

UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA

Escuela de Posgrado



**AMBIGÜEDAD Y MERCADO: LA PERSONA NEOLIBERAL Y LAS
TRAICIONES GENERADAS POR LOS PROCESOS DE
DEMOCRATIZACIÓN. EL CASO DE EL AGUSTINO**

Tesis para optar el Grado Académico de Maestro en Filosofía
Con mención en Ética y Política

MATTHEW JAMES IPPEL

Presidente: Dr. Rafael Tito Fernández Hart, S.J.

Asesor: Mg. Alessandro Caviglia Marconi

Lector 1: Dr. Víctor Francisco Casallo Mesías

Lector 2: Mg. Gabriel Arturo García Carrera

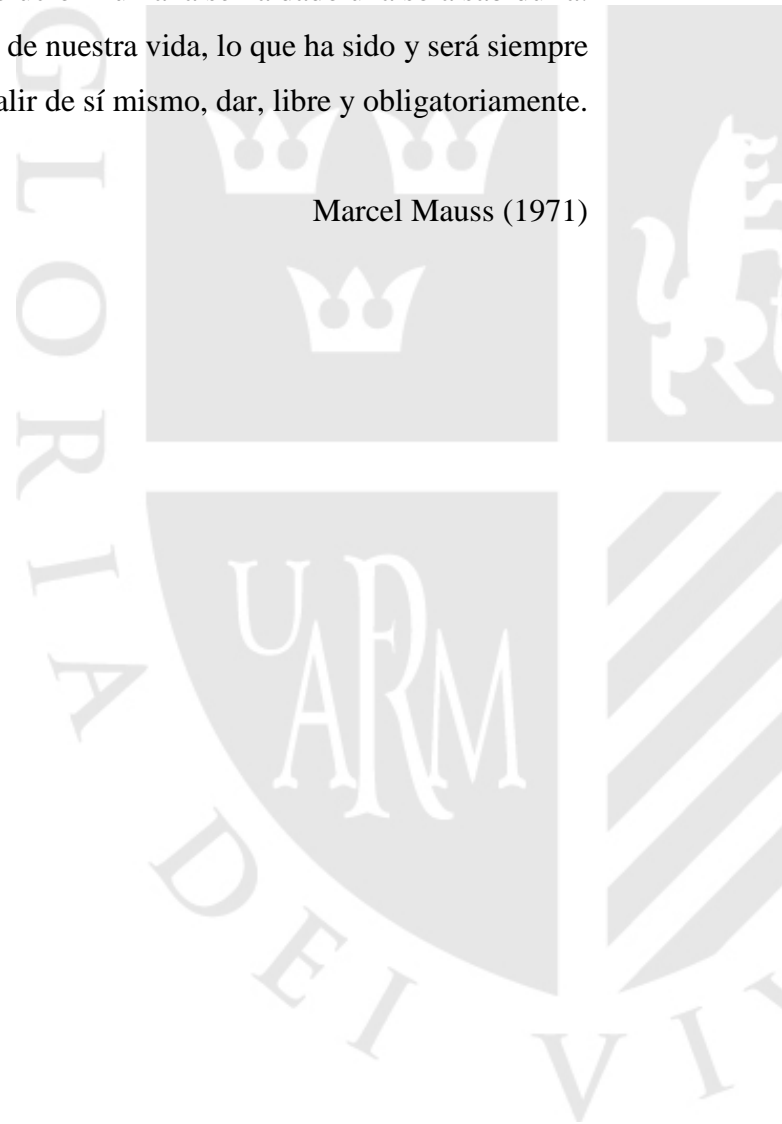
Lima – Perú

Diciembre de 2018

EPÍGRAFE

De un extremo al otro de la evolución humana se ha dado una sola sabiduría.
Adoptemos, pues como principio de nuestra vida, lo que ha sido y será siempre
el principio: salir de sí mismo, dar, libre y obligatoriamente.

Marcel Mauss (1971)



DEDICATORIA

A tantas mujeres y hombres del distrito de El Agustino (Lima, Perú), especialmente, a mis compañeras y compañeros de SEA y la Parroquia La Virgen de Nazaret quienes luchan sin cesar por un mundo más justo, solidario y humano; cuyas vidas y luchas me han inspirado en este proyecto y en mi vocación como jesuita.



AGRADECIMIENTO

Agradezco a la Compañía de Jesús por encomendarme la misión de realizar una maestría de filosofía en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y a mi comunidad jesuita por animarme a realizarla y por los gratos momentos compartidos.

Agradezco a tantos profesores y compañeros, por el apoyo y disponibilidad, en particular, a los profesores Gabriel García y Yasmín López que contribuyeron, indudablemente, a la realización de este trabajo, y a Dennis Mundaca SJ y Nino Villarroel SJ que corrigieron mis textos y ofrecieron comentarios.

Agradezco a mi asesor, Alessandro Caviglia, por su apoyo incondicional, sin cuya dirección y acompañamiento esta investigación no hubiera sido posible. No sólo hemos aumentado nuestro capital humano en los últimos dos años, sino que también hemos forjado una amistad. ¡Gracias, Sandro!

RESUMEN

Nuestro mundo contemporáneo se caracteriza por el sistema neoliberal que se ha vuelto hegemónico y totalizador, plasmándose por encima de todos los ámbitos, no únicamente el ámbito económico. La gubernamentalidad neoliberal ejerce el poder político según los principios de la economía de mercado que se proyectan por encima de este arte de gobernar. Esta gubernamentalidad neoliberal se aplica no sólo al Estado sino a toda la sociedad y así produce subjetividades, esto es, configura y gobierna la persona, su conducta y acción. Es más, la versión norteamericana del neoliberalismo llega incluso a modificar el corazón de la teoría económica clásica, dejando fuera de juego la variable trabajo y reemplazándola por el concepto de “capital humano”. De esa manera, el neoliberalismo se consolida como una tecnología del sujeto que busca producir una subjetividad a la medida de los intereses de la economía, especialmente el incremento de la productividad social. El siguiente trabajo de investigación pretende mostrar que las personas en las sociedades contemporáneas neoliberales superan esta reducción antropológica neoliberal a través de las relaciones de reciprocidad que las mismas personas insertan dentro del sistema neoliberal, aprovechando de los mecanismos del mercado para entablar mayores vínculos sociales y forjar procesos de democratización.

Palabras clave: neoliberalismo – capital humano – reciprocidad – traiciones al mercado – democratización

ABSTRACT

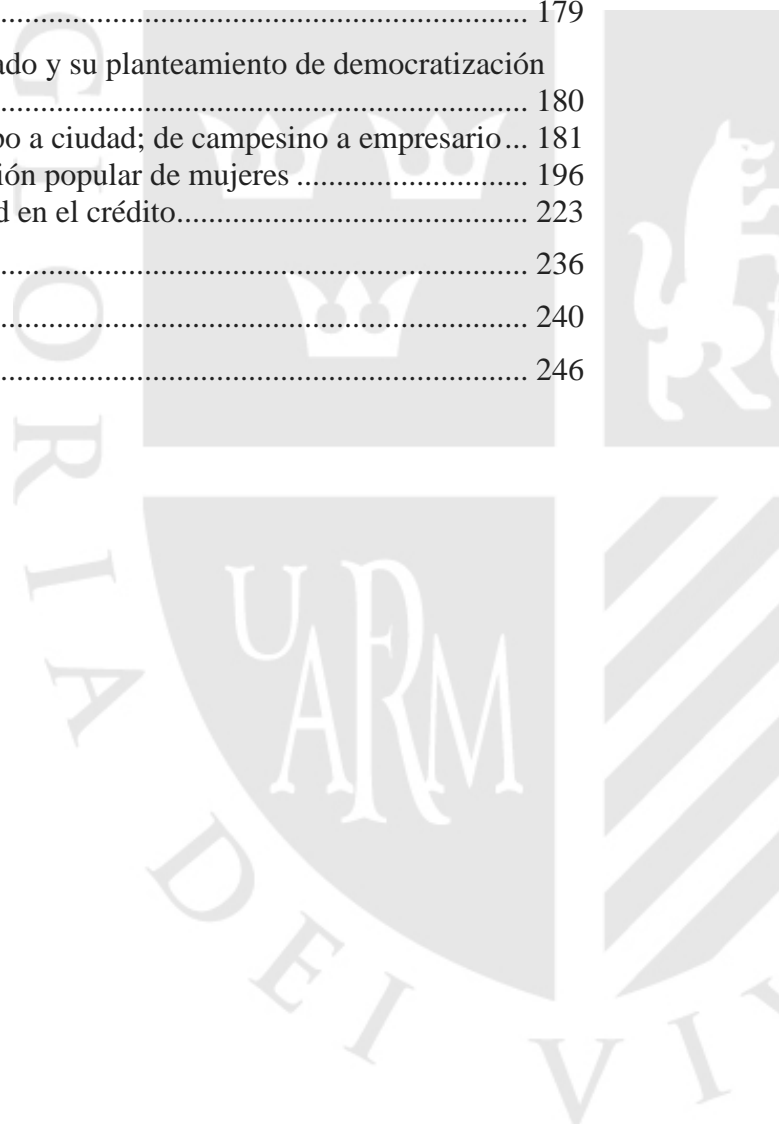
Our contemporary world is characterized by the neoliberal system that has become hegemonic and totalizing, taking shape over all areas, not just the economic sphere. Neoliberal governmentality exercises political power according to the principles of the market economy that are projected above this art of government. This neoliberal governmentality applies not only to the State but to the entire society and thus produces subjectivities, that is, it configures and governs the human being, her conduct and action. Moreover, the American variant of neoliberalism succeeds even in altering the very heart of the classical economic theory, eliminating the work variable and replacing it with the concept of “human capital”. In this way, neoliberalism is reinforced as a technology of the self that aims to produce a subjectivity tailored to the interests of the economy, especially the increase of social productivity. The following research paper aims to show that people in contemporary neoliberal societies overcome this neoliberal anthropological reduction through the reciprocal relationships that the same people insert within the neoliberal system, taking advantage of market mechanisms to establish greater social bonds and forge processes of democratization in society.

Keywords: Neoliberalism – human capital – reciprocity – market betrayals – democratization

TABLA DE CONTENIDOS

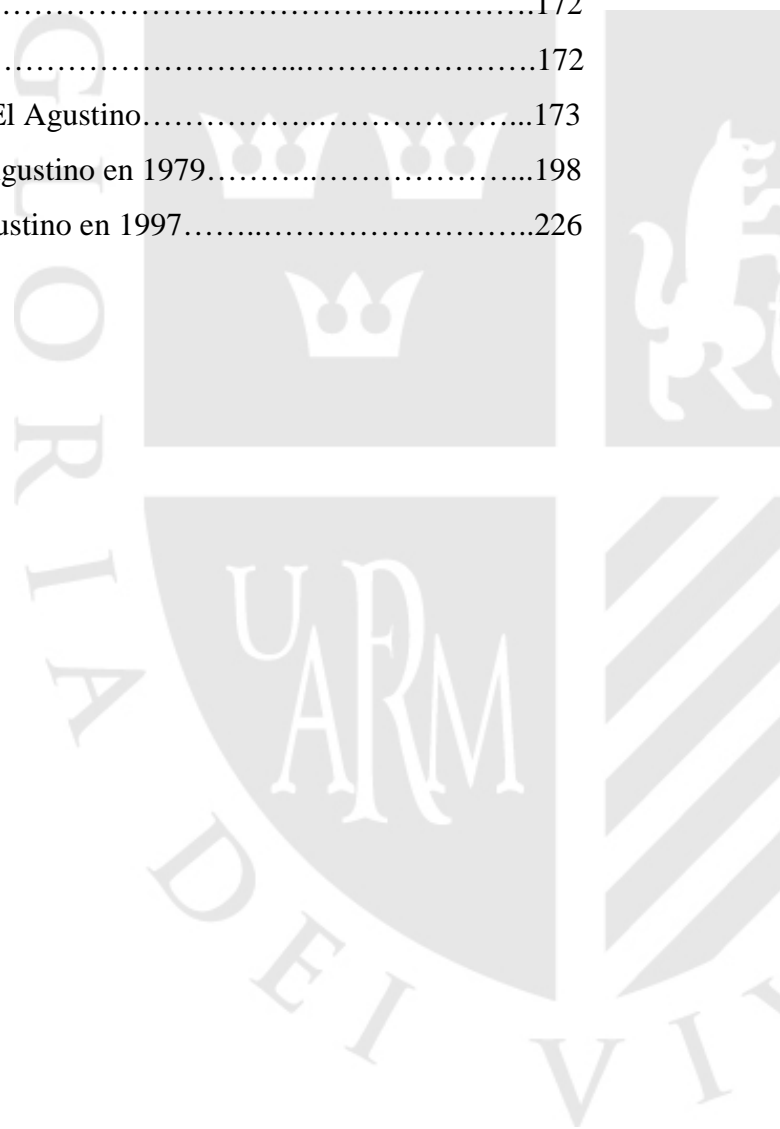
INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I: LA REDUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA A CAPITAL HUMANO EN EL NEOLIBERALISMO	16
1.1. El concepto del neoliberalismo	17
1.1.1. Las definiciones simplistas del neoliberalismo	17
1.1.2. El neoliberalismo como una racionalidad de gobernanza a partir de M. Foucault	19
1.2. El neoliberalismo: su antecedente, sus dos modelos principales y su etapa actual	24
1.2.1. El antecedente del neoliberalismo: el liberalismo económico clásico	24
1.2.2. El origen del neoliberalismo: el Coloquio Lippmann	26
1.2.3. El neoliberalismo alemán: el modelo ordoliberal.....	28
1.2.4. El neoliberalismo norteamericano: el modelo de Chicago.....	48
1.2.5. El “neoliberalismo progresista” y el neoliberalismo transnacional: la etapa actual más reciente	57
1.3. La producción reductora de la concepción neoliberal de la persona	67
1.3.1. El homo oeconomicus en el liberalismo económico clásico	67
1.3.2. El homo oeconomicus en el neoliberalismo alemán u ordoliberalismo	68
1.3.3. El homo oeconomicus en el neoliberalismo norteamericano	73
1.4. Conclusiones del primer capítulo.....	85
CAPÍTULO II: TRAICIONES AL PROYECTO NEOLIBERAL: INTRODUCIR LA LÓGICA DE RECIPROCIDAD EN LAS DINÁMICAS SOCIALES DE LAS PERSONAS	89
2.1. Dos tipos de relaciones: las de ganar o perder y las de dar y recibir	90
2.2. Relaciones de ganar o perder: la persona neoliberal	94
2.3. El principio de reciprocidad como una doble crítica social	100
2.3.1. Definiciones de reciprocidad	102
2.3.2. El principio de la reciprocidad como crítica social	106
2.3.3. La reciprocidad positiva y negativa.....	111
2.3.4. Los intercambios recíprocos: construcción del tejido social	116
2.3.5. Trasfondo de los intercambios recíprocos: razones para actuar	119
2.3.6. Forst y su derecho a la justificación	122
2.3.7. La libertad humana: una insociable sociabilidad.....	128

2.4. Traiciones al neoliberalismo mediante las relaciones de reciprocidad	137
2.4.1. La noción de democratización expuesta por Charles Tilly	139
2.4.2. La imposibilidad de extraer democratización del neoliberalismo	146
2.4.3. El fortalecimiento de democratización en medio del neoliberalismo	153
2.5. Conclusiones del segundo capítulo	166
CAPÍTULO III: PROCESOS DE DEMOCRATIZACIÓN EN EL AGUSTINO POR MEDIO DE PRÁCTICAS DE TRAICIÓN AL NEOLIBERALISMO	169
3.1. Presentación de El Agustino	170
3.1.1. Descripción histórica y sociológica a partir del siglo XX.....	171
3.1.2. El giro neoliberal en los noventa	175
3.1.3. Los jesuitas: Parroquia La Virgen de Nazaret y la ONG Servicios Educativos El Agustino	179
3.2. Fenómenos: sus traiciones al mercado y su planteamiento de democratización desde dentro de la sociedad.....	180
3.2.1. Migraciones internas: de campo a ciudad; de campesino a empresario...	181
3.2.2. Comedores populares: educación popular de mujeres	196
3.2.3. Bancos comunales: solidaridad en el crédito.....	223
3.3. Conclusiones del tercer capítulo	236
Conclusiones.....	240
Referencias bibliográficas.....	246



ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Mapa de Lima Metropolitana.....	172
Figura 2: Mapa de Lima Este.....	172
Figura 3: Plano escaneado del distrito de El Agustino.....	173
Figura 4: Primer comedor popular en El Agustino en 1979.....	198
Figura 5: Primer banco comunal en El Agustino en 1997.....	226



INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende responder a la pregunta, ¿quién es el sujeto actual de la historia? No se puede hacer la pregunta por el sujeto en nuestro mundo contemporáneo sin ubicarlo en y entenderlo desde el modelo político-social-económico que se plasma en todo ámbito de la vida, esto es, el neoliberalismo. Por tanto, esta investigación abarca el tema del neoliberalismo y de la persona o sujeto que vive y actúa en medio de este proyecto neoliberal. El autor se motiva dedicarse a este tema debido a un curso académico titulado “El sujeto de la historia” y dictado por el jesuita español Ignacio Ellacuría, rector de la Universidad Centroamericana en El Salvador, quien fue asesinado, junto a cinco de sus compañeros jesuitas, la cocinera y su hija el 16 de noviembre de 1989. ¿Quién es el sujeto de la historia hoy? ¿Cómo se entiende este sujeto en nuestro mundo contemporáneo caracterizado por un sistema totalizador como el neoliberalismo que se extiende no únicamente al ámbito económico sino a todos los ámbitos de nuestra existencia? Por tanto, este trabajo parte de la pregunta por la persona y su vínculo con el neoliberalismo.

El neoliberalismo abarca todo un modo de vivir y estar en el mundo que es tanto ontológico como normativo. Su alcance global y totalizador, desde lo más banal de las acciones y relaciones humanas cotidianas hasta la ejecución de políticas y los sistemas financieros, hace que el proyecto neoliberal sea complejo. Además, sus diversas formas en el mundo y su capacidad de adaptarse a distintos proyectos políticos, incluso adversos, se hace ubicuo y difícil de descifrar. Por tanto, el curso de Michel Foucault sobre el neoliberalismo permite superar las explicaciones simplistas para definirlo como una gubernamentalidad y racionalidad política que es una transformación del liberalismo económico clásico y que identifica la economía de mercado como el principio y

fundamento, la cual rige y supervisa el Estado. Vivimos en un mundo en el cual el neoliberalismo se ha vuelto hegemónico, expandiéndose a incluir no sólo a lo económico sino también a cada otro ámbito, como lo social, lo político, lo religioso, etc., a partir de la economía de mercado que utiliza principios económicos a cada uno de estos ámbitos para regularlos y configurarlos. Además, esta aplicación de dichos principios reguladores se extiende a las personas, sus acciones y relaciones.

Sin embargo, se cuestiona el neoliberalismo como proyecto político en actualidad. Esfuerzos como Occupy Wall Street han rechazado el neoliberalismo globalizado que ha tomado la forma del neoliberalismo progresista sin mucho éxito y sin obtener apoyo amplificado. Pero, una serie de disturbios políticos en 2016 ha logrado sumar una notable cantidad de disidencia y resistencia al modelo neoliberal actual. Fraser (2016) propone que estos disturbios políticos, como la elección de Donald Trump a la presidencia estadounidense, el voto de Brexit en el Reino Unido y el rechazo de las reformas constitucionales promovidas por Renzi en Italia, componen un rechazo directo al neoliberalismo globalizado en su forma progresista a favor del populismo. El asunto no está resuelto y tampoco parece ser la respuesta para construir una sociedad más justa y solidaria. Sin embargo, nos hace bien en preguntarnos si hay otras acciones y prácticas que pueden consolidarse en nuevas formas de vida que generan emancipación y democratización en la sociedad.

Cuando se habla del neoliberalismo normalmente hay una especie de oposiciones maniqueas: que el neoliberalismo es todo malo en sí o todo bueno en sí. Sostengo que hay una posición intermedia que me parece más fructífera y nos permite acercar al neoliberalismo y a sus ambigüedades. Por ello, utilizaré el filósofo francés Michel Foucault y sus clases sobre el neoliberalismo y la biopolítica para abordar esta posición intermedia. Foucault no sólo presenta el neoliberalismo como un proyecto ambiguo, sino también la subjetividad neoliberal como un fenómeno ambiguo. Además, desarrollaré la tesis del filósofo peruano Ciro Alegría Varona de la Pontificia Universidad Católica del Perú que sostiene que, en vez de oponerse directamente al mercado o estar en favor de él, hay que aprovechar del mercado con su propia finalidad y hacer su propio proceso. Se trata de estrategias muy interesantes de acciones y prácticas que las personas realizan sin intervención de los políticos que, en vez de atacar el neoliberalismo,

engendran nuevas formas de vida. Son una especie de traición al neoliberalismo que las personas realizan en beneficio de procesos de democratización en la sociedad.

El neoliberalismo pretende concebir el ser humano como capital humano y como una empresa, de modo que toda su actividad y acción se entienden en términos económicos con matrices económicas. Se trata de plasmar una concepción reductora del ser humano, convirtiéndolo en un sujeto neoliberal y erradicando otras formas de ser y actuar. Sin embargo, al entrar el tema del neoliberalismo y la construcción de la persona dentro del dicho sistema desde una posición intermedia, como la de Ciro Alegría, este presente trabajo pretende demostrar que, si bien el neoliberalismo trata de concebir las personas simplemente como capital humano, éstas usan reglas neoliberales para realizar otros proyectos, otras formas de vida, contrarios al neoliberalismo, dentro de ellos procesos de democratización.

Esta investigación plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué el proyecto neoliberal que caracteriza el mundo contemporáneo no logra articular de manera unívoca la identidad de las personas, como en el caso de la población en el distrito de El Agustino en Lima, Perú? Se busca profundizar en el hecho de que las personas en las sociedades contemporáneas neoliberales se caracterizan por su complejidad y ambigüedad, como el neoliberalismo mismo. Como hipótesis se sostiene que, aunque el neoliberalismo busca reducir a las personas a capital humano, éstas terminan traicionando el proyecto neoliberal, usando sus mecanismos para entrar en relaciones de reciprocidad y forjar procesos de democratización. Al concluir esta investigación, propongo aplicar este estudio filosófico en un caso concreto, el del distrito de El Agustino en Lima, Perú, esclareciendo la relación entre las personas, el neoliberalismo y la democratización de la sociedad.

Esta investigación emplea un método hermenéutico para lograr entender el concepto de la persona en el neoliberalismo, en el primer capítulo, y sus prácticas y acciones que traicionan al dicho proyecto, en el segundo capítulo. Luego en el tercer capítulo, hace una aplicación de este estudio filosófico a un caso concreto para ver cómo las personas se conectan a o se desconectan de los procesos de democratización a partir del proyecto neoliberal. El primer capítulo se basa en las clases iluminadoras de Michel Foucault en 1978 y 1979, tituladas el *Nacimiento de la Biopolítica*. Se basa

principalmente en esa obra de Foucault, particularmente su enfoque genealógico, desde el cual se concibe el neoliberalismo como un arte de gobernar. Foucault, por tanto, es clave para entender el neoliberalismo como una gubernamentalidad actual y vigente que no sólo rige la sociedad sino también la persona misma. Foucault muestra que el neoliberalismo funciona de tal manera que configura el ser humano de manera unívoca, concibiéndolo en términos de capital humano y entendiendo sus relaciones con otras personas, objetos, experiencias, etc., como únicamente impersonales. El proyecto neoliberal establece una gubernamentalidad neoliberal que realiza una antropología filosófica de la persona neoliberal, de modo que ésta persiga los objetivos de mayor productividad, rendimiento y acumulación. Así que la gubernamentalidad neoliberal pretende reducir, marginar y hasta erradicar otros aspectos del ser humano, como su posibilidad de determinarse en relaciones de dar y recibir. Las personas, por tanto, quedan reducidas, limitadas, distorsionadas.

El segundo capítulo articula el principio de reciprocidad, en base de los trabajos del filósofo peruano Ciro Alegría Varona, como un principio de justicia que critica y cuestiona las estructuras y sistemas dominantes en la sociedad que se imponen por encima de los individuos, como es el caso del neoliberalismo, y configuran ciertos modos de vincularse con sí mismo, con los demás y con la sociedad. Proveniente de las sociedades primitivas, como mostrado en los estudios antropológicos de Marcel Mauss and Marshall Sahlins, el principio de la reciprocidad no es únicamente otro tipo de relación económica, sino que también se utiliza para generar mayor socialización y democratización en la sociedad. La calidad de nuestras relaciones hace que nuestra sociedad sea más democrática, es decir, que cuando las relaciones de dar y recibir más balanceadas y fluidas éstas generan vínculos sociales, reconocimiento y solidaridad entre las personas y forjan procesos de democratización. Estos efectos democratizadores surgen de las acciones y prácticas de las personas en medio y ‘a pesar del’ neoliberalismo, superando la noción errónea del ser humano según el proyecto neoliberal.

Al concluir los dos capítulos filosóficos de esta investigación, el tercer y último capítulo se dedica a un caso concreto, el del distrito limeño de El Agustino donde el autor trabajó mientras que estudiaba en la Escuela de Posgrado de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. El estudio filosófico se aplica al caso de El Agustino, enfocando en tres fenómenos - migración, comedores populares y bancos comunales - para mostrar cómo

las personas aprovechan de los mecanismos neoliberales para traicionar al sistema neoliberal, a partir de relaciones de reciprocidad. La aplicación al distrito de El Agustino se basa en una amplia bibliografía sociológica enfocada en la marginalidad urbana, que incluye trabajos confiables realizados por la ONG Servicios Educativos El Agustino (SEA), donde el autor realiza la pastoral para la Compañía de Jesús. SEA ha desempeñado un papel muy importante en la historia de El Agustino, acompañando procesos de organización, movilización y participación política y social. Cabe destacar que este trabajo no es una investigación empírica.



CAPÍTULO I: LA REDUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PERSONA A CAPITAL HUMANO EN EL NEOLIBERALISMO

El neoliberalismo caracteriza al mundo en que vivimos, sin embargo, el término posee una multitud de usos y significados. A pesar de que el proyecto neoliberal ha desempeñado un papel significativo en la historia, y de seguir vigente y presente, no hay un consenso acerca de qué es el neoliberalismo. No obstante, su importancia y centralidad quedan resaltadas en dos frases muy conocidas acerca de él. Por un lado, Margaret Thatcher, quien introdujo el neoliberalismo en el Reino Unido, lo defendió con la frase “no hay alternativa.” Por otro lado, Francis Fukuyama en su artículo de 1989 lo describe como el momento final de la historia. Ambas frases destacan su importancia en las sociedades contemporáneas.

Es necesario un enfoque distinto sobre el neoliberalismo, basado en el trabajo filosófico de Michel Foucault en su curso del *Nacimiento de la Biopolítica*, que lo define como un ‘arte de gobernar’. El neoliberalismo tiene la capacidad, por un lado, de cohabitar con varios regímenes políticos, incluso los contrarios al proyecto neoliberal. Por otro lado, se modifica para absorber otros proyectos políticos, incluso adversos, como el feminismo (N. Fraser) u otros enfoques identitarios, como el multiculturalismo y la política racial, que terminan incorporándose al proyecto neoliberal. Además, el neoliberalismo varía en su discurso y prácticas según el contexto. “It is globally ubiquitous, yet disunified and nonidentical with itself in space and over time”¹ (Brown, 2015, p. 21). Lo más novedoso y fecundo del trabajo de M. Foucault proviene de su

¹ "Es globalmente ubicuo, aunque no está unificado ni es idéntico a sí mismo en el espacio y el tiempo" (traducción del autor).

afirmación de que esta gobernabilidad neoliberal constituye subjetividades. El neoliberalismo afecta no sólo nuestras sociedades e instituciones, sino también las comunidades, las relaciones interpersonales y, por supuesto, a las personas mismas. Sin embargo, no queda claro si las personas están inexorablemente destinadas a estar sumergidas en la racionalidad económica, es decir, en la lógica neoliberal.

1.1. El concepto del neoliberalismo

El debate sobre el neoliberalismo se ha movido entre dos posiciones extremas, o bien es en sí mismo bueno o malo. Una visión del neoliberalismo poco desarrollada en la academia es considerarlo como un fenómeno ambiguo que produce ambigüedades en la articulación de la identidad de las personas. Para realizar eso, propongo que Michel Foucault en su curso del *Nacimiento de la Biopolítica* dictado en 1978-1979 en el Collège de France sirve como un estudio filosófico para mostrar el neoliberalismo como un “arte de gobernar” y sus ambigüedades, entre ellas la ambigüedad que forma parte de la subjetividad neoliberal, formulada por la racionalidad neoliberal.

1.1.1. Las definiciones simplistas del neoliberalismo

La variedad de definiciones convierte al neoliberalismo en un concepto inútil, por el hecho de no lograr un consenso acerca de su concepto. De acuerdo con Boas & Gans-Morse (2009), en el estudio de la economía política los académicos definen el ‘neoliberalismo’ desde cuatro puntos de vista, como unas políticas de reformas económicas, una ideología, un modelo de desarrollo y un paradigma académico (p. 143).

Algunos lo conceptualizan como un proyecto puramente económico, a saber, la no intervención del Estado en el mercado. J. Ostry, P. Loungani y D. Furceri (2016) sostiene que el neoliberalismo se funda en dos elementos: primero, “increased competition - achieved through deregulation and the opening up of domestic markets, including financial markets, to foreign competition”² y, segundo, “a smaller role for the

² “mayor competencia – lograda por medio de desregulación y la apertura de los mercados domésticos, incluyendo los mercados financieros, a competencia extranjera” (traducción del autor).

state, achieved through privatization and limits on the ability of governments to run fiscal deficits and accumulate debt.”³ K. Birch y M. Siemiatycki (2015) subrayan la eficiencia económica como el objetivo principal del neoliberalismo, desplazando la prioridad de otros elementos como el cuidado del ambiente y la justicia social. W. Brown (2015) describe el uso más cotidiano del neoliberalismo como la promulgación de “an ensemble of economic policies in accord with its root principle of affirming free markets”⁴ (p. 28). Las críticas de estas políticas económicas, continúa Brown, se enfocan en cuatro consecuencias dañinas: una intensificación de desigualdad, la mercantilización insensible de personas, cosas y actividades, la primacía de corporaciones en la política y la economía del Estado, el caos e inestabilidad económica (Brown, 2015, p. 28). Sin duda, son consecuencias legítimas, pero no logran esclarecer qué es el neoliberalismo.

Otros autores conciben el neoliberalismo desde el neomarxismo como una ideología. D. Kotz (2015) argumenta que el neoliberalismo es basado en la dominación de la labor por el capital. D. Harvey (2005), marxista ortodoxo, provee una mirada histórica, concibiendo el neoliberalismo como una ideología dominante surgida del “crisis of capitalist accumulation”⁵ en los 1970s y que restaura la clase de poder, ahora en los CEOs y los grandes agentes financieros (pp. 12 y 31).

Otros relacionan el neoliberalismo con un modelo de desarrollo. M. Steger y R. Roy (2010) plantean que para muchos el neoliberalismo como modelo de desarrollo se identifica con el ‘Consenso de Washington’ (p. 19). Sin embargo, no se puede entender el neoliberalismo si se restringe a un proyecto puramente económico. Tampoco si se identifica simplemente con el ‘Consenso de Washington’ y sus políticas de ajuste estructural a los países subdesarrollados. Si bien en ambos casos se explican facetas del neoliberalismo, no se define con precisión su concepto.

³ "un papel más pequeño para el estado, logrado por medio de privatización y límites en la capacidad de los gobiernos de sostener déficits fiscales y acumular deuda" (traducción del autor).

⁴ "un ensamble de políticas económicas que coinciden en su principio original de afirmar libres mercados" (traducción del autor).

⁵ "crisis de acumulación capitalista" (traducción del autor).

Como he demostrado, al enfocar en una explicación particular del neoliberalismo no logra esclarecer el concepto del neoliberalismo. Por lo tanto, sugiero que la filosofía, a partir de Michel Foucault, puede contribuir a explicar el concepto del neoliberalismo.

1.1.2. El neoliberalismo como una racionalidad de gobernanza a partir de M.

Foucault

El filósofo francés, Michel Foucault, desarrolla una genealogía del neoliberalismo en su curso del *Nacimiento de la biopolítica* dictado en 1978-1979 en el Collège de France, concibiendo el neoliberalismo como una gubernamentalidad ("governmentality"), al contrario de las definiciones y concepciones simplistas.

Para Foucault, lo minúsculo, lo ordinario o lo cotidiano son sumamente importantes, y por consiguiente afirma que es justamente ahí donde la filosofía nos ayuda a desenmascarar lo superficial, lo aparente y lo inmediato. Foucault hace una "genealogía" de cosas tan cotidianas como la historia de las prisiones, la clínica, el sexo, la locura, etc., rescatando aquello que resulta irrelevante o efectista para algunos. No obstante, es justamente en la locura, las prisiones, etc., donde Foucault muestra que hay algo más allá de lo que pretende ser. Por ejemplo, en *Vigilar y castigar*, Foucault (2002) desenmascara el sistema de la prisión que no sólo sirve para ejercer disciplina y control sobre los presos, sino que también funciona como parte de una sociedad disciplinaria que se aplica también en la escuela, el hospital, el asilo y en otras instituciones. En *La voluntad de saber*, Foucault (1998) señala que no basta sólo concluir que la historia de la sexualidad se caracteriza por lo que él llama "la hipótesis represiva," sino que también concluye que la sexualidad ha sido impuesta como una invención a lo largo de la historia que ocasionó una intensificación de hablar del sexo. Lo que aparece ser minúsculo, aún irrelevante y efectista trata de algo más extenso y completo en la sociedad, afectando no sólo a los individuos particulares sino también a las instituciones y sistemas en conjunto.

Este contexto proporciona un mejor entendimiento de la tarea de Foucault que siempre consistía en ir más allá de lo que aparece, empleando una mirada crítica y histórica a las instituciones, los individuos y los fenómenos. Por eso, Foucault se atreve a aclarar un concepto que estaba al borde de irrumpir aún más en el contexto global –

el neoliberalismo. A los finales de los 1970s, Foucault se dirigió en sus clases a estudiar las relaciones del poder, pero entendiéndolas como relaciones de gobernar o gubernamentalidades (Biebricher y Volkmann, 2017, p. 12). Foucault (2006) en su curso del año académico 1977-1978 en el Collège de France, titulado *Seguridad, territorio, población*, define 'gubernamentalidad' como:

el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. (p. 136)

Sus clases del *Nacimiento de la Biopolítica* realizadas en 1978 y 1979 en el Collège de France tomaron como su tema principal una perspectiva histórica de estas gubernamentalidades en el desarrollo del estado moderno. Se trata de un proceso continuo del *Razón de Etat*, en particular los siglos XVI, XVII y XVIII. Cabe destacar el siglo XVIII en el cual se fundaron los fisiócratas, liderados por François Quesnay, un economista y médico francés. Las ideas de la fisiocracia dieron lugar al liberalismo económico clásico que inició a fines del siglo XVIII y duró hasta el siglo XX. Así, se trata de una evolución a lo largo del tiempo que culmina en su forma contemporánea en las dos formas principales del neoliberalismo: el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. Para Foucault lo clave en estas distintas racionalidades políticas consiste en las prácticas gubernamentales que corresponden a cada una. Según Biebricher y Volkmann (2017), a Foucault le interesaba:

the political rationality of governmental practices: the conceptual resources to think about how and why to govern, the objects and subjects to be governed as well as the subjects governing, and, finally, the strategies with which to propagate *this* political rationality against other modes of thinking about governmental practices.⁶ (p. 12)

A partir del curso del *Nacimiento de la Biopolítica* en el cual Foucault define el neoliberalismo como una gubernamentalidad, se abre una nueva etapa en los estudios

⁶ "la racionalidad política de las prácticas gubernamentales: los recursos conceptuales para pensar cómo y por qué gobernar, los objetos y sujetos para ser gobernados como también los sujetos gobernando y, por último, las estrategias que permitan propagar *esta* racionalidad política contra otros modos de pensar sobre las prácticas gubernamentales" (traducción del autor).

sobre el neoliberalismo, dejando de enfocar solamente en su aspecto económico y comenzando a explorarlo como una racionalidad política de gobernar. Por tanto, surge más interés académico por las complejidades del neoliberalismo y comienza los “Governmentality Studies”, en los cuales estudian e investigan estos modos de gobernanza, utilizando M. Foucault como su punto de partida. Cabe destacar que M. Foucault examina un neoliberalismo todavía no globalizado. Sin embargo, su estudio y análisis proporcionan grandes herramientas para entender el neoliberalismo contemporáneo, conceptualizándolo como un “arte de gobernar”.

Las clases del *Nacimiento de la Biopolítica* realizadas en 1978-1979 en el Collège de France no fueron publicadas hasta 2004 en el idioma francés, y después en castellano en 2007 e inglés en 2008. Su publicación escrita resultó en una recepción más amplia y un aumento de los estudios sobre el neoliberalismo que se basaron en el trabajo de Foucault. Sin embargo, los estudios de gubernamentalidad comenzaron antes por el hecho de que las clases de 1978-1979 fueron grabadas por audio. Biebricher (2014) sostiene, no obstante, que a partir de la publicación escrita en su totalidad los académicos foucaultianos comenzaron a entender y analizar el neoliberalismo como una racionalidad política (p. 3).

Al iniciar su discusión sobre el neoliberalismo, Foucault (2007) en su clase del 14 de febrero de 1979 refuta las explicaciones del proyecto neoliberal desde puntos de vista exclusivamente económicos, sociológicos y políticos, que hacen parecer que el neoliberalismo “no es nada en absoluto o, en todo caso, es nada más que siempre lo mismo, y siempre lo mismo pero peor” (p. 156). Por ello, su genealogía del neoliberalismo permite explorar, en particular, sus orígenes intelectuales y sus modelos principales.

En lugar de entender el surgimiento del neoliberalismo como una fase del capitalismo o como la única respuesta frente a la crisis de la acumulación capitalista, Foucault sitúa su ‘nacimiento’ en la reconstrucción del arte liberal de gubernamentalidad. Lo entiende como una transformación del liberalismo económico clásico, extendido ya a la existencia humana en todas sus esferas. Propone, pues, entender el neoliberalismo como un “arte de gobernar” innovador y distinto a otras formas de gobernanza. Foucault define el neoliberalismo como una forma de gubernamentalidad, es decir, un modo de

gobernanza que reemplaza la soberanía a lo largo del tiempo. Esta formulación separa a Foucault de las concepciones exclusivamente económicas, sociológicas o políticas. Según W. Brown (2015), Foucault conceptualiza el neoliberalismo como “a normative order of reason that would become a governing rationality, a distinctive 'art of government,' a novel 'reasoned way of governing best’”⁷ (pp. 49-50). Además, Biebricher (2015, 2017) lo comprende como una racionalidad política de gobernar. Biebricher y Volgmann (2017) definen el término *gubernamentalidad* que emplea Foucault como “a reflected practice of governing and a combination of a particular governing rationality and corresponding governing technologies”⁸ (p. 12). Se trata de no únicamente gobernar a otras personas, sino que también la gobernanza de uno mismo.

Asimismo, cabe subrayar que existe varias tendencias o corrientes del pensamiento neoliberal. Este trabajo de investigación, por ejemplo, enfocará en dos de ellas: el neoliberalismo alemán y el neoliberalismo norteamericano. Thomas Biebricher (2013, 2014, 2015), un filósofo alemán contemporáneo, parte de los estudios de Foucault para exponer el neoliberalismo alemán concentrando en su adaptación en la historia alemana reciente. Por lo tanto, el neoliberalismo no es una racionalidad estática que se aplica de la misma manera en distintos contextos.

Además, hay mucha discusión sobre la mejor manera de definir el neoliberalismo. W. Brown (2006), por ejemplo, define el neoliberalismo como una racionalidad política, esto es, “a specific form of normative political reason organizing the social sphere, governance practices, and citizenship”⁹ (p. 693). Lars Cornelisen (2015) reafirma esta definición, identificando el neoliberalismo como “a mode of reasoning that casts the entirety of human life in economic terms”¹⁰ (p. 14). Sin embargo, racionalidad implica gubernamentalidad en sus definiciones.

⁷ "un orden normativo de la razón que se convertiría en una racionalidad de gobierno, un 'arte del gobernar' distintivo, una nueva 'forma razonada de gobernar mejor'" (traducción del autor).

⁸ "una práctica reflejada de gobierno y una combinación de una racionalidad de gobierno particular y las tecnologías de gobierno correspondientes" (traducción del autor).

⁹ "una forma específica de razón política normativa ordenando la esfera social, las prácticas de gobernanza y la ciudadanía" (traducción del autor).

¹⁰ "una forma particular de razón que configura todos los aspectos de la existencia en términos económicos" (traducción del autor).

La gubernamentalidad neoliberal se trata del ejercicio de poder político según los principios de la economía de mercado, de modo que proyecta estos principios por encima del arte de gobernar, de modo que la sociedad es regida por el mercado, y no de manera contraria. Mientras que en el liberalismo económico clásico el mercado fue el lugar de “veridicción”, en el neoliberalismo el mercado sigue como lugar de “veridicción”, pero de manera intensificada. La economía de mercado en el neoliberalismo produce ‘verdades’ y gobierna de tal modo que “the market becomes *the*, rather than *a* site of veridiction *and* becomes so for every arena and type of human activity”¹¹ (Brown, 2015, p. 67). Los principios de la economía de mercado estructuran cada ámbito y actividad, ya que son “verdades” según esta gubernamentalidad neoliberal.

El nuevo arte de gubernamentalidad genera poco a poco una sociedad no de cooperación sino de competencia. El neoliberalismo aplica “el análisis economicista a una serie de objetos, de ámbitos de comportamientos o de conductas, que no eran comportamientos o conductas de mercado” (Foucault, 2007, pp. 305-306). Es decir, individuos, empresas, instituciones y gobiernos son todos entendidos y gobernados por esta lógica neoliberal. Por consiguiente, el proyecto neoliberal, diseñado por técnicos, reformula la subjetividad al concebirla como empresa y capital humano.

Por consiguiente, el neoliberalismo, desde la propuesta de Foucault, es una gubernamentalidad, es decir, un modo de gobernanza, que se aplica a individuos, empresas, instituciones y gobiernos. Se trata de una racionalidad política que emplea el mercado como productor de ‘verdades’. El neoliberalismo entonces, como gubernamentalidad neoliberal, surge de la crisis en la gubernamentalidad liberal y toma distintas formas según cada contexto. Los dos modelos principales del neoliberalismo serán discutidos en esta investigación: el modelo ordoliberal y el modelo norteamericano.¹² En fin, esta gubernamentalidad y racionalidad neoliberal “claims to

¹¹ "el mercado se convierte en *el* sitio de veridicción en lugar de ser *un* sitio de veridicción y lo hace en cada arena y tipo de actividad humana" (traducción del autor).

¹² Para ordoliberalismo, véanse Foucault (2007) y sus clases de 31 de enero y 7, 14 y 21 de febrero de 1979. Para el neoliberalismo norteamericano, véanse Foucault (2007) y sus clases de 14, 21 y 28 de marzo de 1979.

present not an ideal, but a reality; human nature”¹³ (Read, 2009, p. 26). En otras palabras, se trata de un proyecto ontológico y normativo.

1.2. El neoliberalismo: su antecedente, sus dos modelos principales y su etapa actual

Habiendo establecido el neoliberalismo como el nuevo arte de gubernamentalidad, Foucault realiza una genealogía del arte liberal de gubernamentalidad comenzando con el liberalismo económico clásico y luego concentrando en su forma actual – el neoliberalismo. El neoliberalismo surge en oposición total al liberalismo económico clásico que había causado una situación económica y política mundial muy grave. Se opone a este liberalismo que se caracteriza por el principio de *laissez-faire*, dejando que el mercado funciona por sí mismo según las leyes naturales. En la primera mitad del siglo XX surgen los dos modelos principales del neoliberalismo – el modelo alemán y el modelo norteamericano. Reaccionando al liberalismo económico clásico y el intervencionismo y planificación estatal promovido por tanto el nacionalsocialismo en Alemania como la política keynesiana del *New Deal* en Estados Unidos, el neoliberalismo en sus dos formas más importantes coloca el mercado en posición de regular toda la sociedad, inclusive a las personas, sus acciones y sus relaciones.

1.2.1. El antecedente del neoliberalismo: el liberalismo económico clásico

A mediados del siglo XVIII, la economía política se convirtió en la nueva forma de razón gubernamental. Esta nueva forma de razón gubernamental da lugar al liberalismo como la forma liberal de gubernamentalidad, que consiste en el “arte de gobernar menos posible, ese arte de gobernar entre un máximo y un mínimo” donde su núcleo es la idea del “gobierno frugal” (Foucault, 2007, p. 44). Se introdujo en el Estado un nuevo principio de limitación, el mercado. Así que el mercado funciona como el límite del Estado y sus prácticas, convirtiéndose así en un lugar de ‘veridicción’ para determinar cuáles de las prácticas gubernamentales son correctas y cuáles son falsas.

¹³ "pretende presentar no un ideal, sino una realidad; naturaleza humana" (traducción del autor).

El liberalismo económico clásico en el siglo XIX, influenciado por François Quesnay y los fisiócratas, considera que la economía tiene su propio funcionamiento natural, manteniendo una especie de naturaleza autónoma. Sus proponentes concibieron los mercados como “embedded in a natural order that would safeguard their integrity and maintenance”¹⁴ (Biebricher, 2014, p. 4). Así como el Estado no puede cambiar las leyes de la física, tampoco debe buscar cambiar las leyes de la economía. Por ello, se trata de una racionalidad operante en el liberalismo económico clásico que utiliza el principio del *laissez-faire* para que se deje que el mercado funciona por sí mismo, según las leyes naturales. Rüstow (2017a) reiteró que la economía tiene que estar libre de cualquier intervención, impidiendo cualquier intervención “with the eternal wisdom of the natural laws”¹⁵ que gobiernan la economía (p. 153). La naturalización del mercado determina si las prácticas gubernamentales son correctas o no, así que opera como el elemento determinante o, en términos foucaultianos, como un ‘lugar de veridicción’.

Asimismo, Rüstow (2017a) en *General Sociological Causes of the Economic Disintegration and Possibilities of Reconstruction* hace hincapié en el hecho de que para el liberalismo económico clásico las leyes del mercado son leyes divinas y naturales:

The laws of the Market economy which Adam Smith rationally demonstrated... were at the same time divine and natural laws... It is the task of man to comprehend – with insight, gratitude, and reverence – these divine laws which govern economics; to remove the obstacles which stupid traditionalism or unenlightened selfishness has put in their way and which prevent them from having their beneficial effects; and to realize thereby, to the advantage of all, the highest possible benefit which a benevolent providence has provided.¹⁶ (p. 153)

¹⁴ "integrados en un orden natural que salvaguardaría su integridad y mantenimiento" (traducción del autor).

¹⁵ "con la sabiduría eterna de las leyes naturales" (traducción del autor).

¹⁶ "Las leyes de la economía de mercado que Adam Smith demostró racionalmente ... eran al mismo tiempo leyes divinas y naturales ... Es tarea del hombre comprender, con perspicacia, gratitud y reverencia, estas leyes divinas que gobiernan la economía; para eliminar los obstáculos que el tradicionalismo estúpido o el egoísmo no iluminado han puesto en su camino y que les impiden tener sus efectos beneficiosos; y para realizar de ese modo, en beneficio de todos, el mayor beneficio posible que una providencia benévola ha proporcionado" (traducción del autor).

Rüstow (2017a) señala que la doctrina de Adam Smith sobre la naturalización del mercado que se fundamenta el liberalismo económico clásico viene de Pitágoras y Heráclito, cuyas ideas sobre una especie de orden natural influenciaron los estoicos en el siglo III y, luego, llegando a la noción fisiocrática del *ordre naturel* (pp. 151-152).

Los fisiócratas fundamentaron sus teorías sobre la base de la doctrina del Derecho Natural que “afirmaba la existencia de un orden ‘natural’ en la sociedad análogo al existente en la naturaleza física” (Graña, 1997, p. 42). Al obedecer las leyes naturales, la sociedad se configura *naturalmente*, sin ninguna intervención u obstáculo humana, y así la sociedad logra desarrollarse. Los fisiócratas sostienen que “la sociedad humana se regía por leyes naturales que no podían ser modificadas por las leyes positivas del Estado” (Graña, 1997, p. 42).

El gran problema con el liberalismo económico clásico fue su “pseudo-universalism, its blindness to the conditioning framework and to the sociological prerequisites which limit its own validity”¹⁷ que resultó del “theological-metaphysical origin of the liberal philosophy of life and of economics”¹⁸ que creía en la validez de las leyes económicas, considerándolas como leyes naturales (Rüstow, 2017a, p. 160). Mientras que este modelo funciona bien en el siglo XIX, los neoliberales argumentan que se derrumbó con el colapso de la Bolsa de Valores de Nueva York en 1929 y la crisis financiera que prosiguió al nivel mundial.

1.2.2. El origen del neoliberalismo: el Coloquio Lippmann

En 1938, se reunió en París, por primera vez, un grupo de economistas de distintas procedencias en el Coloquio Lippmann para discutir cómo renovar el liberalismo que había experimentado la Gran Depresión la década anterior. Durante este coloquio, definen las proposiciones neoliberales típicas, dando un primer paso en la articulación del neoliberalismo. Sin embargo, estas ideas y teorías neoliberales se diferenciaron entre los

¹⁷ "pseudo-universalismo, su ceguera al marco condicionante y a los prerequisites sociológicos que limitan su propia validez" (traducción del autor).

¹⁸ "origen teológico-metafísico de la filosofía liberal de la vida y de la economía" (traducción del autor).

intelectuales neoliberales que asistieron el Coloquio. Por ello, podemos decir que el neoliberalismo no es un modelo singular ni unívoco.

Louis Rougier, filósofo francés, convocó el Coloquio Lippmann en 1938, invitando unos 25 intelectuales liberales – entre ellos¹⁹ algunos ordoliberales alemanes de la Escuela de Friburgo como Wilhelm Röpke y Alexander Rüstow, los austriacos Ludwig von Mises y Friedrich August von Hayek, algunos intelectuales franceses, como Louis Rougier, y el estadounidense Walter Lippmann – para analizar el contexto que dio lugar a la crisis del 1929. Este Coloquio llevó el nombre de W. Lippmann quien escribió el año anterior un libro titulado *An Inquiry into the Principles of the Good Society* que fue una de los temas de discusión durante el coloquio. En este libro, Lippmann analiza la crisis del 1929, oponiéndose al liberalismo económico clásico que resultó en dicha crisis mundial. Además, critica el rol totalitario del Estado y el colectivismo tanto en el fascismo y el nacionalsocialismo como en las políticas de New Deal del presidente F. D. Roosevelt, encontrando en ellos el problema y gran adversario al liberalismo. A este punto, opone al *laissez-faire* que caracteriza al liberalismo clásico y niega que la economía de mercado es “el resultado espontáneo de un orden natural, sino como el resultado de un orden legal que postula un intervencionismo jurídico del Estado”²⁰ (Foucault, 2007, p. 159).

Las palabras introductorias de Rougier al dicho coloquio enfatizaron “el problema jurídico” en el neoliberalismo, el cual se convertiría en un elemento importante del neoliberalismo, es decir, el derecho y la economía van a la mano. Rougier introduce el coloquio diciendo que:

El régimen liberal... es el resultado de un orden legal que supone un intervencionismo jurídico del Estado. La vida económica se desenvuelve en un marco jurídico que fija el régimen de la propiedad, de los contratos, de las patentes de invención, de la quiebra, el estatus de las asociaciones profesionales y las sociedades comerciales, la moneda y la banca, todas cosas que no son datos de la naturaleza, como las leyes del equilibrio económico, sino creaciones contingentes del legislador. (Foucault, 2007, p. 192)

¹⁹ Walter Eucken fue invitado, pero no tenía permiso a salir de Alemania.

²⁰ A referencia a Louis Rougier en un artículo sobre este libro en el periódico *Herald Tribune*.

Asimismo, Rougier subraya un punto clave en el modelo ordoliberal que considera que:

no es la económica la que determina, lisa y llanamente, un orden jurídico que renga con ella una relación de servicio y servidumbre a la vez. Lo jurídico informa lo económico, y éste no sería lo que es sin aquél. (Foucault, 2007, p. 194)

Lo jurídico no es un elemento meramente instrumental para lo económico. Más bien, lo jurídico da forma a lo económico, de modo que las actividades económicas sean reguladas desde el inicio.

En su discusión de cómo renovar el liberalismo, se opusieron al liberalismo económico clásico y su principio de *laissez-faire* y promovieron una economía de mercado que se apoya por un orden jurídico, de modo que el Estado desempeñe un rol fuerte y constante en su buen funcionamiento y cumplimiento. Entre las ideas neoliberales que surgieron en esta reunión, incluían la prioridad del mecanismo del precio, la empresa libre, el sistema de competencia y un estado fuerte e imparcial (Plehwe, 2009, p. 14). Es ahí en el Coloquio Lippmann donde nace el 'neoliberalismo', el término inventado en esta reunión por Alexander Rüstow.

El Coloquio Lippmann dio lugar tanto al neoliberalismo alemán como al neoliberalismo norteamericano, a pesar de que el modelo norteamericano se formó varios años después del modelo ordoliberal. Cabe destacar que esta reunión en París trajo varios intelectuales que dieron el primer paso en la formulación articulada del neoliberalismo, de modo que von Hayek, en una entrevista en 1984 en la cual habló de los orígenes del grupo de Mont Pèlerin, declaró que “the origin of it all was really the conference of Walter Lippmann in 1938”²¹ (citado en Caldwell, 2011, p. 305).

1.2.3. El neoliberalismo alemán: el modelo ordoliberal

El ordoliberalismo, la variante alemana del neoliberalismo, surge en la década de 1930 cuando el liberalismo económico clásico entró en crisis a partir de la caída de la

²¹ "el origen de todo fue en realidad la conferencia de Walter Lippmann en 1938" (traducción del autor).

Bolsa de Valores en los Estados Unidos en 1929 y marcando el inicio de la denominada “Gran Depresión”. La Gran Depresión resultó en una crisis económica mundial caracterizada por niveles aumentadas del desempleo y pobreza, además de su impacto en la situación política. En Alemania, la crisis vio el derrumbe de la República Weimar y el surgimiento de los nazis.

Los ordoliberales, principalmente de la denominada ‘Escuela de Friburgo’, se situaron en “the fierce intellectual and political struggles on the eve of the Weimar collapse,”²² empleando una racionalidad que ofrecía estabilizar las crisis (Biebricher y Volgmann, 2017, p. 3). Los ordoliberales creyeron en la primacía de el mercado, como regulador principal de la sociedad. Rechazaron las formas de colectivismo presentes tanto en el Nacionalsocialismo de los nazis como en el caso soviético que limitaron la libertad del individuo y promovieron una planificación estatal. Los ordoliberales conceptualizan la economía de mercado dentro de un marco legal, siendo este encuadre teórico del derecho y la economía lo distintivo del neoliberalismo alemán.

a. Acontecimientos que se dieron lugar al ordoliberalismo

Mientras que los primeros economistas del neoliberalismo, posteriormente llamados los ‘ordoliberales’²³, comenzaron a discutir esta nueva economía política que requería una transformación del liberalismo económico clásico, el ordoliberalismo obtuvo más tracción en los 1940s y 1950s, oponiéndose al nacionalsocialismo promovido por los nazis y a la política keynesiana, además de distanciarse del liberalismo económico clásico que fue el tema principal del Coloquio Lippmann en 1938. Foucault (2007) señala que el ordoliberalismo responde a una serie de crisis en la gubernamentalidad liberal implementadas por políticas intervencionistas antiliberales: el fascismo, el Nazismo, la planificación estatal y la democracia social. Biebricher y Volgmann (2017) identifica el comunismo, el colectivismo y el keynesianismo y su intervencionismo como los adversarios principales del ordoliberalismo (p. 139).

²² "las feroces luchas intelectuales y políticas en vísperas del colapso de Weimar" (traducción del autor).

²³ El nombre “ordoliberal” que refiere a esta variante del liberalismo no fue propuesto por los “ordoliberales”, como Eucken, Böhm, Rüstow, etc. Tampoco se llamaron a sí mismos este nombre.

Según Foucault (2007), “para la Escuela de Friburgo el nazismo fue, en cierto modo, el “camino de Damasco” epistemológico y político” (p. 135). El nazismo y su propuesta del nacionalsocialismo se convirtió en el enemigo principal de los ordoliberales quienes sostuvieron que esta dictadura totalitaria del régimen nazi resultó en el crecimiento de un aparato del Estado e intervención continúa. De hecho, Foucault (2007) destaca que los ordoliberales, en comparación a otros en su tiempo como los keynesianos, sustentaron que los cuatro elementos – “economía protegida, socialismo de Estado, economía planificada, intervenciones de tipo keynesiano” – actuaron como obstáculos a una política liberal desde los fines del siglo XIX y al adoptar uno de estos elementos es difícil evitar los otros (pp. 138, 140). Uno de estos elementos resultó en el desarrollo de los demás elementos, de modo que “el nazismo es el revelador de algo que es simplemente el sistema de relaciones necesarias que existen entre esos diferentes elementos” (Foucault, 2007, p. 140).

b. Escuela de Friburgo y sus influencias – Weber y Husserl

Mientras que el Coloquio Lippmann sirvió como el acontecimiento inicial del neoliberalismo, dándole nombre y articulando algunas de las ideas neoliberales principales, los economistas y los juristas de la Escuela de Friburgo desempeñaron un rol significativo en la elaboración de la variante alemana del neoliberalismo, el ordoliberalismo. La Escuela de Friburgo refiere a una escuela de pensamiento económico fundada en los 1930s en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo (o la Universidad de Friburgo). Consistía en un grupo de economistas y juristas – conocidos como los ‘ordoliberales’ – que formaron esta escuela neoliberal alemán, la mayoría de los cuales eran profesores de economía, economía política y derecho en la Universidad de Friburgo. El enfoque desde la Escuela de Friburgo concentraba en la economía política y el derecho – ambos siendo elementos centrales en el modelo ordoliberal del neoliberalismo. En los 1930s y 1940s, los miembros de la Escuela de Friburgo elaboraron sus ideas y teoría neoliberales, mientras siendo criticados y amenazados por el régimen nazi hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial cuando estas ideas y teorías neoliberales fueron implementadas en la reconstrucción del país. Algunos de ellos participaron en el Coloquio Lippmann en 1938.

El texto, *The Ordo Manifesto of 1936*, escrito por Franz Böhm, Hans Großmann-Doerth y Walter Eucken, señala, de algún modo, el comienzo oficial del ordoliberalismo en la Escuela de Friburgo (Biebricher y Volkmann, 2017, p. 23). En este texto se hace referencia a una agenda interdisciplinaria que pretende analizar “the totality of society or what would later be called the ‘interdependence’ of economic, legal, political and social orders”²⁴ (Biebricher y Volkmann, 2017, p. 23). Además, estos ordoliberales elaboran la noción de una constitución económica (*Wirtschaftsverfassung*) como un elemento central en el pensamiento ordoliberal (Böhm, Eucken & Großmann-Doerth, 2017, p. 36).

Cabe notar ciertas influencias filosóficas – Max Weber y Edmund Husserl – que contribuyeron a la elaboración del ordoliberalismo por parte de los economistas y juristas de la Escuela de Friburgo, proporcionando al ordoliberalismo una justificación teórica. Foucault en sus clases sobre el neoliberalismo refiere a Max Weber, identificándolo como uno de los vínculos entre la Escuela de Friburgo y la Escuela de Frankfurt. Además del paralelismo de fechas y de exilio, ambas escuelas encuentran su punto de partida en Max Weber y su problemática de la “racionalidad irracional de la sociedad capitalista” (Foucault, 2007, p. 134). Mientras que los de la Escuela de Frankfurt pretendieron a formar una nueva racionalidad social para cancelar la irracionalidad económica, los ordoliberales de la Escuela de Friburgo persiguieron otro camino para “definir o redefinir o recuperar la racionalidad económica” que cancele la irracionalidad social de la sociedad capitalista (Foucault, 2007, p. 134).

Otra influencia filosófica fue la de Edmund Husserl, filósofo de la fenomenología, quien desempeñó como profesor en Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo entre 1916 y 1928, cuando estudiaron y comenzaron a enseñar varios (posteriormente llamados) ordoliberales en dicha universidad. La influencia de Edmund Husserl en la Escuela de Friburgo recibe varias menciones por Foucault (2007) sin entrar en un análisis más profundo que ilumina con más detalle el rol de la filosofía fenomenológica husserliana (pp. 125, 127, 131, 152-153).

²⁴ "la totalidad de la sociedad o lo que luego se llamaría la 'interdependencia' de los órdenes económicos, legales, políticos y sociales" (traducción del autor).

Goldschmidt y Rauchenschwandtner (2007) examinan la influencia de Husserl en la teoría ordoliberal de W. Eucken. Subrayan que no se puede entender el ordoliberalismo y su economía de mercado sin la fenomenología de Husserl que lo subyace (Goldschmidt y Rauchenschwandtner, 2007, p. 3). Husserl desarrolló la idea de cómo el orden económico es un orden abstracto e ideal que se separa del ámbito natural que se llama “el mundo de la vida”. Los ordoliberales recogen esta idea de Husserl y se dan cuenta que la economía de mercado no funciona perfectamente en la sociedad, sino es un ideal. Y para poder conducir los órdenes de mercado reales hacia el ideal del mercado hay que modificar la sociedad, es decir, el Estado debe intervenir en el marco social. Goldschmidt y Rauchenschwandtner (2007) identifican el vínculo entre Husserl y Eucken y, por tanto, la influencia de Husserl en el ordoliberalismo. Goldschmidt y Rauchenschwandtner (2007) señalan que:

The essence of the market is not a metaphysical one, a collective fallacy or a Hegelian power that dialectically pushes towards appearance. Rather, it is a phenomenological-based order, namely an eidetic order that Walter Eucken, by referring literally to Husserl, developed and used as the basis of economics.²⁵ (p. 11)

Goldschmidt y Rauchenschwandtner (2007) añaden que:

Eucken at least sees no contradiction between Husserl's method and his approach with respect to economic reality; both reject naturalistic naivety. Husserl can be regarded as an authoritative figure, evidence for the fact that Eucken's approach based on ideal types and the method of abstraction..., coupled with the process of reduction, was adequate to reach what both of them, within their conceptions – with different shades –, aspired to: namely, conquer the 'realm of truth'.²⁶ (pp. 19-20)

²⁵ "La esencia del mercado no es metafísica, una falacia colectiva o un poder hegeliano que empuja dialécticamente hacia la apariencia. Más bien, es un orden basado en la fenomenología, es decir, un orden eidético que Walter Eucken, al referirse literalmente a Husserl, desarrolló y usó como base de la economía" (traducción del autor).

²⁶ "Eucken al menos no ve contradicción entre el método de Husserl y su enfoque con respecto a la realidad económica; ambos rechazan la ingenuidad naturalista. Husserl puede considerarse como una figura autoritativa, evidencia del hecho de que el enfoque de Eucken basado en tipos ideales y el método de abstracción ..., junto con el proceso de reducción, fue adecuado para alcanzar lo que ambos, dentro de sus concepciones - con diferentes matices -, aspirado a, a saber, conquistar el 'reino de la verdad'" (traducción del autor).

El elemento de la “reducción eidética” que propone Husserl en su método consiste en que “a real or imagined subject matter, set as an example, is the starting point, and diversity in its free, fantasy-like variation, which is necessary to record universality, is created”²⁷ (Goldschmidt y Rauchenschwandtner, 2007, p. 18). E. Husserl, por consiguiente, desempeña un rol esencial en la justificación filosófica que dan los ordoliberales en identificar la economía de mercado como un ideal que requiere la construcción artificial de sus condiciones para su buen funcionamiento.

c. Los ordoliberales

La Escuela de Friburgo se componía de varios economistas y juristas cuyas ideas y trabajos contribuyeron a la formulación del ordoliberalismo. Además, aportaron varios intelectuales asociados a la Escuela de Friburgo. El más conocido de ellos es Walter Eucken, considerado como la “máxima autoridad de la escuela neoliberal alemán” (Foucault, 2007, pp. 124-5). Habiendo estudiando la economía política, el derecho, la historia y la ‘ciencia del estado’, Eucken comenzó a dictar cursos de economía política, primero en la Universidad Humboldt de Berlín, luego como profesor en la Universidad de Tubinga y, finalmente, fue nombrado profesor de economía política en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo (o Universidad de Friburgo) en 1927 (Biebricher y Volkmann, 2017, p. 40). En la Universidad de Friburgo, Eucken conoció a Edmund Husserl, cuya fenomenología lo inspiró en su método económico, y permaneció en la misma universidad hasta su muerte en 1950 (Foucault, 2007, p. 125). Además, comenzó la revista *Ordo* y, en torno a ella, en los 1930s llegó a ser el actor y la voz principal de la escuela ordoliberal en Alemania, lo que llamarían la ‘Escuela de Friburgo’ (Foucault, 2007, pp. 126-127; Biebricher y Volkmann, 2017, p. 40).

Franz Böhm cuenta, junto con Walter Eucken, como uno de los personajes originales de la Escuela de Friburgo y el ordoliberalismo. Böhm estudió la ciencia política y el derecho en la Albert-Ludwigs-Universität de Friburgo y luego recibió su doctorado de la misma universidad (Biebricher y Volkmann, 2017, p. 109). Habiendo estudiado bajo

²⁷ "un tema real o imaginado, establecido como ejemplo, es el punto de partida, y se crea diversidad en su variación libre y de fantasía, que es necesaria para registrar la universalidad" (traducción del autor).

Husserl, también fue influido por el fenomenólogo. Böhm mantuvo cargos tanto académicos como políticos en Alemania. Dictó cursos como profesor de derecho en las universidades de Friburgo, Jena y luego de Frankfurt, antes de entrar la vida política en Alemania ejerciendo mucha influencia en la política económica alemana (Biebricher y Volkmann, 2017, p. 109; Foucault, 2007, p. 127). Junto con Eucken, Böhm sirvió en el Consejo Científico, formado en 1947 como un cuerpo independiente al lado de la administración de la zona angloamericana (Foucault, 2007, p. 100). Fueron nominados al consejo por Ludwig Erhard quien en este momento estuvo a cargo de la administración económica de la zona en Alemania. Posteriormente Böhm fue nombrado el ministro de economía en 1949 y el canciller alemán en 1963 (Foucault, 2007, p. 100).

Cabe notar que este Consejo Científico, con la participación destacada de Eucken y Böhm como miembros de la Escuela de Friburgo, desempeñó un rol significativo en la política alemana y en la reconstrucción de Alemania después del Segunda Guerra Mundial y del fin del régimen nazi. El Consejo Científico abogó por una economía libre de controles externos. Por eso, Foucault (2007) destaca que “ese principio de un respeto de la economía de mercado que había formulado el Consejo Científico, se inscribe dentro de algo que es mucho más global, un principio según el cual deberían limitarse en general las intervenciones del Estado” (pp. 102-103).

Otros protagonistas del ordoliberalismo incluyen Alfred Müller-Armack, Wilhelm Röpke y Alexander Rüstow. Contribuyeron significativamente al desarrollo del ordoliberalismo en sus primeros años, a pesar de no ser miembros de la Escuela de Friburgo. Alfred Müller-Armack, quien inventó el término “economía social de mercado”, fue profesor de economía en la Universidad de Colonia y también se desempeñó en cargos políticos y empresariales, incluso como miembro del Consejo Científico con Eucken y Böhm (Foucault, 2007, p. 128). En su libro, *Genealogía de los estilos económicos*, pretende de definir “un arte de gobernar económico” que lo llama “estilo económico” (Foucault, 2007, p. 128). Wilhelm Röpke tuvo un papel importante en esta transformación del liberalismo. Fue profesor de economía y escribió uno de los libros más destacados del ordoliberalismo (Foucault, 2007, p. 130). Alexander Rüstow estudió matemática, física, filosofía, economía y derecho, recibiendo su doctorado en 1908 (Biebricher y Vogelmann, 2017, p. 3). Trabajó en el Ministerio de la Economía en el inicio de la República Weimar y después de su exilio a Turquía por los nazis volvió a

Alemania en 1949 y comenzó a dictar ciencias sociales en la Universidad de Heidelberg (Biebricher y Vogelmann, 2017, p. 137). Trabajó de cercano con W. Eucken, ofreciendo varias ideas y teorías centrales al pensamiento ordoliberal, a pesar de que nunca trabajó directamente en la Universidad de Friburgo (Biebricher y Vogelmann, 2017, p. 3). Rüstow concibió el término 'neoliberalismo' en el Coloquio Lippmann.

d. ¿Qué es el ordoliberalismo?

Después de presentar los acontecimientos y los personajes que se dieron lugar al ordoliberalismo, esta sección se enfoca en el ordoliberalismo, como una nueva gubernamentalidad liberal y sus elementos o características principales. Según Foucault (2007), el ordoliberalismo no es ni un “cálculo político” construido por grupos políticos ni una ideología (p. 120). Más bien, este neoliberalismo alemán consta de “una nueva programación de la gubernamentalidad liberal” donde la economía funda la legitimidad del Estado (Foucault, 2007, p. 120). Los ordoliberales buscaron “fundar la legitimidad de un Estado a partir de un espacio de libertad para los socios económicos” (Foucault, 2007, p. 135). Para lograr eso, decidieron invertir la ecuación del liberalismo económico clásico del siglo XVIII en la relación entre el Estado y el mercado, que mantuvo que el Estado supervisa el mercado. Para que el mercado garantice el buen funcionamiento del Estado y la sociedad, los ordoliberales transformaron el liberalismo económico clásico, de modo que la economía de mercado gobierna y supervisa el Estado, y no al revés.

Asimismo, la economía de mercado se convierte en el elemento central del proyecto neoliberal. Foucault (2007) señala que los ordoliberales propusieron “la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado, desde el comienzo de su existencia y hasta la última forma de sus intervenciones,” asegurando que el mercado regule, supervise y vigile el Estado y al contrario (p. 149). Lo que separa el neoliberalismo del liberalismo económico clásico es que se trata de “remitir, referir, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado” (Foucault, 2007, p. 157). Es decir, “¿puede el mercado tener un poder concreto de formalización para el Estado y para la sociedad? (Foucault, 2007, p. 15). Según Foucault (2007), la cuestión no es meramente la liberación de la economía, sino que "se trata de saber hasta dónde podrán extenderse los poderes políticos y sociales de información de la economía de mercado” (p. 150). Esta gubernamentalidad ordoliberal, por tanto, extiende los

principios de la economía de mercado, de modo que determinan, como el único criterio, si alguna política o acción es viable o aceptable.

Al fondo de esta nueva gubernamentalidad liberal está una convicción firme en la ciencia. Sólo la ciencia, según los ordoliberales, es “capable of developing an accurate analysis of the multiple interdependencies between the economic and non-economic spheres of society and thus offering apt diagnoses as well as corresponding therapeutic recommendations”²⁸ (Biebricher y Volgmann, 2017, p. 3). Lo que distingue el neoliberalismo de otras formas de gubernamentalidad es que son los técnicos quienes gobiernan, es decir, que son los científicos y técnicos quienes determinan cómo debe funcionar el gobierno. El hecho de que son los técnicos, en vez de los políticos o gobernantes, quienes organizan todo el proyecto neoliberal y aseguran su éxito corresponde a esta fuerte convicción en la ciencia, como el derecho y la economía política, “to generate truths and its responsibility to inform political decision making”²⁹ (Biebricher y Volgmann, 2017, p. 10). Biebricher y Volgmann (2017) hacen hincapié en la capacidad de las ciencias en fomentar verdades y conocimiento:

The sciences of political economy and law that the ordoliberals envision thus are capable of generating knowledge that is on the one hand more general than what the historicists have to offer but can still speak to the actual practical problems of economic policy and thus make themselves indispensable as policy consultancies that can enlist the authority of science.³⁰ (p. 24)

Para garantizar el buen funcionamiento de la economía de mercado, los ordoliberales consideran que los científicos y técnicos son los más especializados para lograr ello, dado que son “the only objective, independent advisers capable of providing

²⁸ "capaz de desarrollar un análisis preciso de las múltiples interdependencias entre las esferas económicas y no económicas de la sociedad y, por lo tanto, ofrecer diagnósticos adecuados, así como las correspondientes recomendaciones terapéuticas" (traducción del autor).

²⁹ "para generar verdades y su responsabilidad para informar la toma de decisiones políticas" (traducción del autor).

³⁰ "Las ciencias de la economía política y el derecho que los ordoliberales conciben son capaces de generar conocimiento que es, por un lado, más general que lo que los historicistas tienen para ofrecer, pero que aún puede hablar de los problemas prácticos actuales de la política económica y hacerse indispensable como consultorías de política que pueden alistar la autoridad de la ciencia" (traducción del autor).

true insight into the intricate interrelationships of economic activity and therefore also providing the basis upon which economic judgments can be made”³¹ (Böhm et al., 2017, p. 27). La gubernamentalidad ordoliberal utiliza las ciencias – el derecho y la economía política, en particular – como tecnologías de gobernanza. El propósito de estas ciencias consiste en “constructing and organizing the economic system,”³² de modo que (Böhm et al., 2017, p. 35):

For Foucault, this constitutes a novel, indirect way of governing markets because in the ideal ordoliberal world, government would never intrude directly into economic processes but only adjust and readjust the economic constitution and, furthermore, aim to shape the society surrounding markets, not the least through so-called *Vitalpolitik*.³³ (Biebricher y Volkmann, 2017, p. 13)

Biebricher y Volkmann (2017) destacan que, según el ordoliberalismo, “rationally governing states and competitive markets are co-constitutive”³⁴ (p. 13). Los ordoliberales rediseñan la relación entre el Estado y el mercado, de modo que un atributo definitorio del neoliberalismo es el hecho de que el Estado y el mercado se constituyen mutuamente. El Estado constituye el contexto que permite que los mercados tengan mayor productividad, es decir, modificar el marco social. Por tanto, el Estado no constituye directamente el mercado, sino por medio una serie de modificaciones en la naturaleza y en el ámbito de la sociedad. Los mercados funcionan óptimamente cuando las condiciones del mercado, es decir, su ambiente, son adecuadas y garantizadas. El mercado regula y rige la sociedad.

e. Una política de ordenamiento

³¹ "los únicos asesores objetivos e independientes, capaces de proporcionar una visión verdadera de las intrincadas interrelaciones de la actividad económica y, por lo tanto, también proporcionar la base sobre la cual se pueden hacer los juicios económicos" (traducción del autor).

³² "construir y ordenar el sistema económico" (traducción del autor).

³³ "Para Foucault, esto constituye una forma novedosa e indirecta de gobernar los mercados porque en el mundo ordoliberal ideal el gobierno nunca se entrometería directamente en los procesos económicos, sino que solo ajustaría y reajustaría la constitución económica y, además, buscaría moldear la sociedad que rodeaba los mercados, sobre todo a través de la llamada *Vitalpolitik*" (traducción del autor).

³⁴ "los estados que gobiernan racionalmente y los mercados competitivos son co-constitutivos" (traducción del autor).

Para los ordoliberales, la economía de mercado requiere un orden para garantizar su buen funcionamiento. Como es señalado en su nombre, los *ordoliberales* tomaron como fundamento la noción de que, si el mercado y la sociedad van a funcionar bien, se requiere que haya orden (énfasis mío). Biebricher y Volkmann (2017) destacan que el ordoliberalismo coincide con “a social ontology according to which society can be conceived of as an ‘interdependence [*sic*] of orders’, and, accordingly, the basic maxim of an ordoliberal understanding of its object of inquiry must be ‘thinking in terms of orders’”³⁵ (pp. 3-4). Esta ‘política de ordenamiento’ (*Ordnungspolitik*) aplicada por los ordoliberales considera que el orden económico, esto es, el orden del mercado, consiste en la formulación de la ‘constitución económica’ (*Wirtschaftsverfassung*) como un punto de anclaje para los ordoliberales (Biebricher y Volkmann, 2017, p. 4).

La constitución económica es un principio orientador para los ordoliberales. Según Böhm (2017a), esta es “a steering norm, which guides economic happenings in a politically-desirable direction”³⁶ (p. 117). Establecida por una voluntad política, la constitución económica es el marco que articula un ordenamiento de la economía con normas que orientan y dirigen la conducta y actividad económica de las personas (Böhm, 2017a, p. 115). De manera muy práctica y técnica, la constitución económica establece las normas que dictan el tipo de políticas, dependiendo del contexto, que debe ser implementado en el marco de los mercados para realizar el ordenamiento de la economía. En vez de una intervención directa en el mercado que proponen tanto el keynesianismo y su política de bienestar como el liberalismo económico clásico y su política del *laissez-faire*, estas políticas del ordoliberalismo intervienen en las estructuras de los mercados para que aseguren el buen funcionamiento de la competencia, como la regla principal del mercado, y el mecanismo del precio.

³⁵ "una ontología social según la cual la sociedad puede concebirse como una 'interdependencia de órdenes', y, en consecuencia, la máxima básica de una comprensión ordoliberal de su objeto de investigación debe ser 'pensar en términos de órdenes'" (traducción del autor).

³⁶ "una norma directiva que guía los acontecimientos económicos en una dirección políticamente deseable" (traducción del autor).

Así que los ordoliberales se preocuparon por el cumplimiento de este orden competitivo, el cual se consideró como la única manera de garantizar el buen funcionamiento del mercado y, por tanto, de la sociedad. El orden competitivo asegura el buen funcionamiento de la economía de mercado y requiere la intervención en el marco de la economía para constituir el orden económico (por medio de los “constitutive principles”³⁷) y mantener el buen funcionamiento del orden competitivo (a través de los “regulative principles”³⁸) (Eucken, 2017d, p. 105). El Estado, regulado y supervisado por el mercado, actúa como guardián del orden competitivo que es el *eidos*, o carácter, del mercado.

f. Artificialidad del mercado y el principio de la competencia

El ordoliberalismo mantiene que los mercados, para que funcionen bien y exitosamente, son constituidos artificialmente. Los ordoliberales introducen la desnaturalización del mercado, la cual consiste en una transformación significativa del liberalismo económico clásico cuyo principio del *laissez-faire* considera al mercado como algo natural. Biebricher (2013) subraya que “the ordoliberals have literally lost faith in [the] natural harmony [of market exchange] in the light of escalating economic crises and the excesses of market power and market inefficiency in the form of trusts and cartels”³⁹ (p. 340; con referencia a Eucken, 1951 [1940], p. 49). Al desnaturalizar el mercado, los ordoliberales niegan la naturalidad de los mercados y las relaciones económicas establecidas en el mercado. Eso implica que se establecen artificialmente los mercados y estas relaciones económicas, maquinados y no simplemente unos productos naturales.

Mientras el liberalismo económico clásico se preocupa por reducir y minimizar su intervención y gobernanza en los mercados para dejar que estas instituciones funcionen por sí mismas (i.e., *laissez-faire*), los ordoliberales proponen una lógica distinta de la del

³⁷ "principios constitutivos" (traducción del autor).

³⁸ "principios regulativos" (traducción del autor).

³⁹ "los ordoliberales han perdido literalmente la fe en [la] armonía natural [del intercambio de mercado] a la luz de las crecientes crisis económicas y los excesos del poder de mercado y la ineficiencia del mercado en forma de fideicomisos y carteles" (traducción del autor).

liberalismo económico clásico la cual considera los mercados como fenómenos artificiales que no deben ser dejados a funcionar por sí mismos. Más bien, si los dejan para que funcionen por sí mismos, los instintos naturales de los actores individuales surten efecto y surge un conflicto de intereses, como la creación de monopolios. Por tanto, el ordoliberalismo requiere un Estado más activo que interviene, no en el mercado mismo, sino en las condiciones o marco del mercado.

La reprogramación del liberalismo económico clásico consiste en una serie de modificaciones permanentes en el marco del mercado, una de las cuales es un nuevo principio del mercado – el principio de la competencia. Mientras que el mercado en el liberalismo económico clásico en el siglo XVIII tuvo como principio el intercambio, el neoliberalismo introdujo el principio de competencia para el buen funcionamiento del mercado y el cual le permite ser dinámico e innovador. El intercambio rigió el mercado, siendo la regla operativa, de modo que el intercambio libre funcionó “entre dos interlocutores que establecen con ese acto una equivalencia entre dos valores” (Foucault, 2007, p. 150). Los ordoliberales, por el contrario, consideran que “sólo la competencia puede asegurar la racionalidad económica” por medio de “la formación de precios que, en la misma medida en que hay competencia plena y total, son capaces de medir las magnitudes económicas y, por consiguiente, regular las decisiones” (Foucault, 2007, p. 151).

El orden económico promovido por el ordoliberalismo considera la competencia como el principio central del mercado. Eucken (2017d), en su texto “What is the Competitive Order?”, lo ha dicho que “the defining orientation of the modern economic order must be perfect competition”⁴⁰ (p. 100). La competencia, por tanto, distingue el orden económico ordoliberal de las formas anteriores como la del liberalismo económico clásico. Eucken subraya que la competencia permite que haya mayor productividad y maximización entre los distintos actores individuales y, en fin, posibilite que, por medio de la competencia, todos los actores económicos se beneficien.

⁴⁰ "la orientación definitiva del orden económico moderno debe ser una competencia perfecta" (traducción del autor).

La competencia es central en el ordoliberalismo, formándose como el *eidós* del mercado. Foucault (2007) destaca su rol decisivo en el sistema neoliberal:

La competencia es una esencia. La competencia es un *eidós*. Es un principio de formalización... la competencia como lógica económica esencial sólo aparecerá y producirá sus efectos de acuerdo con una cantidad de condiciones que habrán sido cuidadosa y artificialmente establecidas... Se trata, por lo tanto, de un objetivo histórico del arte gubernamental; no es un dato de la naturaleza que sea necesario respetar. (p. 153)

Biebricher (2014) señala que la introducción del principio de la competencia no es un producto natural, sino “a matter of political engineering” (p. 4). Para que sea el principio o lógica rector, la competencia tiene que estar estructurada artificialmente de tal manera que prevenga la creación de monopolios e intervenciones del Estado directamente en el mercado. Rüstow (2017a) destacó la importancia de la competencia para garantizar el buen funcionamiento del mercado cuando dijo que requiere el cumplimiento de ciertas condiciones, entre ellas, “the strict limitation of the freedom of the market to pure efficiency competition, and at the same time complete and unconditional maintenance of the freedom of this efficiency competition”⁴¹ (p. 156).

Según los ordoliberales, “el principio de la competencia como forma organizadora del mercado no se puede y no se debe extraer el *laissez-faire*” (Foucault, 2007, p. 152). El *laissez-faire* significa que el mercado, con su principio como el intercambio o como la competencia, es considerado como algo dado por la naturaleza (Foucault, 2007, p. 152). Según el principio de *laissez-faire*, que se encontraba en el liberalismo económico clásico, el mercado es natural y, por lo tanto, lo deben abstener de intervenir en ello para que funciona bien. Los ordoliberales lo llaman una “ingenuidad naturalista” porque la competencia como el principio de la economía de mercado no es nada natural (Foucault, 2007, p. 152). Al establecer la competencia como principio central del mercado, se realiza la desvinculación de la economía de mercado y el principio político del *laissez-faire*, asegurando que el mercado no funciona por sí mismo, sino que es regulado por este principio artificial de la competencia que está garantizado por el

⁴¹ "la restricción estricta de la libertad del mercado a la competencia puramente eficiente, y al mismo tiempo el mantenimiento completo e incondicional de la libertad de esta competencia de eficiencia" (traducción del autor).

Estado. El Estado, a su vez, no debe modificar la competencia ni introducir otros elementos que podrían modificar la situación de la competencia (Foucault, 2007, p. 152). El rol del Estado es justamente construir y hacer cumplir las condiciones para que haya competencia en el mercado.

En consecuencia, los ordoliberales insertan en el mercado el principio de la competencia para regir y controlar el buen funcionamiento del mercado. Cabe notar que los mercados operan como 'sitios de veridicción', como señala Foucault. Eso implica que el principio de competencia sirve no sólo para regular el mercado, asegurando su buen funcionamiento, sino que también para estructurar todo ámbito y actividad en la sociedad, de modo que son regidos por el principio de la competencia. Por tanto, se aplica el principio de la competencia a los ámbitos económicos y los no-económicos por igual (Rüstow, 2017b, p. 155).

Como principio del mercado que se aplica a todos ámbitos, la competencia también se aplica y rige las relaciones del mercado entre los individuos. En el liberalismo económico clásico, las relaciones del mercado se fundamentaron en "the natural urge to 'truck, barter and exchange', as [Adam] Smith famously put it"⁴² (Biebricher, 2013, p. 341). En vez de relaciones fundamentadas en el intercambio, las relaciones neoliberales ocurren en un mercado perfectamente competitivo en el cual la oferta y la demanda se caracterizan por la competencia. En este mercado perfectamente competitivo, "suppliers as well as buyers compete with one another and make their business plans in the light of competitive conditions"⁴³ (Eucken, 2017d, p. 101). La competencia, por tanto, como el eje central del mercado que erradica la idea central del liberalismo clásico de la armonía natural en el mercado, produce necesariamente ganadores y perdedores, haciendo que estos actores del mercado sean más productivos. Como sustenta Eucken (2017d), "competition is deployed as a means to improve production"⁴⁴ (p. 102).

⁴² "el impulso natural de 'permutar, trocar e intercambiar', como lo dijo [Adam] Smith" (traducción del autor).

⁴³ "tanto proveedores como compradores compiten entre sí y hacen sus planes de negocios a la luz de las condiciones competitivas" (traducción del autor).

⁴⁴ "la competencia se implementa como un medio para mejorar la producción" (traducción del autor).

g. El cómo intervenir: el “estilo gubernamental”

Mientras el liberalismo económico clásico mantiene una posición de no-intervención en el mercado, dejándolo funcionar por sus propios mecanismos, el ordoliberalismo es una forma del liberalismo que se preocupa por *cómo intervenir* para que el mercado funcione bien. Se trata de un gobierno que es “activo, vigilante e interventor” que se enfoca en el “estilo gubernamental,” es decir, el modo de intervención (Foucault, 2007, pp. 162-163). El ordoliberalismo promueve un estado fuerte que no se sitúa pasivamente, dejando que el mercado, concebido como algo natural, funcione por sí mismo. Los ordoliberales anulan el principio del *laissez-faire*, el cual según ellos condujo a los monopolios, la poca productividad y la crisis del 1929. En vez de la no-intervención del liberalismo económico clásico, los ordoliberales proponen la intervención absoluta del Estado. Pero, definitivamente, no en la manera de que hicieron los nazis ni los bolcheviques porque ellos intervinieron en la sociedad y la económica absorbiéndolo todo a través del Estado.

Por tanto, la intervención neoliberal implica que el Estado interviene únicamente en las condiciones del mercado, es decir, en la sociedad y la naturaleza, para liberar las fuerzas del mercado. Para que el mercado funcione adecuadamente hay que modificar el marco social, construyendo las condiciones sociales para liberar la fuerza productiva del mercado, asegurando su buen funcionamiento y eficiencia también. En su *Nacimiento de la Biopolítica*, Foucault (2007) identifica tres estilos de acción gubernamental propios del ordoliberalismo: la prevención de la creación de monopolios por parte de individuos o poderes públicos; la intervención en las condiciones y no en los mecanismos de la economía de mercado; y la implementación de una política social (pp. 163-178).

Para el neoliberalismo, la formación de los monopolios no constituye parte de la lógica económica ni histórica de la competencia. Más bien, la creación de monopolios erradica cualquier signo de competencia. Por eso, los ordoliberales se preocupan por los monopolios en los cuales unos individuos o grupos particulares controlan y dominan una cierta parte de la economía, eliminando otros actores económicos del escenario y así acumulando el poder económico y determinando el mercado. W. Röpke, por ejemplo, considera el monopolio como “un cuerpo extraño en el proceso económico y un freno de la productividad total (Röpke citado en Foucault, 2007, p. 164). W. Eucken (2017c)

sugiere que un orden económico que promueve la dominación de unos grupos privados, concentrando el poder en pocas manos, es “dangerous, or more precisely, insupportable”⁴⁵ (p. 87). F. Böhm (2017b) señala también que “the accumulation of private power offends market justice on the one hand, and undermines purposive and desired economic interaction on the other”⁴⁶ (p. 124).

Asimismo, los ordoliberales crean un marco institucional – el orden competitivo – para “impedir que los procesos externos intervengan y generen el fenómeno monopólico” (Foucault, 2007, p. 168). En vez de una economía de administración centralizada que permite la coalescencia de monopolios, Eucken (2017c) presenta un orden económico competitivo en el cual la competencia garantiza el buen funcionamiento y la productividad del mercado, conduce los procesos económicos e impide cualquier intento de formación de monopolios. Los monopolios son amenazas a esta competencia perfecta que organiza y estructura el mercado. Aunque, de algún modo, esta aglomeración de poder privado en el mercado resulta de una economía empresarial, “its very existence simultaneously destroys and explodes the ordering of this economic system”⁴⁷ (Böhm, 2017b, p. 124).

Con respecto a la segunda acción gubernamental, se trata de intervenciones en el marco del mercado, o lo que Foucault llama la ‘acción económica conforme’, distinguiendo entre las acciones reguladoras y las acciones ordenadas. El objetivo de las intervenciones de las acciones reguladoras no consiste en intervenir sobre los mecanismos de la economía de mercado, sino sobre las condiciones del mercado. Los ordoliberales, según Foucault (2007), determinan que sólo debe actuar a las tres tendencias que son condiciones de la competencia del mercado: la reducción de los costos, la reducción de la ganancia de la empresa, y el aumento de la ganancia por una reducción masiva de los precios o por una mejora de la producción (p. 170). Por otro lado, son las acciones ordenadas que intervienen sobre las condiciones más fundamentales o estructurales del

⁴⁵ "peligroso, o más precisamente, insoportable" (traducción del autor).

⁴⁶ "la acumulación de poder privado ofende la justicia de mercado, por un lado, y socava la interacción económica intencional y deseada, por el otro" (traducción del autor).

⁴⁷ "su propia existencia destruye y explota al mismo tiempo el orden de este sistema económico" (traducción del autor).

mercado. La intervención en este “marco” incluye realizar acciones en la siguiente serie de condiciones: la población, la tecnología, la formación (el aprendizaje), la educación, el régimen jurídico, la disponibilidad de tierras, el clima, entre otras (Foucault, 2007, pp. 172-174). Estas propuestas ordoliberales implican intervenciones que gobernarían la población, sus condiciones de vida y el entorno social, siempre para el mejor desarrollo y la mayor productividad en la sociedad.

Como la última acción gubernamental, la política social (*Gesellschaftspolitik*) generaliza el modelo de la empresa en el tejido social y utiliza el marco jurídico para garantizar la operación del orden económico ordoliberal. Esta política social ordoliberal no es la misma de la economía de bienestar cuyo objetivo radica en actuar como un contrapeso a la política económica. La economía de bienestar compensa los efectos de los procesos económicos con una política social más “activa, intensa y generosa” (Foucault, 2007, p. 176). En cambio, la ordoliberal se trata de una política social privatizada que no permite la socialización del consumo y la transferencia de ingresos de unos a otros. Su preocupación no es para compensar la política económica, sino para asegurar el crecimiento económico del mercado (Foucault, 2007, p. 178). Por tanto, cada individuo y empresa deben autoasegurarse contra los riesgos porque ya no es el trabajo de la sociedad. Esta política social “debería permitir a todos los individuos alcanzar un nivel de ingresos suficiente para tener acceso a los seguros individuales, la propiedad privada, la capitalización individual o familiar, para poder enjugar con ellos los riesgos” (Foucault, 2007, p. 178).

El primer aspecto de la política social consiste en la formalización de la sociedad según el modelo de la empresa (Foucault, 2007, p. 277).⁴⁸ Es una política social que difunde el modelo de la empresa como la forma en que cada persona, institución y estado debe funcionar, siendo una empresa competitiva con el objetivo de mayor productividad y siendo la manera en que se relaciona con otros (como una sociedad de empresas). Se aplica incluso a aquellos individuos desempleados no como una política de bienestar social, sino como una política que ‘activa’ a los desempleados como otros emprendedores en el mercado. Biebricher y Volkmann (2017) subraya que una política social ordoliberal no debe “de-commodify those unemployed yet able to work. Instead, it must activate

⁴⁸ Véase sección 1.2.2. sobre el *homo economcius* en el ordoliberalismo.

them as potential participants in markets, first and foremost the labour market”⁴⁹ (p. 6). Además, consta de privatización, colocando la responsabilidad en las empresas mismas en vez del Estado. Esta difusión de la forma de la empresa actúa como una política de la vida, o *Vitalpolitik*, un término empleado por A. Rüstow, que hace que los individuos se encargan de sí mismos, de sus propias vidas.

Rüstow plantea esta política orgánica o política de la vida (*Vitalpolitik*) para que los individuos tengan una mejor situación orgánica (*Vitalsituation*) caracterizada por mayor satisfacción y felicidad que, a su vez, aumenta el crecimiento económico y la productividad de los mercados. Rüstow (2017b) sostiene que “the more positively we develop organic policies [*Vitalpolitik*] on our side, the higher level of satisfaction on our side, the stronger the effect will be on the other side”⁵⁰ (p. 175). Al describir la vida típica de un trabajador industrial, Rüstow (2017b) refiere a las condiciones modestas de su vivienda, la ausencia de vínculos relacionales con sus vecinos, el cansancio del trabajo y el tiempo libre que tenía (pp. 164-165). Estas realidades y aspectos del trabajador industrial resultan en su desvitalización y descontento. Rüstow (2017b) insistió en el peligro de demasiado tiempo libre, argumentando que el exceso del tiempo libre para una persona desempleada es “catastrophic and threatening... [considered] unbearable and as a misfortune,”⁵¹ de modo que el desempleo deje una persona sintiendo como “an atom... a fifth wheel, superfluous, meaningless”⁵² (pp. 165-166).

Asimismo, algunos pensaron que el aumento del sueldo y la reducción de las horas del trabajo serían suficientes para asegurar un cierto nivel de satisfacción de la situación orgánica, o *Vitalsituation*, entre los trabajadores. Rüstow, en cambio, resaltó que los beneficios materiales y la seguridad económica no logran mejorar la situación de vida de los trabajadores. De hecho, según Rüstow (2017b), “the subjective effect of additional gains decreases exponentially,”⁵³ como es el caso del aumento del sueldo y la

⁴⁹ "desmercantilizar a los desempleados que aún pueden trabajar. En cambio, debe activarlos como participantes potenciales en los mercados, ante todo, el mercado laboral" (traducción del autor).

⁵⁰ "cuanto más positivamente desarrollemos políticas orgánicas [*Vitalpolitik*] de nuestro lado, el mayor nivel de satisfacción de nuestro lado, más fuerte será el efecto en el otro lado" (traducción del autor).

⁵¹ "catastrófico y amenazante ... [considerado] insoportable y como una desgracia" (traducción del autor).

⁵² "un átomo ... una quinta rueda, superfluo, sin sentido" (traducción del autor).

⁵³ "el efecto subjetivo de ganancias adicionales disminuye exponencialmente" (traducción del autor).

reducción de las horas del trabajo (p. 166). Por ello, se deja pensar "whether often the agonistic and competitive aspect, the satisfaction of having won a victory in a labour dispute, is not worth more than the actual material benefits gained"⁵⁴ (Rüstow, 2017b, p. 166).

La satisfacción, por tanto, no tiene que ver simplemente en lograr ciertos beneficios materiales, sino que el contento y la satisfacción dependan de su 'situación orgánica'. Cuando las personas son satisfechas [*vitally satisfied*], pueden seguir trabajando, a pesar de las condiciones, y lo hacen sin preocupación, siendo responsables de sí mismas. Rüstow (2017b) refiere a Friedrich Engels quien relata cómo la situación orgánica en tiempos modernos se diferencia de la situación orgánica de la gente del campo en tiempos pasados, en los cuales el trabajo unía la familia y le permitía sobrevivir, resultando en una cierta satisfacción con su situación de vida (pp. 166-167). Rüstow (2017b), por ello, se preocupa por las condiciones y medidas necesarias para que los trabajadores de la edad industrial moderna pudieran tener una mejor situación orgánica caracterizada por mayor satisfacción y felicidad – eso es lo que Rüstow llama *Vitalpolitik*, o una política orgánica (pp. 167-168).

El segundo aspecto de la política social implementada por los ordoliberales es la creación de un marco jurídico para establecer el mercado como aquello que regula la sociedad. Se trata de "la redefinición de la institución jurídica y de las reglas de derecho que son necesarias en una sociedad regulada a partir y en función de la economía competitiva de mercado" (Foucault, 2007, p. 190). Brown (2015) enfatiza que el derecho ocupa un rol central en el neoliberalismo, de modo que el derecho "[is] instrumentalized for its purposes, on the one hand, and proliferated in complexity and detail, on the other"⁵⁵ (p. 67). Dada la forma de la empresa como el modo en que funcione los distintos actores o instituciones de la sociedad, este segundo componente de la política social, el derecho, es necesario para respaldar la competencia, facilitando la competencia en la economía de mercado.

⁵⁴ "si a menudo el aspecto agonístico y competitivo, la satisfacción de haber ganado una victoria en una disputa laboral, no vale más que los beneficios materiales reales obtenidos" (traducción del autor).

⁵⁵ "lo convierte en un instrumento para sus propósitos, por un lado, y prolifera su complejidad y detalle, por el otro" (traducción del autor).

En resumen, el ordoliberalismo propone la idea de la economía social de mercado (“social market economy”) donde la economía de mercado es la reguladora de la sociedad y requiere una política social para asegurar el buen funcionamiento del mercado. El mercado supervisa el Estado; sin embargo, el Estado debe garantizar que el principio de la competencia sea la ‘esencia’ o el *eidos* del mercado y la sociedad. El ordoliberalismo se caracteriza por un estilo gubernamental, de modo que el Estado garantiza el orden competitivo del mercado por medio de intervenciones sobre las condiciones del mercado, sin corregir los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad. Interviene sobre la sociedad en “su trama y su espesor” y actúa sobre el entorno social para que los mecanismos competitivos pueden cumplir un rol regulador en cada momento (Foucault, 2007, p. 179). Los ordoliberales sostienen que hay que controlar la sociedad, lo cual es el rol del mercado. Por lo tanto, no es un gobierno de la economía, sino un “gobierno de sociedad” que emplea una “política de sociedad” (Foucault, 2007, p. 180). La sociedad es el objetivo de la gubernamentalidad neoliberal que busca multiplicar y difundir el *modelo de empresa* dentro del cuerpo social, concibiendo no sólo al Estado como una empresa, sino también a los mismos individuos como pequeñas empresas operando según la lógica de la economía de mercado. Por lo tanto, el neoliberalismo se identifica con “una vigilancia, una actividad, una intervención permanente” (Foucault, 2007, p. 158).

1.2.4. El neoliberalismo norteamericano: el modelo de Chicago

El neoliberalismo norteamericano surgió después del ordoliberalismo. Como otra reformulación del liberalismo económico clásico, el neoliberalismo norteamericano nace y se desarrolla en la ‘Escuela de Chicago’, la escuela neoliberal que incluye economistas mayormente de la Universidad de Chicago. Su aporte principal a la gubernamentalidad neoliberal es la *teoría del capital humano* que extiende el análisis económico a todos los ámbitos de la existencia social sin excepción, generalizando la forma económica del mercado para abarcar toda la sociedad. El neoliberalismo norteamericano es el modelo neoliberal vigente y más exhaustivo en el mundo contemporáneo.

a. Acontecimientos

A pesar de sus diferencias y las particularidades de cada uno, el ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano tienen un ‘enemigo’ en común en el keynesianismo. En Estados Unidos, la política keynesiana se expresa en el *New Deal*, una serie de programas e iniciativas estatales implementadas por la administración presidencial de Franklin D. Roosevelt, para combatir la crisis económica después del Gran Depresión. Ambos modelos neoliberales consideran “la economía dirigida, la planificación [y] el intervencionismo estatal” como “objetos de repulsión” (Foucault, 2007, p. 98). Foucault (2007) sugiere tres elementos contextuales que desempeñan un rol influyente en el desarrollo del neoliberalismo norteamericano: primero, la política keynesiana y el *New Deal* de FDR; segundo, los pactos de guerra ofrecidos en la forma del plan Beveridge y los proyectos del intervencionismo económico y social para garantizar seguridad económica y social a los que arriesgaron sus vidas durante la guerra; y tercero, el crecimiento de la administración federal a través de programas e iniciativas económicas y sociales (pp. 250-252). Según Foucault (2007), estos tres elementos “constituyeron el adversario, el blanco del pensamiento neoliberal” (p. 252).

b. El grupo de Mont Pèlerin

El neoliberalismo norteamericano expresado y elaborado en la denominada ‘Escuela de Chicago’ tiene su origen en el grupo de Mont Pèlerin. Sin embargo, cabe mencionar que el Coloquio Lippmann en 1938 que dio lugar al ordoliberalismo, también es reconocido como el origen del neoliberalismo norteamericano. Como ya he citado en la sección anterior sobre el Coloquio Lippmann, von Hayek afirmó en una entrevista sobre el grupo de Mont Pèlerin que “the origin of it all was really the conference of Walter Lippmann in 1938”⁵⁶ (citado en Caldwell, 2011, p. 305). Asimismo, Foucault (2007) destaca la importancia del Coloquio Lippmann en el cual, antes del comienzo de la segunda guerra mundial, se encuentran el liberalismo económico clásico (antecedente del neoliberalismo), algunos proponentes del ordoliberalismo (como Röpke y Rüstow) y los “intermediarios” (como von Mises y von Hayek) entre ambas escuelas neoliberales (pp. 190-191).

⁵⁶ "el origen de todo fue en realidad la conferencia de Walter Lippmann en 1938" (traducción del autor).

Esto no es para disminuir el valor y la importancia del grupo de Mont Pèlerin; más bien, para subrayar el acontecimiento que dio lugar al grupo de Mont Pèlerin. El grupo de Mont Pèlerin desempeñó un papel importante en la elaboración del neoliberalismo norteamericano. Aunque Foucault no se refiere directamente al rol del grupo de Mont Pèlerin (sólo refiere a ello en algunos pies de página con referencia a algunos liberales que participaron en dicho grupo), Nik-Khah y Van Horn (2016) destacan la centralidad del grupo de Mont Pèlerin en forjar el neoliberalismo norteamericano, el cual dio paso a la Escuela de Chicago (p. 27).

Por iniciativa de F. A. von Hayek, el grupo de Mont-Pèlerin fue creado en Suiza en 1947, casi diez años después del Coloquio Lippmann para defender la noción de la libre empresa (Foucault, 2007, p. 128). En la primera reunión del grupo de Mont Pèlerin, participaron Ludwig von Mises y Wilhelm Röpke, quienes estuvieron en el Coloquio Lippmann. Además, estuvieron presentes Walter Eucken, Alfred Müller-Armack y Milton Friedman (Foucault, 2007, p. 128). En siguientes reuniones, aparecieron Alexander Rüstow y Ludwig Erhard.

En la introducción de *The Road From Mont Pèlerin*, una colección de artículos sobre el desarrollo del neoliberalismo como un “thought collective,”⁵⁷ D. Plehwe (2009) sostiene que a partir del acontecimiento del grupo de Mont Pèlerin que congregó en 1947 brotó un colectivo global de pensamiento que “has conscientiously developed the neoliberal identity for more than sixty years now”⁵⁸ (p. 4). De ello, ha surgido una nueva comunidad empleando un enfoque colectivo caracterizado por ser “transnational”, “transdisciplinary”, “interdisciplinary” y “transacademic”⁵⁹, compuesta de una miríada de académicos, miembros de *think tanks*, periodistas, líderes corporativos y políticos, para enfrentar el colectivismo y el socialismo y proponer una revisión del liberalismo económico clásico (Plehwe, 2009, pp. 5-6). El grupo de Mont Pèlerin nace y se desarrolla como una entidad transnacional que pretende transformar el liberalismo económico clásico, distinguiéndose de las propuestas políticas y económicas colectivistas que surgen en los años posteriores a la guerra (Nik-Khah y Van Horn, 2016, p. 28).

⁵⁷ "colectivo de pensamiento" (traducción del autor).

⁵⁸ ha desarrollado concienzudamente la identidad neoliberal por más de 60 años" (traducción del autor).

⁵⁹ "transnacional", "trasdisciplinario", "interdisciplinario" y "trasacadémico" (traducción del autor).

Cabe destacar la contribución de von Hayek en la creación del grupo de Mont Pèlerin y la Escuela de Chicago. El austríaco Friedrich August von Hayek tuvo un papel importante en ambas escuelas neoliberales. Habiendo estudiado derecho, ciencias políticas y economía política en Viena, inició su trayecto académico en Austria, continuó en Londres y después Chicago (en la Universidad de Chicago), terminando en la Universidad de Friburgo en Alemania (Foucault, 2007, p. 132). Von Hayek es el autor de *The Road to Serfdom* que disputó la vigencia del liberalismo económico clásico que promueve el *laissez-faire* y, en cambio, defendió la necesidad de crear un ‘orden competitivo’ sustentado en un marco legal para asegurar la implementación eficaz de la competencia (Nik-Khah y Van Horn, 2016, p. 28). Se nota claramente que von Hayek participó en la Escuela de Friburgo. Hizo hincapié explícito en el orden competitivo, apoyado por el derecho, para garantizar que el mercado y los otros ámbitos sean competitivos y, por tanto, productivos. Sin embargo, su aporte al neoliberalismo no sólo permaneció en Alemania, sino que también cruzó el océano atlántico, contribuyendo a la Escuela de Chicago.

Invitado a realizar una nueva versión de *The Road to Serfdom* pero en el contexto norteamericano, von Hayek delegó el proyecto a unos economistas de la Universidad de Chicago que nombraron a Aaron Director, profesor de economía en la Facultad de Derecho en la misma universidad, para encabezar la realización del dicho proyecto (Nik-Khah y Van Horn, 2016, p. 28). En 1946 este proyecto, conocido como el “proyecto de Hayek” o el “estudio del libre mercado”, procedió con el apoyo de Milton Friedman y Edward Levi, entre otros, y logró avanzarse después de la primera reunión del grupo de Mont Pèlerin en 1947 en Suiza, sirviendo como “an incubator for a new form of liberalism, ‘Chicago neoliberalism’”⁶⁰ (Nik-Khah y Van Horn, 2016, p. 29).⁶¹

c. Escuela de Chicago

⁶⁰ "una incubadora para una nueva forma del liberalismo, el 'neoliberalismo de Chicago'" (traducción del autor).

⁶¹ Véase Nik-Khah y Van Horn (2016) y Caldwell (2011) para más discusión sobre el grupo de Mont Pèlerin y el “proyecto de Hayek” y su contribución a la fundación de la Escuela de Chicago.

Al terminar la segunda guerra mundial, algunos neoliberales, quienes fueron miembros del grupo de Mont Pèlerin, contribuyeron a la formación de esta nueva escuela del neoliberalismo, la Escuela de Chicago⁶². Esta estaba conformada por economistas, la mayoría de ellos de la Universidad de Chicago, los cuales contribuyeron tanto a la Facultad de Economía como a la Facultad de Derecho y la de Negocios. En su inicio, los actores principales de esta nueva corriente del neoliberalismo incluyeron Milton Friedman, Aaron Director, George Stigler, Allen Wallis y F. A. von Hayek (Nik-Khah y Van Horn, 2016, pp. 27-28).

Milton Friedman, miembro del grupo de Mont Pèlerin y uno de los fundadores de la corriente norteamericana del neoliberalismo, fue profesor de economía en la Universidad de Chicago. Además de dictar clases y realizar investigaciones en la universidad, apoyó algunos institutos de investigación económica. Es muy conocido por su asesoría al presidente estadounidense Ronald Reagan y a la primera ministra inglesa Margaret Thatcher, ambos altos funcionarios públicos cuyas administraciones pusieron en marcha las políticas neoliberales en los 1980s.

Aaron Director, profesor de economía en la Universidad de Chicago y miembro principal de la Escuela de Chicago, se encargó del “proyecto de Hayek”, en el cual se oponía al colectivismo y propuso que la aglomeración del poder empresarial no es una amenaza al orden competitivo; más bien, sugirió que la concentración de poder de corporaciones grandes forma parte del mercado e, incluso, hace que los mercados sean eficientes (Nik-Khah y Van Horn, 2016, p. 29).

George Stigler, investigador del National Bureau of Economic Research de 1941 a 1976, formó parte de la Escuela de Chicago en 1958 fue nombrado profesor en la Universidad de Chicago de 1958 a 1981 (Foucault, 2007, p. 286). Nik-Khah y Van Horn (2016) se refieren a Stigler, el quien sostuvo en unos de sus libros que la formación de la Escuela de Chicago es posterior a la primera reunión del grupo de Mont Pèlerin, volviendo a destacar su rol creador de este nuevo modelo neoliberal (p. 27). Stigler

⁶² Cuando hablamos de la Escuela de Chicago, estamos hablando de la segunda generación de economistas. La primera generación consistió en Henry Simons, Frank Knight, Jacob Viner, entre otros (Nik-Khah y Van Horn, 2016, p. 27).

encabezó la Walgreen Foundation y utilizó sus fondos para investigar "the causes and effects of governmental control over economic life,"⁶³ según una carta escrita por el mismo Stigler a Walgreen en diciembre de 1959 (citado en Nik-Khah y Van Horn, 2016, p. 31). Asimismo, recaudó algunos fondos para componer la Facultad de Economía en la Universidad de Chicago y para financiar sus estudios sobre el control gubernamental, luego estableciendo el Center for the Study of Economy and the State in 1977 (Nik-Khah y Van Horn, 2016, p. 31). El enfoque de Stigler, utilizando una lógica económica para analizar otros ámbitos no económicos, se convirtió en uno de los principales aportes del neoliberalismo norteamericano.

Allen Wallis fue decano de la Facultad de Negocios de la Universidad de Chicago entre 1956 y 1962. No participó en la primera reunión del grupo de Mont Pèlerin, pero luego formó parte de ello, siendo su tesorero en sus primeros años (Nik-Khah y Von Horn, 2016, p. 36). Nik-Khah y Van Horn (2016) destacan que Wallis, junto con Friedman y Director, fueron los protagonistas más importantes en el establecimiento del grupo de Mont Pèlerin y la Escuela de Chicago (p. 27).

Además, la contribución de los economistas Theodore W. Schultz y Gary Becker al neoliberalismo norteamericano es sumamente importante. Elaboraron la teoría del capital humano que es el gran aporte de este modelo neoliberal, publicando artículos y libros sobre dicho concepto aproximadamente al mismo tiempo. Ambos fueron vinculados con la Escuela de Chicago y sólo Becker fue miembro del grupo de Mont Pèlerin. Foucault (2007) considera que Becker es "uno de los liberales norteamericanos más radicales" (p. 307).

M. Foucault (2007) destaca que el neoliberalismo norteamericano, fruto de los economistas y los juristas de la Escuela de Chicago, propone "toda una manera de ser y pensar" que emplea "un método de pensamiento, una grilla de análisis económico y sociológico" (pp. 253-254). Foucault (2007) agrega que "se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda" (p. 254). El neoliberalismo norteamericano ha logrado un alcance global, siendo capaz de cohabitar con regímenes tanto derechistas como izquierdistas. Es una forma del

⁶³ "las causas y los efectos del control gubernamental sobre la vida económica" (traducción por el autor).

neoliberalismo muy dúctil y versátil, la cual se adapta a diferentes circunstancias, aún contradictorias. Por ello, el neoliberalismo norteamericano va más allá del ordoliberalismo, manifestándose "con un carácter radical mucho más riguroso o mucho más completo y exhaustivo" (Foucault, 2007, p. 280). Así, pues, el neoliberalismo norteamericano es un "estilo general de pensamiento, análisis e imaginación," de modo que proyecta una gubernamentalidad que emplea ciertas técnicas (Foucault, 2007, p. 254). Se apunta hacia una ideal que se centra en la economía de mercado, de modo que esta economía de mercado y su lógica rigen el cómo ser y el cómo actuar de los individuos e instituciones en las sociedades neoliberales.

d. Aplicación del análisis y del criterio económico

El neoliberalismo norteamericano proyecta en todos los ámbitos, sean económicos o no, un modo de estar y vivir en el mundo, un modo de racionalidad y, especialmente, un modo de gobernanza, de modo que todos individuos, empresas, instituciones y gobiernos son conceptualizados y, aún más, gobernados por esta racionalidad neoliberal. Los neoliberales norteamericanos introducen la idea de la economización de todas las esferas, incluso las no económicas. Este proceso de economización consiste en redefinir toda la sociedad como un dominio económico que puede ser conceptualizado y analizado bajo los principios de la economía de mercado. Así que, al realizar esta generalización de la economía de mercado a todos los ámbitos se proyecta una "manera [neoliberal] de ser y pensar". M. Foucault (2007) describe en qué consiste esta economización de todos los ámbitos según la forma económica de mercado:

La generalización de la forma económica del mercado... funciona en el neoliberalismo norteamericano como principio de inteligibilidad, principio de desciframiento de las relaciones sociales y los comportamientos individuales. Esto significa que el análisis en términos de economía de mercado... servirá como esquema capaz de aplicarse a ámbitos no económicos. Y gracias a ese esquema de análisis, esa grilla de inteligibilidad, podrán ponerse de relieve en procesos no económicos, en relaciones no económicas, en comportamientos no económicos, una serie de relaciones inteligibles que no habrían aparecido de ese modo: una especie de análisis economicista de lo no económico. (p. 280)

La economización de todos los ámbitos expande la forma económica al ámbito social, implicando la aplicación del análisis económico y del criterio económico a cada

ámbito para su operación y funcionamiento. Por tanto, la economía deja de ser un ámbito entre otros, donde cada cual funciona con su propia lógica y racionalidad. Lo innovador del neoliberalismo norteamericano es que convierte el ámbito económico en el dominio principal, a través del cual se transforma el modo de analizar y, por consiguiente, conceptualizar y entender toda la existencia humana, incluyendo las relaciones, acciones y comportamiento humano. Se realiza esta generalización de la forma económica del mercado en su elaboración de la teoría del capital humano. Es un aporte neoliberal elaborado por T. Schultz y G. Becker que se aplica a toda actividad y relación, incluso la del mismo ser humano, convirtiéndole en una aglomeración de capital humano. Sus acciones y relaciones, por tanto, son entendidas en aumento o reducción de capital humano.⁶⁴

El neoliberalismo que surge en la Escuela de Chicago generaliza la forma económica del mercado. En primer lugar, el mercado se convierte en el “principio de inteligibilidad,” como dice Foucault, de modo que el mercado es la forma analítica de descifrar todas las relaciones y acciones, incluso las propias humanas. Así que, analiza todos los ámbitos, incluso los no económicos, y todas las relaciones y acciones a partir de los principios de la economía de mercado. Al realizar esto , utilizando criterios económicos, el mercado hace inteligibles las relaciones y acciones humanas. En segundo lugar, la forma económica del mercado se aplica a la acción gubernamental, de modo que el análisis económico se extiende más allá de las relaciones y acciones humanas, realizando una evaluación crítica de la acción gubernamental. Foucault (2007) lo concibe como “una suerte de tribunal económico permanente frente al gobierno... que pretende juzgar la acción del gobierno desde el punto de vista escrito de la economía y el mercado” (p. 286).

Foucault (2007) subraya la intención particular del neoliberalismo norteamericano en su aplicación de la “grilla” o matriz económica que se trata de “testear la acción gubernamental, juzgar su validez, permitir objetar en la actividad del poder público sus abusos, sus excesos, sus inutilidades, la prodigalidad de sus gastos” (p. 284). La matriz económica consiste en evaluar de manera crítica las acciones, programas e

⁶⁴ Véase sección 1.2.3. de esta tesis que desarrolla de manera más profunda el tema del individuo concebido como capital humano, según el neoliberalismo norteamericano.

iniciativas gubernamentales según los principios de la economía de mercado que incluyen la eficiencia, la productividad, y la ganancia y la pérdida. Esta matriz económica, por tanto, permite un análisis crítico de las intervenciones del gobierno en términos de la eficiencia de estas intervenciones y del costo que acarrearán estas prácticas gubernamentales por parte del gobierno. Así que, esta matriz económica puede facilitar la evaluación crítica de estas intervenciones del poder público, de modo que determina si son eficientes, productivas y beneficiosas para la sociedad y contribuyen al buen funcionamiento y florecimiento del mercado.

Un claro ejemplo del uso de esta matriz económica en las sociedades contemporáneas neoliberales es la pérdida de una red de protección social, producto del estado de bienestar. Una de las críticas principales del neoliberalismo es el estado de bienestar que considera al Estado como proveedor de servicios y, por tanto, consta de políticas sociales que garantizan una red de protección social, compuesta de programas e iniciativas de salud, educación, empleo, entre otros, que aseguran, por lo menos, una mínima calidad de vida y protección del mercado, cuyas fuerzas pueden tener consecuencias debilitantes para las personas. El neoliberalismo, en cambio, se deshace de esta red de protección social, dándose cuenta de que, por medio de la aplicación de su matriz económica, no es mayormente eficiente y genera mayores costos en el mercado. Además, no garantiza el buen funcionamiento de la economía de mercado. Así que, el neoliberalismo norteamericano reemplaza la red de protección social con talleres de formación profesional y de varias capacitaciones que permiten las personas a desarrollarse en ciertas capacidades y habilidades, aumentando su capital humano. Las personas se convierten en emprendedores que se hacen cargo de su propio trayecto de vida y, por consiguiente, contribuyen a la mayor productividad del mercado.

En resumen, el neoliberalismo norteamericano, mejor conocido como el neoliberalismo de la Escuela de Chicago, constituye un nuevo modo de actuar y estar en el mundo que generaliza la forma económica del mercado. Es extensivo y llega hasta los rincones más escondidos de la existencia humana, concibiéndolos en categorías económicas. Se aplica una matriz económica para evaluar críticamente a todos los ámbitos en la sociedad, incluso los no económicos, empleando criterios económicos como la eficiencia, el costo y la demanda y la oferta para determinar si contribuye o no al buen funcionamiento del mercado. Lo novedoso del neoliberalismo norteamericano es la

introducción de la teoría del capital humano que concibe la persona como capital humano y, por consiguiente, analiza toda actividad, comportamiento, proceso y relación que sea económica o no económica en términos de aumento o reducción del capital humano. Ésta será el tema para la discusión en siguientes secciones.

1.2.5. El “neoliberalismo progresista” y el neoliberalismo transnacional: la etapa actual más reciente

El trabajo de Michel Foucault ha sido un punto de partida para desarrollar aún más el tema del neoliberalismo. Entre las personas que realizan investigaciones sobre el proyecto neoliberal, partiendo del trabajo de Foucault, están Nancy Fraser y Wendy Brown. Hemos estado discutiendo cómo el neoliberalismo es una gubernamentalidad o racionalidad política que se ha vuelto potente. No sólo tiene la capacidad de hacerse presente en distintos regímenes políticos, como la democracia y el autoritarismo, sino que también puede cooptar los movimientos sociales identitarios, como el feminismo, por ejemplo. En este segundo caso, nos encontramos en la etapa actual del neoliberalismo, lo que N. Fraser lo llama el “neoliberalismo progresista”. W. Brown agrega que el neoliberalismo actual sobrepasa lo que planteó Foucault en los 1970s, subrayando su carácter transnacional y financiero en el mundo contemporáneo.

a. El neoliberalismo progresista

En el caso del feminismo, el multiculturalismo y la política racial, a partir de la década de 1990 (cuando se produce el neoliberalismo progresista junto con la “revolución neoliberal”⁶⁵) lo que sucede es que se pasa del Estado de bienestar (que rigió en Europa y los EEUU desde fines de la Segunda Guerra Mundial hasta los años 90) al Estado de precariedad neoliberal. El Estado de bienestar se fundaba en políticas económicas fordistas y keynesianas. En ese contexto, el feminismo, el multiculturalismo y la política racial estaban conectadas con la reivindicación socioeconómica. Al producirse el cambio de la década de 1990, todas esas políticas abandonaron la reivindicación socioeconómica

⁶⁵ Veáse el artículo de M. Hartmann & A. Honneth (2006) Paradoxes of capitalism. *Constellations*, 13(1), 41-58.

para abrazar una forma particular de reconocimiento, a saber, el reconocimiento de la identidad.

Esto es lo que Fraser (2016) denomina el “neoliberalismo progresista” que es “an alliance of “new social movements” (including feminisim), on the one side, and the high-end “symbolic” and service-based business sector (Wall Street, Silicon Valley, and Hollywood), on the other”⁶⁶ (p. 281). Es la combinación de las fuerzas emancipadoras de los movimientos sociales, como aquellos grupos con un enfoque identitario (como el feminismo, el multiculturalismo, el antirracismo y los grupos de diversidad sexual o LGBTQ) y las fuerzas del capitalismo actual, es decir, el neoliberalismo financiarizado. Se unen “truncated ideas of emancipation and lethal forces of financialization”⁶⁷ (Fraser, 2016, p. 282). En otras palabras, el neoliberalismo financiarizado absorbe los ideales propuestos por los movimientos sociales como empoderamiento, reconocimiento y diversidad (Fraser, 2016).

El neoliberalismo progresista es una forma del neoliberalismo que se ha aliado con las reivindicaciones identitarias porque es compatible con ellas. El enfoque identitario es progresivo porque tiene como finalidad llevar adelante un proyecto de construcción de un mundo más igualitario. Sin embargo, este enfoque puede ser absorbido por completo por el proyecto neoliberal, como indica Fraser. Esto ocurre porque el enfoque progresista no realiza una crítica de la desigualdad socioeconómica.

En *Escalas de justicia y Fortunas del feminismo: Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*, Nancy Fraser (2008, 2015) discute los movimientos feministas de segunda ola en relación a la nueva fase del capitalismo, el neoliberalismo, que ha logrado instalarse de manera totalizador en el mundo actual. Ella trata de sacar el feminismo del discurso neoliberal donde las ideas feministas y el feminismo de segunda ola han sido apropiado por el proyecto neoliberal. Fraser sostiene que las críticas feministas de segunda ola al androcentrismo se encuentran ahora en las sociedades

⁶⁶ “una alianza de “nuevos movimientos sociales” (incluyendo el feminismo), por un lado, y el sector empresarial “simbólico” y de servicios de alta gama (Wall Street, Silicon Valley y Hollywood), por el otro lado” (traducción del autor).

⁶⁷ “ideas truncadas de emancipación y fuerzas letales de financiarización” (traducción del autor).

caracterizadas por el capitalismo gestionado por el Estado después de la Segunda Guerra Mundial, pero, que, a la vez, han sido absorbidas por el neoliberalismo. Esto resultó en que los grupos y movimientos feministas hoy en día se han quedado en la búsqueda de reconocimiento cultural e identitario, a costa de no luchar por la redistribución y cuestionar y oponerse a la explotación y dominación presente en el sistema neoliberal. Por ello, se habla del “neoliberalismo progresista” que refiere a aquellas iniciativas y movimientos feministas absorbidas por el neoliberalismo, mientras que mantienen sus enfoques identitarios.

Fraser considera que los movimientos feministas que luchan por la liberación de mujeres han vuelto ambivalentes, enmarañados con el proyecto neoliberal, de modo que hayan perdido su carácter radical y emancipador. En cambio, estos movimientos feministas se han concentrado en ‘lo personal’, buscando abordar las construcciones culturales del género y dejando al lado las cuestiones socioeconómicas. Este giro a las políticas identitarias aconteció justo al momento de la “revolución neoliberal” de los años 90. Al luchar simplemente contra el sexismo al nivel cultural fue compatible con el proyecto neoliberal de tal modo de que abandonó una crítica socioeconómica.

Fraser destaca cómo el feminismo de segunda ola logró realizar una crítica amplia del capitalismo organizado de Estado para promover y generar una sociedad más justa e igualitaria. Sin embargo, Fraser señala que, en las últimas décadas del siglo XX hasta ahora, el feminismo ha dejado a lado su *eidos* crítico al capitalismo de posguerra y *eidos* emancipador que apostaba por una sociedad más justa e igualitaria donde se reflejan en las relaciones entre personas, mujeres y hombres, y, en cambio, se ha convertido en un elemento legitimador del neoliberalismo. En vez de criticar y hacerle frente al neoliberalismo, el feminismo, como otros movimientos y grupos identitarios, ha reforzado el proyecto neoliberal, de modo que sus ideales, como el empoderamiento y la igualdad, sean absorbidos por el proyecto neoliberal. Para el feminismo estos ideales como el empoderamiento y la igualdad son, en principio, emancipadores y permiten que las mujeres acceden espacios públicos y puestos laborales que fueron anteriormente ocupados únicamente por los hombres y, así, pueden llevar a cabo una sociedad más justa. Sin embargo, el neoliberalismo recupera y utiliza estos ideales del feminismo para legitimar y reafirmar el lugar de veridicción del mercado y sus principios. Mientras que en la época del capitalismo organizado del Estado el feminismo era progresista, luchando

por una sociedad más democrática, justa y solidaria, el neoliberalismo ha torcido estos valores e ideales, fomentando mayor individualismo y dejando la responsabilidad en la persona misma, de modo que el Estado se desaparezca de ser proveedor de servicios.

El feminismo de segunda ola criticaba al capitalismo androcéntrico gestionado por el Estado, uniendo e integrando “tres perspectivas de la justicia: redistribución, reconocimiento y representación” (Fraser, 2015, p. 246). El feminismo de segunda ola se aparece después de la Segunda Guerra Mundial en los Estados de bienestar, principalmente en el denominado Primer Mundo, y también en los “estados desarrollistas” en Latinoamérica. Estos Estados promovieron el crecimiento económico nacional, invirtiendo en la infraestructura, nacionalizando ciertos sectores industriales, implementando políticas sociales de bienestar. Se considera que “la cultura política del capitalismo organizado por el Estado era economista, androcéntrica, estatista y westfaliana,” todas de las cuales fueron sujetas a críticas del feminismo de segunda ola, especialmente a partir de los fines de los años 60 y durante los 70 (Fraser, 2015, p. 248). Cuestionando el sistema capitalista y sus injusticias, el feminismo constituyó un proyecto de liberación, integrando las diversas luchas “contra la explotación económica, la jerarquía de estatus y el sometimiento político” (Fraser, 2015, p. 252).

Fraser (2015) subraya que “el ascenso del feminismo de segunda ola coincidió con un giro histórico en el carácter del capitalismo, que pasó de la variante organizada por el Estado... al neoliberalismo” (p. 253). Su cooptación por el proyecto neoliberal significó un giro significativo en el feminismo de segunda ola. Mientras que su plataforma antes de la vigencia de las reformas neoliberales se caracterizaba por la reivindicaciones socioeconómicas y políticas para mujeres, el feminismo con las sociedades contemporáneas neoliberales concentra en las reivindicaciones del reconocimiento de mujeres. Así, el feminismo de segunda ola en el neoliberalismo abandona su fuerza emancipadora y, en cambio, adopta una fuerza motivadora mucho más ambiguo (Fraser, 2015, p. 254).

Esta versión del feminismo, cooptada por el neoliberalismo, se encuentra en actualidad en las sociedades contemporáneas caracterizadas por el “neoliberalismo progresista”. Este permite la convivencia de movimientos sociales, como el feminismo, y el proyecto neoliberal imperante según el cual el mercado controla el Estado y hace que

todos los actores pretenden aumentar su capital humano en un ambiente competitivo con la finalidad de mayor productividad y ganancia.

Pasando de las reivindicaciones de redistribución socioeconómica a las exigencias del reconocimiento, los grupos feministas han asumido un enfoque identitario, concentrándose en esta reivindicación política que se trata de problemas de identidad y de diferencia entre mujeres y hombres. Su preocupación exclusiva en la crítica a la cultura, luchando para que las mujeres puedan acceder los mismos puestos de trabajo de los hombres, deja fuera las críticas socioeconómicas, como la de la desigualdad entre mujeres, es decir, entre una mujer rica y una mujer pobre o entre una blanca y otra negra. En este caso, las mujeres se quedan satisfechas en ser reconocidas y tratadas como iguales en su ámbito laboral o entorno social, pero no cuestionan profundamente ni pretenden transformar los sistemas actuales que las atrapan en relaciones de dominación y explotación. Así que la falta de criticar al sistema neoliberal resulta en la anulación, hasta cierto grado, de los logros culturales, como el hecho de romper el ‘techo de cristal’.

En el contexto neoliberal, las mujeres entran en la dinámica de acumular capital, tanto financiero como humano, la cual tienden a entenderla como una parte integral de su liberación. Fácilmente, se pueden aceptar los elementos neoliberales sin cuestionar la explotación y dominación inherentes a éstos. Esta explotación y dominación no vienen únicamente de las estructuras del sistema neoliberal, sino que, como señala Foucault, su ‘gracia’ está en el hecho de que el sistema neoliberal hace que uno se autoexplota a sí misma o se autodomina. Las personas, en este caso las mujeres, se sienten exigidas a disciplinarse, conformar su conducta a los términos del mercado. Esta auto-explotación se caracteriza por la capacitación continua que se auto imponen las mujeres para seguir incrementando su capital humano para ser más competitivas y productivas.

Fraser (2015) indica que “el neoliberalismo se ha apropiado de la crítica feminista al paternalismo burocrático,” de modo que mientras que previa al neoliberalismo las feministas buscaban democratizar el poder estatal para fortalecer y empoderar los ciudadanos, ahora el neoliberalismo aprovecha de esta crítica feminista para “legitimar la reducción del Estado y la mercantilización” (p. 257). Es una especie de empoderamiento neoliberal, convirtiendo a los individuos en empresas y retirando el respaldo del Estado de modo que toda la responsabilidad caiga en las personas mismas y

no en el gobierno. De esta manera, el empoderamiento busca fortalecer a las mujeres con ciertas capacidades y conocimientos, entre ellas autoestima y la conciencia de que uno puede salir adelante con sus propias fuerzas, inclusive si su esposo o la sociedad en general le indica lo contrario.

Así que estos movimientos feministas se centraron en el empoderamiento de mujeres, de modo que el empoderamiento de las personas se vea como la manera de aniquilar la pobreza y lograr que las mujeres sean activas en su autorrealización y sean tratadas de igual manera que los hombres. Aunque el empoderamiento es central para que las personas mismas sean agentes de cambio, el neoliberalismo lo rescata de tal manera que se favorece que las personas mismas se encarguen de sus situaciones y que el Estado se retira de garantizar ciertas esferas estructurales para luchar contra las varias injusticias, como la pobreza y la desigualdad, que afectan a las mujeres. Hace que las mujeres sean responsables de sí mismas, de su éxito y fracaso, del hecho de que salen de la pobreza y la exclusión o padecen de ellas. Esta noción del emprendimiento le permite al Estado mantenerse a una distancia prudencial, relegando a las personas estos deberes tradicionalmente otorgados al Estado.

Asimismo, la noción del ‘sueño americano’ que no sólo se aplica al país norteamericano, sino que se ha vuelto sinónimo, alrededor del mundo, a la idea de levantarse por sí solo o ser autosuficiente (“pull yourself up by your bootstraps”). El empoderamiento avanza a la vez que el Estado retira de su función social orientada a las estructuras socioeconómicas que tienen un efecto directo en las vidas de las personas, a veces posibilitando mejores condiciones de vida y a veces impidiendo el florecimiento de las personas, pero siempre de manera desigual. Se trata aquí de una cooptación neoliberal, disfrazando el empoderamiento y otros ideales, ocultando su renovación neoliberal. Un ejemplo claro de este neoliberalismo disfrazado o neoliberalismo progresista es Oprah Winfrey⁶⁸, presentadora estadounidense de televisión y una de las celebridades más

⁶⁸ Veáse los artículos de *The Guardian*. Saner, E. (12 de enero de 2018). Oprah Winfrey: from poverty to America's first black billionaire... to #Oprah2020? *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2018/jan/12/oprah-winfrey-unlikely-to-run-for-us-president-but-could-win-if-she-did>; Aschoff, N. (9 de mayo de 2015). Oprah Winfrey: one of the world's best neoliberal capitalist thinkers. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2015/may/09/oprah-winfrey-neoliberal-capitalist-thinkers>

influyentes en los Estados Unidos. Habiendo superado las circunstancias de pobreza, de abuso y de inestabilidad familiar, Oprah logró sacarse adelante. Su vida ha sido un modelo del 'sueño americano' para miles de personas, mostrando que todo es posible si lo pones como objetivo y luchas para lograrlo con toda tu propia fuerza. Esta visión encapsulada en el mal nombrado 'sueño americano' va a la mano con el proyecto neoliberal, fortaleciendo la noción de que la persona es un emprendedor de sí mismo y responsable de sí mismo, de su éxito y fracaso.

En vez de cuestionar el neoliberalismo que se plasma por toda la sociedad en las estructuras y sistemas económicas, políticas y administrativas de dominación en la sociedad, Oprah, y todo el neoliberalismo progresista, opta por una reflexión interior con el objetivo de reconfigurarse, según el mercado, encargándose a sí misma para las circunstancias de la vida que le tocan vivir (salud, empleo, educación, etc.). La visión propuesta por Oprah y encarnada en el neoliberalismo sostiene que el poder de realizarnos, incrementando nuestro capital humano y aumentando nuestro rendimiento, está dentro de nosotros. La transformación, por tanto, es individual, no estructural ni institucional. Las personas neoliberales operan con la única finalidad de acumular más capital y ser más productivo. Así que carecen de cualquier crítica al sistema, de modo que el sistema neoliberal siga funcionando tal cual.

El neoliberalismo aprovecha de esta idea feminista de empoderamiento como emancipación y liberación, vinculándola íntimamente con la acumulación de capital y marginando cualquier noción de empoderamiento como parte de la realización humana posibilitando formas de vida emancipadoras que critican el sistema actual y buscan soluciones justas.

Para tomar un ejemplo no compartido en el trabajo de Fraser, pensamos en el enfoque de una identidad particular, como la sexual, por ejemplo. Cuando se enfoca en el tema identitario, como las personas gay, no se está tomando en cuenta la diferencia de una persona gay de un lugar del otro lugar, es decir, un hombre gay en EEUU en comparación con un hombre gay en Centroamérica. Así, se ocultan las distintas formas de vida entre las personas gay, por ejemplo. En los EEUU, un hombre gay vive, en

general, con igualdad de derechos, seguridad y poco temor de que sea marginado en su ámbito laboral, familiar, educativo, social, etc. Pero en Centroamérica, un hombre gay no goza de la misma igualdad de derechos, está sujeto a menudo a violencia, discriminación e inclusive asesinato. Está marginado en sus varios ámbitos con frecuencia. Por supuesto, hay ejemplos contrarios en ambas situaciones, pero la cuestión es que el enfoque identitario que busca una igualdad de derechos y mutuo reconocimiento no bastan. Por ello, el enfoque identitario es fácilmente absorbido por el proyecto neoliberal, de modo que las personas, en este caso las personas gay, se queden satisfechos en ser reconocidos y tratados como iguales en su ámbito laboral o entorno social, pero no cuestionan profundamente los sistemas actuales que las atrapan en relaciones de dominación y explotación. Por ello, Fraser destaca la importancia en unir las reivindicaciones identitarias con las reivindicaciones socioeconómicas.

En resumen, Fraser concluye que, a pesar de su impulso emancipador en el capitalismo gestionado por el Estado durante la posguerra, las críticas economistas, androcéntricas, estatistas y westfalianas del feminismo de segunda ola son equívocas, distorsionadas para satisfacer las exigencias del neoliberalismo. Fraser muestra cómo los movimientos sociales con enfoques identitarios, de manera particular el feminismo, desde la década de los años 90 representan un fenómeno absorbido y cooptado por el proyecto neoliberal, en el cual dichos movimientos de liberación luchan por el reconocimiento de la identidad. Critican la opresión experimentada por parte de las mujeres, por ejemplo; sin embargo, abandonan la crítica igualmente necesaria a la explotación para poder dismantlar el sistema neoliberal imperante.

Así que, los movimientos feministas actuales pueden entregarse al sistema neoliberal que prioriza la racionalidad económica, convirtiendo toda persona y toda actividad y relación humana en términos de ganar o perder, sujetas al mercado, por un lado, o pueden luchar contra el sistema neoliberal poniéndose al lado de la democracia participativa, por otro lado. Ahora, el principal reto de la crítica feminista, para evitar su cooptación por el neoliberalismo, consiste en no “abandonar la lucha contra la autoridad masculina tradicional,” sino que también ampliarla, “reconectando las luchas contra el sometimiento personalizado con la crítica a un sistema capitalista que, si bien promete la liberación, sustituye de hecho un nuevo mundo de dominación” (Fraser, 2015, p. 261).

Por consiguiente, la lucha por la justicia debe incorporar tanto las reivindicaciones políticas y culturales como las socioeconómicas.

b. El neoliberalismo financiarizado

En *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Wendy Brown (2015) excede la explicación foucaultiana del neoliberalismo, identificándolo como una gubernamentalidad que trasciende las fronteras geográficas del Estado, gobernando y regulando en los ámbitos globales y transnacionales. Además, Brown critica a las sociedades contemporáneas neoliberales, donde está destruyendo la democracia mediante la ruptura con los valores democráticos y la reconfiguración de la sociedad tanto el individuo, eliminando la participación política y ciudadana de la persona en la democracia.

W. Brown (2015) refiere a la nueva tendencia histórica del neoliberalismo que determina el neoliberalismo en el mundo contemporáneo. Se trata de los mercados financieros y la financiarización que dominan. La financiarización (“financialization”), según Brown (2015), se atribuye tanto a las grandes corporaciones y bancos de inversión (i.e. Wall Street) como a las empresas de pequeño y medio tamaño y inclusive a las mismas personas (p. 34). El objetivo es que las corporaciones y personas pueden maximizar su capital tanto financiero como humano. Según Brown (2015), la financiarización transforma el “model of economic conduct”⁶⁹ (p. 34). En vez de una conducta conformada por una persona que permuta, troca e intercambia, como el *homo oeconomicus* de Adam Smith, la persona neoliberal financiarizado se constituye como una empresa en sí y como un participante de una empresa, encarnando las siguientes características:

Even entrepreneurial firms that continue to seek profits through cost reduction, development of new markets, or adaptation to changing environments also pursue careful strategies of risk management, capital enhancement, leveraging, speculation, and practices designed to attract investors and enhance credit ratings and portfolio value.⁷⁰ (p. 34)

⁶⁹ “modelo de conducta económica” (traducción del autor).

⁷⁰ “Incluso las empresas emprendedoras que siguen buscando beneficios a través de la reducción de costos, el desarrollo de nuevos mercados o la adaptación a ambientes cambiantes también adoptan estrategias

El proyecto neoliberal actualmente se caracteriza por esta financiarización que moldea y formula una cultura de finanza que se instala en el mercado, la gobernanza, las personas y sus acciones. Este proceso de financiarización promueve una racionalidad neoliberal más radical, de modo que los elementos tradicionalmente atribuidas a las corporaciones y los bancos inversionistas para facilitar su acumulación de capital, como el establecimiento de las mejoras prácticas, indicadores y directrices, formen parte de la gobernanza del Estado, asegurando su mejor funcionamiento de manera eficiente y efectiva (Brown, 2015, p. 71). Así que, el neoliberalismo ‘financiarizado’ facilita la influencia creciente de los mercados financieros y las instituciones financieras, incluyendo las élites financieras no sólo sobre la economía sino también sobre la racionalidad política. La financiarización, por tanto, instala una lógica de mercado financiero por encima de toda la sociedad, incluyendo a las personas. De tal manera que se rijan según el mercado y su racionalidad económica. Hace que todos los actores del mercado, tanto las personas mismas como las empresas, instituciones educativas y Estados, se preocupan por apreciarse, centrando en su valor futuro en vez de los beneficios o ganancias inmediatos. Su objetivo, por tanto, consiste en realizar inversiones en sí mismas para mejorar su capital y valor actual y futuro, las cuales atraen inversionistas.

En resumen, el neoliberalismo progresista y el neoliberalismo en la era de la financiarización constituyen formas contemporáneas del neoliberalismo en las sociedades actuales. Nancy Fraser muestra que la creación del neoliberalismo progresista resulta de la cooptación de los movimientos sociales y las iniciativas progresistas con un enfoque identitario, como el feminismo, por el proyecto neoliberal que termina diluyendo su carácter crítico y anticapitalista. Estos movimientos y grupos luchan por el reconocimiento, lo cual excluye una crítica a las estructuras y sistemas de dominación, como la gubernamentalidad neoliberal. Así, el neoliberalismo puede convivir con estos grupos sociales de enfoque identitario y aliarse con ellos sin ser cuestionado o desmantelado. Wendy Brown va más allá de Foucault para indicar que en el contexto

prudentes de la gestión de riesgos, una mejora de capital, el apalancamiento, especulación y prácticas diseñadas para atraer inversionistas y mejorar calificaciones crediticias y el valor de la cartera” (traducción del autor).

actual el neoliberalismo se caracteriza por la financiarización que da prioridad a los mercados e instituciones financieros desde su propia lógica y racionalidad se instalan por encima de toda la sociedad, toda persona y toda acción humana, debilitando aún más el carácter democrático de la sociedad.

1.3. La producción reductora de la concepción neoliberal de la persona

En el mundo contemporáneo caracterizado por el neoliberalismo, la cuestión del ser humano se vuelve más problemática y preocupante. Uno de los proponentes principales del neoliberalismo en los años 80 fue la primera ministra inglesa Margaret Thatcher. Ella sostuvo que “[e]conomics are the method; the object is to change the heart and soul”⁷¹ (Thatcher, 1981). En pocas palabras transmitió el sentido del proyecto neoliberal que, como elabora Michel Foucault (2007) en su curso del *Nacimiento de la Biopolítica*, se trata de un “arte de gobernar” que constituye la identidad de la persona. Lo más novedoso y fecundo del trabajo de M. Foucault proviene de su afirmación de que esta gubernamentalidad neoliberal hace una reducción antropológica de la persona, constituyéndola de manera unívoca como *homo oeconomicus* en términos de empresa y capital humano. Estas concepciones neoliberales de la persona como *homo oeconomicus* constan de una reducción del ser humano, configurándola y subordinándola a una lógica del mercado cuyo objetivo es solo el logro de mayor productividad y crecimiento.

1.3.1. El *homo oeconomicus* en el liberalismo económico clásico

Para lograr un mayor entendimiento del *homo oeconomicus* en el neoliberalismo, cabe reseñar que su surgimiento no es una ocurrencia natural ni tampoco es la primera vez que el ser humano sea caracterizado por la economía. Más bien, el neoliberalismo trata de una reformulación del liberalismo económico clásico, la cual incluye una serie de modificaciones al *homo oeconomicus*. En su concepción clásica, el *homo oeconomicus* se caracteriza por el intercambio. El *homo oeconomicus*, según Foucault (2007), “es el hombre del intercambio, el socio, uno de los dos socios en el proceso de intercambio” (p. 264).

⁷¹ "la economía es el método; el objeto es cambiar el corazón y el alma" (traducción del autor).

La persona del intercambio interactúa con otras personas, intercambiando bienes entre ellas. Utiliza “un análisis de su esencia, una descomposición de sus comportamientos y maneras de actuar en términos de utilidad” basado en “una problemática las necesidades” (Foucault, 2007, p. 264). Este *homo oeconomicus* persigue su propio interés. Al hacerlo, todos benefician. Foucault (2007) sostiene que la persona en el liberalismo económico clásico persigue y obedece a su propio interés, a través del cual la persona realiza sus acciones, de modo que su acción tiene “valor multiplicador y benéfico a la vez en virtud de la intensificación misma del interés” (p. 317).

Para que el *homo oeconomicus* pueda perseguir su propio interés, el individuo debe ser dejado solo, sin intervenir en él. Por ello, se aplica el concepto de *laissez-faire* al individuo, característica central del liberalismo económico clásico. Asimismo, Foucault (2007) sostiene que “el poder político no debe intervenir en esta mecánica que la naturaleza ha inscripto en el corazón del hombre” (p. 323). Debido a que el proyecto liberal considera que la economía es natural, se concibe el ser humano, caracterizado por su interés, como algo natural que no requiere ninguna intervención para funcionar bien. Si se deja de actuar por sí mismo, este *homo oeconomicus* persigue su interés que naturalmente se une con el interés de los demás.

1.3.2. El *homo oeconomicus* en el neoliberalismo alemán u ordoliberalismo

El neoliberalismo, como el liberalismo económico clásico, concibe el ser humano como *homo oeconomicus* como la base de la política, pero éste realiza una reformulación antropológica del *homo oeconomicus*. Lo distintivo del ordoliberalismo consiste en su generalización del modelo de la empresa por todo el cuerpo social, tanto en la sociedad como en los individuos.

Los ordoliberales sostienen que el mercado es el regulador principal del Estado y para que éste funcione bien es necesario intervenir en las condiciones del mercado que incluyen una política social o *Gesellschaftspolitik*. El propósito de la política social ordoliberal es garantizar que el mercado funcione bien. Se enfoca en estructurar y proteger “the proper functioning of this fragile thing that is the market, by giving people the means and the desire to behave as competing entrepreneurs” (Feher, 2007, p. 32). Por

tanto, esta política social consiste en la generalización y multiplicación del modelo de la ‘empresa’ dentro del cuerpo social.

El modelo de la ‘empresa’ expone una nueva forma a la sociedad entera, a través del cual supone:

multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia. Multiplicar ese modelo económico, es cierto. Y, por otro lado, la idea de los ordoliberales de convertir de este modo a la empresa en el modelo social universalmente generalizado sirve de soporte, en su análisis o su programación, a lo que ellos designan como la reconstrucción de toda una serie de valores morales y culturales que podríamos calificar de valores “calientes”, justamente presentado como la antítesis del mecanismo “frío” de la competencia. (Foucault, 2007, p. 278)

Esta formalización de la sociedad a partir del modelo de la ‘empresa’ implica que haya una difusión del modelo de la empresa por toda la sociedad. Es “una política de economización de la totalidad del campo social” que a la vez es una política para “compensar el frío, impasible, calculador, racional, mecánico juego de la competencia propiamente económica” (Foucault, 2007, p. 278). Por medio de la noción de la empresa, se hace puente entre el dominio económico y el social, cuya distinción forma la base de la política social implementada por el ordoliberalismo (Lemke, 2001, p. 197). Por lo tanto, la empresa se convierte en la codificación de toda la existencia, ya sea económica o social, y sirve a colocar un carácter económico al dominio social y, por otro lado, opera de tal modo que garantiza la competencia en el mercado y previene cualquier intento anticompetitivo (Lemke, 2001, p. 197). Al generalizar la forma de la empresa, las personas se convierten en empresas competitivas. No obstante, como bien señala Foucault, la economía de mercado requiere un complemento para compensar la competencia.

Entonces, por un lado, la persona es competitiva y debe tomar responsabilidad de sí misma contra los riesgos presentes en el mercado y/o en el entorno social. Pero, por otro lado, la política social debe “permitir a todos los individuos alcanzar un nivel de ingresos suficiente para tener acceso a los seguros individuales, la propiedad privada, la

capitalización individual o familiar, para poder enjugar con ellos los riesgos” (Foucault, 2007, p. 178). Así que no se trata de implementar un estado de bienestar para compensar por los efectos, a veces destructivos y dañinos, de los procesos económicos, sino que requiere la implementación de ciertos programas e iniciativas sociales para que las personas tengan lo más mínimo necesario para seguir actuando como ‘empresas’ competitivas, contribuyendo al logro de mayor productividad.

Asimismo, las personas neoliberales, que sean trabajadores industriales o artesanos, poseen la libertad de actuar de tal manera que consideren oportuno porque “[they] do not follow orders... [and instead] they seek to deploy their own labour, productive capacity and capital”⁷² (Eucken, 2017d, p. 99). Las personas neoliberales poseen la libertad de determinar sus funciones, incluso cambiarlas si desean, pero no tienen “freedom to dictate the rules of the game arbitrarily, or to determine the manner in which the economic process unfolds”⁷³ (Eucken, 2017d, p. 99). Cada persona no depende de la voluntad arbitraria de un individuo o un grupo de individuos, sino que depende de “an equally-impacting, *impersonal and anonymous common will*, whose content and potential is transmitted and made understandable to participants through the *pricing system*”⁷⁴ (Böhm, 2017b, p. 125). Es la economía de mercado que instala una cierta subjetividad del individuo, de modo que los principios de esta economía de mercado determinan cómo debe ser y funcionar el individuo en la sociedad neoliberal.

Como una consecuencia de formular la persona ordoliberal en términos del modelo de la empresa, se constituye un cierto tipo de persona como “enterprising subjects who have to take risks, be prudent and disciplined, exhibit creativity and, inevitably,

⁷² “no siguen órdenes... [y en su lugar] procuran desplegar su propio trabajo, capacidad productiva y capital” (traducción del autor).

⁷³ “libertad para dictar las reglas del juego de manera arbitraria ni para determinar la forma en que se desarrolla el proceso económico” (traducción del autor).

⁷⁴ “una voluntad común igualmente impactante, impersonal y anónima, cuyo contenido y potencial se transmiten y se hacen comprensibles para los participantes a través del *sistema de fijación de precios*” (traducción del autor).

assess their own performance vis-à-vis others with whom they are competing”⁷⁵ (Biebricher y Volgmann, 2017, p. 14). La persona ordoliberal, entonces, toma riesgo no sólo en el ámbito económico sino también en todos los ámbitos, en la medida que sea responsable de sí misma de manera disciplinada. Es creativa e innovadora, a la vez prudente.

Eucken (2017a) critica el individuo emprendedor de su época en su artículo, en el cual busca comparar los emprendedores de su tiempo con aquellos del siglo XIX en términos de su voluntad y capacidad de promover desarrollo económico. En cambio, el emprendedor de su tiempo no funcionaba como el agente del desarrollo económico, como sí lo hacía antes. Eucken (2017a) criticó a este tipo de emprendedor caracterizado por menos innovación, flexibilidad y audacia que deseaba “certainty and consistency”⁷⁶ y estuvo convirtiéndose “bureaucratized,”⁷⁷ deshaciéndose de “the genuinely capitalistic and restless spirit to be up and doing”⁷⁸ (p. 51). El ordoliberalismo busca evitar esta composición del individuo que criticaba Eucken y, por eso, lo constituye como un emprendedor de sí mismo que promueve la productividad del mercado.

Al extender el modelo de la empresa a cada individuo, en el ordoliberalismo el Estado no sólo proyecta una racionalidad económica a cada persona, sino que también legitima las acciones y el comportamiento de cada persona a través de una moralidad:

For ordoliberalism does not just give a rational and systematic account of what the state should (not) do or how (not) to do it, but it thereby directly empowers the state by giving it normative guidance... its mode of legitimising the necessary measures is moralism: The emphasis on personal responsibility, the moral condemnation of debts (often in the name ‘of our children’) or the rigorism with which it defends the absolute necessity of ‘playing by the rules’ and ‘doing one’s homework’ – all these moral notions partly disguised as economic doctrines are if not

⁷⁵ "sujetos emprendedores que tienen que tomar riesgos, ser prudentes y disciplinados, manifestar su creatividad e, inevitablemente, evaluar su propio desempeño respecto a otros con quienes están en competencia" (traducción del autor).

⁷⁶ "certeza y coherencia" (traducción del autor).

⁷⁷ "burocratizado" (traducción del autor).

⁷⁸ "el espíritu auténticamente capitalista e inquieto a ponerse en pie y a caminar" (traducción del autor).

taken straight out of ordoliberalism's rhetoric then at least well prepared by it.⁷⁹ (Biebricher y Volgmann, 2017, p. 8)

Por eso, las personas en el ordoliberalismo se hacen responsables de sí mismas, de modo que las reformas implementadas en la sociedad son hechas de tal manera que las personas son 'moralmente' obligadas de tomar responsabilidad de sus vidas, sus acciones y su comportamiento. Biebricher y Volgmann (2017) pone el ejemplo de las obligaciones financieras que tienen las personas y, por tanto, las reformas políticas para reducir el endeudamiento son inaceptables, según el modelo ordoliberal, porque hay la expectativa que las personas se van a encargar de estas deudas, así que la única disciplina fiscal permitida sería "on the basis of budget cuts"⁸⁰ (p. 10).

Asimismo, la persona neoliberal ya no es la persona del intercambio que caracteriza al liberalismo económico clásico. Más bien, la persona neoliberal es aquella "de la empresa y la producción" (Foucault, 2007, p. 182). El individuo neoliberal, por tanto, no enfoca en el intercambio ni el consumo, sino en el emprendimiento y la producción. La conversión de la vida de la persona en una "empresa permanente y múltiple" reconfigura la sociedad también, convirtiéndola en una sociedad de empresas (Foucault, 2007, p. 277). W. Brown (2015) subraya que al concebir la persona y toda la sociedad como una 'empresa' competitiva, "an emphasis on entrepreneurship and productivity replaces an emphasis on commodities and consumption. Productivity is prioritized over product; enterprise is prioritized over consumption or satisfaction"⁸¹ (p.

⁷⁹ "El ordoliberalismo no solo da una explicación racional y sistemática de lo que el Estado debería (no) hacer o cómo (no) hacerlo, sino que de ese modo faculta directamente al Estado dándole una orientación normativa ... su modo de legitimar las medidas necesarias es moralismo: el énfasis en la responsabilidad personal, la condena moral de las deudas (a menudo en el nombre 'de nuestros hijos') o el rigorismo con el que defiende la absoluta necesidad de 'seguir las reglas' y 'hacer la tarea' - todas estas nociones morales, en parte disfrazadas de doctrinas económicas, si no se sacan directamente de la retórica del ordoliberalismo, al menos están bien preparadas por ella" (traducción del autor).

⁸⁰ "sobre la base de recortes presupuestarios" (traducción del autor).

⁸¹ "un énfasis en el espíritu emprendedor y la productividad reemplaza a un énfasis en las mercancías y el consumo. Se da prioridad a la productividad sobre el producto; a emprender sobre el consumo o la satisfacción" (traducción del autor).

65). Por consiguiente, esta persona neoliberal se concibe bajo un marco empresarial, enfocada en lograr la mayor productividad.

El *homo oeconomicus* basado en el modelo de la empresa es un aporte ordoliberal, de modo que funciona como un ser empresarial cuya actividad está regida y regulada por los mecanismos de competencia. Este modelo de la empresa difundida por toda la sociedad se convierte en la forma ontológica y normativa en que cada persona debe concebirse y funcionar.

1.3.3. El *homo oeconomicus* en el neoliberalismo norteamericano

El modelo norteamericano propone la teoría del capital humano como un nuevo modo de concebir a la persona, modificando en cierto sentido la teoría económica. Consiste en la generalización de la economía de mercado en su aplicación de un análisis económico que abarca la totalidad de la existencia humana, ya sea explícitamente económica o no. Así, esta funciona como el único modo de entender y explicar las relaciones interpersonales y el comportamiento individual. El *homo oeconomicus* en el modelo norteamericano es configurado por el modelo de la empresa, aunque en términos que van más allá de la contribución ordoliberal, eliminando la relación económica tradicional entre empresario y obrero. Hay, por tanto, una redefinición total de la concepción del *homo oeconomicus*. El *homo oeconomicus* no desaparece en la reformulación del liberalismo, sino que es reformulado en un “empresario de sí mismo” que sirve como su propio “capital”, “productor” y “fuente de sus ingresos” (Foucault, 2007, p. 265).

La aplicación de la teoría del capital humano está desviada significativamente del liberalismo económico clásico y del ordoliberalismo. Por tanto, Foucault (2007) considera que el modelo norteamericano es “mucho más riguroso o mucho más completo y exhaustivo” que el modelo ordoliberal, de modo que “generaliza la forma económica del mercado... en la totalidad del cuerpo social” (p. 280). Antes el dominio económico funcionaba claramente aparte del dominio social donde cada dominio tenía su propia racionalidad, mecanismos y procesos. El modelo norteamericano disuelve completamente esta distinción y usa “la economía de mercado y sus análisis característicos para el desciframiento de relaciones no mercantiles, el desciframiento de

fenómenos que no son estricta y propiamente económicos sino lo que se domina, si se quiere, fenómenos sociales” (Foucault, 2007, pp. 275-276). El mercado y sus principios forman el nexo de este nuevo arte de gobernar. Al extenderse por toda la esfera social, la teoría del capital humano, como una característica central del proyecto neoliberal que proviene de la Escuela de Chicago, tiene el resultado de que el individuo y toda su actividad son entendidos por la noción del capital humano, convirtiendo así al ser humano en capital humano.

Esta teoría surge por parte de los neoliberales que reconocieron, de acuerdo con Marx, que la teoría económica clásica ignoraba el factor del trabajo y, por tanto, no lograba realizar un análisis económico del trabajo, como uno de los tres factores en la producción de bienes (tierra, capital y trabajo) (Foucault, 2007, pp. 257-258). Mientras que Marx analiza el trabajo en términos de “fuerza de trabajo” y atribuye la abstracción del trabajo al capitalismo y su modo de producción, los neoliberales consideran que esta abstracción del trabajo es resultado de la teoría económica clásica que fue incapaz de lograr un análisis económico del trabajo y entenderlo en “su especificación concreta y sus modulaciones cualitativas” (Foucault, 2007, p. 259). Mientras que la política económica clásica se enfoca en el análisis de los procesos, los neoliberales pretenden analizar el “comportamiento humano y su racionalidad interna” (Foucault, 2007, p. 261).

Asimismo, los neoliberales norteamericanos introducen la teoría del capital humano, reemplazando la teoría económica clásica con una teoría económica que estudia la conducta y actividad humana como “una relación entre fines y medios escasos que tienen usos alternativos,” concluye Foucault (2007) citando a G. Becker (p. 260). “El análisis debe tratar de desentrañar cuál ha sido el cálculo – que por otra parte puede ser irrazonable, ciego, insuficiente – por el cual, habida cuenta de la escasez de recursos, uno o más individuos han decidido destinarlos a tal fin y no a tal otro” (Foucault, 2007, p. 261). Así que cada actividad o conducta que realiza la persona para tal fin se entiende en términos económicos, utilizando un cálculo de costo-beneficio y entendiéndola como una inversión en su capital humano.

La teoría del capital humano responde al problema del trabajo que se hace presente en la teoría económica clásica. La teoría del capital humano toma la posición subjetiva de la persona quien trabaja. Desde el punto de vista de la persona, su trabajo

“comporta un capital, es decir, una aptitud, una idoneidad” (Foucault, 2007, p. 262). El desplazamiento del trabajo por capital humano fusiona el empleado y el empleador en una sola persona. En el liberalismo económico clásico se entiende la relación del trabajo como una relación que articula varios agentes (capitalista-proletario; dueño de empresa-empleado). El lazo que los une es el contrato del trabajo o la relación del trabajo. Con esta relación y dinámica lo que aparece es, por ejemplo, la defensa de los derechos del trabajador, o todo el derecho laboral, el derecho a sindicato, etc. También aparece la idea de explotación porque el fruto del trabajo no es remunerado adecuadamente por el empleador. El empleador se queda con una parte que hace que el mismo se enriquezca mucho más e incrementa su capital económico y el empleado se empobrezca cada vez más.

La teoría del capital humano, por consiguiente, convierte a cada persona en un empresario de sí. Uno mismo es empleador de su propia fuerza de trabajo. Además, lo que facilita la idea de capital humano es expulsar de las relaciones económicas el término “trabajo” porque necesita una relación entre un sujeto y otro sujeto. La relación del trabajo desaparece y es reemplazado por el término incremento del capital humano. Entonces con eso desaparece también la noción de explotación porque para que haya explotación tiene que haber un individuo que está explotando a otro individuo. Pero si es un individuo que incrementa su capital humano no puede decir que hay explotación. Desaparecen también otros fenómenos como el derecho laboral y sindical y otras formas de solidaridad económica. Por consiguiente, según esta teoría implementada por los neoliberales, lo importante no es que te articules con otros trabajadores, sino que incrementes tu capital humano.

En el liberalismo económico clásico, donde existe la relación entre el empleado, el empleador y el trabajo, el resultado del trabajo es el producto y el salario, donde “salario” refiere al “precio de venta de su fuerza de trabajo” (Foucault, 2007, p. 262). La teoría del capital humano, en cambio, concibe un salario como “el producto o rendimiento de un capital,” es decir, como un ingreso generado por su inversión inicial, de modo que la persona como capital humano es una “fuente de ingresos futuros” (Foucault, 2007, p. 262). La persona incrementa su capital humano en vistas que en un futuro ella va a recibir más ingresos, tanto económicos como sociales y calidad de vida. Los futuros ingresos

tienen una mirada al corto plazo y también hacia el largo plazo. En principio, uno puede apreciarse sin límites porque no hay un fin determinado.

La persona concebida como capital humano es formulada como empresario, sin importar su estatus socioeconómico, sea grande o pequeña, la cantidad y calidad de sus capacidades y recursos. Es decir, la señora pobre con pocos recursos y mínimas competencias posee capital humano y ese capital es de carácter empresarial y rige como ella interactúa con otros y con ella misma. Por consiguiente, el capital humano de una persona no es exterior a ella, sino que es algo que ella posee, ya sean capacidades, habilidades, conocimiento, etc.

¿Qué significa exactamente 'capital humano'? Por capital humano, se entiende el conjunto de habilidades, capacidades y recursos que un individuo posee desde su nacimiento u obtenido a lo largo de su vida que contribuyen a su productividad. Según Foucault (2007), el capital humano está compuesto por "algunos elementos innatos y otros adquiridos" (p. 267). Los elementos innatos se refieren a las características hereditarias o congénitas como la inteligencia y la materia genética. Los elementos adquiridos representan aquellos componentes que uno va desarrollando y consiguiendo por medio de actividades externas, como talleres, clases, deportes, etc.

Por otro lado, el concepto de capital humano ha experimentado distintas formulaciones y explicaciones desde que fue conceptualizado por primera vez. Theodor W. Schultz y Gary S. Becker, neoliberales de la Escuela de Chicago, elaboraron el concepto de capital humano como sus primeros predecesores. Por su parte, T. Schultz en *Investment in Human Capital* señala que lo distintivo del capital humano es que forma parte de la persona: "Es *humano* porque se encarna en el hombre, y es *capital* porque es una fuente de satisfacciones futuras o salarios futuros, o ambos" (p. 48; citado en Foucault, 2007, p. 266). Varios de sus trabajos académicos consideraron la inversión educativa en el desarrollo del capital humano. Schultz y Becker expandieron la noción de capital humano más allá del ámbito de la educación, pero lo conceptualizaron en términos del insumo y del producto (Feher, 2007, pp. 25-26).

Desde otro ángulo, Feher (2007) propone una definición ampliada del capital humano que abarca una serie de elementos: elementos innatos que son hereditarios o

genéticos; elementos que se tratan del contexto de uno, como su entorno social, la educación de sus padres y el cuidado de parte de sus padres; y elementos físicos o psicológicos (p. 25). Concisamente, Feher (2007) declara que “my human capital is me, as a set of skills and capabilities that is modified by all that affects me and all that I affect,”⁸² y todo lo que gano es el rendimiento por mi capital humano (p. 25). Aunque los elementos innatos como la inteligencia y la materia genética de la persona son fijos, diversas tecnologías desarrolladas en las últimas décadas han facilitado la posibilidad de alterar el capital humano de la persona.

El individuo aumenta su capital humano en tanto que invierte en sí mismo. Estas “inversiones” resultan en la apreciación o la desapreciación de su capital humano. Por medio de las inversiones, las personas adquieren capacidades y competencias que aumentan su capital humano. Así que tales inversiones le permiten ser más competitivo en el mercado y también más productivo.

La política social característica del ordoliberalismo que incluye la educación, el trabajo, la salud, la cultura, etc., funciona como un elemento ‘externo’ para estructurar y garantizar el buen funcionamiento del mercado y para que los individuos funcionen como empresas competitivas. En cambio, el neoliberalismo norteamericano considera que estos dominios de educación, salud, etc., son espacios donde se puede apreciar (o desapreciar) el capital del individuo. Cada ámbito se convierte en un espacio y oportunidad para aumentar el capital humano.

Foucault (2007) sugiere que las inversiones educativas son una manera de invertir en la formación de capital humano (p. 269). Usando el ejemplo de la educación de los niños, no se trata de cuánto dinero gasta en su educación, sino también la cantidad del tiempo que los padres pasan con los niños, apoyándoles en sus estudios, leyendo con ellos, etc. También se trata de cuánto gastan en su alimentación, el tipo de cuidado dado a los niños, la educación de los mismos padres, las actividades extraescolares que promueven para sus niños, etc. Además, Foucault (2007) agrega a la movilidad como otro elemento que constituye el capital humano, entendiendo la migración como “un

⁸² "mi capital humano soy yo, como un conjunto de habilidades y capacidades que se modifica por todo lo que me afecta y todo lo que afecto" (traducción del autor).

comportamiento en términos de empresa individual, empresa de sí mismo con inversiones e ingresos” (pp. 270-271). Para muchos la migración resulta como una opción viable por la precariedad económica. Entonces se puede entender la migración como una inversión necesaria de las personas que les permite aumentar su capital humano.

Foucault (2007) usa el ejemplo del análisis de la criminalidad y el uso de la justicia penal para demostrar cómo la teoría del capital humano emplea una “grilla de inteligibilidad”, aplicando un análisis económico de toda actividad, proceso y comportamiento, sea este puramente económico o no. El criminal es un *homo oeconomicus* que hace una inversión, a partir de su racionalidad económica, esperando una ganancia y arriesgando una pérdida. Así que, el criminal se mueve en esta dinámica de ganar o perder, de modo que percibe un acto de crimen como una oportunidad que resulta en una ganancia y un riesgo que puede terminar en el sistema penitenciario. Para el criminal como *homo oeconomicus* no hay diferencia entre una multa por exceso de velocidad y un asesinato (Foucault, 2007, p. 293). El sistema penitenciario responde a la oferta del crimen, por medio del uso de castigo y la aplicación de la ley. Sin embargo, no busca erradicar el crimen por completo, sino que pretende encontrar “un equilibrio entre curvas de oferta del crimen y demanda negativa,” ya que el crimen es un mercado entre otros que emplea esa racionalidad económica (Foucault, 2007, p. 298).

Los elementos del capital humano del individuo le permiten, por un lado, incrementar su capital humano y, por otro lado, conservarlo y emplearlo tanto como sea posible (Foucault, 2007, p. 270). No obstante, cabe notar que el individuo no es dueño de su capital, sino que invierte en él como “the portfolio composed by their behaviors,”⁸³ por medio de “the dividends of the conducts that their portfolio includes”⁸⁴ (Feher, 2007, p. 34). Además, las personas modifican su capital humano, en tanto que modifican sus comportamientos y relaciones consigo mismas y con otros. Por ello, una inversión de capital humano puede ser cualquier acción y conducta, desde la más significativa hasta la más banal. Estas ‘inversiones’ incluyen, por ejemplo, aquellas actividades relacionadas con su cuerpo (pasar de anteojos a lentes de contacto, broncearse, el blanquimiento dental,

⁸³ "el portafolio compuesto por sus comportamientos" (traducción del autor).

⁸⁴ "los dividendos de las conductas que su portafolio incluye" (traducción del autor).

etc.), con la diversión y recreo (deporte, ver una película, leer, jugar videojuegos), o con la formación continua (talleres profesionales y educativas), entre otras.

También, el aumento de su capital humano ocurre a partir de su modificación de relaciones con otros como, por ejemplo, el tiempo que uno pasa con sus amigos, el hecho de salir y hacer algo con ellos. ‘Tienes que invertir más tiempo en nuestra relación’ es la típica frase de la novia a su novio cuando su relación entra en aguas bravas o parece que va en camino hacia una ruptura. Esta frase muestra cómo las personas conciben sus relaciones y sus modificaciones (como el tiempo dedicado, el interés puesto, el cuidado por el otro, etc.) en términos de inversiones que contribuyen al aumento o bajo del capital humano de las personas involucradas.

Foucault (2007) pone el ejemplo de la relación entre la madre y su hijo, el cual se puede “analizar en términos de inversión, de costo del capital, de ganancia del capital invertido, de ganancia económica y ganancia psicológica” (p. 281). Esta relación madre-hijo trata de inversiones como: “el tiempo que la [madre] pasa con el [hijo], la calidad de los cuidados que le brinda, el afecto que le prodiga, la vigilancia con la que sigue su desarrollo, su educación, no sólo sus progresos escolares sino también físicos, no sólo su manera de alimentarlo sino también de refinar la alimentación y la relación alimentaria que tiene con él” (Foucault, 2007, p. 280). Todas las actividades presentes en las relaciones interpersonales, en este caso entre la madre y su hijo, resultan en la apreciación o desapreciación del capital humano, no sólo para el hijo sino también para la madre. Así que las personas neoliberales se relacionan con otros, entendiendo sus actividades como inversiones en su capital humano ya sea a corto o largo plazo.

Asimismo, el proyecto neoliberal tiene como objetivo la mayor productividad, la cual se filtra a los individuos neoliberales que también apuntan hacia ello. Joseph A. Schumpeter conceptualizó el individuo neoliberal como el “creador empresario” como aquel que es capaz de innovar, de realizar innovaciones (Foucault, 2007, p. 183). Los neoliberales consideran que la innovación “no es más que la renta de cierto capital, el capital humano, o sea, el conjunto de las inversiones que se han hecho en el hombre mismo” (Foucault, 2007, p. 272). La innovación que consiste en nuevas formas y técnicas de productividad resulta de este individuo neoliberal cuyas acciones y comportamientos,

concebidas bajo una “grilla de inteligibilidad” económica, lo hacen más productivo y aprecian su capital humano.

Al conceptualizar el neoliberalismo como un arte de gobernar, Foucault destaca que este arte de gobernar se trata no sólo del Estado y las instituciones, sino que también atañe a todas las personas. Por ello, cabe enfocar en cómo la persona neoliberal es, por un lado, gobernada por el proyecto neoliberal y, por otro lado, se gobierna a sí misma. Primero, la persona neoliberal como *homo oeconomicus* “aparece justamente como un elemento manejable, que va a responder en forma sistemática a las modificaciones sistemáticas que se introduzcan artificialmente en el medio. El *homo oeconomicus* es un hombre eminentemente gobernable” (Foucault, 2007, p. 310). El proyecto neoliberal bajo la racionalidad del mercado instala la misma racionalidad económica en el individuo, de modo que su modo de ser y actuar está configurado artificialmente, como el mismo proyecto neoliberal, con un carácter empresarial y competitivo. Esta persona neoliberal, utilizando un cálculo basado en una racionalidad instrumental, se convierte en un ser cuya acción puede ser manipulable y se convierte en “el correlato de una gubernamentalidad que va a actuar sobre el medio y modificar sistemáticamente sus variables” (Foucault, 2007, p. 310).

El mercado como lugar de “veridicción” significa que el mercado, además de producir ‘verdades’, es verdadero en sí y que “represents the true form of all activity”⁸⁵ (Brown, 2015, p. 67). Por tanto, calcula, según lo que prescribe los principios del mercado, para aumentar o utilizar su capital humano de tal modo que cada acción o conducta resulta en la apreciación o desapreciación de su capital humano. Foucault (2007) refiere a G. Becker cuyo artículo “Irrational behavior and economic theory” (1962) destaca que toda actividad y conducta de la persona neoliberal “no [es] aleatoria con respecto a lo real” (p. 308). “El *homo oeconomicus* es quien acepta la realidad,” es decir, acepta las ‘verdades’ producidas por el mercado, como los principios del libre mercado, la centralidad de la competencia, etc. (Foucault, 2007, p. 308). Lo que demuestra Becker, y subraya Foucault, es que al refutar o actuar según otros criterios o principios que no sean los de la economía de mercado tales personas niegan la misma realidad. Brown (2015) hace hincapié en el hecho de que el resultado del mercado como lugar de

⁸⁵ "representa la forma verdadera de toda actividad" (traducción del autor).

“veridicción” elimina “inteligible, legitimate alternatives to economic rationality”⁸⁶ (p. 68). La única racionalidad válida es la económica. Cualquier otra racionalidad es irracional.

Por otro lado, la persona como capital humano también se gobierna a sí misma porque otra consecuencia de esta concepción neoliberal del individuo consiste en otorgar a cada persona la responsabilidad de sí misma. Su objetivo es invertir en su capital humano de modo que el individuo pretende “produc[ir] simplemente su propia satisfacción” (Foucault, 2007, p. 265). Se hace cargo de su propio destino, asegurando que sus conductas lo llevan a apreciarse.

Se otorga a cada persona la responsabilidad de sí mismo, eliminando el papel del Estado de garantizar sus derechos y trasladando esta responsabilidad a las empresas privadas. Biebricher (2015) menciona la “soberanía del consumidor” como una sustitución neoliberal de la democracia que hace que los individuos asuman la responsabilidad de sus vidas, encargándose de su seguro médico, su empleo, etc. (p. 261). En una sociedad gobernada por la “soberanía del consumidor”, lo que importa es el individuo en relación al mercado y, por eso, el individuo buscará invertir en aquello que aumentará y apreciará su capital humano. M. Peters (2016) va más allá de la “soberanía del consumidor” de Biebricher sosteniendo que el neoliberalismo realiza “a moralization and responsabilization, a regulated transfer of choice-making responsibility from the state to the individual in the social market”⁸⁷ (p. 301). Por lo tanto, el individuo ahora se preocupa por su propio bienestar, el cual incluye opciones privadas ya no públicas.

El Estado devuelve la responsabilidad y la autoridad, por un lado, a las empresas privadas, para que dichas empresas a través de la privatización se encarguen de proveer la educación, la salud y otros servicios tradicionalmente garantizados por el Estado. Y, por otro lado, el Estado coloca la responsabilidad y la autoridad en las manos de los individuos en sí mismos, convirtiendo los individuos en los responsables del éxito y del

⁸⁶ "alternativas inteligentes y legítimas a la racionalidad económica" (traducción del autor).

⁸⁷ "una moralización y responsabilización, una transferencia regulada de la responsabilidad de la toma de decisiones del Estado al individuo en el mercado social" (traducción del autor).

fracaso de sus vidas, las decisiones que toman y las acciones que realizan. Es una cierta responsabilidad de sí mismo (*self-responsibility*).

Como capital humano, la persona neoliberal calcula los beneficios y riesgos de sus acciones y comportamientos, de modo que cada una es una inversión en sí mismo, es decir, en su capital humano. “This process is both self-constituting and self-consuming”⁸⁸ (Peters, 2016, p. 302). Por un lado, es *self-constituting* porque toda actividad y comportamiento que las personas realizan contribuyen a la formación de sí mismos como agentes morales, económicos y políticos. Por otro lado, es *self-consuming* porque la persona neoliberal que es empresario de sí mismo se construye a sí misma por medio de actos de consumo. Las personas neoliberales se hacen cargo de su propia trayectoria de vida, ‘invirtiendo’ en su capital humano incesantemente a través de una serie de conductas, acciones, iniciativas y programas para seguir apreciándose, siempre con la mirada puesta en la mayor productividad.

Asimismo, la responsabilidad de la persona neoliberal consiste en tener la responsabilidad de su éxito y fracaso, felicidad, placer, gozo, etc., que forman parte de la lógica del capital humano. Cada uno es dueño de su propio esfuerzo y trabajo. Donde se trabaje, la persona es un emprendedor que tiene como su capital su propio esfuerzo, energía y propia capacitación. Este emprendedor no es el inversionista, sino el que va capitalizándose y va siendo dueño de su propia fuerza de trabajo. Cada actividad del individuo, incluso su consumo y goce, es una actividad empresarial que aprecia o desprecia su capital humano, produciendo su propia satisfacción.

Algunos autores contemporáneos han referido a la noción de la responsabilidad de sí misma que caracteriza al proyecto neoliberal, abarcando temas y realidades tan distintas como el tema de los inmigrantes en nuevas sociedades y el de las acciones humanitarias en lugares de pobreza que realizan personas del hemisferio norte. Mitchell (2016) pone el ejemplo del caso de los inmigrantes quienes, como consecuencia del proyecto neoliberal, deben encargarse de su propia integración y asimilación en su nueva comunidad y/o sociedad. Hill, Wald & Guiney (2016) discuten las subjetividades de los individuos generadas por el proyecto neoliberal, haciendo hincapié en las subjetividades

⁸⁸ "Este proceso es tanto autoconstituyente como autoconsumidor" (traducción del autor).

neoliberales del hemisferio norte que se comprometen a iniciativas y acciones humanitarias sin reconocer y cuestionar las estructuras injustas que resultan del neoliberalismo. Las personas celebran, por un lado, su capacidad como individuos de “make a difference” en las personas que conocen en sus experiencias de voluntariado, pero, por otro lado, no buscan transformar las estructuras generadas por el proyecto neoliberal que resultan en grandes injusticias y desigualdades (Hill, Wald & Guiney, 2016, p. 138). Esta ambigüedad presente en las personas del hemisferio global, en particular, que realizan estos tipos de voluntariado tiene implicaciones para el concepto de responsabilidad y la ciudadanía global. De alguna manera, estas subjetividades neoliberales elucidadas por Hill, Wald & Guiney indican cómo las personas en el mundo contemporáneo que participan en acciones humanitarias pueden ser absorbidas por el proyecto neoliberal, de modo que el neoliberalismo aprovecha de sus buenas intenciones en muchos casos para utilizar sus acciones para su propio proyecto.

Así que el proyecto neoliberal reconfigura la acción o responsabilidad humana bajo la noción de que cada persona se encarga de su propia vida y que puede hacer lo que quiere, y que se propaga en frases como ‘Just Do It’ que pretenden ir más allá de un ejemplo del consumismo y el individualismo que caracterizan nuestra sociedad. Además, forman parte de una lógica neoliberal que favorece y pone como ideal el empoderamiento de uno mismo. Esta noción de responsabilidad promovida por el proyecto neoliberal implica que la persona se relacione con otros, pero a menudo se trata de relaciones paternalistas que se detienen antes de cuestionar el estatus quo de las estructuras que son promotoras de injusticia, opresión, violencia, etc. La responsabilidad en este caso, por lo tanto, carece de un compromiso mayor a transformar la sociedad.

Cabe destacar que mientras que, por un lado, esta noción de responsabilidad de sí mismo reconoce en el ser humano su capacidad de realizar sus proyectos de vida, por otro lado, no es una invención de la propia persona. Más bien, forma parte del modelo neoliberal que impone esta lógica por encima del individuo, dejándole ninguna otra posibilidad que encargarse de su vida mientras que elimina la red de protección social garantizado por el estado de bienestar. Brown (2015) describe la cruda realidad de la persona neoliberal concebida como capital humano quien “is at once in charge of itself, responsible for itself, yet an instrumentalizable and potentially dispensable element of the

whole”⁸⁹ (p. 38). Por esto, la persona se encarga de su propia vida, siendo responsable de sí misma. El repudio del Estado de garantizar los servicios de ciertos sectores como los sectores de educación, salud y empleo resulta en su colocación en las manos de los individuos en sí mismos. Estos servicios, como la educación, por ejemplo, convierten en mi responsabilidad de las personas como “a form of resilience that will only endure if they invest in it with the same individualistic and entrepreneurial prudence that is the trademark of personalized neoliberalism more generally”⁹⁰ (Sparke, 2016, p. 237).

No obstante, esta responsabilidad de sí mismo no asegura la seguridad del individuo, tampoco garantiza su libertad y autonomía. El proyecto neoliberal, por consiguiente, desplaza otros principios y elementos que constituyen la persona, haciendo que la economía de mercado se convierte en el principio regulador de la sociedad y, por lo tanto, de la persona, y la configura de tal modo que es sometido a una dominación omnipresente, aún sutil, de la racionalidad económica. Para la persona neoliberal hay una única manera de vivir y estar en el mundo que consiste en ser responsable de sí misma, con la advertencia de que esta persona neoliberal tiene como objetivo la mayor productividad. Así que, la persona se hace cargo de su vida, siendo responsable de sí misma, dentro de los parámetros determinados por la economía de mercado que regula tanto la sociedad como la persona misma.

Los neoliberales norteamericanos llevan a cabo una especie de revolución eliminando la distinción entre la economía y otros dominios a través de la teoría del capital humano que propone una generalización de la economía de mercado, de modo que se conciba cada conducta, actividad y relación humana, ya sea económica o no, como una apreciación o desapreciación del capital humano. Se construye la persona, por tanto, como capital humano que pretende invertir en ello, a través de su comportamiento, sus relaciones consigo mismo y con los demás y sus varios quehaceres y actividades, como su educación y su gozo. La persona neoliberal, por consiguiente, es un maximizador de capital humano, siempre buscando apreciarse sin límites, pero siempre enfocada en

⁸⁹ "está a la vez a cargo de sí mismo, es responsable de sí, aunque también es un elemento del todo instrumentalizable y desechable en potencia" (traducción del autor).

⁹⁰ "una forma de resiliencia que solo perdurará si invierten en ella con la misma prudencia individualista y emprendedora que es la marca del neoliberalismo personalizado en general" (traducción del autor).

generar mayor productividad en su vida y a la sociedad. Se hace responsable de sí misma, lo cual le hace más autónoma y fortalece la idea de que el ser humano posee en sí mismo la capacidad de realizar cualquier proyecto. Sin embargo, esta responsabilidad de sí misma significa que la persona neoliberal se hace cargo por su éxito y fracaso, sin importar las condiciones o circunstancias externas a ella. Además, este proyecto neoliberal impone este análisis económico, a través del cual la persona neoliberal suprime otras dimensiones de su vida, como su humanidad, su labor y su ciudadanía, de modo que se concibe de manera unívoca su antropología.

1.4. Conclusiones del primer capítulo

El primer capítulo ha mostrado que en el desarrollo de ambos modelos neoliberales se incluye tanto a economistas como a juristas, de modo que se establezca el neoliberalismo como una racionalidad económica-política, basado en la lógica del mercado, y sustentado en un marco legal que asegura su vigencia. El neoliberalismo va más allá de un programa de ajuste estructural o una ideología; más bien, el neoliberalismo se caracteriza por ser un arte liberal de gubernamentalidad, como lo describe Michel Foucault. Las clases dictadas por Foucault entre 1978 y 1979 bajo el nombre del *Nacimiento de la Biopolítica* han dejado una huella sustancial para futuros académicos que han tomado la posta de abrir una nueva disciplina dentro de la filosofía enfocando en los estudios de gubernamentalidad, en los cuales Foucault constituye su punto de partida. Se vuelve a destacar que Foucault es clave por varias razones para entender el neoliberalismo. Primero, para descartar todas aquellas explicaciones simplistas que intentan decir que el neoliberalismo “no es nada en absoluto o, en todo caso, es nada más que siempre lo mismo, y siempre lo mismo pero peor” (Foucault, 2007, p. 156). Segundo, para realizar una genealogía del neoliberalismo que permite explorar sus raíces intelectuales y sus formulaciones principales. Tercero, para entenderlo como una gubernamentalidad, es decir, una combinación de una racionalidad de gobierno que utiliza criterios económicos basados en la economía de mercado que se extienden a toda la sociedad y un conjunto de *tecnologías del yo* que rigen la conducta y la acción humana, es decir, que configuran el ser humano.

Aunque sus raíces se ubican en el Coloquio Lippmann llevado a cabo en Francia en 1938, los dos modelos principales del neoliberalismo – el ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano – surgen en distintos momentos históricos para transformar el liberalismo económico clásico que fue vigente a partir del siglo XVIII hasta el inicio del siglo XX. La Crisis de 1929 que resultó en la caída de la Bolsa de Valores puso en cuestión el liberalismo económico clásico y generó una crisis económica y política mundial. Surgió el ordoliberalismo para combatir las tendencias hacia la planificación social de parte del nacionalsocialismo en Alemania. El modelo ordoliberal se destaca por la primacía otorgada al orden competitivo del mercado, de modo que el mercado supervise la sociedad y no al revés como fue el caso del liberalismo económico clásico. Los ordoliberales concibieron la economía de mercado dentro de un orden jurídico, haciendo que el marco teórico de la economía y el derecho sea una marca distintiva de esta variante del neoliberalismo.

Por otro lado, el neoliberalismo norteamericano nace en la década de los 50 con varios profesores de economía y derecho en la Universidad de Chicago, constituyendo la denominada 'Escuela de Chicago'. Se oponen principalmente a la política *New Deal* del presidente estadounidense F. D. Roosevelt y el keynesianismo que promovían la intervención del Estado en la economía y en la sociedad con programas sociales y económicos. El neoliberalismo de Chicago modifica la teoría económica tradicional, aplicando la teoría del capital humano de manera transversal en todas las esferas de la existencia humana, de modo que haya una economización que abarca toda la sociedad sin excepción. Aun se encuentran vigentes y actuales en nuestras sociedades estos modelos del neoliberalismo.

Sin embargo, como han mostrado algunas filósofas contemporáneas, en particular N. Fraser y W. Brown, el neoliberalismo ha tomado nuevas formas como es el caso del neoliberalismo progresista y el neoliberalismo financiarizado. El neoliberalismo progresista se adapta al contexto actual, incorporando enfoques identitarios que provienen de los movimientos sociales progresistas, diluyendo su crítica socioeconómica lo cual no hace otra cosa que fortalecer el proyecto neoliberal. Y, finalmente, la imposición del neoliberalismo financiarizado hace una radicalización del modelo neoliberal, de modo que los mecanismos previamente asociados a las grandes corporaciones y los bancos de inversión ahora se apliquen a toda la sociedad, rigiendo la sociedad según las mejoras

prácticas, indicadores y directrices para garantizar eficiencia y eficacia no sólo en el mercado sino también en la sociedad.

Además de articular sus orígenes y los elementos centrales a estos dos modelos principales, Foucault le interesa mostrar cómo el neoliberalismo es capaz de coexistir con distintos proyectos políticos e ideologías, en el cual el mercado desempeña el rol de ser regulador de la sociedad, aplicando criterios económicos a todos los ámbitos, especialmente al ser humano y su vida entera. Esta gubernamentalidad neoliberal produce una concepción neoliberal de la persona como *homo oeconomicus*, a la cual ambos modelos principales contribuyen.

El ordoliberalismo propone la intervención en las condiciones del mercado para que el mercado funcione bien. Para realizar eso, los ordoliberales difunden el modelo de la empresa como la forma en que cada persona, institución y estado debe funcionar, convirtiendo así en una empresa competitiva con el objetivo de mayor productividad y siendo la manera en que se relaciona con otros. Además, consta de privatización, colocando la responsabilidad en las empresas y, por tanto, en las personas mismas en vez del Estado. El neoliberalismo norteamericano introduce la teoría del capital humano que instala un nuevo modo de concebir la persona, modificando la teoría económica. Esta teoría consiste en la aplicación de un análisis económico que se extiende a toda actividad humana, explícitamente económica o no. Al concebir el ser humano como capital humano se hace hincapié en el hecho de que este conjunto de capacidades y recursos naturales y desarrolladas tiene su mirada puesta en el aumento continuo de este capital humano y, por tanto, en el aumento de su productividad. La formulación de la persona neoliberal como capital humano instala un modo particular de ser y actuar en el mundo que consiste en ser un emprendedor de sí mismo y ser responsable de sí misma, llevando a cabo sus propios proyectos para maximizar su valor capital ahora y en adelante.

Según el proyecto neoliberal, la antropología del ser humano como *homo oeconomicus* desplaza otros aspectos de la persona humana. Este *homo oeconomicus* ya no es la persona de intercambio que caracterizó al liberalismo económico clásico. Más bien, la persona neoliberal se comporta en conformidad con el mercado y sus principios. Por tanto, es competitiva y empresarial, siempre buscando mayor productividad en su funcionamiento. Este *homo oeconomicus* neoliberal calcula y racionaliza según la lógica

del mercado. Toda su actividad y su manera de relacionarse con otros están analizadas bajo una ‘grilla de inteligibilidad’ económica. La persona neoliberal, por lo tanto, es gobernada y se gobierna a sí misma, es decir, que toma responsabilidad de la totalidad de su vida, esto es, su salud, su educación, su afecto, su satisfacción, su alegría, su tristeza, su éxito y su fracaso. En fin, la reducción antropológica que hace el proyecto neoliberal a la persona es tanto ontológica como normativa.



CAPÍTULO II: TRAICIONES AL PROYECTO NEOLIBERAL: INTRODUCIR LA LÓGICA DE RECIPROCIDAD EN LAS DINÁMICAS SOCIALES DE LAS PERSONAS

El neoliberalismo, como ha mostrado M. Foucault en su *Nacimiento de la biopolítica*, produce un cierto tipo de ser humano que lo reduce al capital humano. La concepción neoliberal del ser humano realiza una antropología reduccionista de este, concibiéndolo únicamente según los principios de la economía de mercado. Sin embargo, las personas son más que la concepción unívoca y reductora planteada por el neoliberalismo. Este capítulo pretende demostrar cómo las personas superan esta concepción unívoca del ser humano que, entre otras cosas, superpone la economía de mercado para regir toda actividad y relación humana.

Para ello, nos remitiremos al estudio de la antropología filosófica de carácter económico que brinda dos elementos significativos con relevancia a esta investigación. Primero, la actividad económica no sólo produce cosas, sino también relaciones económicas. Segundo, la actividad económica no refiere únicamente al mercado, sino también a otros tipos de economías, como la de reciprocidad. Entre los intercambios que realizan las personas sólo una parte (i.e. los intercambios impersonales) tiene un carácter económico en el sentido moderno, es decir, de mercado. Las relaciones impersonales dan un valor mercantil a los intercambios, haciéndolos formar parte de una pura transacción mercantil que no engendra ninguna relación personal entre los participantes de dicha relación ni tiene efecto en las identidades de los participantes.

Hay otra agrupación de intercambios que consiste en los intercambios personales o relaciones que fundan relaciones sociales y, por ende “dejan una huella de socialización

entre las personas” (Alegría, 2016). Estas relaciones de reciprocidad tienen un efecto subversivo mediante traiciones al mercado que convierten “algo que pudo haber sido una mercancía en un don” (Alegría, 2016). Así que las personas activamente involucradas en una relación poseen la capacidad de transformar el juego, cambiando la lógica operante en el. Son estas mismas personas las que demuestran que la racionalidad de la economía de mercado, que el proyecto neoliberal pretende plasmar por toda la sociedad, no es la única forma de racionalidad. Más bien, “esa racionalidad es socavada, es sobrepasada constantemente por el sentido que le dan al intercambio los participantes” (Alegría, 2016). Incluso en las sociedades contemporáneas neoliberales, las personas introducen la lógica de reciprocidad en sus dinámicas y relaciones sociales, de modo que critican el proyecto neoliberal totalizador y traicionan dicho proyecto, generando procesos de democratización en la sociedad.

2.1. Dos tipos de relaciones: las de ganar o perder y las de dar y recibir

Los estudios de la antropología económica, en particular los de Marcel Mauss y Marshall Sahlins, presentan un conjunto de relaciones económicas, en las cuales las relaciones de carácter mercantil ocupan sólo una parte de todas las relaciones económicas. Existe otro tipo de relaciones económicas que se tratan del don, es decir, de relaciones de dar y recibir. Estas pertenecen a economías sin mercado, a saber, aquellas economías previas a la modernidad que se basan en la reciprocidad. Además, no sólo se trata de relaciones económicas de las sociedades primitivas, sino que todavía existen estas formas de economía en el presente, aunque no se las reconoce como economía. Por lo tanto, es necesario examinar la variedad de relaciones que las personas establecen.

Para hacer un análisis de las relaciones que existen entre las personas en una sociedad democrática, Ciro Alegría Varona (2016) recurre a la antropología filosófica económica distinguiendo entre dos tipos principales de relaciones sociales: relaciones de ganar o perder y relaciones de dar y recibir. Básicamente, se consideran las relaciones sociales como entidades fundadas por intercambios. Por tanto, el análisis de las relaciones que hay entre los individuos se remite a una distinción entre los intercambios impersonales y los intercambios personales o relacionales. Ambos tipos de intercambios

fundan distintas formas de relaciones: relaciones impersonales y relaciones personales o de reciprocidad, respectivamente.

Los intercambios impersonales fundan relaciones esencialmente económicas, las jurídicas y las lúdicas. Son intercambios estructurados por el mercado, el sistema de igualdad de derechos o el juego. Por ejemplo, los intercambios comerciales se dan en una transacción mercantil. Al realizar una transacción mercantil o un contrato, la cuenta queda saldada. Además, en un contrato o transacción, alguien da lo que le corresponde al otro, porque el otro pagó por ello o porque hay un cierto acuerdo, etc. Al cumplir lo que habían acordado, la relación se termina efectivamente. Las relaciones que se encuentren en estos tres ámbitos, mientras parecen tan distintos o inconexos, comparten el hecho de que son estructuradas por ciertas reglas o principios. Alegría nota que “cuando uno juega en verdad no importa mucho con quién, lo importante es que se siguen las reglas del juego” (Alegría, 2016). Otro elemento compartido entre la economía de mercado, el derecho igualitario moderno y el juego es “que las relaciones se determinan suficientemente en términos de ganar o perder” (Alegría, 2016). La lógica subyacente de las relaciones sociales que se encuentran en el mercado, el sistema de igualdad de derechos, el juego y la guerra es de ganar o perder, de modo que el intercambio de bienes en dichas relaciones se fundamenta en una lógica de ganar o perder. Esta lógica genera individualismo y competencia, entre otros efectos, en la sociedad.

En una investigación realizada por Murcia y Melo (2011), se muestra cómo la dinámica del ganar y el perder en el juego que corresponde a la lógica de la competencia determina a los participantes de dicho juego. La dinámica de las personas que se mueven en relaciones de ganar o perder se centra en “la lógica de la ‘competencia selectiva’ que asume los juegos como un escenario de confrontación irracional donde se pierde y se gana, en el cual quien gana es exaltado y quien pierde es relegado y hasta olvidado; en esta tendencia se ubican la mayoría de las prácticas de los sujetos participantes” (Murcia y Melo, 2011, p. 672). La lógica de la competencia, visible en el ámbito del deporte, se encuentra también en otros ámbitos del ganar o perder como el mercado. Intrínsecamente esta lógica competitiva produce ganadores y perdedores. Un claro ejemplo del uso cotidiano y estructural de esta competencia es la economía de mercado “como escenario de confrontación irracional, de lucha constante por la selección, y deja a su paso

discriminación y prepotencia” (Murcia y Marcel, 2011, p. 672). No sólo deja ganadores y perdedores, sino que también:

la debilidad es castigada con la expulsión de quien no soporta esta lucha, mientras la fortaleza y la habilidad extrema son resaltadas y premiadas con la introducción al sistema de mercado y con la impostación de los productos y hábitos sociales de quienes comandan la competencia. (Murcia y Marcel, 2011, p. 672)

No se tratan de relaciones duraderas porque se acaban con el contrato, a saber, no implica algo más que dicta el negocio, el juego o el derecho. Las reglas y normas de los sistemas económicos, lúdicos y jurídicos son tales que estos sistemas regulan las personas y las relaciones sociales. Las relaciones de ganar o perder consisten en intercambios impersonales que no dejan una huella de socialización, como es el caso de los intercambios personales.

Por otro lado, están las relaciones personales. Mientras que las relaciones impersonales tratan de intercambiar bienes mercantiles o clarificar el derecho que uno tiene en un sistema de igualdad de derechos, las relaciones personales se refieren a los intercambios relacionales que no se dirigen simplemente a ganancia o pérdida y en que “se funda una relación o una obligación” (Alegría, 2016). Se trata de relaciones de reciprocidad, es decir, de dar y recibir. Según C. Alegría, estas relaciones de dar y recibir, en comparación al otro tipo de relaciones, son más cargadas de contenido, más complejas e indefinidas (Alegría, 2016). Los intercambios relacionales llevan un aspecto personal y establecen relaciones sostenidas y duraderas. Esto implica que en esta relación ambos participantes son iguales y activos en ella, considerados como co-creadores de ella (Alegría, 2016). No hay una subordinación de ninguna parte sobre la otra, ni una pretensión de conocer el bien del otro o tener la posición más racional. En cambio, la ausencia de estos elementos mencionados compone una relación autoritaria y de dominación. Por tanto, “desde el momento que se pretende conocer de manera objetiva, impersonal e imparcial la verdad de una relación de reciprocidad ésta se ha desnaturalizado” (Alegría, 2016). Así que son completamente contrario a los intercambios impersonales.

La clave para entender estas relaciones de reciprocidad es el don, el cual será más desarrollado en la sección sobre las relaciones de reciprocidad a partir del sociólogo Marcel Mauss. La relación de dar y recibir sucede cuando alguien da algo (i.e. el don o el intercambio recíproco) de su posesión (que sea algo tangible o intangible), contribuyendo este 'algo' al otro y, por tanto, merece alguna forma de reconocimiento. Quien recibe adquiere este 'algo' y permanece agradecido. Pero esta relación no acaba con la recepción del regalo. Más bien, el quien recibe queda “endeudado de una manera indefinida con quien le dio algo” (Alegría, 2016). Este tipo de relación genera “identidad y obligaciones personales” (Alegría, 2016). A diferencia del intercambio impersonal o mercantil, los intercambios relacionales son compuestos de otra fibra o contenido y experimentan una fluidez de reciprocidad. Al realizar el intercambio de bienes o servicios en una relación de reciprocidad “[deja] a uno agradecido y al otro en una posición de superioridad que puede ser más o menos duradera porque el que da no sólo deja de tener un bien, el que da se hace acreedor al agradecimiento de quien recibe” (Alegría, 2016). La relación de reciprocidad se queda abierta, no se salda.

Aunque los intercambios relacionales son claramente distintos de los intercambios mercantiles, no se dan necesariamente aparte de ellos. Los intercambios relacionales pueden realizarse, por su contenido material (aquel bien que se intercambia), sea de carácter económico (entendiendo lo económico en un sentido más amplio que el habitual, es decir, en el sentido que no está dirigido al resultado de la capitalización como en el caso de las remesas, por ejemplo), o sea de carácter no económico, como la participación ciudadana. Los intercambios relacionales ocurren, por tanto, a veces totalmente separados de los intercambios mercantiles y a veces se dan de manera mezclada. Lo importante, sin embargo, es que lo que diferencian los intercambios relacionales de los intercambios mercantiles es que los intercambios relacionales fundan relaciones de reciprocidad, esto es, entablan vínculos sociales legando huellas de agradecimiento, reconocimiento y obligación.

Estos intercambios relacionales que fundan relaciones de reciprocidad inherentemente dejan una huella especial en el ADN de las personas, que es una huella social, relacional. Las personas, mediante los intercambios relaciones y los dones, establecen relaciones de reciprocidad y adoptan ciertas normas con base en estas relaciones y obligaciones. Son normas puramente relacionales que sirven para iluminar

las interacciones entre las personas y los intercambios que se entregan para asegurar que haya mutuo respeto y cooperación entre las personas. Algunos ejemplos concretos de relaciones de reciprocidad en los cuales discurren los intercambios relacionales incluyen: entre personas forjando una amistad, cuando uno envía dinero en la forma de remesas a su familiar, cuando uno toma en serio su ciudadanía y participa activamente, entre otras formas de relación.

Las personas se mueven dentro de en estos dos tipos de relaciones sociales, pero ¿a cuál de ellas se da primacía? Esta pregunta conducirá a examinar distintos tipos de sociedades en las cuales operan lógicas distintas y generan diferentes efectos, dependiendo del carácter de la sociedad. Las siguientes secciones realizarán un análisis de las relaciones de ganar o perder que predominan en las sociedades contemporáneas neoliberales y de las relaciones de dar y recibir, a saber, de reciprocidad, que desempeñan un rol crítico al mostrar el hilo conductor de la dominación presente en la sociedad actual y al plantear otro modo de relacionarse con los demás en las sociedades contemporáneas democráticas.

2.2. Relaciones de ganar o perder: la persona neoliberal

En una sociedad contemporánea neoliberal, las relaciones de ganar o perder priman por encima de las relaciones de dar y recibir. Entre las consecuencias promulgadas por el neoliberalismo que se describen en el primer capítulo, la producción de una subjetividad neoliberal concibe la persona de manera unívoca como capital humano. Esta concepción unívoca del ser humano lo constituye según la lógica de la economía de mercado, de modo que sus acciones e interacciones se reduzcan a términos económicos mercantiles e impersonales, determinándose en la dinámica de ganar o perder. Por consiguiente, se ve claramente que el neoliberalismo desplaza toda forma de relación económica que no sea la de ganar o perder.

A partir de la revolución industrial que comenzó en la segunda mitad del siglo XVIII y prosiguió en el siglo XIX, las sociedades experimentaron varios cambios significativos. Entre ellos, el mercado tomó el papel de orientador y productor de 'verdades'. Mientras anteriormente en las sociedades primitivas hasta la revolución

industrial el mercado fue un ámbito entre otros en la economía, el mercado tomó un lugar central y regulador en la sociedad con la revolución industrial, convirtiéndose en el escenario principal de las relaciones económicas. Al tomar el lugar central, el mercado relega las otras formas de relaciones económicas a segundo plano y las expulsa de la dinámica económica. El surgimiento del neoliberalismo en el siglo XX hasta ahora ha sido testigo de otro movimiento con respecto a las relaciones económicas no mercantiles en tanto que el proyecto neoliberal invierte la relación mercado-sociedad, de modo que la sociedad queda subordinada al mercado y a sus principios.

Esta es una transformación clave del neoliberalismo. En vez que el mercado esté sujeto a la sociedad, el proyecto neoliberal propone que el mercado rija a la sociedad con sus propias reglas, de modo que este sometimiento de la sociedad al mercado resulte en implicaciones significativas para los intercambios que se realizan entre las personas y para las personas mismas. Son intercambios puramente mercantiles que se realizan entre las personas neoliberales y estos intercambios mercantiles fundan relaciones impersonales, es decir, relaciones de ganar o perder, como las del mercado donde se encuentra la persona neoliberal constituido como capital humano.

El neoliberalismo proyecta toda una manera de ser y vivir, según los principios de la economía de mercado, que desplaza e incluso desfigura cualquier otra forma de vida. Esta forma de vida totalizadora neoliberal no reconoce los distintos modos de vivir, y más bien, homogeniza todas las posibles formas de vida para que sólo quede el proyecto del ser humano que es concebido como capital humano, formado así por todo el sistema económico, político y social e inculcado con la noción de autogobierno. La persona como capital humano busca maximizar su capital, siguiendo las reglas y los principios de la economía de mercado que garantizan su florecimiento sólo si los elige y los obedece.

Como señala Bernardo Haour (2012) en la presentación del libro de Eric Sabourin sobre la reciprocidad, "el 'intercambio mercantil' tiene una tendencia irresistible a imponerse en el mundo entero y... en este sentido, todas las formas de reciprocidad anterior al intercambio mercantil no tienen ninguna probabilidad de sobrevivir" (Haour, pp. 11-12). El proyecto neoliberal determina las relaciones económicas mediante el mercado y sus principios. Los intercambios mercantiles que pertenecen a las relaciones económicas impersonales se ejercen de manera unívoca en la

sociedad, de modo que otros tipos de intercambios, como los intercambios recíprocos, que constituyen distintas formas de relaciones económicas, como las relaciones de reciprocidad, quedan marginados y excluidos de la sociedad. Tiene el efecto, por consiguiente, de sembrar relaciones de dominación de unos sobre otros.

El neoliberalismo pretende, entonces, sacar los intercambios de bienes y servicios del campo de reciprocidad y colocarlos en el campo de la acumulación de capitales. La economía de mercado sustrae los intercambios de bienes a la reciprocidad, de modo que los convierte en intercambios mercantiles e impersonales. La lógica de la economía de mercado usurpa toda otra lógica, incluso aquellas que fueron previas a esta lógica dominante del neoliberalismo. Toda actividad humana y toda relación o interacción humana consiste en intercambios mercantiles con la finalidad de apreciar su capital humano.

La imposición de los intercambios mercantiles no sólo sucede en el ámbito económico, excluyendo, de ese modo, otros elementos que formaban parte de la economía, sino también en las relaciones sociales que el proyecto neoliberal reduce a una única manera de ser y vivir. Se trata de la dominación de la economía del mercado, de modo que todas las acciones e interacciones humanas se conciben según la racionalidad económica. La grilla o matriz del análisis económico, instrumento central del neoliberalismo, se aplica a todas las esferas de la sociedad, evaluándolas según criterios económicos. Las relaciones entre las personas y las personas mismas se determinan, bajo esta 'grilla', por la lógica del mercado. Las personas entran simplemente en relaciones de ganar o perder, basándose en una lógica de competencia que la misma economía de mercado promulga. Por tanto, se quedan afuera otras maneras de entender las relaciones entre personas. El neoliberalismo pretende colocar todos los intercambios bajo el control del mercado como intercambios impersonales y mercantiles. Así, los intercambios personales y recíprocos "quedan marginados del análisis económico y marginados también de la práctica social" (Caviglia, 2017, p. 31).

La marginación de los intercambios recíprocos impide la germinación de relaciones personales. Únicamente permanecen y florecen las relaciones impersonales, como las del mercado, que deterioran, degradan y expulsan la reciprocidad, reemplazándola con la dominación. Esto se ve claro en el neoliberalismo que establece

"marcas categoriales" de la persona (Alegría, 2016). Las personas neoliberales se constituyen como capital humano, de modo que toda su actividad y relación humana se convierten en mercancías que pueden terminar capitalizándose o reduciendo su propio capital humano. Sus relaciones vuelven impersonales, extrañas a las relaciones personales y recíprocas. En otras palabras, las relaciones económicas de carácter mercantil son totalmente despersonalizadoras, una degradación de las relaciones humanas. Las personas neoliberales no se relacionan directamente unos con otros, sino que interactúan con el mercado. Así que la dominación ejercida por el mercado, según el proyecto neoliberal, termina desintegrando la sociedad, de tal manera que hay ganadores y perdedores. Las únicas relaciones posibles en una sociedad gobernada por la economía de mercado, como la neoliberal, son aquellas relaciones económicas que establecen relaciones de intercambio mercantil que necesariamente dejan algunos más aventajados que otros.

C. Alegría (2016) señala que una sociedad “puede ser muy fuerte en el aspecto jurídico y económico, tener una gran dinámica del mercado y al mismo tiempo ser una sociedad despersonalizadora, instrumentalizadora, cosificadora donde el trato entre personas carece del momento de dar y pedir razones.” Alegría está describiendo una sociedad contemporánea neoliberal en la cual las relaciones impersonales, aunque estas consisten en igual consideración a todo ser humano involucrado en dichas relaciones, ignoran las razones que se comparten entre las personas que van más allá de lo estipulado formalmente y que fundan relaciones recíprocas. El neoliberalismo, por tanto, tiende a “plasmarse en un sistema de relaciones muy impersonales y no se atiende a problemas sociales residuales” (Alegría, 2016).

Se encuentran estas relaciones impersonales en el mercado, como vamos describiendo, pero también en el juego. En su investigación, Murcia y Melo (2011) subraya que la lógica de la competencia que se encuentra en la dinámica de ganar o perder no promueve condiciones iguales para todos los participantes en el juego porque “lo importante aquí es crear las condiciones para lograr tal propósito (ganar), sin importar que los sujetos contrincantes estén en condiciones adversas; la ventaja, la debilidad, el error del otro, debe ser aprovechada” (p. 674). La intervención en las condiciones que se constituyen alrededor del juego facilita que los deportistas juegan lo mejor posible y aumenta la probabilidad de una victoria. Sin embargo, Murcia y Melo (2011) observan la discrepancia entre algunos equipos que tienen su propia carpa para preparar sus jugadores

con masajes, mientras que otros equipos se alistan sin carpa y otros recursos (p. 674). Uno puede imaginar que la preocupación por las condiciones del juego podría incluir lo siguiente: auspicio por una marca atlética como Nike o Adidas, bebidas para deportistas como Gatorade para rehidratar y recuperar carbohidratos, entrenadores atléticos para preparar los deportistas física y mentalmente, etc. No es de extrañar que estos tipos de servicios o bienes, es decir, las condiciones para posibilitar una victoria en el juego, no son universalmente garantizados. Por razones socioeconómicas, hay una desigualdad intrínseca que excluye algunos equipos de deportistas de poder contar con estas 'condiciones'.

Curiosamente, esta dinámica del juego que se basa en la lógica de la competencia y consta de una intervención en las condiciones que rodean el juego se parece al neoliberalismo. Las personas reducidas a capital humano se basan en esta lógica de ganar o perder, ya que se encuentran en un estado de continúa competencia. En la dinámica del proyecto neoliberal las personas fortalecen las relaciones de competencia entre ellas. Además, el neoliberalismo se preocupa por el ambiente, estableciendo las condiciones necesarias para que la persona pueda generar mayor rendimiento y aumentar su capital humano. Del hecho de que algunas personas se beneficien de ciertas condiciones, dejando a otras en una posición inferior, ese desprende que el neoliberalismo no se preocupa por corregir la desigualdad que hay en la sociedad. Y, de hecho, la competencia inherente en el proyecto neoliberal produce necesariamente ganadores y perdedores, es decir, desigualdades en las relaciones sociales.

La persona neoliberal se hace cargo de su propia vida, de modo que la responsabilidad recaiga en las mismas personas. Por tanto, sus éxitos y fracasos son atribuidos a ella misma. Murcia y Melo (2011) notan que los perdedores del juego tienden a echarse la culpa a sí mismos, tomando responsabilidad de sus derrotas porque no mantuvieron la concentración requerida o por falta de preparación adecuada (p. 675). Similar a la dinámica del juego, la economía de mercado coloca la responsabilidad en las personas mismas, eliminando cualquier responsabilidad de parte de las condiciones, instituciones u otros actores.

La economía de mercado en el neoliberalismo actúa como un 'sitio de veridicción', definiendo las relaciones sociales en términos de ganar o perder y así las

acciones de las personas mismas. Como dice Foucault, la economía de mercado funge como una grilla económica que utiliza los conceptos económicos para analizar las personas mismas, sus acciones y interacciones. El neoliberalismo, por tanto, es un dispositivo de poder que garantiza la vigencia de la racionalidad hegemónica de ganar o perder en las relaciones sociales. Además, esta racionalidad hegemónica actual da fundamento al neoliberalismo como dispositivo de poder y como una gubernamentalidad.

Murcia y Melo (2011) muestran que “estos dispositivos [del entrenamiento deportivo, del deporte como movilidad social y de la premiación] fungen como fuerzas ocultas que dinamizan las voluntades de quienes participan en los juegos, haciendo que vean en la competencia selectiva su única opción” (p. 677). El proyecto neoliberal funciona de manera paralela, estableciéndose como el modo más racional de estar y vivir en el mundo, de modo que las personas no tengan otra opción que entrar en la dinámica de ganar o perder, incorporándola en toda su actividad humana. A pesar de que las personas poseen una sociabilidad que las conduce a cooperar en la sociedad, el neoliberalismo realiza lo que Foucault llama una *tecnología del yo*. No sólo construye una persona neoliberal, sino que también el proyecto neoliberal regula y controla el comportamiento y la acción humana. Construye de manera tecnológica y artificial un cierto tipo de persona y exige a las personas que se acomoden a eso. Por ello, se puede comprender el neoliberalismo como un sistema de dominación que funciona “como control técnico de la conducta” que reposa “sobre la creencia de que, en el mundo real, la opción más racional no es la cooperación sino la acumulación de ventajas competitivas” (Alegría, 2014, p. 19).

El surgimiento de la economía de mercado que se amplifica después de la Segunda Guerra Mundial se impone en la sociedad de tal manera que otorga una primacía a las relaciones de mercado, desplazando las relaciones de reciprocidad a las periferias. El neoliberalismo que se convierte en la racionalidad operante considera mayor rendimiento y crecimiento económico como los criterios no sólo para la sociedad sino también para las personas mismas. Toda su acción se puede comprender mediante estos criterios, lo que termina aplastando las formas de vida de reciprocidad que generan vínculos sociales y el reconociendo entre personas iguales. Estas relaciones de reciprocidad quedan relegadas hasta el punto de ser casi eliminadas por completo. Las sociedades contemporáneas neoliberales gozan de un sistema formal de economía de

mercado, en el cual la imposición de la lógica del mercado obliga a toda actividad e interacción humana a someterse al análisis económico y convierte a todas las relaciones entre personas en aquellas de ganar o perder. Se ejerce dominación no sólo mediante las estructuras del sistema neoliberal sino también mediante las personas mismas que compiten entre sí mientras que van buscando incrementar su capital humano para ahora y el futuro.

Mientras que el neoliberalismo constituye las personas según relaciones de ganar o perder, siendo regidas por la economía de mercado, esta economía de mercado es *una* de las formas de las relaciones económicas. Hay otras formas de las relaciones económicas que existieron y siguen existiendo ahora, pero no las identificamos como economía. Nos parecen extrañas. El trabajo realizado por la antropología económica, en particular los antropólogos Marcel Mauss y Marshall Sahlins, subraya la presencia de otras relaciones económicas existentes en el mundo desde las sociedades primitivas, lo cual niega la tesis de que las únicas relaciones económicas son aquellas de la economía de mercado. Se trata de relaciones regidas por la reciprocidad.

2.3. El principio de reciprocidad como una doble crítica social

A pesar de la primacía otorgada a las relaciones de mercado en las sociedades contemporáneas neoliberales con el efecto de sustraer los intercambios de bienes y servicios a la reciprocidad y convertirlos en intercambios mercantiles, los estudios de la antropología filosófica de carácter económico, como se ha señalado en el inicio de este capítulo, muestran cómo las relaciones del mercado son un tipo de relaciones económicas, al lado de las relaciones de reciprocidad, y hasta pueden convivir con dichas relaciones de reciprocidad. Las relaciones de reciprocidad constituyen una parte de las relaciones económicas de una economía premoderna, como señalan Marcel Mauss, Marshall Sahlins y otros en sus investigaciones, o moderna, como la actual, que no pasa por el mercado. Cabe destacar que el aporte significativo de la antropología económica, en particular M. Mauss y M. Sahlins, consiste en que se dan cuenta de las relaciones económicas, a saber, las de reciprocidad, que se remiten a las sociedades primitivas y también están presentes en las sociedades contemporáneas. El estudio de Ciro Alegría Varona profundiza el componente crítico del principio de la reciprocidad, mostrando cómo operan las

relaciones de reciprocidad en las sociedades modernas, capitalistas. Además de hacer una crítica de las relaciones y estructuras de dominación que se encuentran en la sociedad actual, las relaciones de reciprocidad indican estrategias de emancipación, que incluyen las traiciones al sistema neoliberal que crean vínculos sociales y forjan procesos de democratización.

El campo de la economía no sólo se ocupa de transacciones y relaciones del tipo mercantilista, sino que también hay toda una serie de relaciones que no se centran en las transacciones mercantiles o negocios. La antropología económica se ocupa de investigar y estudiar a las distintas formas de relaciones económicas que se dan en la sociedad. La investigación pionera que realiza el antropólogo francés Marcel Mauss en *El ensayo sobre el don* recupera un sistema de intercambios de dones, de carácter moral, que forma parte de las sociedades arcaicas y articula el orden social. A partir de este sistema de intercambios no mercantilistas las personas establecen relaciones económicas entre ellas que no pasan por la lógica del mercado, de modo que no tengan su eje en la economía de mercado, como sucede en el caso del neoliberalismo. Según E. E. Evans-Pritchard (1966) quien introduce la versión inglesa de este libro, Mauss considera “how we can understand these archaic institutions but also how an understanding of them helps us better to understand our own, and perhaps to improve them”⁹¹ (p. ix). El estudio de Mauss hace surgir la pregunta, ¿cuánto hay de esas formas de relaciones económicas que no pasan por el mercado en las sociedades contemporáneas de hoy?

Con respecto a la economía y las relaciones económicas, solemos equipararlas al mercado de modo que toda relación y actividad humana pasen por el mercado y se entiendan mediante el mercado y su racionalidad económica. En el caso del mercado, consiste en transacciones mercantiles de bienes que se intercambian entre personas, de modo que al realizar el acto la cuenta queda saldada. Sin embargo, esto sólo sucede desde la Revolución Industrial en el siglo XVIII y, sin duda, sigue vigente en las sociedades contemporáneas neoliberales. La obra innovadora de Mauss y poco después la obra de M. Sahlins (1983), *Economía de la edad de piedra*, muestran cómo los intercambios de bienes y servicios realizados entre personas no consisten únicamente en la acumulación

⁹¹ “cómo podemos entender estas instituciones arcaicas pero también cómo una comprensión de estas instituciones nos ayuda a comprender mejor las nuestras y quizás mejorarlas” (traducción del autor).

de capital, sino que también existen intercambios entre personas con otros fines que se fundamentan en la reciprocidad cuyo resultado es la creación y consolidación de relaciones sociales. Los intercambios mercantiles o comerciales con fines económicos se denominan intercambios impersonales, mientras que los intercambios personales son aquellos que establecen relaciones de reciprocidad, también conocidos como intercambios relacionales o recíprocos.

Aunque Mauss nunca utilizó el término “reciprocidad” en su *Ensayo sobre el don* que se conoce como la obra esencial a partir de la cual se abre a la esfera de relaciones económicas que no forman parte del mercado, Mauss plantea una dinámica de dar, recibir y devolver. Se trata de una dinámica de reciprocidad. En sus conclusiones, Mauss (1971) afirma que el sistema de reciprocidad “constituye el más antiguo sistema económico y legal que se puede imaginar y comprobar. Constituye el trasfondo sobre el que se ha creado la moral del don-cambio” (p. 250). Asimismo, no es un sistema económico arcaico que no tiene relevancia para hoy; sino todo lo contrario, este sistema económico de reciprocidad es el camino para el presente y futuro de las sociedades contemporáneas. Ésta es la dinámica con la cual se construye una sociedad, de modo que la reciprocidad posibilita las relaciones y vínculos sociales.

2.3.1. Definiciones de reciprocidad

En el campo de la antropología filosófica de carácter económico, el estudio de la reciprocidad tiene mucha importancia, especialmente como un tipo de relación económica que se remonta a las sociedades primitivas y que continúa hasta hoy. Antes de ahondar en el principio de la reciprocidad, cabe definirla. El trabajo sobre el don de Marcel Mauss sirve como punto de partida en el cual Mauss (1971) describe la dinámica recíproca del don entre personas que consiste en dar, recibir y devolver, esto es, una triple obligación que vincula las personas. Se trata de un intercambio de dones recíprocos y mutuos que se mueven en ambas direcciones de los participantes. Marshall Sahlins (1983), quien parte del trabajo de Mauss, define la reciprocidad como “una relación *entre* la acción y la reacción de dos partes” (p. 207). Además, supera la explicación maussiana cuando describe la reciprocidad como un espectro de sociabilidad, “toda una clase de intercambio, un continuo de formas” (Sahlins, 1983, p. 209). E. Mayer (1974), en una investigación sobre las relaciones de dar y recibir en los Andes peruanos, considera la

reciprocidad como “una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas” (p. 37).

Estas definiciones de la reciprocidad destacan que se trata de una relación social que forma parte de la economía general. La reciprocidad se puede dar en varias formas de relaciones, de modo que no existe una estructura unívoca de las relaciones recíprocas. La reciprocidad puede formarse en distintos tipos de estructuras de relaciones entre individuos y/o grupos, como las binarias (entre dos personas, por ejemplo) o las ternarias (entre generaciones, por ejemplo) (Sabourin, 2012, pp. 94-102). Las relaciones de reciprocidad se caracterizan por el movimiento bidireccional de dar y recibir e implican un devolver el don recibido. En algunos casos, el reciprocarse se da inmediatamente. Pero en otros casos, el reciprocarse o el devolver el don ocurre en un tiempo futuro, no precisado.

La reciprocidad se refiere a un tipo de relación económica no mercantil que se funda a partir de los intercambios recíprocos de bienes y servicios. Para diferenciar entre las relaciones de reciprocidad y las relaciones impersonales (económicas, jurídicas, lúdicas), se emplea “el vocabulario del don,” partiendo del estudio de M. Mauss, *El ensayo sobre el don*, que genera obligaciones e identidad entre las personas y funda relaciones sociales de solidaridad (Alegría, 2016). Es por ello que Mayer (1974) enfatiza que el don o el intercambio recíproco o personal es “un elemento que contribuye a la creación, crecimiento y manutención de vínculos sociales” (p. 42). Lo que los diferencia de los intercambios mercantiles, lo que los hace más significativos en términos de sociabilidad es que los intercambios recíprocos están cargados de contenido; contenido que hace que las relaciones sociales que surgen a partir de ellos sean más duraderas. Mayer (1974) describe la reciprocidad como “un cordón umbilical que nutre a las personas por él vinculadas, ya que existe un constante y múltiple ir y venir entre los individuos relacionados por intercambios recíprocos” (pp. 38-39). Los intercambios recíprocos alimentan, dan vida, generan identidades y relaciones sociales.

Los intercambios recíprocos o dones sólo tienen sentido dentro de la dinámica de la reciprocidad y eso sucede dentro de la sociedad. El flujo de bienes o servicios en el circuito de dar y recibir inicia las relaciones sociales. Así que “la reciprocidad puede

establecer relaciones solidarias en la medida en que la corriente material dé idea de beneficio o asistencia mutuos, sin embargo, la realidad social de las partes es ineludible” (Sahlins, 1983, p. 207). Los intercambios recíprocos se dan y se reciben en una realidad social concreta.

En su estudio, Mauss examina varios pueblos indígenas para conocer al fondo las interacciones a partir de la reciprocidad y para saber cómo funciona exactamente esta dinámica de dar y recibir donde se inserta el don. Mauss (1971) señala que, a diferencia de los intercambios mercantilistas o comerciales, la finalidad de los intercambios recíprocos, como los dones, “es fundamentalmente moral,” refiriéndose al antropólogo británico Alfred Radcliffe-Brown quien, a partir de sus estudios sobre los andamaneses, destaca que el objetivo de los intercambios recíprocos “es producir un sentimiento de amistad entre las dos personas en juego, y si no se consigue este efecto, la operación resulta fallida” (p. 177). Mauss plantea lo siguiente: “Si se da una cosa y esta se devuelve, es porque uno se da y se devuelve ‘respeto,’ nosotros decimos todavía cortesías, pero es, también que uno se da dando, y si uno se da, es que uno se ‘debe – persona y bienes – a los demás” (Mauss, 1971, p. 222). Sabourin (2012) afirma que para Mauss “el don – al contrario del intercambio [mercantil] – es el acto – por lo tanto, la relación humana – el que está arriba del valor material de la prestación y le confiere un valor moral” (p. 55). El don, por tanto, posee un contenido moral. En la medida en que el que recibe se vuelve dependiente de él que da, se establece una relación moralmente balanceada. En esta relación balanceada, cada participante tiene poder y autoridad, sin ningún ejercicio de dominación por una de las partes, sobre la relación que van forjando.

En el caso de los indígenas maoríes en la Polinesia, este contenido de aquello que se intercambia entre personas es el *hau*. Mauss presenta algunos comentarios de Tamati Ranaipiri, un experto jurista maorí, para entender cómo funciona el *hau* en las relaciones de reciprocidad. Este *hau* es una especie de fuerza que vincula a quien da con quien recibe. Así explica el experto jurista maorí:

El *taonga*, así como todas las cosas de propiedad personal poseen un *hau*, un poder espiritual. Yo recibo una cosa y se la doy a un tercero, el cual me devuelve otra, obligado por el *hau* de mi regalo y estoy obligado a devolverle esas cosas, porque es necesario devolver lo que es, en realidad, el producto del *hau* del *taonga* que recibí de él. (Mauss, 1971, p. 167)

En las sociedades arcaicas polinesias, el *hau* de las cosas posee un contenido cargado de algo muy personal. El *hau*, como una fuerza vinculante, genera una obligación entre aquellos vinculados al intercambio de los bienes que transmiten el *hau*. Para los maorís se trata de “una obligación entre almas” porque el *hau* pertenece a la persona, a su alma (Mauss, 1971, p. 168). El acto de dar algo es “ofrecer algo propio” (Mauss, 1971, p. 168). Atrás de los bienes y servicios intercambiados, la dinámica de dar-recibir-devolver hace ver el contenido personal, el *hau*, que se da y se recibe en las relaciones de las personas.

Cargados de contenido, los dones e intercambios recíprocos fundan relaciones de reciprocidad que están vinculadas a la capacidad de producir socialmente, generando valores éticos. Sabourin (2012) señala que la creación de estos valores humanos a partir de las relaciones de reciprocidad asegura “modos de regulación capaces de establecer justicia y contrapoderes que pueden limitar excesos” (p. 103). Los intercambios recíprocos establecen relaciones de reciprocidad que restringen los ‘excesos’ del neoliberalismo y la primacía que le da a la economía de mercado. Mientras que el proyecto neoliberal relega los intercambios recíprocos a un estatus marginal, estos mismos intercambios recíprocos “iluminan, con una luz crítica, las relaciones económicas en general y las relaciones de mercado en particular al interior de la sociedad burguesa globalizada contemporánea” (Caviglia, 2017, p. 33).

Nacida de la igual iniciativa de los participantes, sin someter la voluntad de una parte por encima de la otra, esta dinámica de la reciprocidad organiza la sociedad, pero no a partir de los preceptos del mercado. Mediante la interacción y cooperación, las personas entran en relaciones de reciprocidad con la finalidad de generar valores humanos, como amistad, confianza, solidaridad y no dominación, en vez de la acumulación individual de bienes y capitales. Al generar estos valores, entre otros, les da identidad a los participantes de la relación y funda una sociedad más humana, solidaria y justa.

Como se deduce, “los intercambios son un terreno socialmente ambiguo,” esto es, fundan relaciones puramente mercantiles y, a la vez, relaciones de reciprocidad, ambas con distintos fines y modos de proceder. Además, los intercambios pueden fundar

relaciones de reciprocidad negativa. El don que genera prestigio social fácilmente se puede derivar en una relación de reciprocidad negativa. Toma el caso del benefactor de una obra de caridad. Aunque no se presume saber sus motivos, puede ser que dona una parte de su fortuna, pero bajo motivos ocultos. Se da con el propósito que parece más como el del mercado, a saber, de acumular cierto capital para apreciarse. En esto caso, la relación de reciprocidad generada a partir del don dado por el benefactor no es nada más que una reciprocidad negativa, esto es, falsa. Sin embargo, Mauss (1971) concluye que ‘hay que volver a lo antiguo, a lo elemental, volviendo a encontrar las motivaciones de vivir y actuar que todavía practican muchas sociedades y clases’ (p. 250). ‘Volver a lo antiguo, a lo elemental’ refiere a engendrar de nuevo relaciones de reciprocidad para generar más socialización en la realidad actual corrompida por un sistema totalizador que domina desde la economía de mercado.

2.3.2. El principio de la reciprocidad como crítica social

La antropología económica en que se ubican los estudios de Mauss y Sahlins presenta las relaciones económicas de carácter no mercantil, esto es, las relaciones de reciprocidad, que se remiten tanto a las sociedades primitivas como las sociedades contemporáneas. El trabajo elaborado por ellos muestra que las relaciones de reciprocidad articulan el orden social, generando una sociedad más humana, solidaria y justa. Por otro lado, Ciro Alegría Varona investiga cómo estas formas de reciprocidad operan en las sociedades neoliberales actuales. Él señala que en las relaciones contemporáneas están insertas las relaciones sociales de reciprocidad, pero estas mismas relaciones están siendo opacadas por la primacía que tienen las relaciones del mercado. El aporte de Alegría consiste en mostrar cómo el principio de la reciprocidad realiza una crítica social que, además de desentrañar las estructuras y relaciones de dominación, funda relaciones sociales que pueden engendrar estrategias de emancipación del sistema totalizador neoliberal.

El principio de reciprocidad permite criticar por igual las relaciones impersonales que se encuentran en el sistema económico y las mismas relaciones de reciprocidad, entre ellas algunas que engendran dominación y opresión. En el, se base el trabajo de C. Alegría (2013), que pretende sintetizar dos tipos de críticas sociales - una trascendente y otra inmanente - aparentemente incongruentes en una sola teoría de

reciprocidad. Además, la crítica de la reciprocidad propone un nuevo horizonte de posibilidades de relaciones sociales que contrastan con las del sistema de la economía de mercado que está operante y vigente actualmente.

Cabe notar la diferencia entre ambas críticas para luego mostrar cómo el principio de la reciprocidad unifica ambos tipos de crítica social. Aunque varían sus metodologías y parecen contrarias, se emplean tanto la crítica trascendente como la crítica inmanente bajo el principio de reciprocidad que las articula.

Por un lado, la crítica trascendente se realiza a partir de la formulación de un conjunto de derechos o reglas para luego elaborar una crítica a las sociedades concretas. Permite criticar de manera externa cualquier sociedad. John Rawls, Jürgen Habermas, entre otros, realizan una crítica a las sociedades concretas "a partir del conocimiento de condiciones antropológicas universales de la realización individual, como los derechos fundamentales y el reconocimiento" (Alegría, 2013, p. 9). En vez de extraer los principios de la crítica de las relaciones sociales, la crítica trascendente los extrae de una elaboración conceptual. Por tanto, es una crítica "no relacional" que plantea la crítica a partir de los "paradigmas universales de realización humana" en vez de a partir de las relaciones e interacciones entre las personas (Alegría, 2013, p. 9).

Como ejemplo de la crítica externa a la sociedad, Rawls sostiene que las personas racionales interesadas en sí mismas bajo un velo de ignorancia, es decir, sin tomar en cuenta su situación socioeconómica, su religión, su género, su raza, etc., elegirían dos principios generales de la justicia para estructurar la sociedad en el mundo actual: el principio de igualdad de derechos, es decir, derechos universales, y el principio de diferencia, esto es, que las desigualdades sociales y económicas se justifican por, primero, estar ligadas a cargos o puestos abiertos a todos en justas e iguales condiciones (i.e. igualdad de oportunidades) y por, segundo, el hecho de que deben beneficiar a los menos favorecidos de la sociedad (i.e. una especie de compensación social).

Por otro lado, la crítica inmanente parte de los principios que operan dentro de la misma sociedad para poder elaborar criterios para la crítica de la sociedad. Es una crítica interna cuyos adeptos incluyen a Karl Marx y miembros de la Escuela de Frankfurt como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Axel Honneth y Rainer Forst. Al contrario

de la crítica trascendente, este enfoque interno tiene en consideración "la actividad valorativa que el individuo despliega en sus relaciones personales, porque nadie se limita a juzgar lo que le corresponde en general como ser humano, antes bien todos queremos ser respetados en los términos de las relaciones que creamos" (Alegría, 2013, p. 9). No basta obtener los bienes necesarios según los derechos universales, sino que también importa el interactuar entre personas, de modo que cada persona pueda justificarse sin ser dominada por otra.

Alegría propone el principio de reciprocidad que articula las críticas sociales trascendentes como las de Rawls o Habermas con las críticas sociales inmanentes que podrían venir de Marx o la Escuela de Frankfurt. El principio de reciprocidad, por tanto, tiene doble función crítica: "la de principio de autorrealización, a partir de la figura del don que funda un contramundo, y la de principio de diagnóstico o hilo conductor a través del laberinto de la dominación, a partir de la constatación de que los sistemas funcionales flotan sobre un trasfondo de intercambios informales" (Alegría, 2013, p. 10).

La primera función crítica del principio de reciprocidad consiste en los principios de realización humana o las condiciones de autorrealización que son los derechos fundamentales. Se trata de una crítica trascendente que partiendo del don funda un contramundo que es el de la igualdad de derechos. La reciprocidad, como ha sido notado, se centra en la figura del don. Alegría (2013) hace referencia a M. Mauss y su elaboración de este concepto del don en las sociedades primitivas, resaltando que "el don es principio moral del desarrollo individual e institucional porque hacemos dones para dar lugar al agradecimiento, que es el sentimiento en que se origina la valoración social" (p. 10). El don es un intercambio recíproco que se da y se recibe, estableciendo socialización entre las personas y obligaciones entre ellas. La dinámica de dar y recibir en que se mueve el don y el intercambio recíproco no es como un contrato o una transacción mercantil donde, al dar al otro lo que es suyo (por haber pagado por ello, etc.), la cuenta queda saldada. Al contrario, la dinámica de las relaciones de dar y recibir que se fundan a partir del don siempre deja algo pendiente. En este primer caso, el don funciona como un principio moral, a saber, que los intercambios recíprocos que fundan las relaciones de reciprocidad proporcionan un criterio moral, como un elemento externo. El don funciona así entre personas: la persona regala gratuitamente algo suyo a otra persona quien queda agradecida y cuyo agradecimiento dignifica al otro,

proporcionándole reconocimiento (reconociéndole como un igual). El intercambio que se da y se recibe entre las personas es un intercambio personal, es decir, no es un intercambio mercantil; más bien, el don es algo "que aporta directamente a que los demás también se autorrealicen" (Alegría, 2013, p. 10).

La exigencia que viene de los derechos humanos o los derechos tal como Rawls o Habermas los plantean es que las relaciones entre las personas sean recíprocas, es decir, de igual consideración. Las relaciones recíprocas significan que son consideradas en igualdad de condiciones. Esta exigencia de la reciprocidad invoca criterios trascendentes que se aplican a todos de manera indiscriminada para su autorrealización. La exigencia que haya reciprocidad entre las personas es necesaria porque contribuye a la autorrealización de aquellos individuos que están en relación entre ellos. La exigencia de la reciprocidad en las relaciones sociales aparece como un derecho fundamental y ésta es necesaria para que las personas se autorrealicen.

Los intercambios recíprocos y los dones fundan relaciones y obligaciones, las cuales nos llevan a asumir ciertas normas. Es así como el principio de reciprocidad proporciona un "contramundo" a partir de la idea del don. Este contramundo muestra cómo las relaciones deben ser, a partir de cuáles principios morales, qué consideraciones deben tomar en cuenta en la sociedad actual para que las personas se autorrealicen plena y dignamente. En este sentido, el principio de reciprocidad funciona como una crítica moral trascendente y permite hacer una crítica de los intercambios mercantiles que carecen del momento de dar y pedir razones.

Por otro lado, está la contraparte, la segunda función crítica del principio de reciprocidad. Se trata de una crítica de la dominación dentro de las relaciones sociales concretas. Es una crítica inmanente, ya que la teoría de reciprocidad se instala dentro del mundo social porque está atada a la relación entre las personas y los bienes, es decir, los intercambios materiales. Este intercambio material hace que la crítica tenga una fuerza cuestionadora al interior de los contextos particulares.

Además de ser un principio moral que plantea una sociedad distinta y posibilita que las personas se autorrealicen, el intercambio recíproco o el don proporciona "el hilo conductor para desentrañar las estructuras de dominación, incluso las más sutiles y

complejas que subyacen a la moral y la convierten en parte del problema de la autorrealización humana" (Alegría, 2013, p. 11). El mundo de las relaciones sociales aparece como un espejo de crítica. Dentro de las relaciones sociales hay dominación, opresión, etc. La crítica basada en principios de reciprocidad recorre el camino de la dominación para iluminarla desde una crítica distinta, esto es desde el contramundo. El mundo está cargado de dominación, pero al mismo tiempo la idea de reciprocidad está intrínseca al mundo e irradia una luz que nos muestra el mundo tal como debe ser. Este principio de reciprocidad es el hilo conductor.

Cabe mencionar que Alegría está utilizando el concepto de la dominación como no-reciprocidad. Dominación es cuando no hay reciprocidad entre las personas; cuando se niega la reciprocidad de las personas. Esta concepción de la dominación permite iluminar cómo deberían ser las relaciones y cómo son. La dominación es siempre una relación intersubjetiva, entre dos personas o dos grupos. Una vez que tiene el criterio de la reciprocidad se puede detectar rápidamente cuando hay relaciones de dominación porque el opuesto de la dominación es la reciprocidad.

Así que la dominación reinante muestra la ambigüedad que hay en el contenido material de los intercambios recíprocos. El contenido material "de los intercambios recíprocos es... una opacidad que torna equívocas las valoraciones" (Alegría, 2013, p. 11). Los intercambios de bienes son opacos, ambiguos. Pueden ocultar mucha dominación que hay detrás. Es por ello que los intercambios recíprocos pueden generar un conjunto de injusticias, bajo el supuesto que son intercambios que generan reciprocidad verdadera.

Por consiguiente, la crítica que hace el principio de reciprocidad "muestra necesario un orden normativo sobre el trasfondo de la insociabilidad desencadenada por la reciprocidad misma" (Alegría, 2013, p. 12). Los ojos del principio de reciprocidad facilitan ver que el mundo social está cargado de dominación, de falta de reciprocidad, de insociabilidad. Así que el principio de reciprocidad, a partir de los intercambios recíprocos, desenmaraña la dominación instalada en la sociedad y pretende "cortar los equívocos de la reciprocidad" (Alegría, 2013, p. 12). La reciprocidad crítica, entonces, cómo la dominación que rige la sociedad torna ambivalentes los intercambios recíprocos, de modo que someten sin mucha resistencia a esta dinámica de dominación que se basa

en una lógica de ganar o perder. Asimismo, la reciprocidad hace surgir nuevas relaciones sociales "en medio y a pesar de la dominación" (Alegría, 2013, p. 12).

2.3.3. La reciprocidad positiva y negativa

Alegría (2013) subraya el dinamismo de la reciprocidad, a saber, que no se trata de un principio rígido; más bien, consiste en dos aspectos - positivo y negativo - que lo hace un principio cambiante según las circunstancias y con consecuencias sociales drásticamente distintas según el tipo de reciprocidad. Por tanto, las relaciones sociales se pueden derivar en relaciones de reciprocidad positiva y reciprocidad negativa. Mientras que Mauss discute la dinámica recíproca en las relaciones económicas no mercantiles, quien aborda el tema de la reciprocidad más a fondo es Sahlins cuya obra la considera como un espectro de sociabilidad.

M. Sahlins (1983) denota tres tipos de reciprocidad que constituyen su espectro. En un extremo del espectro está la "reciprocidad generalizada":

[...] se refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida. El tipo ideal es lo que Malinowski llama 'don puro'. Otras denominaciones etnográficas son 'compartimiento', 'hospitalidad', 'don libre', 'ayuda' y 'generosidad'." (Sahlins, 1983, p. 212)

En la reciprocidad generalizada, uno le da al otro gratuitamente y establece una obligación con quien recibe para devolver lo recibido. Esta reciprocidad es la más solidaria de los tres tipos y, según Sabourin (2012), ocurre "cuando solidaridad y lazo social dominan sobre el valor material del intercambio" (p. 69).

Al medio del espectro se encuentra la "reciprocidad equilibrada" que se trata del intercambio de bienes y/o servicios en la forma del contrato, de modo que al realizar el contrato la cuenta queda saldada. La reciprocidad equilibrada incluye:

[...] la gran parte del 'intercambio dádivas', muchos 'pagos', es decir, buena parte de lo que en etnografía lleva el título de 'comercio' y de lo que recibe el nombre de 'compra-venta' implicando la existencia de un 'dinero primitivo'." (Sahlins, 1983, p.213)

La reciprocidad equitativa es “menos personal” y “más económica” que la reciprocidad como don (Sahlins, 1983, p. 213).

En el otro extremo del espectro se encuentra la “reciprocidad negativa” en la cual los bienes del intercambio fluyen en una sola dirección. Se trata de un dar que se queda sin recibir y consiste en:

[...] el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad; entran aquí las distintas formas de apropiación, las transacciones iniciadas y dirigidas en vistas a una ventaja utilitaria neta. Los términos que se emplean en etnografía para señalar esta modalidad son ‘regateo’, ‘trueque’, ‘juego’, ‘subterfugio’, ‘robo’ y otras variantes.” (Sahlins, 1983, p. 213)

La reciprocidad negativa tiene que ver con los intereses egoístas de una parte de la relación, tal que esta parte busca toda manera de lograr sus objetivos y cumplir sus deseos, incluso las tácticas que emplean la fuerza, la trampa, etc. Se trata de “la forma más impersonal del intercambio... [y] la ‘más económica’” (Sahlins, 1983, p. 213).

Estos tres tipos de reciprocidad constituyen, según Sahlins (1983), “un espectro de sociabilidad que va desde el sacrificio en favor de otro hasta la ganancia en propio beneficio a expensas de otro” (p. 214). Mientras que la reciprocidad generalizada es moralmente positiva y la reciprocidad negativa es moralmente negativa, “los intervalos entre [ellas] no son tan sólo otras tantas gradaciones de equilibrio material en el intercambio, son también intervalos en la sociabilidad” (Sahlins, 1983, p. 209). Mientras más cerca uno está a la reciprocidad generalizada o positiva, se experimenta mayor tendencia a ser sociable. En cambio, mientras más cerca uno está al polo de la reciprocidad negativa, se encuentra en el extremo más insociable.

Sobre la base de la obra de Sahlins, Alegría (2013) considera la ambigüedad de la reciprocidad, identificando sus dos extremos - la reciprocidad positiva y negativa. La ambigüedad de la reciprocidad se revela, por un lado, en el hecho de que mediante las relaciones de reciprocidad se entablan nuevas formas de vida en la sociedad. El ámbito de la reciprocidad ocupa un lugar y un rol central en la creación de nuevos vínculos sociales. Por otro lado, en las mismas relaciones de reciprocidad se pueden facilitar algunas de las injusticias principales y fundamentales. Por consiguiente, las mismas

relaciones de reciprocidad conllevan la posibilidad de que se convierten en relaciones opresivas.

Para entender la reciprocidad es necesario tomar la posición de Sahlins y ubicarla en un espectro porque, aun cuando solemos entenderla como algo exclusivamente positivo, es un concepto ambiguo que también tiene una cara negativa. Al entrar en una relación social siempre se asume un riesgo que puede resultar en una relación de reciprocidad negativa, es decir, siempre existe la posibilidad de que haya una defraudación de la relación. Así que la reciprocidad negativa es una relación de reciprocidad en la cual se involucran personas donde una parte de la relación queda defraudada o estafada. Dada esta posibilidad, el principio de reciprocidad como una crítica a las mismas relaciones recíprocas vuelve necesario e importante desentrañar cualquier tipo de dominación y opresión disfrazada de una supuesta reciprocidad.

Por un lado, la reciprocidad puede ser fluida, de modo que hay una ida y una vuelta de bienes y servicios en ambas direcciones. Esto es la reciprocidad positiva que "rechaza la instrumentalización generalizada en la sociedad actual y preconiza un contramundo en que impera la sociabilidad fundada por el don" (Alegría, 2013, p. 12). El intercambio recíproco se da en estas relaciones de reciprocidad afirmativa, rechazando cualquier forma de la no cooperación, es decir, la dominación. Por tanto, la reciprocidad positiva se caracteriza por cooperación entre los involucrados. No sólo se da en los intercambios de bienes, sino también en el apoyo mediante remesas, por ejemplo, tal que la familia recipiente del dinero devuelve con agradecimiento. La reciprocidad positiva se ubica en el lado de mayor sociabilidad, ya que mediante estas relaciones de reciprocidad se generan vínculos sociales.

La reciprocidad positiva entraña una relación balanceada en la cual los intercambios recíprocos se dan y se reciben entre personas que ejercen la misma autoridad sobre la relación. Se la considera una reciprocidad bidireccional e incondicional. En esta relación de reciprocidad positiva ambos participantes "tienen igual iniciativa en la definición de que es lo que los une y cuál es la nueva identidad que está construyendo" (Alegría, 2016).

Al otro lado del espectro, la reciprocidad negativa es aquella donde los bienes van en una dirección, pero no hay vuelta de lo que es dado. Normalmente se produce la reciprocidad negativa cuando hay dominación. Aunque es unidireccional y unicondicional, la reciprocidad negativa parece ser una reciprocidad auténtica, pero una parte de la relación está forzada a este vínculo. Por ello, Alegría sugiere que esta reciprocidad negativa se desencadena por la insociabilidad del ser humano. La misma reciprocidad provoca esta insociabilidad. Kant propone la idea de la "insociable sociabilidad" de los seres humanos, es decir, su impulso de entrar en relaciones sociales con los demás, formando una comunidad, y, a la vez, poseen una tendencia a quedarse consigo mismos, resistiendo las relaciones sociales. Así que el ser humano, según Kant, tiene una dimensión de "insociable sociabilidad". Alegría juega con esta tensión kantiana para señalar que hay una reciprocidad positiva y negativa que forman parte de la misma sociabilidad del ser humano. El ser humano apenas se encuentra en el mundo social necesita del otro y esto es lo que llamamos "sociabilidad". Pero también entran la competencia, confrontación y el impulso de dominación sobre el otro y esto lo llamamos "insociabilidad". El ser humano es insociable en la medida en que se preocupa por sus intereses egoístas y no considera las razones con las cuales los otros se justifican. Esta insociabilidad que despierta la reciprocidad negativa envuelve a las personas en relaciones contenciosas y conflictivas.

Las relaciones de reciprocidad negativa son relaciones desbalanceadas y asimétricas. Se trata de "una relación de reciprocidad congelada y explotada al mismo tiempo" (Alegría, 2016). En esta relación "congelada y explotada" una parte siempre está en la posición de dador mientras que la otra se posiciona perpetuamente en lugar del receptor. Esta segunda persona se posiciona pasivamente. Los intercambios recíprocos fluyen en una sola dirección. El receptor permanece agradecido, pero no logra devolver el don. A pesar de ser una relación de reciprocidad, la reciprocidad negativa es una forma de opresión. Es una relación unilateral donde los intercambios de bienes o servicios fluyen en una sola dirección. Además, la reciprocidad negativa implica a las personas en relaciones competitivas que producen desigualdades.

Cabe destacar la importancia en destapar esta forma oculta de dominación que hay en algunas relaciones de reciprocidad caracterizadas por una reciprocidad negativa.

Esta reciprocidad negativa permanece gracias a ciertos sistemas políticos, económicos hegemónicos que aseguran esta forma de opresión y dominación dentro de la sociedad.

Según Alegría, esta reciprocidad negativa “es todavía más profunda y a [su] parecer es la forma de injusticia fundamental [y] subyacente a la injusticia impersonal de la explotación” que se encuentra en la economía de mercado, por ejemplo (Alegría, 2016). Continúa Alegría que “detrás de cada explotación hay una opresión lograda” donde esta opresión “es una tergiversación, desnaturalización, perversión de una relación de reciprocidad” (Alegría, 2016). Por consiguiente, cuando se critica la relación de reciprocidad a partir de una perspectiva moral con el mismo principio de reciprocidad, también se procura identificar la distorsión dentro de la misma relación de reciprocidad.

Alegría (2014) propone el ejemplo de interrogatorio para esclarecer el uso de dominación en las relaciones de reciprocidad. El interrogatorio es una dominación disfrazada como un don. Se trata de una dominación ejercida de tal manera que la persona interrogada se siente obligada a entrar en relación con el interrogador para poder salvar su vida y acumular ciertas ventajas y beneficios. El interrogatorio es un claro ejemplo de la reciprocidad negativa que emplea una dominación sutil que logra desenmascarse en una reciprocidad auténtica. En otro texto, Alegría (2013) rescata de los personajes marginales en la obra de Rousseau, las Confesiones, que pueden darse cuenta del orden injusto de la dominación presente en las relaciones existentes y fundar otro modo de relacionarse a partir del don. Rousseau menciona la relación entre él como un joven y el sacerdote. Se encuentra la reciprocidad negativa en esta relación donde, en vez de buscar generar una relación personal con el joven Rousseau, el sacerdote lo engancha con esta cena pretendiendo ganar un feligrés más para la Iglesia católica. Sin embargo, mientras que la reciprocidad negativa de este mundo falso y orden injusto "seguía su marcha atarantada," la reciprocidad positiva se dio lugar a partir de la "mutua necesidad que se tenían un viejo y un joven," levantando un mundo verdadero y un orden justo (Alegría, 2013, p. 15).

Lo novedoso y distintivo del principio de reciprocidad con su doble crítica es que descompone la dinámica del desarrollo de las personas, esta “insociable sociabilidad” que caracteriza al ser humano. Nos permite ver los entresijos aparentemente incompatibles del ser humano. Estas tensiones de reciprocidad positiva-reciprocidad

negativa y de cooperación-dominación son dos caras de la misma moneda. Sin embargo, no basta reconocer esta dinámica humana. Por otra parte, el principio de reciprocidad nos proporciona nuevas formas de vida que no se caracterizan por los sistemas opresivos y hegemónicos. Cuando aparece la reciprocidad negativa la gente siente que es injusta. Por un lado, la gente siente que es un orden injusto que se vive en el trasfondo. Por otro lado, hay un orden justo que debería reemplazar este orden injusto. Este orden justo o mundo verdadero es la idea del orden normativo al cual refiere Alegría que se contrapone al mundo falso de la dominación. Lo que señala Alegría es que desde el orden injusto de la dominación brillan (por ausencia) las condiciones de posibilidad de un orden justo o la exigencia de un orden justo.

Esta ambigüedad entre la reciprocidad positiva y la negativa subraya las defraudaciones inherentes en la misma reciprocidad. La reciprocidad negativa es indicativa de una sociedad caracterizada por la dominación y la competencia, que constituyen ambas la lógica del mercado que rige la sociedad neoliberal actual. Se posibilita mayor dominación en la sociedad bajo la imagen de reciprocidad que no es más que la reciprocidad negativa. No obstante, la reciprocidad negativa reitera que “las relaciones sociales surgen de los intercambios recíprocos” (Alegría, 2013, p. 11).

2.3.4. Los intercambios recíprocos: construcción del tejido social

Anteriormente distinguimos entre intercambios mercantiles e intercambios recíprocos, que establecen ciertos tipos de relaciones porque, al contrario de lo que se suele pensar, los intercambios materiales de bienes y/o servicios se caracterizan por interacciones económicas, pero no siempre son de carácter mercantil. De hecho, "los intercambios más influyentes en la estructura social se inician en actos de donación" (Alegría, 2014, p. 20). Son los intercambios recíprocos de bienes y servicios que inician la cooperación entre personas y dan el anclaje social.

Existe una diferencia central entre los intercambios mercantiles y los intercambios recíprocos. Mientras la finalidad de los intercambios mercantiles es la acumulación de capital, la finalidad de los intercambios recíprocos es el establecimiento de valores humanos, como la amistad, la justicia, la solidaridad, la responsabilidad, etc. Sabourin (2012) destaca que las relaciones de reciprocidad, instauradas mediante la

lógica del don o del intercambio recíproco, “generan valores humanos que garantizan modos de regulación capaces de establecer justicia y contrapoderes que puedan limitar los excesos” de la economía del mercado que pretende “producir para acumular” bienes y capitales (p. 103).

La teoría de la reciprocidad, como una teoría inmanente, sostiene que los valores humanos son “constituidos, precisamente, por medio de relaciones estructuradas de reciprocidad simétrica,” en vez de constituirse como valores ideales ya dotados en el ser humano (Sabourin, 2012, p. 103). En otras palabras, los valores humanos se generan a partir de las relaciones de reciprocidad. No proceden de las acciones que realizan las personas.

El don o el intercambio recíproco tiene dos caras: primero, la cara de exigencia de la reciprocidad que consiste en una crítica a la sociedad más principista que viene de afuera de las relaciones sociales; y segundo, la cara del intercambio material que surge de las mismas relaciones sociales. Por un lado, el don es un criterio moral. Contiene "meros principios, ideas morales que proyectan su valoración sobre la experiencia" (Alegría, 2013, p. 10). Por otro lado, el don tiene contenido material que le permite "constitu[ir] un tejido social que rivaliza con los intercambios económicos y los subordina o queda subordinado a ellos" en una realidad social concreta (Alegría, 2013, p. 11).

Los intercambios recíprocos integran las dos críticas a través del principio de reciprocidad. La primera crítica se basa en principios morales trascendentes, esto es, invocando criterios de realización humana que exigen que haya reciprocidad entre las personas, a saber, que no haya dominación. Desde la perspectiva trascendente, la reciprocidad supone condiciones de igualdad. La segunda crítica, por otro lado, señala que los intercambios recíprocos se instalan en el interior de las relaciones sociales e iluminan el hilo conductor de la dominación en las estructuras de la sociedad. En las palabras de Alegría (2013), esta función crítica del principio de la reciprocidad “explicita la crisis de una forma de vida carcomida por nuevas formas de dominación,” mediante el binomio reciprocidad - no reciprocidad (p. 12). La reciprocidad, en consecuencia, abarca dos juegos: el juego de la igualdad y el juego de la crítica de las relaciones de dominación. Mientras que la reciprocidad es igualdad, la no reciprocidad es dominación. La

dominación es lo que se da en el mundo y la igualdad es lo que se espera con la fundación del contramundo a partir del don que articula las relaciones de reciprocidad.

El don, por lo tanto, forma parte de ambos mundos, el mundo de los principios morales y el mundo de la crítica social de la reciprocidad. Se encuentra en el interior de las relaciones de reciprocidad, ya que el don es lo que se da y se recibe en dichas relaciones. Uno da gratuitamente al otro, de modo que su acción (i.e. dar algo) afecta tanto al otro como al mismo dador. La acción realizada despierta en quien recibe “agradecimiento y obligación personal” (Alegría, 2013, p. 20). Además, en las relaciones de reciprocidad uno se revela al otro. El agradecimiento que le confiere al dador suscita reconocimiento del otro, exigiéndole reconocer el otro como igual. Así el intercambio recíproco o don “funda lazos de reciprocidad, origina las relaciones de reconocimiento y rivaliza con el intercambio mercantil” (Alegría, 2014, p. 19).

Estos lazos de reciprocidad generan vínculos sociales, cargados de “contenido normativo,” que “nacieron en conflicto con la normatividad de los sistemas más complejos y crean nuevas tareas de mediación” (Alegría, 2013, p. 27). Estos nuevos vínculos sociales entran en conflicto con los sistemas opresivos ya establecidos. Los sistemas opresivos se fundamentan en el ejercicio de la dominación que niega la reciprocidad que hace surgir relaciones sociales justas y solidarias. La gubernamentalidad neoliberal se posiciona de tal manera extendida y totalizante, ocupándose de asegurar el lugar de la economía de mercado como ‘sitio de veridicción’. Esta gubernamentalidad neoliberal se proyecta por encima de todos los ámbitos sociales, económicos, jurídicos, morales, etc., de modo que se convierte en toda una manera de ser y estar. Aniquila las otras formas de vida e impone la forma neoliberal de vida. Por tanto, esta “dominación racional con sus sistemas jurídico, administrativo, económico y moral, se legitima por negación de la reciprocidad” (Alegría, 2013, p. 11).

A pesar de que el proyecto neoliberal regula la sociedad mediante la economía de mercado y sus principios, las relaciones de reciprocidad que toman en cuenta las situaciones de las personas y el contenido material transmitido por el don que se intercambian sacan a la luz los hilos de dominación en la sociedad actual y presentan un orden normativo sobre este trasfondo. Por ello, "el contenido material de las relaciones sociales es el punto fijo sobre el que se apoya la palanca de la crítica para sacar de sus

goznes la imagen de la sociedad que instalan el discurso dogmático y los sistemas de acumulación de ventajas competitivas" (Alegría, 2013, p. 25). Las relaciones de reciprocidad critican tanto las relaciones impersonales que se encuentran en el sistema neoliberal como las mismas relaciones personales, sacando a la luz aquellas relaciones dominadas por la reciprocidad negativa.

El neoliberalismo logra constituirse como una de las formas más comprensivas de dominación "porque se adentra en el territorio de los intercambios de bienes y servicios, los sustrae a la reciprocidad y los instrumentaliza para la pura acumulación de cada vez más ventajas competitivas" (Alegría, 2014, p. 20). El proyecto neoliberal saca los intercambios recíprocos de la dinámica de la reciprocidad y los coloca, junto con los intercambios mercantiles, en el ámbito del mercado. Resulta en la despersonalización e instrumentalización de los dones e intercambios recíprocos, de modo que los aliena de su carácter social, convirtiéndolos en elementos para el propósito de acumular más capital.

Por eso, la crítica que hace el principio de reciprocidad se ve crucial y necesaria. No sólo realiza una crítica a la dominación que secuestra los intercambios recíprocos y los inserta en la lógica de la economía de mercado, sino que también facilita el surgimiento de nuevas unidades sociales. Alegría (2014) la resume así:

La crítica de la dominación... se basa en una percepción de la cooperación que no se limita al elemento simbólico y cultural de la comunicación y el reconocimiento, sino que integra los intercambios recíprocos de bienes y servicios como medios de creación de vínculos sociales que se sustraen a los sistemas de dominación. (p. 19)

2.3.5. Trasfondo de los intercambios recíprocos: razones para actuar

Se acaba de mostrar que los intercambios recíprocos se desprenden de las relaciones entre las personas, en vez de alguna concepción objetiva e impersonal. La crítica trascendente que consiste en una propuesta de organización social según ciertos principios que aseguran la justicia en dicha sociedad no considera las relaciones sociales concretas. Evita proceder desde la dinámica intersubjetiva de estas relaciones, algo necesario para realizar una crítica social, mediante las funciones críticas del principio de

reciprocidad, que pretenden transformar los sistemas normativos actuales, como el proyecto neoliberal. Así que no basta únicamente con establecer un orden de la sociedad y hacerlo efectivo, sino que también hay que determinar, desde las relaciones sociales, los “principios del debate normativo” que se encuentran en estos procesos conflictivos entre las personas (Alegría, 2017, p. 3).

Central a la tesis de Alegría (2017) es la noción de que "los bienes se configuran siempre en relaciones recíprocas" (p. 1). Estas relaciones recíprocas a su vez generan sociabilidad, articulando así el orden social. Por lo tanto, se requiere ahondar en estas relaciones de reciprocidad, lo cual significa también ahondar en qué significa ser racional, pues el intercambio de bienes y servicios tiene como trasfondo el intercambio de razones. Es decir, el intercambio material supone también un intercambio de razones en tanto a través de este se establece cuál es la mejor forma de intercambiar los bienes. Del intercambio de razones se establecen las reglas, las cuales determinan cómo se intercambian los bienes de manera justa. Las razones guían las acciones que surgen de las relaciones de reciprocidad. Como señala Alegría (2017), “razón, en sentido fuerte, es la razón para actuar” (p. 4).

Íntimamente vinculada a las relaciones de reciprocidad es la idea de la razón, especialmente, la idea de dar y recibir razones. Según el enfoque cognitivista que suscriben varios filósofos contemporáneos, entre ellos J. Rawls (1971), C. Korsgaard (1993), R. Brandom (1994), T. M. Scanlon (1998) y R. Forst (2012 y 2014), el ser humano se entiende como un eje de razones, susceptibles éstas de ser “compartidas” emergiendo de la práctica o el procedimiento discursivo de justificación. Este enfoque le da a la razón una forma relacional de la cual se extrae el principio de la reciprocidad.

Sintetizando las dos teorías de crítica social - la trascendente y la inmanente - el principio de la reciprocidad funciona como una “forma de reflexión de una razón históricamente activa” que no sólo presenta una crítica de las relaciones sociales actuales, sino que también ofrece un poder emancipador (Honneth, 2009, p. 51). La práctica de dar y recibir razones determina las acciones y normas que se justifican en esta práctica discursiva. Es por ello que se considera que el uso de razones es esencial para determinar el carácter de las acciones y principios, y luego determinar el valor de aquello que se intercambia. Alegría (2017) lo plantea así:

Si se quiere saber cuál es el valor de un bien desde el punto de vista moral, hay que preguntar primero cuál es el carácter de las acciones por las que accedemos a dicho bien, y luego, para aclarar el carácter moral de las acciones, hay que aclarar si las razones a que ellas responden las justifican plenamente, es decir, si son razones suficientes para actuar. (p. 8)

Alegría distingue entre dos tipos de razones: razones impersonales y razones personales. Las razones impersonales o generales se refieren a "un contenido objetivo, necesario, independiente de la voluntad de nadie, y por lo tanto impersonal, imparcial y desprovisto de toda evocación o representación imaginaria de un estado de cosas favorable que desencadene el deseo y motive la acción" (Alegría, 2017, p. 4). Alegría (2017) sostiene que las razones generales incluyen las razones morales y jurídicas universalistas y "se forman en respuesta al colapso de las razones recíprocas como estructura social debido a los conflictos que surgen en ellas" (p. 5). Adicionalmente, Alegría (2017) propone que estas razones "se justifican a su vez únicamente porque posibilitan nuevas formas de reciprocidad" (p. 5). La misma reciprocidad acompañada por dominación y opresión, como se ha visto en el caso de la reciprocidad negativa, provoca la génesis de las razones generales. Estas razones generales dan lugar nuevamente a las razones personales que se comparten en relaciones de reciprocidad.

No todas las razones válidas son impersonales o generales. Además de que ellas no pueden ser reducidas a razones de actuar, hay otro tipo de razones válidas, a saber, razones personales. Las razones personales son aquellas que se comparten y se justifican entre personas para engendrar relaciones de reciprocidad. Estas razones se dan en relaciones intersubjetivas para justificar una acción.

Las razones generales emiten una exigencia de justicia. Son razones mutuas o en las palabras de Christine Korsgaard son aquellas "razones que podemos compartir." Una razón es general cuando no importa la situación de cada cual, así que todos podemos apoyar. En cambio, las razones personales son recíprocas, ya que son razones válidas según la situación de cada cual. Una razón es personal cuando brota de la posición de cada cual, pero se puede validar porque cada uno tiene su razón que es válida; no es arbitraria porque al hablar de la razón salimos del ámbito de la arbitrariedad. Estos dos tipos de razones se encuentran en R. Forst, quien concibe las razones como mutuas y

recíprocas al mismo tiempo, ya que siguen los principios de generalidad y reciprocidad. En última instancia son razones para actuar, razones que surgen de las relaciones sociales.

2.3.6. Forst y su derecho a la justificación

Al hablar del intercambio de razones, como fundamento de las relaciones de reciprocidad, es necesario ahondar en el derecho a la justificación que plantea Rainer Forst. En *The Right to Justification*, Forst (2012) define a los seres humanos como “justifying beings,” aquellos que dan razones a otros para justificar sus creencias, argumentos y acciones (p. 1). Todos, sin excluir a nadie, participan intersubjetivamente en dar y recibir razones que pueden ser justificados frente al otro. Hablamos del ser humano como alguien que es caracterizado por su dignidad y que merece ser tratado de manera digna. Forst diría que el fondo de la dignidad del ser humano es que el ser humano es un sujeto con el derecho a la justificación. Además, Forst argumenta que el derecho a la justificación que pertenece a cada ser humano es el fundamento para la justicia tanto moral como política.

Las razones caracterizan al ser humano, en particular su capacidad de intercambiar razones con otros para justificar sus acciones y argumentos. Las razones crean un “supporting ground” para fundamentar las acciones, argumentos y creencias (Forst, 2012, p. 13). La justificación de razones no consiste en mostrar que las razones de alguien son relativamente justificadas; sino que es “a form of reasoning that submits both the ends of action and the means to justification before others as those morally affected”⁹² (Forst, 2012, p. 15). Es decir, este razonamiento justifica la acción por medio de razones, pero también dirige la acción por medio de las mismas razones (Forst, 2012, p. 18). Este proceso de justificación requiere la presencia del individuo autónomo que exprese sus razones y también la de los otros. Además, requiere que se incluya a los individuos significativos afectados o posiblemente afectados.

¿De qué se compone el derecho a la justificación? Consiste en las razones justificables que proveen fundamentación a acciones y normas. Es un proceso de

⁹² “una forma de razonamiento que somete tanto los fines de acción como los medios a la justificación ante otros como aquellos que son afectados moralmente” (traducción del autor).

justificación discursiva donde las razones son presentadas intersubjetivamente y por ello no son razones que sólo valen para uno mismo, es decir, no son relativas, centrados en el sujeto. Son razones que no pueden ser razonablemente rechazadas. Dos criterios determinan la validez de este procedimiento discursivo: reciprocidad y generalidad. La reciprocidad requiere que las razones justificables sean presentadas en el procedimiento discursivo, sin permitir el dominio arbitrario de algunas personas sobre otras ni “one’s own needs or interests being projected onto others”⁹³ (Forst, 2012, p. 20). El criterio de la generalidad asegura que todos los que son afectados o posiblemente afectados participan en el intercambio de razones justificables, sin excepción alguna (Forst, 2012, p. 20).

Forst enfatiza que las razones “establish the “ground” on which moral persons can... take mutual responsibility for their conduct”⁹⁴ y que deben ser razones “compartidas” como indicaba C. Korsgaard (Forst, 2012, p. 21). Estas razones “compartidas” emergen en esta práctica o procedimiento discursivo de justificación que es general y recíproco. Estas razones son “action-justifying or normative” (Forst, 2012, p. 23). Tienen una característica intersubjetiva, la cual significa que no son razones propiamente de una persona en particular. Son razones que compartimos con otros, válidas en el ámbito intersubjetivo, no en el individual. En esta dinámica, cada persona se le debe permitir la justificación de sus acciones con razones que los demás no pueden rechazar razonablemente. Los que participan en este procedimiento son personas morales, “reasonable [and] autonomous”⁹⁵ que forman parte de “a community of moral persons who make respect for the fundamental right to justification the basis of their action”⁹⁶ (Forst, 2012, p. 22). Si uno presupone que el otro no tiene la capacidad de dar y recibir razones para dar legitimidad a acciones, lo considera “a form of disrespect”⁹⁷ (Forst, 2012, p. 27). Este mal respeto significaría tratar al otro con menos dignidad humana, quitándole su derecho a la justificación. En suma, sería una injusticia.

⁹³ “proyectar las necesidades o intereses de uno o del otro sobre otros” (traducción del autor).

⁹⁴ “establecen el “fundamento” sobre lo que personas morales pueden... tomar responsabilidad mutua por su conducta” (traducción del autor).

⁹⁵ “razonables [y] autónomas” (traducción del autor).

⁹⁶ “una comunidad de personas morales que hace del respeto al derecho fundamental a la justificación la base de su acción” (traducción del autor).

⁹⁷ “una forma de desprecio” (traducción del autor).

Ahora bien, tratar y respetar al otro como sujeto autónomo de razones es el fundamento de lo que debemos unos a otros, y no una concepción ética del bien o una fundamentación instrumental. Cada ser humano es respetado como una persona moral autónoma, como un “end in itself”⁹⁸ (Forst, 2012, p. 37). Para Forst, el derecho a la justificación es poseído por cada ser humano de igual manera, extendiéndose a todos sin excepción. Al considerar alguien sin capacidad de justificarse con razones apropiadas se le trata injustamente. El dominio arbitrario es una forma de injusticia que infringe “one’s claim to a basic right to justification”⁹⁹ (Forst, 2014, p. 21). La dominación, según Forst (2014), “signifies the arbitrary rule of some over others – that is, rule without proper reasons and justifications and (possibly) without proper structures of justification existing in the first place”¹⁰⁰ (p. 21).

La dominación es intersubjetiva. Por ejemplo, el padre ejerce dominación cuando quita libertad al hijo. O el Estado ejerce dominación cuando va elaborando o construyendo el sujeto a través de una técnica construyéndolo como sujeto que elabora el capital humano. Forst critica esa dominación que malinterpreta el horizonte intersubjetivo al cual el mismo Forst aspira, donde uno mismo se justifique ante el otro, como otro ser humano capaz de dar y recibir razones, permitiendo un espacio discursivo y enriquecedor para justificar acciones y principios. Forst condenaría un horizonte intersubjetivo donde el proceso de la justificación ocurre donde hay una instancia externa de dominación, sujeto a un modelo dominante y violento que elimina cualquier justificación intersubjetiva entre seres humanos capaces de compartir razones para determinar ciertas normas o acciones. Por consiguiente, cada persona debe ser respetada y tratada como ‘un sujeto de justificación’ libre de cualquier forma de dominación arbitraria (Forst, 2014, p. 22).

En otro libro, *Justification and Critique*, Forst (2014) plantea una teoría de justicia que considera la justicia como un asunto ‘relacional’ y basada en las razones que nos ayudan a determinar lo que nos debemos unos a otros (p. 24). La justicia se

⁹⁸ “fin en sí” (traducción del autor).

⁹⁹ “la pretensión de uno del derecho básico a la justificación” (traducción del autor).

¹⁰⁰ “significa el control arbitrario de unos sobre otros – es decir, un dominio sin razones y justificaciones apropiadas y (posiblemente) sin que existan siquiera estructuras apropiadas de justificación” (traducción del autor).

fundamenta en la concepción del ser humano quien no es dominado por alguna estructura o dominio arbitrario, sino que, considerado como un sujeto con el derecho a la justificación, determina los principios y acciones junto con otros que se pueden justificar entre ellos. Esta justicia es ‘fundamental’ porque “assures all citizens an effective status “as equals,” as citizens with opportunities to participate and wield influence”¹⁰¹ (Forst, 2014, p. 36). Por consiguiente, Forst destaca que el ser humano se caracteriza por la intersubjetividad y por la racionalidad. Primero, la intersubjetividad quiere decir que la justificación ocurre en diálogo con otros, donde aplican los principios de la deliberación, el mutuo respeto, la no-dominación y la participación discursiva. En el caso del capital humano, el sujeto se desarrolla por sí mismo. Se hace cargo de su propia vida, sin presuponer el diálogo con otros. Por eso, el neoliberalismo aplasta esa realidad deliberativa y democrática cuando el ser humano es concebido como capital humano que busca apreciarse, realizándose a sí mismo en su vida y su historia. El sujeto como capital humano se caracteriza por una dominación sutil, determinado por su productividad y la valoración y apreciación de sí mismo. Segundo, está la racionalidad (defendida por Forst) que consiste en las razones que no pueden ser rechazadas razonablemente. Esta racionalidad considera a cada ser humano como un centro de razones que puede compartir sus razones. Sin embargo, el neoliberalismo impone un cálculo o una racionalidad del mercado. En base a esta racionalidad económica, el sujeto neoliberal delibera los costos y beneficios de sus acciones potenciales, toma sus decisiones y es básicamente responsable por sus propias decisiones (Brown, 2003, p. 43).

Asimismo, al respeto a quién mantiene la autoridad para determinar cuáles razones pesan más que otras o si algunas razones ya no cuentan, Forst sostiene que no hay ninguna autoridad que pesa más a priori que la razón en sí. Es la razón misma quien va revisando, criticando y desarrollando la moralidad por medio de esta justificación intersubjetiva. Por lo tanto, estas razones justificables no son fijas y pueden ser revisadas y criticadas por las personas morales. En este punto, Forst muestra un carácter enriquecedor del horizonte intersubjetivo donde el uso de razones de los individuos les permite reconocer al otro como otro sujeto de razones y, por medio del proceso de

¹⁰¹ “asegura todos los ciudadanos un estatus efectivo ‘como iguales’, como ciudadanos con oportunidades de participar y ejercer influencia” (traducción del autor)

justificación, los individuos pueden ir examinando y buscando consenso a través de las razones no rechazadas razonablemente.

El sujeto con el derecho a la justificación no es un sujeto abstracto de la realidad histórica. En cambio, este sujeto participa en la democracia. Éste busca tomar decisiones, actuar y establecer normas y principios. Pero no lo hace en soledad. Es una práctica intersubjetiva que requiere la participación activa de otros. En base a las razones que pueden compartir que no pueden ser rechazadas razonablemente, se deliberan y argumentan para llegar de algún acuerdo entre ciudadanos acerca de ciertas normas, principios y acciones. A través de este proceso intersubjetivo de justificación estas normas, principios y acciones son aceptadas como legítimas. En este proceso cada individuo presenta su posición o perspectiva, sin exclusión, la cual puede ser cuestionada, reflexionada y aún cambiada a través de la argumentación y deliberación en base a las razones dadas y recibidas entre todos. Este proceso de justificación es un rasgo central de la democracia. Por lo tanto, el sujeto con el derecho a la justificación se conecta directamente con la democracia.

Dadas sus características intersubjetivas, los seres humanos intercambian razones, justificándolas de manera general y recíproca, lo cual les permite determinar la validez y suficiencia de las razones proveídas. Imponer las razones de uno sobre otros o no escuchar ni considerar las razones del otro, ni permitir el espacio del diálogo con ellos, sería una injusticia. Pues, viola su derecho a ser respetado y tratado como otro ser humano capaz de dar y recibir razones. Forst (2005) destaca eso al subrayar al ser humano como un “fin” y no un “medio” de los demás:

Es la autonomía de personas que no han sido más ignoradas, que no han sido más subordinadas, que no han sido vistas por más tiempo como los simples medios para la preservación de ciertas instituciones y relaciones de poder... ser un “fin” y no un “medio” de otros es ser capaz de exigir justificaciones sobre las relaciones sociales en contextos concretos. (p. 37)

El derecho básico a la justificación no establece previamente “qué razones sustanciales son adecuadas, qué derechos pueden ser exigidos o qué instituciones o relaciones sociales pueden ser justificadas” (Forst, 2005, p. 38). Esta determinación de razones adecuadas y de justificaciones de acciones o normas ocurre cuando se garantiza el derecho básico a la justificación, antes de cualquier otro derecho que cada persona

tiene. A partir de este derecho los seres humanos van determinando los demás derechos por medio de prácticas democráticas como la argumentación y la deliberación en base a razones que no pueden ser rechazadas razonablemente.

Por consiguiente, los individuos bajo el modelo neoliberal no son considerados como ejes de razones que pueden dar y recibir razones intersubjetivamente para tal acción o tal norma. Además, son carentes de razones válidas o sólo poseen razones “inferiores” o “menores” en comparación a los altos funcionarios, los gobernadores y técnicos. Funcionan bajo la lógica del mercado, concibiéndolos en términos de competencia, es decir, de relaciones de ganar o perder, las cuales son opuestas a las relaciones de dar y recibir que caracterizan a la lógica del derecho a la justificación.

En conclusión, en esta sociedad neoliberal sería una gran equivocación suponer que la persona es producida de tal manera que sólo puede expresarse o concebirse a través de ser capital humano y un emprendedor de sí mismo. El derecho a la justificación que plantea Forst critica esta concepción unívoca de la persona y la supera identificando a los seres humanos como "justifying beings" que se caracterizan por la intersubjetividad, es decir, que la justificación ocurre en diálogo con otros (por lo tanto, no por uno mismo o por dominación arbitraria que se encuentran en el neoliberalismo) y por la racionalidad, es decir, por las razones que no pueden ser rechazadas razonablemente (por consiguiente, no es la racionalidad instrumental ni económica que caracteriza al sujeto neoliberal). Mientras que en el proyecto neoliberal los ciudadanos son desinteresados políticamente, la persona que propone Forst es aquella que es un participante activo en el discurso deliberativo, político. Por lo tanto, esto tiene implicaciones sociales y políticas, donde la persona no es distante ni desinteresada. Implícita en su crítica, Forst plantea una pretensión al reconocimiento que se encuentra en la persona con el derecho a la justificación quien funciona como un eje de razones, interactuando y dialogando intersubjetivamente con otros seres humanos por medio del intercambio de razones que no pueden ser rechazadas. Esta justificación por medio de razones les permite determinar ciertas acciones y normas políticas y morales y, en fin, utilizarlas para la construcción de la estructura básica de la sociedad.

El derecho a la justificación que plantea Forst es una especie de exigencia de democratización. Mientras más se satisface el derecho a la justificación, hay un

incremento de democracia. Afecta no sólo el ámbito político sino también el ámbito social y otros ámbitos porque todos son normativos y en cada orden normativo uno puede exigir que los demás justifiquen las normas o reglas.

2.3.7. La libertad humana: una insociable sociabilidad

La antropología filosófica de carácter económico, la cual se ha profundizado hasta ahora en este capítulo, presenta una explicación más completa del ser humano. Mientras que el neoliberalismo coloca al ser humano exclusivamente en la lógica de ganar o perder, las personas mismas escapan de esa concepción unívoca. Esa reducción antropológica desplaza cualquier otro tipo de relaciones económicas, como las de la reciprocidad, convirtiéndolas en relaciones económicas mercantiles. Sin embargo, las personas también entran en relaciones de dar y recibir. Así que las personas se caracterizan por una *insociable sociabilidad*, en términos kantianos. Por un lado, las personas se dejan determinar por las relaciones de ganar o perder que generan individualismo y competencia en la sociedad. Por otro lado, las mismas personas entran en relaciones de reciprocidad que forjan nuevos vínculos sociales y democratización en la sociedad. Subrayamos la reciprocidad por su carácter crítico que desentraña las estructuras de dominación en la sociedad, en particular la gubernamentalidad neoliberal que coloca el mercado como principio y fundamento a partir del cual se rige toda la sociedad, incluyendo toda acción y relación humana. Además, la reciprocidad proporciona los gérmenes que plantean estrategias de emancipación.

Una sociedad marcada por ambos tipos de relaciones económicas - las de ganar o perder y las de dar y recibir - se caracteriza por los sistemas formales e impersonales bien desarrollados, como el derecho igualitario moderno y el sistema económico, y por las acciones de las mismas personas a través de grupos de reciprocidad que ejercen los derechos conferidos a ellas. Alegría (2016) señala que es “una sociedad en que ambos componentes [de las relaciones económicas] son fuertes y se enriquecen mutuamente.” Esto se expresa, por un lado, con los iguales derechos políticos y sociales y, por otro lado, con el ejercicio de estos derechos mediante estructuras sociales de reciprocidad que “rompen monopolios e inauguran nuevas formas de vida” (Alegría, 2016).

Estos diferentes tipos de relaciones que se encuentran en las personas se conectan con distintas concepciones de libertad. Por un lado, el ser humano que gana o pierde es alguien que parece haber limitado su capacidad de libertad. Así la persona neoliberal que se mueve únicamente en relaciones de ganar o perder no goza de plena libertad. Más bien, es una libertad “neoliberal” entendida en términos económicos que reposa en el mercado. Consiste en la apariencia de libertad para incrementar su capital humano, ser más productivo, ser competitivo, perseguir sus propios intereses, etc. Por otro lado, el ser humano que da y recibe ve ampliando su margen de libertad. Esta persona es el sujeto libre de Kant y Forst donde la libertad significa autonomía, de modo que la persona es autónoma y poseedor de una autoridad igual que los demás con la capacidad de justificarse frente a otros sobre la base de razones, sin ninguna interferencia arbitraria de la voluntad del otro.

Entonces, el ser humano se encuentra dentro de la lógica de ganar o perder, pero dentro de esta lógica se abren espacios de libertad, espacios de dar y recibir. La persona, por consiguiente, es condicionada pero también incondicionada, como describe Kant. Como se vio en el primer capítulo, las personas están sometidas bajo un poder de la gubernamentalidad neoliberal que atraviesa a la persona, de modo que esta gubernamentalidad neoliberal pretende reducir los márgenes de libertad en la persona. Sin embargo, las personas son sujetos libres frente a estos condicionamientos. Poseen una voluntad libre, en tanto que su autonomía, como la forma de libertad, consiste en la capacidad de hacer leyes para sí mismo. Las relaciones de reciprocidad en las cuales entran las personas están íntimamente vinculadas a la noción de la razón, ya que las personas, como señala Forst, son ejes de razones, capaces de justificar sus acciones y normas a partir de las razones mutuas y recíprocas que comparten con los demás. Así que todo intento de limitar la libertad, como en el caso del neoliberalismo, fracasa.

En otras palabras, la persona tiene dos caras. Por un lado, es un sujeto del mundo natural que está conectado con las leyes de la naturaleza y las leyes del mercado donde se encuentra la exigencia de incrementar su capital humano, y que concibe todas sus actividades en términos económicos relacionados con el aumento o la reducción de su capital humano. Por otro lado, es un sujeto que tiene una voluntad libre. Goza de autonomía frente a las leyes ya establecidas por la naturaleza o el mercado. Su autonomía es una forma de libertad, la capacidad de hacer leyes para sí mismo.

Las personas que entran en relaciones de reciprocidad, generando mayor socialización, aumentan su libertad. En este caso, la persona que es autónoma, gozando de libertad, no está siendo dominada de nada exterior, sea otra persona o un sistema formal como la economía de mercado. Se trata de una libertad como no dominación, en las palabras de Philip Pettit. La libertad como no dominación cuyo margen se ve ampliada en las personas que entran en relaciones de dar y recibir se opone a la libertad “neoliberal” que no es más que una apariencia de libertad donde la ‘libertad’ se entiende como ser libre de cualquier interferencia.

Philip Pettit (1999) defiende una versión republicana en la filosofía política y ofrece el principio de la libertad como no dominación. Su especificación de la libertad como no dominación tiene como objetivo central distinguir el republicanismo del liberalismo. El liberalismo se centra en la idea de la libertad como *no interferencia*. La tradición liberal proviene de Hobbes y Locke y considera que el Estado otorga a cada individuo un paquete igual de derechos que son libres de toda interferencia. Así que el Estado tiene que impedir que las personas se interfieran en los asuntos privados, que alguien ingrese en la esfera de derechos del otro. El liberalismo está marcado por esta idea de libertad como no interferencia que parte del trabajo de Isaiah Berlin y su distinción entre dos tipos de libertad, denominando a una de ellas "libertad negativa". La libertad negativa es la concepción liberal de la libertad que mantiene la idea que uno es libre en cuanto no hay interferencia ninguna. El riesgo de asumir una concepción liberal de la libertad es que el liberalismo puede convertirse en el neoliberalismo y, de hecho, eso es lo que ha ocurrido.

En el neoliberalismo, la libertad como no interferencia deja sola a la persona para que funcione por sí misma, pero según la economía de mercado. Por consiguiente, aunque parece que la persona ejerce una cierta libertad y autonomía, la persona está condicionada por el proyecto neoliberal; en otras palabras, la persona neoliberal goza de una libertad que no es más que una forma de dominación. La gubernamentalidad neoliberal hace que las personas acomoden su conducta a los principios neoliberales. Por tanto, es una libertad disfrazada y dominada por los dispositivos de la gubernamentalidad neoliberal que estructuran y organizan a las personas, a fin de que estas personas se realicen, gobernándose, para rendir más y acumular más capital humano. Así se instala y

refuerza la competencia como una condición necesaria para garantizar la libertad *neoliberal*.

La persona neoliberal disfruta de su propio proyecto de vida sin la interferencia, ya que la persona neoliberal es “emprendedor de sí mismo”, toma sus propias decisiones acerca de su vida, etc. Sin embargo, sigue como esclavo al sistema neoliberal que lo domina. El neoliberalismo condiciona la libertad de las personas para que tengan como objetivo la elección entre las posibilidades más ventajosas lo que aumentaría su propio capital humano. Se trata de una libertad que permite elegir aquello que los beneficia a sí mismos, sin importar si los demás consiguen o siquiera tienen acceso a tales beneficios o servicios.

En cambio, la tradición republicana, la cual defiende Pettit, con sus raíces en la jurisprudencia romana, concibe la libertad como *no dominación*. La libertad como no dominación sostiene que uno es libre en cuanto uno puede ejercer su voluntad, tomando decisiones, sin la presencia de ninguna forma de dominación o poder arbitrario. El ejemplo típico de la dominación es la relación paradigmática entre el amo y el esclavo. Para ver claramente la diferencia entre la no dominación y la no interferencia, el amo puede ser benevolente con el esclavo (i.e. no interviene en las decisiones del esclavo) y así el esclavo goza de libertad como no interferencia. Sin embargo, es absurdo pensar que el esclavo goza de total libertad, porque sigue en una condición de esclavitud, tal que el esclavo le pertenece al amo y el amo puede decidir, en cualquier momento, sobre la vida del esclavo. El amo siempre ejerce la posibilidad de someter al otro, de dominarlo. Por tanto, el esclavo no experimenta la libertad como no dominación. La perspectiva republicana de la libertad política no considera la implementación de ciertas leyes o políticas como una degradación de libertad, como es en el caso del liberalismo que entiende cualquier intervención gubernamental como una interferencia y, por lo tanto, como una afrenta a la libertad. En cambio, la libertad en la tradición republicana no se ve afectada con la ejecución de políticas o leyes cuando se hace de manera no arbitraria.

Asimismo, Forst (2013) sustenta una concepción republicana, basada en Kant, de la justicia como no dominación que se fundamenta en el derecho a la justificación. Este derecho, que cada individuo tiene en su posesión porque son “fines en sí” y son agentes autolegisladores de las reglas y normas morales y políticas, implica que cada

persona debe justificarse con base en razones, como agentes libres e iguales, sin ser sometida a estructuras o reglas normativas sin los debidos procesos de justificación. Forst sostiene que su concepción republicana de la justicia como no dominación es compatible con la concepción republicana de la libertad como no dominación que defiende Pettit, aunque reconoce el mismo Forst que hay divergencias significativas entre estas dos concepciones republicanas. La libertad como no dominación que sustenta Pettit requiere la presencia de prácticas de justificación entre las personas de manera general y recíproca, que impidan el ejercicio de dominación de unos sobre otros. Así que Forst (2013) propone que la justicia forma la base de cualquier sociedad, dado que, a partir de la justicia, la cual es siempre relacional, esto es, se trata de relaciones entre las personas, se puede justificar valores como la libertad, según lo que nos debemos unos a otros, a saber, a partir del derecho a la justificación (p. 154).

Por ello, Forst dibuja una imagen de la justicia inmanente, a diferencia de la justicia trascendente que se enfoca en la distribución de bienes. La justicia inmanente surge de las personas mismas mediante procedimientos discursivos de justificación en los cuales todos, como sujetos libres e iguales, participan. Básicamente, la justicia se dirige a la cuestión política de quién se encarga de establecer la estructura de la sociedad; se trata de una cuestión de quién recibe qué (Forst, 2013, p. 156). La noción republicana de justicia requiere extenderse para incluir todas las instituciones sociales y políticas de la sociedad, en la línea de la *estructura básica de la sociedad* de John Rawls (Forst, 2013, p. 162). No se toma en cuenta únicamente la esfera política, sino que la justicia tiene que ver con los otros ámbitos y esferas como la economía, el sistema legal, lo político, la familia, etc. La forma de la estructura básica de la sociedad que incluye todos estos ámbitos influye las personas, sus vidas, sus relaciones, etc. Por ello, se aplica la justicia a toda la estructura básica de la sociedad, de modo que las personas mismas determinen quién recibe qué, y cómo. Al contrario de la justicia trascendente, esta mirada inmanente de la justicia posibilita desenmascarar las raíces de la injusticia que se encuentran en las estructuras de dominación y explotación. Esta noción de justicia contrasta con la noción de arbitrariedad que implica un dominio injustificable e injusto por parte de un individuo o grupo por encima de los demás o por parte de una imposición arbitraria de alguna norma o sistema normativa que resulta en relaciones asimétricas de dominación.

¿En qué consiste la dominación? La dominación, según Forst (2014), significa “the arbitrary rule of some over others – that is, rule without proper reasons and justifications and (possibly) without proper structures of justification existing in the first place”¹⁰² (p. 21). Se trata del hecho de estar sometido a acciones, normas o instituciones sin la justificación necesaria y adecuada. Pettit (1999) sugiere que la dominación consiste en una relación donde “la parte dominante puede interferir de manera arbitraria en las elecciones de la parte dominada: puede interferir, en particular, a partir de un interés o una opinión no necesariamente compartidos por la persona afectada” (p. 5). El dominio arbitrario es una forma de injusticia que infringe “one’s claim to a *basic right of justification*”¹⁰³ (Forst, 2014, p. 21). Por lo tanto, la concepción del ser humano como sujeto con el derecho a la justificación no encaja en el proyecto neoliberal. En el ejercicio de justificación, todos los argumentos a favor y en contra de tal acción o principio deben ser presentados, cuestionados y reflexionados en base a las razones de cada individuo sin dar prioridad a una persona o un grupo por encima de los demás. La obstaculización de algunos argumentos o puntos de vista sería una grave violación.

La no dominación, por otro lado, es “la posición de que disfrute alguien cuando vive en presencia de otros, y en virtud de un diseño social, ninguno de ellos le domina” (Pettit, 1999, p. 30). Por lo tanto, la no dominación sirve como un principio esencial que define de qué manera los ciudadanos deben ser tratados entre ellos. La no dominación es crucial para prevenir cualquier tipo de dominio arbitrario que pretenda imponer sus propios intereses o lógica por encima de los demás, brindándoles la posibilidad de participar activamente en la toma de decisiones y el proceso de justificación que ocurre dentro de la sociedad. Es justamente aquí donde la dominación arbitraria no tiene lugar en una sociedad democrática.

El derecho a la justificación, del cual se desprende la no dominación, y su cumplimiento entre aquellas relaciones sociales o políticas contrarrestan la injusticia resultante del ejercicio de dominación o dominio injustificable de una parte sobre otra

¹⁰² “el control arbitrario de unos sobre otros – es decir, un dominio sin razones y justificaciones apropiadas y (posiblemente) sin estructuras apropiadas de la justificación existiendo en el primer lugar” (traducción del autor).

¹⁰³ “la pretensión de uno del derecho básico a la justificación” (traducción del autor).

parte. La justicia, por consiguiente, es primeramente lo que se debe a los demás, es decir, es un asunto relacional, ya que surge de las relaciones sociales entre las personas que se fundamentan en el intercambio de razones entre las personas. Además, la justicia es “the human capacity to oppose relations of arbitrary rule or domination,”¹⁰⁴ la cual se entiende como el ejercicio de dominio injustificable (Forst, 2013, p. 159). La presencia de dominación o dominio injustificable implica la falta e impedimento de justificación entre los involucrados para establecer los vínculos y relaciones sociales y subordina las personas a estructuras y reglas normativas basadas en la dominación y la arbitrariedad.

Así, los seres humanos en un orden social justo, en la medida en que gozan de la práctica de justificación, se relacionan con los demás en relaciones de reciprocidad o de cooperación. El criterio básico para la justicia no es si la gente está en posesión de ciertos bienes. Más bien, es si las personas se relacionan con otros, a partir de razones generales y recíprocas, en los procedimientos de justificación, en las cuales cada ser humano que participa tiene el derecho a la justificación, para determinar “the conditions under which goods are produced and distributed,”¹⁰⁵ y para establecer las normas, libertades y derechos tal que no haya dominación ninguna (Forst, 2013, p. 159).

El derecho a la justificación es una exigencia de democratización: en tanto más hay de este derecho, más democratización hay en la sociedad. Esto porque su cumplimiento fortalece los procedimientos discursivos y participativos en los cuales “the justificatory power”¹⁰⁶ no cae en las manos de un solo grupo o una sola persona, sino que todos los ciudadanos libres e iguales comparten en la justificación que forma la base de la sociedad (Forst, 2013, p. 160). El fortalecimiento de dichos procedimientos de la justificación incrementa la democratización.

Es por ello que Forst (2013) subraya el carácter emancipador que reside en la exigencia por la justicia (p. 157). Se fundamenta en la noción de que toda persona se requiere respeto como una persona que tiene el derecho a la justificación (Forst, 2013, p.

¹⁰⁴ “la capacidad humana de oponerse a las relaciones de dominio arbitrario o dominación” (traducción del autor).

¹⁰⁵ “las condiciones bajo las cuales los bienes son producidos y distribuidos” (traducción del autor).

¹⁰⁶ “el poder justificativo” (traducción del autor).

157). Es un respeto de la dignidad del otro, a saber, que la persona tiene razones generales y personales que se justifican frente a los demás. Es así que formula una concepción republicana de libertad que se fundamenta en una idea republicana de justicia democrática en la cual se considera la persona como un sujeto con el derecho a la justificación (Forst, 2013, p. 163). La libertad, según la concepción republicana que Forst plantea, es autonomía, a saber, la libertad de estar sometido o dominado injustificablemente. La autonomía se entiende como “having a *categorical* right not to be subjected to norms that cannot reciprocally be justified”¹⁰⁷ (Forst, 2013, p. 163). Además, la libertad significa la libertad como un sujeto auto legislador con el derecho a la justificación.

Por ello, cabe entender la libertad como no dominación en términos de una relación que existe entre personas y grupos, en vez de un momento o instancia particular (Lovett, 2017). La libertad, en este sentido, se entiende como una independencia estructural que no está sujeta al poder arbitrario de un grupo o persona. La concepción republicana de libertad se realiza en una sociedad de ciudadanos con igualdad de derechos donde todos se benefician de la ausencia del ejercicio del poder arbitrario de una parte por encima de los demás (Pettit, 1999).

El principio de reciprocidad pretende, por un lado, detectar la presencia de dominación en la sociedad, incluso en las mismas relaciones de reciprocidad, y, por otro lado, eliminar la dominación por la misma reciprocidad. En la medida que los individuos y/o grupos involucrados gocen de libertad como no-dominación, se reduce la presencia de dominación.

Una sociedad democrática cuenta con una concepción republicana de libertad donde la no dominación caracteriza a las relaciones intersubjetivas. Los mismos ciudadanos entran en relaciones recíprocas, como sujetos con el derecho a la justificación, de modo que sus acciones y principios se justifican con base en razones que se dan y se reciben en las relaciones intersubjetivas con los demás. A partir de las razones mutuas y recíprocas, las personas articulan, revisan, critican y determinan las acciones y normas en una sociedad democrática. Para que las personas puedan realizar eso junto con otras

¹⁰⁷ “tener un derecho categórico a no ser sujeto a normas que no pueden ser justificadas recíprocamente” (traducción del autor).

personas en relaciones de reciprocidad, es necesario que haya un sistema formal de igualdad de derechos que garantiza que la libertad sea ejercida sin ninguna dominación. Por ello, mientras que una sociedad democrática goza de no dominación, el sistema jurídico en la misma sociedad acepta formas de interferencia, porque cuando las leyes están bien formuladas la interferencia que ejerce las leyes permite la no dominación.

La dominación se ejerce no únicamente cuando una persona pone sus razones por encima de las demás, sino también en los sistemas, como es el caso del neoliberalismo. *Ciro Alegría (2014)* destaca las estructuras de dominación que enmascaran el ‘misterio’ de las personas incondicionadas y, a la vez, condicionadas:

En la dominación, el misterio del condicionamiento de lo incondicionado está oculto tras una apariencia de objetividad. Los medios militares, legales, administrativos, económicos y propagandísticos de control de las conductas se han instalado como realidades objetivas y por ello se supone que entendemos cómo operan. Decimos que un estado de cosas existe objetivamente cuando está claramente interconectado con un amplio conjunto de experiencias. El sometimiento de una voluntad a causas externas supone, primero, que estas sean objetivas, y segundo, que su objetividad, es decir, su amplia coincidencia con el conjunto de las experiencias, se convierta en el horizonte de los deseos y aspiraciones. (p. 21)

Por un lado, esta cita densa subraya cómo el neoliberalismo se instala como una realidad objetiva y dominante mediante los sistemas económicos, jurídicos, militares, etc. - todas aquellas instituciones normativas que forman parte de la gubernamentalidad neoliberal que se extiende a toda esfera. Por otro lado, muestra que el neoliberalismo se convierte en toda una manera de ser y actuar, de modo que ‘condiciona’ la misma persona. El neoliberalismo logra tener una primacía y un efecto unívoco, desplazando otros modos de ser y proceder, con “una apariencia de objetividad” (*Alegría, 2014, p. 21*). Cuando se da puntilla a esta gubernamentalidad neoliberal que produce ‘verdades’ para toda la sociedad, incluyendo a las mismas personas y sus actividades y relaciones, desde el mercado, se evidencia inequívocamente que estos sistemas supuestamente ‘objetivos’ ocultan lo que *Alegría (2014)* denomina “el misterio del acondicionamiento de lo incondicionado” que ocurre en estos dispositivos y estructuras de dominación (p. 21).

Antes de explorar las ramificaciones para la libertad humana, cabe remitirse a la distinción que hace *Forst (2013)* entre la libertad condicionada por la dominación y la

libertad condicionada por el dominio justificable (p. 162). La libertad condicionada por la dominación se refiere al dominio injustificable e injusto que se encuentra en los sistemas y estructuras normativas, como el neoliberalismo, que ejerce dominación en todas las esferas. Lo grave de este condicionamiento injustificable es que no permite el acceso a y el uso del derecho a la justificación que considera todos los individuos como sujetos libres e iguales, capaces de justificarse, sobre la base de razones, frente a los demás. En cambio, la libertad condicionada por el dominio justificable refiere a una estructura social y política con leyes justas bajo la cual las personas son libres e iguales y ejercen su derecho a la justificación en procedimientos deliberativos que establecen normas y acciones. Lo clave de la libertad condicionada por el dominio justificable es justamente esta noción de justicia que es relacional, emergiendo de las relaciones entre las personas, sin el sometimiento a dominación de algunos sobre otros.

Por consiguiente, Alegría discute cómo la libertad humana se condiciona a través de los sistemas económicos, jurídicos y militares que surgen de manera objetiva, ejerciendo dominación y eliminando la noción de cooperación en que se basa la sociedad. Consiste, por tanto, en un aparato institucional que pretende controlar el ser humano como si fuese un objeto, objetivando la libertad humana. Mediante la gubernamentalidad neoliberal que pretende no sólo a regir la sociedad según la economía de mercado, sino que también busca producir subjetividades, configuraciones unívocas del ser humano, que reducen la libertad humana. Así ejerce la dominación y logra tener mucho éxito en las sociedades contemporáneas neoliberales. Sin embargo, las personas poseen voluntades libres que les permiten entrar en relaciones de reciprocidad, incluso traicionar las reglas neoliberales para establecer, mediante los procedimientos participativos y deliberativos de justificación, las normas, leyes y acciones. Así, logran forjar socialización y democratización en la sociedad. En resumen, las personas son sometidas a condiciones naturales y mercantiles, pero también libres de dominación, a saber, son personas condicionadas e incondicionadas.

2.4. Traiciones al neoliberalismo mediante las relaciones de reciprocidad

Las personas en las sociedades contemporáneas neoliberales se identifican con esta insociable sociabilidad. La persona, en otras palabras, se determina tanto en

relaciones de ganar o perder como en relaciones de dar y recibir. El neoliberalismo reduce a las personas a una concepción unívoca del ser humano, restringiéndolas únicamente a relaciones de ganar o perder. Sin embargo, las personas son más que esta concepción reductora que instala el neoliberalismo. La antropología filosófica de carácter económico elimina la noción de que las únicas relaciones económicas en que se entran las personas son las del mercado o las que dicta el neoliberalismo. En las sociedades primitivas están presente otro tipo de relaciones, relaciones de reciprocidad, que están presentes también en la actualidad. El aporte de Ciro Alegría consiste en sacar potencialidades democratizadoras, además de valores humanos, del principio de la reciprocidad. Dentro del sistema neoliberal, las personas mediante las relaciones de reciprocidad que las insertan en los mecanismos del mercado traicionan al mismo neoliberalismo, forjando procesos de democratización. Una sociedad democrática reposa sobre la noción de que las personas en dicha sociedad entran en relaciones impersonales y personales, para que esta sociedad sea fuerte en ambos tipos de relaciones económicas. Las relaciones de reciprocidad desempeñan un rol crucial en una sociedad democrática, ya que fomentan ciertos valores humanos e incluso pueden fortalecer el mismo sistema económico, jurídico. Por ello, se concluye que los procesos de democratización incluyen la concepción antropológica de ganar o perder dentro de un marco mayor que es la de dar y recibir. Sin embargo, la dinámica de la reciprocidad juega un rol central en el desarrollo de una sociedad democrática mediante las traiciones al mercado que socavan el sistema neoliberal y engendran estrategias de emancipación, incluyendo la democratización.

Esta última sección pretende responder a la pregunta: ¿De qué manera pueden las personas conectarse con la democracia o pueden desconectarse de ella a través del sistema neoliberal? Mientras que una corriente de pensamiento considera imposible obtener democratización del sistema neoliberal, otra corriente de pensamiento lo considera posible. Comenzaremos exponiendo las ideas del sociólogo Charles Tilly que identifican la democratización como aquellos procesos por los cuales una sociedad se vuelve más democrática. Dado el interés de esta investigación en las personas en la sociedad, la noción de democratización es más adecuada que la noción de democracia porque tiene que ver con un aspecto más social, a saber, de las relaciones sociales. Después, se continúa contraponiendo dos corrientes de pensamientos mutuamente excluyentes - una corriente que lo considera imposible sacar procesos de democratización del sistema neoliberal y otra corriente que lo considera posible. La última parte se enfoca

en las potencialidades democratizadoras que surgen de acciones y prácticas basadas en la reciprocidad que traicionan al sistema neoliberal y crean nuevas formas de vida.

2.4.1. La noción de democratización expuesta por Charles Tilly

En esta investigación, se decide hablar de democratización en vez de democracia porque la democratización se refiere más al aspecto social, es decir, las relaciones sociales. El sociólogo estadounidense, recientemente fallecido, Charles Tilly (2010) en su libro *Democracia* estudia los fenómenos de democratización y desdemocratización. La democratización se refiere a los procesos por los cuales la sociedad se vuelve más democrática. Tilly (2010) sostiene que “un régimen es democrático en la medida en que las relaciones políticas entre el Estado y sus ciudadanos se demuestran con consultas mutuamente vinculantes, amplias, iguales y protegidas” (p. 45). ‘Mutuamente vinculante’ refiere a la noción de que el Estado está obligado entregar beneficios a sus ciudadanos. ‘Amplia’ refiere a la inclusión política de todos los ciudadanos. ‘Igual’ refiere a que todos los ciudadanos disfrutan de derechos iguales, sin diferenciar entre etnias, religiones, razas, etc. Y ‘protegida’ refiere a la noción de que los ciudadanos están blindados de la acción arbitraria del Estado. Así que la democratización implica “el movimiento neto hacia una consulta más mutuamente vinculante, más protegida, más igual y más amplia” (Tilly, 2010, p. 45). Por otro lado, la desdemocratización implica “el movimiento neto hacia una consulta menos mutuamente vinculante, menos protegida, menos igual y menos amplia” (Tilly, 2010, p. 45). Cabe notar que los procesos de democratización y desdemocratización son dinámicos y fluidos. Sin embargo, la desdemocratización dispone a una mayor velocidad que la democratización (Tilly, 2010, p. 132).

Asimismo, la democratización refiere a un proceso que consta de cambios significativos que contribuyen a que una sociedad sea más democrática. Tilly prefiere hablar de democratización porque considera que al hablar de democracia no ofrece más información acerca de la sociedad en cuestión y su nivel de democracia. Sin embargo, Tilly se remite al politólogo estadounidense Robert Dahl que subraya en su libro *On Democracy* que el sistema democrático consiste en una serie de elementos esenciales: “effective participation, voting equality, enlightened understanding, control of the

agenda, and inclusión of adults”¹⁰⁸ (Dahl, 1998, pp. 37-38). Para Tilly, estos elementos son necesarios para cualquier sociedad democrática y contribuyen a esta definición de la democracia como un proceso. Así, sugiere que la discusión proporcionaría más información y mayor entendimiento de las sociedades en cuestión si se habla de democratización y de desdemocratización que permite reconocerlas como procesos continuos en vez de identificar meros elementos o matrices de una lista de verificación de la presencia o ausencia de democracia. Dado que la democratización tiene que ver con la acción de la sociedad, estos procesos muestran cómo las sociedades se vuelven más o menos democráticas.

La democratización consiste en una lucha entre la capacidad del Estado y el poder ciudadano o, en otras palabras, “un incremento de conformidad entre el comportamiento del Estado y las demandas expresadas de los ciudadanos” (Tilly, 2010, p. 180). En su estudio extenso basado en información empírica de 1650 a 2000, Tilly (2010) sostiene que tres procesos políticos que a lo largo del tiempo interactúan con la capacidad del Estado realizan cambios en las relaciones sociales y facilitan la democratización y/o desdemocratización en la sociedad. Estos tres procesos que promueven democratización son:

- la integración de las redes de confianza en la política;
- el aislamiento de las políticas públicas de las desigualdades categóricas;
- y la reducción de las aglomeraciones de poder autónomo dentro de la región del régimen.

Antes de profundizar en el primero de estos procesos de democratización, nos detendremos brevemente en los otros dos. Primero, las desigualdades categóricas refieren a las diferencias en las ventajas otorgadas según sexo, raza, religión, comunidad étnica, etc., de modo que unos reciban ciertas ventajas por encima de otras personas. Las desigualdades categóricas son relacionales, organizadas según las categorías binarias como masculino-femenino, negro-blanco, rico-pobre o según las categorías jerárquicas como las del estatus socioeconómico y casta. Las desigualdades categóricas resultan en exclusión, opresión y dominación de un grupo o una persona por encima del otro, ya que

¹⁰⁸ “participación efectiva, igualdad de voto, comprensión informada, control de la agenda y la inclusión de adultos” (traducción del autor).

una parte recibe ciertas ventajas, dependiendo de la categoría, que el otro no se otorga. Estas desigualdades están fortalecidas de tal manera que se reproducen y se consolidan en las actividades humanas y en las instituciones y sistemas económicos, jurídicos, administrativos, etc. Estas desigualdades son anulaciones de democratización. Aunque estas desigualdades categóricas se reproducen al nivel de las instituciones políticas y económicas que rigen la sociedad, dado su aspecto relacional su mejor revocación y oposición son las mismas personas y relaciones interpersonales. El otro proceso consiste en la reducción de las aglomeraciones de poder autónomo, cuya presencia conduce la sociedad a la desdemocratización. Su reducción permite mayor participación política y que la ciudadanía tenga influencia sobre las políticas públicas. Además, limita que haya poderes autónomos que emplean medios coercitivos de manera arbitraria.

La integración de las redes de confianza en la política pública es un proceso que promueve la democratización en la sociedad. Las redes de confianza pueden influir en la conducta de los ciudadanos y los actores políticos que facilitan la integración de dichas redes en el ámbito político y confieren legitimidad al Estado. Constituyen relaciones recíprocas por las cuales forjan identidades y generan vínculos sociales. Son relaciones que se caracterizan por confianza, compromiso y colaboración.

Al decir que son relaciones de confianza significa que pueden detectarse por las acciones que las mismas personas realizan. Tilly (2010) describe que las personas en relaciones de confianza “se prestan dinero sin avales, se hacen favores sin un *quid pro quo* inmediato, comparten al cuidado de sus hijos, se cuentan secretos importantes, se confían objetos preciados y cuentan con la ayuda del otro en caso de emergencia” (p. 116). La confianza supone correr riesgos. Según Tilly (2010), “la confianza consiste, pues, en someter consecuencias preciadas al riesgo de los posibles fallos, errores o para destreza de otros” (p. 116).

Así que Tilly (2010) sostiene que “las redes de confianza... contienen conexiones interpersonales ramificadas, que consisten en fuertes vínculos, dentro de los cuales la gente pone en práctica recursos y empresas valiosas, consecuenciales y de largo plazo, aun a riesgo de errores, fallos o a la poca destreza de los demás” (pp. 116-117). Tilly (2010) indica cuatro aspectos que identifican las redes de confianza:

- Las personas se relacionan mediante vínculos directos o indirectos, constituyendo una red;
- son vínculos fuertes que constituyen la red, de modo que se impongan exigencias recíprocas;
- las personas de la red como un conjunto realizan iniciativas de larga duración como “la procreación, el comercio a larga distancia, la migración transcontinental, la ayuda mutua entre trabajadores o la práctica de una religión clandestina” (Tilly, 2010, p. 117); y,
- los vínculos sociales dentro de la red exponen su iniciativa al riesgo de los errores cometidos por parte de algunas de las personas.

Tilly (2010) presenta el ejemplo de las compañías de bomberos en EE.UU. en el siglo XIX, conocidas recientemente en la película “Bandas de Nueva York”. En las ciudades urbanas estadounidenses, algunas poblaciones de migrantes como las irlandesas y las judías formaban sus propias compañías de bomberos. Eran normalmente constituidas por diversos grupos étnicos que se constituyeron como parte de la clase de obreros urbanos (Tilly, 2010, p. 119). Las compañías de bomberos se comprometen en apagar los incendios, lo cual los grupos lo consideraron como un honor. El hecho de que la extinción de incendios fue tratada como un honor y prestigio, resultó en la competencia y, por ende, la agresión y violencia entre las compañías de bomberos en el intento de ser el primero en apagar el fuego.

Alegría (2016) destaca que estas compañías de bomberos como instituciones informales contribuyeron a su propio “proceso de integración ciudadana y del ascenso a un protagonismo social” que de algún modo dio lugar al origen de la sociedad civil. En este caso, los migrantes que formaban parte de estas redes de confianzas mantenían mediante ellas relaciones recíprocas entre las personas de estas organizaciones informales y, con el tiempo, lograron a ciudadanizarse. Como señala Tilly, estas compañías voluntarias de bomberos no fueron perfectas en el sentido de que también causaron daño estructural y humano en sus peleas y competencias con otras compañías de bomberos. Sin embargo, actuaron en situaciones de alta emergencia en las ciudades urbanas, proveyendo ayuda necesaria que el Estado no ofrecía.

Con el tiempo, su atención enfocada en la competencia y la consiguiente pelea con otras compañías, en vez de estar centrada en la preocupación por extinguir los incendios e incluso el hecho de que algunos de sus miembros incendiaron lugares con el propósito de luego poder apagarlos hicieron que los gobiernos locales profesionalizaran estas entidades informales de bomberos (Tilly, 2010, p. 119). Como instituciones informales, las compañías de bomberos trabajaban el tema de seguridad ciudadana y desempeñaban el rol de ser “sociedades obreras de ayuda mutua” (Tilly, 2010, p. 121). Estas redes de confianza “sirvieron a los intereses provincianos antes de que hiciesen avanzar a la democracia” (Tilly, 2010, p. 121).

Aunque estas redes de confianza, como las compañías de bomberos o sociedades obreras de ayuda mutua, se basaron en diferencias étnicas, religiosas, sociales, etc. y excluyeron el trabajo colectivo que trasciende líneas marcadas por etnia, religión y clase, obtuvieron dos efectos sorprendentes: “integraban redes de confianza previamente existentes, al menos parcialmente, en la política pública y dotaban a los recién llegados a la vida asociativa de la experiencia en el toma y daca de la actividad organizativa” (Tilly, 2010, p. 122). Así, las redes de confianza impulsaban procesos de democratización en los Estados Unidos.

Tradicionalmente, las redes de confianza permanecieron segregadas de la autoridad del Estado por temor de ser absorbidas por el mismo Estado. Al obtener el control y el poder por encima de las redes de confianza, el poder estatal podría “subordinar tales redes a sus empresas estatales, o paralizarlas apropiándose de sus recursos cruciales: tierras, dinero, mano de obra, información y demás” (Tilly, 2010, p. 124). Con el tiempo, las redes de confianza se han ido integrando en la política pública y así forjando democratización. Eso se ha realizado en la medida en que las formas de relaciones entre las redes de confianza y la política pública se caracterizan por consentimiento de parte de los participantes de dichas redes que posibilita “la traducción efectiva de la voluntad expresada colectivamente de los ciudadanos en la acción del Estado” (p. 130).

Históricamente, muchas personas que participaron en redes de confianza han permanecido afuera de los regímenes políticos, protegiéndose de la amenaza percibida por su parte que el Estado podría apropiarse de sus bienes y recursos o podría sujetarlas

a una dominación arbitraria. Por ende, su miedo o desconfianza sería que el Estado descomponga sus redes de confianza. Sin embargo, en la medida en que no se integran en el Estado y la política pública, se consideran como obstáculos para la democratización en la sociedad. Su integración en el Estado - la cual implica que las relaciones entre los ciudadanos y los gobernantes se basen en relaciones mutuas y recíprocas sin la presencia de dominación por ninguna parte - promueve la democratización. Así que la confianza supone una cierta desconfianza a la vez. Por tanto, los ciudadanos no dan a sus gobernantes una libertad para hacer lo que quieren. Los ciudadanos confían en ellos, porque sin algún grado de confianza en la acción estatal no puede haber democracia, pero mantienen una cierta desconfianza cuando ésta los regula e incluso inhiben decisiones arbitrarias que carecen de consulta y participación ciudadana.

Aquellos ciudadanos que participan en redes de confianza integradas en la política pública vuelven más interesados en la actuación gubernamental, en comparación de aquellos en redes de confianza totalmente aisladas del Estado. Mientras que aquellas redes de confianza que carecen de vínculos directa o indirectamente con la política pública debilitan la democracia, los sectores de la sociedad que vinculan sus redes de confianza con la política pública no sólo aumentan su interés de participar activamente en distintas dimensiones cívicas, como por ejemplo en votar en elecciones, pertenecer a grupos de interés, participar en organismos de la sociedad civil, movilizarse con otras entidades para buscar soluciones a las necesidades sociales. Sino que también, participan directamente en el avance de la democracia.

Tilly (2010) señala que tres procesos facilitan la integración de las redes de confianza en la política: “disolución de las redes de confianza segregadas, integración de redes de confianza previamente segregadas y creacionismos de nuevas redes de confianza políticamente conectadas” (p. 132). Cada uno contribuye a forjar democratización porque incentivan a las personas a correr el riesgo de que la política pública no siempre las beneficiará. Su integración a la política pública implica que estas redes de confianza pueden animar a las personas de una sociedad a “elegir voz y lealtad antes que salida” (Tilly, 2010, p. 132).

Sin embargo, cabe mencionar que la democratización no sólo resulta de la integración de redes de confianza porque otros sistemas políticos también las incorporan.

Aunque desempeña un rol vital en su realización, las redes de confianza por sí solas no bastan para llevar a cabo la democratización de la sociedad. Por eso, Tilly (2010) rescata que, junto con la integración de las redes de confianza, habría que, por un lado, desintegrar las desigualdades categóricas de la política pública y, por otro lado, realizar cambios significativos del poder no estatal que constan de ampliar y hacer igual la participación política, desarrollar un control compartido sobre el gobierno e impedir que el Estado opere de manera arbitraria y dominante (pp. 132-133). Así que para que la integración de las redes de confianza no caiga sujeta a la dominación o la explotación del Estado, la relación entre el Estado y la ciudadanía requiere democratización adicional mediante los otros dos procesos.

Asimismo, cuando Tilly habla de la democracia o la democratización, se refiere a la relación entre los ciudadanos y el Estado. Por eso, la integración de las redes de confianza en la política pública contribuye al incremento del poder ciudadano y, a la vez, de la capacidad estatal. Además de ser un indicador de democratización en la sociedad, el tipo de relación entre ciudadanos y Estado también dice mucho sobre las relaciones entre ciudadanos y ciudadanos. La democratización, por tanto, ocurre no solamente cuando las redes de confianza se integran al poder político, sino que también se da en la sociedad civil entre los ciudadanos. Fortalecer las relaciones entre ciudadanos individuales y grupos de ciudadanos contribuye a una sociedad civil más densa y consolidada porque si en la sociedad los ciudadanos no tienen relaciones de democracia al interior de la sociedad civil no habrá democratización en relación con el Estado. La democratización en una sociedad se basa fundamentalmente en el intercambio de razones entre los ciudadanos. Este intercambio de razones en que se basa el derecho a la justificación es central para que una sociedad sea democrática. De hecho, cuanto más se tiene de este derecho a la justificación más se tiene de democracia en la sociedad. Así que una sociedad está democratizada cuando no se establecen pautas de dominación. Si hay grupos que dominan a otros, ya sea el Estado que domine arbitrariamente la sociedad o que se produzca un dominio dentro de la sociedad civil, no se está considerando el derecho a la justificación que es integral a cada ser humano, el cual sostiene que todos son capaces de justificar, con base en razones, acciones, normas y principios frente a los demás. Por eso, la democracia se da cuando ni el Estado ni la sociedad civil son ocupados por un grupo que oprime a otro, y, por ende, la democratización consiste en procesos que

entablan pautas de emancipación en la sociedad, fortaleciendo tanto el poder popular como el poder político.

Por consiguiente, las redes de confianza ocupan un lugar significativo que aporta a los procesos de democratización en la sociedad. Las personas dependen de estas redes interpersonales para realizar ciertas actividades que suponen riesgos, como el matrimonio, la amistad, grupos de ayuda mutua, etc. Son relaciones de confianza que constan de compromisos y obligaciones, en las cuales las personas realizan acciones y entablan nuevas formas de vida. Es una forma de solidaridad que vincula las personas, de modo que dependa cada vez más uno del otro, y viceversa, comprometiéndose para ciertos fines. Sin embargo, no todas las redes de confianza posibilitan la democratización. Su separación de la política pública representa claros impedimentos a la misma. Por ello, la integración de las redes de confianza en la política pública constituye uno de los elementos centrales para la promoción de la democratización. Los participantes de las redes de confianza vinculadas a la política realizan acciones que animan e inspiran el sistema para que se forjen identidades, se constituyan socialmente y generen democratización.

2.4.2. La imposibilidad de extraer democratización del neoliberalismo

Según algunos filósofos contemporáneos, no pueden convivir el neoliberalismo y la democracia. Esta investigación vuelve a mencionar dos académicos cuyos trabajos se basan en M. Foucault y su entendimiento del neoliberalismo como una gubernamentalidad y racionalidad política. Según el análisis de T. Biebricher y W. Brown, el neoliberalismo es completamente ajeno y opuesto a la democracia y, por ello, es imposible extraer democratización del neoliberalismo.

En *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Wendy Brown (2015) traza “how neoliberal rationality's ascendance imperils the ideal, imaginary, and political project of democracy”¹⁰⁹ (p. 201). Brown (2015) afirma que “more than merely saturating the meaning or content of democracy with market values, neoliberalism

¹⁰⁹ “la manera en que el influjo en la racionalidad neoliberal pone en riesgo el ideal, el imaginario y el proyecto político de la democracia” (traducción del autor).

assaults the principles, practices, cultures, subjects, and institutions of democracy understood as rule by the people”¹¹⁰ (p. 9). Sin embargo, Brown (2015) indica que “the neoliberal rationality has been extremely effective in identifying capitalism with democracy,”¹¹¹ a pesar de su clara oposición e incompatibilidad (p. 209). Brown (2006) indica cuatro rasgos de la desdemocratización neoliberal:

- una eliminación de la libertad política, devaluando la noción democrática de libertad;
- una concepción de los asuntos sociales y políticos según los principios y criterios económicos y reducción de estos asuntos sociales y políticos a asuntos personales que pueden ser resueltos según el mercado;
- una producción del ciudadano neoliberal que es gobernado y se gobierna a sí mismo según la lógica del mercado, de modo que posee una libertad disfrazada; y,
- una modificación del Estado sobre la base del modelo de la empresa, de forma que sus criterios y principios toman la forma de productividad, desplazando los principios democráticos. (pp. 703-705)

Brown analiza el neoliberalismo que caracteriza a nuestra sociedad contemporánea, criticándolo por su destrucción de la democracia mediante la reconfiguración de la sociedad tanto el individuo. El sistema neoliberal proyecta una economización de manera universal en todos los ámbitos que destruye la noción central de la democracia, según la cual los mismos ciudadanos son quienes determinan su trayectoria y la de la patria. Así, uno de los rasgos claves del proyecto neoliberal consiste en la reconfiguración antropológica. La economización de lo social y lo político también reconfigura la ciudadanía, intercambiando su *chip* deliberativo por uno preconfigurado. Aunque el neoliberalismo supuestamente otorga cierta libertad al ciudadano, de modo que éste está libre de interferencia de lo político y lo social, el proyecto neoliberal, de

¹¹⁰ “Más que sólo saturar el significado y el contenido de la democracia con valores del mercado, el neoliberalismo ataca los principios, las prácticas, las culturas, los sujetos y las instituciones de la democracia entendida como el gobierno del pueblo” (traducción del autor).

¹¹¹ “la racionalidad neoliberal ha resultado en extremo efectiva en su identificación del capitalismo con la democracia” (traducción del autor).

hecho, “integrates both state and citizenship into serving the economy and morally fuses hyperbolic self-reliance with readiness to be sacrificed”¹¹² (Brown, 2015, p. 212).

Brown (2006) se remite a J. Habermas que en *The Postnational Constellation* yuxtapone la concepción democrática y la neoliberal de la libertad. El procedimiento democrático consiste en la participación de los ciudadanos de manera activa y libre en su autolegislación. El neoliberalismo abandona estos conceptos democráticos, especialmente afirmando una concepción disfrazada de libertad. Habermas (2001) afirma que la concepción neoliberal de libertad:

[...] is linked with a normatively diminished concept of the person. The concept of the person as a ‘rational decider’ is not only independent of the idea of the moral person who determines her will through an insight into what is in the equal interests of all those affected; it is also independent of the concept of the citizen of a republic, who participates in the public practice of self-legislation.¹¹³ (p. 94)

El neoliberalismo rechaza la noción republicana de la autolegislación que sostiene que “citizens can be free only if they can regard themselves as both the authors and the addressees of the law at the same time”¹¹⁴ (Habermas, 2001, p. 94).

La democracia se debilita para enfocarse en la garantía de ciertas libertades privadas, como aquellas relacionadas a la propiedad y las de la promoción de competencia entre todos, y para facilitar una mayor intimidad con el mercado. El hecho de que el neoliberalismo proclama la libertad individual como elemento central en su concepción antropológica, hace que sea una mera defraudación de la idea democrática, republicana de la libertad. Mientras que el neoliberalismo equipara la libertad a la idea de libre y total

¹¹² “integra tanto al Estado como a la ciudadanía al servicio de la economía y fusiona moralmente la independencia hiperbólica con la disposición al sacrificio” (traducción del autor).

¹¹³ “está relacionado con un concepto normativamente disminuido de la persona. El concepto de la persona como un ‘decisor racional’ no solo es independiente de la idea de la persona moral que determina su voluntad a través de una visión de lo que está en los intereses iguales de todos los afectados; también es independiente del concepto de ciudadano de una república, que participa en la práctica pública de la autolegislación” (traducción del autor).

¹¹⁴ “los ciudadanos pueden ser libres solo si pueden considerarse a sí mismos como los autores y los destinatarios de la ley al mismo tiempo” (traducción del autor).

competencia entre todos para que cada uno pueda realizarse, la democracia defiende la noción republicana de la libertad que consiste en que cada uno sea tratado con igual respeto, sin ninguna dominación arbitraria.

El ciudadano caracterizado por su participación política no es la persona neoliberal. Más bien, esta persona configurada por la racionalidad neoliberal se define desde el modelo de la empresa y la teoría del capital humano, tal que su virtud como ciudadano se convierte en “responsibilized entrepreneurialism and self-investment”¹¹⁵ (Brown, 2015, p. 210). Brown (2006) cuestiona esta reducción simplista a la responsabilidad por sí y el autocuidado, reivindicando que el concepto de ciudadanía en una sociedad neoliberal carece de toda inclinación al bien común (p. 695).

Esta persona neoliberal realiza autoinversiones que “contribute to its appreciation or at least prevent its depreciation”¹¹⁶ (Brown, 2015, p. 177). No le interesa adquirir “the knowledge and experience needed for intelligent democratic citizenship”¹¹⁷ (Brown, 2015, p. 177). Además, el neoliberalismo se priva de cualquier intento o instancia de deliberación colectiva que considere todos los ciudadanos. Por ello, un estado neoliberal con ciudadanos neoliberales es testigo de una reducción de participación política e interés del bien común. Brown (2015) refiere a Tocqueville, quien sostiene que un “despotismo blando” se hace cargo de la democracia cuando no les interesa a los ciudadanos la vida política y, por lo tanto, la ciudadanía queda motivada por “its (manipulated) interests and passions”¹¹⁸ (p. 179). Una forma diluida de democracia resulta de la instauración y la omnipresencia del proyecto neoliberal.

Siguiendo la misma línea de Brown, T. Biebricher presenta varias maneras en que el neoliberalismo contribuye a la desdemocratización de la sociedad. El proyecto neoliberal hace que el ciudadano sea un objeto predeterminado y predestinado a no colaborar en los procesos democráticos. Una de las prácticas utilizadas por los

¹¹⁵ “emprendimiento responsabilizado y autoinversión” (traducción del autor).

¹¹⁶ “contribuyan a su apreciación o, al menos, que eviten su depreciación” (traducción del autor).

¹¹⁷ “el conocimiento y la experiencia necesarios para la ciudadanía democrática inteligente” (traducción del autor).

¹¹⁸ “sus intereses y pasiones (manipulados)” (traducción del autor).

neoliberales para restringir la democracia es el dominio tecnocrático en la sociedad. Es decir, según el proyecto neoliberal, las masas o la población general son carentes de razones válidas o sólo poseen razones de una “inferior epistemic quality”¹¹⁹ en comparación a los altos funcionarios, los gobernadores y técnicos (Biebricher, 2015, p. 258). Por lo tanto, favorece los expertos económicos para implementar una racionalidad económica que determina cómo gobernar, de qué manera, con qué políticas y prácticas. Estos técnicos no son elegidos ni por un voto popular ni por ningún proceso democrático, sino que por el hecho de “the authority of science”¹²⁰ (Biebricher, 2015, p. 258). Asimismo, Biebricher (2015) concluye que esta restricción a la democracia es, sin duda, autoritaria y antidemocrática (p. 258). Biebricher (2015) señala que otra restricción de la democracia consiste en una estrategia de reglas autovinculantes. Promovido por tres neoliberales (Hayek, Buchanan y Friedman), la idea es que el estado “binds itself through certain rules”¹²¹ (Biebricher, 2015, p. 259). Son las reglas que dictan y determinan el funcionamiento del Estado. Esta restricción va directamente en contra de la noción democrática de autonomía. Por consiguiente, el ciudadano neoliberal es simplemente un consumidor que queda afuera de la política, sólo buscando ampliar su “empresa” e invertir en ella para aumentar su capital humano.

Además, el proyecto neoliberal tiene al mercado como regulador general de la sociedad. Es decir, el mercado y su lógica reemplazan los procesos democráticos y colectivos en la toma de decisiones acerca de tal política o acción. Según Biebricher (2015), “the appeal of the market stems from its ability to transmit preferences much more easily into outcomes than is the case in collective democratic decision-making”¹²² (p. 260). La “consumer sovereignty”¹²³ como una sustitución neoliberal de la democracia no sigue procesos deliberativos o discursivos para llegar a una decisión de tal política o acción. En cambio, el consumidor, es decir, el individuo, es soberano de sí mismo y puede hacer lo que quiere, comprar lo que desea, sin considerar los intereses y las preferencias del otro.

¹¹⁹ “cualidad epistémica inferior” (traducción del autor).

¹²⁰ “la autoridad de la ciencia” (traducción del autor).

¹²¹ “se vincula a sí mismo por medio de ciertas reglas” (traducción del autor).

¹²² “encanto del mercado surge de su habilidad de transmitir preferencias más fácilmente a resultados (“outcomes”) que es en el caso de la toma de decisiones democráticas colectivas” (traducción del autor).

¹²³ “soberanía del consumidor” (traducción del autor).

Los consumidores pueden usar su poder adquisitivo para promover bienes que tengan el efecto de alcanzar mejores estándares sociales y ambientales, siendo esto más efectivo que procesos democráticos los cuales, a menudo, son muy inefectivos (Biebricher, 2015, p. 261). Sin embargo, Biebricher (2015) señala que el gran problema es que el consumidor ejerce su propio poder adquisitivo y este poder no es el mismo para todos. Por consiguiente, la soberanía del consumidor es muy desigual entre consumidores y, por lo tanto, “it lacks the formal equality that political rights in democracies afford to each citizen”¹²⁴ (Biebricher, 2015, p. 261). Asimismo, la “soberanía del consumidor” hace que los individuos asuman la responsabilidad de sus vidas (Biebricher, 2015, p. 261). El individuo se encarga básicamente de tener seguro médico, del hecho de que está empleado o desempleado, de tener recursos suficientes ahora y en adelante, etc. En una sociedad gobernada por la “soberanía del consumidor”, lo que importa es el individuo con relación al mercado y, por eso, el individuo busca invertir en aquello que aumenta y aprecia su capital humano.

Con el proyecto neoliberal, el lenguaje de derechos se ha convertido en un lenguaje de necesidades, donde la educación, la salud, el seguro, el empleo, etc., ya no son derechos, sino necesidades. Por un lado, el sujeto neoliberal se encarga de sus propias necesidades. Por otro lado, lo que era la responsabilidad del Estado de garantizar la protección de estos derechos ahora se ha colocado esta responsabilidad en las manos privadas, es decir, las empresas y corporaciones privadas. La idea detrás de la privatización – una característica emblemática del neoliberalismo – es que la responsabilidad debe estar con él quien puede satisfacer mejor las necesidades. Derechos que ya antes eran garantizados por el Estado ahora son promovidos por las empresas privadas. El resultado de ellos es, entre muchas cosas, la producción de un individuo instrumental y funcional, en vez de un individuo con el derecho a la justificación.

Como “emprendedor de sí mismo” el sujeto neoliberal opera bajo la lógica de una empresa, es decir, de competencia. Esta lógica de competencia es la misma lógica del juego, de la guerra y del mercado. Los individuos, entonces, compiten entre ellos como

¹²⁴ “hace falta la igualdad formal que derechos políticos en democracias ofrecen a cada ciudadano” (traducción del autor).

pequeñas empresas. Las relaciones entre individuos bajo esta lógica son entendidas como ganar o perder. Por lo tanto, relaciones constituidas por ganar o perder generan individualismo y competencia. Esta competencia es “practically void of any notion of democratic representation”¹²⁵ (Biebricher, 2015, p. 262). Es decir, las relaciones de ganar o perder no constituyen ni a las relaciones en la democracia ni a las relaciones de derechos. Al contrario de esta lógica de competencia, la lógica de derechos se presenta en la democracia y los procesos democráticos, como en el proceso de justificación señalado por Forst. La lógica de derechos consiste en relaciones de dar y recibir. Para Forst, uno de los criterios para determinar la validez del procedimiento discursivo de la justificación es la reciprocidad. Forst (2012) menciona que la reciprocidad consiste en que las razones justificables sean presentadas en este proceso deliberativo, sin permitir el dominio arbitrario de algunas personas sobre otras ni que “one’s own needs and interests being projected onto others”¹²⁶ (p. 20).

Una consecuencia de la competencia en la sociedad neoliberal es la desigualdad. La desigualdad en la sociedad es un producto de relaciones de individuos, instituciones y estados construidos por una lógica de competencia. Es decir, la desigualdad que ocurre en la sociedad no es el objetivo del Estado neoliberal, sino que proviene del hecho de que el objetivo del Estado es la productividad. Sin embargo, el Estado tiene que combatir la desigualdad en tanto que impide la productividad. Por ejemplo, las personas sin educación o acceso a salud no aportan a la economía en la medida que podrían. Por consiguiente, es oportuno y necesario que el Estado intervenga con algunas medidas para que estas personas sigan consumiendo y produciendo. A menudo, esta realidad resulta en políticas sociales neoliberales de focalización como Beca 18 en el caso del Perú o Bolsa Familia en Brasil, por ejemplo, que son ambiguas. Por un lado, son políticas sociales que reducen la pobreza y la desigualdad, además de dar oportunidades a poblaciones frecuentemente carentes de ellas. Por otro lado, estas políticas sociales provienen de una racionalidad neoliberal donde la productividad y el crecimiento económico son los últimos fines, y por eso la política social combate la pobreza, por ejemplo, porque baja la productividad.

¹²⁵ “prácticamente carente de cualquier noción de representación democrática” (traducción del autor).

¹²⁶ “los intereses de uno o del otro sean proyectados sobre otros” (traducción del autor).

2.4.3. El fortalecimiento de democratización en medio del neoliberalismo

Habiendo discutido la incompatibilidad entre la democracia y el neoliberalismo, sostenida por filósofos contemporáneos como T. Biebricher y W. Brown, cabe ver los procesos de democratización dentro del contexto neoliberal. Para mostrar eso, se requiere hacer una distinción entre dos raíces de la democratización en las sociedades contemporáneas neoliberales. Por un lado, hay un tipo de efectos democratizadores que surgen del mismo neoliberalismo, pero que no es deseado por el proyecto neoliberal. Por otro lado, hay un tipo de efectos democratizadores que es buscado por las personas que se sitúan en el contexto neoliberal cuyas acciones llevan a cabo una especie de traición al sistema neoliberal. Nos interesa de manera particular el segundo efecto y, por ello, nos remite a Ciro Alegría que sostiene que mediante las relaciones de reciprocidad se abren espacios de democratización en la sociedad.

a. Fortalecimiento de democratización, sin tenerla como objetivo

Los efectos democratizadores que vienen de la misma doctrina neoliberal no son esperados por el mismo neoliberalismo. Que haya mayor democracia en la sociedad no es el objetivo del neoliberalismo. Como visto en el primer capítulo, el proyecto neoliberal tiene como objetivo el incremento de productividad y el crecimiento económico en la sociedad. Sin embargo, surgen efectos democratizadores del mismo proyecto neoliberal. Aunque el neoliberalismo pretende incrementar la productividad (porque no se puede tolerar la productividad baja), a veces en la búsqueda de este objetivo se termina produciendo mayor democratización como resultado. La mayor democratización no es buscada pero tampoco es rechazada.

De cierto modo, el neoliberalismo es indiferente a la democracia siempre que haya mayor productividad y crecimiento económico. Entonces cuando la democracia va en contra de la productividad buscada por el neoliberalismo es ahí donde aparece un conflicto. Eso permite de alguna manera la convivencia del neoliberalismo con distintos regímenes políticos (i.e. democracia, dictadura, gobierno militar, etc.).

Un ejemplo de los efectos democratizadores que provienen del mismo neoliberalismo es la migración. El fenómeno de las migraciones constituye un proceso de

democratización, a pesar de y en medio del neoliberalismo, donde los migrantes modifican y olvidan algunas de sus tradiciones y costumbres y se conectan más con el mercado. Para poder salir adelante tienen que utilizar los mecanismos disponibles. Sin embargo, la migración o la desregulación de las personas es una política neoliberal.

Mediante las migraciones las ciudades urbanas se convierten en ciudades diversas con una variedad de grupos. Esta idea viene de von Hayek quien sostuvo que hay que dejar que las personas se desplazan por el territorio y vienen a las ciudades urbanas para buscar trabajo formal, así aumentando la productividad y el crecimiento económico de la sociedad. La idea de que la migración posibilita que las personas tengan mejores condiciones de vida es una receta neoliberal cuya finalidad tiene que ver con el auge de productividad y rendimiento de las personas. Sin embargo, tiene la consecuencia de promover procesos de democratización, de modo que las relaciones sociales entre las personas se vuelven más fluidas y balanceadas.

Las migraciones de las personas desde las áreas rurales en la sierra peruana, por ejemplo, hasta las ciudades urbanas, en particular Lima, generaron formas de relaciones democráticas. Antes, Lima contaba con la aristocracia peruana con menor presencia de no criollos. Con las migraciones a partir del siglo XX, los migrantes de los Andes dieron otra cara a Lima y al Perú en general. La llegada de migrantes de habla quechua, de costumbres tradicionales de la sierra, etc., no sólo posibilitó una mayor diversidad de personas con una variedad de tradiciones y costumbres. Sino que también dio lugar a otro carácter de relaciones humanas, es decir, que las relaciones se volvieron más fluidas y balanceadas. Las personas dieron otro significado a sus relaciones, un significado basado en la reciprocidad que consistía en uno de los modos de relacionarse en su pueblo de origen. Así se puede decir que la flexibilización de las personas dio lugar al desarrollo de las personas como emprendedores en cierto modo y también generó democratización en la sociedad.

Otro efecto democratizador tiene que ver con el neoliberalismo progresista, en el cual el proyecto neoliberal absorbe las políticas identitarias que podrían oponerse a ello de tal modo que el neoliberalismo sigue vigente, sin ser cuestionado. Sin embargo, hay efectos democratizadores como el reconocimiento de la dignidad de las personas, la igualdad de derechos, entre otros. En el caso de los Estados Unidos, desde el presidente

Bill Clinton en adelante, el neoliberalismo ha podido convivir con ciertos tipos de proyectos políticos identitarios, como el multiculturalismo, las políticas raciales y feministas y los proyectos de calidad de vida. Como muestra N. Fraser en su crítica al feminismo actual, las luchas feministas logran, adaptándose al sistema neoliberal sin cuestionarlo, que las mujeres escalen los puestos de trabajo, rompiendo el “cielo de cristal” que impide la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres. Por tanto, el neoliberalismo tiene una gran plasticidad de modificarse de tal modo que absorba aquello que puede ser adverso al proyecto neoliberal. Entonces, por un lado, se da mayor socialización y democratización en la sociedad; sin embargo, por otro lado, el proyecto neoliberal sigue intacto.

b. Apertura a procesos de democratización: traiciones al neoliberalismo

Al contrario de la democratización que resulta del neoliberalismo sin tenerla como objetivo, existen los efectos democratizadores que surgen de las acciones y prácticas de las personas en medio y ‘a pesar del’ neoliberalismo. Como se ha mostrado, el neoliberalismo se ha vuelto hegemónico, logrando control toda la sociedad a partir de la economía de mercado que aplica criterios económicos a todo ámbito, inclusive a los individuos, sus acciones y relaciones. Las personas, por tanto, se encuentran relegadas únicamente a relaciones impersonales en un sistema de economía de mercado que las hace competir entre ellas, produciendo ganadores o perdedores; que se las convierte en capital humano siempre buscando acumular y apreciarse; que las somete a estructuras de dominación y explotación.

Sin embargo, frente a la precariedad y la dominación que generan el neoliberalismo, las personas buscan arreglarse sus vidas y, por consiguiente, hacen acciones y prácticas basadas en la reciprocidad desde dentro de los mecanismos del mercado que rompen la dominación que ejerce el neoliberalismo y forjan procesos de democratización. Así responden las personas, o pueden responder, a la configuración neoliberal del ser humano que intenta marginar y hasta erradicar otros aspectos e identidades del ser humano, como su posibilidad de determinarse en relaciones de reciprocidad. Estas acciones y prácticas realizadas por las personas son una especie de resistencia social a través de las cuales las personas plantean una articulación social dentro del sistema neoliberal que se ha precarizado, ha dominado y explotado sus vidas.

Asimismo, este fenómeno se entiende por ‘traiciones al mercado’. Esta idea de ‘traiciones al mercado’ proviene de los estudios de Ciro Alegría que han servidas como fundamento filosófico para esta investigación. Alegría (2013) sostiene que el don o el intercambio recíproco es “una especie de traición a los intercambios económicos y estratégicos” que conforman las relaciones impersonales del mercado (p. 10). La ‘traición’ ocurre en el acto de sustraer los intercambios materiales a la acumulación y ganancia de capital y asignarlos a la generación de relaciones sociales. Para realizar eso, se requiere que las personas introduzcan prácticas de reciprocidad desde dentro del mercado, utilizando las reglas y los mecanismos del mercado, para generar vínculos sociales y forjar procesos de democratización. De manera coloquial, se puede decir que las personas sacan la vuelta al sistema neoliberal, engañando al mercado. Por ello, es una especie de democratización ‘a pesar de’ y ‘en medio del’ neoliberalismo que siembran las personas.

Mientras que el neoliberalismo no rechaza, por lo general, los efectos democratizadores que provienen del mismo proyecto neoliberal, el caso de las “traiciones al mercado” es algo que el neoliberalismo no aceptaría. Por ejemplo, no aceptaría que alguien traicione las reglas del mercado, como utilizar el sistema para regalar dinero (i.e. remesas). Por más intentos que hayan de modificar la sociedad, hay elementos del neoliberalismo que no se pueden erradicar. Por eso, aparecen las acciones de las personas que traicionan al neoliberalismo. Las personas escapan de esta concepción antropológica predeterminada como capital humano. Una cosa es que las personas en realidad buscan capitalizarse lo más que pueden, pero otra que también pretenden ayudar a los demás. En el trasfondo hay una cierta insociabilidad, como indica Alegría (2013). En este trasfondo de insociabilidad, las personas tratan de ser productivas y eficaces en todo lo que pueden, siguiendo la línea de la persona neoliberal. Sin embargo, sobre este trasfondo de insociabilidad y de dominación, las personas deciden entrar en relaciones de reciprocidad, lazos de solidaridad. Su propia sociabilidad las impulsa a traicionar las reglas del mercado para fomentar más vínculos sociales en la sociedad. Las personas no están satisfechas en constituirse meramente como capital humano. Por ello, se juntan para tomar decisiones en común, para buscar el bien común. Entregan mutuo respeto entre ellos y así generan más lazos de reciprocidad y de solidaridad. Al realizar eso en medio de los mecanismos del mercado constituye ‘traiciones al mercado’.

Dentro de la sociedad contemporánea neoliberal, las personas mediante las relaciones sociales que se fundan en la reciprocidad se emancipan del sistema neoliberal y forjan democratización. Las personas “traicionan” al mercado, aplicando la lógica de dar y recibir al nivel del mercado. Es como el inverso de lo que señala Habermas en la *Teoría de la Acción Comunicativa* que el mercado se introduce y coloniza ‘el mundo de la vida’. Ciro Alegría sostiene que también ‘el mundo de la vida’ puede colonizar y trastocar las relaciones del mercado. Así se dan posibilidades dentro del contexto neoliberal actual para abrir espacios de democratización mediante el uso de la reciprocidad. Ciro Alegría (2016, 2013) muestra que la reciprocidad conlleva elementos críticos y fundamentales que permiten usarla para transformar la realidad social, a saber, las relaciones sociales, incluso aquellas relaciones impersonales del mercado que dominan en las sociedades contemporáneas neoliberales. No sólo transforma las relaciones sociales sustrayéndolas a la acumulación de capital, sino que también contribuyen a la democratización de la sociedad.

Mientras que las relaciones de reciprocidad son ajenas a la economía de mercado y las instituciones jurídicas que garantizan el buen funcionamiento del mercado, estas mismas relaciones de reciprocidad logran transformar el sistema económico-jurídico, llevando a cabo procesos democratizadores que surgen de nuevas identidades sociales entabladas por las relaciones de reciprocidad. Las personas pueden alejarse de esta concepción unívoca que hace el neoliberalismo y, en cambio, pueden "crear acciones cargadas de significado personal, fundadoras de vínculos humanos" (Alegría, 2014, p. 34). Usan mecanismos neoliberales a la finalidad que el mismo neoliberalismo no imagina ni desea. De este modo, las personas procuran desconectarse del sistema del mercado mediante la elusión de la dominación inherente en este sistema despersonalizador e instrumentalizador.

Se ha mostrado hasta ahora que el proyecto neoliberal aplasta otras formas de relaciones económicas, a fin de que las únicas válidas sean las relaciones del mercado. El neoliberalismo se caracteriza por estructuras de dominación que aplastan la acción humana, a saber, la capacidad humana de generar vínculos y entablar relaciones recíprocas. La dominación como se ejerce en el sistema neoliberal coloca el individuo en relaciones impersonales de ganar o perder con la única y absoluta finalidad de ganancia

y acumulación de capital. Así, el individuo se limita a una única forma de vida que es artificial y construida por este sistema neoliberal. El neoliberalismo condiciona el mundo y las relaciones humanas de tal manera que “se presupone... que la acción [humana] no puede inventar la medida de su propio valor al fundar una relación de reciprocidad y reconocimiento, se presupone que el mundo real no aguanta tales creaciones” (Alegría, 2014, p. 35). Como un sistema dominante y totalizador, el neoliberalismo hace creer que puede asegurar el buen funcionamiento de la sociedad, dando paz y seguridad a todos los ciudadanos. Sin embargo, esta armonía condicionada y supuesta cooperación no son más que una máscara que oculta la realidad conflictiva que se caracteriza por sistemas de dominación y condicionamiento que pretenden impedir la acción humana.

La dominación impide que las personas pueden generar nuevas formas de vida, restringiéndolas a “insertarse en sistemas de acumulación de ventajas competitivas” (Alegría, 2014, p. 35). Esto es lo que Alegría (2014) significa por “el misterio del condicionamiento de lo incondicionado” (p. 21). Sin embargo, lo incondicionado de las personas no necesariamente queda afuera del juego, es decir, aunque el proyecto neoliberal condiciona las personas, relegándolas a capital humano, las personas aún poseen la libertad y la capacidad de entablar relaciones de reciprocidad. La reciprocidad, presente desde las sociedades arcaicas e incluso tradicionalmente la principal forma de relacionarse, tiene un carácter subversivo cuando las personas la insertan en los mecanismos del mercado, lo cual da un significado completamente distinto a estos mecanismos neoliberales que, en vez de tener la finalidad de mayor ganancia y acumulación de capital, pretende generar vínculos sociales y forjar democratización en la sociedad.

Esto es la idea de Ciro Alegría (2016, 2014, 2013) que dentro del mismo sistema neoliberal aparecen formas de reajuste que van en contra del neoliberalismo y esto posibilita una crítica inmanente del neoliberalismo a partir de la teoría de la reciprocidad. La teoría de la reciprocidad, ya señalada, crítica las estructuras y relaciones de dominación en la sociedad actual y, por tanto, el neoliberalismo en general, y plantea un contramundo fundado en el don. Centrarse en las características de la persona neoliberal nos conduce necesariamente a una crítica inmanente del mismo sistema neoliberal porque nos sugiere que las personas no se ajustan a esta relación unívoca de ganar o perder, sino que también se encuentran en otras relaciones, como las de dar y recibir. El trabajo de

Ciro Alegría es muy original, ya que encuentra en las mismas personas las fuerzas para desentrañar las estructuras de dominación y para sacar la vuelta a este sistema tan totalizador y opresor, que es el neoliberalismo. Vale la pena incluir esta cita de Alegría (2013) que subraya la acción que brota del mismo ser humano, la cual lleva a cabo las traiciones al mercado:

Pensamos que lo más asombroso de los intercambios recíprocos, esos que, en vez de disolverse en la circulación mercantil, crean vínculos sociales, es precisamente que reaparecen en tiempos históricos por iniciativa de individuos desarraigados y alienados. El individuo que se encuentra descolocado para hacerse respetar y ser creador libre de su forma de vida puede reinventar su subjetividad por medio de intercambios recíprocos. Al transformar una parte de los bienes que circulan en los intercambios mercantiles en dones fundadores de intercambios recíprocos, el individuo descolocado se hace reconocer como sujeto, es decir, se vuelve autor de su propio reconocimiento por el otro, que es la única forma de que un reconocimiento acontezca verdaderamente. (pp. 12-13)

Alegría (2014) define la reciprocidad como “la entrega de dones - bienes y servicios - que comprometen la cooperación de quien los recibe” (p. 31). Ejercer la reciprocidad desde dentro de la economía de mercado implica sustraer los intercambios materiales a la lógica de la acumulación de capital y de ventajas competitivas de bienes y asignarlos a la generación de otro tipo de relaciones sociales, como las relaciones recíprocas. Así trastorna la lógica del mercado, subvirtiendo el sistema neoliberal.

Mientras que el neoliberalismo condiciona las personas en relaciones patológicas en el mercado que distorsionan y corrompen las relaciones sociales entre las personas, las personas llevan a cabo traiciones al mercado que así sacan la vuelta al sistema neoliberal.

La traición al mercado se fundamenta en el don o el intercambio recíproco. Como ya indicado, los dones e intercambios recíprocos fundan relaciones de reciprocidad, generando vínculos sociales y valores humanos. Son cargados de contenido moral, lo cual le confiere un significado de mayor peso a las relaciones sociales que surgen de ello. Desde el don o intercambio recíproco que se instala dentro de las relaciones del mercado, se realiza una traición al mercado. Esto es justamente el valor subversivo del don que Alegría (2013) destaca, subrayando que el don es "una especie de

traición a los intercambios económicos y estratégicos” (p. 10). Socava la lógica del mercado que se basa en ganar o perder mediante la inserción de la lógica de la reciprocidad, dando a los mecanismos neoliberales otra finalidad que no consta de la acumulación de capital ni la ganancia. El don resulta de sacar ciertos bienes del campo de la acumulación de capital y colocarlos en el campo de la reciprocidad. Es así como el don revela un contramundo que indica los criterios normativos de las relaciones sociales y desenmascara los hilos de dominación en la sociedad, sin que los intercambios recíprocos sean absorbidos o despreciados por los intercambios mercantiles. La crítica del don, además, proporciona el camino para plantear otra forma de vida en medio de los mecanismos del mercado que no sea la neoliberal.

Así, las personas en relaciones del mercado, a saber, en los mecanismos del mercado, sustraen los intercambios recíprocos a la acumulación de capital, de modo que los bienes materiales del intercambio sean separados de las relaciones impersonales del mercado y, más bien, sean colocados en la dinámica de relaciones personales. Al sacarlos de la dinámica del neoliberalismo y colocarlos en la lógica de la reciprocidad se convierten en dones o intercambios recíprocos. Así se realiza esta traición, aprovechando los medios mercantiles instaurados por el neoliberalismo para revelar otra finalidad que genera nuevas formas de vida.

En la formación de relaciones de reciprocidad los participantes se entregan cierta valoración moral, a partir de la idea del don. “A cambio de tales donaciones las personas reciben de sus beneficiarios valoración moral que se expresa a través del reconocimiento basado en el agradecimiento” (Caviglia, 2017, p. 35). El que da algo recibe a cambio reconocimiento bajo la forma de gratitud. Se trata de una relación personal, cargada de contenido moral. Por eso, en las traiciones al mercado, las personas usan los mecanismos del mercado para invertir la lógica empleada, sin que se fundamente en un sentido mercantilista y neoliberal sino en un sentido moral. Se realiza dichas traiciones “para hacer valer su condición de sujetos morales y la de los demás” (Caviglia, 2017, p. 35). Así que el principio de la reciprocidad destapa cómo los mecanismos absorben los intercambios recíprocos en la lógica de la dominación y, a la vez, hacer surgir nuevas formas de vida, estas son “formas en que la reciprocidad se reconstituye en medio y a pesar de la dominación” (Alegría, 2013, p. 12).

Asimismo, el don, como una traición a los intercambios mercantiles, realiza una crítica de la sociedad que procede de las relaciones sociales. Las relaciones sociales fundadas por los intercambios recíprocos aparecen como un espejo del contramundo, mostrando una sociedad que no es la existente y ofreciendo una crítica de la sociedad actual. Se muestran "una sociedad arcaica o una futura en que los intercambios creadores de relaciones de reconocimiento no perderían su valor a manos de los intercambios económicos o estratégicos" (Alegría, 2013, p. 10). Así que la dinámica de los dones lleva a cabo una crítica "a los procesos que estructuran la sociedad actual" (Alegría, 2013, p. 11).

El neoliberalismo opone a la posibilidad que puedan surgir nuevas formas de vida que contrastan con la lógica de la economía de mercado instalada por el propio neoliberalismo para hacer valer que las relaciones más racionales son las relaciones mercantiles que se basan en ganar o perder. Este sistema neoliberal impone una grilla del análisis económico que regula toda acción, conducta y relación humana, utilizando la dominación y la coerción para poder sustraer las relaciones de mercado a todo tipo de relación, como la de reciprocidad. Las personas dan y reciben un significado moral en sus relaciones de reciprocidad que genera vínculos sociales y valores humanos, los cuales aumentan la socialización entre las personas y la democratización en la sociedad.

Estas traiciones pueden ser defraudadas por la misma reciprocidad, a saber, la reciprocidad negativa. Por ello, Alegría (2014) menciona que una de las consecuencias de estas traiciones al mercado es que de las traiciones pueden surgir nuevas formas de dominación. Al rechazar el sistema de dominación mediante estas relaciones de reciprocidad no garantiza su derrota total y, más bien, engendra nuevas formas de dominación, como la absorción de estas relaciones recíprocas por el mismo sistema, y al quitar su función crítica la conecta "a una forma sistemática de producción o intercambio mercantil" (Alegría, 2014, p. 31).

Las relaciones personales o las relaciones de reciprocidad son susceptibles que haya defraudaciones, robo o dominación - tres formas de la reciprocidad negativa que son relaciones unidireccionales y desbalanceadas. La defraudación consiste en la falta de devolver un sentimiento de gratitud al dador por haber recibido algo de él. Por ejemplo, en el caso de los hijos que envían remesas a sus padres y los mismos padres expresan una

falta de gratitud, esto es, un desagradecimiento, entonces se encuentra una especie de defraudación. El robo consiste en hacerse dueño de la cosa de otra persona. Me adueño de la cosa del otro sin devolverle algo. Mientras que se encuentran la defraudación y el robo en el estudio de M. Sahlins, la tercera forma que se trata de dominación no se discute en dicha obra porque él no está pensando en términos republicanos. La dominación se trata de hacerse dueño de la otra persona. Es el ejercicio de arbitrariedad y dominación en una relación, que no permite que los otros participantes contribuyan sobre la base de sus razones.

Sin embargo, a medida que las nuevas formas de dominación se vuelven más complejas e intrincadas, se acrecienta la complejidad que pone en riesgo el mismo sistema de dominación. Así que las traiciones al sistema de dominación mediante las relaciones de reciprocidad tienen el efecto de "la fragilización progresiva e irreversible del sistema de dominación" (Alegría, 2014, p. 31). Su carácter subversivo hace que las relaciones de reciprocidad pueden debilitar e incluso derrumbar el sistema neoliberal que pretende abarcar toda acción y relación humana.

La reciprocidad no sólo presenta ciertos aspectos contrarios al mercado, incluso aspectos que el mismo mercado pretende dismantelar o eliminar, sino que también compone una fuerza de oposición a la tendencia neoliberal de expandir la forma del mercado por encima de todo ámbito, incluso la misma actividad y relación humana. Por ello, Alegría (2014) sostiene que "la reivindicación ética de la reciprocidad... no es solo una captación teórica de rasgos esencialmente humanos, valores inconmensurables y formas de ser no instrumentalizables... es también la declaración de una praxis de resistencia directa a la mercantilización" (p. 20). La reciprocidad, por tanto, se convierte en una traición al mercado al momento de que se instala en los mecanismos del mercado, socavando la finalidad de ganancia y acumulación de capital que tiene el neoliberalismo, y así constituye una forma clara de resistencia que se opone a los intercambios mercantiles y estratégicos y plantean una salida del mercado, generando relaciones sociales y valores humanos.

Como parte de su función crítica, los intercambios recíprocos también generan relaciones de reciprocidad. Alegría (2013) subraya que la creación de vínculos sociales y la reinención de subjetividades ocurren históricamente "por iniciativa de individuos

desarraigados y alienados" mediante los intercambios recíprocos (pp. 12-13). De manera importante y clave, estas personas logran fundar relaciones sociales, generando identidades y reconocimiento, porque realizan una especie de traición al sistema totalizador y dominante que implica una transformación de los intercambios impersonales que son organizados por la economía de mercado en los intercambios personales, relacionales. Esta traición no sólo logra una transformación de la realidad actual, sino que también está implícita en ella una crítica de la dominación que impera en el sistema neoliberal. Además, esta traición al mercado tiene un efecto humano que descarta la noción de que hay una concepción unívoca de la persona, lo cual el neoliberalismo pretende manifestar y hacernos creer. El ser humano entra en relaciones sociales con la finalidad de generar más vínculos sociales, amistades, solidaridad, amor y democratización. Sus relaciones sociales no tienen la finalidad únicamente de acumular más capital humano y de tener mayor crecimiento y productividad.

Alegría (2013) propone el ejemplo de Jean-Jacques Rousseau, filósofo del siglo XVIII, que representa la crítica basada en el principio de reciprocidad que abarca las críticas trascendentes e inmanentes. Muestra cómo funciona el principio de la reciprocidad articulando ambas críticas en situaciones concretas. En las *Confesiones* Jean-Jacques Rousseau subraya la posición de los personajes marginales sumergidos en relaciones de dominación que se esconden tras una reciprocidad falsa o negativa. Estos mismos personajes inauguran otras formas de vida, dando una nueva significación a la relación, una de reciprocidad, y construyendo un contramundo al mundo actual que se caracteriza por la dominación y la instrumentalización de las relaciones. Rousseau muestra "cómo lo intercambiado constituye a los sujetos" (Alegría, 2013, p. 25). Aunque Rousseau plantea la reciprocidad como contramundo, se entiende la reciprocidad en ambas funciones críticas, especialmente notando que su aparición concreta revela "las crisis de las formas de vida" (Alegría, 2013, p. 25). Estas figuras marginales confieren un valor moral al intercambio de bienes y servicios, así generando relaciones de reciprocidad que afirman su condición como sujetos morales. Rousseau detecta la propia acción humana que realiza estas traiciones al sistema totalizador y dominante, como la economía de mercado, encontrando en el ser humano, en particular el ser humano desarraigado y marginal, la posibilidad de destinar los intercambios de bienes y servicios a la finalidad de generar vínculos sociales y valores humanos.

Las traiciones al mercado, fundadas en el don, pretenden desentrañar los sistemas de dominación, incluso aquellos que aprovechan de la misma reciprocidad para defraudar a los demás y beneficiar la acumulación de capital. De la teoría del don, se puede tener un principio crítico de las relaciones de dominación que se arman en el mercado que es un espacio de dominación. Pero dentro del mercado, la gente cuestiona esta dominación. Utilizan los mismos mecanismos del mercado para plantear otro tipo de relaciones que no son las del mercado; más bien, son relaciones de reciprocidad que el mismo neoliberalismo pretende eliminar o absorber. En vez de buscar mayor productividad y crecimiento y la acumulación de capital (no sólo monetario sino también humano), el don traiciona la economía de mercado y todo el sistema neoliberal por fundar relaciones de reciprocidad cuyo objetivo es la de mayor socialización y la forjación de procesos de democratización.

La ambigüedad en la persona neoliberal es que puede fomentar ciertos grados de democratización, a menudo traicionando el proyecto neoliberal mediante la lógica de la reciprocidad. Las personas crean nuevas formas de vida que desenredan la lógica de dominación que rige el mercado y, a la vez, generan democratización en la sociedad actual. Quijano (2013) señala que la dominación no tiene lugar en la democracia; más bien indica que son las relaciones de reciprocidad que dan un paso a la democracia:

[...] sería más bien en las relaciones sociales de reciprocidad y bajo formas de autoridad de carácter comunal, donde la ciudadanía plena, la libertad individual, la diversidad cultural, la igualdad social y la solidaridad social, son y pueden ser viables en el largo plazo como formas cotidianas de la existencia social en el vasto universo de la diversidad y de la heterogeneidad histórico-estructural. (p. 161)

La democratización no consiste únicamente en establecer una mejor distribución de los bienes en la sociedad ni en tener igualdad de derechos, sino que tiene que ver con “lo que acontece en el proceso político” (Alegría, 2016). Uno de los procesos de democratización tiene que ver con la calidad de las relaciones sociales entre las personas y la integración de redes de confianza, una forma de las relaciones de reciprocidad, en las políticas públicas. Previamente a su integración en el Estado, las redes de confianza ocupan un espacio caracterizado por la exclusión y la ausencia de autoridad y poder para regir la sociedad. Cuando se integran formalmente en la política pública “adquieren poder

público... y se formalizan como instituciones de justicia” y así realizan “una transformación de las formas de vida” (Alegría, 2016).

Las relaciones de reciprocidad o redes de confianza, como las describe C. Tilly, forjan procesos de democratización en la medida que las relaciones entre ciudadanos se vuelven más balanceadas y fluidas. Si no hay una dinámica fluida y balanceada de las relaciones sociales entre las personas en la sociedad civil, no puede haber una relación fuerte entre los ciudadanos y el Estado. Así que la democratización tiene que ver con la calidad de las relaciones entre las personas en la sociedad. Cuando en las relaciones los individuos comienzan a respetar al otro y reconocen la igualdad de derechos, hay una disminución de dominación de uno sobre otro y hay más participación en la toma de decisiones locales. A esto se denomina democratización.

Las redes de confianza o relaciones de reciprocidad desgarran monopolios, aquellos grupos que mantienen el control de ciertos bienes, como en el caso de los grandes medios de comunicación o de tecnología o de producción. Así contribuyen a la democratización. A partir de las relaciones de reciprocidad surgen relaciones sociales e identidades sociales. Entablan nuevas formas de vida basadas en dar y recibir y encabezan los procesos de democratización.

Además, la democratización se caracteriza por el intercambio de razones que constituye el base de cualquier relación social. El intercambio de razones entre individuos en una relación, en el cual no hay ninguna posición arbitraria ni ninguna dominación ejercida, hace que una sociedad sea más democrática. Se refiere al derecho a la justificación, como planteado por R. Forst. Cuanto más se tiene del derecho de la justificación, más tiene de democracia.

Las redes de reciprocidad contrastan crudamente con las relaciones neoliberales promovidas por la economía de mercado. Quijano (2013) sostiene que estas redes de reciprocidad, por un lado, garantizan la supervivencia y, por otro lado, constituye “como parte de un proceso histórico alternativo al de un poder fundado en la colonialidad, como instrumento de dominación, y en el capitalismo como modo de explotación” (p. 161). Así que las relaciones de reciprocidad plantean una estrategia de cooperación, contraria a la dominación formulada por el neoliberalismo, que las permite articularse con otros actores

sociales, la política pública y el mismo mercado con la finalidad de forjar procesos de democratización.

Por consiguiente, las acciones de las personas que insertan una lógica distinta, la de reciprocidad, a la lógica del mercado hacen surgir procesos de democratización que traicionan al sistema neoliberal. Así, con la persona aparecen las traiciones como la forma en la cual se regresa a la democratización.

2.5. Conclusiones del segundo capítulo

El neoliberalismo proyecta una cierta forma de vida que prioriza la economía de mercado por encima de otros tipos de economía y sus formas de relaciones económicas, como las de reciprocidad, hasta que las desplaza y las elimina de la cancha, por decirlo así. La economía de mercado rige la sociedad y, por consiguiente, las personas son concebidas como capital humano con la finalidad de tener mayor rendimiento en sus actividades y de seguir aumentando su capital, apreciándose. El proyecto neoliberal implementa una ‘tecnología del yo’ que construye un cierto tipo de persona de manera tecnológica y artificial y exige a las personas que se ajusten a esta concepción unívoca del ser humano. El modelo neoliberal, por tanto, corrompe las relaciones entre las personas y los lazos de reciprocidad y solidaridad que son efectos sociales de dichas relaciones. El neoliberalismo desfigura las relaciones de reciprocidad, convirtiéndolas en relaciones de ganar o perder, sometiendo algunas personas a la dominación de otras personas, y hace que toda persona se conciba como alguien que busca incrementar y ampliar su capital humano para ahora y el futuro.

Sin embargo, las personas salen de esta reducción antropológica, esta estrategia neoliberal. Aunque el neoliberalismo prioriza las relaciones de ganar o perder, las personas también participan en relaciones de dar y recibir, por más que el proyecto neoliberal intenta absorber dichas relaciones o convertirlas en relaciones impersonales. Las personas, por tanto, concluyen que la concepción neoliberal de la persona es limitada y por eso, aunque el neoliberalismo actúa de manera totalizadora pretendiendo modificar el marco social para concebir a la persona unívocamente, las personas encuentran una

resistencia natural a las políticas neoliberales que las impulsa a plantear estrategias de emancipación, como la articulación de relaciones sociales a partir del principio de la reciprocidad desde dentro de los mecanismos del mercado (i.e., traiciones al mercado). Las personas se desvían del proyecto neoliberal y de la primacía del mercado que las hacen solitarios, carentes de vínculos sociales profundos. Sacan provecho de los mecanismos del mercado para sacar adelante sus propios proyectos de vida que se diferencian de los exigidos por el neoliberalismo. Sacan la vuelta al sistema neoliberal cuando insertan la lógica de la reciprocidad en los mismos mecanismos del mercado para entablar obligaciones y relaciones que unen a las personas y facilitan mayor sociabilidad en la sociedad. Las personas, que según el neoliberalismo se relacionan unos con otros únicamente como capitales humanos, de modo que cada uno va por su cuenta y trata el otro como un medio y no como un fin en sí, también se relacionan unas con otras en relaciones de dar y recibir que es el tipo de relaciones que se esperan en procesos de democratización. Lo típico de una relación de reciprocidad es hacerse responsable del otro, de su bienestar, de su calidad de vida y de su felicidad. Así que estas relaciones de reciprocidad generan amistades, responsabilidades, obligaciones y vínculos que dejan huellas sociales en la sociedad. Entre estas huellas sociales están el apoyo mutuo, el reconocimiento de derechos, el respeto a la dignidad del otro - todas las cuales engendran democratización de la sociedad.

El concepto de democratización y las traiciones al mercado que propone Ciro Alegría ofrecen una mirada al neoliberalismo distinta a las dos perspectivas tradicionales - es bueno o malo en sí. Entender el neoliberalismo como un fenómeno ambiguo permite reconocer, por un lado, que el neoliberalismo ha dado pasos a la democratización, sin buscar o tener la democracia como su objetivo. Por otro lado, esta ambigüedad se muestra en el hecho de que las personas procuran arreglar sus vidas frente a la precariedad y los problemas generados por el neoliberalismo, aprovechando de las reglas neoliberales para resistir este sistema totalizador y hegemónico y plantear una articulación social. Esto es, realizan acciones basadas en la lógica de la reciprocidad a través de los mecanismos del mercado, las cuales traicionan al sistema neoliberal y generan mayor democratización.

Mientras que el neoliberalismo produce relaciones de dominación, concibiendo al ser humano como un ente que sigue la lógica de ganar o perder, los mismos seres humanos sometidos a la economía de mercado instalada como principio y fundamento

por el proyecto neoliberal traicionan al neoliberalismo mediante la reivindicación de intercambios que se fundamentan en la reciprocidad. Los intercambios recíprocos, relegados a un estatus marginal en el proyecto neoliberal, arrojan una luz sobre las relaciones económicas impersonales o mercantiles para cuestionarlas y criticarlas desde el principio de reciprocidad, siendo el hilo conductor para sacar a luz la dominación que impregna las relaciones de mercado e incluso las relaciones de reciprocidad negativa. A partir de estos intercambios recíprocos o dones, se articulan relaciones de reciprocidad entre las personas en las sociedades contemporáneas. Estas relaciones de reciprocidad son relaciones de emancipación.

Por consiguiente, las personas realizan acciones desde dentro del marco del mercado que se constituyen como traiciones al mercado. La idea de la traición es que logra generar relaciones de reciprocidad, ya que la traición siempre es la reciprocidad. Estas traiciones al mercado ejecutadas por las mismas personas rompen con la idea preconfigurada y reductora del ser humano establecida por el neoliberalismo. Además, estas traiciones de reciprocidad engendran nuevas formas de vida caracterizadas por la emancipación del sistema neoliberal a fin de tal que los vínculos sociales se vuelvan más balanceados y fluidos, lo cual resulta en una mayor democratización de la sociedad.

CAPÍTULO III: PROCESOS DE DEMOCRATIZACIÓN EN EL AGUSTINO POR MEDIO DE PRÁCTICAS DE TRAICIÓN AL NEOLIBERALISMO

Las traiciones al mercado provienen, en cierto modo, de las formas primitivas de economía que se basan en la reciprocidad. Quijano (1998) destaca la riqueza de la reciprocidad y de la comunidad en la historia del Perú, mencionando que es en el Perú “donde la tradición de la reciprocidad y de la comunidad es más prolongada” (p. 119). En sentido lato, la reciprocidad es la manera de hacer frente a las actividades materiales de pura acumulación y ganancia que promueve el neoliberalismo. Como se ve en el caso del distrito limeño de El Agustino, las personas utilizan el mercado también, pero lo utilizan para apoyarse con la finalidad de generar mayor vínculo social como en el caso de las migraciones, los comedores populares y los bancos comunales. Los pobladores se organizan democráticamente, hacen reuniones, deliberan y se tratan recíprocamente para llevarlo a cabo. Es así como desde dentro del mercado la gente puede instalarse en una lógica diferente a la del mercado cuya finalidad no es la de acumulación de capital o mayor productividad, sino la de generar mayores vínculos sociales y forjar procesos de democratización.

Este último capítulo pretende aplicar la fundamentación filosófica de los dos primeros capítulos a un caso concreto, el de El Agustino, uno de los primeros barrios populares de Lima que se ubican al este del Cercado de Lima. Los dos primeros capítulos abordan el tema del neoliberalismo y su construcción de una persona neoliberal, por un lado, y el principio de la reciprocidad que funciona como punto de partida para abrir espacios para las traiciones al sistema neoliberal y así generando procesos de democratización en la sociedad, por otro lado. Este capítulo propone realizar una especie

de “aterriaje filosófico”, ilustrando cómo las traiciones al mercado que las personas realizan a partir del principio de reciprocidad funcionan en una situación concreta e histórica. Además, este capítulo busca ver cómo las personas se conectan a o se desconectan de los procesos de democratización a partir del proyecto neoliberal.

Cabe notar que estos procesos de democratización permiten ver los verdaderos referentes en la sociedad. El neoliberalismo pone el mercado como el referente único y supremo, sin importar la actividad o la relación. En cambio, las acciones de traición al neoliberalismo que realizan las personas señalan quienes son los verdaderos referentes de El Agustino. Frente a la precariedad e inestabilidad generadas por el neoliberalismo, las personas, especialmente las mujeres en el caso de los comedores populares y en el de los bancos comunales, pueden buscar a apoyarse mutuamente y realizar sus propios proyectos de vida. Las personas no quedan satisfechas con lo que el sistema neoliberal ofrece y promueve. La gente prefiere una vida más satisfactoria, más humana. Las personas realizan acciones para superar relaciones de dominación y encontrar soluciones más justas y humanas. Así, cooperan entre sí, entablando nuevos lazos con los demás. Estas mujeres, junto a otros actores sociales en El Agustino, componen los personajes marginales de la sociedad, las cuales Rousseau hace referencia en sus *Confesiones*. Estos personajes marginales surgen como referentes para la forjación de procesos de socialización y democratización porque en ellas mantienen la fuerza emancipadora para “sacarle la vuelta” al sistema neoliberal y generar nuevas formas de vida.

3.1. Presentación de El Agustino

He decidido utilizar el caso del distrito de El Agustino por cuatro razones: primero, durante los dos últimos años el autor se ha realizado su labor apostólico como jesuita en la organización no gubernamental (ONG) Servicios Educativos El Agustino (SEA), un centro social de educación popular promovido por la Compañía de Jesús en el Perú, que ha sido un actor social principal en la construcción del distrito y el acompañamiento de las organizaciones sociales; segundo, El Agustino se conoce por la movilización y organización ciudadana que se ha caracterizado desde su inicio para responder a las necesidades básicas de la población y luchar por los servicios básicos y los derechos; tercero, El Agustino se caracteriza por una realidad histórica al nivel de la

política muy diversa, de modo que se vacila entre partidos y políticas de la izquierda y los de la derecha; y por último, El Agustino como sector popular es un terreno fértil, por decirlo así, para investigar de qué manera los pobladores que enfrentan la precariedad y la marginalización fundan relaciones de reciprocidad y forjan procesos de democratización.

La aplicación al distrito de El Agustino se basa en una amplia bibliografía sociológica enfocada en la marginalidad urbana, que incluye trabajos confiables realizados por la ONG Servicios Educativos El Agustino (SEA). SEA ha desempeñado un papel muy importante en la historia de El Agustino, acompañando procesos de organización, movilización y participación política y social. Cabe destacar que este trabajo no es una investigación empírica. Más bien, se decide de concentrar en tres fenómenos concretos para investigarlos con profundidad y seriedad para ver de qué manera las personas se relacionan con la lógica neoliberal y con la democratización.

En este capítulo, se planteará tres fenómenos - migraciones, comedores populares y bancos comunales - para analizar, pretendiendo mostrar su origen, cómo funcionan y cómo se conectan con procesos de democratización en El Agustino en un trasfondo neoliberal. Estos fenómenos elegidos no pretenden ser los únicos ni mejores ejemplos de las traiciones al mercado que producen efectos democratizadores. Se habla de democratización, la cual remite a los procesos democratizadores en una sociedad que tienen que ver con un aspecto social, en vez de un aspecto político. Por tanto, lo que nos interesa no son los partidos políticos y sus propuestas, ni el propio gobierno y sus políticas. Estos pueden contribuir, indudablemente, a la democratización en una sociedad, pero nos interesa más el componente social.

3.1.1. Descripción histórica y sociológica a partir del siglo XX

El distrito de El Agustino, un sector popular urbano, es uno de los 43 distritos que conforman la Provincia de Lima. Se ubica al lado del centro histórico de Lima en el Cono Este que está conformado por otros ocho distritos (San Juan Lurigancho, Ate, Santa Anita, San Luis, La Molina, Lurigancho, Chaclacayo y Cieneguilla) (véase Figuras 1 y 2). El distrito de El Agustino se funda el 6 de enero de 1965, aunque los primeros migrantes llegaron a este lugar a partir del 1947. Buscando mejores condiciones y

oportunidades de vida que no consiguieron en sus comunidades rurales, los migrantes campesinos llegaron de la sierra andina centro y sur, radicándose inicialmente en los cerros áridos al límite de los campos de cultivo. Fue el primer ‘pueblo joven’ o barriada en la expansión de Lima que resultó de la gran migración interna de la sierra andina que inició en los años 40. Ubicado al borde del cercado de Lima, se compone de diversos terrenos, tanto plano como la zona de los cerros y al borde del río Rimac (véase Figura 3). Actualmente, la parte alta de los cerros se caracteriza por la pobreza, la falta de servicios básicos y los riesgos asociados con posibles futuros desastres naturales como los terremotos. La parte plana se divide por la Avenida Riva Agüero que está llena de tiendas, servicios, centros comerciales y las oficinas municipales. La parte pegada al río Rimac es donde se ubican los asentamientos humanos más recientes.



Figura 1: Mapa de Lima Metropolitana (Fuente: Municipalidad de Lima)

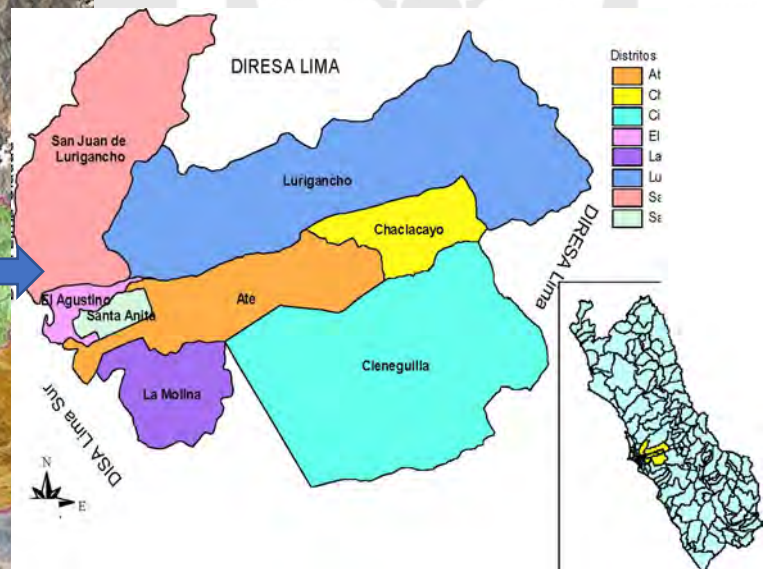


Figura 2: Mapa de Lima Este (Fuente: Oficina de Epidemiología en el Ministerio de Salud)

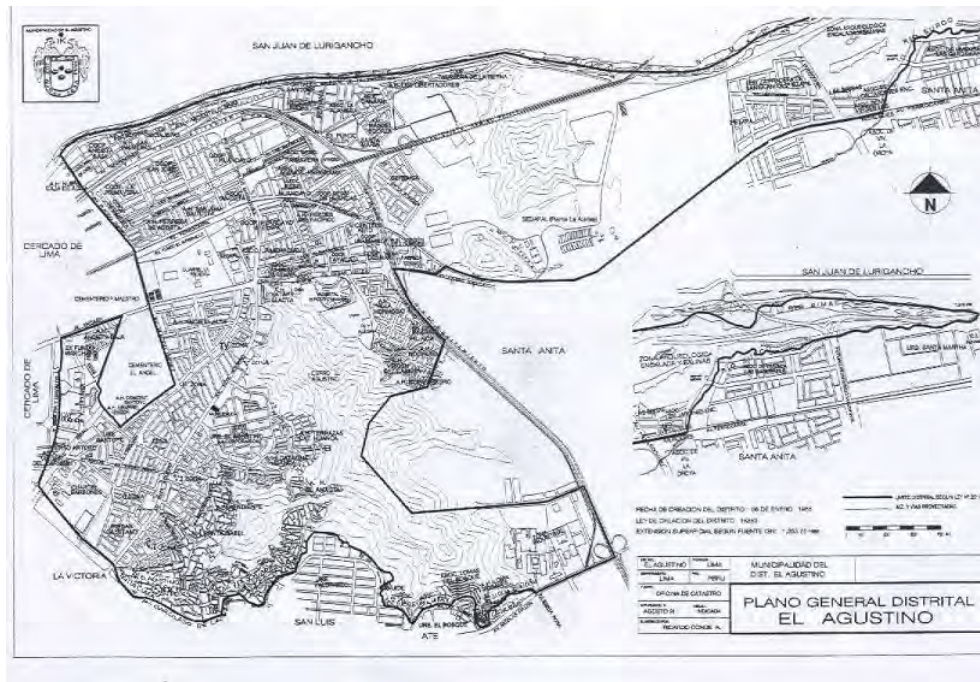


Figura 3: Plano escaneado del distrito de El Agustino (Fuente: SEA).

El Agustino es un distrito muy poblado con poco espacio de expansión. Actualmente, la expansión se ve en los cerros, a pesar de los riesgos estructurales y ambientales asociados con esta zona, y en la amplificación de los pisos en las casas existentes. En 1959, El Agustino mantenía una población de 17,689 habitantes. Según el censo de Población y Vivienda de 1972 había 117,077 pobladores; según el de 1981, contaba con 170,003 pobladores; y en 1987 El Agustino tenía una población de 200,000 (Montes, 1987, p. 77). En 1989, la zona más consolidada de El Agustino ‘antiguo’ se constituye como su propio distrito, el distrito de Santa Anita. Actualmente El Agustino mantiene una población de cerca a 200 mil habitantes en alrededor de 62 asentamientos humanos.

Lo característico de El Agustino ha sido la capacidad de la población a autoorganizarse, luchar por los servicios básicos y los derechos y seguir exigiendo al gobierno local y nacional para lograr mejores condiciones de vida. Desde el inicio, tuvieron que exigir al Estado por políticas para atender a la población en sus necesidades básicas de vivienda, alimentación y salud. Poco después de su fundación, se comenzó en 1969, con el gobierno militar del General Juan Velasco Alvarado, un proceso de remodelación del distrito de El Agustino que duró hasta fines de la década de los sesenta para establecer una planificación urbana con lotes de casas y calles. Desde las invasiones

desordenadas de los pobladores migrantes, El Agustino como otros distritos de Lima no contó con una ocupación coordinada y estructurada del terreno.

La crisis económica durante las últimas décadas del siglo XX (1980-1999) afectó tanto a la ciudad como a la sierra, impulsando más migraciones y forzando a los ciudadanos a buscar nuevas formas de sostenerse y sobrevivir. Frente a la precariedad que caracterizaba la nación en general, pero de manera particular en El Agustino como un sector popular con escasos recursos, los pobladores siguieron luchando para crear nuevos espacios y mecanismos para su supervivencia y para solidarizarse con los demás, además de luchar por sus derechos y el cumplimiento del gobierno local y nacional en proveer las necesidades básicas a la población.

En la década de los 80s, hubo una participación significativa de organizaciones políticas y sociales en El Agustino, siendo un referente para Lima Metropolitana. El distrito mantuvo una fuerte presencia y liderazgo de la izquierda que incluía el gobierno local. El gobierno municipal de Jorge Quintanilla (1984-1992) contribuyó sustancialmente al fortalecimiento de las organizaciones de base, en particular las organizaciones de mujeres como los comedores populares autogestionarios para capacitar y brindar varios tipos de apoyo a las mujeres organizadas (Minaya, 2015, p. 170). Las organizaciones populares sociales mantenían diversas composiciones y funciones. Entre ellas, hubo una gran cantidad de organizaciones de mujeres que preocupaban por la supervivencia, como los comedores populares, los Comités de Vaso de Leche y los Clubs de Madres. Además, hubo organizaciones vecinales. Estas organizaciones, por lo general, recibieron "apoyo de los partidos de izquierda [como IU-UNIR y IU-PUM], pero también con el de diversos ONGs y diversas Iglesias (en particular de la Iglesia católica, de orientación progresista)" (Tanaka, 1991, pp. 7-8).

La colaboración entre estas diversas entidades públicas y privadas dio lugar en 1987 a una propuesta sumamente interesante e innovadora, la de MIADES (Micro Áreas de Desarrollo) que entregó poder significativo a la sociedad civil, las organizaciones populares en particular, para realizar una especie de co-legislación con la municipalidad de El Agustino (Tanaka, 1999, p. 8). Duró un par de años durante el gobierno local izquierdista, luego se desarticuló, "pasándose de unas prácticas basistas y participativas hacia formas pragmáticas de relación entre sectores populares y las esfera pública y

política" (Tanaka, 1999, p. 8). Dividiéndose en varias áreas, basadas en "un criterio espacial, con base en las características geográficas y sociales de la zona," las MIADES pretendían "centralizar a las organizaciones populares existentes" con la idea de involucrarse de manera más coordinada "en la gestión y planificación urbana" (Tanaka, 1999, pp. 9-10). Quizás fue un poco idealista, pero sin duda mostraba la posibilidad real de una cooperación fluida y coordinada entre las organizaciones sociales populares y las instituciones políticas del gobierno local, en la cual ambas partes participaban activamente en la gestión y gobernanza del distrito.

3.1.2. El giro neoliberal en los noventa

En los 1990s, El Agustino como el resto del país experimentó grandes cambios sociales, económicos y políticos con la elección de Alberto Fujimori a la presidencia y su implementación de políticas neoliberales de ajuste estructural. Políticamente, El Agustino se caracterizó por ser "un bastión político de la izquierda" en los años 80, cambiándose radicalmente en las 90 cuando entraron los gobiernos municipales fujimoristas, como a nivel nacional (Tanaka, 1999, p. 6). Esta transformación a nivel político acontece junto con una transformación a nivel social, las cuales dan lugar a muchos cambios en torno a las relaciones entre organizaciones populares en la sociedad civil y las relaciones entre la sociedad civil y el Estado. Además, la receta general del neoliberalismo implica un retiro sustancial de parte del Estado de proveer y garantizar los servicios, como la educación, la salud, etc.

Los 90s también experimentaron otra fuerte presencia política con la aparición de Sendero Luminoso, el grupo terrorista que pretendía transformar el Perú con el uso de violencia, cuya fuerza y presencia había incrementado significativamente en la sierra y con más frecuencia en las ciudades. En mayo de 1980, se inicia la lucha armada del Partido Comunista Sendero Luminoso en la comunidad andina de Chuschi del departamento de Ayacucho. Sendero Luminoso es un grupo terrorista que se basa en principios e ideas maoístas, marxistas y leninistas buscando derrocar el Estado y establecer un nuevo orden. Junto con el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, Sendero Luminoso realizó actos violentos en tanto la sierra como Lima para desestabilizar el Estado y el estatus quo, encontrando simpatizantes entre los campesinos en las comunidades rurales y entre jóvenes universitarios en las ciudades. En la década

de los 80s hubo varios actos terroristas, principalmente en la sierra, pero con creciente frecuencia en las ciudades. Al llegar a Lima, Sendero Luminoso comenzó a ocupar los distritos populares que rodean la ciudad, infiltrando las organizaciones sociales, asesinando dirigentes e incitando miedo y temor en las calles. Estas últimas décadas se conocen por la violencia política en el Perú que también incluyó la respuesta igualmente violenta e indiscriminada de las fuerzas armadas para sofocar la revolución buscada por Sendero Luminoso mediante actos de terrorismo.

La crisis económica entre 1989 y 1992 y la violencia política que domina el país entre 1980 y 2000, especialmente con la presencia creciente de Sendero Luminoso en El Agustino, explican la debilitación de la participación y organización de los movimientos sociales y políticos y organizaciones sociales. Junto a estos factores, se suman las disputas internas de la izquierda en El Agustino que contribuyeron al fracaso y división de la izquierda en El Agustino (Tanaka, 1999, pp. 11-12). Algunos se fueron acomodando en unos puestos de autoridad, particularmente algunos líderes de los partidos políticos izquierdistas. Otros grupos desaparecieron por el tema económico o por perder sentido.

El giro neoliberal con Fujimori tuvo varias consecuencias. Entre ellas, la desincentivación de las acciones realizadas colectivamente. Tanaka (1999) sostiene que uno de los factores en la caída de la izquierda en El Agustino y generalmente en el Perú corresponde a la relación entre los habitantes y el Estado, en la cual los habitantes de los sectores populares dependían demasiado "de los incentivos y estímulos establecidos desde el municipio y otros agentes externos" (p. 22). El Estado se retira de invertir mucho en lo público, eliminando los espacios construidos para facilitar participación de los ciudadanos y las organizaciones sociales en la política pública. Las MIADES en El Agustino, por ejemplo, sólo funcionó con una ciudadanía activa y una fuerte base de organizaciones sociales comprometidas a mejorar la situación local. Sin embargo, esta desincentivación de realizar proyectos en conjunto entre la población y el Estado no significó una eliminación total de esta relación. Tanaka (1999) sostiene que, en vez de pasar por las organizaciones, la relación entre los sectores populares y el Estado, a partir de los noventa, pasa por el mecanismo de participación ciudadana, en particular por la vía electoral (p. 23).

Asimismo, la primacía otorgada a la economía de mercado trastocó y debilitó los actores sociales y organizaciones reivindicativas. El Estado en pleno neoliberalismo dejó de facilitar y promover acciones colectivas "expresadas a través de organizaciones, así como discursos y prácticas de confrontación" (Tanaka, 1999, p. 26). Mientras que estos actores sociales buscaban movilizar la población de El Agustino y realizar coordinaciones con diversas instancias de la municipalidad, el neoliberalismo sostiene que la estrategia más racional es la de no cooperación. Con la economía de mercado como el regulador de la sociedad, la competencia continua se vuelve más estratégica. Sin embargo, las personas entablan relaciones de reciprocidad porque consideran que, de hecho, la estrategia más racional es la de cooperación y negociación.

Aunque el neoliberalismo promueve un individualismo en todos los ámbitos, no sólo al nivel económico, los ciudadanos se quedan involucrados en lo político, pero no se trata de lo político entendido a través de los movimientos sociales y sus formas de luchar y exigir al Estado. En cambio, se trata de una política de ciudadanos, a la cual se refiere Tanaka (1999), la cual se basa en individuos o grupos de interés, en vez de organizaciones de acciones colectivas (p. 23). Esta política de ciudadanos no promueve necesariamente un individualismo exagerado y estricto. Mantiene una vida social entre los habitantes, pero se dirige más a los grupos de interés exigiendo ciertos bienes o servicios para una población en particular.

Por tanto, se muestra claramente que la imposición de las medidas neoliberales a partir de los 90s no necesariamente significa la desaparición de la democracia, aunque resultó, sin duda, en procesos de desdemocratización. En El Agustino, la movilización y participación de los actores sociales, tanto los mismos pobladores como las organizaciones sociales, se ven afectadas por las reglas neoliberales, pero los mismos actores sociales encuentran nuevas formas de participar en y contribuir a la democratización en la sociedad. Es por ello que, según Tanaka (1999), las organizaciones sociales constituyen una "manifestación de un proceso de democratización" en las cuales encapsulan una participación pública que engendra nuevas identidades sociales dependiendo del contexto histórico (pp. 12-13).

Desde el inicio, El Agustino se ha caracterizado por condiciones inadecuadas de vivienda, servicios básicos, salud, educación, entre otras. En los primeros años, la lucha

por los servicios básicos, como la luz, el agua y el desagüe, se convirtió en la demanda principal. Por la misma necesidad combinada con la carencia del gobierno local y nacional en proveer las necesarias condiciones de vida, surgieron diversos grupos vecinales y sectoriales que se organizaron para luchar por sus necesidades y mejores condiciones de vida. Dado su aplicabilidad a todos los pobladores, se constituyó como una lucha popular y colectiva. Por ello, las diversas organizaciones y los pobladores de El Agustino unieron fuerzas para exigir al Estado por los servicios básicos faltantes. A lo largo de los años, la participación comenzó a tomar otras formas. Cuando las luchas consistieron en demandas colectivas que afectaron a toda la población, especialmente cuando estaban en condiciones de pobreza y precariedad, la participación cívica ocurrió mediante las organizaciones sociales populares. En cambio, al lograr los servicios básicos, las necesidades volvieron más particulares, lo cual resultó en otras formas de participación, a veces más formales como la participación electoral (Tanaka, 1999, p. 15). Esta lucha popular se caracteriza la población de El Agustino, aunque se ha tomado distintas formas entre la ciudadanía de la cual han surgido diversas respuestas frente a los problemas, según el contexto.

A lo largo de los años, El Agustino como espacio urbano se ha consolidado, logrando los servicios básicos que carecían en las primeras décadas y convirtiéndose en un distrito menos pobre, menos violento, con más productividad económica (Tanaka, 1999). Esto se ha logrado debido a la participación activa de actores sociales, tanto individuales como colectivos. Desde la sociedad civil se ha logrado incidir en la política pública, a veces con coordinación directa y cooperación con el gobierno local y a veces en forma contestataria de protesta.

El proceso de democratización en El Agustino no sólo se da en la organización y movilización de los pobladores en marchas y actividades para exigir públicamente al Estado el cumplimiento de los servicios básicos y de sus derechos, sino también en las elecciones municipales, especialmente, en los pactos de gobernabilidad que se establecen entre los ciudadanos y los candidatos a la alcaldía municipal. Tanaka (1999) concluye que la democratización ocurre a partir de una serie de elementos: el fortalecimiento de la municipalidad como institución, la capacitación y formación de los funcionarios públicos y la integración de la sociedad civil y el Estado (p. 35). Este último es una idea de Charles Tilly (2000), la cual la considera esencial para la democratización en la sociedad.

3.1.3. Los jesuitas: Parroquia La Virgen de Nazaret y la ONG Servicios Educativos El Agustino

Se reserva un espacio por los jesuitas dado que los jesuitas llegaron un poco después de la fundación de El Agustino y porque no se puede entender la historia de El Agustino sin la presencia y compromiso de los jesuitas cuyo acompañamiento y asesoría han aportado tanto a la consolidación del distrito como al fortalecimiento de las organizaciones populares, incluso aquellos discutidos en este capítulo.

Los jesuitas llegaron a El Agustino en 1968, fundando la Parroquia La Virgen de Nazaret, a pedido del entonces arzobispo de Lima, el Cardenal Juan Landázuri Ricketts, quien organizó la misión de Lima para visitar los barrios periféricos. Hasta este momento la Iglesia Católica funcionó principalmente en el centro de Lima. La erupción de migrantes andinos a las periferias de Lima impulsó un nuevo modo de proceder. Hasta 1978, los jesuitas, a través de la Parroquia La Virgen de Nazaret, atendieron las necesidades espirituales y sociales de la población. Sintiendo agobiado por la cantidad de trabajo tanto sacramental como social, se fundó la ONG Servicios Educativos El Agustino (SEA) para dedicar su trabajo entero al acompañamiento de la población en asuntos sociales, capacitando las personas para ser agentes de cambio en su distrito, promover mayor participación desde la sociedad civil e incidir en la política local para lograr mejores condiciones de vida. SEA por 40 años ha acompañado actividades de construcción de ciudadanía en El Agustino y Lima Este.

Cabe entender el acompañamiento y la asesoría realizado por Servicios Educativos El Agustino (SEA) a las organizaciones populares y a los pobladores en el marco de ser una institución de educación popular. Fundamentado en el mutuo reconocimiento entre las personas y el mutuo respeto de las razones que cada uno tenga, es decir, respetando su punto de vista sin ninguna interferencia arbitraria ni dominación, la educación popular brota de las experiencias vividas de los sectores populares, pretende fortalecer las mismas relaciones entre las personas y la sociedad como un todo y busca transformar sus realidades, de modo que cada persona sea un agente transformador para realizar mejores condiciones de vida para sí mismo y para los demás.

SEA se inserta en la realidad actual, optando por los pobres y más vulnerables de la sociedad y reconociendo en ellos la capacidad de luchar por mejores condiciones de vida. Por ello, SEA trabaja con los pobladores, considerados como actores sociales, para su plena realización humana. SEA los considera como agentes de cambio que tienen un papel participativo y central en la toma de decisiones y gozan de iguales derechos como ciudadanos. SEA acompaña las organizaciones sociales y sus procesos, brindando programas y asesoría para desarrollar sus capacidades y tanto al nivel individual, en el caso de dirigentes o socias de un comedor popular, por ejemplo, como al nivel colectivo enfocando en las capacidades organizativas de movilización como un grupo o conjunto.

3.2. Fenómenos: sus traiciones al mercado y su planteamiento de democratización desde dentro de la sociedad

Este breve repaso histórico de El Agustino nos brinda el contexto político y social desde su inepción hasta su actualidad que es útil y necesario para poder entender los tres fenómenos que se proponen abordar. Estos tres fenómenos, que no son los únicos ni los más importantes, muestran cómo las personas, en este caso los pobladores de El Agustino, se conectan a procesos de democratización a través de mecanismos neoliberales. Se trata de prácticas y acciones realizadas en los mismos mecanismos del mercado por las personas sobre la base del principio de reciprocidad en vez de la lógica de acumulación de ventajas competitivas y capital. Las personas se aprovechan de los mecanismos neoliberales para plantear una articulación social dentro del mismo sistema neoliberal. Así, las personas establecen relaciones de reciprocidad desde dentro el sistema neoliberal y de ese modo traicionan a la lógica del mercado, reemplazando los principios de la competencia y de la dominación por los de la reciprocidad y de la cooperación.

Tres fenómenos en El Agustino en los cuales las personas utilizan los mecanismos neoliberales para traicionar al sistema neoliberal y forjar procesos de democratización son los siguientes: las migraciones internas a lo largo del siglo XX que conforman el ‘desborde popular’ (Matos Mar); los comedores populares que surgen en 1979 para enfrentar el problema de hambre y organizar las mujeres; y los bancos comunales que inician en 1997 para brindar crédito desde un modelo solidario y colectivo a microempresarios para sus propios proyectos.

Para abordar cada fenómeno, se divide cada sección en tres partes: primera, un resumen histórico del fenómeno ilustrando los factores impulsores que dieron lugar al fenómeno; segunda, una mirada interna de cómo funciona cada fenómeno; y tercera, una profundización del fenómeno en la medida en que se ha traicionado al neoliberalismo y de ese modo cómo se genera democratización en la sociedad.

3.2.1. Migraciones internas: de campo a ciudad; de campesino a empresario

El primer fenómeno que se abordará es el fenómeno de las migraciones. Se trata de una realidad recurrente, tanto a los niveles locales y regionales como al nivel global, que abarca toda la historia de la humanidad. El Perú, de manera particular, ha experimentado este fenómeno de la migración, tanto interior como exterior. En esta investigación nos interesa más la primera que ha creado un ‘nuevo rostro’ del Perú, como señala el antropólogo José Matos Mar, en el siglo XX. El Agustino, siendo un sector urbano popular de Lima con raíces en la primera mitad del siglo XX, se formó como un distrito con la influencia significativa de las huellas de los migrantes campesinos de la sierra andina. Aunque esta investigación no cuenta con textos directamente relacionados con las olas de migrantes que comenzaron a ubicarse en El Agustino, nos remitiremos a tres textos muy conocidos e influyentes para entender la historia contemporánea del Perú y, en particular, las migraciones internas que han logrado dar una nueva forma a la ciudad de Lima, y al Perú en general, mientras contribuyendo a la democratización de la sociedad capitalista, neoliberal peruana.

Los tres libros y sus autores respectivos que se usarán para ver los procesos de migración en el Perú y la forma en que el capitalismo en el Perú se haya realizado son los siguientes: *Desborde Popular y Crisis del Estado* (1988) del antropólogo José Matos Mar; *Clases, estado y nación en el Perú* (1992) del antropólogo y sociólogo Julio Cotler; y *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima* (2000) de los antropólogos Jürgen Golte y Norma Adams.

Los migrantes conformaron una población marginada, considerados como “invasores” al emigrar a la ciudad. Sin embargo, este traslado de las zonas rurales a las ciudades implicó una serie de consecuencias democratizadoras, de modo que estos

migrantes contribuyeron a la democratización en la sociedad limeña y peruana. Incluyó experiencias de integración y de socialización, incorporando una población significativa del Perú con los criollos limeños, que históricamente quedaron muy aislados y centrados en sí mismos. Hubo discriminación y rechazo, pero también condujo a relaciones más fluidas entre las personas, tanto migrantes provenientes de las zonas rurales como criollos limeños que antes constituyeron una aristocracia. Estas experiencias de integración y de socialización los empoderaron a concientizarse, tomando en cuenta su realidad marginada social y económicamente. Esta concientización, luego amplificada y profundizada con el acompañamiento de las instituciones socio-religiosas en El Agustino como la Parroquia La Virgen de Nazaret y SEA, constituyó un factor determinante en su movilización y organización para luchar por sus derechos, exigiendo que el Estado los garantice. Los migrantes dependieron de sus redes de confianza, no sólo para poder subsistir, sino también salir adelante. Construyendo relaciones de reciprocidad entre los pobladores de estos nuevos sectores populares, los migrantes lograron fundar vínculos sociales, generando mayor socialización en la sociedad. Golte y Adams (2000) subrayan que "la migración no puede ser analizada únicamente como una suma de traslados individuales, sino como una transformación social, que opera a todos los niveles de agregación social en la cual el traslado físico resulta ser parte de un proceso cualitativamente mayor" que forma parte de una tendencia global (p. 33). Mediante la migración, los migrantes logran plantear una articulación social que facilita procesos de democratización a pesar de que el neoliberalismo no la tiene como objetivo.

a. El origen de las migraciones internas

Las migraciones internas hacia las ciudades, especialmente a Lima, ocurren por varias razones que dependen del contexto histórico en que suceden. Las migraciones se dan por varias razones, entre ellas, económicas, políticas, religiosas y sociales. A menudo, las personas son forzadas a migrar por temas de violencia, de opresión, de explotación o de amenazas. Mientras que las migraciones internas del Perú por motivos políticos se concentran en las últimas décadas del siglo XX cuando la violencia ejercida por Sendero Luminoso y las Fuerzas Armadas se vuelve insoportable, las migraciones internas por motivos económicos se dan a lo largo del siglo XX, debido principalmente al aumento de la productividad y los cambios en la producción, junto a la política redistributiva de la Reforma Agraria.

El fenómeno de las migraciones no es una excepción en el Perú. Más bien, se trata de un fenómeno global cuyos factores determinantes también derivan de transformaciones mundiales. En el siglo XX se experimenta una transformación en todo el mundo, la cual consiste en el aumento de la productividad, basada en la lógica de acumulación de capital (Golte y Adams, 2000, p. 30). Según Golte y Adams (2000), mayor productividad contribuye a mayor expectativa de vida, conduciendo a la urbanización de la mayoría del mundo (p. 30). En términos generales, las grandes migraciones que se dan en el siglo XX surgen en un contexto de urbanización acelerada y cambios significativos en la producción tanto urbana como rural que afecta a las poblaciones rurales. En el Perú, y en muchos otros países, las poblaciones rurales se ven necesarias migrar a las ciudades debido a las transformaciones en la producción, el mayor uso de máquinas y tecnologías que dejan campesinos sin trabajo, entre otros factores. Según Golte y Adams (2000), las migraciones ocurren principalmente "porque en Lima se concentra una buena parte de las ganancias y de las rentas del país, cuyo gasto crea un mercado considerablemente grande y, con éste, oportunidades de empleo y de colocación de productos" (p. 38). Buscando alcanzar lo necesario para sobrevivir, las poblaciones rurales se sienten obligadas a trasladarse a las ciudades. Otros factores que influyen la migración incluyen "las ideologías que acompañan a la gran transformación" que inspiran o motivan las poblaciones a salir de sus pueblos de origen hacia las ciudades para tratar "de alcanzar los bienes de consumo y el estilo de vida prometidos por los medios masivos de comunicación" (Golte y Adams, 2000, p. 31).

En el inicio de la segunda mitad del siglo XX el capitalismo urbano crece de manera significativa, mientras que la relevancia del campo disminuye sustancialmente (Cotler, 1992, p. 289). En la década de 1960, la declinación de la agricultura en la sierra y los subsiguientes traslados de campesinos a las ciudades se producían por una política económica que consistía en "la importación de alimentos, el control de sus precios, así como la concentración del crédito en la agricultura costera de exportación" (Cotler, 1992, p. 286). Esta política económica tuvo ramificaciones duras en la economía rural, de modo que la industrialización propuso la eliminación de "la estructura pro-capitalista del campo" (Cotler, 1992, p. 287). En contra de los modos arcaicos de producción rural, el desarrollo capitalista pretendió eliminarlos en favor de una producción agrícola más eficiente, en línea con las ideas neoliberales. Así que se trataba de una política neoliberal

que desplaza los campesinos hacia las ciudades para un mayor rendimiento de su parte. La desregulación de las personas se convirtió en “la parte del nuevo impulso del desarrollo capitalista que alteró la estructura residencial de la población” (Cotler, 1992, p. 288). A pesar de promover la migración de sus hogares, comunidades y formas del trabajo, el Estado no atendía a “las exigencias de educación, salud, vivienda y trabajo de quienes llegaban a radicarse en las ciudades,” lo cual resultó en la creación de “una población en *permanente* estado de desempleo y subempleo” (Cotler, 1992, pp. 291-292).

En los 1950, las migraciones de la sierra a la costa crecen explosivamente junto con la expansión nacional de educación popular, nueva infraestructura (como carreteras a la selva y la sierra, comunicación entre pueblos y entre las provincias y Lima), mayor actividad estatal en todo el país y el auge de la industrialización y la comercialización en Lima (Matos Mar, 1988, pp. 34-35). En este contexto nacional, los campesinos rurales inician su traslado a las ciudades, en particular Lima, debido a la precariedad económica en el campo. Como resultado de las migraciones del campo a la ciudad, se presente un nuevo grupo urbano “de propietarios, empresarios, obreros y subocupados” (Matos Mar, 1988, p. 36).

La Reforma Agraria, impulsada por el gobierno militar de Velasco en 1969, expropió alrededor de 8 millones de hectáreas de tierras de todo el Perú entre 1969 y 1979 y las entregó a los campesinos (Eguren, 2009, p. 81). La Reforma Agraria, con la modernización de la agricultura y la movilización de los campesinos que iniciaron anteriormente, logró derrumbar la estructura tradicional de la hacienda en la cual los campesinos eran “siervos” sin derechos. Aunque hubo la esperanza de que esta política movilizaría la economía y generaría mayor movilización social, especialmente para los campesinos, no alcanzó el resultado deseado. Los años subsiguientes continuaron experimentar nuevas olas de migración hacia las ciudades buscando mejores condiciones de vida. Con las migraciones que comenzaron a partir de los 40 y las reformas del gobierno de Velasco a fines de los 60 e inicios de los 70, entre otras razones, se crearon “las condiciones para una poderosa liberación de las energías retenidas en el mercado andino y en los sectores populares urbanos” (Matos Mar, 1984, p. 40).

Por lo tanto, no se puede entender el Perú o, de hecho, Lima sin las migraciones del siglo XX. Según los datos, entre 1940 y 1981 la población limeña creció siete veces,

de 645.2 mil a 4,608.0 mil pobladores, debido principalmente a los migrantes con procedencia de las áreas rurales del Perú (Golte y Adams, 2000, p. 38). En 1984, más de 65% de la población se concentraba en las ciudades debido a la urbanización, con más de 30% concentrada en Lima (Matos Mar, 1988, p. 47). Lima es indudablemente una ciudad con el doble rostro criollo-andino.

b. La dinámica de las migraciones

Al llegar a Lima, los migrantes campesinos comenzaron a radicarse en las áreas libres de la ciudad, mayormente las periferias, conformando los sectores populares o barriadas. Sin embargo, su llegada a Lima no generó mucha acogida de parte de los habitantes en aquella época. La percepción de los migrantes que llegaban en olas a Lima por parte de los criollos nativos limeños fue de "enfrentamiento étnico, social, cultural y económico," en el cual los migrantes fueron vistos como "enemigo[s] invasor[es]" y una "problema" (Golte y Adams, 2000, p. 19). En *Las Barriadas de Lima*, el antropólogo José Matos Mar (1977) describe cómo los migrantes, denominados en forma despectiva "invasores", se enfrentan las condiciones difíciles de vida que se encuentran al llegar al borde de Lima mediante el uso de creatividad y el apoyo mutuo para poder sobrevivir (p. 99). Por un lado, la organización comunitaria de los migrantes tenía raíces en sus pueblos andinos de origen. Sin embargo, por otro lado, se organizaron y se movilizaron en las ciudades para la supervivencia porque era una necesidad.

Los campesinos experimentaron un creciente nivel de pobreza y marginación debido al sistema de haciendas donde el campesino trabajaba la tierra, con la mitad de lo que cosechaba siendo entregado a la hacienda. Su situación precaria y la ilusión de movilidad social los impulsaron a migrar a las ciudades, dejando una huella significativa en la composición económica, social y cultural del Perú. Creando barriadas instalándose en las periferias de Lima, los migrantes dieron lugar a "un nuevo tipo de ciudad," un nuevo Perú, que inauguraban "nuevas formas de comportamiento, de producción, de metas y aspiraciones," constituyéndose como "los nuevos y principales actores sociales" (Golte y Adams, 2000, p. 19).

Mientras que el traslado de sus comunidades rurales a las ciudades urbanas hace que los migrantes rompen de algún modo con sus vínculos tradicionales, sus relaciones

tradicionales como las de parentesco y de reciprocidad todavía desempeñan un rol significativo en su inserción en las ciudades y en la formación de nuevos tipos de vínculos sociales. El estudio realizado por Golte y Adams (2000) sobre los procesos migratorios de doce pueblos a lo largo del siglo XX se centra en el fenómeno de la migración, mostrando cómo "la pertenencia a un grupo de origen común influye considerablemente en la inserción y el desenvolvimiento de los migrantes en la ciudad" (p. 20).

La antropóloga Susan Lobo (1984) en *Tengo Casa Propia* sostiene que la integración de los migrantes a la ciudad se hace, principalmente, a partir de las relaciones o redes de parentesco. Otros tipos de relaciones, como relaciones de reciprocidad, pueden surgir de estas redes que vienen de la familia inmediata. Para Lobo,

la unidad grupal sobre la cual se establece la estructura social del poblador de barriada para su efectiva y exitosa inserción en el medio urbano está basada primeramente en la familia de la casa, luego en los parientes cercanos y los parientes lejanos, a continuación en los paisanos y en último lugar aquellas personas con algún otro vínculo secundario (vecinal, laboral, etc.). (Tovar, 1996, p. 46).

Sin embargo, las relaciones de reciprocidad constituyen un mecanismo importante en su incorporación a las ciudades. Los migrantes adaptan de distintas maneras a las zonas urbanas, a menudo con los primeros migrantes experimentando más diversificación en comparación de los migrantes de siguientes generaciones (Golte y Adams, 2000, p. 57). Los primeros migrantes adaptan por ensayo y error, consiguiendo y dejando empleos y hogares en la medida en que encuentran 'mejores ofertas' que les posibilitan mejores condiciones de vida. Dado que no conocen personas al llegar a Lima, los primeros migrantes cuentan con el apoyo de los otros de su grupo de origen, de modo que dependen de "la red de relaciones que mantienen" (Golte y Adams, 2000, p. 57). Las siguientes olas de migrantes del mismo origen, por lo general, logran insertarse y adaptarse más fácilmente, comparados a sus predecesores, debido al conocimiento adquirido por éstos.

Su inserción vivencial en las barriadas de Lima depende mucho en su estado económico, si tenían familiares que migraban previamente, entre otras razones. Por lo general, la mayoría de los migrantes obtienen sus casas de manera informal. Invaden los

terrenos, ocupándolos, y poco a poco construyen sus casas por medio de "la ayuda mutua" de parte de sus familiares, otros migrantes provenientes de la misma comunidad e inclusive aquellos que ya logran establecerse en estos sectores populares (Golte y Adams, 2000, p. 39). Solo en aquellos casos donde las personas logran juntar suficiente dinero, por tener su propio negocio o empresa, terminan la construcción de sus casas en relativamente poco tiempo (Golte y Adams, 2000, p. 39).

Mientras que previamente se dedicaban al cultivo del campo, al llegar a Lima los migrantes tuvieron que incorporarse en nuevos tipos de trabajo que requerían otro tipo de técnicas y capacidades. En la búsqueda de más oportunidades y mejores condiciones de vida, los migrantes no encontraron mucho empleo en las industrias de Lima y, en cambio, tuvieron que buscar empleo en el sector de servicios. Algunos grupos de migrantes se profesionalizan debido a sus beneficios tanto económicos como sociales, permitiéndoles mayor decisión propia sobre su realización humana. Por tanto, las redes de reciprocidad les ayudaron a fortalecer sus habilidades y capacidades para aumentar sus perspectivas del empleo.

Según Matos Mar (1988), los sectores populares se van "alternando las reglas de juego establecidas y cambiando el rostro del Perú" (p. 17). Los nuevos sectores populares provenientes de la sierra andina a partir de la década de los cuarenta y particularmente después de los cincuenta "determinan profundas alteraciones en el estilo de vida de la capital y dan un nuevo rostro a la ciudad" (Matos Mar, 1988, p. 73). Se trata de un rostro más rural que proviene de la sierra andina debido a las olas de migrantes. Los migrantes que llegaron a construir los sectores populares de Lima crean estrategias económicas y estrategias de movilización y organización, a menudo basadas en elementos de sus pueblos de origen, como la reciprocidad, para plantear otras formas de vida en la ciudad.

c. Migraciones: traicionando al neoliberalismo y forjando democratización

Mientras que las causas pueden variar, las migraciones terminan produciendo el mismo efecto, esto es, que la gente se desplaza por un lado al otro. Además, las migraciones terminan generando un efecto - el aumento de productividad - que es el efecto deseado del neoliberalismo. El neoliberal Von Hayek considera la migración como una receta neoliberal para que las personas sean más productivas. Dado que la economía

de mercado en que se basa el neoliberalismo requiere competencia para el buen funcionamiento del mercado y para mayor productividad en la sociedad. La productividad surge necesariamente de la competencia que se instala entre todos los actores. Por tanto, el neoliberalismo utiliza el desplazamiento de las personas para aumentar productividad en la sociedad.

Foucault (2007) describe la desregulación de las personas como una política neoliberal, sosteniendo que según el neoliberalismo se requiere "intervenciones que permitan transferencias demográficas, una migración, etc." (p. 173). Además, Foucault (2007) indica que la migración, es decir, "la capacidad de desplazarse de un individuo" es un elemento de inversión humana en el capital humano (p. 270). La migración tiene, sin duda, costos materiales, sociales y psicológicos. Y, a la vez, es una inversión para el futuro. Así, concibe el migrante como un emprendedor de sí mismo quien decide invertir, mediante la migración, para ser más productivo y aumentar su ingreso.

Por consiguiente, la gente se desplaza para que pueda ser más productiva. Inclusive cuando uno está viviendo en una situación de violencia, esta persona migra a otro lugar para lograr sobrevivir, para lograr ser más productiva, etc. Entonces, aunque la causa sea la violencia y no sea simplemente una reforma económica también hay alguna forma de reforma económica porque en tal lugar no se puede vivir, no se puede conseguir alimentos. Además, hay que escapar de la violencia, evitar que los matean, etc. Los procesos migratorios tienen muchas dimensiones, a menudo acelerados por la violencia o la pobreza, pero al final las migraciones terminan produciendo este efecto, aunque sea cual sea la causa. Es decir, la causa puede ser la reforma agraria, la violencia, el conflicto armado interno, etc., pero todas estas causas tienen el doble efecto de trasladar las personas y de hacerlas más productivas. No hay que descartar que las migraciones se dan por razones de violencia o de sobrevivencia, pero tampoco hay que descartar que en este mismo proceso haya deseos o elementos económicos. Por tanto, se trata de una política neoliberal, como lo describe Von Hayek.

En fin, la migración tiene que ver con personas que desean arreglar sus vidas, sus proyectos de vida. Según la lógica de Von Hayek, esta migración está íntimamente vinculada con la necesidad de aumentar su productividad, para tener mejores condiciones de vida. Pero éste concibe que la productividad se da en el momento que uno entra en

competencia. Sin embargo, en vez de entrar en competencia, las personas, por otro lado, se asocian de manera solidaria y generan espacios de democratización, a pesar de que no se constituye como un objetivo del neoliberalismo. El neoliberalismo desea la productividad de las personas para el buen funcionamiento del mercado, pero las personas aprovechan de este mecanismo neoliberal de migración, traicionando a esta fórmula neoliberal, para arreglar sus vidas frente a la precariedad. Buscan realizar sus propios proyectos, como mejorar sus vidas y las de sus familias, que son diferentes a los exigidos por el neoliberalismo.

A pesar de que Lima opera con otro conjunto de relaciones, a veces relaciones más impersonales debido a la primacía otorgada al mercado, los migrantes logran encauzar modos de relacionarse en este nuevo ambiente, como la reciprocidad y la solidaridad, que previenen de sus pueblos de origen y así entablan nuevas formas de vida más personales, a partir del don, dentro del medio actual para generar mayores vínculos sociales y así se lo considera como un proceso de democratización.

Los migrantes en las ciudades dependen de los “elementos culturales y sociales de sus lugares de origen,” como el idioma y diversas formas de relaciones (Matos Mar, 1988, p. 52). Entre estos elementos son sus lazos tradicionales de reciprocidad que la utilizan para vincularse con otro, inclusive con instituciones. En el caso de la economía, en muchos casos, deciden mantenerse desvinculados de la economía oficial debido a la formalidad y legalidad y, en cambio, encuentran salidas y oportunidades fuera de lo oficial (Matos Mar, 1988, p. 64).

En su estudio sobre los migrantes a Lima provenientes de doce pueblos, Golte y Adams (2000) subrayan que "cuentan con una serie de recursos para 'asociarse' entre sí," como las relaciones de reciprocidad, de parentesco, de clientelismo, de intercambio, que surgen por la pertenencia a una comunidad, etc. (p. 68). Estas relaciones, cada una con su propia dinámica y conjunto de reglas, les permiten a asociarse de tal manera que pueden realizar ciertas acciones y prácticas, como aquellas relacionadas al trabajo, la colaboración, el intercambio de bienes y servicios, la socialización con las demás personas, etc. A pesar de que han dejado sus pueblos de origen, los migrantes todavía mantienen estos diversos tipos de relaciones al integrarse en la ciudad, aunque sí se modifican debido al nuevo contexto y las características y los desafíos que lo distinguen.

El mercado que se prima en la ciudad urbana articula las relaciones de manera más impersonal. “La nueva situación económica de la ciudad” es una de las razones principales por la reconfiguración de las relaciones de los migrantes (Golte y Adams, 2000, p. 68). Sin embargo, los nuevos habitantes de la ciudad entablan relaciones de varios tipos, de modo que se mezclen las formas de relación social, incluyendo aquellas basadas en una lógica de reciprocidad, de parentesco, entre otras, y aquellas formas basadas en una nueva lógica que se encuentra en los nuevos vínculos sociales desarrollados en la ciudad. Por lo general, los migrantes que provienen del mismo origen constituyen redes de confianza, es decir, relaciones basadas en reciprocidad, de modo que estén vinculados principalmente por su pueblo de origen donde este tipo de relaciones primaba sobre otros tipos de relación, como aquellas relaciones impersonales que se encuentran en el mercado.

Impulsados hacia la ciudad por la situación precaria que caracterizaba a las sociedades campesinas en el siglo XX, los migrantes no siempre pudieron encontrar trabajo y, por consiguiente, "empezaron a generar un tipo de economía a partir de sus propias reglas," algunas de ellas primitivas, generalmente no mercantiles, que les permitieron integrarse en la sociedad y economía urbanas (Golte y Adams, 2000, p. 74). Al nivel económico se puede decir que existía dos rostros de la economía en el Perú: la formal y la informal. La formal se caracteriza por aquellas personas registradas que trabajan en las diversas industrias, el transporte, el comercio y los servicios. La informal, en cambio, es “contestatario popular,” consistiendo en actividades económicas no registradas operando en la ilegalidad o en los límites entre la legalidad y la ilegalidad, “adaptando al nuevo medio las estrategias, normas y costumbres inmemoriales de la sociedad andina o desarrollando de manera creativa sus propias reglas de juego” (Matos Mar, 1988, pp. 58-59). Es así como sus propias prácticas y acciones le dan otro significado a la economía de mercado, en la cual se encuentran debido a su migración, y dan pasos democratizadores en la sociedad. Lo hacen para sobrevivir, pero éste está acompañado con mayor democratización en la sociedad.

Los migrantes andinos, acostumbrados a utilizar lo disponible, tanto lo material (i.e., el ganado y otros animales, los recursos naturales) como lo inmaterial (i.e., el tiempo, el esfuerzo propio), se encuentran en una posición más ventajosa que los migrantes que

proviene de la costa (Golte y Adams, 2000, p. 86). Logran encarar la supervivencia en situaciones de precariedad por medio de distintas actividades económicas para generar ingresos y las relaciones sociales que establecen, de las cuales pueden depender de la ayuda mutua de otros (Golte y Adams, 2000, p. 86).

Aunque sus actividades económicas se caracterizan por prácticas como la reciprocidad que viene de sus comunidades andinas, los migrantes se vuelven emprendedores, económicamente activos en una diversidad de actividades con un enfoque más individualista o familiar para su supervivencia. Este conjunto de actividades individuales o familiares “podrían llevar a concluir que esta forma de enfrentar la vida cotidiana refuerza el individualismo y disuelve los lazos tradicionales” (Matos Mar, 1988, p. 63). Es decir, el emprendimiento que caracteriza a los migrantes que conforman estos nuevos sectores populares y que constituye una herramienta para sacarles adelante puede devenir en una mera medida de dominación, sometiendo a los migrantes al modelo neoliberal que busca que estos sean productivos y empresarios de sí mismos, diluyendo las otras relaciones económicas típicas de sus comunidades de origen, como la de la reciprocidad. No obstante, las personas también se organizan para combatir la pobreza y la inestabilidad y para defender sus derechos. Interesantemente, Matos Mar (1988) resume que el desborde popular surge de una actividad individual, desligada, pero la otra cara de la moneda es la organización colectiva que el desborde provoca (p. 63). El desborde o la migración de la sierra hacia la ciudad, a pesar de ser motivado por la subsistencia de los migrantes, les conduce a vincularse con otros sobre la base del don para fomentar mayor socialización y a su vez democratización en la sociedad.

Las olas de migrantes hacia las ciudades traen nuevos trabajadores para el mercado. Se aprovecha de su experiencia previa del trabajo para pagarles menos. Dado que el mercado no es la forma económica principal en sus comunidades de origen, más bien es la reciprocidad, los migrantes llegan a las ciudades sin tener mayor entendimiento de cómo funciona la producción en una economía de mercado, lo cual incluye los salarios, los derechos y beneficios otorgados a los trabajadores, etc. Aunque generan una nueva economía, especialmente en el sector informal, sufren de explotación a las manos de ciertos empleadores que quieren sacarles provecho. Interesantemente, mientras que la reciprocidad sirve como un impedimento en la integración en el ámbito laboral en las ciudades, por otro lado, las relaciones de reciprocidad que surgen entre los migrantes en

su traslado a las ciudades facilitan su integración y adaptación. De hecho, esas relaciones de reciprocidad no sólo generan vínculos sociales, pero también fortalecen la calidad de las relaciones y disminuyen las posibilidades de dominación o explotación.

Al llegar a la ciudad entablan redes de reciprocidad no únicamente en el mercado sino también en las diversas movilizaciones por los servicios básicos. Golte y Adams (2000) destacan la capacidad organizativa de los migrantes que movilizan a través de sus redes provenientes de sus comunidades de origen para luchar por los servicios básicos (p. 42). Se puede decir que se preocupación principal es la de la subsistencia. Pero, al luchar por la subsistencia resultó necesariamente en un conjunto de acciones y prácticas basadas en la reciprocidad que reforzó las mismas relaciones entre los migrantes y los condujo a integrarse en la sociedad.

Al realizar un estudio profundo de las migraciones internas en el Perú del siglo XX, Golte y Adams (2000) indica que "a pesar de sus orígenes diversos, los migrantes rurales han asumido la ciudad como suya y los problemas de su hábitat nuevo los quisieran encarar con la misma decisión con la cual asumieron el reto de sobrevivir, como individuos, como familias y como grupos provenientes de pueblos diversos" (p. 91). Destaca su capacidad de luchar y de resistencia, de cooperar con otros, no sólo para su propia subsistencia sino también para lograr mejores condiciones de vida.

Con el tiempo, los migrantes lograron alcanzar mejores condiciones de vida debido a su constante y continúa integración en las ciudades, en las organizaciones y, por fin, en la sociedad en general. Según Golte y Adams (2000), "las formas sociales de integración urbana, o su ausencia, se remiten al carácter de la sociedad de origen" (p. 59). Es decir que los migrantes disponen a su integración a la ciudad las relaciones existentes que provienen de sus comunidades andinas. Estas formas de relaciones facilitan mayor integración y socialización en su proceso de adaptación a la ciudad.

Golte y Adams (2000) indican que surgen grupos o asociaciones formales de migrantes que provienen del mismo pueblo, distrito, barrio, etc., que se denominan "clubes regionales" o "asociaciones de provincianos" (pp. 68-69). Paul Doughty (1969) destaca el rol de estas agrupaciones regionales que contribuyen a la socialización de los migrantes en su nuevo contexto (p. 973). Como señala Golte y Adams (2000), el

argumento más fuerte en el trabajo de Doughty es que si concentra en la organización interna de una comunidad de migrantes, en vez de únicamente en las asociaciones provinciales, se ve con más claridad cómo las redes de relaciones entre los migrantes aumentan su sociabilidad y fortalecen su integración a la ciudad (p. 70). Por ello, los elementos informales de estas agrupaciones, como la calidad de las relaciones, se vuelven más interesantes y destacables que los aspectos formales, como la estructura de la organización. Los cambios internos a Lima producidos por las olas de migrantes de la sierra “afecta y modifica no solamente el aspecto físico de la capital, sino también sus formas de cultura y su sociabilidad” (Matos Mar, 1988, p. 81). La democratización en la sociedad no ocurre porque los nuevos sectores populares provenientes del altiplano junto con la población criolla ya existente en Lima constituyen una especie de arcoíris, sino porque las relaciones entre todas estas personas se vuelven más fluidas y balanceadas. Así, fomenta mayor sociabilidad y, por ende, democratización en la sociedad.

El estudio llevado a cabo por Golte y Adams (2000) indica el rol significativo que desempeñan los tipos de lazos sociales de los pueblos andinos en la llegada de los migrantes de la sierra, "las formas de su inserción y su desenvolvimiento en la ciudad" (p. 74). Además, destacan la importancia de tomar en cuenta no sólo las sociedades rurales de las cuales migran, sino también las relaciones entabladas entre personas provenientes de la misma comunidad al adaptarse a un ambiente urbano (Golte y Adams, 2000, p. 74).

Los migrantes muestran los pasos de la ilegalidad o lo informal hacia la legalidad y lo formal. Según Matos Mar (1988), las invasiones, por ejemplo, aunque en el inicio carecen de formalidad y reconocimiento jurídico por parte del Estado, logran pasarse a la legalidad, debido a los movimientos y organizaciones del sector popular que demandaron y exigieron al Estado (p. 78). Así se constituyó El Agustino como un distrito, después de las invasiones de migrantes andinas casi dos décadas antes de su fundación oficial. Las redes de reciprocidad, mayormente informales, se integran con la política pública de tal manera que haya reconocimiento de ambas partes y una cooperación entre la sociedad civil y el Estado que refuerza el Estado de derecho. Son procesos de democratización que forjan los mismos migrantes por medio del sentido o significado - de reciprocidad - que dan a las relaciones.

Los migrantes van consolidándose en los sectores populares de las ciudades, a menudo por su propio esfuerzo y no por una política del Estado. La integración de los migrantes de la sierra en las ciudades, en particular Lima, hace surgir:

un nuevo mestizaje de predominante colorido andino, generando estilos de cultura, opciones económicas, sistemas de organización y creando las bases de una nueva institucionalidad que se expande, encontrando escasas resistencias, entre los resquicios de las estructuras oficiales, desbordando sin pudores, los límites de la legalidad cada vez que éstos se oponen como obstáculos. (Matos Mar, 1988, p. 79)

El 'desborde popular', impulsado por las condiciones precarias de las sociedades campesinas y la urbanización acelerada, implicó la integración de los migrantes en la ciudad donde se establecieron en los sectores populares. Generaron "un espacio de vivienda e ingreso que permitan su reproducción" y mejores condiciones de vida para ellos y sus familias, además de adquirir "conocimientos que posibiliten su desenvolvimiento en la ciudad" (Golte y Adams, 2000, p. 47). Aprendieron no solamente en sus empleos, sino también en sus ámbitos cotidianos con sus amigos y otros conocidos, en los cuales comenzaron a tomar conciencia de sus derechos y exigirlos.

Cabe destacar cómo la Reforma Agraria democratizó la zona rural, eliminando las estructuras arcaicas de poder y haciendo que las relaciones sean más fluidas entre campesinos y antiguos hacendados (Eguren, 2009, p. 91). Esta reforma logró integrar millones de peruanos, tradicionalmente excluidos y marginados de la política nacional, en "la colectividad política y la condición ciudadanía" (Eguren, 2006, p. 14). Además, el gobierno de Velasco impulsó una serie de iniciativas que generó democratización en el país, en particular entre la población rural, que incluía la oficialización del quechua, la programación de este mismo idioma en medios radiales y televisivos, concursos regionales y nacionales de música, danza y artesanía" (Eguren, 2009, pp. 91-92).

Teniendo una red de apoyo y utilizando los elementos tradicionales que provenían de sus comunidades como la reciprocidad y la solidaridad, los migrantes se adaptan al nuevo escenario. Sin embargo, en este nuevo escenario las relaciones se modifican por la necesidad y luego por la distancia tanto física como generacional.

Mientras que, por un lado, los migrantes comenzaron a integrarse rápidamente en las ciudades, con diversos actores y entidades sociales, los migrantes, por otro lado, encuentran impedimentos a la integración. La desdemocratización surge cuando los procesos no conducen a una sociedad más democrática. En términos generales, el traslado a la ciudad desarraiga los migrantes de su tierra, la cual cultivaba y mantenía una relación más personal con ella. Además, los arranca de las formas de vida más solidarias y recíprocas que caracterizaban a sus vidas en la sierra. Hemos visto cómo estas mismas relaciones de reciprocidad y solidaridad fortalecen sus nuevas relaciones en la ciudad e incluso engendra nuevas formas de vida emancipadoras que escapan de la dominación del mercado. Sin embargo, el traslado a la ciudad también genera desdemocratización en la medida en que se pierden los principios tradicionales de reciprocidad y solidaridad al entrar en un contexto más individualizado y solitario tanto en el ámbito laboral como en otros ámbitos.

Cabe notar que no todos los aspectos de las migraciones sierra-costa producen democratización. En este nuevo rostro del Perú también se encuentran características que conducen a la desdemocratización. Matos Mar (1988) menciona algunas detectadas en los sectores populares: los empresarios operando fuera de la legalidad; la falta de pagar impuestos para parte de algunos negocios e industrias; la omnipresencia de drogas, prostitución y pandillas; la seguridad ciudadana en las manos de pobladores con su propio 'tribunal' vecinal de justicia; los mercados que venden cosas robadas; los guerrilleros y el terrorismo; y coimas y corrupción (p. 106). Pero, estas realidades no se quedan simplemente en los sectores populares, sino que también desbordan en el otro rostro del Perú, es decir, en el Perú oficial o formal: la evasión de impuestos por parte de corporaciones y empresas ya establecidas y serias; los obreros profesionales y técnicos trabajando de manera extralegal; la automovilización vecinal contra la delincuencia y pandillaje; el uso de drogas por jóvenes de clases medias y altas; la corrupción que invade al sector público y a los funcionarios públicos; y el terrorismo incorporando a los profesores, alumnos universitarios y los jóvenes de clases medias y altas (Matos Mar, 1988, p. 107). Estas realidades debilitan las redes de reciprocidad que existen entre pobladores y entre organizaciones en la sociedad civil. Como dañan a estas relaciones sociales, también contribuyen a la desintegración de las redes de reciprocidad con el Estado. Tanto al nivel de las relaciones entre pobladores y organizaciones sociales que

conforman la sociedad civil como al nivel de las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, ambos experimentan desdemocratización.

En conclusión, los procesos de democratización y desdemocratización se dan debido a ciertas políticas y por las acciones y prácticas de las personas. Con respecto a las migraciones, son las acciones y prácticas de los migrantes que nos han interesado. La realidad histórica es crucial para cualquier país o pueblo y se ve claramente que el ‘desborde popular’ resultó de una tarea postergada por siglos. La conquista española del siglo XVI generó “una relación de dominación-subordinación” con los indígenas andinos, dejando pendiente una verdadera “síntesis y formación de una nación e identidad peruana” (Matos Mar, 1988, p. 25). La lucha por la independencia en el siglo XIX tampoco constituyó “la República sobre la base de la integración complementaria de dos pueblos o legados de nuestra nacionalidad” (Matos Mar, 1988, p. 27). A fines del siglo XIX hasta los 1920, el Perú experimentó una modernización dejando como “tarea prioritaria” para el Perú la integración de sus diversas identidades y culturas (Matos Mar, 1988, pp. 27-28). Por tanto, el ‘desborde popular’ se dio con la irrupción de las migraciones internas del siglo XX que a su vez contribuyó a la democratización de la sociedad peruana, una tarea incumplida, pero con grandes pasos y logros a lo largo del siglo pasado.

La democratización no es simplemente la presencia de uno al lado del otro. No es que una sociedad se ha vuelto más democrática solamente porque haya presencia de personas que provienen de distintos lugares del país. Lo que hace que una sociedad como Lima sea más democrática es que la calidad de las relaciones entre las personas sea más fluida. Es decir, la gente comienza a irse conociendo el otro como un igual en derechos y libertades, y los intentos de ejercer la dominación sobre el otro disminuyen. La gente participa más en la toma de decisiones políticas, como en El Agustino. Se remite al enfoque cognitivista de R. Forst que sostiene que el intercambio de razones entre individuos hace que una sociedad sea más democrática. Por tanto, cuánto más se tiene del derecho de la justificación más tiene de democracia.

3.2.2. Comedores populares: educación popular de mujeres

Los comedores populares, con raíces a fines de los años 70 en El Agustino, son organizaciones económicas populares de mujeres con un doble eje: primero, la organización y coordinación entre ellas para comprar y preparar alimentos a bajo costo para sus propias familias y aquellas personas que no pueden darse el lujo de comer al precio del menú del día; y segundo, la organización y promoción de las mismas mujeres como los nuevos actores sociales logrando tener un nivel significativo de incidencia en la sociedad. Este segundo objetivo consiste en el desarrollo personal y colectivo de las mujeres mediante el fortalecimiento psicológico, educativo, organizacional y de derecho. Luchando para atender a las necesidades básicas alimentarias de una población pobre y vulnerable en sus zonas respectivas, los comedores populares también sirven como escuelas de educación popular para las mujeres en las cuales se capacitan y se autorrealizan, reconociendo sus derechos y exigiendo que el Estado los garantice.

Montes (1987) subraya el aspecto participativo y deliberativo de los comedores, sugiriendo que pueden ser “una experiencia socio-educativa importante para las mujeres; a través de ellas aprenden a establecer lazos de solidaridad y prácticas de participación popular, que vienen constituyendo en bases para un cuestionamiento más global de sus actuales condiciones de vida y de la sociedad en general” (p. 84). La creación del comedor popular origina en las redes interpersonales o las relaciones de reciprocidad, principalmente, de manera informal luego consolidándose en organizaciones sociales populares. Tiene como objetivo la alimentación de la población vulnerable del barrio y el fortalecimiento de mujeres activas, organizándose y movilizándose a través del comedor popular autogestionario. Por tanto, los comedores populares han fortalecido las relaciones de reciprocidad entre las mujeres dentro y fuera de los mismos comedores y han servido para plantear una articulación social desde las mismas relaciones sociales para promover una sociedad más democrática y criticar a aquellos sistemas y estructuras que debilitan e incluso eliminan la participación ciudadana y la generación de relaciones personales que fortalecen no sólo las prácticas de reciprocidad sino también las mismas estructuras dentro de la sociedad.

a. El origen de los comedores populares

Desde los fines de los 1970s, las mujeres organizadas se constituyen como las principales agentes de cambio en el desarrollo económico, social y político local del

distrito de El Agustino. Un espacio que ha servido para responder al problema de hambre en El Agustino y a la vez una escuela de organización y promoción femenina es el fenómeno de los comedores populares.

El primer comedor popular autogestionario, Forjemos la Alegría, se formó por iniciativa de algunas mujeres en una comunidad cristiana de la II Zona de El Agustino en enero de 1979 (véase Figura 4). Respondiendo a la crisis económica que dejaba muchas familias sin posibilidad de pagar el costo normal del menú del día, las mujeres promovieron de forma colectiva estos comedores populares autogestionarios, recibiendo los alimentos principalmente mediante donaciones.



Figura 4: Primer comedor popular en El Agustino en 1979 (Fuente: SEA).

Al explicar los comedores populares autogestionarios, varios autores destacan su preocupación por la alimentación y su forma de responder a esta necesidad de manera colectiva. Según Tovar (1996), los comedores populares autogestionarios:

agrupan a madres de familia que preparan colectivamente los alimentos, beneficiándose de este modo con su significativo abaratamiento de las raciones, no sólo por la donación de una parte de los insumos sino por que también compran el resto de víveres al por mayor e incorporan su trabajo gratuito al producto final. (p. 115)

Asimismo, los comedores surgen en zonas de pobreza y precariedad, dirigidos a atender a la población más vulnerable. Romeo Grompone (1991) en su libro *El velero en el viento: Política y sociedad en Lima* define los comedores populares autogestionarios

como “una forma de enfrentar la crisis económica, y constituyen una respuesta dirigida a paliar sus efectos mediante el intento de resolver colectivamente los problemas de alimentación” (p. 112). Son organizaciones sociales, ubicadas en distintos lugares del distrito popular, aunque en algunos casos hay dos o más comedores en el mismo barrio o urbanización. La mayoría son organizaciones autónomas de otras organizaciones o instituciones, aunque algunas surgen de partidos políticos u otras entidades privadas.

Aunque Tovar y Grompone explican correctamente la función de los comedores populares autogestionarios, la explicación de Ofelia Montes (1987), directora anterior de Servicios Educativos El Agustino y dirigente de mucho tiempo en El Agustino, destaca su doble estrategia: “la sobrevivencia y la participación democráticas de sus miembros: en la relación interpersonal, en la lucha contra el autoritarismo como modelo social dominante; en la relación social con otras organizaciones populares” (p. 83). Es por ello que C. Blondet y C. Mintero (1995) concluyen que “el comedor popular como organización femenina es un fenómeno social... sin paralelo a nivel latinoamericano y probablemente mundial” (p. 19). Las mujeres de los comedores populares autogestionarios, por un lado, responden a la realidad de una sociedad en medio de una crisis económica que no puede asegurar las condiciones de vida para toda su población. Por otro lado, en el espacio del comedor popular, aprenden valorarse y reconocer su dignidad como mujeres con derechos y comienzan a incidir en las distintas instancias del gobierno para las reivindicaciones socioeconómicas y políticas.

Celebrando casi 40 años desde su creación, los comedores populares autogestionarios han crecido y se han cambiado, normalmente debido a los tiempos cambiantes. Se afectan especialmente por la disminución de donaciones y el giro neoliberal invocado por el gobierno de Fujimori. Cuando las instituciones benéficas disminuyeron su aporte, los comedores de El Agustino a partir del 1989 tuvieron que buscar su sostenibilidad de otra forma, lo cual los llevó a emprender ciertas actividades empresariales para generar empleo e ingresos. Un poco después, en plena crisis económica que agrava la sociedad y en la instalación del llamado “Fujishock” que implementa políticas neoliberales de ajuste estructural supervisadas por la economía de mercado y que lleva a cabo un repliegue estatal de su función social en la provisión de protección social, los comedores populares autogestionarios se multiplicaron atendiendo a las familias necesitadas y organizando a las mujeres que formaban parte de los

comedores. Eventualmente, después de muchas marchas y protestas, las socias de los comedores populares lograron que el Congreso Nacional apruebe la Ley 25307 que priorizó al nivel nacional las organizaciones sociales con enfoque en el servicio de alimentación, como los comedores populares (Minaya, 2015, p. 177).

En 1987, casi una década después de la fundación del primer comedor popular, un total de 805 socias formaron parte de quince comedores populares en El Agustino sirviendo casi 2,650 raciones diarias (Montes, 1987, p. 85). En 1999, la Central de los Comedores Populares Autogestionarios de El Agustino cuenta con 40 comedores de base y entre ellos 962 socias; además, reúne 10 dirigentes distritales, 35 dirigentes zonales separadas en cinco zonas de comedores y 280 dirigentes de base (Angulo, 1999, p. 133). En 2015, la Gerencia de Defensoría y Participación Vecinal registró 45 comedores populares en El Agustino, según información elaborada por el Colectivo Cívico de El Agustino (SEA, 2016). Actualmente conforman más de un tercio de las organizaciones sociales en El Agustino, dado que oficialmente hay unas 125 organizaciones diversas de la sociedad civil en El Agustino.

b. La dinámica de los comedores populares

Montes (1987) indica cinco características de los comedores populares autogestionarios:

- Estas organizaciones originan como iniciativa de mujeres para responder colectivamente al problema del hambre, del cual sufre una parte notable de la población.
- Brindan un espacio colaborativo con base en una participación democrática en el cual las mujeres se reconocen con dignidad y se fomentan identidades personales y colectivas.
- Son reconocidos al nivel del barrio, distrital e incluso estatal en algunos casos, lo cual significa una mayor incidencia en la política pública.
- Se juntan un promedio de 50 mujeres en cada comedor que buscan activamente enfrente el problema del hambre, aunque su capacidad no permite la eliminación del hambre.
- Se preocupan por los pobladores más vulnerables. (p. 82)

Las mujeres que trabajan en los comedores populares son conocidas como socias. Las socias trabajan en los comedores populares entre lunes a viernes en sus barrios respectivos. Las mujeres dotan de personal a los comedores populares como voluntarias que se encargan de comprar, cocinar y repartir los alimentos, además de cobrar los menús y luego limpiar el espacio (Montes, 1987, p. 86). Según Tovar (1996), los quehaceres cotidianos de las socias de los comedores son varios:

preparación de almuerzos e incluso lonches o desayunos para el consumo de las familias de las socias y de cualquier persona que previamente solicite este servicio, realización de compras diarias de los insumos necesarios para la preparación de los menús, acudir a los centros de acopio de aquellas organizaciones que les venden al crédito, con subsidios o les donan víveres, control de las cuentas económicas de la jornada, mantener el equipamiento del comedor y guardarlo un sitio seguro (cocina, ollas, menaje y enseres). (pp. 118-119)

Además de los oficios relacionados con la alimentación, las mujeres se capacitan en trabajos relacionados con la administración y la gestión de la organización. Al nivel más organizativo, las socias participan en las asambleas y las distintas capacitaciones tanto para el desarrollo personal y colectivo como para el conocimiento técnico. Estas capacitaciones y la experiencia en general les permiten mejorar su capacidad de trabajar en coordinación con distintas entidades privadas y públicas, como los entes financieros y otras organizaciones sociales. Además, aprenden cómo organizarse y movilizarse como individuos y como un conjunto de mujeres.

Eventualmente, se determina necesario determinar e implementar normas para el buen funcionamiento del comedor popular autogestionario como una organización social. En cada nivel de organización (distrital, zonal y de base) se tiene un órgano resolutorio, una asamblea conformada por las directivas o representantes de cada uno de las tres instancias y una entidad ejecutiva en cada asamblea que es la junta directiva o comité responsable de las tres instancias, respectivamente. Cada comedor, por tanto, consta de dos instancias de toma de decisiones. La Junta Directiva o Comité Responsable se conforma por cinco a ocho personas. Desempeña el rol de coordinar las reuniones y asambleas, de implementar los acuerdos y representar el comedor ante otras organizaciones. La Asamblea general es la otra instancia donde todas las socias participan y “deliberan sobre el servicio y la marcha organizativa” (Tovar, 1996, p. 118). La formalización de los comedores populares autogestionarios recibe asesoría por parte de

algunas ONGs y parroquias, como SEA y la Parroquia La Virgen de Nazaret en el caso de El Agustino.

Los comedores populares se caracterizan por ser autogestionarios y solidarios. Dentro de ellos se ve una clara participación de todas, compartiendo la toma de decisiones, estableciendo las normas y eligiendo las socias que constituyen el Comité Responsable. Su relación entre ellas se caracteriza por la cooperación, ayuda mutua y el reconocimiento, si bien es cierto que las relaciones no siempre gozan de estos valores. En la gran mayoría, los comedores populares son autogestionarios, es decir, que estas organizaciones sociales son autónomas, de modo que no se vinculan con el gobierno ni los partidos políticos, como es el caso de otro tipo de comedores populares. Tienen “la capacidad de decidir por sí mismas el uso de los recursos humanos y materiales que las organizaciones sociales evidenciaban en su práctica para la resolución de necesidades colectivas de la población en el terreno social” (Angulo, 1999, pp. 25-26).

Los comedores populares autogestionarios sí mantienen vínculos con varias ONGs, como SEA o la Parroquia La Virgen de Nazaret, para realizar proyectos o iniciativas en conjunto, además de recibir asesoría por parte de estas instituciones privadas para mejorar sus prácticas y fortalecer su capacidad organizativa. Mientras que los primeros comedores populares autogestionarios originan como iniciativa de grupos vinculados con las parroquias católicas, como la Parroquia La Virgen de Nazaret, la mayoría encuentra su origen en las organizaciones vecinales. Sin duda, queda claro que los comedores populares autogestionarios brotan de las redes de confianza y de reciprocidad.

Mientras que algunos critican el estatus autónomo e independiente de los comedores populares por su dependencia del apoyo externos a ONGs, fundaciones y el mismo Estado que entregan alimentos, Huamán (1988) rescata en el informe de su investigación que estas críticas no ponen en duda la autonomía significativa que mantiene estos comedores populares debido a que son las mujeres que constituyen la fuerza primaria a su funcionamiento. A pesar de que dependen de las donaciones de ciertas instituciones privadas y públicas, los comedores populares son autogestionarios en la medida en que tienen que buscar su propio financiamiento y apoyo.

Su sostenibilidad en el inicio dependió mucho de las instituciones externas, tanto privadas como públicas, que aportaban donaciones de alimentos y/o dinero. Los alimentos, en el inicio, provenían principalmente de donaciones de instituciones privadas o públicas, como Caritas o de un programa de alimentos de la municipalidad o del Estado. A fines de los 80 y en los 90, cuando las instituciones y fundaciones principales que donaban alimentos, como Caritas, disminuyeron y eventualmente retiraron su apoyo económico y material, se ve claro que los comedores populares no podían seguir con el mismo modelo y tuvieron que reducir la cantidad de comidas gratis. Esto impulsó a los comedores populares autogestionarios a buscar otra fuente de ingresos financieros y alimentarios. Angulo (1999) recoge las experiencias de las Centrales de los Comedores Populares en El Agustino y Santa Anita ilustrando cómo la crisis económica y la disminución de las donaciones de alimentos condujeron a las mujeres de los comedores populares a buscar otros mecanismos de autofinanciamiento para la sostenibilidad de los comedores y para generar empleo para las mismas socias. Estas necesidades dieron lugar a la elaboración del primer proyecto empresarial de los comedores populares de El Agustino, una panadería popular en 1989.

Además de enfrentar la cuestión de sostenibilidad de los mismos comedores populares, en el día a día y en lo largo plazo surgen desafíos para las socias y para los comedores populares en general. Montes (1987) indica que los comedores populares no siempre logran alimentar el estrato social más pobre de la población, a pesar de que sea su objetivo principal, a veces porque aun algunas familias o personas no pueden pagar el costo ya reducido del menú. Esto se complica aún más cuando las organizaciones benéficas reducen donaciones de alimentos y los comedores populares tienen que comprar la mayoría de los alimentos. Otro desafío es la inestabilidad de la participación de algunas socias en el comedor. A veces tienen que buscar otras fuentes de ingresos económicos o debido a asuntos familiares como un niño enfermo, por lo cual tienen que retirarse temporal o indefinidamente de sus labores como socias en los comedores (Tovar, 1996, p. 121). También la participación sufre cuando se disminuyen las donaciones de alimentos.

Como se va destacando, el trabajo de los comedores populares autogestionarios trasciende la provisión de los alimentos en sus barrios respectivos, si bien es cierto que esta constituye uno de sus objetivos principales. De hecho, no son únicamente una

realidad barrial en El Agustino. Con el tiempo, los comedores populares se han ido expandiendo, constituyéndose a nivel distrital (i.e., la Central Distrital de los Comedores Populares Autogestionarios), a nivel municipal (i.e., la Federación de Centrales de los Comedores Populares Autogestionarios de Lima y Callao) y a nivel nacional. Logran incidir en la política pública, desde estas mujeres populares que mantienen una voz válida y reconocida que tiene alcance tanto en las organizaciones locales y la municipalidad como en Lima Metropolitana y el Estado. Sus actividades tanto dentro de los comedores populares como afuera en el ámbito político nos llevan a considerar de qué manera sus prácticas posibilitan procesos de democratización o de desdemocratización.

c. Comedores populares: traicionando al neoliberalismo y forjando democratización

Con la tendencia general del Estado a alejarse de la provisión de los servicios y necesidades básicos, las mujeres se reúnen para llenar este vacío. Así surgen los comedores populares para asegurar la subsistencia de las socias y sus familias y la comunidad en general. Se puede concluir que ellas caen en la trampa puesta por el neoliberalismo cuyo objetivo consiste en aumentar la productividad en la sociedad, a su vez generando mayor crecimiento económico. Para realizar eso, una de sus tácticas es la autorresponsabilidad, de modo que las personas se convierten en empresarias de sí mismas, responsables de su éxito y fracaso, del hecho de que tengan alimentos o sufran de hambre. Sin embargo, las mujeres de los comedores populares logran aprovechar de esta dinámica neoliberal que coloca la subsistencia en las mismas personas para sacar adelante sus propios proyectos. De manera colectiva, sobre la base de relaciones recíprocas y solidarias, las socias generan mayor socialización *ad intra* con las demás socias y *ad extra* con los mismos clientes y otras organizaciones sociales. Herederas de una tradición de reciprocidad, solidaridad y apoyo mutuo debido a sus orígenes en las áreas rurales de la sierra, las mujeres de los comedores populares aprovechan de los mecanismos del mercado para sacarle la vuelta al sistema neoliberal y forjar procesos de democratización en El Agustino.

Entre las organizaciones económicas populares - organizaciones comunitarias que se componen de personas de sectores urbanos marginales - están las organizaciones para el consumo básico, en las cuales se incluye los comedores populares (Quijano, 1998,

pp. 112-113). Este tipo de organizaciones se dirige al trabajo colectivo de preparar y servir los alimentos. Los comedores populares van más allá de las necesidades inmediatas de las personas, en este caso la alimentación, y ponen en práctica la solidaridad. “No se agotan en las necesidades económicas, sino que se dirigen a enfrentar las necesidades integrales de la existencia de sus miembros” (Quijano, 1998, p. 115). Para realizar eso, evita la racionalidad económica neoliberal, planteando una racionalidad económica alternativa que se basa en conceptos arcaicos y actuales de solidaridad y reciprocidad, los cuales también sirven para criticar a la hegemonía neoliberal.

Los comedores populares son organizaciones económicas populares, pero no corresponden a una lógica empresarial. Más bien, se trata de una gerencia social, la corresponde a la idea de que ya no es el Estado sino la población misma que se arregla las necesidades para poder salir adelante. Esta organización económica popular se forma con la finalidad de que la gente pueda salir adelante, realizando sus propios proyectos. Que el comedor popular sea una organización sin o con fines de lucros no es relevante en la medida en que su finalidad no sea la de acumulación de capital. La gerencia social se diferencia de la gerencia empresarial que tiene como interrogante de qué manera se puede maximizar la ganancia de la empresa, acumulando más capital. Además, se diferencia de la gerencia pública o estatal, la cual se refiere al trabajo que realiza el Estado para la población. La gerencia pública se preocupa por determinar de qué manera el Estado puede organizar la población de modo que pueda suplir las necesidades de las personas (e.g., una escuela pública).

Asimismo, estas organizaciones que funcionan según una gerencia social llenan un vacío en la provisión de las necesidades y los servicios básicos que el Estado ha dejado de garantizar. El retiro del Estado abre no sólo un espacio para la acción de la sociedad civil, sino que también pone “en evidencia la responsabilidad de la sociedad civil” en llevar a cabo acciones para el desarrollo local y nacional (Angulo, 1999, p. 33). Sin embargo, se trata de una regla neoliberal que aplica el Estado: El Estado se retire bajo la noción de que aquello que puede hacer el Estado por la gente, mejor que lo haga la gente por sí misma. En otras palabras, arréglate por tus propios medios. Este es el imperativo del neoliberalismo. Visto como obstáculo que impide el desarrollo de los propios proyectos de vida de las personas, el Estado deja de intervenir. Lo único que hay que hacer es seguir las reglas del mercado. En el caso de los comedores populares, si la gente

puede ofrecer alimentación a los demás, no se necesita del Estado; es superfluo. La alimentación, como la salud y la educación, es una necesidad, no es un derecho que el Estado garantiza. Entonces si es una necesidad, no importa quien puede satisfacerla. Por tanto, uno tiene que asociarse con los comedores populares para poder mejorar su propia situación porque el Estado no intervendrá para asegurar sus necesidades.

Experimentada por todas partes de Lima, la crisis económica y la retirada gradual del Estado de proveer los servicios básicos han afectado “tanto [las] condiciones de vida como [las] formas organizativas” de los pobladores en El Agustino (Montes, 1987, p. 78). En muchos casos, las mujeres activas en varias organizaciones han salido temporal o indefinidamente para buscar empleo para asegurar algún ingreso para sus familias. Sin embargo, frente a la precariedad y la inestabilidad económica, los pobladores, especialmente las mujeres, establecen “nuevas formas organizativas que tratan de enfrentar los problemas básicos de supervivencia,” como la alimentación (Montes, 1987, p. 78). Estas mujeres mediante estas organizaciones sociales son eficaces y creativas en buscar soluciones a los problemas o retos que enfrentan. Por tanto, los comedores populares surgen en El Agustino y luego en otros distritos limeños y en provincias también, preocupándose por la subsistencia, tanto individual y familiar como barrial y distrital.

Lo innovador y traicionero de los comedores populares es justamente su respuesta colectiva frente al problema de hambre. Acabamos de ver cómo el imperativo del neoliberalismo hace que se retire el Estado de ser proveedor y se coloca la responsabilidad en las personas mismas, así individualizando los problemas y sus soluciones. Sin embargo, las mujeres de los comedores populares transforman los temas caseros en asuntos comunitarias que requieren una respuesta coordinada y colectiva, a pesar de que el neoliberalismo se concentra en aumentar la productividad mediante la colocación de la responsabilidad en los individuos.

La dinámica dentro del comedor popular ocurre en dos niveles: la alimentación y la promoción y capacitación de la mujer activa y organizada. Montes (1987) sostiene que mediante el servicio de comidas como un colectivo de mujeres “el comedor modifica la lógica actual que tiende a individualizar el problema de la alimentación y, a su vez, facilita la promoción de la mujer” (p. 83). La lógica de la economía de mercado hace que

el individuo se hace cargo de todos los problemas, de modo que sea su propia responsabilidad de enfrentarlos. Sin embargo, las mujeres ‘modifican’ a través de los comedores populares la lógica operante que sostiene que la productividad y el rendimiento son los criterios para toda actividad y relación. Es así que las mujeres logran realizar traiciones al mercado, planteando una articulación social desde dentro de los mecanismos del mercado que apuntan unívocamente hacia la productividad. Las mujeres en este espacio popular y participativo entran en relaciones de cooperación, otorgando valor a sí mismas y reconociendo el valor de las demás. Además, son relaciones recíprocas que critican las formas de dominación que caracterizan relaciones distintas a éstas.

Tradicionalmente relegadas a sus hogares para tratar únicamente los temas relacionados con la cocina, el hogar y la familia, las mujeres entablan nuevas formas de vida que contrarrestan a las formas tradicionales de vida relegadas a las mujeres. A pesar de sus propias condiciones de pobreza, discriminación y mínima educación, las mujeres agrupan para responder al problema de hambre, producto de la crisis económica. Estas mujeres “hicieron de temas caseros políticas públicas y lograron sostener en gran medida la crisis económica... a través de soluciones prácticas hogareñas: la cocina y la solidaridad, dando así muestras de organización a gran escala en un contexto sumamente difícil” (Minaya, 2015, p. 167).

A pesar de que sea su objetivo, los comedores populares son incapaces de aliviar el problema de hambre por su propia cuenta, si bien intentan de resolver estas necesidades inmediatas. Más bien, desde los comedores populares las mujeres realizan acciones colectivas que sirven “como una conquista, como un motivo de realización, estímulo de acciones e iniciativas” (Quijano, 1998, p. 116). Las mujeres tratan de arreglarse sus vidas dentro de un sistema que las ha precarizado. Quijano (1998) subraya que las acciones realizadas por aquellas personas marginales o excluidas para sobrevenir “se han ido orientando en muchos casos... a fortalecer y a expandir las relaciones económicas de reciprocidad” que es el intercambio de bienes y/o servicios sin pasar por el mercado (p. 111). Pretenden atender sus propias necesidades de subsistencia de manera colectiva, no ganar para poder capitalizarse. Así, realizan acciones y prácticas basadas en la reciprocidad y la solidaridad que otorgan un significado subversivo a los mecanismos del mercado y a su vez terminan traicionando al sistema neoliberal y planteando una

articulación social dentro de la sociedad. Al realizar acciones y prácticas que se fundamentan en la reciprocidad se da un carácter personal a las relaciones que se establecen mediante estas acciones. Esto genera más vínculos sociales y mayor socialización en la sociedad, además de generar valores humanos e identidades sociales. En fin, constituyen procesos que contribuyen a la democratización en la sociedad.

Por lo tanto, el principio de la reciprocidad es el hilo conductor en llevar a cabo las traiciones al mercado que plantean las mujeres de los comedores populares, aunque no actúan pensando que van a traicionar al mercado. Según Quijano (1998), los comedores populares son un ejemplo de una organización económica popular fundada en la reciprocidad no “por separado del mercado, sino en relación contradictoria con él” (p. 134). Aunque no utiliza estas palabras, Quijano está explicando la noción de traición al mercado en la cual las personas aprovechan del mercado y sus mecanismos para transmitir y plantear una lógica opuesta al mercado, la de la reciprocidad, para sacar del mercado bienes y servicios fundadores de vínculos sociales, valores humanos y procesos de democratización.

La democratización surge de las traiciones al mercado que le confieren una finalidad contraria a la del mercado. En el caso de los comedores populares que se forman en respuesta a la precariedad y pobreza que caracterizaban los sectores populares, las socias utilizan los mecanismos del mercado, pero con una finalidad totalmente opuesta a la del mercado. Mientras que el mercado busca la productividad y la acumulación de capital, los comedores populares, en cambio, pretenden agrupar a las mujeres para enfrentar los problemas del hambre y pobreza de manera colectiva. Se apoyan mutuamente para poder brindar servicios alimentarios a bajo costo, sin ningún deseo de convertirlo en un comedor basado en ganancia y acumulación de beneficios. Son espacios establecidos sobre la base de la reciprocidad, la cual genera "solidaridad, cooperación y amistad" entre las relaciones de las mujeres (Portilla, 2013, pp. 87-88). Las mujeres capacitan y toman conciencia de sus derechos y obligaciones hacia las demás (Portilla, 2013, p. 88). Pero, la reciprocidad no sólo tiene efectos internos al comedor, sino también hacia fuera, entablando relaciones de reciprocidad con otras organizaciones. Esto, a su vez, fortalece la movilización colectiva de las organizaciones sociales, de modo que se van consolidando para poder articularse mejor en las reivindicaciones de derechos y servicios básicos. Las mujeres a través de los comedores populares "reproducen las

relaciones tradicionales andinas para enfrentar las condiciones de vida en la capital" y así contribuyen a la emancipación de las personas y la democratización en la sociedad.

En medio de una sociedad débil en los derechos y las garantías del Estado, las mujeres entablan relaciones de reciprocidad a través de los comedores populares autogestionarios, reemplazando la noción del mercado cuya finalidad es la ganancia y acumulación de capital con la noción de reciprocidad cuya finalidad está en la calidad de las relaciones sociales, esto es, que haya mayor socialización. Estas redes de reciprocidad también critican los sistemas hegemónicos actuales, como el neoliberalismo, que reducen las relaciones intersubjetivas a las del mercado. Por ello, las traiciones al mercado priorizan la lógica de la reciprocidad por encima de la lógica impersonal del mercado. Así forjan procesos de democratización que incluyen el fortalecimiento de las organizaciones sociales y los vínculos sociales y la autorrealización de las personas.

Brindando servicios alimentarios, las mujeres de los comedores populares también generan vínculos sociales, nuevas identidades sociales y valores humanos a partir de las relaciones de reciprocidad que se entablan al realizar las traiciones al mercado, confiriéndolo un significado moral y social. Además de ahorrar tiempo en los quehaceres de la cocina en sus casas, las mujeres que participan en los comedores populares autogestionarios se organizan en ellos, lo cual sirve como:

un medio de desenvolvimiento social e incluso político, porque en este espacio las mujeres experimentan nuevas formas de comunicación social e incluso de afectos (comparten sus experiencias de vida con otras vecinas, rompiendo su tradicional aislamiento en el hogar), se capacitan y ejercitan en actividades organizativas, administración de recursos materiales y económicos y además de ciertas habilidades manuales (participan en cursos de tejido, costura, bordado, preparación de mermeladas, primeros auxilios, artesanías). (Tovar, 1996, p. 116)

Son actividades colectivas que generan identidad y permiten que las mujeres se autorrealizan, fortaleciendo su autoestima, transformándoles en nuevos actores sociales, tomando protagonismos en las organizaciones sociales y el desarrollo general de la sociedad. Algunos, de hecho, se convierten en dirigentes y lideresas de su barrio y distrito. Las prácticas comunitarias que se realizan las mujeres en los comedores populares forjan mayor sociabilidad entre las personas y forjan procesos de democratización en la sociedad.

En el inicio, los comedores populares autogestionarios se concentran en el trabajo colectivo, a través de “polladas” o “picaronadas” para recaudar fondos y las donaciones ofrecidas por ciertas organizaciones externas para brindar el servicio alimentario de un menú bajo costo a la población local. Con el tiempo, se preocupan por mantener el servicio brindado, reconociendo la necesidad de seguir obteniendo los alimentos para cada día y del uso continuo de equipamiento, que a veces se requiere reemplazarlo o modernizarlo. Además, las socias de los comedores populares autogestionarios conviven y trabajan en un espacio de cooperación que “necesariamente provoca desacuerdos y fricciones” (Tovar, 1996, p. 117). Sin embargo, estas relaciones de reciprocidad, e incluso los conflictos entre las socias, generan sociabilidad. Este espacio de cooperación “representa un espacio de socialización, aprendizaje e integración a la vida política” (Tovar, 1996, p. 117).

Se decide concentrar en los aspectos informales, como la reciprocidad y la solidaridad, que constituyen algunos de los elementos centrales de los comedores populares, entre otras organizaciones económicas populares. Estos aspectos informales son cruciales para poder ver de qué manera hay o no hay democratización en la sociedad porque la democratización se preocupa más por las relaciones sociales y los procesos que surgen de ellas que por los elementos o estructuras institucionales que son indicadores de la presencia o ausencia de democracia. Tovar (1996) anota que los elementos informales de la estructura institucional tienen “mayor importancia para las socias que las normas o sanciones de la estructura formal” (p. 124). Son “elementos motivadores para la realización cotidiana del producto social” (Tovar, 1996, p. 124). Los elementos informales como la reciprocidad, el apoyo mutuo, etc., sirven como base para construir un orden social más justo, de modo que establezcan estructuras de cooperación en la sociedad y determinen normas que surgen de las personas sin ninguna imposición externa. Mientras que la estructura formal puede facilitar una articulación social, los aspectos informales que vienen desde abajo, a saber, desde las mismas relaciones sociales, son necesarios para engendrar nuevas prácticas solidarias y recíprocas que incluso pueden dar forma a los sistemas formales y sus estructuras.

Extraña a los mecanismos del mercado, la reciprocidad que se instala en estos mecanismos tiene la capacidad de producir socialmente. El intercambio recíproco o el

don da otro significado a estos mecanismos neoliberales, ya que los intercambios recíprocos o dones son fundadores de vínculos sociales y relaciones personales. Por ello, en los comedores populares donde se emplean tipos de organización y trabajo basados en la reciprocidad y el apoyo mutuo, “se van gestando relaciones cara a cara, afectos y vínculos con nuevos actores sociales” (Portilla, 2013, p. 10). Las mujeres establecen redes de reciprocidad mediante los comedores populares con otras socias y otros actores sociales. Estas relaciones de reciprocidad constituyen “una red capaz de producir vínculos serios, durables y fuertes necesarios para producir beneficios, en base a estrategias de relaciones sociales de utilidad como el reconocimiento mutuo [*sic*] y trabajo común” (Portilla, 2013, p. 30).

Dirigido a las necesidades del barrio, junto con las familias de las mismas socias, el comedor crea “una atmósfera solidaria,” de modo que refuta negar comida a aquellos que no pueden pagar si lo necesitan (Minaya, 2015, p. 176). A partir de esta realización o identificación profunda - la solidaridad - las socias optan por defender la vida, exigiendo al Estado los derechos básicos, como el a la salud, el a la alimentación, etc. Por ello, el comedor popular se distingue de un restaurante o supermercado. En estos dos lugares, las personas realizan una transacción con el mozo (y dueño) del restaurante o el empleador (y el dueño) del supermercado. Compran comida por un precio establecido. Uno recibe su comida y a su vez paga por ella y el servicio recibido. En este momento la transacción termina y no deja ninguna obligación de los dos partidos. La relación, en efecto, ya no existe. En cambio, los comedores populares no operan con una lógica de mercado, es decir, una lógica mercantil de la cual surgen relaciones impersonales que no dejan nada pendiente. Los comedores, más bien, utilizan los mecanismos del mercado, pero con una lógica distinta, esto es, de solidaridad y de reciprocidad que fundan relaciones duraderas y fluidas que generan vínculos sociales y, a la vez, obligaciones entre los partícipes de la relación.

Cabe resaltar que las relaciones personales de reciprocidad no son las únicas relaciones que existen en los comedores populares. También hay relaciones impersonales, como por ejemplo entre las socias y las personas que vienen para comer a bajo precio. En algunos casos, son percibidas como clientes. Sin embargo, el momento de que el ‘cliente’ expone su problema (i.e. el hambre y bajos recursos económicos) frente a las socias del comedor, la relación se vuelve personal. Ya no es una relación impersonal, meramente

mercantil. Lo traicionero de los comedores populares es que logran, en el medio de una sociedad agobiada e inundada con el proyecto neoliberal y su mercado regulador, transformar relaciones impersonales y mercantiles en relaciones personales que fomentan mayor socialización y democratización en la sociedad.

Asimismo, esto no sólo ocurre en las relaciones entre las socias y aquellas personas necesitadas, sino también en las relaciones entre las socias al nivel interior de la organización. Aunque hay colaboración constante y deliberación continua en los comedores populares, las relaciones entre las socias se profundizan, asumen carne y hueso, es decir, que se vuelven más duraderas y cargadas moralmente, cuando las socias exponen sus problemas a las demás. A esto le refiere Portilla (2013) cuando explica que las relaciones personales entre las socias generan ciertos beneficios sociales para ellas. Entre estos beneficios sociales es la posibilidad de relacionarse con otras personas enfrentando problemas similares, lo cual les permite responder de manera colectiva a los problemas.

Por un lado, estas mujeres comparten mucho tiempo juntos, que sea en el mismo espacio del comedor o también en las reuniones o asambleas, con la misma finalidad de atender a la alimentación del barrio y de promover la participación y organización de la mujer. Por otro lado, comparten una serie de características más cualitativas que señala “la homogeneidad de [los] integrantes” de los comedores populares (Tovar, 1996, p. 123). Entre ellas, su bajo estatus económico, vivir en el barrio, ser mujer y experimentar el machismo que las somete a explotación y dominación y la participación en organizaciones populares para subsistir frente a la pobreza, inestabilidad y precariedad. El hecho de que estas mujeres comparten no solamente en los espacios físicos o las tareas que corresponden al comedor popular, sino también al nivel identitario socioeconómico, las conduce a sentir un grado significativo de pertenencia colectiva. Además, las conduce a depender de las otras socias para sus relaciones personales, “reforzando así sus lazos afectivos y complementando de este modo el producto social que obtienen finalmente... con el proceso social que resulta de sus ámbitos de socialización e identificación de género” (Tovar, 1996, p. 123).

Les permite compartir sus vidas, tanto las alegrías como las dificultades o problemas. Al compartir sus problemas pueden buscar juntos soluciones. Se considera

los comedores populares autogestionarios como escuelas de educación popular femenina en los cuales las mujeres autorrealizan y se forman, aprendiendo leer la realidad y enfrentarla con un ojo crítico. Por ende, es un proceso de concientización que resulta en efectos tanto individuales en la mejora de autoestima, por ejemplo, como colectivos en el énfasis puesto en la organización y movilización.

Por lo tanto, al formarse parte de los comedores populares, las mujeres experimentan estos beneficios sociales que también incluye la autovaloración, de modo que valorando su trabajo y su aporte a la sociedad hace que las mujeres se autovaloran como personas dignas y reconocen su igualdad de derechos a trabajar afuera de la casa y tomar decisiones sobre asuntos que trascienden el dominio del hogar. Con esta noción de solidaridad y la continua formulación de redes de reciprocidad entre las mujeres que producen beneficios sociales como el apoyo mutuo, la autovaloración y el reconocimiento mutuo, los comedores populares seguían multiplicándose e incrementado su capacidad de luchar por la justicia social y generar mayor democratización en la sociedad.

En su participación en los comedores populares, las mujeres establecen vínculos sociales de reciprocidad, solidaridad y cooperación. Mediante su participación en los comedores, según Portilla (2013), las mujeres:

desarrollan sus capacidades a partir de necesidades que enfrentar y la pertenencia a un grupo de iguales, lo que significó transformar el 'yo' por el 'nosotros' para conseguir los objetivos, planteando la construcción de relaciones en un espacio donde pudieran integrarse participando de tareas conocidas y comunes a ellas, no sólo para la solución de aspectos inmediatos y materiales como la alimentación; sino también para la construcción de relaciones tanto dentro como hacia afuera, identificando agentes estratégicos con los cuales contar y que les permitieron influir y negociar a todo nivel y así mejorar su situación. (pp. 94-95)

A través de la participación en los comedores populares, las mujeres se empoderan y superan, aunque no completamente, la discriminación y exclusión que tradicionalmente han experimentado. Se incorporan en el ámbito público mediante la participación en los comedores, de modo que logran ser las autoras y agentes de su vida para que sean ellas que ejercen su autonomía sin ninguna interferencia arbitraria. Incluso en las mismas instancias ejecutivas y resolutorias de los comedores populares, las mujeres participan de manera democrática y toman en cuenta las diversas opiniones y perspectivas

antes de tomar decisiones. Su involucramiento en estos espacios motiva a algunas mujeres para que sean nuevas lideresas en las organizaciones sociales del barrio o distrito.

En general, son espacios compartidos en los cuales las socias realizan actividades, proyectos y tareas en común que generan amistades y lazos sociales. En estos espacios y en las capacitaciones ofrecidas por las mismas mujeres o por ONGs como SEA, las mujeres se forman en valores humanos como la solidaridad, el mutuo respeto, el apoyo mutuo, el reconocimiento, la solidaridad y la confianza que surgen de las relaciones recíprocas entre ellas. Estas relaciones recíprocas suponen cierta confianza que les permite criticar de manera constructiva a las otras socias y criticar a sí misma. Por un lado, la crítica, si toma una forma más negativa, puede resultar en conflicto entre las mujeres y, por otro lado, puede fortalecer las mismas relaciones, profundizando la cohesión, la cooperación, la tolerancia y los vínculos sociales entre ellas. Así que el espacio del comedor, la tarea en común realizada en el y la calidad de las relaciones fortalecen las mujeres como miembros activos del comedor y la sociedad en general y las fortalecen como un conjunto, como una organización social autónoma que se organiza para responder a las necesidades alimentarias y, al mismo tiempo, para promover y exigir mejores condiciones de vida.

Los comedores populares realmente han servido y funcionan como escuelas de educación popular. A través de ellos, las mujeres comienzan a reconocerse y valorarse como personas dignas e iguales, como mujeres capaces de transformarse a sí mismas y su entorno. Se apoyan mutuamente, fortaleciendo las relaciones entre ellas mismas, que les permite tener otra mirada de sus propias historias y capacidades para generar cambios tanto al nivel personal y familiar como al nivel de la sociedad. En fin, el trabajo personal y colectivo realizado a través del comedor las transforma en actores sociales que dejan huellas de democratización en la sociedad.

Se apela a dos personajes conocidos en El Agustino cuyos testimonios comparten los elementos transformadores de los comedores populares, tanto al nivel personal como al nivel colectivo, que fomentan la emancipación de los actores sociales y la democratización en la sociedad. Primero, la señora Irene Cáceres, una de las dirigentes fundadoras del primer comedor popular en El Agustino, cuenta en el libro *Hablan las*

mujeres dirigentes, compuesto por SEA (1996), que mediante los comedores populares y la organización colectiva de mujeres en El Agustino:

aprend[ió] a valorar[se] como persona, como mujer a reconocer que como mujeres no somos de segundo orden, que mujeres y hombres estamos en el mismo nivel, en igualdad de condiciones y que tanto valor tiene la palabra del hombre como la de la mujer y los dos debemos de decidir en la vida (p. 49).

El recientemente fallecido P. Francisco Chamberlain, SJ, quien trabajó como párroco de la Parroquia La Virgen de Nazaret y director de SEA por muchos años en los 80s y 90s, relata el aumento de autoestima y reconocimiento de igualdad logrado por las mujeres a partir de los comedores populares:

Recuerdo hacia fines de los 80 las mujeres de los comedores populares autogestionarios convocaron a una marcha a Palacio de Gobierno, si no recuerdo mal, con el lema “Protesta con Propuesta”. Benedicta Serrano era la presidenta de la Federación Metropolitana de los comedores. Yo era el párroco. El día antes de la marcha vienen a la parroquia, Benedicta, Martha Vera y creo, Relinda Sosa. Entran mi oficina y me dicen de frente: “Francisco (¡ojo! No “Padre” Francisco), mañana tenemos la marcha al palacio y tienes que estar”. Las miré con un poco de sonrisa y respondí: “¿Me están dando órdenes?” Se miraron a sí mismas, y respondieron, “Sí, pues, tienes que estar.” Les respondí, “Yo cumplo las órdenes de mis superiores; mañana estaré.” Me encanta este recuerdo porque expresa la relación horizontal de tú a tú, sin títulos de supuesta jerarquía, sino la expresión de nuestra amistad y sin duda, de la formación que estas mujeres recibieron de la buena Ofelia Montes. (SEA, 2015)

Son testimonios sencillos que logran captar la manera en que las mujeres de los comedores populares en El Agustino logran valorarse y reconocerse como igual mediante el servicio alimentario y, al mismo tiempo, organizarse en luchar por las reivindicaciones socioeconómicas y políticas. Es así que las mujeres de los comedores populares autogestionarios, a partir de las relaciones de reciprocidad que se establecen, generan una nueva identidad social y un nuevo orden social que se caracterizan por la reciprocidad y la solidaridad. Además, mediante estas relaciones de reciprocidad, se constituyen como actores sociales centrales en la forjación de procesos de democratización en la sociedad.

En una sociedad altamente determinada por el neoliberalismo, los comedores populares autogestionarios han actuado como agentes del desarrollo en sus barrios

respectivos, al nivel municipal e inclusive al nivel nacional, contribuyendo a la democratización en la sociedad a pesar de la omnipresencia neoliberal. Angulo (1999) sostiene que desde los sectores populares, como El Agustino, “se trataba de reforzar y de promover, en el marco-escenario neoliberal, procesos de participación popular y formas de vida que, contracorriente, alentaron la voluntad de transformación de la sociedad” (p. 34). No únicamente en el ámbito político, sino en todos los ámbitos (sociales, económicos, etc.), las organizaciones sociales populares “debían plasmar experiencias que, guiadas por valores alternativos a los propugnados en el discurso neoliberal, cimentaron el desarrollo de una cultura democrática” (Angulo, 1999, p. 34). Se atribuyen los procesos de democratización a los vínculos sociales establecidos mediante estas organizaciones que aprovecharon de las circunstancias neoliberales para sacarle la vuelta al sistema neoliberal.

Estas organizaciones populares benefician de las prácticas económicas comunitarias primitivas, como la reciprocidad y la solidaridad. Aquellas prácticas no pasan por el mercado y, de hecho, al instalarse en el mercado se logran entablar nuevas formas de vida y modos de relacionarse con otros, guiadas por estos principios arcaicos y, a la vez, actuales de la reciprocidad y la solidaridad. Los comedores populares, operando con una lógica de reciprocidad y solidaridad, promueven procesos de democratización. Por tanto, estos comedores muestran sus fuerzas críticas y emancipadoras a ‘traicionar’ al sistema neoliberal actual e instituir nuevas formas de vida. Además, estos plantean estrategias de escapar el proyecto neoliberal que se instala de manera totalizante y, por ende, la formulación unívoca del ser humano como capital humano y forjar procesos de democratización en la sociedad que apuntan hacia mejores condiciones de vida.

Los comedores populares como organizaciones sociales aportan a la creación de una sociedad más democrática, a partir de su inserción en el servicio de alimentación y en la promoción de la mujer organizada. Si fuera una entidad basada en la lógica neoliberal, el comedor popular no pudiera operar de la misma manera, cobrando los alimentos a bajo costo y asumiendo que las contribuciones externas cobrarán lo principal. Pero el comedor popular no se basa en una lógica neoliberal, sino en una lógica del consumo, cubriendo exclusivamente a sus costos. Además, se opone a una lógica de pura ganancia y, en cambio, opta por fundamentarse en la reciprocidad y la solidaridad

mientras que convive con las nociones de eficiencia y productividad, sólo si las segundas no predominan sobre ni excluyen las primeras.

Sin embargo, las mujeres, a través del comedor popular, impulsan iniciativas, inciden en el nivel local para que haya una respuesta distrital y nacional para hacerles cumplir en la garantía de los derechos fundamentales para todos los pobladores. Se trata, entonces, de procesos de democratización que realizan las mujeres de los comedores populares en medio del proyecto neoliberal. Son mujeres que unen las reivindicaciones socioeconómicas con las reivindicaciones políticas-culturales mediante sus acciones y prácticas, evitando la absorción del neoliberalismo.

En concreto, los comedores populares han mantenido una presencia y fuerza constante en las luchas reivindicativas, tanto en su incidencia en las varias instancias políticas al nivel local, regional o nacional como en las protestas y movilizaciones para ganar más atención pública sobre varias realidades o situaciones, entre ellas las necesidades alimentarias. Portilla (2013) indica que en 1986 y adelante las mujeres de los comedores "tomaron cuenta del carácter político y la fuerza movilizadora a la que podía apelar para conseguir [que] se respeten sus demandas" (p. 39). Organizaron una protesta en 1989 que convocó a miles de mujeres en la defensa de las necesidades alimentarias y nutricionales de la población pobre y vulnerable de Lima. Su capacidad de movilizar pobladores y organizaciones para incidir en la política pública mediante las manifestaciones forjó procesos de democratización en la sociedad.

Por otro lado, los comedores populares comienzan una nueva iniciativa empresarial a partir del 1989 con la panadería popular La Virgen de Nazaret y luego con el Restaurante - Fuente de Soda La Miel. Además de generar ingresos para los comedores y empleo para las mujeres, estos proyectos empresariales contribuyen al "desarrollo local, la revalidación de formas asociativas, la construcción de una cultura democrática [y] el desarrollo de valores para la conciencia humana" (Angulo, 1999, p. 18). En resumen, se tratan de forjar procesos democratizadores mediante estas pequeñas empresas fundamentadas en la gestión social.

Estos dos casos concretos muestran cómo las mujeres de los comedores populares, a través de los mecanismos del mercado, fortalecen las relaciones entre ellas,

de modo que se aumentan la confianza entre ellas y las relaciones, por tanto, vuelven más fluidas y balanceadas. Fortaleciendo las relaciones de reciprocidad o redes de confianza entre las mismas mujeres del comedor es necesario para consolidar y fortificar la sociedad civil que, en torno, establece nexos con el Estado. Este es la idea de Charles Tilly que sustenta que la democratización ocurre en la medida en que las redes de confianza o relaciones de reciprocidad se integran en la política pública. Pero esta integración sólo puede suceder si hay nexos y lazos estrechos entre las organizaciones y personas que componen la sociedad civil.

A fines del siglo pasado hasta ahora, los comedores populares se han consolidado, centralizando a nivel distrital y provincial, lo cual ha posibilitado el desarrollo de "formas negociativas con diversas instituciones u organizaciones de la sociedad civil" (Portilla, 2013, p. 7). Las mujeres de los comedores populares emplean estas "estrategias de negociación" como "una alternativa a la búsqueda de soluciones en común" (Portilla, 2013, p. 24). Para poder llegar a soluciones en común para su realidad precaria, cada mujer ejerce su derecho a la justificación, como lo plantea Forst, que considera que cada persona pueda y debe justificarse frente a los demás con base en razones para poder llegar a tomar una decisión o una acción. Así las decisiones y acciones son deliberadas porque brotan del intercambio de razones entre las personas en este procedimiento discursivo de la justificación.

La implementación de las políticas neoliberales, conocida como el "Fujishock", en los noventa tuvo una serie de consecuencias graves que afectaron los sectores populares. El aumento de la precariedad y la pobreza, junto con el retiro del Estado de la protección social, hizo que los comedores populares cambiasen sus estrategias para enfrentar la crisis. El gobierno de Fujimori canalizó todo el apoyo alimentario en una sola iniciativa, el Programa Nacional de Apoyo Alimentario (PRONAA). Fue una medida clara para "negociar los alimentos y las donaciones recibidas del extranjero a cambio de apoyo político" (Portilla, 2013, p. 83). Las dirigentes de los comedores populares requerían de estos alimentos para la subsistencia de los comedores. Sin embargo, no permitieron que el gobierno de Fujimori les quitó de su estatus e identidad autónomo. La negociación, por tanto, se convierte en una de las herramientas principales que implica "ceder y exigir," sin poner en peligro su autonomía e identidad (Portilla, 2013, p. 83).

La cooperación entre la sociedad civil, en este caso con las dirigentes de los comedores populares, y el Estado muestra cómo se presenta más democratización en la sociedad. Sin embargo, la negociación requerida para poder recibir alimentos de la PRONAA condujo a las dirigentes de los comedores populares al individualismo, siendo que tenían que negociar como sujetos individuales en vez de un colectivo de mujeres. Esta tendencia al individualismo no sorprende dado que el neoliberalismo lo fomenta. Cuando el neoliberalismo se vuelve un proyecto totalizador en la década de los 90s en el Perú, se aparece como una amenaza a las organizaciones sociales que se fundamentan en la reciprocidad, ya que el neoliberalismo pretende eliminar toda relación económica que no pasa por el mercado. El individualismo no necesariamente contribuye a la desdemocratización, pero tiene mayor posibilidad que termina corrompiendo la democracia si va por el extremo.

Cabe destacar la situación y el papel de las mujeres que participan en las organizaciones sociales, como los comedores populares, y contribuyen a la democratización. Las mujeres son los personajes marginales en las *Confesiones* de Rousseau. Personajes que tienen las fuerzas interiores a ellas para salir de su marginalización y emanciparse. Estas mujeres de los comedores son mayormente “mujeres pobres, migrantes, con más de cuatro hijos en promedio, sin terminar sus estudios primarios, víctimas de violencia doméstica, y en muchos casos, enfrentadas al machismo de dirigentes varones” (Minaya, 2015, p. 176). En medio del proyecto neoliberal que plasma ciertos criterios de acciones y modos de vivir, estas mujeres participan en su comedor trabajando para conseguir la comida para su familia y las personas necesitadas del barrio, además para “enfrentar muchas luchas y avanzar ‘a pesar de’, así como elevar su autoconfianza, aprender de la vida política y ser agentes de cambio” (Minaya, 2015, p. 176). Logran realizar acciones y prácticas que van en contra a lo que prescribe el neoliberalismo, es decir, critican al neoliberalismo y a sus criterios económicos que se aplican a todos los ámbitos de la vida y su concepción unívoca de la persona. En adición a criticar el sistema actual del neoliberalismo, estas acciones y prácticas entablan nuevas formas de vida que se caracterizan por la reciprocidad y se dirigen a la forjación de una sociedad más democrática.

Contribuyendo a la democratización en la sociedad, las mujeres al conformarse en los comedores populares rompen su relegación como mujer al ámbito privado y se

trasladan al "ámbito comunitario, público, colectivizándose, y estableciendo organizaciones que constituyen un punto de base hasta nuestros días" (Portilla, 2013, p. 8). Constituye un cambio significativo, pretendiendo romper los roles tradicionales para tener mayor integración de mujeres y varones. Su integración en los comedores populares ha facilitado mayor socialización con las otras mujeres del comedor, tanto las socias como aquellas que comen ahí, y les ha permitido desarrollarse y realizarse como seres humanos dignos e iguales.

No obstante, los comedores populares no siempre conducen a la democratización. A veces debido a las relaciones entre las socias de los comedores y a veces debido a factores externos que levantan desafíos o impedimentos en su intento de atender a las necesidades alimentarias y fortalecer la organización femenina. Cuando las relaciones sociales no son balanceadas o fluidas, o cuando un partícipe ejerce todo el poder en la toma de decisiones, por ejemplo, a costa de los demás actores, se trata de una reciprocidad negativa que no es reciprocidad sino dominación. Si es el caso de la presencia de reciprocidad negativa, la sociedad se caracteriza por relaciones sociales muy débiles y, por tanto, una sociedad menos democrática. Las relaciones de reciprocidad negativa sufren por la unidireccionalidad, de modo que el intercambio fluye en una sola dirección. La rivalidad, la envidia, la arbitrariedad y la conflictividad son síntomas de la reciprocidad negativa que excluye, explota y domina.

En algunos casos de los comedores populares, a veces los dirigentes terminan tomando las decisiones sin permitir la participación de las socias de base. Aunque el comedor popular funciona sobre la base de prácticas democráticas, no se excluye que a veces algunas mujeres, las dirigentes en particular, actúan de manera arbitraria como en la toma de decisiones sin consultar las demás. En este caso, las relaciones de cooperación establecidas entre las diversas mujeres se vuelven más arbitrarias, de modo que una o varias ejercen dominación sobre las otras. Cuando el poder se desbalancea entre las dirigentes y las socias de base o cuando surgen conflictos entre las socias, se conduce a una desconfianza entre las personas que se puede derivar, normalmente después de otros acontecimientos, en la expulsión o salida de una o varias de las socias. A pesar de ser un lugar de generación de vínculos sociales y valores humanos, el comedor popular no siempre produce dichos resultados.

Pero, las relaciones conflictivas no necesariamente conducen el comedor a la salida de una socia ni el debilitamiento del comedor. Los conflictos pueden ser constructivos y, de hecho, aportar al fortalecimiento de las mismas relaciones en las cuales surgen los conflictos. Por ello, los comedores populares se constituyen sobre la base de relaciones sociales de cooperación y, a la vez, de conflicto.

Un segundo factor que debilitó la democratización fue la violencia política generada en el Perú por el conflicto armado interno entre el gobierno peruano y los grupos terroristas, especialmente Sendero Luminoso y Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, que caracterizó las dos últimas décadas del siglo XX. Mientras que en los años 80s la violencia se concentró en las áreas rurales del país, los años 90s trajeron la violencia a la ciudad capital de Lima donde se ubica un gran parte de la población peruana, incluyendo a los pueblos jóvenes que rodean la ciudad. Sendero Luminoso llega con fuerza a los distritos populares limeños a partir de los 90s desestabilizando la organización y movilización popular, debilitando su poder e influencia popular y amenazando o asesinando a aquellas personas, especialmente dirigentes, que se consideraban ‘manos’ del Estado protegiendo el estatus quo. También, intentó infiltrar los comedores y otras organizaciones para aumentar el apoyo por su causa en contra del Estado.

Considerados los blancos por los terroristas, las organizaciones sociales y sus dirigentes fueron “percibidas como un soporte al sistema” (Angulo, 1999, p. 33). Experimentaron mucha violencia y amenazas en su contra, lo cual terminó en el asesinato de varios dirigentes y en huidas de dirigentes para protegerse a sí mismos y a sus familias, como es el caso de algunos trabajadores de SEA durante este tiempo. Pero las cosas se complicaban aún más cuando el gobierno respondió de manera indiscriminada y represiva a los sectores populares (Angulo, 1999, p. 33). Se los consideró a todos “rojos”, sin distinguir entre un terrorista y un ciudadano activo en la política que protesta de manera no violenta, lo cual resultó en detención y a veces muerte. Combinadas, las respuestas de los grupos terroristas y del Estado propiciaron “el deterioro del tejido social” (Angulo, 1999, p. 33). Muchas mujeres dejaron de asistir al comedor y las reuniones de los miembros por medio de exponerse a violencia contra su persona o su familia. Sin embargo, Sendero Luminoso no logró dominar a los comedores populares por completo porque “precisamente la idea de este espacio era dar soluciones concretas en vez de ir en

contra de la existencia del Estado” (Minaya, 2015, p. 174). Las mujeres de los comedores lucharon por las reivindicaciones socioeconómicas y los derechos fundamentales encauzándolas “por reglas democráticas” y dialogando con el Estado (Minaya, 2015, p. 174).

Se puede decir que el debilitamiento de las organizaciones sociales resultó en una continuación de factores: la violencia política y las políticas neoliberales introducidas por el gobierno de Fujimori en los años 90s que priorizan la economía de mercado y retiran la protección social garantizada por el Estado de bienestar (Angulo, 1999, p. 33). Dos fuerzas violentas caracterizaban esta época: primero, la violencia de parte de Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru; y segundo, la violencia que provenía del Estado en su falta de atención y garantía de los servicios básicos como agua, luz, salud, etc., por un lado, y en el uso indiscriminado de fuerza y maltrato contra presuntos terroristas. Las complejidades políticas y sociales lo hicieron difícil encontrar maneras de actuar y responder a estas realidades dado que la mayoría de las acciones de las organizaciones sociales distaron mucho de estar a la altura de estos retos. Sin embargo, el retiro del Estado abrió no sólo un espacio para la acción de la sociedad civil, sino que también “ponía en evidencia la responsabilidad de la sociedad civil” en llevar a cabo acciones para el desarrollo local y nacional (Angulo, 1999, p. 33).

Otro desafío frente a la democratización es el neoliberalismo progresista que ha tomado su lugar al frente en las sociedades contemporáneas. N. Fraser (2015) describe cómo el neoliberalismo progresista absorbe algunas de las críticas del feminismo de segunda ola, como la crítica contra el estatismo que se opone al 'paternalismo burocrático'. El neoliberalismo aprovecha de esta crítica al estatismo para poder sacar el Estado de ser proveedor de los servicios. El surgimiento de los comedores populares ocurre en un contexto previo al “Fujishock,” pero las mujeres llenan el vacío dejado en consecuencia del retiro estatal en la provisión de alimentos básicos para la población, especialmente a aquellos que no pueden pagar los precios normales. Se trata de una política neoliberal que coloca la responsabilidad en las personas mismas en vez de seguir implementado políticas de bienestar que más bien condujeron a la crisis económica, según lo neoliberales, que dio lugar a los comedores populares y otras organizaciones económicas populares. El comedor popular, por tanto, llena el vacío dejado por el Estado. Fácilmente los comedores populares pueden ser cooptados por el neoliberalismo en la medida que éstos siguen

atendiendo a las necesidades alimentarias de la población vulnerable, pero no exigen del Estado su cumplimiento en atender a las necesidades fundamentales de la población.

Mientras que el neoliberalismo proyecta que cada persona se preocupa por sus propias circunstancias, haciéndose cargo de su propia vida, las mujeres de los comedores populares se mueven con base en la reciprocidad y la solidaridad desde dentro de los mecanismos. Sobre la base de estas relaciones personales, las mujeres negocian con varias autoridades públicas y otras instituciones para promover mejores condiciones de vida, especialmente al nivel alimentario. Las mujeres a través de los comedores populares se reinventan. Se encuentran en sí mismas una fuerza motivadora y emancipadora, una fuerza de reciprocidad y solidaridad. Desarrollan esta fuerza mediante los talleres de capacitación y en las prácticas cotidianas del comedor junto con las demás socias, entablando vínculos sociales caracterizados por la solidaridad y la reciprocidad. Esto tiene un efecto subversivo en tanto que sirve para aprovechar de las circunstancias del mercado para generar otro tipo de relaciones - relaciones personales - y forjar procesos de democratización.

3.2.3. Bancos comunales: solidaridad en el crédito

Frente a esta situación precaria, las personas han puesto en marcha una variedad de iniciativas y actividades económicas, formando sus micro y pequeñas empresas que se convierten en impulsores del desarrollo económico local. Córdova (2003) destaca que estas empresas revelan “el dinamismo y una enorme capacidad de adaptación para atender a segmentos específicos y diferenciados del mercado” (p. 20). Las micro y pequeñas empresas son flexibles e innovadoras, y ello las conduce a ser competitivas en el mercado. Habíamos visto en el primer capítulo con N. Fraser que una de las características del neoliberalismo progresista es que logra cooptar prácticas e iniciativas emancipadoras, subordinándolas a la finalidad del proyecto neoliberal que consiste en mayor productividad y acumulación de capital. Chamberlain (1998) brinda otra perspectiva que destaca el componente de la solidaridad que se encuentra en algunos micro y pequeñas empresas, de modo que la lógica de la solidaridad se inserta en la actividad empresarial como un ‘caballo de Troya’ que traiciona al mercado y al proyecto neoliberal debido a que éstas entablan relaciones basadas en la reciprocidad y la solidaridad que generan vínculos sociales y promueven democratización.

a. El origen de los bancos comunales

La implementación de las políticas neoliberales de ajuste estructural a partir de la década de los noventa con el gobierno de Fujimori prometió gran crecimiento y desarrollo económico en el Perú. Hubo muchos efectos, entre ellos, positivos y negativos. Una de las consecuencias que afectó a la mayoría de la población fue el empeoramiento de las condiciones sociales y económicas de las personas. Como consecuencia de las políticas neoliberales, los niveles de pobreza y de desigualdad aumentaron a la vez que el Estado se retiró de la promoción de políticas sociales. Córdova (2003) describe una realidad desafiante en los noventa que limita las posibilidades que las personas para realizarse, desarrollarse y salir adelante:

La falta de capacidad empresarial para invertir, la desigual distribución de ingresos y la situación de pobreza originan muy poco dinamismo en el mercado interno. Así, la desigualdad de riqueza e ingresos incide en un círculo vicioso que genera y reproduce la pobreza, ya que ocasiona escasas oportunidades y también limita el desarrollo de capacidades individuales para superarla. (p. 18)

Frente a la precariedad e inestabilidad que atravesaban el país, los ciudadanos peruanos tuvieron que buscar otras maneras para superar esta crisis que les dejó mayormente sin protección social. Por ello, el autoempleo surgió como una necesidad para enfrentar esta realidad nacional y global. Pero, sabemos que esto forma parte del proyecto neoliberal el cual concibe a las personas como empresarios de sí mismos que se hacen cargo de sus vidas, de su éxito y de su fracaso. Sin embargo, las personas utilizan el autoempleo por la misma necesidad y por la configuración neoliberal, por un lado, y para aprovechar de las circunstancias engendradas por el neoliberalismo, por otro lado. Las personas utilizan prácticas basadas en la reciprocidad, una lógica que no corresponde a la lógica del mercado, y así entablan otro tipo de relaciones a través del sistema neoliberal que traiciona al neoliberalismo y fomenta la democratización.

La dificultad principal para estos microempresarios es el acceso al capital para mejorar sus empresas o incluso para iniciar algún tipo de actividad económica. Es particularmente complicado en el caso de personas con bajo recursos económicos dado

que los principales acreedores no brindan líneas de crédito a personas cuyos ingresos caen por debajo de cierto nivel. Durante la década de los 90s, el microcrédito se convirtió a nivel mundial en un mecanismo para enfrentar la pobreza, pues apoyó a la gente pobre a salir adelante. Mientras algunas instituciones financieras cobran tasas de interés impagables para muchas personas, otras instituciones, entre ellas las ONGs, ofrecen una tasa de interés muy adecuada para la gente pobre que no quebraría sus cuentas ni ahorros. El actor principal y más conocido de este movimiento de microcrédito es el Grameen Bank. La idea orientadora es que las personas o comunidades, cuando son empoderadas y capacitadas, pueden atender a sus propios problemas. El microcrédito es un instrumento para realizar eso. A través de capacitaciones y asesorías, las personas aprenden cómo ahorrar, cómo usar su capital responsablemente y se fortalecen en temas de desarrollo personal como la autoestima, la comunicación interpersonal, la confianza y el liderazgo. Estas capacidades tanto técnicas como personales les ayudan a usar el microcrédito para sacarse adelante.

Existen diferentes tipos de instituciones de microfinanza. Nos interesa aquellas instituciones que brindan servicios financieros a las microempresas ubicadas en el sector más pobre. Son principalmente ONGs, como SEA, que proporcionan créditos relativamente pequeños a individuos (p. 22). Debido a su situación precaria y al bajo nivel de ingresos, las personas con microempresas encuentran dificultad en obtener acceso al crédito por bancos y otras instituciones financieras más grandes. Por ello, las ONGs se dedican a esta población en el sector de la subsistencia usando como garantías los avales y las garantías solidarias grupales. Este aval solidario es un elemento central a los bancos comunales en la medida en que garantiza el pago total del crédito prestado si algún miembro no cumple con su cuota (Córdova, 2003, p. 22). Una característica de las ONGs con respecto a este sector es que su asesoría y acompañamiento no se limitan al manejo del crédito, sino que también elaboran iniciativas y capacitaciones para el desarrollo humano integral de aquellas personas y constituyen los bancos comunales (Córdova, 2003, p. 24). Esto representa una traición a la dinámica neoliberal del capital humano.

En enero de 1997, en plena crisis económica y política en el Perú, se inicia el Programa de Bancos Comunales a iniciativa de Servicios Educativos El Agustino (véase Figura 5). Este proyecto pretende brindar líneas de crédito, no tan grandes, para personas con micro o pequeñas empresas, apoyándoles con una cierta cantidad de capital para sus

actividades económicas. Proporcionado la asesoría y el acompañamiento desde el inicio, SEA plantea este proyecto sobre la base de la noción de que "el microcrédito es uno de los instrumentos de lucha contra la pobreza" (Córdova, 2001, p. 1). El primer banco comunal en El Agustino comienza en la Zona Plana y Cerros Unidos en abril de 1997. Desde el inicio del programa hasta 2001, SEA implementó 44 bancos comunales entre los distritos de El Agustino y Santa Anita con 918 socios, mayormente mujeres, divididos entre estos bancos comunales (Córdova, 2001, p. 7). En cuatro años estas socias recibieron casi un millón de dólares en crédito (Córdova, 2001, p. 7). En 2002, el número de bancos comunales incrementó en 17 bancos comunales, haciendo un total de 61. Actualmente, hay 26 bancos comunales activos en El Agustino que componen una organización central que realiza coordinaciones entre los bancos comunales.



Figura 5: Primer banco comunal en El Agustino en 1997 (Fuente: SEA).

A pesar del mejoramiento y el desarrollo en temas de servicios básicos, El Agustino todavía cuenta con insuficiencias. En los 2000, de todas las viviendas en El Agustino, sólo un 59% contaba con agua, un 57% con desagüe y un 84% con fluido eléctrico (Córdova, 2003, p. 32). Sólo el 44% de la población total se encuentra trabajando o buscando trabajo (Córdova, 2003, p. 32). En 2016, según la SUNAT, había 12,986 empresas en El Agustino. Sólo unas 6 mil empresas fueron registradas en la municipalidad. Es decir, más de la mitad operan en la informalidad o ilegalidad, constituyendo un sector sustancial en El Agustino, de modo que se dedican a actividades económicas mayormente microempresariales sin acceso al crédito de los bancos formales

y, por tanto, requieren el apoyo brindado por la microfinanza para poder mejorar sus negocios y posicionarse mejor en el mercado (Córdova, 2003, p. 33). Los bancos comunales pretenden responder a esta necesidad de crédito entre los sectores populares.

b. La dinámica de los bancos comunales

El banco comunal es una institución financiera comunitaria que se conforma por personas con micro o pequeñas empresas. El propósito de los bancos comunales consiste en “otorgar préstamos para impulsar el trabajo por cuenta propia (autoempleo), incentivar el ahorro y generar espacios de apoyo mutuo para fortalecer la participación de las mujeres y elevar su autoestima” (Córdova, 2003, p. 26). La idea orientadora de estos bancos comunales es que las mujeres se apoyen mutuamente para sacarse adelante. Se decide formar los bancos comunales o *banquitos* como se llaman entre las personas que los conforman en El Agustino, dirigiéndose principalmente a mujeres emprendedoras no organizadas que tienen micro y pequeñas empresas debido a que tienen algo de capital, aun así sea mínimo, lo cual asegura que pueden pagar los pagos mensuales. En cambio, aquellas mujeres que no cuentan con un negocio más o menos estable, aunque serán consideradas de mayor vulnerabilidad y pobreza y, por tanto, con más necesidad, no podrían garantizar el pago continuo para el buen funcionamiento del *banquito*. Los bancos comunales están conformados mayormente por mujeres, sin embargo también existen hombres aunque su número sea poco.

Por tanto, el banco comunal es una organización autogestionaria en la cual participan aquellas personas que tienen una actividad económica para asegurar el pago de las deudas y el buen funcionamiento del banco. Cada banco comunal está constituido por 15 a 25 personas durante un periodo de tres años, divididos en nueve ciclos, de modo que el microcrédito llega en forma de préstamo cada cuatro meses. Uno de los principales beneficios es que los bancos comunales permiten a los socios ahorrar su dinero, de modo que al acabar los tres años se puede retirar el dinero acumulado y utilizarlo en un gasto extraordinario, que normalmente no podrían hacer con los ingresos mensuales o bimensuales. El uso de este dinero ahorrado depende de cada socio, pero en varios casos lo han usado para mejorar su empresa o para la educación de uno de sus hijos. El alto número de miembros de cada banco comunal asegura que este sea solidario,

correspondiendo al hecho de que, si alguien no puede cumplir con el pago, los demás miembros se comprometen a cubrir la deuda (Córdova, 2001, p. 8).

Como una organización autogestionaria, cada banco comunal toma sus propias decisiones. El mismo grupo de miembros decide quien puede asociarse. La máxima instancia es la Asamblea de Socias la cual está encargada de tomar decisiones y de la cual se eligen tres dirigentes para constituir el Comité de Administración. El Comité de Administración se reúne con frecuencia para ver temas de la gestión del banco. La Asamblea de Socios se reúne cada dos semanas para discutir asuntos que surgen entre los socios y para tener capacitaciones y talleres para los socios, entre otras tareas. En las otras instancias, se reúnen en la asamblea distrital tres veces al año, mientras que se reúnen en la asamblea zonal dos veces al mes.

Entre sus tareas, el Programa de Bancos Comunales presta crédito (i.e. dinero) a personas pobres para invertir en sus propias empresas con el fin de generar mayor beneficio y acompaña a las personas que forman parte de los bancos comunales en temas financieros de asistencia técnica y de ahorro, en adición a temas más personales como la autoestima. Por ello, se brinda una variedad de servicios a los miembros de los bancos comunales. Por un lado, hay aquellos servicios que tienen que ver sus actividades económicas, principalmente los préstamos a las socias para realizar algún propósito normalmente relacionado con su actividad económica, los incentivos para el ahorro y la capacitación y asistencia técnica que facilitan mejoras en su actividad económica. Esto se realiza a través de las asesorías grupales en las cuales se enfocan en aspectos más técnicos relacionados a la gestión de los bancos comunales. Mediante los talleres de capacitación brindados por los bancos, los miembros aprenden una serie de capacidades: el trabajo en equipo, prácticas de negociación, el empleo de prácticas creativas, el autoconocimiento y el apoyo emocional (Córdova, 2003, p. 50). Estos talleres enfocan en el desarrollo humano integral de los miembros. También, apoyan en crecer en valores como la cooperación, colaboración y solidaridad.

Córdova (2001) señala que el acompañamiento y la asesoría recibidos por parte de los miembros de los bancos comunales consisten en la capacitación del funcionamiento general del programa que incluye “el manejo del crédito y el proceso de participación de ellas en la propia gestión de la organización” (p. 4). Otra tarea de los

bancos comunales es el desarrollo de líderes y lideresas de los mismos bancos comunales para que se capacitan en la dirección y el liderazgo de los bancos. Finalmente, los bancos comunales refuerzan la autoestima de los miembros que influye "en la toma de decisiones, manejo de crédito, conducción de asambleas, la relación que establecen con los socios y con los miembros de su familia" (Córdova, 2001, p. 5).

Los mismos miembros de los bancos comunales manejan la gestión de sus bancos y el crédito brindado. Las mujeres en cada banco hacen seguimiento de las socias, balances y control de devaluación del prestado. Toman decisiones de manera participativa y deliberativa. A través de las relaciones al interior del banco comunal, los participantes desarrollan capacidades de negociar, especialmente para responder a conflictos que surgen entre miembros. Además, toda su formación los prepara no únicamente para el mismo banco comunal, sino también para sus propios negocios e incluso para la realidad local.

c. Bancos comunales: traicionando al neoliberalismo y forjando democratización

Los bancos comunales surgen de manera parecida a los comedores populares. Las mujeres crean actividades económicas alternativas para poder atender a las necesidades básicas. Sin embargo, el contexto histórico de la década de los noventa cuando inician los bancos comunales experimenta una situación más precaria con la instalación del neoliberalismo durante el gobierno de Fujimori. Los bancos comunales surgen para apoyar a los microempresarios, especialmente las mujeres emprendedoras, con líneas de crédito para avanzar sus propios proyectos. Como los comedores populares, estos bancos comunales operan con una gestión social más que una gestión empresarial debido a que se basa principalmente en la noción de solidaridad.

El valor central al funcionamiento y la identidad del banco comunal es la solidaridad. Por solidaridad se entiende "la afirmación de que la vida humana sólo alcanza a ser verdaderamente humana en la medida en que esté fundada y desarrollada en relación, asociación y diálogo con otros" (Chamberlain, 1998, p. 72). Chamberlain (1998) describe cómo en el Perú una "economía solidaria" ha ido ganando terreno (p. 72). Una economía solidaria pretende contrarrestar la economía actual que se caracteriza por su tendencia neoliberal. Esta economía solidaria mantiene el principio de la solidaridad como eje

fundamental para impulsar otro modo de vivir y de relacionarse con los demás. Se puede agregar el principio de la reciprocidad como elemento complementario que va a la mano con la solidaridad. Estos valores que se traducen en prácticas y acciones concretas, enraizadas en las sociedades arcaicas y, a la vez, presentes en las actuales. Se encuentran afuera del mercado; sin embargo, se constituyen como formas económicas, entablando relaciones económicas que no forman parte del mercado que rige el sistema actual del neoliberalismo.

Chamberlain (1998) presenta un análisis de los tipos de solidaridad que se encuentran en los proyectos económicos microempresariales, como los comedores populares y los bancos comunales. Ambas entidades utilizan mecanismos del mercado, pero le dan otra finalidad - la reciprocidad - y así “le sacan la vuelta” al mercado, destituyéndolo de su lugar principal en el sistema neoliberal como lugar de veridicción como bien señala Foucault. Se inserta desde dentro del mercado una lógica de reciprocidad que genera mayor socialización y democratización en la sociedad. Chamberlain (1998) sostiene que la realización de la economía solidaria consiste en “impulsar las prácticas económicas concretas de solidaridad en la actividad empresarial” (pp. 72-73). Se tratan de engendrar estas prácticas solidarias las cuales son “presentes aunque no potencionadas” debido a la dominación del modelo neoliberal que prioriza al mercado, de modo que excluye a otras formas de economía (Chamberlain, 1998, p. 73). Entonces, desde dentro de la economía de mercado, la economía solidaria que se fundamenta en la reciprocidad y la solidaridad puede potenciar prácticas y acciones de solidaridad y de reciprocidad que engendran nuevas formas de vida y critican los sistemas actuales que dominan y rigen la sociedad.

Con un enfoque más integral, los bancos comunales promueven “la formación de sus asociados, alentando su participación, su capacidad de gestión empresarial, la elevación de su autoestima y una práctica ética personal y grupal” (Córdova, 2003, p. 25). Proporcionan crédito a microempresarios para sacarse adelante, pero desde un grupo solidario que se apoyan entre ellos. Así, los microempresarios logran sacar sus propios proyectos adelante con los otros miembros del banco comunal. Basándose en la lógica de la reciprocidad y la solidaridad, las prácticas realizadas en los bancos comunales, como en el caso de los comedores populares, van en contra de la lógica del mercado que considera que todas las personas se encargan de sus propios quehaceres, proyectos, etc.,

por su propia cuenta. En cambio, estas prácticas y acciones de traición al mercado contribuyen a la construcción de ciudadanía y democratización en la sociedad.

Se hablará de varios elementos presentes en los bancos comunales que contribuyen a la democratización en la sociedad: la confianza, el apoyo mutuo, los vínculos sociales y los valores humanos. En los bancos comunales, los miembros aprovechan de los mecanismos del mercado, tal como las líneas de microcrédito brindadas por dichos bancos, haciendo valer la lógica de reciprocidad por encima de la lógica de competencia para entablar relaciones sociales que contribuyen a la democratización en la sociedad en vez de acumular más capital. Para que este funcione y fluya, la cooperación y reciprocidad entabladas en estos bancos comunales requieren necesariamente la confianza entre las personas y/o grupos que entran en relación unos con los otros. La desconfianza, en cambio, se produce en una economía de mercado donde la regla única es la de competencia. En la lógica del mercado cada uno piensa en sus propios intereses, responsable de sí mismo sin preocupación por el otro. A veces hay cooperación en la medida en que ésta funciona como un medio para acumular o ganar. Por tanto, la economía de mercado genera desconfianza. Para generar vínculos sociales, se necesita confianza. Por eso, Tilly (2010) habla de las redes de confianza o las relaciones de reciprocidad, como las describe Alegría, que engendran nuevas formas de vida caracterizadas por la cooperación que surgen desde dentro del mercado, a pesar de el, en la medida en que estas redes o relaciones se vuelven más fluidas y balanceadas entre las organizaciones sociales y las personas mismas.

Al constituirse en el banco comunal, los socios muestran confianza con los demás socios, de modo que les conduce a tener una mejor gestión de la organización y un "buen manejo del dinero del banco comunal" (Córdova, 2001, p. 9). La confianza, por tanto, es un elemento central para el desarrollo de las relaciones entre los socios que deja una huella tanto en la organización como en la sociedad. Para Córdova (2001), la confianza sirve para la cohesión del grupo, aumentando la confiabilidad entre los socios. Cuando los socios pagan sus cuotas e incluso si algunos no las pagan, pero los dirigentes del banco les hacen seguimiento, se puede decir que hay confianza entre los socios, de modo que el banco comunal sigue intacto. Por ello, la confianza es un elemento vital para que una relación sea balanceada y recíproca. Y así constituye un factor determinante para que una sociedad sea más democrática.

Sin embargo, las personas no siempre se encuentran en relaciones de cooperación o redes de confianza. Hacia dentro de los bancos comunales, los socios tienden a entablar relaciones basadas en la confianza, justamente para asegurar el buen funcionamiento de la dinámica interna del banco comunal. Pero, esto no significa que no puede haber relaciones dentro de los bancos comunales que carecen de confianza. Cuando alguien no paga su cuota y lo evita, los demás socios comienzan a dudar la confiabilidad dentro del grupo, lo cual conduce al debilitamiento del banco comunal y las relaciones que existen allí. Hacia afuera de las redes de confianza que establecen en los bancos comunales, los socios normalmente no se relacionan con los demás de la misma manera, es decir, orientados por la reciprocidad y la solidaridad. Resulta que las relaciones afuera de su red de confianza son más impersonales o mercantiles, debido a la falta de confianza y porque la gente no se conoce.

La confianza que surge y se profundiza en las relaciones entre los socios de los bancos comunales permite que estas personas se apoyan mutuamente para sacar adelante sus proyectos. Los bancos comunales usan una lógica del mercado para convertir su lógica en apoyo mutuo. Son bancos con una lógica de ganar o perder, pero son comunales en el sentido de que los miembros se preocupan el uno por el otro para traicionar a la misma lógica y para convertirse en espacios de apoyo mutuo.

Los bancos comunales, a diferencia de un individuo depositando su dinero en un banco, tienen que ver con un aspecto más colectivo. Es decir, los socios se preocupan por los intereses de todos y no únicamente a sus propios intereses. Incluso en algunos casos podría ser de mayor beneficio limitar las pérdidas y salir del banco comunal, especialmente si otros socios no están cumpliendo en pagar sus deudas. No obstante, la lógica operante del banco comunal no se caracteriza por una lógica de ganar o perder. Más bien, los socios de los bancos comunales deciden hacer lo opuesto, esto es, entrar en relaciones basadas en una lógica de reciprocidad, de tal modo que se deciden cooperar y se comprometen a ayudar al otro socio cuando tiene dificultades en cumplir el pago. Como conjunto, los socios plantean posibilidades para responder a los problemas que surgen. Su eficiencia como organización se basa en el compromiso de todos los socios y no en las reglas del mercado que promueven la competencia a toda costa.

Los bancos comunales se caracterizan por su aporte a la socialización y democratización en la sociedad, es decir, a que las relaciones sociales sean más balanceadas y fluidas. Por ejemplo, cuando uno socio se encuentra mal de salud e incapaz de pagar la cuota del banco, los demás socios coordinan una actividad para recaudar fondos, como una pollada por ejemplo (Córdova, 2001, p. 19). Se trata de la solidaridad que se ejerce en medio del banco comunal, contrario a la lógica del mercado. Los socios cooperan para apoyarse entre ellos. Esto parece ser una práctica 'normal' sin efecto significativo. Al contrario, el hecho de que los socios de los bancos comunales se cooperan para ayudarse entre ellos en la realización de sus propios proyectos de vida deja una huella en las relaciones sociales. Los socios traicionan al proyecto neoliberal que, en vez de cooperación y reciprocidad, concibe a las relaciones y acciones en términos de competencia y dominación. Al traicionar al mercado, los socios logran contribuir a los procesos de democratización en la sociedad.

Los bancos comunales no tienen como objetivo único la capitalización o la acumulación de los ingresos económicos de sus miembros, sino que también pretenden mejorar la calidad de vida de las personas. Por ello, los bancos comunales ofrecen asesoría y capacitación para los servicios financieros, como el manejo de crédito y el ahorro, y al mismo tiempo para el desarrollo persona. Así, brindan una formación integral, de modo que el microcrédito se convierte en un medio para “el progreso social y económico sostenible” de las personas (Córdova, 2003, p. 17). Como resultado, los socios de los bancos comunales han podido cambiar su modo de vida, como por ejemplo mejorar sus estudios, salud o vivienda. Además, su trabajo colectivo ha contribuido a la participación de la sociedad civil en el desarrollo local y en el fortalecimiento de las relaciones sociales.

Mediante los bancos comunales, las personas se apoyan mutuamente para sacar adelante sus propios proyectos de vida y, a la vez, fortalecen las relaciones sociales. Córdova (2003) anota que los bancos comunales más fuertes y sólidos son aquellos con “vínculos previos a la intervención institucionales, es decir de amistad, parentesco o vecindad” (p. 38). Es decir, que las relaciones personales fortalecen la dinámica entre los miembros de los bancos comunales porque estas relaciones son duraderas y fuertes, dejando huellas cargadas social y moralmente. Es en las relaciones intersubjetivas “donde se forjan actitudes y prácticas fundamentales en el trato con los demás” (Chamberlain, 1998, p. 77). Es necesario entablar relaciones de reciprocidad en las cuales se reconocen

como sujetos dignos y libres, con igualdad de derechos, y capaces de justificarse con base en razones para poder establecer relaciones personales con otras personas o grupos.

De esta manera, los miembros de los bancos comunales se preocupan por desarrollar relaciones horizontales y bidireccionales entre los participantes de los bancos. Los bancos comunales funcionan de manera democrática, de modo que no se dejan guiar ni orientar por la economía de mercado ni ningún sistema que pretende dominar y excluir ciertos tipos de relaciones. Más bien, se construyen sobre la base de la participación de todos los miembros. En las asambleas o en la dirección se toman decisiones después de haber consultado y recogido las opiniones de los miembros. Los bancos comunales se han democratizados cuando cada miembro del banco tiene el mismo poder político en cierto modo. La desdemocratización, en cambio, surge cuando un grupo asume de manera arbitraria la administración del dinero estableciendo pautas de dominación o explotación. Aunque no utilizan este lenguaje, se puede decir que los bancos comunales se fundamentan en el intercambio de razones, de modo que cada miembro se justifica con base en razones. Esta práctica deliberativa y participativa fortalece las mismas relaciones entre los miembros y, además, fortifica la democratización en la sociedad.

El programa de bancos comunales contribuye al fortalecimiento de valores humanos en los socios, como la solidaridad, el compromiso, el mutuo respeto y la ayuda mutua. Fortalece también sus relaciones con los demás, haciendo que haya más fluidez y confianza en sus relaciones. El ahorro, un elemento importante en los bancos comunales, no sólo ha facilitado que los miembros usen el dinero ahorrado más adelante para gastos atípicos o altos, sino que también ha fortalecido “los vínculos de confianza entre los miembros del banco comunal, y la credibilidad de sus dirigentes” (Córdova, 2003, p. 44).

A través de los bancos comunales y sus actividades, los socios se autorrealizan, logrando tener un desarrollo humano integral. Los talleres de capacitación promovidos en los bancos comunales los preparan “en temas de gestión empresarial, pero también en autoestima, ética, ciudadanía, entre otros” (Córdova, 2003, p. 72). Además de las capacidades y conocimientos más técnicos, los socios crecen en autoestima y autoconfianza, conscientes de su propia imperfección y necesidad para desarrollarse continuamente. Los socios se ven como personas capacitadas de invertir en sus propios negocios, ahorrar dinero y colaborar con los socios en los bancos comunales.

Córdova (2001) señala que los líderes elegidos por la asamblea de socios se destacan en ciertas cualidades, como la "capacidad para articular el sueño" o visión de su organización que le permiten planear y coordinar acciones y actividades para el futuro de la misma organización (p. 25). Además, los líderes son motivados a realizar su visión.

Tradicionalmente, las mujeres se dedican a las responsabilidades domésticas, como el cuidado de la casa, la preparación de comidas, la lava de ropa, etc., mientras que los varones se encargan de tener un empleo fuera de la casa para poder aportar dinero para la compra de la comida, ropa, útiles escolares, mensualidades del colegio, mantenimiento de la casa, etc. Como vimos en el caso de los comedores populares, las mujeres comenzaron a juntarse para preparar comida para sus propias familias y aquellas personas necesitadas del barrio debido a la crisis económica. De manera parecida, las mujeres en esta época de los noventa también empezaron a reunirse, ahora en respuesta a las políticas neoliberales de ajuste estructural que aumentan los niveles de pobreza, desigualdad y desempleo en el Perú.

Aunque hubo y, en algunos casos continúa, resistencia de parte de los varones en el hecho de que las mujeres salgan del hogar para trabajar, en la mayoría de las casas los otros familiares valoran el aporte de la madre en realizar actividades económicas que contribuyen al mejoramiento del negocio o la casa, la educación de los hijos u otros gastos que normalmente son difíciles en pagar. Se ve, pues, que las mujeres no sólo aportan crédito, sino que también reciben valoración y reconocimiento de su propia familia. Como sostiene Córdova (2001), la participación de las mujeres en los bancos comunales estrecha "mejores vínculos familiares," de modo que las mujeres brindan crédito a sus familias que permite mejorar sus condiciones de vida (p. 30). Al entrar el ámbito público para exigir sus derechos, las mujeres "experimentan una valoración diferente y positiva de sí mismas al manifestar sus propuestas y sentir un reconocimiento público" (Córdova, 2003, p. 60). Aunque tradicionalmente relegadas a una posición inferior debido a su género, las mujeres se autorrealizan como actores sociales en la lucha por sus derechos.

En su informe sobre los bancos comunales promovidos por SEA, Córdova (2001) sustenta que "si se promueven las capacidades y habilidades en el empoderamiento de la gestión de mujeres dirigentes de bancos comunales de El Agustino y Santa Anita se

fortalecerá un liderazgo transformacional y una mayor autoestima" (p. 6). Los bancos comunales les han proporcionado a las mujeres, que conforman la mayoría de los bancos comunales, una serie de capacitaciones personales como aquellas dirigidas a la autoestima y el desarrollo personal y talleres técnicas que tienen que ver con el manejo del crédito y el ahorro. Más allá de lo que plantea Córdova, los bancos comunales también sirven para dar otro significado al mercado actual. Es decir, aunque se trata de proporcionar microcrédito para estimular la economía local y aliviar la pobreza que caracteriza a El Agustino, se da a partir de relaciones personales entre mujeres que se conocen donde la finalidad de participar en dichos bancos no es la ganancia o acumulación de capital (aunque, sin duda, generan más crédito), sino la posibilidad de sacar adelante sus propios proyectos de vida de manera solidaria como un colectivo, apoyando a los demás en sus momentos difíciles o complicados. Las mujeres de los bancos comunales realizan acciones y prácticas basadas en la reciprocidad que, a su vez, terminan traicionando al mercado y al sistema neoliberal cuya única finalidad es la de ganancia y acumulación.

Estas organizaciones sociales populares - los comedores populares autogestionarios y los bancos comunales - tienen la capacidad de contrarrestar la lógica normativa y operante del neoliberalismo que caracteriza la sociedad mediante las acciones y prácticas de sus socias y miembros que utilizan los mecanismos del mercado, pero con una lógica de reciprocidad, para alternar la finalidad de dichos mecanismos, dirigiéndolos a mayor democratización en la sociedad. Se trata de una especie de 'caballo de Troya' en la cual las personas, en este caso las mujeres, transforman su sociedad, entablando prácticas emancipadoras que forjan procesos democratizadores.

3.3. Conclusiones del tercer capítulo

De acuerdo con lo desarrollado previamente, nos remitimos a Chamberlain (1998) quien subraya que "el mercado dejado como instrumento único de democratización y peso social de los que hoy son pobres no hace sino ahondar las brechas existentes en nuestras sociedades" (p. 76). Cuando el mercado supervisa la sociedad, se excluyen la formación de consensos de los ciudadanos y el intercambio de razones necesario para dicha construcción de la base de una sociedad y se instala criterios

económicos para conceptualizar, entender y explicar no solamente la economía sino todos los dominios. Se plasma, por tanto, una normatividad hegemónica y totalizadora que es la del neoliberalismo. Para fortalecer la democracia, es decir, generar procesos de democratización, no se puede esperar en el mercado funcionando por sí mismo según la lógica excluyente. Más bien, hay que establecer relaciones personales, es decir, relaciones de reciprocidad, en medio de la economía de mercado, para darle otro significado, otra prioridad, partiendo de la idea de que cada persona está dotada con el derecho a la justificación. Esto es, la idea de Forst (2012) que sostiene que cada uno es libre y capaz de dar razones que son recíprocas y generales y aceptar las razones de los demás para llegar a consensos sobre las normas y principios de la sociedad. Esta idea supone que no se construye la sociedad por una serie de condiciones necesarias o derechos fundamentales, sino desde las relaciones sociales. Antes de establecer la estructura de una sociedad, cada persona debe ser tratada de manera justa e igual. Son las personas que llegan a consensos por medio de cooperación y participación activa en las relaciones sociales que entablen procesos de democratización.

En los tres fenómenos, los individuos, sean los migrantes provenientes de la sierra andina, las mujeres activas de los comedores populares o las mujeres que constituyen los bancos comunales, buscan sobrevivir. Migran, se agrupan como comedor popular y conforman un banco comunal para tener mejores condiciones de vida para ellas mismas y sus familias. El proyecto neoliberal requiere que las personas sean productivas para el buen funcionamiento del mercado y a su vez de la sociedad. Cuando uno es productivo, realizando su labor, se hace posible lograr la subsistencia. Por tanto, la subsistencia está vinculada con la productividad. Pero estas personas no sólo se concentran en su propia subsistencia sino en la de los demás. Y la persiguen, a menudo, mediante estos tres fenómenos discutidos sobre la base del principio de reciprocidad que no sólo forma parte de sus comunidades de origen, sino que también constituye la forma de vida que engendran desde dentro del mercado, otorgando al mercado otro significado que, al final, termina sacándole la vuelta y así forjando procesos de democratización.

A través de las migraciones hacia las ciudades, las personas entablan relaciones de reciprocidad para apoyarse mutuamente con el fin de enfrentar la pobreza y la situación precaria con las cuales se encuentran en los sectores urbanos de la ciudad. A la vez que son productivos, contribuyendo mayormente a la economía informal, los migrantes

aprovechan los mecanismos del mercado para generar mayores vínculos sociales entre ellos, de modo que dependen unos de otros para sacar adelante sus propios proyectos. Esto contribuye a su integración en la ciudad y, al mismo tiempo, fortalece la democratización de la sociedad. Sin embargo, a veces las migraciones resultan en desdemocratización de la sociedad debido a la misma informalidad e ilegalidad en las cuales operan los migrantes que conducen a la falta de pagar los impuestos, la formación de organizaciones como pandillas y patrullas vecinales, etc.

En los comedores populares de El Agustino, las mujeres se agrupan para enfrentar el problema de hambre que viven sus familias y las personas más necesitadas. Estos espacios, además, sirven para el fortalecimiento personal y colectivo de las mismas mujeres, de modo que mediante las relaciones de reciprocidad que engendran entre ellas crecen en su propia autoestima y valores humanos como en el apoyo mutuo, el mutuo respeto, la solidaridad y el reconocimiento mutuo. Luchan colectivamente por sus derechos y por mejores condiciones de vida. Así, forjan procesos democratizadores en la sociedad. No obstante, también surgen conflictos entre las socias de los comedores populares y relaciones de reciprocidad negativa cuando hay desagrado, envidia, rivalidad y arbitrariedad en las relaciones entre las socias. Con respecto a las personas que les atienden, las socias entran en relaciones mayormente impersonales con ellas, pero al momento de que las personas exponen sus problemas en los comedores populares frente a las socias, las relaciones se vuelven personales. Por ello, se puede concluir que en los comedores populares las socias entablan relaciones tanto personales como impersonales. El Agustino se vuelve más democrático en la medida en que la sociedad es fuerte en ambos tipos de relaciones.

Por último, los bancos comunales sirven para ayudar a sus miembros que son microempresarios en sus propias actividades económicas. Por tener bajos recursos económicos, la mayoría de los bancos no quieren ofrecer crédito a los microempresarios de El Agustino o les ofrecen crédito con tasas de interés muy altas. El Programa de Bancos Comunales en El Agustino se formó para ayudar a los microempresarios, quienes son principalmente mujeres, brindándoles líneas de crédito con tasas de interés bajas. A través de los bancos comunales, los miembros confían en los demás miembros y así entran en relaciones personales. Aprovechan de los mecanismos del mercado para apoyarse mutuamente y entablar relaciones de reciprocidad o relaciones de confianza que

fortalecen la calidad de las relaciones entre las personas y conducen a mayor democratización de la sociedad. En vez de tener como finalidad la pura ganancia y acumulación de capital, los participantes de los bancos comunales pretenden sacar adelante sus diversos proyectos de vida de manera solidaria y colectiva, apoyándose entre ellos especialmente en los momentos en los que uno no puede pagar la cuota o por otras razones. Como en los otros dos fenómenos, las relaciones entre los miembros de los bancos comunales pueden derivar en relaciones de reciprocidad negativa cuando hay desconfianza o la presencia de dominación o explotación en las relaciones.

Estos fenómenos - los comedores populares, los bancos comunales y las migraciones - parecen ser una contradicción. Por un lado, se puede ver cómo las personas entran en ellos para algún objetivo personal (i.e., subsistencia personal y/o familiar, productividad, etc.). Por otro lado, se ven cómo las personas aprovechan de estos espacios y entidades para juntarse con otros para mejorar sus condiciones de vida que, en torno, no sólo dejan huellas de socialización entre los que constituyen estos espacios, sino que también dejan huellas de democratización en la sociedad. Estos personajes marginales y desarraigados engendran nuevas formas de vida que contraponen y critican las formas neoliberales de vida que conciben a las personas como emprendedores de sí mismas que buscan ampliar su propio capital humano y generar mayor productividad. Además, generan estas nuevas formas de vida más personales las cuales incrementan la socialización y democratización en la sociedad. Sin embargo, estas personas se quedan encerradas en sí mismas algunas veces, buscando sus propios intereses y pretendiendo aumentar su capital humano. Se trata de la condición humana en la cual los seres humanos se mueven entre sociabilidad e insociabilidad. Por un lado, las personas entran en relaciones impersonales caracterizadas por ganar o perder que fomentan competencia e individualismo, en el cual las personas buscan avanzar sus propios proyectos sin consideración ninguna por los demás. En su insociabilidad, las personas están cargadas con ganar e incrementar su productividad, lo cual es el imperativo que viene del neoliberalismo. Por otro lado, las personas entran en relaciones personales que generan vínculos sociales, facilitan la cooperación entre personas. En su sociabilidad, las personas quieren salir adelante juntos. Desean formar parte de lazos comunitarios y sociales donde igual respeto (en el ámbito sociopolítico), solidaridad (en el ámbito social) y el afecto (en el ámbito familiar) estén presentes.

CONCLUSIONES

En la presente investigación se ha abordado la pregunta por el ser humano en el contexto actual, caracterizado por el neoliberalismo y las acciones y prácticas que este mismo realiza para generar mayor democratización en la sociedad. Los dos primeros capítulos se han enfocado en cuestiones filosóficas acerca del neoliberalismo y la persona, tomando como punto de partida las posturas filosóficas de Michel Foucault, Ciro Alegría Varona y Rainer Forst y las posturas antropológicas y sociológicas de Marcel Mauss, Marshall Sahlins y Charles Tilly. En el tercer y último capítulo se ha aplicado el estudio filosófico a un caso concreto del distrito de El Agustino (Lima, Perú). Se concluye, a partir de los objetivos planteados, que:

- Primera conclusión

El neoliberalismo se entiende mejor como una gubernamentalidad o una racionalidad política de gobernar, más allá de un programa de ajuste estructural o una ideología. Por ello, en su curso del *Nacimiento de la Biopolítica*, Michel Foucault sirve como el punto de partida para descartar las explicaciones simplistas del neoliberalismo. Además, Foucault concibe el neoliberalismo como un arte de gobernar o una gubernamentalidad donde el mercado, según el neoliberalismo, es el lugar de ‘veridicción’; de modo que los principios de la economía de mercado, entendidos como ‘verdades’, estructuran cada ámbito y actividad. La gubernamentalidad neoliberal se aplica a toda la sociedad y a lo largo del tiempo reemplaza la soberanía, así que esta racionalidad política no sólo gobierna a las personas, sino que también hace que las personas se gobiernen a sí mismas.

- Segunda conclusión

El neoliberalismo posee varios modelos. Los dos modelos principales propuestos por Foucault son el ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano. El modelo ordoliberal otorga primacía al orden competitivo del mercado, concebiéndolo dentro de un orden jurídico, de modo que el mercado supervisa y rige a la sociedad. El neoliberalismo norteamericano altera la teoría económica tradicional, aplicando la teoría del capital humano en todos los ámbitos de la existencia humana. Sin embargo, el neoliberalismo se ha vuelto más potente que lo desarrollado por Foucault, de modo que en actualidad el neoliberalismo contemporáneo se ha tomado la forma del “neoliberalismo progresista,” por un lado, y el neoliberalismo financiarizado, por otro lado. El neoliberalismo progresista se adapta al contexto actual, incorporando enfoques identitarios de los movimientos sociales progresistas, diluyéndoles su crítica socioeconómica lo cual no hace otra cosa que fortalecer el proyecto neoliberal. La imposición del neoliberalismo financiarizado hace una radicalización del modelo neoliberal, de modo que los mecanismos previamente asociados a las grandes corporaciones y los bancos de inversión ahora se apliquen a toda la sociedad, rigiendo la sociedad según las mejoras prácticas e indicadores para garantizar eficiencia y eficacia no sólo en el mercado sino también en la sociedad.

- Tercera conclusión

La gubernamentalidad neoliberal realiza una producción de subjetividades, es decir, construye una concepción neoliberal de la persona como *homo oeconomicus*. Esta reducción antropológica que desplaza otros aspectos del ser humano es tanto ontológica como normativa. El proyecto neoliberal construye un cierto tipo de persona de manera tecnológica y artificial y exige a las personas que se ajusten a esta concepción unívoca del ser humano. Este *homo oeconomicus* se comporta en conformidad con el mercado y sus principios, buscando mayor productividad y rendimiento en todo su quehacer. Mientras que el ordoliberalismo difunde el modelo de la empresa, convirtiendo cada persona en una empresa competitiva, el neoliberalismo norteamericano concibe a la persona como capital humano que es el conjunto de habilidades, capacidades y recursos naturales y desarrollados. La teoría de capital humano instala un modo específico de ser y actuar que consiste en ser un emprendedor de sí mismo y ser responsable de sí mismo,

llevando a cabo sus propios proyectos para maximizar su valor capital ahora y en adelante. Por consiguiente, el neoliberalismo desfigura las relaciones de reciprocidad, convirtiéndolas en relaciones de ganar o perder, sometiendo algunas personas a la dominación de otras personas, y hace que toda persona se conciba como alguien que busca incrementar y ampliar su capital humano para ahora y el futuro.

- Cuarta conclusión

Es erróneo tener una concepción unívoca del ser humano, como en el caso del neoliberalismo. El neoliberalismo prioriza un tipo de relación económica, la de ganar o perder, y excluye el otro tipo de relación económica, la de dar y recibir o de reciprocidad. Sin embargo, ambos tipos constituyen la antropología filosófica de carácter económico en los cuales entran las personas, por más que el proyecto neoliberal pretenda absorber las relaciones de reciprocidad en que entran las personas o convertirlas en relaciones impersonales del mercado. Las personas, por tanto, concluyen que la concepción neoliberal de la persona es limitada y por eso, aunque el neoliberalismo actúa de manera totalizadora pretendiendo modificar el marco social para concebir a la persona unívocamente, estas encuentran una resistencia natural a las políticas neoliberales que les impulsa a plantear estrategias de emancipación, como la articulación de relaciones sociales a partir del principio de la reciprocidad desde dentro de los mecanismos del mercado, a saber, traiciones al mercado.

- Quinta conclusión

Las personas traicionan al sistema neoliberal mediante la reivindicación de intercambios que se fundamentan en la reciprocidad. Los intercambios recíprocos, desterrados a un estatus marginal en el proyecto neoliberal, arrojan una luz sobre las relaciones económicas impersonales o mercantiles para cuestionarlas y criticarlas desde el principio de la reciprocidad, siendo este el hilo conductor para sacar a la luz la dominación que impregna las relaciones de mercado e incluso las relaciones de reciprocidad negativa. Los intercambios recíprocos generan relaciones de reciprocidad que configuran a las personas porque mediante la relación constituida por la reciprocidad las personas adoptan ciertas normas, en base del intercambio de razones, como es en el caso del derecho a la justificación. A partir de estos intercambios recíprocos o dones, se articulan relaciones de

reciprocidad entre las personas en las sociedades contemporáneas. Esto fortalece las mismas relaciones, aumentando la calidad de éstas y haciendo que la sociedad sea más democrática, es decir, relaciones sociales más balanceadas y fluidas que generan vínculos sociales, reconocimiento y solidaridad entre las personas, relaciones que forjan procesos de democratización en la sociedad. Estas relaciones de reciprocidad son relaciones de emancipación.

- Sexta conclusión

Las personas realizan acciones y prácticas basadas en la lógica de la reciprocidad desde dentro del marco del mercado para entablar obligaciones y relaciones que unen a las personas y facilitan mayor sociabilidad. Estas acciones y prácticas se constituyen como traiciones al mercado que generan mayor cooperación, responsabilidad y vínculos que dejan huellas sociales en la sociedad. Entre estas huellas sociales son el apoyo mutuo, el reconocimiento de derechos y el respeto a la dignidad del otro – todas las cuales forjan procesos de democratización de la sociedad.

- Séptima conclusión

En toda relación surgen conflictos, de modo que hay que ver de qué manera se presenta dominación en las relaciones de reciprocidad. A veces se presenta explícitamente mediante un dictador opresivo o un sistema normativo que se impone por encima de todo. Otras veces la dominación surge de manera más incógnita, bajo el disfraz de reciprocidad. Esto nos lleva a concluir que también hay que cuestionar e interrogar los procesos de democratización que surgen a partir de las relaciones de reciprocidad para determinar si no hay dominación o explotación presente en ellas.

- Octava conclusión

Para fortalecer la democracia, es decir, para generar procesos de democratización, no se puede esperar que el mercado funciona por sí mismo según su lógica excluyente; más bien, hay que establecer relaciones personales, es decir, relaciones de reciprocidad, en medio de la economía de mercado, para darle otro significado, otra finalidad, partiendo de la idea de que cada persona está dotada con el derecho a la justificación. Es la idea de

Rainer Forst que sostiene que las personas, con base en las razones que pueden compartir con los demás, construyen la sociedad por medio de cooperación y participación en las relaciones sociales y así entablan procesos democratizadores.

- Novena conclusión

El concepto de democratización y las traiciones al mercado que propone Ciro Alegría brindan una perspectiva ambigua con respecto al neoliberalismo. Las personas se revelan frente a la reducción antropológica neoliberal y procuran arreglar sus vidas frente a la precariedad y a los problemas generados por el proyecto neoliberal, aprovechándose de las reglas neoliberales para resistir a este sistema totalizador y hegemónico y así plantear una articulación social que las emancipe de este sistema neoliberal a fin de que los vínculos sociales se vuelvan más balanceados y fluidos, generando mayor democratización de la sociedad.

- Décima conclusión

En el caso del distrito de El Agustino, los tres fenómenos discutidos – las migraciones internas, los comedores populares y los bancos comunales – son ejemplos de las acciones y prácticas basadas en la reciprocidad que realizan mujeres y hombres frente a la precariedad para no sólo lograr su propia subsistencia sino la de sus vecinos, sus compañeros y los vulnerables de su barrio. El empleo del principio de la reciprocidad constituye la forma de vida que engendran estas personas desde dentro del mercado, otorgando al mercado otro significado que, al final, termina sacándole la vuelta y así forjando procesos de democratización en El Agustino.

- Undécima conclusión

En los tres fenómenos, mediante sus prácticas respectivas de reciprocidad, los individuos, sean los migrantes andinos, las mujeres de los comedores populares o las socias de los bancos comunales, crecen en valores humanos, como la solidaridad, la ayuda y el reconocimiento mutuo, entablan lazos de cooperación entre ellos para sacar adelante sus propios proyectos, y así fortalecen las relaciones entre ellas. Esto contribuye a la democratización de la sociedad. Sin embargo, estos ejemplos revelan que las relaciones

entre estos individuos pueden derivar en relaciones de reciprocidad negativa o dominación cuando hay desconfianza o la presencia de explotación en estas relaciones, la cual no lleva a la sociedad a una mayor democratización.

- **Dudécima conclusión**

Estos individuos marginales y desarraigados engendran nuevas formas de vida que contraponen y critican las formas neoliberales de vida que conciben a las personas como emprendedores de sí mismas que buscan ampliar su propio capital humano y generar mayor productividad. Además, generan estas nuevas formas de vida más personales las cuales incrementan la socialización y democratización en la sociedad. Sin embargo, estas personas buscan sus propios intereses y pretenden aumentar su capital humano. Se trata de la condición humana en la cual los seres humanos se mueven entre sociabilidad e insociabilidad. Por un lado, las personas entran en relaciones mercantiles que fomentan competencia e individualismo, en el cual las personas buscan avanzar sus propios proyectos sin consideración ninguna por los demás. En su insociabilidad, las personas están cargadas con ganar e incrementar su productividad, lo cual es el imperativo que viene del neoliberalismo. Por otro lado, las personas entran en relaciones personales que generan vínculos sociales, facilitan la cooperación entre personas. En su sociabilidad, las personas quieren salir adelante juntos. Desean formar parte de lazos comunitarios y sociales donde el respeto (en el ámbito socio-político), la solidaridad (en el ámbito social) y el afecto (en el ámbito familiar) estén presentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alegría, C. (2013). Reciprocidad y crítica social: el deber de gratitud en Rousseau y A. Smith. *Praxis filosófica*, (37), 7-27.
- Alegría, C. (2014). De la guerra al mercado: reciprocidad versus dominación. En *Figuras de la dominación* (19-37). Barcelona: Horsori.
- Alegría, C. (2016, marzo). *Reciprocidad y democratización*. Presentación en línea en Sesiones Instituto Riva-Agüero de la PUCP. Recuperado de <http://ira.pucp.edu.pe/canal-investigador/ciro-alegria-varona-reciprocidad-y-democratizacion/>
- Alegría, C. (2017). La moral y la ambivalencia de los bienes. Un análisis básico para la justicia social. *Ideas y valores*, 66 (164), 293-316.
- Angulo, N. (1999). *Organización social y empresa. Experiencias de las Centrales de Comedores Populares de El Agustino y Santa Anita*. Lima, Perú: Servicios Educativos El Agustino.
- Aschoff, N. (2015, 9 de mayo). Oprah Winfrey: one of the world's best neoliberal capitalist thinkers. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2015/may/09/oprah-winfrey-neoliberal-capitalist-thinkers>
- Biebricher, T. (2013). “Europe and the political philosophy of neoliberalism,” *Contemporary Political Theory* 12, p. 338-375.
- Biebricher, T. (2014). The Return of Ordoliberalism in Europe – Notes on a Research Agenda. *i-lex*, 21, 1-24.
- Biebricher, T. (2015). Neoliberalism and Democracy. *Constellations*, 22(2), 255-266.
- Biebricher, T. & Vogelmann, F. (Eds.) (2017). *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com

- Blondet, C. & Montero, C. (1995). *Hoy: Menu popular*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Böhm, F., Eucken, W. & Großmann-Doerth, H. (2017). *The Ordo Manifesto of 1936* (D. Hunniford, E. Wagner, A. Peacock y H. Willgerodt, Trad.). En T. Biebricher y F. Vogelmann (Eds.) *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 27-39) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Böhm, F. (2017a). Economic Ordering as a Problem of Economic Policy and a Problem of the Economic Constitution (M. Everson, Trad.). En T. Biebricher & F. Vogelmann (Eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 115-120) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Böhm, F. (2017b). Decartelisation and De-concentration: A Problem for Specialists or a Fateful Question? (M. Everson, Trad.). En T. Biebricher & F. Vogelmann (Eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 121-135) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Brandt, R. (1994). *Making It Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brown, W. (2006). American nightmare: Neoliberalism, neoconservatism, and democratization. *Political Theory*, 34(6), 690-714.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (1a ed.). New York: Zone Books.
- Caldwell, B. (2011). The Chicago School, Hayek, and Neoliberalism. En R. Van Horn, P. Mirowski & T. A. Stapleford (Eds.) *Building Chicago Economics: New Perspectives of the History of America's Most Powerful Economics Program* (pp. 310-334). New York: Cambridge University Press.
- Chamberlain, F. (1998). Formas de solidaridad en los proyectos microempresariales. *Páginas*, 154(23), 71-82.
- Córdova Herrera, M. (2001). *Mujeres organizadas con visión de futuro: Bancos Comunes*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- Córdova Herrera, M. (2003). *Proceso de empoderamiento de las dirigentes en la gestión de los bancos comunales en los distritos de El Agustino y Santa Anita: liderazgo y autoestima*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.

- Cornelissen, L. (2015). The Human Condition in a Neoliberal World. *Critical Studies*, 1, pp. 14-27.
- Cotera, A. (2000). *Diálogo social para el desarrollo local. Una experiencia realizada en el distrito de El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- Cotler, J. (1992). *Clases, estado y nación en el Perú* (6.^a ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Dahl, R. (1998). *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Delpino, N. (1991). Las organizaciones femeninas por la alimentación: un menú sazonado. En L. Pasara, N. Delpino, R. Valdeavellano & A. Zarzar (Eds.) *La otra cara de la luna. Nuevos actores sociales* (pp. 29-72). Buenos Aires: CEDYS.
- Doughty, P. (1969). La cultura del regionalismo en la vida de Lima, Perú. *América Indígena* 29, 949-998.
- Eguren, F. (2006). Reforma agraria y desarrollo rural en el Perú. En F. Eguren (Ed.), *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina* (pp. 11-31). Lima: CEPES.
- Eguren, F. (2009). La reforma agraria en el Perú. En F. Eguren (Ed.), *Debate Agrario: Análisis y Alternativas* (pp. 63-100). Lima: CEPES.
- Eucken, W. (2017a). Structural Transformations of the State and the Crisis of Capitalism (K. Tribe, Trad.). En T. Biebricher & F. Vogelmann (Eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 51-71) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Eucken, W. (2017b). The Different Types of Economic System (T. W. Hutchinson, Trad.). En T. Biebricher & F. Vogelmann (Eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 73-79) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Eucken, W. (2017c). Competition as the Basic Principle of the Economic Constitution (K. Tribe, Trad.). En T. Biebricher & F. Vogelmann (Eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 81-97) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Eucken, W. (2017d). What is the Competitive Order? (M. Everson, Trad.). En T. Biebricher & F. Vogelmann (Eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 99-107) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Evans-Pritchard, E.E. (1966). Introduction. M. Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies* (I. Cunnison, Trad.). London: W. W. Norton, v-x.

- Feher, M. (2009). Self-Appreciation; or, The Aspirations of Human Capital. (I. Ascher, Trad.). *Public Culture*, 21(1), 21-41.
- Forst, R. (2005). El derecho básico a la justificación: hacia una concepción constructivista de los derechos humanos. *Estudios Políticos*, (26), 27-59.
- Forst, R. (2012). *The right to justification: Elements of a constructivist theory of justice*. (J. Flynn, Trad.). New York: Columbia University Press.
- Forst, R. (2013). A Kantian Republican Conception of Justice as Nondomination. En A. Niederberger & P. Schink (Eds.) *Republican Democracy: Liberty, Law and Politics* (154-168). Edinburgh, United Kingdom: Edinburgh University Press.
- Forst, R. (2014). *Justification and Critique: Towards a Critical Theory of Politics*. (C. Cronin, Trad.). Cambridge: Polity Press. (Trabajo original en alemán publicado en 2011).
- Foucault, M. (2006). En Senellart M. (Ed.), *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France, 1977-1978*. (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original en francés publicado en 2004).
- Foucault, M. (2007). En Senellart M. (Ed.), *Nacimiento de la Biopolítica: Cursos en el Collège de France, 1978-1979*. (H. Pons, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original en francés publicado en 2004).
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, N. (2015). El feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia. En *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el estado a la crisis neoliberal*. Madrid y Quito: Traficante de Sueños/IAEN, 243-262.
- Fraser, N. (2016) Progressive Neoliberalism versus Reactionary Populism: A Choice that Feminists Should Refuse, *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 24(4), 281-284.
- Golte, J. & Adams, N. (2000). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima* (2.^a ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Recuperado de <http://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/268>
- Graña, A. (1997). *Metamorfosis de la Economía: del Andamio Neoclásico al juego de abalorios del desarrollo*. Lima, Perú: Fundación Friedrich Ebert.
- Grompone, R. (1991). *El velero en el viento. Política y sociedad en Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Habermas, J. (2001). The Postnational Constellation and the Future of Democracy. *The Postnational Constellation: Political Essays* (M. Pensky, Trad.). Cambridge: MIT Press, 58-112.
- Haour, B. (2012). Presentación. E. Sabourin, *Campesinos, mercados y políticas públicas: una lectura por la reciprocidad* (pp. 11-19). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Hartmann, M. & Honneth, A. (2006). Paradoxes of Capitalism. *Constellations*, 13(1), 41-58.
- Hilgers, M. (2012). The Historicity of the Neoliberal State. *Social Anthropology*, 20(1), 80-94.
- Hill, D., Wald, N., & Guiney, T. (2016). Development and neoliberalism. En Springer, S., Birch, K., & MacLeavy, J. (Eds.), *The Handbook of Neoliberalism* (pp. 130-141). New York: Routledge.
- Honneth, A. (2009). Una patología social de la razón: sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica. En *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (G. Mársico, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores, 27-51.
- Huamán, J. (1988). Comedores populares: una estrategia de alimentación popular. *Informe de investigación, Mimeo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú
- Korgsaard, C. (1993). The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values. *Social Philosophy and Policy*, 10(1), 24-51.
- Lemke, T. (2001). 'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality. *Economy and Society*, 30(2), 190-207.
- Lobo, S. (1984). *Tengo Casa Propia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Lovett, F. (2010). *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Matos Mar, J. (1977). *Las Barriadas de Lima 1957*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Matos Mar, J. (1988). *El desborde popular y crisis del estado* (7.ª ed.). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mauss, M. (1971). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. *Sociología y antropología* (T. R. de Martin-Retortillo, Trad.). Madrid: Editorial Tecnos, 155-263.
- Mayer, E. (1974). Las reglas del juego en la reciprocidad andina. En G. Alberti y E. Mayer (Eds.). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 37-65.

- Minaya Rodríguez, J. (2015). “No matarás ni con hambre ni con balas”. Las mujeres de los comedores populares autogestionarios en El Agustino durante la violencia política. *Anthropologica*, 33(34), 165-186.
- Mitchell, K. (2016). Neoliberalism and citizenship. En Springer, S., Birch, K., & MacLeavy, J. (Eds.), *The Handbook of Neoliberalism* (pp. 118-129). New York: Routledge.
- Montes, O. (1987). El comedor popular: de la gestión individual a la participación colectiva. En R. Haak & J. Díaz Albertini (Eds.) *Estrategias de vida en el sector urbano popular* (pp. 77-94). Lima: FOVIDA/DESCO.
- Murica, N. & Melo, L.G. (2011). Sentidos del perder y del ganar. Selección y discriminación en juegos intercolegiados. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2(9), 669-682.
- Nik-Khah, E. & Van Horn, R. (2016). The ascendancy of Chicago neoliberalism. En Springer, S., Birch, K., & MacLeavy, J. (Eds.), *The Handbook of Neoliberalism* (pp. 27-38). New York: Routledge.
- Ortiz, H. (1993). *Las organizaciones económicas populares: Semillas pequeñas para grandes cambios*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- Peters, M. (2016). Education, neoliberalism, and human capital: *homo economicus* as ‘entrepreneur of himself’. En Springer, S., Birch, K., & MacLeavy, J. (Eds.), *The Handbook of Neoliberalism* (pp. 297-307). New York: Routledge.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: Una teoría sobre la libertad y el gobierno* (T. Domènech, Trad.). Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.
- Portilla Salazar, E. L. (2013). *Los comedores populares en Lima como espacios de negociación* (Tesis de Maestría). Recuperado de <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/5201>
- Quijano, A. (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima, Perú: Mosca Azul Editores/CEIS-CECOSAM.
- Quijano, A. (2013). El trabajo. *Argumentos (México, D.F.)*, (26)72, 145-163.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Read, J. (2009). A genealogy of homo-economicus: Neoliberalism and the production of subjectivity. *Foucault Studies*, (6), 25-36.
- Rüstow, A. (2017a). General Sociological Causes of the Economic and Disintegration and Possibilities of Reconstruction (K. Tribe, Trad.). En T. Biebricher & F.

- Vogelmann (Eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 151-161) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Rüstow, A. (2017b). Social Policy or *Vitalpolitik* (Organic Policy) (D. Steuer, Trad.). En T. Biebricher & F. Vogelmann (Eds.), *The Birth of Austerity: German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism* (pp. 163-177) [Kindle App]. London: Rowman & Littlefield International Ltd. Recuperado de Amazon.com
- Sabourin, E. (2012). *Campesinos, mercados y políticas públicas: una lectura por la reciprocidad*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la edad piedra* (E. Muñiz y E.R. Fondevila, Trad.). Madrid: Editores Akal.
- Saner, E. (2018, 12 de enero). Oprah Winfrey: from poverty to America's first black billionaire... to #Oprah2020? *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/tv-and-radio/2018/jan/12/oprah-winfrey-unlikely-to-run-for-us-president-but-could-win-if-she-did>
- Scanlon, T. (1998). *What we owe to each other*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Servicios Educativos El Agustino. (1995). *Hablan los dirigentes vecinales. Entrevistas a 27 dirigentes de El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- Servicios Educativos El Agustino. (1996). *Hablan las mujeres dirigentes. Testimonios de 28 dirigentes de El Agustino*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- Servicios Educativos El Agustino. (2015). *Boletín No. 02 ¡Mucho ojo! Escuela de Líderes Lima Este*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.
- Servicios Educativos El Agustino. (2016). *Informe de seguimiento 2015 a siete prioridades a siete prioridades del pacto de gobernabilidad 2015-2018 El Agustino*. Lima: Gama Gráfica S.R.L.
- Sparke, M. (2016). Health and the embodiment of neoliberalism: pathologies of political economy from climate change and austerity to personal responsibility. En Springer, S., Birch, K., & MacLeavy, J. (Eds.), *The Handbook of Neoliberalism* (pp. 237-251). New York: Routledge.
- Tanaka, M. (1999). La participación social y política de los pobladores populares urbanos: ¿del *movimientismo* a una política de ciudadanos? El caso de El Agustino. En Martín Tanaka (comp.). *El poder visto desde abajo. Democracia, educación y ciudadanía en espacios locales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Thatcher, M. (1981). Interview for *Sunday Times*. Margaret Thatcher Foundation.

Recuperado de <http://www.margaretthatcher.org/document/104475>

Tilly, C. (2010). *Democracia*. Madrid: Editores Akal.

Tovar, J. (1996). *Dinámica de las organizaciones sociales*. Lima: Servicios Educativos El Agustino.

