

# Pasarelas, diálogos y muros entre el progreso/desarrollo y lo común/comunidad (notas parciales y en filigrana)<sup>1</sup>

Raúl González Meyer \*

*Universidad Academia de Humanismo Cristiano*

## RESUMEN

Estas notas escarban el lugar y sentido de algunas ideas implícitas o expresas de lo común, en el marco del debate sobre desarrollo. Éste, como idea y propósito, tiene sus raíces en la noción de progreso que se va imponiendo y derramando desde el centro occidental en los últimos siglos y que tiene un hito y refracción histórica en las décadas de los años 30's a 50's del siglo XX (Bustelo, 1998) en que los procesos de descolonización africana, árabe y asiática, las crisis de dominación oligárquica en América Latina, la reconstrucción europea, la pérdida de legitimidad del liberalismo económico, la ganancia de prestigio de la planificación, y la propia concientización de la gran pobreza mundial –en una era avanzada de ciencia, tecnología y productividad– llevan a fortalecer procesos institucionales, organizacionales, ingenieriles y conceptuales, en función de crear o consolidar dinámicas de desarrollo de manera acelerada (González, 2013). Es un movimiento desarrollista, a la vez, teórico, ideológico, político, cultural y técnico, en que el “avance” de las sociedades, sobre todo las más “atrasadas”, se entiende como el resultado de una acción organizada. (Coquery-Vidrovitch; Hemery, & Piels, 1988). Sin embargo, antes de las décadas señaladas, es posible pesquisar paradigmas, enfoques y controversias en las que es posible encontrarnos con nociones sobre “lo común”.

Palabras claves: Lo Común, Comunidad, progreso, desarrollo.

## *Walkways, dialogues and walls between progress/development and the common/community (partial and filigree notes)*

## ABSTRACT

These notes delve into the place and meaning of some implicit or expressed ideas of the common, within the framework of the development debate. This, as an idea and purpose, has its roots in the notion of progress that has been imposed and spilled from the western center in recent centuries and has a milestone and historical refraction in the decades of the 30s to 50s of the 20th century ( Bustelo, 1998) in which the processes of African, Arab and Asian decolonization, the crises of oligarchic domination in Latin America, the European reconstruction, the loss of legitimacy of economic liberalism, the gain of planning

---

<sup>1</sup> Artículo recibido: 23/05/2019. Artículo aceptado: 10/07/2019

\* Doctor en Ciencias Sociales. Mail: rgonzalezm@docentes.academia.cl

prestige, and the awareness of The great world poverty –in an advanced era of science, technology and productivity– leads to strengthening institutional, organizational, engineering and conceptual processes, in order to create or consolidate development dynamics in an accelerated way (González, 2013). It is a developmentalist movement, at the same time, theoretical, ideological, political, cultural and technical, in which the "advance" of societies, especially the most "backward", is understood as the result of an organized action. (Coquery-Vidrovitch; Hemery, & Piels, 1988). However, before the mentioned decades, it is possible to investigate paradigms, approaches and controversies in which it is possible to find notions about "the common".

**Keywords:** The Common, Community, progress, development.

## 1

Una arquitectura de lo común, basada en valores impulsados por la modernidad (fraternidad, igualdad, etc.) encuentra una vía fértil entre los socialistas utópicos. El propósito de una sociedad conciliada está en la construcción de espacios sociales y laborales comunes. Ello frente a lo que sus exponentes van a entender como la escisión social producida entre la comunidad de productores y la nobleza parasitaria o propietarios expoliadores de la riqueza permitida por la propiedad y expropiación privada de los medios productivos y de sus productos, lo que impide la posibilidad de lo común. La concentración de la riqueza que resultaba de esa división no hacía más que fracturar la sociedad. Owen agregaba, además, que el predominio de la propiedad individual aumenta las preocupaciones por aumentar la riqueza.

Esa era una escisión ubicada en la experiencia del trabajo y la producción que, como modernos, ubicaban en el corazón de la vida social. Por ello, la fundación de lo común, partiendo del trabajo, conscientemente asociado ("la comunidad de trabajo") abarca, desde allí, la integridad de dimensiones de la vida social: la educación, la alimentación, etc.; aún más, en los falansterios de Fourier abarca la libertad en la vida sexual, dentro de una escala delimitada para la experiencia común (Owen, Lammenais, Blanc & Cabet, 1970). Pero desde la razón, la ciencia, la educación podía construirse, una unidad humana, rota aquella condición asimétrica, creadora de miserias y contrastes. Crean, también en el Derecho como expresión de la razón: "el Espartaco de los esclavos modernos armará a sus compañeros con el propio derecho reconocido y con este triunfara" (Lammenais citado en Owen, Lammenais, Blanc & Cabet, 1970, p. 126)

En Owen y Fourier, la recreación de la unidad aparece a través de la propiedad común de espacios e instrumentos de producción. En Owen está reducida al máximo la propiedad privada en la medida que la vida social está organizada en comunidades que comparten el

gobierno y donde no aparece la acumulación de ingresos individuales<sup>2</sup> (Owen, Lammenais, Blanc, & Cabet, 1970).

Esas comunidades de trabajo y de vida necesitaban reglas internas de tipo comunitario, con roles protagónicos de los más antiguos, encargados de recibir a los visitantes y en ocuparse de los que provengan de otra comunidad, “así como también en establecer contactos con otros núcleos, visitarlos y ordenar los trabajos concernientes a las vías públicas, a los transportes, al intercambio de productos sobrantes, a los inventos, a las mejoras y a los descubrimientos, para que así la población de cada distrito pueda libremente participar en los beneficios del estudio y en los inventos y descubrimientos logrados en todo el mundo.” (Owen, Lammenais, Blanc, & Cabet, 1970, p. 56). Las relaciones internas y externas en Owen están sostenidas en bienes comunes; y más importante aún, ha transformado en bienes comunes todos los valores positivos presentes en esas comunidades: felicidad, conocimientos, afectividad, riqueza, etc.

Desde allí, y con muchas mediaciones y variantes, se levantan el mutualismo, el cooperativismo, el asociativismo y la posterior construcción de la Economía Social con Charles Guide. Cabet sostiene que la nación o el pueblo constituyen una verdadera sociedad si están fundadas en el interés común y que el principio concerniente a los bienes, para que ello sea así, es que “todos (...) son comunes y forman un solo capital social”. En Blanc está la idea de fábricas sociales como propiedad colectiva de los trabajadores, las que imagina que tendrían ventaja sobre las privadas por el mayor compromiso de los trabajadores y, así, se produciría una absorción, vía competencia por dicha ventaja, de las privadas por las sociales. Pero esta absorción sería “progresiva y pacífica” y “no para arruinar violentamente la industria privada (...) sino para llegar sin sacudidas violentas, a un acuerdo con ella” (Owen, Lammenais, Blanc, & Cabet, 1970, p. 97)<sup>3</sup>. Cabet también hablará de que el paso de un régimen de desigualdad y de propiedad (privada) pase a otro de comunidad, necesita de un régimen transitorio que aun con mantención de una parte de propiedad privada, vaya eliminando la desigualdad de riqueza y de poder (Owen, Lammenais, Blanc, Cabet, 1970).

---

<sup>2</sup> Una de las experiencias más destacadas fue la de Albert Brisbane, inspirado en Fourier, que organizó más de 30 comunidades en la década de 1840, como la de “*Brook farm community*” de intelectuales. Esto había seguido a la depresión de fines de los años 30 de ese siglo. Es interesante recordar que estas experiencias *fourieistas* fueron reprimidas en 1848 luego de la derrota de la revolución y varios de sus líderes debieron exiliarse.

<sup>3</sup> Esta no se elimina o se pierde por el hecho que Blanc acepta que puede haber capitalistas que ponen su capital y que tienen derecho a percibir un interés anual, “pero percibiendo siempre iguales beneficios que los que percibe un trabajador común y corriente (Owen, Lammenais, Blanc, & Cabet, 1970, p. 96). En Blanc hay, además, una distancia de la propiedad y apropiación privada que se observa en su planteamiento respecto de las patentes e inventos. Señala que el Estado podrá pagar ello, pero la difundirá inmediatamente, haciéndola un instrumento del progreso universal (y fraternal) y no un instrumento del monopolio y desplazamiento. Plantea, además, suprimir las herencias y hacerlas parte de una propiedad común. Cada comuna podría constituir un “poder declarado inalienable” (Owen, Lammenais, Blanc, & Cabet, 1970, p.104).

## 2

Desde otro lugar, físico y simbólico, surgen corrientes arraigadas en el mundo rural que, desde el populismo ruso de mitad del siglo XIX en Rusia, levantan frente al “progreso occidental-industrial-urbano” la defensa de la comunidad. Este populismo se caracteriza por su alta valoración de la comuna campesina considerada un baluarte de la sociedad rusa, y pensada como base de una nueva organización social. Era considerada un depósito de tradiciones, pero también de potencialidades. Eso era lo clave, más allá de que hubiese una idealización del mundo rural, de la economía natural, de una vida sencilla, aislada y pacífica. (Coquery-Vidrovitch, et al, 1988).

Esa mirada revalorizadora era la contraparte de otra crítica a la modernidad occidental – signada de materialista, egoísta, individualista– que opera ambivalentemente como inspiración para pensar el futuro, pero, a la vez, como una amenaza sobre éste. Lavrov y Mijailovski estaban lejos de admirar el modelo de desarrollo económico y social de Europa occidental y consideraban que el capitalismo, lejos de ser un avance en la historia de la humanidad, constituía un retroceso. Los procesos de industrialización y urbanización descontrolados propiciaban la fragmentación de la sociedad humana, convertían al individuo en un apéndice del organismo social<sup>4</sup>. Los populistas rusos veían efectos disolventes en todo ello. Lo que aparecía como propio del capitalismo europeo era la pérdida de sentido de lo humano y el individualismo progresivo del hombre

Eso era lo que los intelectuales rusos veían en la sociedad europea. Ese era el problema que se planteaba y trataron de darle una respuesta original. Trataron de pensar en qué condiciones era posible que la sociedad rusa, evitando los problemas del capitalismo, pudiera reorganizarse como sociedad y encontrar otra forma de vida asociada a salvaguardar los vínculos humanos, que no fuera la capitalista<sup>5</sup>. El eje de esa originalidad –y de otra vía de modernización y desarrollo, finalmente– partía de esa visión particular que los populistas tenían de la sociedad rusa, y fundamentalmente del mundo campesino. Para los rusos se trataba de salvaguardar el comunitarismo de esa realidad; partir de la “*obshina*”, de esa comuna aldeana en función de la cual una determinada extensión de tierra era cultivada en forma comunitaria por un grupo de campesinos que constituían una comunidad de aldea. Una unidad en la que se repartían de manera comunitaria el conjunto de los bienes extraídos del trabajo común de los campesinos en torno a un determinado tipo de propiedad.

---

<sup>4</sup> También existieron los populistas estadounidenses que experimentaban un rechazo, junto a los problemas directos de sobrevivencia, a la incertidumbre por encontrar acomodo en un mundo que comenzaba a ser dominado por las grandes ciudades, los grandes bancos, los grandes empresarios, las grandes empresas ferroviarias. En otros términos, las grandes estructuras a las que daba origen un avance capitalista que iba envolviendo y dominando la realidad y que llevaba a la idea de defender una escala local de lo social.

<sup>5</sup> Estableciendo un lazo, con ello, con la sociedad imaginada e intentada de construir por los socialistas utópicos y reformadores sociales antes nombrados: Fourier, Saint-Simon, Proudhon, Marx, que hablaban de una sociedad reconciliada.

A esa comuna le atribuían no sólo un principio igualitario, sino el mecanismo de defensa de la autonomía, unidad e integridad del ser humano. Consideraban que sólo en una sociedad igualitaria la humanidad podía desarrollarse en toda plenitud, pero a la vez, era la búsqueda de una autonomía individual buscada por otros medios. En la etapa final ponderaban ciertamente las virtudes de la comuna campesina, pero invocaban más que la auto-organización o la transformación completa de la estructura social, la intervención del Estado para protegerla.

Lo que está en el centro de la pregunta y búsqueda de los populistas rusos, era la idea de un camino alternativo que suponía necesariamente el cuestionamiento global de la occidentalización. Vale decir, el cuestionamiento global del proceso industrial occidental como camino obligado del progreso. Se trataba de encontrar otras maneras de combinar la industria, el agro, el tipo de propiedad, el tipo de organización fabril, salvando los espacios de lo común<sup>6</sup>.

Mucho de ello encontramos en Gandhi. Para este no es concebible hablar de progreso si ello necesita eliminar las estructuras comunitarias de la historia y vida campesino-aldeana de la India. Ese modo comunitario no puede ser leído como atraso o resistencia al progreso, sino como un valor superior, que debe ser el cimiento de cualquier progreso que se postula. Se dibuja en esas ideas una vía aldeana de modernización que alienta la mantención de lo comunitario y de un cierto igualitarismo, presentes en el *panchayat* indio.

La idea de autogobierno, autodependencia, autosuficiencia, en las distintas escalas, pero de abajo hacia arriba, es clave en Gandhi. Esto está asociado también a la idea de producción autónoma (*khadi*) de manera que los aldeanos sean autosuficientes. Esto lo veía no solo como salvar la tradición pues quería trascender un cierto estancamiento aldeano como base de una nueva India, en la cual “la depauperación, el hambre y el ocio serán desconocidos” (Gandhi, 1998, p. 80). El programa gandhiano pretende cultivar el autogobierno individual, local y nacional, y el fomento de las producciones regionales<sup>7</sup>. El gobierno de la aldea será conducido por un *Panchayat* de cinco personas elegido anualmente por los aldeanos adultos, hombres y mujeres que posean las calificaciones mínimas prescritas.

Por lo tanto, cada aldea debe ser autosuficiente y capaz de manejar sus asuntos hasta el punto de autodefenderse contra al mundo entero (Gandhi, 1998). Este modelo estaba inspirado en el sistema *panchayati raj* del sur de Asia, así como en el confederalismo

<sup>6</sup> Es en torno, nuevamente a la posibilidad de redimensionar la propiedad agraria rusa, que los populistas rusos se dirigen a Marx para encontrar una respuesta. Le escriben planteándole qué posibilidad tiene Rusia de encontrar un camino alternativo, potenciando esto nuevo que tiene Rusia con respecto a otros pueblos. Es interesante la historia de la respuesta de Marx, porque él responde favorablemente a las esperanzas de los populistas rusos. Pero cuando responde, quienes le escribieron esa carta pidiéndole la respuesta –y no era una carta común, porque le estaban escribiendo al hombre que, según ellos, podía darle respuesta a su problema–, ya habían dejado de ser populistas y eran marxistas.

<sup>7</sup> El pensamiento gandhiano sobre las cuestiones sociales, políticas y económicas sentó un precedente para muchos desarrollos teóricos y prácticos que cristalizaron en el último cuarto del siglo XX y principios del siglo XXI en los campos de la economía (Schumacher, 1973; Ostrom, 2011), la tecnología (Mumford, 1967 y 1970), la energía (Trainer, 2010) y la política (Bookchin, 2002).

democrático que se funda en las antiguas prácticas de autogobierno mesopotámico. La primera preocupación de cada aldea será producir sus propios cultivos alimentarios y algodón para su ropa. Debe tener una reserva para su ganado, recreación y zona de juego para adultos y niños. En la medida de lo posible, todas las actividades se realizarán sobre la base de la cooperación y eliminando las castas y su respectiva intocabilidad.

Por el contrario, para Gandhi, si la India reprodujera las instituciones políticas, económicas, administrativas, legales, educativas y militares británicas quedaría arruinada, ya que eran estas instituciones, independientemente de quien las controlara, las que representaban la mayor barrera para el desarrollo del *swaraj* y *swadeschi* no violentos (Gandhi, 1998). El confederalismo democrático es un paradigma social no estatal para Gandhi; para este, una estructura centralista jerárquica “era inconsistente con una sociedad no violenta” (Gandhi, 1998, p. 424).

En términos tecnológicos, Gandhi la pensaba también ligada a los sistemas de vida y de relaciones sociales, a la civilización a crear, finalmente. Hay que tener una mentalidad rural antes de poder ser no violento y, para ser rural, hay que tener fe en la rueda giratoria» [un símbolo de la autosuficiencia] (Gandhi, 1998, p. 43). Gandhi argumentaba que dos escuelas de pensamiento divergentes se desafiaban mutuamente para mover el mundo en direcciones opuestas: la de la aldea rural, basada en la artesanía, y la de las ciudades, dependiente de la maquinaria, la industrialización y la guerra (Gandhi, 1998)<sup>8</sup>. El industrialismo se basaba en la «capacidad de explotar» y la «cura» para las poblaciones urbanas sería «convertirse verdaderamente en una mente aldeana» (Gandhi, 1998, p. 390)<sup>9</sup>.

Algo de esto está presente en Mao y algunas características iniciales de la revolución china. Por algo junto a Mariátegui son vistos como románticos y nostálgicos de la vida campesina en visiones más ortodoxas de los respectivos partidos comunistas de sus países. En un principio Mao siguió el modelo soviético para la construcción de la sociedad socialista mediante la redistribución de la tierra (que acabó con los terratenientes), la creación de una industria pesada y el establecimiento de una burocracia centralizada. Sin embargo, en los años en que estuvo en Shaanxi pensó y trató de empujar una alternativa china que reflejaba su experiencia con los campesinos y, más que en una agricultura colectiva tecnológicamente avanzada, favoreció la confianza en un trabajo intensivo y en el esfuerzo de la comunidad local que fortaleciera la comunidad y las relaciones de igualdad.

<sup>8</sup> Gandhi apoyó públicamente los esfuerzos contemporáneos por desarrollar la agricultura orgánica. De hecho, los principios de la agricultura orgánica desarrollados por Balfour (1943) y Richards (2016), durante la década de 1940 y vigentes aún hoy en día, se basaban principalmente en la observación de los métodos agrícolas tradicionales de la India, una experiencia también facilitada por Gandhi.

<sup>9</sup> Gran parte de la enfermedad que Gandhi atribuía al industrialismo afectó, de hecho, a la India en manos del nuevo estado independiente, a pesar de sus continuas advertencias. Las consecuencias son evidentes en el libro de Vandana Shiva, *The Violence of Green Revolution* (1991), que expone los trágicos resultados de los programas gubernamentales de desarrollo agrícola de la India, lanzados con el apoyo técnico y económico de agencias internacionales bajo promesas de «ajustes rápidos».

También en América Latina, desde una determinada lectura del agrarismo de Zapata, del aprismo de Haya de la Torre y de la mirada del indio y de los Incas de Mariátegui, podemos entender que en ellos lo comunitario y de instituciones de lo común, no es representado como atraso y etapa histórica a superar -como civilización llamada a desaparecer- sino como corriente llamada a disputar el sentido del progreso, de la modernización; de dotarlo de un carácter distinto al occidental.

En Zapata y el zapatismo, aunque quizás más marcado por la asfixia de los pequeños campesinos por el avance de la propiedad de los hacendados, está la idea de la diversidad en la producción y aprovechamiento del maíz -la economía del maíz- sustentadas en la auto organización y autodeterminación de la comunidad campesina, como soporte de la vida y base material de su libertad.

De su parte, la caracterización de indio para Mariátegui (1970) va más allá de una clase social pues representa una cultura y plantea la necesidad de recuperación de ese mundo. Aunque haya sido criticado por ver en la organización colectiva de los Incas una expresión del comunismo primitivo, lo interesante es que ese tipo de organización social no aparece en él como algo pretérito a desinstalar o arrasar en provecho del desarrollo de las fuerzas productivas, cumpliendo alguna ley fija del evolucionismo.

### 3

Lo que hemos señalado hasta ahora invita a una reflexión histórica intermedia, en torno al develamiento de otros caminos que fueron buscados para articular a determinadas sociedades con el progreso que parecía tejerse, pero que solo era merecido de ser entendido como tal si contenía ciertas características que en lo esencial buscaban el elemento comunitario-asociativo como eje y un principio de propiedad común como soporte. No hay una negación absoluta de la posibilidad de progreso, pero tampoco una absorción acrítica, impuesta, de acuerdo con como parecía desplegarse en los países que aparecían como la vanguardia de ese proceso.

Podemos distinguir o develar allí varios aspectos presentes y potenciales importantes para nuestros debates del presente, aunque los contextos hayan cambiado y no en vano ha corrido mucha agua bajo el puente. Está la referencia explícita o implícita a una individuación pensada como una "individuación comunitaria" opuesta a una "individuación individualista". La existencia de lo común y lo comunitario no está como signo de mentalidad tradicional a extirpar en pos del despliegue de la libertad individual emprendedora y aspiracional; es la expresión de una valorización de una forma comunitaria de lo social. Se configura una zona en que se mezclan y se tensan el rescate de modos antiguos de convivencia comunitaria con la construcción futura de formas asociativas, y que tienen lo común y la solidaridad en su corazón. Para contraponer: si en Saint Simon la época dorada está hacia adelante, en esta perspectiva está también la conservación, proyección y mejoramiento de la herencia comunitaria.



## 4

Ubicados en el contexto del movimiento ideológico, político, técnico y teórico del desarrollismo en los años 40-80 del siglo XX, con sus proyectos de impulso económico, asociados a la industrialización, como modo económico y cultural, podemos plantear una hipótesis de reconocer tres variantes que comprenden de formas específicas lo común.

La liberal, donde “lo común” y comunitario es cultura tradicional; es un reflejo en el presente de un largo pasado humano que necesitó, para la sobrevivencia, estar regido por la solidaridad cara a cara para sobrevivir. Lo común cara a cara y el orden más comunitario son leídos como amarras al despliegue individual, a la expansión empresarial, a la innovación y a la mercantilización. Esto último necesita y se constituye en la disolución de lo comunitario, en una diferenciación individual disolvente de lo común. En el estadio moderno, del mercado, aquello actúa como freno a la modernización y desarrollo que resulta del agregado de despliegues privados individuales. Lo común no se construye, sino que resulta del permitir que el *homo economicus* pueda desplegarse en el espacio físico y del mercado, en donde se pueden expresar, cultivar y expandir, los valores emprendedores y que hacen que el vicio del despliegue de ese interés egoísta se convierta, sin pensarlo, en mejoramiento general, al servicio de lo común.

La socialista, donde lo común aparece encarnado en el Estado. Solo éste, teóricamente construido desde abajo, es el portador de la conciencia del interés general y único capaz de encarnar y gestionar lo común. Administra y gestiona la “solidaridad larga” que es nacional, aunque también incluye la solidaridad internacional. El fundamento de esto es que se asimilan Pueblo y Estado a través de la institución articuladora de la sociedad que es el partido; a la vez, pueblo es el proletariado y sus grupos aliados, que representa no solo el interés propio sino también el de la sociedad en su conjunto; interés de clase y del progreso humano de fusionan. Todo “común” intermedio, no comprendido en esa escala y nivel general, es un interés particular que niega lo común e interés general –de ahí su desconfianza en el cooperativismo, por ejemplo.

La socialdemócrata, donde se busca, bajo el escenario de una legitimidad del despliegue de lo individual en pos de mayor riqueza e ingresos, poner cotas y generar instituciones que aseguren más integración e igualdad sociales. La superación de una sociedad concebida como mero campo de relaciones individuales mercantiles y la construcción de ciertas metas de bien común y de equidad. También es aquí el Estado –el Estado Bienestar– el que encarna esa dimensión de lo común, de monopolización de la administración de la solidaridad larga. (Rosanvallon, 1981)

Estas variantes no están exentas de discusiones. Desde el ángulo de este artículo, podemos mirar esos órdenes socio-económicos y socio-políticos en su relación con lo común, identificando algunas contradicciones.



Por ejemplo, en el socialismo, para un teórico planificador como Oskar Lange el sentido de lo común presente en las etapas iniciales y épicas de la construcción de una sociedad socialista se debilita y se necesitan crecientemente incentivos económicos para asegurar conductas orientadas hacia lo común. Para Guevara, por el contrario, el desarrollo del socialismo propiciará cada vez más conductas impregnadas del sentido colectivo, creará una cultura nueva: el “hombre nuevo”, es decir, volcado hacia los demás y hacia la construcción de lo común (González, 2013)

En el liberalismo, hay cierta apertura acotada a aceptar que la suma de conductas individuales conduce a problemas o no logra aprovechar posibilidades o crea males sociales (las externalidades positivas y negativas) y hace necesario el rol de la política y el Estado para crear o producir una representación de lo común. Aun en la idea de fundar en el mercado y el *homo economicus* el funcionamiento de una economía y sociedad, no se puede escapar a establecer desde la política ciertos objetivos y normas que expresan necesidades y visiones sociales con las cuales contrastar lo que efectivamente ocurre y que permiten experimentar algún sentido mínimo de lo común. Karl Polanyi (2003) analizó bien las reacciones sociales de defensa cuando los utópicos liberales buscaron avanzar hacia una mercantilización radical de la sociedad desde el siglo XIX<sup>10</sup>, alejándose de esos mínimos.

En la vertiente socialdemócrata siempre estará en discusión la línea exacta de combinación entre libertad capitalista y regulación socio-estatal, lo que varía entre tradiciones nacionales y las orientaciones obreras y empresariales. Es esa voluntad de construir bordes macizos por donde orientar el proceso capitalista lo que hará caracterizar a ese orden socio-económico como “neo-capitalista” o “capitalismo regulado”.

Es importante observar que en las dinámicas socialdemócratas y de Estado Bienestar, pero más allá de ellas, hay un desplazamiento en la forma de observar o construir lo común que se expresa en el contenido que adquiere la idea de economía social que había surgido al calor de los fenómenos socio-económicos de la segunda mitad del siglo XX, comprendida como “cuestión social”. Ese desplazamiento es doble: primero, desde la Sociedad al Estado, del cómo se relacionan las personas en la vida social a las regulaciones del Estado para generar condiciones más integradoras; segundo, de las condiciones de las relaciones de producción y trabajo capitalistas, al de la distribución del producto.

## 5

Los años 70 y parte de los 80 son creativos en discusiones sobre desarrollo. Hay una emergencia de un debate normativo sobre desarrollo que pone en cuestión su asociación

---

<sup>10</sup> Y no bajo la forma de una “conspiración colectivista” como contundentemente muestra Polanyi sino como una reacción de supervivencia dado los efectos socialmente perturbadores y disolventes que una introducción de la mercantilización radical producía en los tejidos de relaciones sociales.

con el crecimiento y el Producto Interno Bruto, donde en distintos grados y maneras está presente la cuestión de la apelación a lo común. Parte de estas miradas/propuestas críticas se expresan bajo las nociones de “otro desarrollo” o “desarrollo alternativo”.

Es la emergencia de lo ecológico ambiental que nos pone la cuestión de un común que estamos afectando e ineludiblemente debemos asumir como especie. También la re-emergencia de la consideración de “lo social” a través de la mala calidad y cantidad de empleo, de la inequidad y de la insatisfacción de las necesidades básicas de mucha población, aun en paralelo a sociedades con crecimiento y que constituyen expresiones y causas de quiebres o desintegraciones sociales. La fuerza de visiones culturalistas que niegan una idea única de desarrollo y valorizan las culturas e identidades locales; en que se valoriza la diversidad, más que de individuos, de colectivos (pueblos); en que se planteará la idea del desarrollo a escala humana, la auto dependencia, autosuficiencia y el gobierno colectivo de una territorialidad común. De allí el etnodesarrollo, que rompe con culturas superiores e inferiores y valoriza lo comunitario como propio de las formas de constituirse de ciertas culturas. O enfoques de tipo psicosocial que critican el déficit de lazos solidarios y las tendencias a la soledad y la angustia<sup>11</sup>.

Estos juicios críticos son reforzados por procesos empíricos que contienen cuestionamientos a la falta o a la necesidad de fortalecer lazos sociales, sentidos de comunidad y que nuevamente expresan la voluntad diversa de oponerse a la modernización real, de buscar otras vías de modernización, o de reorientar la modernización hacia formas más asociativas o comunitarias (Razeto, 1990).

Lo encontramos en ciertos intentos de construir un “socialismo africano” en que se potencien los elementos comunitarios de las familias campesinas. Nuevamente retomando hilos de la historia que no aceptaban que hubiese un solo camino de progreso/modernización/desarrollo. Por ejemplo, en Tanzania, bajo el liderazgo de Julius Nyerere, pero también en Guinea y Ghana, se busca generar un socialismo original que recoja las características de sus pueblos y sea distinto de un modelo asociado, en este caso, a la experiencia socialista soviética fuertemente centralizado. Ese tipo de socialismo recogía ideas de lo que había sido el panafricanismo nacionalista anticolonial de los años 30-40 del siglo XX y se expresaba, como uno de sus elementos comunes, en que la comunidad tradicional africana era la unidad social común a todos esos pueblos, con tierras y bienes comunes, lo que la hacían una base adecuada para un desarrollo socialista. Nyerere, el gobernante más destacado de esta visión caracterizaba la *Ujamaa* (comunidad) como el continente de hermandad, relaciones solidarias e igualitarismo, que permitían pensarla como la fuente de un “otro progreso o desarrollo”, opuestos al de tipo individualista y egoísta del capitalismo. La política del socialismo africano era unificar las comunidades aldeanas pequeñas en núcleos un poco mayores (comunidades) que permitieran,

---

<sup>11</sup> La consideración de aspectos problemáticos como los señalados hace surgir nociones como la de mal desarrollo o de estilos de desarrollo que, como nociones referenciales, no agotan la lectura de la realidad en las calificaciones de desarrollo y subdesarrollo.

por economías de escala, el acceso a equipamientos, infraestructura, servicios y financiamiento.

Pero también nos encontramos en Occidente y en países periféricos entre los años 60 y 80 del siglo XX con corrientes de importante envergadura que alientan la fundación y fundan “comunidades alternativas”. En ellas se expresan inadecuaciones o malestares que busca levantar lo común contra el individualismo, el egoísmo, el materialismo y proponen y concretan modos alternativos de producción y convivir. Algunas de éstas sostienen que esos modos de vida deben generarse desde el presente y no deben esperar una revolución triunfante, las que suelen convertirse posteriormente en órdenes sociales centralizados e incluso dictaduras. Eran, por ello, iniciativas que se entendían como contraculturales, como el *hippismo* (Tavares, 1983).

Estos comunitaristas ponen en cuestión la sociedad industrial, su ritmo alienante, lo instrumental de las relaciones sociales, el aumento incesante del consumo. Algunas son más ruralistas, otras son urbanas, a veces más espiritualistas o más políticas. Cuestionan los niveles y las estructuras de consumo<sup>12</sup>, producen bienes para el autoconsumo colectivo, producen sus propios empleos, generan energías limpias, indagan y practican la medicina alternativa, que busca alejarse de la medicalización de la salud. Construyen vida comunitaria y formas y reglas de gobierno.

Intentan, desde una visión crítica a otros tipos de movimientos transformadores, integrar en un mismo proceso, “lo interior” y “lo exterior” de las personas, y lo individual y lo colectivo. Ello parte de la reflexión que la separación de aquello como dos momentos distintos o secuenciales, impide una verdadera transformación en el sentido que se postula. Esas cosas van juntas y la transformación es al mismo tiempo de la sociedad y de la persona.

## 6

Podríamos decir que “lo común” se desplaza, en relación con las ideas anteriores, a través de la visión refundacional del neoliberalismo. Es el reposicionamiento radicalizado de una variante liberal del desarrollismo antes señalada<sup>13</sup>. Lo común aquí es un resultado de su contrario: de extirparlo de la intencionalidad. Es la persecución del interés y de la utilidad personal lo que configura un común objetivo, aunque no esté en la subjetividad ni el propósito de los agentes que actúan en la sociedad. Por supuesto, como veremos, esto despertará fuertes reacciones y contrapropuesta desde lo común y lo comunitario.

<sup>12</sup> En su momento y respecto a parte de estos movimientos, en USA y Europa Occidental, Herbert Marcuse diría que su originalidad era que se levantaban contra lo que el sistema vigente (capitalismo) exponía justamente como su éxito: el elevado nivel de producción y consumo en curso. Era el malestar no por el déficit sino por el exceso.

<sup>13</sup> Entiendo al neoliberalismo como una variante -y no la negación- del desarrollismo que repone la centralidad de la clase empresarial, del mercado, la propiedad privada, el fin del crecimiento económico a secas, como referencias centrales.

El liberalismo radical, frente a una serie de problemas contemporáneos, refuerza la idea de que la matriz de principios liberales puros es la mejor (o única) equipada para enfrentarlos. Se refuerza el principio de los beneficios de la propiedad privada y se busca instalar la idea de “la tragedia de los bienes comunes”: todo lo que no es propiedad privada no es objeto de cuidado sino de descuido, deterioro, sobre-explotación, ruina. Solo se cuida con esmero lo que es propio, sea para su uso o porque tiene un valor de mercado que hay que cuidar y acrecentar. El mercado, además, irá reflejando en sus precios aquellos bienes que se van volviendo más escasos por sobre explotación y disminuirá su uso. Es cierto que también ha levantado un discurso moral sobre la responsabilidad social empresarial; pero ello no lleva a la renuncia de la ganancia ni a plantear una fuerte regulación estatal en nombre del bien común, pues es el dejar actuar a los principios liberales la solución de fondo.

En concordancia con ello se levantará la idea del fracaso y se publicitará el desprestigio del “socialismo real” y las “socialdemocracias” (y el Estado) asociados a pérdidas de libertad de los individuos (camino al totalitarismo de Hayek), a irresponsabilidades fiscales, a la formación de tecno-burocracias autoritarias e improductivas, constitutivas de intereses propios, y no expresión de servidores públicos, constructores de una razón general. Todo eso contribuye a generar la idea que “lo común” como construcción en y desde la sociedad civil y como construcción política, son básicamente formas interesadas, reprochables e ineficientes, de distorsión de los mercados que es el espacio de la libertad y de expresión de las preferencias individuales libres.

Se puede extraer de ello, que la idea de lo común, como política y acción expresa, es una base para la amenaza de la eliminación de mercados y de control del impulso y libertad de los individuos. Más vale generar el escenario adecuado para liberar y racionalizar la pulsión de la ganancia, del mejoramiento individual, como los cimientos para un resultado que será de un acrecentado bienestar para todos.

## 7

La divulgación de la visión liberal, y su concreción fáctica en las sociedades del norte y del sur han levantado reacciones de defensa que se expresa en varios tópicos las más de las veces interconectados. Así, se criticará una excesiva mercantilización de la vida; el aumento de las desigualdades y desintegraciones socio-económicas; la exacerbación del individualismo, competencia, utilitarismo y posesividad; la insustentabilidad del tipo de relaciones humano-naturaleza; la destrucción de lazos sociales; el deterioro de una ética pública (Piketty, 2013).

De esos diversos diagnósticos críticos se levantan proposiciones, ideas, caminos alternativos que pueden ser leídos desde la pregunta por el lugar que “lo común” y “lo comunitario” ocupan en ellos (Donoso, 2016). En general, podríamos calificar que en buena parte ello expresa el diagnóstico de una crisis o déficit de la construcción de ciertos

comunes y comunidades, aunque no revalorizados bajo la forma de esencialidades o fundamentalismos. Surgen o se refuerzan planteamientos que buscan reposicionar lo importante de la producción de lo común como parte del desarrollo o que posicionan lo común desde una idea de superación de la referencia al desarrollo. En buena medida este aumento de la referencia a lo común en las narrativas contemporáneas críticas se ubica en el marco de lecturas de la necesidad de transiciones epocales tras nociones como post-desarrollo, post-antropoceno, post-patriarcalismo, nueva civilización, etc. (Escobar, 2007)

Una idea es la de Economía Social y Solidaria (cooperativa, comunitaria, autogestionaria) que analiza lo económico como espacio donde se pueden construir vínculos humanos marcados por aquel tipo valores y prácticas (Razeto, 1990); en que estas prácticas económicas no pueden analizarse, principalmente, desde el lente de la productividad, la eficiencia y la rentabilidad ni, menos, en función de procesos de acumulación. Esto se levanta como una alternativa viva al dominio de las lógicas y procesos actuales, respecto de las formas productivas de propiedad y gestión privada-capitalista y público-estatal. (Coraggio, 2009, 2011).

Asimismo, se visibiliza y revaloriza la existencia de la economía no mercantil –es decir que no ocurre a través del mercado– presente en la sociedad y que muestra que la reproducción de las sociedades, aun en el capitalismo, no ocurre solo a través de las relaciones de mercado. Como señala Minglioni, el paradigma del mercado como marco de lectura de la economía moderna, ha reducido el lente para entender una esfera no mercantil que hace referencia a bienes y servicios de carácter doméstico, a relaciones de reciprocidad y a proceso redistributivos. Esto tiene como objeto mostrar que no todo es capitalista ni mercantil en el sistema capitalista y que esa porción de la economía puede ser reforzada, disminuyendo el grado de mercantilización de los bienes y servicios, acrecentado en los decenios liberales, y amplificando la existencia de bienes comunes orientados a satisfacer necesidades y no a obtener utilidades. (Gaiger, 2016; Laville, 2009).

Es un tiempo este en que se han revalorizado los modos indígenas de vida social y sus prácticas económicas, ya no miradas como atraso, tradición a superar, o modos de producción ineficientes. Esto ha sido particularmente importante en la realidad latinoamericana (Carranza, 2016). Aún más, esta revalorización desde el punto de vista de sectores no indígenas (políticos, intelectuales, dirigentes sociales) no ha tenido el solo significado del reconocimiento del derecho a practicar formas socio-económicas propias de esas culturas indígenas –expresado en constituciones pluri o multiculturales– sino, más allá de ello, ha permitido ver en esas formas ejemplos de visiones de gran interés para la construcción de nuevos paradigmas societales (García Linera, 2019). Aspectos que especialmente han sido destacados han sido los de una relación más armónica con la naturaleza que comprende dimensiones espirituales, y una realidad más comunitaria y colectiva de las relaciones sociales, aspectos que han quedado expresados en la noción de buen vivir y buen convivir (Prada, 2011).

También ha sido significativa en esta corriente crítica, compuesta de varios afluentes, la emergencia de la noción de “bienes comunes” y de su ampliación como un cimiento posible para un cambio societal sustantivo. Al respecto, la contribución de Elinor Ostrom ha sido de gran importancia. Para esta, rebatiendo la idea de “la tragedia de los comunes”, la existencia de bienes comunes en la reproducción de la humanidad ha sido fundamental. Una cuestión fundamental que su investigación devela es que el éxito (o fracaso) de la contribución de los bienes comunes en la sociedad está muy ligado a las normas y reglas que se den los comuneros (los propietarios del bien común) (Ostrom, 2011). En otros términos, la tragedia no está escrita en el bien común. Podríamos agregar, incluso, que se deja entrever que la práctica común de la administración de bienes comunes, en muchos casos genera valores que favorecen esas prácticas. Podríamos entenderlo como propiedades emergentes que favorecen la práctica desde la cual emergen dichas propiedades, lo que está presente en muchas experiencias de bienes comunes.

La valorización de los territorios locales, como continente de apropiación por parte de sus poblaciones habitantes, también es un punto de bastante intersección de las narrativas críticas y que comprende una referencia a lo común. Esto, en parte, ha sido empujado como reacción, pero recogiendo procesos históricos más largos, a los impactos destructivos ejercidos por diversas empresas explotadoras de recursos naturales en territorios locales (Martínez Allier, 2014). Desde algunas visiones ha sido destacada las reacciones de defensa y denuncia de comunidades locales frente a esos impactos, señalándose que ello ha expresado una forma de valorización de dichos territorios como lugares de reproducción de la vida individual y colectiva en oposición a una visión que los ve como lugares de implantación de procesos de acumulación económica. Esto se conecta, además, con la idea que esos territorios locales constituyen eco-socio-sistemas que deben ser vistos, y así lo son por parte de ciertas comunidades locales, como un bien común a conservar y enriquecer.

Esto último, además, permite concluir con otra de las aristas alternativas que ha introducido, aunque de otra forma, la cuestión de lo común. Me refiero a la valorización de lo “no humano” como parte de la realidad interconectada entre sí y con lo humano, formando complejos y delicados sistemas ecológicos o socio-ambientales que deben ser una base fundamental para orientar la acción humana. Lo humano, debe ser comprendido en constante metabolismo dinámico con la naturaleza. A la vez, el sistema económico debe ser comprendido como un subsistema del sistema ecológico y organizado dentro de los marcos de la reproducción equilibrada de aquel último. Ello nos invita a pensar la Tierra como el mayor bien común, donador de vida, de servicios materiales, espirituales y estéticos, necesitada de un tratamiento cuidadoso, equilibrado, amable.

## NOTA FINAL

Como podemos leer, en estas distintas propuestas críticas hay una orientación sensible a la recuperación de un valor de lo común y lo comunitario (Guerra, 2002). Sin duda

representan una reacción a un liberalismo mercantilizante de las últimas décadas, aunque esté conectada, como hemos querido demostrar en este mismo texto, con iniciativas, experiencias y pensamiento críticos más antiguos, que a veces quisieron construir una otra modernidad, a veces quisieron resistirla y a veces quisieron superarla (Polanyi, 2003). En este sentido, no solo tienen grandes distancias con el liberalismo económico más radical del último tiempo, sino también, más ampliamente, con el capitalismo y con el socialismo estatal, aunque no necesariamente desde los mismos puntos de mira.

Desde esta historia y mirada panorámicas, quisiese finalizar con dos tipos de tensiones que pueden ser entendidas como bases para un enriquecimiento de lo que aquí queda bosquejado como discusiones necesarias para nuestro presente/futuro. En particular si los elementos entregados y discutidos quisiesen ser una base para un programa de transformación que afirme la existencia de lo común y lo comunitario en la vida social.

En primer lugar, puede develarse desde esa historia recorrida una zona intersticial en que dos fuerzas, aparentemente contradictorias, están presentes formando parte de búsquedas “emancipadoras”. Por un lado, la afirmación de procesos de individuación no sojuzgados por poderes externos, en que se abren campos de libertad y creatividad personal (Marx, 1979; Hopenhayn, 1988; Sen, 2000). Por otro lado, la valorización y enriquecimiento de lazos comunitarios, cooperativos, solidarios que subjetivizan positivamente el ser y estar con y entre otros. Así, la individuación no encuentra su límite en la existencia de lo común y lo comunitario, ni esto último necesita construirse en la coacción de lo personal. Al contrario, podemos imaginar y leer muchos procesos asociativos pasados y presentes, como la expresión de una individuación solidaria y como procesos comunitarios que han fortalecido la singularidad de cada uno (Ostrom, 2011).

En segundo lugar, otra tensión que puede develarse y que puede encontrar su respuesta apropiada dentro de una zona intersticial es aquella entre la “solidaridad corta” y la solidaridad larga” (Rosanvallon, 1981). La primera está más referida a la que se puede practicar cara a cara en las prácticas sociales, entre {estas, las practicas económicas. Es ello como hemos visto, lo que ha intentado ser salvado frente a procesos modernos que han perturbado o disuelto la reproducción de ese tipo de solidaridades, o también lo que ha intentado ser construido frente a fuerzas individualizantes competitivas. Sin embargo, una sociedad no es la mera suma de solidaridades cortas, sino que debe construir también solidaridades “largas”, un espacio de lo común, sin lo cual esas solidaridades cortas pueden devenir enfrentadas entre sí (Silva Solar, 1959). Pero, a la vez, una solidaridad larga sin cimientos en una multitud de solidaridades cortas deviene abstracta y lejana. Esa conexión, por lo tanto, es necesaria y constituyen un requerimiento mutuo<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Es interesante que ya los socialistas utópicos se plantearon algo similar. Para Owen ello llevaba a la necesidad de definir las reglas externas de funcionamiento de una economía que debían organizar las relaciones entre las unidades cooperativas más allá, pero en coherencia, con las reglas internas de tipo comunitario. Blanc planteaba las relaciones entre las fábricas sociales bajo el principio de la asociación como reemplazante del principio de la competencia. Para Blanc el principio de la asociación y cooperación se puede dar en la fábrica, entre las fábricas de un mismo sector industrial y entre las diferentes industrias.



Así desde una recomposición y recreación de lo común como elemento constituyente de una mejor sociedad, de una convivencialidad enriquecida, cabría, en la perspectiva de un desarrollo alternativo o de un post-desarrollo, enfrentar esas dos tensiones/complementariedades.

## BIBLIOGRAFÍA

Balfour, E. (1943). *The Living Soil*. Londres, Reino Unido: Faber & Faber.

Bookchin, M. (2002). *The Third Revolution*. Londres, Reino Unido: Continuum.

Bustelo, P. (1998). *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*. Madrid, España: Editorial Síntesis.

Carranza, Cesar (2016): *El sistema económico popular y solidario en Ecuador. Debate y alcances del proceso en el régimen del "Buen Vivir"*. En *Ensayos sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria. Hacia una economía plural*. González R. (editor) Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Universidad Católica del Maule. Santiago, Chile: Editorial Forja.

Coquery-Vidrovitch C., Hemery, D. & Piels, J. (editores.). (1988). *Pour une histoire du développement. États, sociétés, développement*. París, Francia: L'Harmattan.

Coraggio, J.L. (2011). *Economía social y solidaria: El trabajo antes que el capital*. En Acosta, A. & Martínez, E. (editores), Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Coraggio, J.L. (2009). *Polanyi y la economía Social en América Latina*. En Coraggio, J.L. (organizador). *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, pp. 109-159. Buenos Aires, Argentina: Ciccus.

Donoso, C. (2016). *El comunitarismo y la economía solidaria: una convergencia necesaria para la superación del liberalismo y el capitalismo*. En *Ensayos sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria. Hacia una economía plural*. González R. (editor) Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Universidad Católica del Maule. Santiago, Chile: Editorial Forja.

Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del Desarrollo*. Caracas, Venezuela: Editorial El perro y la rana.

Gaiger, L.I (2016). *A descoberta dos vínculos sociais*. Universidades do Vale do Rio dos Sinos. Editorial Unisinos

---

Dentro de su mirada que hoy nos parece optimista, Blanc veía el paso de la solidaridad de los trabajadores a la solidaridad entre las fábricas como uno simple que requería un momento de administración del Estado, que luego se transforma en una asociación aprendida de empresas de cada industria. Un ejemplo histórico de la dificultad de esto es en el antes señalado intento del socialismo africano, en donde la reciprocidad y solidaridad podían volcarse al interior de la comunidad, pero se volvían competitivas hacia otras etnias y grupos y se generaban conflictos.

- Gandhi, M. (1998). *The Collected Works of Mahatma Gandhi* [Online]. Nueva Delhi, India: Publications Division Government of India. Available online at: <<http://www.gandhiserve.org/e/cwmg/cwmg.htm>>.
- García Linera, A. (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz, Bolivia: CLACSO – Muela del Diablo Editores – Comunas.
- González, R. (2013). *Revisitando la historia de las teorías del desarrollo*. CUHSO. Cultura – Hombre – Sociedad 23(1), pp. 55-91.
- Guerra, P. (2002). *Socioeconomía de la solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales y económicas alternativas*. Montevideo, Uruguay: Editorial Nordan-Comunidad.
- Hopenhayn, M. (1988). *El trabajo: itinerario de un concepto*. Programa de Economía del Trabajo y Centro de Alternativas de Desarrollo. Santiago de Chile.
- Laville, J. L. (2009). *Definiciones e instituciones de la economía*. En Coraggio, J.L. (org.). *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, pp. 1-41. Buenos Aires, Argentina: Ciccus.
- Mariátegui, J.C. (1970): *Peruanicemos al Perú*. Lima, Perú: Editorial Amauta.
- Martínez, A. J (2014), *El Ecologismo de los pobres*. Santiago, Chile: Editorial Quimantú.
- Marx, K. (1979). *Principes d'une critique de l'économie politique. Le travail comme sacrifice et le travail libre*. En *Œuvres Économie II*. París, Francia: Gallimard.
- Mumford, L. (1967). *Technics and Human Development*. Reino Unido: Harcourt
- Mumford, L (1970). *The Pentagon of Power*. Reino Unido: Harcourt
- Ostrom, E. (2011), *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones colectivas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Owen, Lammenais, Blanc, Cabet. (1970). *Precursores del socialismo*. México: Editorial Grijalbo. Colección 70.
- Prada, R. (2011). *El Vivir Bien como alternativa civilizatoria*. En *Mas allá del desarrollo*. Grupo Permanente de Trabajo sobre alternativas al desarrollo. Fundación Rosa Luxemburg.
- Piketty, T. (2013). *Le capital au XXI siècle*. Paris, Francia. Editions Seuil.
- Polanyi, K. (2003). *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Richards, H. (2016). *Un concepto de economía solidaria: organización ilimitada*. En *Ensayos sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria. Hacia una economía plural*. González R. (editor) Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Universidad Católica del Maule. Editorial Forja. Santiago.

- Razeto, L. (1990). *Las empresas alternativas*. Montevideo, Uruguay: Nordan-Comunidad.
- Rosanvallon, P. (1981). *La crise de l'État-providence*. París, Francia: Editions Seuil.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y Libertad*. México: Editorial Planeta.
- Schumacher, E. F. (1973). *Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered*. Londres, Reino Unido: Blond & Briggs.
- Shiva, V. (1991). *The Violence of the Green Revolution*. Londres, Reino Unido: Zed Books.
- Silva Solar, J. (1959). *Tesis comunitarias*. Santiago de Chile. Revista Política y Espiritu. (236), s/p.
- Tavares, C. (1983), *O que sao comunidades alternativas; Colecao Primeiros Passos*. Sao Paulo, Brasil: Editora brasiliense.
- Trainer, F.E. (2010). *The transition to a sustainable and Just world*. Australia, Sydney: Environbooks.