individuales  | Cómo funciona el desarrollo como una ideología dominante | Cómo Asia, Africa y América Latina llegaron a ser representados como subdesarrollados  |
| Criterios de cambio | “Progreso”, CrecimientoCrecimiento más distribución (Años setentas)Adopción de mercados | Transformación de las relaciones socialesDesarrollo de las fuerzas productivasDesarrollo de conciencia de clase  | Transformación de la economía política de la verdadNuevos discursos y representaciones (pluralidad de discursos) |
| Mecanismo de cambio | Mejores datos y teoríasIntervenciones más enfocadas | Luchas de clases | Cambio de prácticas de saber y hacer  |
| Etnografía | Cómo el desarrollo es mediado por la culturaAdaptar los proyectos a las culturas locales | Cómo los actores locales resisten las intervenciones del desarrollo  | Cómo los productores de conocimiento resisten, adaptan, subvierten el conocimiento dominante y crean su propio conocimiento  |
| Actitud respecto al desarrollo y la modernidad | Promover un desarrollo más igualitario (profundizar y completar el proyecto de la modernidad | Reorientar el desarrollo hacia la justicia social y la sostenibilidad (Modernismo Crítico: desvincular capitalismo y modernidad) | Articular una ética del conocimiento experto como práctica de la libertad (modernidades alternativas y alternativas a la modernidad) |

Para pensar estas diferencias es importante partir por aceptar que la teoría es una descripción de la realidad en los términos de un discurso abstracto, no es más valida que la descripción de la realidad de la gente en su cotidianidad o que la discusión de la realidad de los escritores, por ejemplo, García Márquez o William Ospina; la teoría es simplemente diferente porque le hemos dado mucho más poder, por ser supuestamente producida por expertos.

Podemos clasificar los paradigmas del desarrollo, rigurosa y sistemáticamente, en relación a los tres grandes paradigmas de las ciencias sociales contemporáneas: el paradigma liberal, el paradigma marxista y el paradigma posestructuralista. El concepto clave del paradigma liberal, que viene desde Adam Smith, John Locke, Hobbes hasta Milton Friedman o Jeffrey Sachs y los filósofos morales liberales de hoy, es una teoría que se centra en el papel del individuo en la sociedad y en el mercado. El materialismo histórico, por otro lado, se centra en el trabajo y la producción y por lo tanto su cuerpo teórico es completamente distinto al del pensamiento liberal.

La teoría posestructuralista, finalmente, se centra en el análisis del lenguaje, las significaciones y las representaciones. Si los liberales dicen que el principio de las sociedades es el individuo, para reconocer la realidad realmente tenemos que entender como se comporta el individuo y su mercados y la teoría Marxista dice que para entender la sociedad y la realidad tenemos que partir de un análisis de las condiciones materiales y cómo la gente se organiza para la producción, la teoría posestructuralista parte de enfatizar que si queremos entender la producción de lo real, la producción de la sociedad, tenemos que entender cómo la sociedad se crea en el lenguaje, el significado y la representación. Es una posición cercana a la antropología , y tiene en Historiador francés Michel Foucault uno de sus grandes exponentes.

¿Cuáles son las consecuencias de mirar el desarrollo desde estos diversos puntos de vista? Por un lado, en la teoría liberal, tenemos que los actores relevantes son los individuos, las instituciones y el Estado. Para la teoría marxista los actores relevantes son las clases sociales, los movimientos sociales y un Estado democrático. El Estado sigue siendo importante dentro del marxismo. Según la teoría posestructuralista lo relevante son las comunidades locales, los nuevos movimientos sociales, las ONGs y todos los productores de conocimiento. La teoría posestructuralista se centra en quién y cómo se produce conocimiento, porque en gran medida, en la producción de conocimiento se produce la realidad misma.

La pregunta del desarrollo que hace la teoría liberal es ¿cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales individuales? Esta es la pregunta que el Estado y las grandes instituciones del desarrollo como el Banco Mundial todavía se hace, el Estado neoliberal en particular: el desarrollo a partir del individuo, del capital, de la tecnología, del mercado.

La teoría marxista hace una pregunta diferente. ¿Cómo funciona el desarrollo como una ideología dominante? y, por tanto, ¿cómo puede desarrollarse una sociedad a través de un cambio de ideologías y de relaciones de producción?.

La pregunta que se hace la teoría posesctructuralista es muy distinta, tan distinta que obviamente lleva a resultados muy distintos. ¿Cómo llegaron Asia, África y América Latina a ser representados como subdesarrollados? y ¿cuáles han sido la consecuencias de ese acto en el lenguaje?. Cómo a partir de 1950 y no antes se inventaron Asia, Africa y América Latina como subdesarrollados y cómo se montó todo este aparataje del desarrollo que antes realmente no existía, incluyendo la planificación, las Naciones Unidas, el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la organización Mundial del Comercio?

Podría decirse, desde esta perspectiva y haciendo una analogía, que de la misma forma en que las tropas aliadas desembarcaron en Normandía en e1944 para liberar a Europa, de esa misma forma los expertos empezaron a desembarcar en el tercer mundo a partir del 45, 50, 60 para liberar al tercer mundo de su pobreza, de su ignorancia. Esto ha funcionado como un mecanismo de conocimiento y poder muy efectivo. Si uno piensa en un programa como el DRI – Desarrollo Rural Integrado-, es una máquina, lo que los posestructuralistas llaman un dispositivo de producción de realidad, que vincula el conocimiento experto de los planificadores del desarrollo rural, de los agrónomos, ingenieros agrícolas, nutricionistas, con estrategias de poder, con paquetes tecnológicos, con inversiones de extensión, de electrificación, de poner a los campesinos a sembrar esto y aquello, de pesticidas, de fertilizantes, de cambiar la mentalidad, la racionalidad del campesino. Esto es lo que es desarrollo: es una práctica de vincular conocimiento y poder desde una racionalidad completamente distinta a la racionalidad que ha existido en cada lugar.

Finalmente, criterios para el cambio. La teoría liberal adopta como criterios para el cambio simplemente la adopción de mercados. La teoría marxista adopta la transformación de relaciones sociales, el desarrollo de las fuerzas productivas, el desarrollo de conciencia de clase. Para los posestructuralistas el mecanismo de cambio es la transformación de la economía política de la verdad, la transformación de quién conoce, de quienes son los conocimientos que se consideran importantes, cómo circula el conocimiento, cómo circula el discurso, cómo el discurso crea poder. ¿Por qué ahora hablamos de empoderar? Cuando se habla de empoderar los actores locales en su conocimiento, cuando se habla de los saberes populares, de los saberes indígenas, cuando se habla de las minorías étnicas, de los saberes de las mujeres, en todo ese sentido, digamos, hay una revolución posestructuralista en cierto nivel que tal vez no habría pasado con los otros paradigmas. ¿Quiénes están construyendo nuevos discursos y nuevas representaciones?, ¿cómo podemos construir nuevas representaciones?

Y, finalmente, la actitud de los tres paradigmas frente al desarrollo y la modernidad. El paradigma liberal promueve obviamente un desarrollo más igualitario, porque los liberales de todas formas están por un poco más de igualdad, un poquitico menos de desigualdad y en general profundizar y completar el proyecto de la modernidad, o sea que la ciencia, la tecnología, el individuo, el mercado nos van a sacar adelante. Ya sabemos que hay muchas dudas sobre esto.

La teoría marxista enfatizaría en reorientar el desarrollo hacia la justicia social y la sostenibilidad, lo que algunos teóricos Marxistas llaman un modernismo crítico: desvincular capitalismo y modernidad. Para estos marxistas el problema no es la modernidad, no es la ciencia, no es el desarrollo, no es la tecnología, es el capitalismo, la utilización que el capitalismo hace de ellos.

El posestructuralismo dice: no, la modernidad también es parte del problema, la racionalidad científica, tecnológica, de mercados, económica son parte del problema. Lo que tenemos que hacer es aprender a articular lo que Foucault llamara una ética del conocimiento experto como práctica de la libertad, y propender por modernidades alternativas y alternativas a la modernidad. Somos en gran medida los que creamos la realidad a través de nuestros conocimientos y discursos. Una pregunta crítica de la modernidad es ¿cómo nos comportamos críticamente como productores de conocimiento experto?; ¿cómo vamos a hacer ese diálogo? Depende de cómo veamos el mundo. Miremos, entonces, cómo los grandes teóricos están entendiendo el mundo y cuáles son las consecuencias. Giddens, Touraine y Castells hace poco estuvieron en España disertando sobre el futuro del mundo y sosteniendo básicamente la tesis es que la globalización conlleva a la radicalización de la modernidad. La globalización es precisamente la universalización, la extensión de la modernidad a todo rincón, a todo intersticio de la tierra, tarde o temprano, no necesariamente ahora. Ahora hay muchos espacios donde todavía la modernidad aún no se consolidan, pero que tarde o temprano se van a consolidar con la globalización.

De ahora en adelante nos enfrentamos a un cierto tipo de modernidad para siempre y en todas parte. Esta es la inevitabilidad de un universo eurocéntrico, ya no podemos salirnos de este universo eurocéntrico. Esa es la posición que yo llamo liberal progresista, porque de todas formas es gente progresista que se preocupa por el estado social de las clases subalternas, de los oprimidos, hasta cierto punto del medio ambiente, porque ninguno de ellos tiene una gran conciencia ecológica. Es la famosa tercera vía.

La segunda tesis elaborada por un par de marxistas, Michael Hard y Antony Negri en su libro *El* *Imperio*, es un intento por reconstruir el marxismo desde la perspectiva del posestructuralismo. También ellos aceptan que no hay un afuera a la modernidad, estamos todos metidos en el cuento, no hay forma de salirse, nadie se puede bajar del barco. La modernidad debe ser transformada o completamente reconstruida desde adentro. La visión de cómo debe hacerse esto es muy compleja, y se centra en el entendimiento del *imperio,* no del imperialismo de hace décadas, pues ellos dicen que las cosas ya no funcionan así ¿ por qué? Porque no funcionan a nivel del Estado– Nación y porque no hay un solo nodo principal del imperio; ya no son los Estado Unidos —aunque siguen siendo un nodo privilegiado del imperio— de la nueva formación social que ellos llaman *imperio* y porque los procesos de regulación se centran en la producción de la vida, y obviamente de la mercancía.

La tercera está desarrollada más que todo por antropólogos. Y ¿por qué por antropólogos? Porque están metidos haciendo etnografías de la gente, de cómo la gente se relaciona con los objetos de la modernidad tales como un computador, un McDonalds, cocacola, el cine, la educación, o un programa de desarrollo. Plantean que el mundo actual se compone de variaciones múltiples de modernidad, resultantes de la infinidad de encuentros entre la modernidad y las tradiciones — la tesis de García Canclini, por ejemplo—. Del encuentro entre tradiciones y modernidades que crea culturas híbridas, de ahora en adelante y desde antes tal vez, nos vemos abocados a pensar en la existencia de modernidades híbridas, locales, múltiples, mutantes, alternativas.

¿Cuáles son las consecuencias para el desarrollo a partir de estas tesis? En el primer escenario, si aceptamos la tesis de que la globalización es una radicalización de la modernidad, la consecuencia es que la globalización subsume al desarrollo, este finalmente se universaliza y se naturaliza. Es decir, ya no hay necesidad de hablar de desarrollo porque allí está para siempre, ya todo el mundo lo quiere, no hay ningún problema. Aunque la teología de la modernización quede inoperante ya no habrá un modelo único, ni se pensará en etapas, nadie hablará de que si se hacen a, b ó c cosas, ni llegaremos al reino de la abundancia, ni mucho si menos vamos a llegar a ser como Estados Unidos o como Alemania, Italia o España. No hay modelo único, ni hay etapas, no hay teología, no hay un gran momento de llegada. Sin embargo, todas las gentes desean acceder a lo mismo, al mercados, al progreso, a las mercancías. Como consecuencia tenemos que lo que el tercer mundo necesita es profundizar el desarrollo neoliberal capitalista. Esto, obviamente, es la versión de la elite convencional de todos los países del mundo, de las transnacionales, del G8, la Organización Mundial del Comercio, las políticas estatales neoliberales. Todo basado en una lectura de la modernidad que se globaliza.

El segundo escenario –el de las modernidades múltiples-- se basa en una lectura antropológica. El desarrollo continua siendo resistido o negociado en las localidades. Más aún, es posible recuperar el desarrollo como un espacio importante para reelaborar y trabajar la modernidad, para convertirla en algo distinto. Un ejemplo de esto que me daba una mexicana, que trabaja en una comunidad indígena en Oaxaca: en 1999 a la comunidad indígena le regalaron una leche en polvo, pero esa comunidad indígena nunca usa leche en polvo porque no les gusta, siempre han bebido líquido. Un día encontraron un uso para la leche en polvo, la usaron para pintar los límites de la cancha de fútbol. Es un ejemplo muy crudo de cómo la gente resiste al desarrollo, subvierte, reelabora, pero yo creo que todos, en sus encuentros diarios en proyectos de desarrollo, saben que la gente no simplemente llega y acepta la palabra del experto e implementa su programita, sino que lo subvierte de toda forma posible, desde dedicar los fondos a otras cosas, hasta decirle al experto que va a hacer esto, pero lo hace muy distinto. Y aquí está siempre el principio fenomenológico: toda intervención tiene que ser retrabajada por el beneficiario, por el usuario —-el usuario no en el sentido utilitario, sino en el sentido de los usuarios de prácticas—-, y que en este sentido siempre tenemos que personalizar e incorporar las prácticas a nuestro universo para que tengan significado dentro de ese universo.

Cada acción de desarrollo es potencialmente un acto de contradesarrollo. En ese sentido la gente se lo apropia y lo reorienta hacia otra racionalidad. Cada acto de contradesarrollo es potencialmente la semilla de una modernidad alternativa. En la medida en que se resignifica, por ejemplo, la naturaleza en las comunidades rurales, o en los bosques tropicales de manera muy distinta --como un proceso de construcción continua entre humanos y medio ambiente—la conservacióon también podría pensarse de forma alternativa. Eso crea una modernidad alternativa al enfoque moderno de conservación a partir de los científicos. Otro ejemplo de modernidad tradicional nos lo brindan las plantaciones de palma africana en el Pacífico Sur, compuesta de filas contables y cuantificables de palma, homogeneizada, en contraste con el bosque biodiverso. Una modernidad alternativa podría decirse que es el universo diverso que quiere mantener las comunidades, que sugiere de hecho un entendimiento muy distinto de la naturaleza, que los antropólogos han estudiado en términos de los modelos locales de la naturaleza que las comunidades tienen.

En consecuencia, es necesario construir sobre o a partir de las acciones de contradesarrollo y de modernidad alternativa de la gente, lo cual supone aprender a leer de nuevo, a quitarnos los lentes de desarrollo convencional y a leer la práctica cotidiana de la gente de una forma distinta como contradesarrollo o potencialmente como contradesarrollo hacia un modernidades alternativas.

Las comunidades de ríos del Pacífico mantienen una significación cultural muy distinta sobre lo que es la naturaleza, pero no sólo la naturaleza sino de economía, la vida, el alimento y de las relaciones sociales y de pareja. Esto no quiere decir que sean mejores o peores. Más bien constata el hecho etnográfico de que hay prácticas ecológicas, económicas y culturales diferentes y que, precisamente, en esta visión posestructuralista y antropológica son esas prácticas las que pueden ser tomadas como punto de partida para reconstruir lo local, la región, el lugar, para repensar el desarrollo, para propender por alternativas de desarrollo y por alternativas a la modernidad. Esto en contra posición de los expertos en desarrollo que operan como agentes del estado neoliberal frente a las comunidades. Si seguimos operando como expertos neoliberales de desarrollo, estamos siendo agentes del estado y del imperio noeliberal.

Dos anotaciones breves sobre la globalización. ¿Cuál es la visión de globalización que empieza a surgir de esta concepción más antropológica? Por un lado, empezamos a entender que la globalización no es este monstruo que todo lo homogeniza, que avasalla, unifica, controla, margina todas las realidades en todos los rincones del mundo. Sin duda, algo de eso esta pasando y no se puede minimizar el impacto fatal de la globalización neoliberal. Pero también la globalización encierra muchos órdenes sociales y tradiciones culturales que conforman modernidades múltiples. Si lo comenzamos a ver de esa forma ¿qué consecuencias puede tener para la política y la práctica social? La globalización capitaliza y reconoce esa multiplicidad. Las grandes transnaciones están más a la vanguardia de reconocer esa multiplicidad, incorporarla dentro de sus prácticas aún cuando trate de permearla y contenerla. El mismo capitalismo es descentrado y fragmentado, no hay un capitalismo con C mayúscula, si no que es un capitalismo ya múltiple, descentrado, fragmentado, con unas contradicciones muy impresionantes, siempre las contradicciones han estado allí, aumentándolas cada vez más.

La segunda, la globalización propicia al mismo tiempo unificación y fragmentación, es por esto que las naciones teológicas de modernización y desarrollo no logran capturar la naturaleza de estas transformaciones, en otras palabras ya no es el proceso lineal de A a B, las famosas 5 etapas de que hablaba William Rostow, esa teología ya no existe, no hay un solo modelo.

La globalización debe ser vista en términos de la producción diferencias que no necesariamente se inscriben en esquemas jerárquicos y órdenes evolutivos. La modernidad clásica reinscribía la diferencia en un orden evolutivo. En ese sentido las famosas ferias mundiales, la de 1851 en Londres, las de mediados de siglo XX en EE.UU., en Europa, en otras partes del mundo eran eventos donde se clasificaban todas las culturas en orden de desarrollo, de civilización, donde los ingleses eran los que más habían alcanzado en términos tecnológicos, culturales y los europeos estaban en la cima de los logros occidentales, y muy por encima de los más atrasados, los aborígenes y los primitivos de Australia o del Amazonas.

La diferencia se reinscribe en una jerarquía y ésta se introduce en un mecanismo de dominación cultural. Hoy esas diferencias no se reinscriben de forma tan sencilla. Hay otra forma de ver estos procesos, tal vez un poco aventurada, pero en tiempos de crisis hay que atreverse a pensar de forma muy diferente, y que hay no solamente otras alternativas dentro de la modernidad misma, sino que hay alternativas a la modernidad. ¿Cómo hacemos eso? Encuentro tres actores que vislumbran esta posibilidad. Por un lado, unos pocos autores piensan que la modernidad siempre fue plural desde el comienzo. Es posible cuestionar las fronteras plurales y espaciales de la modernidad y esto no es solamente un ejercicio académico, es un ejercicio político. Si volvemos al cuento de que las representaciones influencian mucho la forma en que se construye la realidad, si volvemos al hecho de que el representar a Asia, América Latina, África como subdesarrollados fue una estrategia de dominación, es importante pensar que cuestionar las fronteras para concluir concluir que la modernidad fue siempre múltiple e híbrida puede igualmente ser una tarea importante.

Esta tesis supone la desoccidentalización y deseuropeización de la historia de la modernidad. La modernidad siempre fue el resultado del encuentro entre culturas desde el comienzo. Una de las discusiones más conocida sobre esto es el libro *La Atenas Negra* del historiador Martín Bernal, donde decía cómo a Grecia siempre se la postula como la cuna de la civilización occidental, el momento más hermoso de la raza humana, de la humanidad, y, sin embargo, Grecia no pudo haber sido posible sin Egipto, sin África, porque Grecia fue un continuo diálogo con Egipto y África. En ese sentido siempre fue también una Atenas negra, pues los griegos prestaron y retomaron muchas cosas, especialmente, de Egipto. El filósofo Enrique Dussel ha explicado esta tesis de una forma muy radical, cuestionando la ecuación fácil que asume que Modernidad/Occidente=Grecia + Roma + Cristianismo.

En este sentido la modernidad no solo siempre fue múltiple –el resultado del diálogo de Europa con muchos otros, desde China y la India hasta otros lugares del mundo, así como con las muchas Europas que hay dentro de Europa, con los subdesarrollados dentro de Europa mismo—sino que su privilegio histórico es un efecto etnocéntrico de hegemonía..

Es necesario cuestionar los límites espaciales y temporales que se da a la modernidad. Hay modernidades eurocéntricas y no eurocéntricas. Así como hay eurocentrismo en todo el mundo, hay eurocentrismo en América Latina a nivel de las élites y a muchos otros niveles, pero no todos. Es posible re-imaginar las formas posibles de heterogeneidad y pensar en una pluralidad más radical de modernidades coexistentes e interactuantes. La globalización puede ser vista como el encuentro de modernidades bajo condiciones desiguales de poder, porque las modernidades siempre han sido desiguales. Pero qué tal si empezamos a pensar que hay muchas modernidades, que se trata también de abrirle espacios a esas modernidades, no solamente a las grandes, sino a la islámica, la china, la india, pequeñas modernidades de las comunidades étnicas e indígenas, y que nos abramos realmente a un mundo plural. Y si lo vemos así, vemos que realmente hay una importancia fundamental en la defensa de esos lugares, en la defensa de esas culturas y de esas prácticas de la diferencia.

Veamos las consecuencias para el desarrollo. El contradesarrollo funciona para producir tanto modernidades alternativas como alternativas a la modernidad dominante eurocéntrica y capitalista. Desarrollo alternativo, modernidad alternativa y alternativas a la modernidad surgen como proyectos complementarios en los ámbitos intelectuales, políticos y sociales. De hecho los movimientos sociales y los diseñadores de política social se ven abocados a mantener esos tres fines en tensión continua. Pensar que hay que hacer desarrollo, sin duda alguna, pues hay que mejorar la calidad de vida de todas las comunidades, hay que reconstruir y fortalecer las economías, pero a través de un desarrollo alternativo. Nadie quiere un desarrollo convencional, del estilo clásico, tipo revolución verde, plantaciones, etc. Queremos un desarrollo alternativo, ecológico, equitativo.

Pero también podemos pensar que al mismo tiempo que se impulsan desarrollos alternativos, se impulsa una modernidad alternativa, un entendimiento distinto de la naturaleza, de las relaciones humanas, del goce, de la economía, de la ecología. Y que al mismo tiempo también se propende por alternativas a la modernidad, en la medida en que continúan prácticas de diferencia —que llamo prácticas ecológicas, económicas y culturales de diferencia—. Desde ese punto de vista sigue habiendo posibilidades de alternativas a la modernidad hacia un régimen más plural de modernidades diversas.

Como ecólogos no es imposible imaginarnos que el mundo pueda ser radicalmente diferente. Se puede pensar cómo sería Medellín reconstruida desde una perspectiva de diseño ecológico y sería una ciudad completamente diferente; cómo podría llegar a ser el Pacífico, construirlo de un modo diferente, como los movimientos sociales lo piensan. Como ecólogos podemos imaginarnos un realmente hermoso, donde las relaciones humanas y con el medio ambiente sean muy distintas. ¿No nos sugiere esto alternativas a la modernidad?; ¿por qué alternativas a la modernidad? Porque el mundo no solamente se rige por los principios de la modernidad, especialmente, la neoliberal; sin duda hay un papel y muy importante para la ciencia, la tecnología, las economías del mercado, el capitalismo si se quiere, pero eso no va a ser solamente lo que va a regir la política social, o la re/construcción de la realidad.

Un breve corolario para los planificadores. Desde esta perspectiva la tarea de diseñadores y planificadores es promover un espectro de mundos socio naturales que contribuyan al desarrollo alternativo, modernidades alternativas y alternativas a la modernidad, o sea, construir sobre prácticas de diferencia. ¿Esto qué significa? En términos prácticos voy a referirme a los movimientos sociales. ¿Qué quiere decir este momento de transición para estos movimientos sociales? Veamos el caso del movimiento social de comunidades negras del Pacífico Sur en particular. En 1993 el Proceso de Comunidades Negras (PCN) acordó varios principios organizativos: el derecho a una identidad negra; el derecho al territorio, al control del territorio como espacio para el ejercicio de la identidad; el derecho a cierta autonomía (en ese sentido los zapatistas son los grandes teóricos de los movimientos sociales); y el derecho a su propia visión del desarrollo , de la política social o la acción social.

Enfatizo dos aspectos de este movimiento del Pacífico colombiano. Por un lado, el movimiento como productor de conocimiento y de un marco teórico muy sofisticado de ecología política. Y por el otro, el papel del movimiento como red al interior del Pacífico y trasnacionalizadas. Como productor de conocimiento, queremos saber cómo este movimiento ilustra esa tensión de que hablábamos antes, la que mantienen los activistas y que podemos mantener los diseñadores y planificadores entre las tres dimensiones de la acción social: desarrollo alternativo, modernidades alternativas y alternativas a la modernidad. Como productores de conocimiento el movimiento social ha avanzado, especialmente desde el 90, con una crítica a las estrategias de comvemcionales conservación que inicialmente quiso introducir en el Pacífico con el Proyecto Biopacífico, para luego abrirse a un proceso de diálogo y concertación con los movimientos sociales.

En este contexto destaco varios aspectos de los movimientos como productor de conocimiento: uno, el desarrollo de una teoría insiste en que la biodiversidad es igual a cultura más territorio. La conservación de la biodiversidad solamente se asegura si se enfoca desde las culturas locales y del control del territorio por las comunidades locales. Esto iba en contra de las concepciones científicas y de los expertos de la conservación de la biodiversidad, como un proyecto científico de taxonomía, de inventarios, de áreas protegidas, de algunos proyectos productivos, restringidos.

Dos, los activistas de los movimientos desarrollan de una narrativa de la naturaleza a partir de un modelo local de naturaleza, donde hay una relación de continuidad entre el mundo humano, el mundo biofísico y el mundo natural. La naturaleza se concibe en la modernidad a partir de una separación entre lo biofísico, lo humano y lo espiritual. En las comunidades étnicas en gran medida se percibe una continuidad entre estos tres mundos. Entonces ¿cómo pensamos a partir de esta continuidad una estrategia de desarrollo? Claro que tiene que ser muy distinta.

Tres, una concepción del territorio como el espacio de apropiación efectiva del ecosistema por las comunidades. Si estudiamos cómo las comunidades se apropian del ecosistema eso es el territorio; el territorio, por tanto, incorpora el proyecto de vida de las comunidades.

Cuatro, una concepción de lo que los activistas llaman el Pacífico como territorio-región de grupos étnicos, como un lugar integrado ecológica, cultural, política y económicamente que se construye día a día a través de la tarea laboriosa de las comunidades. Ellas mismas lo construyen en su quehacer diario. En términos muy generales, se puede ver al Pacífico como un lugar producido por una serie de grandes procesos históricos, desde los geológicos y biológicos hasta los culturales. Los procesos políticos de las comunidades negras e indígenas empiezan a ser un factor importante de producción del Pacífico como *lugar* en los 90. Luego vendrían los procesos de la tecnociencia, de cómo se incorpora el Pacífico en la política global de biodiversidad; todo esto sugiere que al Pacífico hay que verlo en términos globales, que al Pacífico se ha repensado y recreado en los 90 a partir de la irrupción de lo biológico y lo cultural en el teatro global del desarrollo y que no se puede ver de otra forma. Al Pacífico como lugar, en resumidas cuentas, lo producen una serie de procesos locales y globales a todo nivel.

¿Cómo han desarrollado los movimientos sociales este cuerpo teórico del que antes hablaba muy brevemente, y que proporcionan la base para una alternativa del desarrollo y una modernidad alternativa y a largo plazo, una alternativa de la modernidad? No se ha desarrollado desde las cabezas versadas en meditación profunda, ni mucho menos, sino en el encuentro diario y continuo con todo tipo de actores desde lo local hasta lo transnacional en las comunidades, desde los famosos monteos que se hicieron para lograr la titulación colectiva de tierras, hasta la elaboración de los mapas comunitarios. Allí se generó el conocimiento de quién había estado históricamente, cómo se piensa el territorio, cómo se piensa la identidad. Estos conocimientos teóricos también se desarrollaron a través de encuentros con el Estado, con el Proyecto Biopacífico, Plan Pacífico, con sectores académicos, con la tecnociencia y la red global de biodiversidad, con las ONGs, que han jugado un papel importante en promover este desarrollo en el Pacífico, etc.

Podría decirse que la ecología política articulada por movimientos como el PCN obedece a una perspectiva de diseño autónomo. ¿Qué es el diseño autónomo? Para distinguirlo de la planificación hay dos o tres principios del diseño autónomo. El diseño autónomo es aquel que comienza por asumir o aceptar que siempre toda comunidad practica el diseño de sí misma. Las comunidades de los ríos del Pacífico, toda comunidad humana ha tenido un diseño de sí misma. A veces es un diseño caótico que no pasa por la reflexión teórica, pero que de todas formas hay un diseño allí. Una de las tareas del activista o del intelectual es hacer a la comunidad más consciente de ese diseño que ha practicado y empezar a ver cuales son las posibilidades de ahí para adelante.

Un principio muy importante del diseño autónomo es que toda actividad de diseño debe comenzar con la forma de cómo la gente misma define su realidad; esto quiere decir, en términos filosóficos, que siempre debemos ver a la gente como agentes de su propio entendimiento, como practicantes de su propio saber. Ese es un principio básico, político, epistemológico, que es violentado por la planificación convencional, en el que (imagínense la arrogancia) se pensaba que la gente no tenía conocimiento y que el conocimiento del experto tenía que ser transplantado a la mente de la gente, olvidándose del hecho de que un principio filosófico muy sencillo pero fundamental y complejo es que todos somos practicantes de nuestro propio saber y que siempre hay que respetar ese propio saber. Ese es el comienzo de la planificación participativa.

El objetivo fundamental del diseño autónomo es la producción de conocimientos sobre la realidad. Lo que el diseño autónomo pretende establecer o crear, realmente, es un sistema de investigación de la realidad, un sistema de aprendizaje de ella, no es tanto un esquema de cómo actuar en la realidad, sino cómo pensar la realidad, cómo investigarla. Esa es la tarea más hermosa del diseño, la planificación puede ser eso: construir con la gente sistemas de investigación sobre la realidad.

Qué podemos enfatizar de este estudio de caso cuando lo ponemos junto a la parte más teórica: primero, que muchos movimientos sociales de hoy en día son movimientos por la defensa del lugar, de apego al lugar, al paisaje, al ecosistema, entendido como un todo complejo, multidimensional. Este movimiento social crea una red local, nacional, luego internacional, que parte de las comunidades, del ecosistema mismo, del bosque tropical húmedo —el bosque es un actor importantísimo dentro de la red. En las teorías de redes más recientes, se enfatiza que las redes están compuestas por actores humanos y no humanos, entonces, construyen la red a partir del bosque y de las comunidades hacia la región, al país y al mundo. Por ejemplo, entre las actividades más transnacionales del movimiento (PCN) que ha comenzado a partir de 1995 está la participación de activistas del proceso de comunidades negras en una serie de redes a nivel mundial, y esto es relativamente típico de muchos movimientos sociales de hoy: no hay un movimiento estrictamente local.

Con esto no quiero decir que los movimientos estén mandando sus gentes a viajar por el mundo, muchos nunca lo hacen, ni tienen la oportunidad de hacerlo, pero todo movimiento tiene que tener una teoría de lo global, ya no hay grupos subalternos estrictamente locales, todo grupo subalterno es local y es global. Estos grupos han estado participando en redes de mujeres afrolatinoamericanas, en redes de la biodiversidad a nivel global, incluyendo la participación en las reuniones de la Convención de la Biodiversidad en distintas partes del mundo, en redes mundiales ecológicas, en reuniones sobre certificación de productos del bosque, en redes de movimientos contra la globalización y participando en algunas de las manifestaciones más importantes en este sentido. Una vez que se crea la red se empieza a transnacionalizar. Estos movimientos están a la vanguardia de un nuevo encuentro inusitado con el mundo cuando participan en reuniones en la India, en Europa, en América Latina.

¿A dónde lleva toda esta acción? A lo que podríamos llamar localidades y globalidades alternativas –“glocalidades”, para hablar con un nuevo lenguaje. ¿Qué crean estas redes en contra de la globalización? Una configuración alternativa de economía, cultura y poder que no es la configuración dominante de la modernidad neoliberal, sino que si se quiere, son pliegues distintos que le aparecen a la modernidad, y ojalá tuviéramos formas tri y cuatridimensionales para visualizarlos.

Entramos en espacios topológicos donde estos movimientos empiezan a crear pliegues. Se pude ver a la modernidad y a la globalización como tres grandes esferas que se interceptan: la esfera de la economía global, que los movimientos quieren contener o contrarrestar; la esfera del gobierno o gobernabilidad local y global, que los movimientos quieren democratizar, apropiarse de esos espacios de gobierno global como la Convención de la Biodidversidad, todas las convenciones habidas y por haber; y la esfera de la producción cultural global, que los movimientos sociales quieren pluralizar.

Si se mira como una intersección estas redes son como pliegues en la estructura de la globalización, y son realidades que tenemos que empezar a construir, fortalecer y promover. Son lo que en teorías de redes se puede llamar redes autorganizativas, descentralizadas, no jerárquicas, que se empiezan a formar en términos de funciones complementarias de los nodos de las redes que no uniformizan las redes ni a sus componentes ni a sus sitios, donde hay una inversión de la globalización que lo que más le importa a esas redes es lo local, no lo global, van a lo global para fortalecer lo local, y van a lo global porque aprenden que lo global determina las en gran medida condiciones para que lo local y el lugar sobreviva. Son redes autorganizativas y es una forma nueva de ver a los movimientos sociales como redes.

Estas redes, el diseño autónomo y la planificación participativa podrían propender por un posdesarrollo, que se puede definir como ese momento, ese otro imaginario societal donde ya la acción social no se defina solamente en términos de desarrollo, sino donde estas modernidades alternativas puedan tener un chance para sobrevivir, para ser escuchadas, y donde los movimientos de defensa del lugar logren crear posibilidades de globalidad sin tener que sobrellevar las cargas culturales y ecológicas de la modernización y el desarrollo. No sabemos cómo será esto todavía, pero por allí debe encaminarse la creación de mundos locales y regionales ecológica y culturalmente sustentables.