

La fuerza de la tradición misionera

LAURA COLLIN HARGUINDEGUY

Resumen: *en este escrito se parte de analizar cómo la tradición misionera que parte de difundir la verdad, si bien con buenas intenciones, no deja de intentar convencer al otro, es decir, de concientizar e imponer un modelo cultural. Se propone que dicha tradición se continúa a través de las organizaciones de la sociedad civil (OSC) y de los programas universitarios de servicio social. Se diferencian los tipos de intervención para reflexionar sobre la tendencia continuada a concientizar y capacitar que supone la premisa de la superioridad del conocimiento que niega el diálogo o los conocimientos de los otros culturales. Finalmente, plantea como reto el liberarse de la tradición misionera para abocarse al diálogo intercultural que supone pensar junto con los otros culturales.*

Palabras clave: *economía solidaria, epistemologías otras, diálogo intercultural.*

Abstract: *this paper analyzes how the missionary tradition, based on spreading the truth, albeit with good intentions, is nevertheless based on the intention of converting others, of raising their awareness and imposing a cultural model. This tradition lives on in civil society organizations (CSOs) and university social service programs. A distinction is made between these types of intervention in order to reflect on the ongoing tendency of raising awareness and building capacities that implies a premise of knowledge superiority that precludes dialogue or the recognition of the knowledge of cultural others. Finally, the paper lays out the challenge of leaving the missionary tradition behind in order to fully embrace intercultural dialogue that involves thinking together with cultural others.*

Key words: *solidarity economy, different epistemologies, intercultural dialogue.*

LA FUERZA DE UNA TRADICIÓN

La tradición a la que refiero en el título de este capítulo es la bien intencionada labor misionera. Los primeros misioneros en México corresponden a la tradición de conversión cristiana, en el siglo XVI (Sánchez, 2016). Durante toda la colonia predominó la tradición católica para incorporar posteriormente con la reforma a cristianos de diversas denominaciones. Todos animados con el deseo de transmitir la palabra de Dios, considerada la *palabra verdadera*.

Descartando la leyenda negra difundida por la “pérfida Albión”, habrá que reconocer que los misioneros, de la mayoría de las órdenes religiosas, se convirtieron en defensores de los indios y aportaron instituciones y conocimientos. Como ejemplos de aportes se pueden nombrar las instituciones hospitalarias fundadas por Vasco de Quiroga en las dos Santa Fe, la del Valle de México y la de Pátzcuaro (Mundaca, 2013), las escuelas para nobles como en Tlatelolco repetidas en otros estados, espacios en donde se recuperaron saberes y conocimientos, como la magna obra de Bernardino de Sahagún. En el nivel del gobierno, para la administración de las colonias, no puede soslayarse la labor de Bartolomé de las Casas en la promoción de políticas de protección a los pueblos originarios (Pino, 2020; Hanke, 1965).

Si en la colonia “la misión” se definía en términos de evangelización y conversión, con el transcurso del tiempo se laicizó y adquirió una dimensión civilizatoria. Ejemplo de la continuidad de la visión misionera lo constituyen las misiones culturales de Vasconcelos, aún vigentes (Lazarin, 2009). Las misiones culturales, al igual que la escuela rural mexicana, confiaron en la función civilizatoria de la educación; el gran viraje lo propuso Moisés Sáenz, de tradición protestante en los años cuarenta, que trasladó la función civilizatoria al desarrollo económico y la modernización (Sáenz, 1980).

Treinta años más tarde, cuando se convoca al primer congreso indígena en San Cristóbal de las Casas (Morales, 2018), Samuel Ruiz con su lucidez habitual reconoce que el problema de los pueblos indios de Chiapas es más económico que de evangelización. A partir de ese momento se abre un nuevo ciclo de proyectos directa o indirectamente vinculados a sectores de la iglesia católica, pero también de protestantes, que incorporan a jóvenes universitarios. Por su parte, las propias universidades, sobre todo de inspiración católica, inician programas de vinculación con las organizaciones de base, para asesorarlas y capacitarlas. Algunas adoptan el nombre de incubadoras.

LA SOCIEDAD CIVIL Y LA CONTINUACIÓN DE LA LABOR MISIONERA

Cuando en los noventa aparecieron las OSC, como nuevos actores en la arena pública, despertaron reacciones variadas por parte de los actores políticos tradicionales, desde la descalificación y los intentos manipulatorios hasta el reconocimiento como interlocutores y el establecimiento de fondos y recursos a disposición de las organizaciones, entendidos como fondos de *coinvertición social*, mediante los cuales sociedad civil y gobierno *aúnan* esfuerzos en pro del desarrollo social. Posteriormente, en el marco de las nuevas tendencias de gobernanza (Rosales, 2007), se convoca tanto a las OSC como a las universidades a integrar consejos consultivos en las dependencias gubernamentales, donde supuestamente se definen las políticas públicas y los programas.

En su aparición pública las OSC y los grupos universitarios de acompañamiento, así como las denominadas incubadoras, se presentaban asumiendo lo que denominaban *causas ciudadanas*. Las causas ciudadanas implican el compromiso con aspectos particulares de la vida social, como las feministas, ecologistas, de minorías o sectores vulnerables mediante la denuncia, la promoción de políticas públicas o la realización de proyectos sociales, directamente con beneficiarios o con comunidades. Destacaban las OSC avocadas a la realización de proyectos sociales comunitarios que se movían en el espacio urbano y rural, desde los años setenta, como resultado de la politización general de la sociedad en aquellos momentos. En esos años comenzaron a multiplicarse y proliferar experiencias vinculadas a partidos de izquierda o a proyectos de iglesias, generalmente de las *teologías de la liberación*,¹ posteriormente, como desprendimiento de esos movimientos o como su continuación bajo otras formas, entre las que destacan la constitución de asociaciones civiles o los programas universitarios. La metamorfosis incluyó un viraje temático, en tanto “el piso sobre el cual ha operado [...] se ha movido y han aparecido nuevos fenómenos” (González, 2007, p.17). La mención de *nuevos fenómenos* supone cambios en los objetos pasando de la pobreza a la

1. Sigo la sugerencia de Michael Lowy (1999), quien propone utilizar el concepto en plural, pues considera que dentro del protestantismo también se puede identificar una teología de la liberación, coincidente con la del catolicismo.

ecología, el género, el pluralismo cultural. Además, implicó el cambio de sujeto, sustituyendo al proletariado por un “sujeto plural, diversificado y distribuido colectivamente” (Dussel, 2007, p.41).

La coincidencia en una *causa ciudadana*, es decir, en un tema o problema, no supone que se concuerde sobre qué hacer en ese campo: se presentan múltiples respuestas o interpretaciones sobre un mismo problema. Las causas ciudadanas suelen convertirse en arenas, en el sentido de Bourdieu (1995), donde se expresa el conflicto de intereses. La manera de explicar los problemas sociales, la posición que se asume frente a ellos y las soluciones que se proponen, constituyen visiones políticas. Ni las OSC ni los proyectos universitarios constituyen un sector homogéneo, por el contrario, se encuentran atravesados por posiciones políticas o visiones del mundo. En principio se pueden identificar cuatro discursos que corresponden con prácticas: el *ideológico-político*, el *liberal filantrópico*, el *desarrollista* y el *autosuficiente utópico* o *alternativo*. A estos se agrega un quinto: el *oportunista-clientelar*, surgido con posterioridad a la promoción oficial de la constitución de organizaciones *aparentemente* civiles.

Como su nombre lo indica, las organizaciones catalogadas como liberal-filantrópicas asumen como misión la ayuda caritativa. Parten de premisas como las diferencias esenciales o intrínsecas de los seres humanos, la *inevitabilidad de la pobreza* y de la existencia de seres en condición vulnerable, así como la posibilidad de ayudarlos, proporcionándoles atención, bienes u otros servicios. No pretenden revertir las condiciones de la pobreza, sino ofrecer paliativos o ayudas que en algunos casos pueden redundar en que algún individuo destaque y cambie su estado social, como en el caso de los orfanatos de donde puede salir algún joven exitoso. Sus acciones suelen ser de carácter asistencial. Por su filosofía coinciden con el neoliberalismo.

Otra perspectiva es la que asumen las organizaciones de perfil desarrollista, las que consideran al rezago como producto de la falta de integración o una integración deficiente al sistema o en términos actuales al mercado. Atribuyen la falta de adecuación a un déficit de capacidades, o de *capabilitis* en términos de Sen (1996). En este sentido orientan su accionar a proporcionar las capacidades, conocimientos y habilidades para una mejor integración al mercado. Centran su atención sobre las actividades productivas, de comercialización y sobre los aspectos administrativos o de gerenciamiento. Si bien algunos están de acuerdo con la ideología imperante, otros cuestionan sus aspectos excluyentes, sin embargo, coinciden en proponer la integración al mercado. De acuerdo con el grado de crítica al sistema pueden ubicarse como francamente *liberales* o *desarrollistas-nacionalistas* herederos de las teorías de la dependencia *cepalinas*; estos últimos coinciden o se consideran de izquierda. Si bien tienden a lograr la integración, pueden admitir la dificultad de competir en un mercado abierto y proponer otras formas de intercambio, como es el caso de las organizaciones de *comercio justo*.

Posicionadas en la crítica radical al sistema se encuentran las organizaciones que aspiran a la construcción de *otro* modelo de sociedad. En su perspectiva la pobreza y la exclusión no se deben a las condiciones de la integración, sino a las características intrínsecas del modelo, difícilmente modificables siguiendo la misma lógica. Las acciones que emprenden se orientan al empoderamiento de los beneficiarios y el reforzamiento de la autonomía, inculcan mística fundada en valores *contrahegemónicos* y promueven el rechazo de las formas de producción y consumo imperantes. Políticamente se identifican con los foros denominados alternativos, como el Foro Social Mundial (FSM), y en términos académicos

con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). En consecuencia, rechazan el modelo neoliberal y tienden a alinearse con las opciones de izquierda.

La vertiente filantrópica suele manifestarse como apolítica, mientras que la desarrollista puede coincidir tanto con el modelo neoliberal como con el del estado de bienestar; contrariamente, la tercera tiene más afinidad con la izquierda, mientras que las últimas pueden alinearse con cualquier tendencia que les abra espacios para el protagonismo de sus dirigentes. La posición ideológica-política de las OSC y de los proyectos universitarios se relaciona con su historia y con los motivos de su fundación.

De manera independiente a su distribución territorial, filiación político ideológica y estilos de acción, la mayoría de las OSC y de los programas universitarios de acompañamiento se abrieron y aceptaron algún tipo de relación con el gobierno y los organismos internacionales, a partir de los noventa. Las más persistentes en el diálogo participan en la constitución de consejos, en los foros que convocan las autoridades, realizan aportaciones para el diseño de leyes que regulen su operación, las políticas sociales o la relación con el gobierno, participan en las convocatorias para la presentación de proyectos y recibieron financiamiento gubernamental e internacional. La justificación a tales conductas remite a la posibilidad de aportar a la transformación social, que en algunos casos esconde las seducciones de las mieles del poder y la posibilidad de acceder a algún puesto de representación. De hecho, los *partidos políticos* han asumido como política la apertura a candidaturas ciudadanas, y como se mencionó anteriormente la burocracia acogió en puestos directivos de alto nivel a representantes de la sociedad civil. En otro carril, organizaciones políticas y empresariales asumen disfraces y se presentan como organizaciones de la sociedad civil.

ASPECTOS METODOLÓGICOS EN LA RELACIÓN CON LAS COMUNIDADES Y ORGANIZACIONES DE BASE

Las diferencias conceptuales en relación con la asistencia social tienen su correlato en la metodología adoptada para establecer la relación entre las llamadas organizaciones de acompañamiento y las organizaciones de base o *grassroot organizations*. Por lo general, las organizaciones asistenciales caritativas tienden a crear espacios que controlan de manera jerárquica y su relación no suele establecerse con comunidades u organizaciones sociales, sino con beneficiarios en lo individual. Contrariamente, tanto las agencias desarrollistas como las alternativas reivindican las técnicas participativas que retoman los postulados de Paulo Freire y el trabajo con comunidades u organizaciones. El método de la reflexión, conceptualizado posteriormente como *investigación-acción participativa*, aún permanece vigente y aparece como referente en innumerables proyectos sociales, e inclusive ha sido adoptado por instancias gubernamentales; como muestra se utilizó masivamente por el programa nacional de solidaridad. De acuerdo con la metodología, serían los actores comunitarios quienes definen sus problemas y las propuestas para superarlos. En la práctica en vez de reflexión se suele reducir a la enumeración de problemas sin abordar la dimensión causal. En su aplicación práctica los resultados de la reflexión muchas veces no trascienden la queja, o se ven limitados por la reducción a la técnica de fortalezas y debilidades (FODA). El espontaneísmo deriva de suponer que la realidad es directamente evidente, olvidando la advertencia de Marx en cuanto a que si la realidad fuera evidente toda ciencia sería superflua (Marx, 2014 [1975]). En los contextos interculturales, ni siquiera reflexionaron sobre la posibilidad de la existencia de otras categorías de pensamiento. El juicio de De Almeida para

el caso de Brasil resulta totalmente lapidario: pecó por la *glorificación del espontaneísmo* (De Almeida, 2000, p.107). Abundando al respecto sostiene que: "repiten, en fin, la vieja práctica de los partidos de izquierda, donde la cúpula de dirigentes habla en nombre de los dirigidos [...] práctica totalmente en desacuerdo con la apología que los ideólogos de la liberación hacen de los oprimidos y de la importancia de los laicos (De Almeida, 2000, p.202)".

DE LA POLÍTICA A LA ECONOMÍA

La relación con las comunidades y sus problemáticas seguramente incidió en el cambio de orientación de las reivindicaciones políticas a la atención de los problemas económicos y de servicios. Tal había sido la constatación del obispo Samuel Ruiz cuando después de convocar al primer congreso indígena en Chiapas en 1974. En ese sentido no resulta extraño que, si bien permanece la diversidad de las causas ciudadanas, ganan preminencia las orientadas a proyectos productivos, que posteriormente adoptaron el nombre de economía solidaria.

La Red Espacio de Economía Social y Solidaria (ecosol) surge en México, en 2002, por influjo o invitación a la constitución de una red internacional de promoción de la economía solidaria, por parte de la Red Internacional de Promoción de la Economía Solidaria (RIPESS). De hecho, algunos de los que serían los fundadores del espacio red en México ya participaban de los espacios y mesas denominados de economía solidaria en foros internacionales. La mayoría de las organizaciones participantes —por lo general, con larga trayectoria— presentaban vinculaciones históricas con la iglesia, ya sea por su origen, formas de financiamiento o ideológicas. Sus bases se encuentran constituidas por las organizaciones originadas o promovidas en otros tiempos por la iglesia (entre ellas, las cooperativas). Es decir que pareciera innegable la vinculación, aunque no orgánica, entre las propuestas de la ecosol y la o las iglesias de católicos y protestantes. En un primer momento el tema fue rechazado por los ámbitos universitarios por considerarlo poco académico, para paulatinamente ir ganando posiciones. Actualmente, es motivo de redes de investigadores y múltiples proyectos financiados por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt), como Pies Agiles (Programa Interinstitucional de Especialidad en Soberanías Alimentarias y Gestión de Incidencia Local Estratégica) y la red Fortera. Existen al menos dos doctorados interinstitucionales en economía solidaria, varios programas de maestría y ofertas formativas en diplomados y otras modalidades. Entre una de las últimas modalidades adoptadas se encuentra la promoción de los Nodos de Impulso a la Economía Social y Solidaria (NODESS) por parte del Instituto Nacional de Economía Social (INAES), que conjunta la acción de instituciones académicas, organizaciones sociales y comunitarias y gobierno.

Hasta el momento no existe un acuerdo en cuanto a qué se entiende por economía solidaria ni sobre el tipo de proyectos a desarrollar, y persiste la dicotomía entre la orientación desarrollista de integración al mercado, representada por la corriente que sigue los postulados de la Red Mondragón de Educación Internacional (MEI) que en 2011 adquirió la Universidad Contemporánea (UCO) en Querétaro y que también influye sobre los planes de estudio de la Universidad Iberoamericana Puebla. Otra corriente también desarrollista es la representada por las cooperativas, mientras que la corriente alternativa se orienta más a los proyectos de autosuficiencia y autonomía, se vincula a los mercados locales, las prácticas agroecológicas y teóricamente con las epistemologías otras (Alarcón-Cháires, 2019) y el Buen Vivir (Giraldo, 2014; Collin, 2016).

TABLA 6.1 COMPARATIVO LAS CORRIENTES DE LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA

Aspecto	Desarrollista	Cooperativas	Ecosol
Cambio	Capacitación, eficiencia, competitividad	Propiedad social, democracia interna	Mutación, autopoiesis, "prácticas prefigurativas"
Objetivo	Generación de ingresos	Ahorro e ingresos	Satisfacción de necesidades, buen vivir
Actividades	Producción de mercancías para la venta	Distinción entre cooperativas de consumo, producción y ahorro	Autosuficiencia, autonomía, agroecología, mercados alternativos
Metodologías	Investigación-acción participativa	Educación cooperativa	Diálogo de saberes, interculturalidad
Formas organizativas	Emprendimientos	Cooperativas	Formas autogestivas

Las continuidades en algunas de las ideas básicas y postulados de las tres corrientes de la economía solidaria y sus diferencias se sintetizan en la tabla 6.1.

La tabla 6.1 facilita la comparación, aunque sea de marea somera, de los postulados y prácticas de las tres corrientes. Se evidencia la continuidad en cuanto a ideas base, pero también el cambio y la incorporación de nuevas ideas, nuevos fenómenos, sobre todo en la última vertiente que se asume como no capitalista y se inspira en modelos autóctonos, como el Buen Vivir y la comunalidad (Martínez-Luna, 2002). Se incorporan nuevas ideas y temas, como el problema ambiental, las tecnologías alternativas y la agroecología, pero también el uso de dinero alternativo y las prácticas *prefigurativas* de construcción de una nueva sociedad en el seno de la vieja. Las propuestas solidarias retoman el lenguaje utópico de la posibilidad de economía alternativa al modelo vigente y las banderas de la ética y los valores aplicados a la construcción social (Juris, 2008). La construcción de otra sociedad puede recurrir a diferentes vías, revolucionarias o la transformativas. Las guerrillas de los setenta, muchas surgidas de universidades, pero también vinculadas a la teología de la liberación, optaron por la primera retomando del marxismo la idea de la necesidad de la toma del poder. La economía solidaria representaría la vía transformativa, la de la construcción *prefigurativa* de nuevas relaciones. De la lectura de los diferentes artículos y libros, la contradicción que emerge con más fuerza dicotómica es la que opone a las formas tradicionales de hacer política, con otra que emerge como *alternativa*, caracterizada por la construcción de nuevas formas o estilos de vida y, por ende, *nuevas subjetividades*, prácticas y pensamientos que se asumen como prefigurativas:

[...] alternative vision of politics, one that is based on direct participation and that rejects taking power in favor of a networked politics where, activists embody in their practices the type of society they want to create within a democratic civil society, prefigurative politics (Smith, 2008, p.67).²

2. Visiones alternativas de la política, una basada en la participación directa y que rechaza la toma del poder a favor de políticas en red, en las que los activistas asumen en sus prácticas el tipo de sociedad que desean crear, políticas prefigurativas de una sociedad civil democrática (traducción de la autora).

Traduciendo la contradicción a términos teóricos, enfrenta a la posición orientada a la *toma del poder* con aquellas que pretenden transformarlo desde espacios autonómicos o espacios que operan con otra racionalidad. Posición *transformista* que implica la recuperación del *common*, que recurre a formas tradicionales de organización comunal o a nuevas formas de descentralización y coordinación horizontal, caracterizadas como *prácticas contrahegemónicas* o formas de reapropiación del pensamiento autónomo:

La contra-hegemonía supone de por sí una atención preferente hacia la lucha ético-cultural, epistémica y teórica [...] prácticas contra-hegemónicas son prácticas de radicalización de lo instituyente en la construcción/transformación del orden social. La contra-hegemonía, tal como la plantea Gramsci, supone la creación de una fuerza capaz de transformar las conciencias subjetivas y promover una reforma moral e intelectual que obtenga la aceptación de una cosmovisión político-social (Biardeau, 2007, p.1).

Las posiciones contrahegemónicas expresan un carácter antisistémico y una visión anticapitalista radical —*staunchly anticapitalist*— (Smith, 2008), que pretende posicionarse más allá del mercado y del estado. Los analistas incluyen en esta categoría a los movimientos avocados a las invasiones de tierras o edificios, la producción alternativa de alimentos, la promoción de monedas alternativas y sistemas horizontales de intercambio (Santana-Echeagaray, 2008), varias de las cuales se fueron alineando en lo que se definiría como economía solidaria.

La ecosol incorpora también la noción de crisis civilizatoria (Peon, 2008), que amplía la mirada e incorpora a toda la población como víctima del sistema (Dussel, 2007). Se desvincula así de las propuestas reformistas de los mecanismos de redistribución propios de los gobiernos socialdemócratas o socialistas o mediante mecanismos de mercado, como la propuesta de la *renta básica universal* (Raventos, 2014). El referir a la crisis civilizatoria supone preguntarse por el Buen Vivir, como lo hace Coraggio (2009), o por el sistema de las necesidades, como Bolvitnik (2007), pero sobre todo es referir la economía a la cultura y de allí la necesidad de adjetivación del concepto “economía”. Como referencia teórica los economistas involucrados en esta búsqueda comienzan a leer o releer a antropólogos como Mauss o Polanyi. El campo alternativo, manifiestamente en crecimiento, aparece por el momento como un campo heterogéneo:

Del lado de la subjetividad, el debate sobre las opciones alternativas sólo podía hurgar en el ahora disperso, además de heterogéneo, universo de subjetividad crítica, donde se encuentran, principalmente, la herencia de la “teología de la liberación”, las primeras propuestas de crítica del eurocentrismo, los bordes críticos del propio “materialismo histórico”, el nuevo “social-liberalismo”, y el anárquico (no es una redundancia) regreso del viejo debate “anarquista”, “libertario” y “comunitario”. Esto es, no en un sistemático debate teórico/político en curso (Quijano, 2008, p.13).

Por el carácter incluyente, propio de los movimientos altermundistas, resultan recurrentes y reiteradas las apelaciones a juicios que implican valores y posturas críticas más que conceptos económicos. Una de las figuras recurrentemente utilizada es la de *economía centrada en el hombre*. La frase críptica conlleva una crítica por oposición a la economía centrada en el lucro, la acumulación y el dinero. Incorpora otros juicios negativos en las

referencias al consumo responsable, en oposición marcada y señalada al consumismo alienante, despersonalizante.

La constante referencia a valores, como definitorias de la diferencia, se repite en México. Lopezllera, a quien en lo personal considero el pensador más lúcido de la red mexicana, plantea la necesidad de la *construcción de un sujeto orgánico*, para poder transitar a una *nueva etapa civilizatoria*. Al establecer las características que habrán de definir al nuevo sujeto orgánico también apela a valores, a los que atribuye un carácter innato: “Los innatos valores de entrega, solidaridad y creatividad existencial, altruismo y la convivialidad” (2019, p.2). La mención a la nueva etapa civilizatoria da pie al cambio de mirada de Occidente a los pueblos originarios:

La economía solidaria puede inspirarse de los pueblos originarios de América Latina y a sus valores ancestrales, tales como: la tierra casa común de la humanidad; la vida humana integrada a los ecosistemas; concebir a la persona y a la comunidad como parte del universo; construir a partir de la historia de los pueblos y de su cosmovisión; valorar el trabajo humano; compartir la tecnología y los saberes; utilizar colectivamente las potencialidades; formas de acumulación de sabiduría colectiva más que riqueza material (Ortiz & Miranda, 2007).

Al incorporar como actores a los pueblos originarios, no solo como sujetos a redimir sino como portadores de categorías de pensamiento diferentes a las modernas-occidentales, la pregunta que emerge es si podemos seguir utilizando las metodologías que hemos venido utilizando y que parten del diálogo entre similares culturales; entre personas que entendemos lo mismo cuando miramos o cuando usamos ciertas palabras. ¿Sirven esas metodologías con otros culturales?

EL DESAFÍO METODOLÓGICO EN CONTEXTOS INTERCULTURALES

Si bien las definiciones en torno a los contenidos de las propuestas de los movimientos alternativos mantienen un tono de vaguedad, se encuentran ciertos comunes denominadores que les confieren ciertos rasgos de identidad. Como rasgos distintivos se pueden mencionar el humanismo, el reconocimiento de la existencia de una crisis civilizatoria que implicaría cambios culturales y en las concepciones, abarcadas bajo la idea de prácticas contrahegemónicas. De forma paralela está la identificación con los pobres, los oprimidos y con los pueblos originarios y los afrodescendientes. Características todas ellas que suponen reflexiones metodológicas en torno a cómo lograr tanto el diálogo intercultural como la posibilidad del cambio de concepciones y representaciones mentales. No se trata solamente de cambiar de manos el poder o repartir la riqueza, sino de cambiar la forma de pensar.

Muchas de las asociaciones civiles y de las áreas de acompañamiento, así como de incubadoras de emprendimientos de las universidades, se inspiraron en el método de Paulo Freire, la educación fundamental, simplificada en la fórmula ver, pensar y actuar. Si bien el método reflexivo de Paulo Freire constituye un aporte invaluable para la teoría y las prácticas pedagógicas, tampoco se puede ignorar que quienes se dedicaron a aplicar el método en las comunidades, también se encontraban bajo el influjo de la fuerza de la tradición: la tradición misionera de llevar la verdad, de concientizar.

El común denominador de múltiples proyectos de base, asesorados por OSC y universidades que me tocó evaluar o investigar desde los noventa,³ fue el convencimiento de que a partir de la capacitación y el acompañamiento de personas preparadas sería posible desarrollar proyectos con los cuales ingresar al mercado para incrementar los ingresos de las familias, o en otros casos *empoderar* a las mujeres. Es decir, que partían de considerar que la mejoría de las condiciones de vida dependía de la producción de mercancías y su colocación en el mercado, y ante la dificultad competitiva de ingreso a los mercados formales, surgió la necesidad de crear mercados alternativos, como la Red Mexicana de Comercio Comunitario (Remecc), o con mucho más ímpetu: *el comercio justo*. Al respecto se pueden mencionar programas de emprendedores, como los impulsados por la Universidad Iberoamericana (Universidad Iberoamericana Puebla, 2020). Por tanto, el planteamiento, si bien con buenas intenciones, no rompe con la lógica mercantil que solo valora como trabajo la producción de mercancías, la obtención de dinero y la satisfacción de necesidades mediante la compra de bienes.

Subyace también la idea del desarrollo donde “ser desarrollado” supone el ingreso a la ideología del “confort” o del vivir mejor. Reproduce el tan difundido etnocentrismo de pensar que la forma en la que uno vive es *la mejor* y, por tanto, que hay que difundirla y propagarla, para que los otros también la disfruten. Que los “otros” vivan bien supone, desde esta mentalidad, que vivan como el promotor cree que deben vivir. Con una u otra palabra, lo cierto es que la mayoría de los grupos humanos tienden a pensar que su forma de vivir es la *buena*. De allí que diferentes pueblos se autodenominen o califiquen a sí mismos con referencias como *los verdaderos hombres*, *pueblos civilizados* o *gente de razón*, *gente decente*; definiciones que suponen que los demás no lo son. La otredad la constituye la base de las identidades étnicas en tanto identifican al tiempo que distinguen, trazan fronteras.

En el caso de la llamada cultura occidental, se apropió de varias autoidentificaciones como detentadoras de la civilización y de la razón que se suman a la verdad revelada de la religión católica. La noción de civilización tanto como su redefinición: el desarrollo, se oponen a la barbarie y al subdesarrollo y pretenden posicionar su concepto como el verdadero, la única forma aceptable de vivir, que supuestamente le concede el derecho a la destrucción de otras culturas por ser subdesarrolladas. La ideología del desarrollo creó una nueva misión redentora, sacar a los pobres del subdesarrollo e introducirlos a la vida del desarrollo.

La razón o el pensamiento racional igualmente se autoidentifica como el único verdadero y, por tanto, científico, relegando las otras formas de pensamiento a estadios anteriores irracionales o prelógicos. La hegemonía del pensamiento científico a partir del siglo XIII invisibilizó y devaluó otras formas de pensamiento, otras ontologías y otras epistemologías, lo que generó el colonialismo epistémico (Escalante, 2022) o verdaderos epistemicidios (De Sousa Santos, 2006), conceptos tan de moda en la actualidad como poco comprendidos.

En este texto pretendo resaltar cómo estas posiciones no dependen de la buena o la mala voluntad o maldad, sino que muchas veces provienen de buenas intenciones. El médico que pretende vacunar a la población y que enfrenta la resistencia del sanador vernáculo, considera su obligación en nombre de la salud denostarlo o desterrarlo, sin intentar reflexionar o analizar los conocimientos y representaciones en torno a la salud que posee el otro. De la misma forma, a una persona urbana occidental le cuesta mucho entender las razones por

3. Fui directora general y antes directora de área en la Dirección General de Concertación Social de Sedesol, miembro de la Junta Directiva de Basolay, evaluadora para PNUD, fundadora de la Red Ecosol y dirigí un proyecto Conahcyt sobre economía solidaria.

las que alguien prefiera mantener su piso de tierra, lo considere más saludable e higiénico que el revestido o prefiera cocinar al exterior en un fogón, aun teniendo cocina instalada (Ramírez, 2021).

Cierto es que del propio cristianismo salió la religión *inculturada* que promueve la interacción entre evangelio y cultura (Irrabazabal, 2000). Pero también se debe reconocer que aún no se encuentra lo suficientemente entendida la idea y las prácticas del diálogo intercultural (Pérez, 2022), por lo que persiste el pensamiento misionero, la idea de concientizar, que es lo mismo que salvar al otro: el salvacionismo, el redencionismo equiparables con el desarrollismo.

Este escrito pretende ser un llamado, una convocatoria a la dialoguicidad a la que apelaba Freire, quien si bien proponía esquemas de concientización (Freire, 1974), también recomendaba la escucha y el diálogo. El *quid* de la cuestión consiste en cómo se entiende el diálogo y formular una salvedad: no basta con conceder la palabra al otro, es preciso ponerse en el lugar del otro, intentar entender qué quiere decir con lo que dice. Esto es asumir que las palabras no significan lo mismo, pues cuando se mira no se ve lo mismo. Lo observado se encuentra condicionado por las categorías de pensamiento culturales. Se ve la realidad a través de conceptos que definen qué es lo que se ve. Conceptualizar implica abstraer los elementos que resultan significativos para su definición, identificación y clasificación, que permiten *colocar el objeto conocido en una categoría*. Por lo general también se lo jerarquiza de acuerdo con diferentes connotaciones valorativas: puede ser catalogado como útil o inútil, comestible, curativo, bueno o peligroso; al tiempo se le adjudican valoraciones emotivas. Casi ningún conocimiento puede ser catalogado como neutro.

Las culturas contienen implícitamente teorías, pues proporcionan explicaciones sobre los orígenes de las cosas, su naturaleza y sobre sus relaciones. Por eso una de las definiciones de cultura más sintéticas es la de una forma de ver, juzgar y actuar (Geertz, 1987). Si cada cultura y lengua construyen categorías de pensamiento, se puede concluir que las diferentes sociedades poseen diferentes teorías sobre la realidad. Solo recientemente se ha empezado a reconocer que los *otros culturales* poseen categorías de pensamiento diferentes y que estas no son “creencias” sino *ontologías* (Viveros de Castro, 2016; González-Varela, 2015) y *epistemologías* (Alarcón-Cháires, 2019; Regalado, 2017), a las que Boaventura de Sousa califica como *del Sur* (De Sousa Santos, 2011). Al adjudicarles el estatuto de epistemología, se revaloriza la existencia de otras formas de pensar y se admite que fueron opacadas o silenciadas por el colonialismo.

Presento algunos ejemplos de visiones divergentes: tanto en Mesoamérica como en el mundo andino se considera pobre a quien no tiene familia o redes de relaciones, no en función de los bienes o el dinero como pretenden las diferentes metodologías de medición de la pobreza. Esta visión *no la ven* quienes critican que “los pobres” gasten tanto dinero en fiestas, sin entender que las fiestas comunitarias constituyen la expresión de la lógica de la reciprocidad y del don. El don ha sido definido como la triple obligación, de *dar, aceptar y devolver* (Mauss, 1979), mientras que la reciprocidad supone intercambios, entre personas del mismo nivel, que no suponen ni la misma cosa ni al mismo tiempo (Polanyi, 2009). La importancia en cuanto a la similitud entre quienes intercambian radica en que cuando alguien concentra poder y deudas se puede transformar en clientelismo, como cuando se intercambian favores por votos. Tanto el don como la reciprocidad permiten la obtención de bienes o de trabajo sin necesidad de pago en dinero. En palabras coloquiales, invertir en la fiesta es alimentar la reciprocidad y las redes de interdependencia. Quienes no entienden que

los “pobres” gasten en fiestas prefieren invertir el dinero en la compra de un carro, inversión que puede perderse en un accidente, mientras que las redes de solidaridad permanecen toda la vida. Así como un urbano occidental no puede entender que un miembro de una comunidad pueda preferir gastar en hacer una fiesta que comprarse un coche, el campesino tampoco entiende el individualismo de los urbanos o que no se ayuden entre sí.

CONCLUSIONES

Los métodos y las técnicas participativas, si bien representan un avance, suelen caer en la superficialidad: un listado de problemas a priorizar, graficados en un árbol de problemas, o las llamadas recuperación de experiencias meramente descriptivas, así como los FODAS, ninguno de los cuales llegan a rozar siquiera las representaciones y las valoraciones implícitas y no evidentes en la expresión verbal. La superficialidad se agrava con los intentos de sustituir la participación por el uso de aplicaciones.

El gran desafío contemporáneo es cómo emprender un diálogo que permita entender las categorías de los otros, al tiempo que poner las nuestras sobre la mesa para cuestionar ambas y tal vez construir nuevas. Un diálogo que no reproduzca el colonialismo de imponer o promover las categorías de pensamiento occidentales como si fueran las únicas válidas. Significa romper con la tendencia a misionar, a pretender concientizar o salvar a los otros y entender que más que redimir a los otros, tal vez somos nosotros los sujetos que requerimos ser redimidos.

REFERENCIAS

- Alarcón-Cháires, P. (2019). *Epistemologías otras: Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. Tsintani, México. AC/IIES-UNAM.
- Biardeau, J. (28 de junio 2007). *Nuevo socialismo del siglo XXI y prácticas contra-hegemónicas*. Aporrea.org
- Bolvitnik, J. (2007). Elementos para la crítica de la economía política de la pobreza. *Desacatos, Revista de Antropología Social*, No.23, 53-86.
- Bourdieu, P. (1995). *Reflexiones. Por una antropología reflexiva*. Grijalvo.
- Collin, L. (2016). El Buen Vivir la emergencia de un concepto. *Gaia Scientia*, 10(1), 5-11.
- Coraggio, J. L. (2009). Economía del trabajo. En C. Cattani, *Diccionario de otra economía* (pp. 133-144). Altamira.
- De Almeida, I. A. (2000). *A Sintese de uma tragedia. Fe y Política*. UFOP.
- De Sousa Santos, B. (2006). *La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes*. Clacso.
- De Sousa Santos, B. (julio-septiembre 2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, No.54, 17-39.
- Dussel, E. (2007). Transformación de los supuestos epistemológico de la teología de la liberación. En J. Ferraro (Coord.), *Debate actual sobre la teología de la liberación* (pp. 37-48). Itaca.
- Escalante, M. S. (2022). Des/colonización epistémica del “yo” e incompreensión política del “otro”. *Revista de Filosofía*, 22(3), 23-32.
- Freire, P. (1974). *Concientización*. Ediciones Búsqueda.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las Culturas*. Gedisa.

- Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir*. Itaca.
- González, M. (2007). Otro Mundo es Posible. El sujeto y el proyecto para otra transformación social. En J. Ferraro (Coord.), *Debate actual sobre la teología de la liberación* (vol. 2, pp. 11-36). UAM/Itaca.
- González-Varela, S. (2015). Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, XXI (42), 39-64.
- Hanke, L. (1965). *Bartolomé de las Casas*. Ediciones Tercer Mundo.
- Irrabazabal, D. (2000). *La religión inculturada. Amanecer eclesial en América Latina*. Ediciones Abya-Yala.
- Juris, J. (2008). *Networking Futures: The Movements Against Corporate Globalization*. Duke University Press.
- Lazarin, F. (2009). José Vasconcelos, apóstol de la educación. *Casa del tiempo*, V(25), 10-14.
- Lopezllera, L. (2019). *Sociedad civil ecosistémica del siglo XXI*. PDP.
- Lowy, M. (1999). *La guerra de los Dioses*. Siglo XXI Editores.
- Martínez-Luna, J. (2002). *Comunalidad y autonomía*. Estrategia por Revolución. http://site.www.umb.edu/faculty/salzman_g/Estrategia/
- Marx, K. (2014 [1975]). *El capital. Crítica de la economía política* (t. 1). Siglo XXI Editores.
- Mauss, M. (1979). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En M. Mauss, *Sociología y Antropología*. Tecnos.
- Morales, J. (2018). *El Congreso Indígena de Chiapas: un testimonio*. Unicach/CESMC.
- Mundaca, D. (2013). Los pueblos-hospitales de Vasco de Quiroga. *Tiempo y Espacio* 30/2013, 23-64.
- Ortiz, H. & Miranda, A. P. (2007). *Relatoria seminarios organizados por las Redes Internacionales Promotoras de Economía Solidaria*. RIPESS/FSM.
- Peon, I. (2008). *Crisis civilizatoria que amenaza con convertirse en Catastrofe*. FSM/UACM.
- Pérez, M. L. (2022). Descolonización, diálogo de saberes e investigación colaborativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27(98). <https://www.redalyc.org/journal/279/27971621004/movil/>
- Pino, J. (2020). Aportes de Bartolomé de las Casas a la teoría actual de los derechos humanos*. *Hallazgos*, 17(33), 221-253.
- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Capitan Swing.
- Quijano, A. (2008). "Solidaridad" y capitalismo colonial/moderno. *Otra Economía*, II(2), 12-17. www.riless.org/otraeconomia
- Ramírez, C. (2021). *Auto organización comunitaria. Resiliencia y adaptación a partir de la percepción social en el ecosistema Temetzontla, Tlaxcala* [Tesis de doctorado]. El Colegio de Tlaxcala.
- Raventos, D. (2014). *Monográfico sobre renta básica*. Sin Permiso.
- Regalado, J. (2017). *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía* (1a ed.). CIESAS.
- RIPESS. (2007). *Declaración de Nairobi*. Foro Social Mundial.
- Rosales, L. (2007). Democracia y gobernabilidad. *Gobierno y Gestión. Política y Gestión Pública*, 7(28), 73-94.
- Sáenz, M. (1980). *México Integro*. Fondo de Cultura Económica/SEP-80.
- Sánchez, E. (2016). Misiones, evangelización y el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVII: un balance. *Revista Estudios*, No.32, I.

- Santana-Echeagaray, M. E. (2008). *Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias*. CIESAS Occidente.
- Sen, A. (1996). Development Thinking at the Beginning of the 21st Century. En *Development Thinking and Practice*. Banco Interamericano.
- Smith, J. (2008). *Social movements for global democracy*. The John Hopkins University Press.
- Universidad Iberoamericana Puebla. (2020). *Agenda Institucional*. <https://repo.iberopuebla.mx/agendaInstitucional/economiaSocial.html>
- Viveros de Castro, E. (2016). El nativo relativo. *Ava Revista de Antropología*, No.29, 29-69.