

## **¿QUÉ TAN EFECTIVAMENTE SOLIDARIA PUEDE SER LA ECONOMÍA DE LOS SECTORES POPULARES URBANOS EN LA VENEZUELA DEL SIGLO XXI?**

Javier B. Seoane C<sup>1</sup>  
Javier Mijares C<sup>2</sup>  
Adele Hernández<sup>3</sup>  
Luisa Angelucci<sup>4</sup>

*Fecha de recepción: 03-07-19*

*Fecha de aceptación: 22-10-19*

### **Resumen**

Este ensayo propone una aproximación al concepto de economía solidaria popular y su aplicación a la situación social venezolana. Presenta un acercamiento teórico al fenómeno de la solidaridad y su evolución en las sociedades modernas. Con relación a Venezuela, se contextualiza sinópticamente la evolución histórica del país en los últimos cien años. Se cierra con un ejercicio de articulación entre el concepto y el contexto que desemboca en la formulación hipotética de obstáculos y potencialidades socioculturales para la conformación de redes de economía solidaria popular, con énfasis en una economía del don, constituidas en la emergencia humanitaria compleja actual.

**Palabras-clave:** economía solidaria popular; economía del don; Venezuela; emergencia humanitaria compleja.

Código JEL Z13

---

<sup>1</sup> Sociólogo (UCV). Magister en filosofía (USB). Doctor en Ciencias sociales (UCV). Profesor en la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello y Profesor-Investigador Asociado adscrito a la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales UCV: Doctorado en Ciencias Sociales y Escuela de Sociología

<sup>2</sup> Bachelor of Arts en Antropología (Connecticut College). Director de Programas y Proyectos Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello. Profesor en las Escuelas de Psicología y Ciencias Sociales de la Universidad Católica Andrés Bello.

<sup>3</sup> Licenciada en Psicología (UCAB). Directora de Proyección y Relaciones Comunitarias (UCAB). Profesora en la Escuela de Psicología de la Universidad Católica Andrés Bello.

<sup>4</sup> Licenciada en Psicología (UCAB). Magister en psicología (USB). Doctora en Psicología (UCV). Directora del Centro de Investigación y Evaluación Institucional (UCAB). Profesora en la Escuela de Psicología de la Universidad Católica Andrés Bello y en el Departamento de Ciencia y Tecnología del Comportamiento de la Universidad Simón Bolívar.

**HOW EFFECTIVELY SOLIDARY CAN BE THE ECONOMY OF URBAN POPULAR SECTORS IN VENEZUELA?****Abstract**

This paper proposes an approach to the concept of a people's solidarity economy and its application to the Venezuelan social situation. It presents a theoretical approach to the phenomenon of solidarity and its evolution in modern societies. In relation to Venezuela, the historical evolution of the country in the last hundred years is contextualized synoptically. Finally, it concludes linking concept and context to lead to the hypothetical formulation of sociocultural obstacles and potentialities for the formation of networks of a people's solidarity economy, with an emphasis on practices proper of gift economies, constituted in the current complex humanitarian emergency.

**Key-words:** people's solidarity economy; gift economy; Venezuela; complex humanitarian emergency; sociocultural obstacles and potentialities.

Código JEL Z13

**INTRODUCCIÓN**

Las siguientes líneas constituyen un avance de la investigación intitulada "Solidaridad en la austeridad: estrategia colectiva de afrontamiento ante una emergencia humanitaria compleja", posible gracias al apoyo de la Universidad Católica Andrés Bello y la Fundación Konrad Adenauer. Se trata de un estudio sobre la presencia del fenómeno de la economía solidaria en sectores populares urbanos venezolanos para el año de 2019 con el propósito de explorar las formas en que se han constituido e identificar ulteriormente obstáculos y potencialidades para la consolidación de estas redes de economía alternativa. En tal sentido, este primer avance, cuya naturaleza es conceptual y contextual, se propone una aproximación al concepto de economía solidaria popular y su aplicación a la situación social venezolana actual. Para lo primero, para el concepto de economía solidaria, presentamos un acercamiento teórico social al fenómeno de la solidaridad y su evolución en las sociedades modernas, siempre en una articulación entre sociedad, cultura y economía. Para lo segundo, para la referencia localizada en Venezuela, contextualizamos sinópticamente la evolución histórica del país en los últimos cien años. Cerraremos con un ejercicio de articulación entre el concepto y el contexto que desemboque en la formulación hipotética de obstáculos socioculturales y económicos de las redes de economía solidaria popular constituidas en la emergencia humanitaria actual, así como de sus potencialidades para reforzarse institucionalmente a futuro. Con dicha formulación hipotética se pretende orientar el trabajo de campo, con metodologías intensivas y extensivas, en algunos casos de la ciudad de Caracas.

## **DE UN TIEMPO A OTRO. TEORÍA SOCIAL Y PROBLEMAS DE RACIONALIDAD Y SOLIDARIDAD SOCIAL**

En otro tiempo la gran mayoría de nosotros habitaba en aldeas. En ellas nacíamos y crecíamos junto con los mismos con quienes envejeceríamos. Al llegar a la edad apropiada formaríamos familia con alguien muy próximo de nuestro vecindario, alguien que ya conocíamos desde la más temprana niñez, y las nuevas generaciones repetirían con pocas variaciones el mismo modelo de vida. Aquel mundo aldeano era, se dice, muy sólido. Las relaciones entre los aldeanos tenían estrechos lazos afectivos, emociones compartidas por los mismos recuerdos y por un horizonte de expectativas marcado por una visión del mundo compartida desde tiempos remotos. La lengua hablada no se prestaba a muchas confusiones, las palabras designaban a los objetos sin mayores inconvenientes referenciales, incluso allí donde irrumpían los sustantivos abstractos de la eticidad los hablantes aldeanos se entendían. La babelización del mundo metropolitano era desconocida.

Pero el implacable tiempo del accionar humano cambió el orden de las palabras y las cosas. La herramienta se transformó en máquina y el taller del carpintero, seguramente en el anexo de su vieja casa, devino en una amplia nave industrial. Dejó de ser artesano y se volvió asalariado. Alguno que otro un empresario. La máquina desplazó también al burro y al caballo con su carreta por la moderna locomoción que unió a las aldeas entre sí y enlazó a un pueblo con otro. Llegaba el tiempo de las ciudades y luego el de las metrópolis. Ahora la gente ya no se casaba con el vecino ni envejecía con los mismos conocidos. Ahora no todos compartían los mismos afectos, las mismas emociones, los mismos recuerdos, la misma eticidad. En lugar de una visión del mundo compartida emergía un pluriverso, una multiplicidad de universos simbólicos. La lengua hablada se babelizó y así no todos entendían la amistad, el amor, la familia, la religión, la política o casi cualquier cosa de modo semejante.

¿Qué mantiene unidas a las personas cuando ya no comparten las mismas ideas y creencias, cuando ya en lugar de un horizonte compartido de sentido explota una pluralidad de horizontes opuestos y hasta algunos contradictorios entre sí? Con esta pregunta nació la ciencia social moderna. Ferdinand Tönnies, Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber o Georg Simmel ensayaron respuestas a la misma, como en el presente lo siguen haciendo Ágnes Heller, Zigmunt Bauman, Alain Touraine, Anthony Giddens o Jürgen Habermas entre muchos otros. Desde las más diferentes y variadas perspectivas epistemológicas y metodológicas la pregunta por aquello que nos mantiene unidos cuando Dios ha muerto (Nietzsche) mantiene unidas a las ciencias humanas y sociales. Es la pregunta de nuestro tiempo político y ético: ¿podremos vivir juntos cuando el planeta nos queda estrecho, ¿cuándo la metrópolis ha devenido en megápolis global? ¿Qué será de lo local? ¿Qué quedará de aquella aldea?

Permítanos el lector el desliz psicológico y filosófico de calificar la pregunta de angustiante. El caso es que muy tempranamente la ciencia comprendió que la condición social de la vida humana descansa sobre cimientos espirituales en el entendido de la construcción de sentidos y significados compartidos que orientan tanto la acción colectiva como la individual. Con mayor rigurosidad etnológica si se quiere: la cultura, en tanto que entramado de significaciones y concepciones heredadas históricamente que nos permiten comunicarnos y compartir actitudes frente a la vida que nos configuran en nuestra personalidad desde la más temprana edad (Geertz, 1995), constituye el cemento de la sociedad. O si se prefiere en términos más filosóficos: el lenguaje es la casa del Ser (Heidegger). Y que nos perdone el filósofo por nuestro devaneo óntico: la cultura habita en el lenguaje, es en y por el lenguaje por cuanto lo cultural se sedimenta en identidades narrativas. Así, cultura y lenguaje resultan indisociables. La significación entrelazada en sentidos hace indisociable a una y otra, pues "(...) el lenguaje no se inventó ni estipuló a título de medio e instrumento para entenderse, sino que él mismo es consenso vivo, y a la vez su contenido y su forma." (Tönnies, 1947, p. 40).

Volviendo a la "angustiante" pregunta de la teoría social, la cuestión de la formación del sentido de la vida social e individual supone instituciones depositarias y repositarias de sentidos consolidadas como tradiciones, instituciones constituyentes del mundo de la vida (*Lebenswelt*) de la persona, instituciones desde las que emerge la persona con sus creencias y actitudes, con su habla. Mas, en el mundo metropolitano, y más aún en el mundo megapolitano, estas instituciones, cuando no barridas por las fuerzas económicas de mercado, se debilitan y pierden su alcance socializante.

En el lenguaje de la teoría social clásica hay básicamente dos tipos de cohesión social o solidaridad. Tönnies (1947) las clasifica como "comunidad" (*Gemeinschaft*) y "asociación" (*Gesellschaft*). La primera establece vínculos por medio de afectos relativamente intensos y creencias comunes que se afianzan en una religión y moral compartidas. La lealtad y el rechazo del individualismo la caracterizan. Nos dice el sociólogo alemán "Vida comunal es posesión y goce mutuos, y es posesión y goce de bienes comunes. La voluntad de poseer y gozar es voluntad de proteger y defender. Bienes comunes, y males comunes; amigos comunes y enemigos comunes" (Tönnies, 1947, p. 43).

Se trata de la forma originaria y parental de nuestros nexos sociales que se cristalizan en el clan, la familia y la vecindad de la aldea. En cambio, la asociación (*Gesellschaft*) refiere a un vínculo funcional en tanto que la relación entre las personas se da por intercambio de funciones a partir de sus roles en una organización o en un encuentro puntual para resolver una situación demandada. Es la relación que se puede mantener con un plomero desconocido que se ha contratado para resolver una fuga de agua en la vivienda o la relación laboral normativamente regulada que se da entre los trabajadores y estos con los

usuarios de una oficina de la administración pública o privada. Prototípicas resultan aquí las relaciones económicas de mercado modernas en toda su extensión y bajo el anonimato del dinero.

Max Weber desarrolló en *Economía y sociedad* esta tipología de cohesión social conservando no obstante la raíz fundamental del planteamiento de Tönnies. En Francia Émile Durkheim, preocupado con la pregunta sobre la cohesión social, estableció una tipología parecida bajo los sintagmas de “solidaridad mecánica” y “solidaridad orgánica”. La primera, no sin diferencias, se puede aproximar a la mencionada de “comunidad” (*Gemeinschaft*) y la segunda con la asociación (*Gesellschaft*) de Tönnies. Durkheim como Tönnies trataron a ambos tipos desde la clave ontológica-social de la división del trabajo social, siendo el caso que la “comunidad” o “solidaridad mecánica” se estructura con una división bastante elemental a partir de grupos etarios y de género sexual, así como de algunas ocupaciones y oficios propios de la producción en el sector primario de la economía. En cambio, la “asociación” se estructura en una compleja división del trabajo que abarca ocupaciones, oficios y profesiones de todos los sectores de la economía. Durkheim denomina “orgánica” a esta forma de cohesión social por analogía con el organismo animal, en el que cada órgano singular cumple una función que contribuye a surtir de vida al todo.

El término “solidaridad” resulta interesante en la nomenclatura durkheimiana. Una breve indagación etimológica del vocablo nos remite a los sólidos de la ciencia geométrica, a las figuras tridimensionales. Lo solidario se entiende como lo sólido por solidificado, por consolidado. Tomamos en cuenta esta procedencia para alertar que el significado de solidaridad que aquí nos concierne se presenta en una dimensión ontológica-social, es decir, solidaridad referida a las formas de cohesión social fenoménicamente presentes en una sociedad históricamente dada. No entenderemos “solidaridad” como sinónimo de “fraternidad” en un marco dimensional ético y moral. Ciertamente, el deber de solidaridad puede reforzar determinadas formas de cohesión social siendo lo más probable que esta dimensión moral se haga presente en la discusión teórica y la investigación sobre la solidaridad en tanto que forma del nexo de cohesión social y forma de integración societal de las personas. Sin embargo, para lo propuesto en este ensayo se comprende tangencial frente al interés privilegiado en torno a la descripción y explicación aproximada al fenómeno de la solidaridad en la constitución de redes de economía en sectores populares en la Venezuela actual (2019).

Marx, Durkheim, Weber y Simmel, en medio de sus diferencias, estuvieron de acuerdo en que la evolución de las sociedades occidentales se caracterizaba por la extensión de una racionalidad secularizada que desde el modelo estratégico de la economía mercantilista y el modelo metódico y experimental de la ciencia natural moderna configuraba las instituciones sociales, económicas, políticas y culturales en sus ámbitos públicos. En conjunción con tales instituciones, bajo la

racionalidad económica y científica experimental, está el impulso tecnológico que sale desde esa racionalidad y que a su vez la retroalimenta. Con el desarrollo tecnológico se acortan las distancias y se acelera el tiempo social, se incrementa geométricamente la producción y cobra fuerza la promesa de un mundo de progreso destinado a una humanidad liberada del trabajo y cada vez más liberada del dolor. Empero, el reverso de esta promesa resultaba muy sombrío para los teóricos clásicos de la ciencia social.

Marx apreciaba que el desarrollo tecnoeconómico se expandía a costa de la libertad de los trabajadores quienes, a diferencia del artesano, ya no eran propietarios de sus medios de producción y quedaban sometidos a los alienantes ritmos de la máquina. La enajenación se volvía manifiesta en el trabajo industrial moderno, pero se manifestaba también en las relaciones humanas como desconocimiento de unos y otros y luchas de clases. Mujeres y hombres pierden el control sobre la producción de su mundo y quedan ensartados como engranajes de una gran maquinaria que los aleja a unos de otros.

Así lo ven también, aunque a su modo, Durkheim, Simmel y Weber. Para Durkheim, la racionalidad de la empresa económica fuera de todo freno moral genera anomia, ruptura del individuo con las normas establecidas y pérdida de límites a sus fines. Los efectos anómicos son terribles; desde la criminalidad hasta el suicidio, todos apuntan a la desintegración social. Para Simmel, quien observa el bullicio de Berlín en 1903, el individuo ha perdido sus lazos afectivos comunitarios y, si bien ha ganado en libertad, su vida cada vez más carece de sentido al sumergirse en el anonimato metropolitano. A su vez, ese mismo individuo, sometido a una estimulación que se incrementa con los desarrollos técnicos y para la que cada vez tiene menos capacidad de respuesta, cae en la actitud de hastío para lo cual todo pierde valor. A fines del siglo XX, Gergen en su obra *El yo saturado*, desarrollará más aún este tema de la incapacidad del yo para dar respuesta a tantos estímulos, y eso que para esa época aún no habían entrado en escena las llamadas "redes sociales". Sin embargo, Gergen menciona a los primeros internautas que comienzan a naufragar en un sinfín de informaciones.

Marx y Durkheim apreciaron, no obstante, que los males de su tiempo eran transitorios. Para el alemán, una revolución que haría de este mundo el hito de la libertad estaba por llegar. Para el francés, llegaría por vía de reformas inteligentes un mundo más democrático regido por los derechos humanos de un sano individualismo moral. Simmel, mucho más pesimista, aún creía en posibles refugios como el arte. Weber, en cambio, nos terminó prefigurando toda una naranja mecánica, una gran jaula de hierro y sin llave para abrirla, con el agravante de que la alternativa utópica del socialismo resultaría más naranja mecánica y una jaula más estrecha y de acero.

Para Weber, la racionalidad, en tanto que facultad humana para producir y disponer del conocimiento como medio para la consecución de fines materiales o

espirituales, genera los ordenamientos sociales en la configuración de las instituciones de tal modo que hace previsible la acción humana para cada actor social. Así, el proceso de secularización que introduce la crisis del cristianismo y el avance de la economía monetaria y la ciencia moderna conduce al desplazamiento de la racionalidad material por la racionalidad formal en la vida social. La primera, el material, está orientada a valores como la justicia, la libertad, la amistad, la lealtad, etc. Constituye acciones racionales pues hace empleo de medios para lograr el fin axiológico mediante cálculo. Un buen ejemplo de ello es el funcionamiento de los tribunales modernos que administran justicia mediante códigos que establecen el catálogo de lo punible y la medida del castigo. Weber la denomina material pues su objeto son valores siendo estos siempre culturales. Los wayuu no entienden la justicia del mismo modo que las instituciones estatales colombianas y venezolanas, dando lugar a severos conflictos entre aquellos y estas. Weber afirma que en un mundo secularizado los dioses se retiran de la vida pública y con ellos la racionalidad material se reduce a muy pocas instituciones. En su lugar reinará la racionalidad formal, propia del mundo económico, que calcula los medios más eficaces y eficientes para la consecución de un fin viable.

El sociólogo de Erfurt la denomina “formal” pues, si bien puede impulsarse desde una cultura histórica determinada, es transcultural: hasta un chino, nos dice, reconocerá que  $2 + 2 = 4$  si se le enseñan las reglas aritméticas de la adición. El terreno de la racionalidad formal es lo procedimental sin importancia de los valores. Esta racionalidad no da contenido de sentido existencial a la persona, sólo le da procedimientos y cálculo. Al extenderse a costa de las instituciones tradicionales, al quedar la persona cada vez más sometida al mundo del trabajo y perder sus lazos comunitarios, su vida se vacía de sentido y queda engarzada en la jaula de la administración burocrática, jaula que se estrecha y solidifica más con modelos socialistas pues, dice el sociólogo alemán, el paso de los medios de producción a manos del Estado por vía de la expropiación aumenta el tamaño y los controles del aparato de burocracia limitando las acciones del individuo.

Max Horkheimer, miembro destacado de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, bautizaría esta racionalidad formal weberiana como razón instrumental y vería en la misma la crisis del mundo contemporáneo. Para Horkheimer y su colega Adorno, Auschwitz, como símbolo del holocausto, representa los alcances de una racionalidad instrumental desbocada: el genocidio es un fin viable y hay medios racionales en tanto más eficaces y eficientes que otros. Auschwitz fue la industrialización de la muerte. Pero ha sido Jürgen Habermas quien ha hecho una distinción importante que supera ciertos límites del concepto de racionalidad de Weber y de Horkheimer. Trata la racionalidad instrumental en último término como acción estratégica, una acción en la que para lograr su propósito el actor debe contar con la acción favorable de otros actores. De este modo, muy opuesto al mandato de la ética kantiana los otros devienen medios para la finalidad de cada quien. La racionalidad estratégica, típica de la

economía mercantilista, los deportes, las pugnas políticas y las artes militares, deviene en la racionalidad. Con ello, señala Habermas (1999), a partir de Weber y Horkheimer, la cuestión de la racionalidad concluye en una aporía: la crítica de la racionalidad instrumental es la crítica de la razón. ¿Qué queda entonces cuando la racionalidad se vuelve irracional?

Habermas busca salir del planteamiento aporético. Aprecia que, tanto en el desarrollo de la teoría de la ciencia social moderna como en la propia acción humana, hay, además de la racionalidad estratégica, una comunicativa en tanto que orientada al entendimiento. Esta última subyace a la interacción social en tanto que la estratégica subyace a la relación con la naturaleza, al trabajo. Las racionalidades instrumental, estratégica y orientada a valores (racionalidad material en el argot kantiano-weberiano) suponen como base de cada una la racionalidad comunicativa, pues la sociedad misma, condición de la vida humana, sólo existe como comunicación, lo que nos lleva al concepto semiótico de cultura de Geertz ya presentado anteriormente. La sociedad y la cultura residen en el lenguaje, no son sin comunicación.

La racionalidad comunicativa, dirigida al entendimiento, no tiene como objetivo primordial el empleo del otro como medio sino el logro de acuerdos, de consenso. A partir de esta esencia primordial puede gestarse la acción estratégica, bien presentada en forma explícita y clara, bien oculta bajo comunicación distorsionada. En todo caso, interactuar socialmente es entenderse. Llegado a este punto, Habermas, valiéndose de los aportes de la teoría de sistemas y de la fenomenología descubre un modelo teórico de sociedad moderna estructurado en sistemas (economía y política) y mundo de la vida sociocultural (*Lebenswelt*). Los primeros, los sistemas económico y político, están regulados por la racionalidad estratégica. El segundo, el mundo de la vida, concepto originado en Husserl y que posteriormente desarrollará la teoría social de Schütz, remite a la dimensión intersubjetiva que permite a los actores sociales poseer un mundo compartido de significados sin el cual sería imposible la sociedad humana. Emergente desde las tradiciones y la cotidianidad, constituye el terreno original de la racionalidad comunicativa. El problema del mundo contemporáneo, postindustrial y del capitalismo tardío, radica en que el mundo de la vida ha sido colonizado por los sistemas, especialmente el sistema económico. El sistema económico sustrae desde muy temprano a los individuos de sus respectivos mundos de vida.

Por ejemplo, y de regreso con Gergen (1992), si tomamos el caso de la familia allí donde todavía esté medianamente estructurada, hemos pasado de la “familia de la mesa comedor” a la “familia del horno microondas”. Con estos tropos, Gergen señala que otrora la familia disponía de espacios propios para la interacción de sus integrantes, tales como las comidas alrededor de la mesa que los reunía a todos. Hoy, en cambio, la mesa comedor se vuelve con frecuencia depositaria de las llaves, carteras, cuadernos, etc. Sus miembros comensales son

fantasmas del pasado, pues hoy, cada miembro sometido a horarios intensivos, corridos y diferenciales, difícilmente coincide con los demás. Los hijos en la escuela o en la universidad y los padres en sus trabajos pasan gran parte de su vida en los sistemas de acción estratégica sin mayor contacto entre ellos, quizás el sábado por la mañana antes de que unos vayan al club y los otros a la excursión puedan comunicarse alguna experiencia de la semana. Si esto puede ser un caso típico de una familia actual, ¿qué queda para las reuniones de la junta de condominio, de la junta de padres y representantes del colegio, del centro de estudiantes? La sociedad civil y las comunidades se reducen en sus espacios de interacción, siempre marcados por una temporalidad más larga, duradera, que la acelerada temporalidad de los sistemas tecnoeconómicos.

La consecuencia de la colonización del mundo de la vida por el sistema tecnoeconómico marcha proporcionalmente en detrimento de la racionalidad comunicativa, y con ello, para decirlo ya con toda su magnitud de cara a lo que nos concierne en este ensayo, en detrimento de la solidaridad social, de la integración social que queda reducida a funciones de roles y acción estratégica y vaciada de sentidos de la existencia. Así, al final del camino volvemos al comienzo: Habermas nos plantea una situación semejante a la de los clásicos de la teoría social: Marx, Durkheim, Simmel y Weber. Todos coinciden en que el gran peligro que enfrentamos es la desintegración social, la destrucción de la solidaridad. En este mundo donde todo lo sólido (las instituciones y sus tradiciones) se desvanece en el aire (Marx), donde lo sólido se vuelve cada vez más líquido (mutante, proteico) (Bauman), cabe preguntarse con Touraine, ¿podremos vivir juntos? Sobre todo, ¿podremos hacerlo cuando los precarios lazos funcionales que genera el sistema tecnoeconómico se disuelven ante la automatización y robotización, ante la industria 4.0 que ya puede prescindir de los trabajadores? Y allí donde no hay todavía industria 4.0 se acentúa la precarización del trabajo en un sistema laboral de "mini jobs" que debilita cada vez más los beneficios sociales del anquilosado "WelfareState" (Estado benefactor). ¿Estamos en la sociedad del fin del trabajo (Rifkin, 1996) y de la interacción social? ¿Es Detroit un espejo de los años por venir? ¿Y qué queda para nosotros, los llamados tercermundistas?

#### **VENEZUELA NO HA TENIDO UNA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL**

¿Puede decirnos algo la teoría social alemana, francesa y estadounidense a quienes no tuvimos una revolución industrial? Puede decirnos mucho, pues Venezuela ha padecido las consecuencias de una revolución industrial sin haberla tenido. Y aunque pueda sonar exagerado, hoy padecemos las consecuencias de una guerra y hasta de una revolución francesa sin haberlas tenido, al menos en sus formas convencionales. Nuestra actual emergencia humanitaria compleja lo evidencia.

La Venezuela del último siglo cabe entenderse a partir de la urdimbre simbólica que se configuró en relación con los cambios acaecidos en lo económico, lo político y lo societal, una urdimbre simbólica o cultura que adquiere vida incorporándose en nuestras predisposiciones a valorar, pensar, creer, sentir y actuar de determinados modos, encarnándose en nuestro sistema de personalidad y asumido como un “ser natural”, como un mundo de la vida (*Lebenswelt*).

El mundo de la vida venezolano del último siglo no es una ruptura total con el que lo precedió. La historia es continuidad. La Venezuela que se inaugura en el siglo XX viene de una economía agroexportadora basada en productos de lujo como café, cacao, pieles y añil, precapitalista en sus relaciones de propiedad, carente de relaciones salariales y de mercado interno sumamente estrecho. Parte de la población vivía del conuco y del trueque. Una población analfabeta en casi su totalidad y sin mayores expectativas de vida después de los treinta años de edad. Dicha estructura económica y social no había prosperado significativamente, ocurriendo más bien sucesivas regresiones debido a las guerras del siglo XIX. Políticamente predominaba una práctica autoritaria y caudillista a pesar de la retórica republicana con que frecuentemente desde el proceso independentista se barnizaban los gobernantes. El Estado era institucionalmente tan débil como el del siglo posterior, pero sin la fortaleza de los recursos económicos de éste. La sociedad pensada desde las categorías civiles modernas resulta casi inexistente. Nuestro predominante mundo de la vida decimonónico procede de lo rural y en tal sentido es más comunitario (*Gemeinschaft*) que asociativo (*Gesselschaft*).

Como diría Pino Iturrieta, más que un país hay un archipiélago en lo económico, lo político y lo social. No obstante, será común además de la lengua una base religiosa sincrética de procedencia católica y diversas formas de religiosidad popular, muchas rayanas con la superstición, la magia y la brujería. La mentalidad reinante, la imagen del mundo popular, es claramente premoderna: mágicoreligiosa no pocas veces, sin vocación técnico-tecnológica, de una moral heterónoma, con un carácter familista en el relacionamiento social, con una concepción temporal no marcada por líneas de progreso sino por la circularidad de los ciclos evolutivos de la vida personal —se nace, se crece, se reproduce, se muere y así sucesivamente— o, si se prefiere, por los ciclos del mundo rural —ciclos de siembra y cosecha. No es el reloj mecánico el que regula la vida sino el “natural”. Estos rasgos se trastocarán, unos más y otros menos, con la llegada de la Venezuela petrolera.

La caracterización socioantropológica del campo petrolero parece una figura heurística, capaz de inspirar buenas conjeturas de cara al mundo de la vida (*Lebenswelt*) que se configura con la emergencia histórica de la Venezuela petrolera. Esta imagen se la debemos a Rodolfo Quintero y a José Ignacio Cabrujas. En el discurso antropológico de Quintero (2014) se ofrece un cuadro de

caracteres socioculturales sobre la formación de los campos y las ciudades petroleras del país que acompañamos con elementos de nuestra propia cosecha y que presentamos seguidamente:

1. La situación socioeconómica original en la que se asienta la explotación industrial de los hidrocarburos se caracteriza por la miseria de los pobladores. Los campos petroleros iniciales surgen en zonas rurales zulianas pobladas por campesinos pobres, peones de haciendas e indios goajiros sin trabajo. Se trata del frágil tejido socioeconómico que viene del siglo XIX.

2. Los campos petroleros se entienden como una estructura socioeconómica de enclave: mantienen una relación con las autoridades político-administrativas de las zonas respectivas, pero no se identifican con las mismas. Los campos desarrollarán, en manos de las concesionarias extranjeras, sus propias formas de administración, sus propias reglas y normas, su propia organización social, comportándose como una institución colonialista portadora de valores modernizadores que poca relación guardan con las tradiciones preexistentes.

3. La organización laboral del campo petrolero obedece a los imperativos de eficacia y eficiencia asociada a la economía capitalista contemporánea. Se impone una lógica modernizadora que exige el desarrollo de una infraestructura asociada al transporte humano y de mercancías, así como relaciones salariales y servicios de atención sanitaria y educativa para una naciente clase obrera. Todo ello se superpone sobre la base agraria original sucintamente expuesta en el apartado anterior. Este tercer punto, conjugado con el anterior, habla de un cambio brusco de las estructuras tradicionales de la sociedad venezolana por las exigencias que surgen de la nueva industria allí donde ésta se instala. Sistema y mundo de la vida colisionan entre sí afectándose uno a otro.

4. Alrededor del campo petrolero también se transforma todo el paisaje social. Peones abandonan las haciendas en busca de empleos en las compañías que parecen ofrecerles un futuro más promisorio. Antiguos comerciantes y propietarios de tierras aledañas, al ir perdiendo la fuerza laboral y tornarse sus productos cada vez menos competitivos con los importados por el atraso económico, dependerán cada vez más de la economía de enclave que emerge desde los campos petroleros. El capital agrario original quedará gradualmente desplazado por el capital comercial en la misma medida en que los hacendados se transformen en comerciantes para surtir las necesidades asociadas a la modernización de la industria petrolera. El negocio rentable a partir de los años treinta del siglo XX será cada vez más el comercio, especialmente de bienes importados debido a la sobrevaloración del bolívar, y cada vez menos la producción en los sectores primario y secundario de la economía. Con ello se da entrada a la estructura económica rentista del último siglo venezolano.

5. En la medida en que se hace hegemónica la economía de los campos petroleros, surge un nuevo sistema de necesidades económicas y socioculturales

diferentes al que prevalecía originalmente, asociado con el consumo y el nuevo estatus que tendrá a la clase media como referente. Los ideales de la sociedad de consumo típicos de las economías industriales avanzadas serán adoptados por los diferentes estratos sociales en la misma medida en que el país pasa a depender cada vez más de los ingresos petroleros y mediante las políticas estatales en busca de su legitimación extiende la urbanización, especialmente a partir de los años cuarenta. Se gesta así un mundo de la vida con patrones de consumo ligados al estilo estadounidense de vida (*American way of life*) disociados de su contrapartida productiva. En otras palabras, los recursos económicos que afloran de la explotación petrolera, abundantes en relación con el país famélico de otrora, no son producto del trabajo productivo de la mayoría de mujeres y hombres, por lo que fácilmente riqueza y productividad laboral tienden a disociarse en la mentalidad emergente.

6. Dentro y alrededor del campo petrolero se gesta un mosaico social muy diverso a partir de las migraciones internas y externas que llegan en busca de la promesa de mejores condiciones de vida. En el caso del Zulia, además de los lugareños, la mayoría miserables, llegan grupos también empobrecidos de llaneros, margariteños, andinos, guayaneses. Arriban igualmente poblaciones anglófonas y francófonas del caribe, así como posteriormente llegarán latinoamericanos de diferentes procedencias. A ello hay que agregar los propios gerentes y técnicos extranjeros que administran y conducen la concesión, así como los propios gerentes y técnicos venezolanos. Una mirada inicial a esta diversidad permite visualizar fusiones y tensiones culturales originadas en diferentes sistemas de valores y actitudes, así como una compleja estratificación emergente a partir de estos orígenes migratorios. Los modos tradicionales de vida se verán, una vez más, trastocados por estos otros mundos de vida inmigrantes, si bien unos y otros quedarán subsumidos a la lógica rentista que se genera con la economía petrolera.

7. Siendo la economía del campo petrolero muy potente en manejo de recursos monetarios, demandante de consumo, pero siendo del mismo modo por la intensificación de su capital absorbente de poca fuerza de trabajo, alrededor del campo petrolero se va gestando una economía marginal dependiente de comercio y servicios diversos que nutren las demandas. Aquellos con menos fortuna para ser empleados por la industria extractiva, pero atraídos al lugar por la circulación monetaria, orbitarán alrededor de estos circuitos dependientes, dando origen a un lumpenproletariado compuesto por vagabundos e individuos que vivirán de negocios y actividades ilícitas muy diversas. Con éxito prosperaron expendios de licor, cabarets, burdeles, casinos.

Alrededor de los campos petroleros primero, luego de las ciudades petroleras, y, cabe decir, finalmente del país petrolero, se establecerá una economía de los márgenes en cuanto al empleo productivo, los negocios, el mercado y las formas de socialización y sociabilidad. Desde este mundo de los suburbios humanos,

desde este caldo de cultivo de la exclusión y la búsqueda de la captura de la renta motivada por los bienes y las promesas de la sociedad de consumo, la criminalidad en su multiplicidad de formas ganará progresivamente terreno, sobre todo en medida en que el petroestadomacrocefálico se torne cada vez más impotente para dar cumplimiento a sus funciones, siendo el caso que el propio Estado se vuelva estructuralmente criminal, corrupto y hasta episódicamente asesino (Coronil, 2013).

8. Agréguese, ya fuera de Quintero, que este modelo petrolero rentista, en la peculiar interacción que se da entre los sistemas económico, sociocultural y de la personalidad, resultará funcional al mito de El Dorado o Manoa, ahora en clave del oro negro, esto es, a la idea mítica de que “somos un país rico”. Al instaurarse la potente economía petrolera en un país archipiélago, sin una economía moderna precedente y sin un tejido social orgánico más allá de comunidades (*Gemeinschaften*) aisladas por un país incomunicado y asediado por cruentas guerras durante un siglo, y con un pasado colonial latifundista y estamentario, la riqueza queda disociada de la acción productiva humana, se presenta como un *maná* propio de una tierra de gracia.

Si antes, durante la colonización de la Provincia de Venezuela, prosperó el mito de El Dorado, de una tierra repleta de riquezas, cuyo espectro espantoso es Cubagua, ahora prosperará con facilidad el mito de El Dorado Negro. Siendo el caso que el propietario del subsuelo y las minas nacionales es el Estado, éste se presentará a la conciencia colectiva como un pachá y hasta como un gran padre cuasi-mágico en su carácter de donador de riqueza. Esta mitología, a su vez, será explotada por gobernantes de turno y aspirantes en busca de saciar la sed de legitimación política. En esto último los sistemas económicos, de la propiedad estatal y político se retroalimentarán a lo largo del siglo. Tres de las consecuencias perniciosas del mito del país rico, no necesariamente enlazadas entre sí, en relación con el sistema de la personalidad que tiende a constituirse serán: la persecución de riqueza fácil sin contrapartida de trabajo productivo —captura de renta en el lenguaje de Urbaneja (2013)— por amplias capas de la población; una actitud ciudadana pasiva que los psicólogos sociales (Montero, 1997) han catalogado con el concepto de locus de control externo y que resulta disfuncional de cara a la motivación dirigida a la organización social; y devaluación de actitudes dirigidas hacia el logro de méritos y roles adquiridos mediante esfuerzo propio que sirvan de sustento a una óptima autoestima personal y colectiva.

9. También ya fuera de lo planteado por Quintero, y en articulación con el mito del país rico y las consecuencias apuntadas en el sistema de personalidad que tiende a constituirse, se configura un relato mítico de consecuencias sociopolíticas. El caso sería el siguiente: si somos un país rico, ¿cómo se explica tanta pobreza producto de la desigualdad socioeconómica a nuestro alrededor? La respuesta fácil es que la riqueza ha sido mal distribuida. Puesto que la riqueza al ser propiedad estatal es de todos, el problema ha de estar seguramente en

quiénes han manejado el Estado, los gobernantes. El relato continuaría afirmando que estos han sido hombres deshonestos, especie de traidores de la patria y del legado de los héroes fundadores, particularmente del legado de Simón Bolívar. En consecuencia, el modo de corregir este mal de la miseria en un país rico es repartir con justicia la riqueza entre todos, para lo que se requiere hombres honestos al frente del Estado. Se trata de un relato mítico que moraliza en el peor sentido de la palabra el discurso político y que entronca sin mayores dificultades con el mito político del caudillo redentor, del César bueno, del líder mesiánico que enderezará la historia conforme al legado de los fundadores. El pasado militarista de Venezuela, derivado de las múltiples guerras padecidas por el cuerpo de la nación, refuerza el impulso de estos mitos y su relato hegemónico. La consecuencia salta a la vista: de nuevo la pasividad política de la población y la institución de prácticas políticas autoritarias, de nuevo retroalimentadas por un petroestado poderoso sin contrapartida en un tejido social efectivamente estructurado.

Un cuadro histórico general elaborado a partir de los nueve rasgos precedentes nos ofrece un país cuyo sistema económico devenido ha fortalecido el poder político del Estado por la ostentación de la propiedad que este sustenta desde la colonia sobre minas y subsuelo. La debilidad histórica del sector privado de la economía por falta de una acumulación originaria de capital, aunado a la fortaleza de la economía petrolera pone en manos del Estado la concentración de los poderes político, militar y económico, teniendo como contraparte una sociedad poco orgánica en el sentido de organizada, débil en sus instituciones tanto por su dependencia del macropoder de ese Estado, como por su falta de asidero material en el aparato productivo nacional y los cambios bruscos frecuentes que ha padecido en los últimos doscientos años. Por ello, la sociedad civil no supera sus momentos incipientes y las comunidades carecen de lazos fuertes por sus frecuentes rupturas históricas derivadas en el pasado de un proceso violento de conquista y colonización, luego de guerras y en el último siglo de migraciones internas y ahora de emigraciones. Se trata de comunidades generalmente precarias por desarraigadas, con algunas excepciones puntuales como la región andina.

Ante un Estado tan portentoso y una sociedad tan frágil ha sido la familia la institución básica que ha garantizado la continuidad histórica del país. Empero, se trata de una familia muy peculiar por la ausencia paterna debida a las circunstancias bélicas y económicas, así como al pasado amerindio y el desarraigo de los esclavos, una familia matricentrada (Moreno, 1993) y generadora de matrisocialidad (Hurtado, 1998; 1999) en tanto que reproductora del esquema relacional matricéntrico en otras estructuras sociales distintas a la familiar. La cultura emergente en el sistema de personalidad desde esta estructura tiende a ser familista, cargada de afectos, emocional y jerarquizada, carencial del *ethos* de relaciones abstractas (González, 1997) que demandan las relaciones

económicas de mercado y las relaciones políticas de ciudadanía modernas. Con ello, la relación de colonización entre mundo de la vida y sistema tiende a invertirse con relación a la evolución europea occidental, es decir, los sistemas político y económico tienden a quedar intervenidos por las relaciones primarias del mundo familista de la vida obstaculizándose la formación de redes sociales ampliadas más allá de círculos familiares y amistosos. Como dice Hurtado (1999), estamos ante una sociedad tomada por la familia, a lo que hay que agregar el Estado portentoso y macrocefálico ya señalado. Mucho Estado y poca sociedad da como resultado un Estado muy poderoso en cuanto concentración de poderes de fuego, políticos y económicos, pero institucionalmente débil por falta de tejido social ciudadano en que soportarse ante los avatares de grupos familistas —que no familiares en sentido restringido—, o si se prefiere tribales, en la lucha por el poder.

Estimamos que, con este cuadro hipotético y los rasgos destacados de la sociedad venezolana contemporánea, se pueden asentar unas bases iniciales para la elaboración de una heurística que oriente la investigación con miras a la comprensión de la Venezuela que se ha desarrollado a lo largo de los últimos ochenta años. Los campos petroleros dieron lugar a ciudades a las que se les puede trasponer, con las diferencias del caso, las características mencionadas. Pero, a la vez, sirve de ejercicio para seguir ya no las ciudades, sino el país que en poco tiempo se establecerá. Así como una caja china o una *matrioska*, en la que la caja o muñeca más grande tiene por modelo la más pequeña, así el campo petrolero, siendo el más pequeño, y salvando las distancias que se precisen salvar, sirve de modelo para lo más grande: el país todo, un país que a comienzos del siglo XX era pobre, rural, analfabeta, plagado de endemias y pandemias, con poca expectativas de vida para sus habitantes, un país archipiélago que venía de una colonia de precaria institucionalidad, con una economía angosta, rural, y que sufrió una guerra de independencia que nos diezmó tanto como las sucesivas guerras intestinas que le siguieron, y que desde los años veinte comenzaría a disfrutar de un progresivo *maná* petrolero que dotará de recursos económicos abundantes en relación con lo que se tenía, recursos que no procedían de la productividad económica de la nación como tal, de su valor agregado, sino de la relación con el mercado mundial, una renta que se gestaba en el exterior. Un país que Uslar (1990) condensará en el concepto de “nación fingida”, Cabrujas (2009) en el de “estado del disimulo” y Coronil (2013) en el de “Estado mágico”.

Estos tropos de “fingido”, “disimulo” y “mágico” para caracterizar al Estado y la nación venezolana del último siglo resultan elocuentes en pensadores de tan diferentes procedencias ideológicas. Las metáforas de Uslar, Cabrujas y Coronil hablan acerca de una sociedad, Estado y sistema económico que se montaron sobre bases no fundadas en el trabajo productivo del país. Pero el Estado mágico parece haberse desmagificado ya. Su último capítulo ha durado dos décadas bajo el rótulo de “socialismo del siglo XXI”, un capítulo que para nada rompió con los

rasgos ya mencionados sino que los profundizó al generar una mayor fusión entre los sistemas económico y estatal del país mediante políticas autoritarias y expropiadoras cuya consecuencia ha sido, entre otras, un mayor debilitamiento de la precaria sociedad civil, ruptura de los lazos comunitarios y un fuerte angostamiento de la economía privada que ha conducido en su conjugación a un empobrecimiento extendido de la población venezolana y una desarticulación del andamiaje institucional social, económico y político del país.

El socialismo rentista (Lander, 2016) ha llevado al país a una emergencia humanitaria compleja que va desde la falta de alimentos básicos para la sobrevivencia, pasando por la falta de insumos médicos y farmacéuticos, hasta éxodos masivos de venezolanos que han desintegrado la institución familiar, única institución social que, como ya se dijo, se mantuvo desde el período colonial hasta el presente en medio de cruentas guerras y crisis económicas crónicas. Muy posiblemente se piense actualmente en Venezuela que la borrachera de meterse en todas partes, de tener areperas, de expropiar a diestra y siniestra debe llegar a su fin. Este es un punto que permitirá impulsar políticas públicas orientadas a la generación de emprendedores en todas las áreas económicas, y entre estos emprendedores se abre un lugar privilegiado para redes de economía solidaria popular expresada en modalidades muy diversas de producción, distribución y consumo. Esto último, el desarrollo de formas de economía solidaria popular, resulta fundamental ante las pocas expectativas de que una reforma económica y las inversiones de capital extranjero que puedan llegar al país tengan capacidad de absorber grandes contingentes de mano de obra no calificada y poco calificada.

Quizás como obstáculo a esa sociedad solidaria emergente siga vigente el mito de que somos un país rico, el cual puede entroncar sin dificultades con un nuevo mesianismo demagógico en política. Es un mito impulsado nacional e internacionalmente por la imagen de los abundantes recursos naturales del país. Combatir este mito pasa por resignificar la riqueza como sociedad más que como naturaleza. Para ello, un punto neurálgico consiste en tratar de repensar la riqueza como capital social, desplazando la ideología del capital humano propia de una globalización individualista y competitivista y desplazando la ideología del capital natural que sostiene a la lógica rentista con la cual nos metimos en el lúgubre túnel de estos años.

El mayor desafío es romper con la mentalidad mágica, predominante en los vetustos discursos de la derecha y la izquierda venezolanas, que todavía se aferran a esta topografía ideológica de la guerra fría, y que piensan que se puede sacar un país y una sociedad desde la chistera del Estado. Esta mentalidad nos arrastrará una y otra vez al clientelismo, el populismo y el paternalismo, sea el adeco, el chavista o el que esté en ciernes. El país y la sociedad se gestan desde abajo, desde el trabajo humano del día a día y, sobretodo, con el esfuerzo de la sociedad por organizarse a sí misma a partir de sus necesidades originales, aquellas que son tales por originarse en sus prácticas cotidianas. El país

auténtico, el que será sostenible, ha de emerger y ha de arraigarse desde y en la tierra misma. El Estado ha de coadyuvar con sus políticas públicas, pero ha de resultar sabio para retirarse a tiempo y dejar que el tejido social cobre autonomía, se vertebre.

Hay que decir que la ficción de nación que se levantó con la renta petrolera permitió empezar la construcción de una sociedad que superó por varias décadas epidemias mortales, incomunicación material entre las regiones y pueblos, que superó el analfabetismo estructural, que aumentó el nivel de instrucción de su población y logró una actualización nacional con derechos democráticos y humanos, con la emancipación femenina aunque sea parcial, con la lucha contra el racismo aunque sea mucho lo que quede por hacer, por la tolerancia ante las diferencias a pesar de que siempre esté amenazada de regresión y lo que se aspire sea el reconocimiento de las mismas. Por lo menos, a nivel de las prácticas discursivas la nación de hoy no es la que hasta 1935 estuvo encarcelada en La Rotunda.

Si bien el país que tenemos es improductivo, depende de las importaciones para lo más básico de la vida humana, hoy se tiene conciencia en muchos sectores nacionales de este carácter. La lucha entre civilidad y militarismo, que iba ganando históricamente el civilismo, según Mijares (1998), quizás ha caído en una regresión en los últimos dos decenios, pero hoy se vuelve a plantear como agenda nacional la necesidad de reivindicar una Venezuela civil, que rescate sus figuras civiles.

Si Cabrujas no carece de buenas razones para pensar el Estado venezolano como máscara del autoritarismo, como maquillaje del caudillo de turno, o de la cúpula podrida de algún partido político, también hay que reivindicar que en la Venezuela del siglo XX se consolidó el valor democrático de que la legitimación de las autoridades políticas descansa en el recurso racional-legal del voto. El socialismo rentista explotó esta base preexistente de la cultura política, convenció con su discurso de la democracia participativa y protagónica, aunque después no pasará del disimulo de la misma. Y de seguro reducir la democracia a voto sólo puede entenderse como aberración, pero no hay democracia sin voto y sin participación, así que por algo podemos comenzar a reinventar el sistema político.

Venezuela, en parte por su pasado de guerras que cercenaron oligarquías e hicieron muy fluido el movimiento de élites en el poder, tiene una cultura igualitaria mayor a la de muchos de sus vecinos en la región. Ciertamente hay un igualitarismo negativo que desprecia los méritos, que no valora la preparación, la formación, la educación. Pero el igualitarismo también tiene una cara afirmativa, se vuelve sin mayores dificultades una potencia de democratización, una energía generadora de malestar ante jerarquías y exclusiones injustificadas. El igualitarismo resulta contradictorio con la opresión que pueda ejercer un autócrata.

Por otra parte, dicha cultura igualitaria conserva potenciales para tejer formas alternativas de solidaridad en lo social, lo económico y lo político.

Venezuela ha vivido las consecuencias de las revoluciones económicas, políticas y sociales modernas sin haberlas tenido efectivamente. Nuestras ciudades están organizadas sobre los mismos patrones urbanos de las metrópolis del llamado "primer mundo", con la diferencia de la precariedad en la manutención de sus servicios públicos, su urbanidad y su estructura socioeconómica. En el caso venezolano, la economía petrolera nos conectó directamente con los patrones consumistas de las sociedades industriales y padecemos una absorción de las comunidades por la racionalidad estratégica de los sistemas económico y político, con el agravante de que esas comunidades carecieron de suficiente continuidad histórica para asentarse por los bruscos cambios acontecidos ya anotados sucintamente. Además, la fragilidad de la sociedad civil, la fortaleza real de la familia matricentrada y la fortaleza relativa del Estado, capturado históricamente por grupos pseudotribales de poder, constituye instituciones y entornos públicos con severas carencias de relaciones abstractas de ciudadanía y reguladas por la ley moderna. En otros términos, las instituciones públicas se tornan más ineficientes de lo usual por la intervención a su interior de relaciones primarias (familistas) con sus códigos de lealtad.

Hoy llegamos a un colapso histórico del sistema social que se gestó en el último siglo con el apoyo de la renta petrolera, colapso manifiesto en la inviabilidad actual del modelo económico; la crisis de legitimación y operatividad del sistema político; la disolución y desintegración de instituciones sociales, incluida la familia tradicional; y, la inviabilidad de muchos de nuestros mitos culturales y de la batería de actitudes predominantes que nos han acompañado hasta el presente. Son múltiples crisis articuladas en una gran crisis sistémica, un gran colapso histórico que demanda otra economía, otra política y otras formas de constituir la solidaridad social.

#### **LA ECONOMÍA SOLIDARIA POPULAR ANTE LA EMERGENCIA HUMANITARIA COMPLEJA DE VENEZUELA**

Si el panorama del tránsito de la Venezuela prepetrolera a la petrolera son las casas muertas de Parapara de Ortiz, el tránsito actual a una Venezuela postpetrolera resulta más desolador aún. Se cumple la proyección catastrófica que Uslar realizara hacia 1949:

Si no se modifican nuestras circunstancias actuales un descenso importante de la actividad petrolera significaría una verdadera catástrofe económica y social para este país. No habría divisas para pagar los más elementales e insustituibles insumos de nuestra actividad industrial, las rentas del Estado descenderían a niveles insignificantes para las necesidades que hoy atendemos, se desataría una ola de desempleo, de inflación monetaria y de carestía de la vida y el país

caería en una caótica y destructiva etapa de desesperación colectiva (Uslar, 1990, p. 153).

Seríamos más pobres que en la Venezuela de 1906 en que yo nací, decía Uslar en el mismo texto. Y lo decía con toda razón pues sobre el trayecto histórico recorrido por la evolución de la economía política rentista con base en los hidrocarburos ha surgido un modelo de sociedad con necesidades socioculturales propias del primer mundo: desde el consumo de whisky hasta el ir de compras a Miami expresan parte de esas necesidades surgidas en apenas un cuarto de siglo. Y si bien las mismas representan a estratos sociales medios y altos enriquecidos por la captura de renta en sus conexiones con el Estado, los estratos medios bajos y populares urbanos también disfrutaron de un estatus socioeconómico que les permitió acceder a determinados bienes de consumo que hoy, cuando la producción petrolera ha mermado por la falta de inversiones oportunas y el tamaño del Estado se ha hecho más paquidémico que nunca debido a las expropiaciones del socialismo rentista, ya no pueden ser cubiertas pero siguen siendo necesidades de consumo.

El proceso de urbanización del país resulta elocuente de una sociedad que se transformó abruptamente a partir de la inyección de una renta sin contraparte productiva. Maracaibo, Valencia o Caracas, por sólo mencionar tres ciudades, duplicaron y triplicaron una y otra vez su población en pocos quinquenios. Pero como en los campos petroleros, la ciudad petrolera crece desordenada en su urbanismo y generando una economía marginal pues la industria petrolera de alta tecnología no absorbe masivamente mano de obra. El 96% histórico de las divisas que ingresan al país, al menos desde los años cuarenta, provienen de la venta de hidrocarburos, pero esta industria extractiva da empleo productivo a menos del 0.5% de la población económicamente activa. Así, esa misma población urbana comienza a vincularse económicamente de diversas formas improductivas en el sector terciario de la economía y en formas que en nada o en muy poco contribuyen a la creación de valor agregado, bien sea con empleos formales en una administración pública de tamaño irracional para las dimensiones del país, bien sea en la economía informal (taxistas, buhoneros, etc.), bien sea relacionado con capitales privados que dan servicios fundamentalmente al Estado, bien sea en negocios ilícitos (casinos ilegales, contrabando, delincuencia organizada y no organizada).

Por ello, una vez que merma la base rentista del Estado y con la misma se agudiza la crisis económica la sociedad, con precarias formas de solidaridad orgánica (Durkheim), descansando históricamente más bien sobre las formas de solidaridad mecánica derivadas de la estructura familiar matricentrada social e históricamente extendida, tiende *pasajeramente* a desintegrarse más de lo que ya estaba producto del aluvión de inmigraciones que constituyó a nuestras ciudades en su actualidad. Compartiendo con las sociedades modernas occidentales parte de sus problemas ya mencionados en la primera parte, sobre todo en lo que refiere

a un mundo de la vida reducido en sus espacios e intervenido por imperativos de una racionalidad estratégica sistémica, los lazos sociales tienden a debilitarse más aún. Y si a ello agregamos las crisis alimentaria y sanitaria que desembocan en una compleja emergencia humanitaria inédita en la historia de Venezuela, ese mundo de la vida puede quedar todavía con menos espacios para sí y más intervenido aún por la racionalidad estratégica en busca de satisfacer las necesidades más elementales de la ya famosa pirámide de Maslow.

Este panorama desolador resulta, empero, una potencialidad en la misma medida en que las maltrechas comunidades buscan generar nuevos lazos, nuevas formas de cohesión, para dar respuesta a una situación que por sí solo cada quien y cada familia en proceso acelerado de desintegración no puede. Y lo más natural es que ese retejer la solidaridad comience por intentos de organizarse para dar satisfacción a las necesidades más básicas. En el marco de este retejer la solidaridad (Durkheim) emergen y se potencian formas de economía alternativa.

#### **A PROPÓSITO DE LA ECONOMÍA SOLIDARIA POPULAR (Y DE LA ECONOMÍA DEL DON COMO UNO DE SUS COMPONENTES)**

Según Karl Polanyi (2001), la actividad económica se organiza con base en cuatro principios fundamentales: el mercado, la redistribución, la reciprocidad y el *householding* (una forma económica donde la producción se centra en los hogares individuales). Estas formas de organización económica no son excluyentes entre sí en el caso de economías concretas; por el contrario, Mauss (1997, citado en Laville, 2003) postulaba que la organización económica siempre consiste en una serie de mecanismos institucionales contradictorios, irreductibles los unos a los otros, combinadas entre sí con diferente énfasis.

Las variaciones inusuales y erráticas de la escena macroeconómica han devenido en adaptaciones por parte de sus habitantes con el fin de sobrellevar las dificultades que se presentan al momento de hacerse con los bienes necesarios para sobrevivir. De este modo, ante un mercado lisiado y unas políticas redistributivas gubernamentales cada vez menos efectivas, se han desarrollado o potenciado en Venezuela redes informales de intercambio de bienes indispensables (comida, medicinas, entre otros) basadas en principios de reciprocidad que permiten a sus integrantes conseguir insumos a los que difícilmente tendrían acceso de otro modo. Con el fin de estudiar este fenómeno, proponemos tentativamente el concepto de economía solidaria popular, elección que a continuación pasamos a sustentar.

Primeramente, adscribimos al fenómeno la denominación de popular pues entendemos como nuestro objeto fundamental las prácticas de intercambio enmarcadas en la economía de sectores populares, partiendo de sus tres características primordiales según Hillenkampf, Lapeyre y Lemaître (2013):

- Se basa en el uso de trabajo y bienes disponibles a nivel local (Coraggio, 2006);
- Se rige por una racionalidad donde prela la “reproducción de la vida” por sobre la racionalidad instrumental (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009);
- Su propósito es el de asegurar los medios de subsistencia en contextos de vulnerabilidad más que el de expandir operaciones o acumular capital (Hillenkamp et al., 2013 en Hillenkamp et al., 2013).

Partimos de este entendimiento bastante amplio con el fin de poder incorporar otras prácticas que pudiésemos encontrar en campo; sin embargo, en nuestra aproximación preliminar al fenómeno, hemos observado una prevalencia de relaciones de reciprocidad horizontal, las cuales han sido denominadas en la literatura como actividades referentes a la economía solidaria (Rakopoulos, 2016). El concepto de economía solidaria articula mundo de la vida y sistema, racionalidad estratégica y racionalidad comunicativa para la constitución voluntaria de redes sociales con el propósito de satisfacer necesidades compartidas comunitariamente. Según Manriquez, Martínez y Colin (2017), quienes procuran establecer el estado del arte en la discusión de la economía solidaria en las ciencias sociales, establecen:

(...) parece haber un consenso en que la economía solidaria es un conjunto de prácticas que tienen por origen factores como: cooperación, reciprocidad, ética, donde se da primacía al bienestar de las poblaciones y del planeta por encima de la acumulación y un desarrollo desigual (2017, p. 16).

En el recorrido de la discusión sobre este concepto los autores identifican una “escuela anglosajona”; una “escuela latinoamericana”, muy próxima al Foro Social Mundial de Sao Paulo; y, una “escuela francesa”.

La “escuela anglosajona”, más que de economía solidaria, habla de un tercer sector de asociaciones sin fines de lucro vinculados a la formación de capital social entendido como formas consolidadas de organización social basadas en la confianza y normadas para aumentar la satisfacción de necesidades sociales.

Para la “escuela francesa”, la economía solidaria no se asocia sólo con la pobreza y el sector informal de la economía pues trasciende a la creación de diversas formas de organización para encarar alternativamente la producción, distribución y consumo de bienes. Hay un capital de experiencias colectivas habido en el pasado sobre formas cooperativas y distintos tipos de asociaciones de ayuda comunitaria que forman parte de la economía solidaria. Esta escuela ancla parte importante de su teorización en la concepción de Marcel Mauss sobre el don, institución que apunta más allá de la estrecha racionalidad estratégica del capitalismo mercantilista. En la práctica, las experiencias de economía solidaria constituyen una hibridación de las economías de mercado, de no mercado y no monetarias “basada en dinámicas de reciprocidad” y, por tanto, no se dejan

aprehender bajo la única figura del mercado (puro) de los economistas (Eme y Laville, 1999, en Carvalho y Dzimira, 2000).

Por su parte, la “escuela latinoamericana” destaca el carácter de solidaridad que gesta la economía solidaria desde los sectores populares rurales y urbanos y que resulta expresión de resistencia ante los avatares de la racionalidad estratégica del sistema económico global signado en clave neoliberal. Según Carvalho y Dzimira (2000):

En Brasil, la economía solidaria es un término de uso reciente. En este país, y en América Latina en general, esta palabra refiere a la idea de formas colectivas y democráticas de trabajo y generación de ingresos. Aquí, el enfoque está en el modo de gestión. Se trata principalmente de experiencias cooperativas autogestionadas, que recuerdan a las SCOP francesas que, pertenecientes a la economía social, no figuran en el campo de la economía solidaria en Francia. Sin embargo, se ubican en una problemática común: la búsqueda de alternativas a la crisis del empleo actual, con la perspectiva de la constitución de una sociedad donde todos encontrarían un lugar en el respeto por su dignidad, especialmente aquellos que perdieron el juego del mercado (p. 25).

Sin embargo, en el caso venezolano, es necesario recalcar una dimensión *sui generis* del fenómeno, influenciada vastamente por el contexto macroeconómico nacional. Nuestras observaciones del fenómeno en las redes hasta ahora estudiadas rara vez contemplan la producción; su foco tiende más bien a estar en la reciprocidad de bienes accesibles mediante mecanismos preferenciales de acceso al mercado regulado (usualmente asociado a su vez a vínculos familiares o amicales), mediante la redistribución estatal formal y mediante la corruptela en pequeña escala asociada a organismos gubernamentales. Cuando la producción está presente, ésta no se realiza desde la red sino desde algún nodo puntual, usualmente bajo la forma de *householding*.

Las dinámicas de reciprocidad hasta ahora observadas suelen tomar la forma de dones o dádivas, entendidos estos como los ofrecimientos “de un bien o servicio, sin garantía o demanda de retribución, pero con esperanza de que habrá correspondencia, lo que puede establecer relaciones de alianza y amistad” (Lechat y Schiochet, 2004). Nótese que no se trata de filantropía o un altruismo puramente desinteresado, sino de una modalidad de intercambio económico descrita por Mauss como el resultado de la forma más elemental de contrato social que consistía en “un acuerdo abierto en el que cada parte se compromete a mantener la vida del otro” (Graeber, 2005, p.423). Esta práctica, nos dice Mauss (2012), contiene nociones de altruismo e interés propio en conjunto, dos actitudes que solo serían concebidas como antagónicas más adelante en la historia del pensamiento.

En vista de esta prevalencia, podría pensarse que el objeto de este estudio corresponde con una economía del don, entendida ésta como el “enorme continente socioeconómico mal percibido, en el cual los bienes y servicios circulan principalmente a través de los mecanismos del don y del contra-don” (Lechat y Schiochet, idem, p.147), más con una cualidad popular con base en lo anteriormente planteado. No obstante, favorecemos tentativamente la acuñación de “solidaria” precisamente para trascender las prácticas de don y contra-don y abarcar el universo más amplio que implica la "hibridación" de las economías de mercado, de no mercado y no monetaria. Esta descripción del fenómeno se corresponde mejor con nuestras observaciones preliminares pues la dominancia de la dinámica don/contra-don, si bien presente, no ha sido absoluta. Así, el concepto de economía solidaria popular brinda un marco de referencia útil para guiar la metodología de la investigación, pero a la vez lo suficientemente amplio como para abarcar la diversidad de prácticas que podamos encontrar al profundizar el abordaje del fenómeno en campo.

En tanto que “economía solidaria popular” puede referir a la organización de circuitos de producción, distribución y consumo, a la integración de estos circuitos cumpliendo las tres funciones o a desarrollar prácticas en uno o dos de los mismos sin necesidad de abarcar la integralidad de los tres, integración o no que variará de acuerdo con las circunstancias ecológicas y socioculturales de las comunidades respectivas; no obstante, su dimensión más interesante radica en que comunidades de consumo pueden establecer redes con comunidades diferentes dedicadas a la producción y a la distribución, retroalimentándose unas con otras y construyendo gradual y evolutivamente un sistema económico solidario popular alternativo. En otras palabras, las comunidades, que ya de por sí son redes tejidas entre individuos y familias a lo interno, pueden tejer redes sociales con otras comunidades externas configurando un sistema solidario de economía. Al prosperar exitosamente se gesta capital social que refuerza a las redes ya existentes y genera condiciones para ampliar el tejido solidario con nuevas redes comunitarias con funciones más allá de lo estrictamente económico, pues como señala el ya clásico texto de Razeto (1995), si bien muy marcado por un compromiso político-ideológico determinado y circunscrito a los sectores populares marginados:

Estas organizaciones no se limitan a un solo tipo de actividades, sino que tienden a ser integrales, en el sentido de que combinan sus actividades económicas con otras sociales, educativas, de desarrollo personal y grupal, de solidaridad, y a menudo también de acción política y de pastoral religiosa (p. 17).

**DE REGRESO A LA VENEZUELA ACTUAL: POTENCIALIDADES Y OBSTÁCULOS PARA LA CONFORMACIÓN DE REDES DE ECONOMÍA SOLIDARIA POPULAR**

Sostenemos que en las condiciones de emergencia humanitaria compleja y generalizada actual que atraviesa el país se forja un ambiente propicio para el reforzamiento de redes de economía solidaria popular ya existentes, así como para la creación de nuevas. La necesidad compartida obliga a la búsqueda de nuevas formas de satisfacción cuando las políticas asistenciales del Estado y el empleo formal e informal disponible ya no cubren las demandas mínimas existentes y las expectativas de bienestar de la población se ven recurrentemente frustradas. Así, podemos hablar de un clima global propicio para que individuos y comunidades se orienten a conseguir alternativas para el mejoramiento de su situación. Sin embargo, si bien hay un clima global propicio cabe encontrar en las dimensiones económica, política y sociocultural, constituyentes de nuestros sistemas de personalidad, potencialidades y obstáculos de diversa índole.

Hipotéticamente podemos detectar como potenciales para la constitución y consolidación de redes de economía solidaria popular aspectos afectivos y emocionales que tradicionalmente forman parte de nuestras narrativas populares sobre nuestra identidad cultural tales como el igualitarismo, la disposición hospitalaria, el buen talante y humor del venezolano. En nuestras narrativas está también nuestra tradición cristiana que fortalece actitudes altruistas, ciertas conductas orientadas al don maussiano. También el carácter familista ya mencionado en este trabajo, podría potenciar conductas incluyentes, si bien aquí entraría en juego cierta ambigüedad en el sentido de que el familismo podría obstaculizar extender las redes sociales más allá del grupo de lealtad establecido, fomentando más bien la desconfianza en torno a los otros. Aquí surgen preguntas para continuar la investigación: ¿cómo se gestan las redes de economía solidaria popular? ¿Qué papel juegan las estructuras familiares existentes en la comunidad? ¿Qué papel los lazos afectivos y emocionales entre sus miembros? ¿Se reducen estas redes sólo a relaciones económicas puntuales, a satisfacer estratégicamente determinadas necesidades o se constituyen también en lugares de racionalidad comunicativa en el sentido de buscar el entendimiento entre sus miembros y deliberar sobre emprendimientos nuevos económicos y extraeconómicos?

Precisamente un obstáculo sociocultural muy arraigado para la formación de redes solidarias radica en la extendida social e históricamente desconfianza. Los venezolanos desconfiamos unos de otros desde tiempos inmemoriales. La viveza criolla y el pajarobravismo quizás se remontan a la cultura que ya traían los primeros conquistadores españoles, no en balde la picaresca es un género de la literatura castellana. En todo caso, en Venezuela el Estado desconfía de sus ciudadanos y estos de aquel. Los gobernantes y los políticos resultan sospechosos por el sólo hecho de serlo y a su vez las instituciones públicas tratan con un ciudadano al que consideran sospechoso de querer trampear el sistema.

Esto último se hace patente en que para cada trámite el ciudadano tiene que probar su identidad hasta con la partida de nacimiento, así como en lo recargado de trabas de las normativas que rigen los servicios de la administración pública. Tan trabado queda todo que aparecen por doquier “los caminos verdes”, las formas de la corrupción para saltar los obstáculos. La desconfianza genera así relaciones anómicas que incrementan la desconfianza. Todo un círculo vicioso que atenta contra la formación de la solidaridad social, de sus redes y su capital social. Consideramos que una investigación sobre la formación de economía solidaria ha de tener este punto hipotético como clave en su indagar. ¿Hasta qué punto la desconfianza genera un freno al desarrollo de las redes de economía solidaria popular? ¿Hasta qué punto las redes de economía solidaria popular generan un clima emocional de confianza que nutra la formación de capital social en Venezuela?

A la desconfianza como obstáculo sociocultural en la formación de redes de economía solidaria popular habría que añadir cierta propensión autoritaria del carácter que rompe con las relaciones horizontales en la gestión de las cuestiones sociales. El autoritarismo opera aquí como correlato del carácter poco orgánico de nuestra sociedad, en el entendido de sociedad con un importante déficit de cultura organizativa. Nuestra historia de una conquista muchas veces violenta, de un siglo XIX terriblemente bélico y de un siglo XX que se construyó sobre la base de cambios demográficos sumamente dinámicos, marcados por un incremento marcado de la población y por flujos de inmigración interna y externa, impidieron la consolidación de relaciones sociales forjadas en el calor de la tradición y el arraigo local. Hemos sido sociedad de violencia y cambios bruscos. Como ya se dijo, la familia fue la institución que tuvo continuidad entre nosotros, pero una familia precaria, matricentrada, esto es, jerarquizada en torno a la figura materna solitaria con predominio de lo emocional sobre lo racional. En este marco socializante, la figura autoritaria emerge en los diferentes círculos de nuestra vida colectiva para dar organicidad a las relaciones. En lo político se expresa en caudillismo y mesianismo, en lo social en machismo, racismo, clasismo, etc. ¿Hasta qué punto esta hipotética propensión autoritaria se manifiesta como disolvente de las redes de economía solidaria? ¿O hasta qué punto las redes de economía solidaria, con su carácter tendiente a la horizontalidad participativa, contribuyen a reducir la tendencia autoritaria en los actores sociales? ¿O será este carácter autoritario sólo una hipótesis nuestra sin mayor asidero en las realidades por estudiar?

Si bien el colapso generalizado de la Venezuela reciente no permite suponer que los individuos estén absorbidos actualmente por el sistema laboral sí lo pueden estar igualmente por imperativos de una racionalidad estratégica en función del logro de bienes para la supervivencia básica y la atención de emergencias personales y familiares, lo cual constituye todo un obstáculo para la conformación de redes sociales que demandan el ejercicio de una racionalidad

dirigida del entendimiento. ¿Se ven limitadas la formación y consolidación de redes de economía solidaria popular por la absorción de sus miembros en una cotidianidad de emergencia humanitaria permanente? O por el contrario, ¿la emergencia humanitaria permanente se ha convertido en un aliciente para la conformación y consolidación de estas redes sociales?

Hemos dicho que nos volvimos una sociedad rentista, improductiva, con patrones consumistas propios de las sociedades industrializadas del “primer mundo”, especialmente en los entornos urbanos de nuestro país. ¿Estaremos superando la mentalidad rentista y consumista? ¿Cómo se manifiesta esta mentalidad o su superación en las redes de economía solidaria popular? ¿Son estas redes meramente de consumo y distribución o apunta más allá hacia la producción de bienes?

Finalmente, estos años de “socialismo rentista” han generado algunos circuitos comunitarios de organización social como las mesas de agua, los consejos comunales o los comités locales de abastecimiento y producción. Si bien ha recaído sobre estas formaciones la crítica de su secuestro partidista con intereses electorales y de control social, cabe pensar que hayan podido alguna influencia positiva o negativa en la conformación y consolidación de las redes de economía solidaria popular. Así, ¿qué tipo de relación se ha establecido entre las redes existentes de economía solidaria popular y las organizaciones comunales creadas desde las políticas públicas del Estado?

Las preguntas que se proponen permiten resaltar la necesidad de profundizar en el estudio de la existencia y características de la economía popular solidaria en sectores venezolanos, así como la importancia de esta economía alternativa en la consolidación del bienestar comunitario, la creación de un clima socio emocional positivo y el desarrollo del capital social del país.

#### REFERENCIAS

- Briceño-León, Roberto (2015): *Los efectos perversos del petróleo*, Libros El Nacional, Caracas.
- Caballero, Manuel (2009): *Las crisis de la Venezuela contemporánea (1903-1992)*, Alfadil, Caracas.
- Cabrujas, José Ignacio (2009): *El mundo según Cabrujas*, Alfa, Caracas.
- Capriles, Axel (2014): *La picardía del venezolano o el triunfo de Tío Conejo*, Taurus, Caracas.
- Carvalho, G., & Dzimira, S. (2000): *Don et économiessolidaire*. M.A.U.S.S. / GERFA / CRIDA.

- Coronil, Fernando (2013): *El estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Alfa, Caracas.
- Durkheim, Émile (1978): *De la division du travail social*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Geertz, Clifford (1995): *La interpretación de las culturas*, tr. Alberto L. Bixio, Gedisa, Barcelona.
- González, Raúl (1997): *Sobre el estado del Estado en Venezuela*, IFEDEC, Caracas.
- Gerben, Kenneth (1992): *El yo saturado*, tr. Leandro Wolfson, Paidós, Barcelona (España).
- Graeber, D. (2005): "Fetishism as social creativity". *Anthropological Theory*, 5(4), 407-438.
- Haberman, Jürgen (1975): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hillenkamp, I., Lapeyre, f., & Lemaître, A. (2013): *Solidarity Economy as Part of Popular Security Enhancing Practices: A Neo-Polanyian Conceptual Framework*. United Nations Research Institute for Social Development, Geneva.
- Hurtado, Samuel (1998): *Matrisocialidad*, UCV/FACES, Caracas.
- Hurtado, Samuel (1999): *La sociedad tomada por la familia. Estudios en cultura matrisocial venezolana*, EBUC, UCV, Caracas.
- Lander, Edgardo (2016): "La implosión de la Venezuela rentista". *Aporrea*. Caracas. Recopilado el 5 de marzo de 2019 en <https://www.aporrea.org/energia/a230770.html>
- Laville, J.-L. (2003): "Avec Mauss et Polanyi, vers une théorie de l'économie plurielle". *Revue du MAUSS*, 21 (1), 237-249.
- Lechat, n. m., & Schiochet, V. (2004) "Economía de la dádiva". En A. D. Cattani, *La Otra Economía* (págs. 145-150), Altamira, Argentina.
- Massiani, Felipe (1962): *La viveza: interpretación de una actitud colectiva*, Tipografía Vargas, Caracas.
- Manríquez Naím; MARTÍNEZ, Francisco; y, Sergio COLIN (2017): "Reflexiones en torno a la economía solidaria: una revisión de la literatura" en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 83, Año 38, México.
- Mauss, M. (2012): *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Presses Universitaires de France, Paris.

- Maza Zavala, Domingo F. (2010): *La economía de Venezuela contemporánea y sus proyecciones*, Biblioteca del pensamiento económico de la Revista BCV, Suplemento del Volumen XXIV, N° 2, julio-diciembre, Caracas.
- Mijares, Augusto (1998): *La interpretación pesimista de la sociología hispanoamericana*, Monte Ávila, Caracas.
- Montero, Maritza (1997): *Ideología, alienación e identidad nacional. Una aproximación psicosocial al ser venezolano*, Ediciones de la biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Moreno, Alejandro (1993): *El aro y la trama. Episteme, modernidad y pueblo*, CIP y Universidad de Carabobo, Caracas.
- Polanyi, K. (2001): *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston.
- Quintero, Rodolfo (2014): *Antropología del petróleo*, Banco Central de Venezuela, Caracas.
- Rakopoulos, T. (2016): "The other side of the crisis: solidarity networks in Greece". (E. A. Anthropologists., Ed.) *Social Anthropology*, 24 (2), 142-151.
- Razeto, Luis (1995): *Los caminos de la economía de solidaridad*, Lumen, Buenos Aires. RIFKIN, Jeremy (1996): *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, tr. Guillermo Sánchez, Paidós, Barcelona.
- Tönnies, Ferdinand (1947): *Comunidad y sociedad*, tr. José Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.
- Urbaneja, Diego Bautista (2013): *La renta y el reclamo. Ensayo sobre petróleo y economía política en Venezuela*, Alfa, Caracas.
- Uslar, A. (1990): *Cuarenta ensayos*, Monte Ávila, Caracas.