

SOLIDARIDAD ECONÓMICA Y POTENCIALIDADES DE TRANSFORMACIÓN EN AMÉRICA LATINA

UNA PERSPECTIVA DESCOLONIAL



Boris Marañón-Pimentel [coordinador]

**Boris Marañón-Pimentel | Pedro Ivan Christoffoli | Henrique T. Novaes |
Pablo Mamani Ramírez | Pablo Quintero | Dania López Córdova | Luciana
García Guerreiro | Luz Dolly Lopera | Isabelle Hillenkamp | Margarita
Aguinaga | Adriana Gómez Bonilla | Alfons Vietmeier**

**SOLIDARIDAD ECONÓMICA
Y POTENCIALIDADES
DE TRANSFORMACIÓN
EN AMÉRICA LATINA**

Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina : una perspectiva descolonial / Boris Marañón Pimentel ... [et.al.] ; coordinado por Boris Marañón Pimentel. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2012.

326 p. ; 26x16 cm. - (Grupos de trabajo de CLACSO / Atilio Alberto Boron)

ISBN 978-987-1891-14-6

1. Economía. I. Marañón Pimentel, Boris II. Marañón Pimentel, Boris, coord.

CDD 330

Otros descriptores asignados por la Biblioteca virtual de CLACSO:
Economía solidaria / Descolonización / Transformación social /
Colonialidad del poder / Colonialismo / Subjetividad / Solidaridad /
Buen Vivir / Resistencia / América Latina

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

**SOLIDARIDAD ECONÓMICA
Y POTENCIALIDADES
DE TRANSFORMACIÓN
EN AMÉRICA LATINA**

Una perspectiva descolonial

Boris Marañón-Pimentel
(Coordinador)

Boris Marañón-Pimentel
Pedro Ivan Christoffoli
Henrique T. Novaes
Pablo Mamani Ramírez
Pablo Quintero
Dania López Córdova
Luciana García Guerreiro
Luz Dolly Lopera
Isabelle Hillenkamp
Margarita Aguinaga
Adriana Gómez Bonilla
Alfons Vietmeier



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Editor Responsable Emir Sader - Secretario Ejecutivo

Coordinador Académico Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo Adjunto

Colección Grupos de Trabajo

Director de la Colección Marcelo Langieri - Coordinador del Programa Grupos de Trabajo

Asistentes del Programa Rodolfo Gómez, Pablo Vommaro y Melina Goldstein

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Responsable editorial Lucas Sablich

Director de Arte Marcelo Giardino

Producción Fluxus Estudio

Arte de tapa Ignacio Solveyra

Primera edición

Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial
(Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2012)

ISBN 978-987-1891-14-6

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1101AAX Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Tel. [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacsoinst@clacso.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Introducción		9
Boris Marañón-Pimentel La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO		21
Pedro Ivan Christoffoli y Henrique T. Novaes A economia solidária e a autogestão no Brasil contemporâneo. Elementos à luz das teorias de Marx e da Colonialidade do Poder		59
Pablo Mamani Ramírez Economía Otras. Ni capitalista ni socialista		85
Pablo Quintero Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. Consideraciones sobre el indigenismo de los programas de economía solidaria		103
Boris Marañón-Pimentel Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir		125

Dania López Córdova

La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas

| 155

Luciana García Guerreiro

Aportes para una economía para la vida, aprendizajes desde los mundos campesinos

| 181

Luz Dolly Lopera

La economía solidaria: la descolonialidad del poder en la perspectiva de construcción de un sujeto solidario

| 209

Isabelle Hillenkamp

Economía solidaria y transformación social: pluralidad y tensiones. Lecciones de Bolivia

| 231

Margarita Aguinaga

La Economía Solidaria en Ecuador: entre la Colonialidad del Poder y el Buen Vivir. Desde una mirada feminista crítica

| 259

Adriana Gómez Bonilla

La colonialidad de la naturaleza: reflexiones a partir del caso mexicano

| 285

Alfons Vietmeier

El reto macro-urbano para las economías solidarias

| 311

INTRODUCCIÓN

DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA y considerando las particularidades que presenta el derrotero del capitalismo en las sociedades estructuralmente heterogéneas de América Latina, es posible afirmar que el surgimiento de las prácticas de la llamada economía solidaria tiene como un antecedente importante el proceso de marginalización de la mano de obra que se registra en la región desde la segunda mitad del siglo pasado (Quijano, 1998). A pesar de las altas tasas de crecimiento económico registradas en la región entre los cincuenta y setenta, dadas las tendencias del capital internacional a sustituir trabajo vivo por trabajo acumulado (tecnificación creciente) —en el contexto del capitalismo monopólico, un crecimiento demográfico importante y procesos acelerados de urbanización— la industrialización dependiente no significó una incorporación sostenida de la abundante y creciente fuerza de trabajo a las relaciones asalariadas. Por un lado, se comienza a registrar una expulsión de trabajadores asalariados y, por otro, disminuye la capacidad de absorción de nueva fuerza de trabajo, de manera que tales tendencias dejaban fuera del empleo asalariado estable a una población creciente de trabajadores, más allá de los conocidos ciclos de expansión y contracción de la estructura de acumulación del capital, lo cual generaba un proceso de marginalización de la fuerza de trabajo que colocaba a segmentos crecientes

de trabajadores más allá del ejército industrial (presión a la baja los salarios e incorporación en los periodos de auge del ciclo económico o ante ampliaciones de la capacidad productiva), y los ubicaba como un segmento sobrante o excedente de trabajadores que ya no podrían ser incorporados a las relaciones asalariadas.

Hasta principios de los setenta el impulso industrializador con fuerte presencia estatal tuvo como objetivo la búsqueda de la integración social. El Estado tenía la responsabilidad de universalizar los derechos sociales básicos (educación, salud, vivienda, protección social) y estimular la generación de trabajo estable y protegido, a través de la intervención en la economía con políticas activas de sostenimiento de la demanda efectiva y de apoyo al desarrollo industrial; sin embargo, hacia finales de esa década, dicha visión fue sustituida por otra que se distanció de la integración social, y la cual plantea que la asignación de los recursos se realice a través del mercado. Se impulsaron entonces drásticos procesos de ajuste estructural: desregulación, apertura comercial y privatización y reducción de la intervención del Estado —“Consenso de Washington”— (Marañón et al., 2009).

En este contexto de privatización y reducción del Estado y de desnacionalización de la sociedad, en el marco de lo que se llama la contrarrevolución neoliberal, el ajuste estructural trajo aparejado el desempleo y la precarización-flexibilización del empleo y, en general, procesos de polarización social crecientes (Marañón et al., 2009). Ante esta crisis, la población marginalizada empezó a desarrollar estructuras populares de sobrevivencia, algunas de ellas de carácter colectivo y basadas en la solidaridad-reciprocidad. Hacia el final del siglo XX, los afectados de las medidas neoliberales empezaron a plantear un rechazo abierto al neoliberalismo y, por momentos, al capitalismo. Las propuestas y prácticas de solidaridad económica se hacen más visibles y se posicionan como tema de interés, como parte de un proceso intelectual en torno a esas experiencias (Quijano, 1998).

Es así como se empieza a estudiar esta realidad social, tratando de establecer la especificidad de la misma, su racionalidad característica, alejándose de los enfoques de la pobreza, la informalidad y el microempresedurismo, pues a finales de los ochenta y durante los noventa esos enfoques se volvieron hegemónicos y se abandonó la crítica al capitalismo y toda discusión en torno al poder¹; la desigual-

1 En los planteamientos iniciales sobre la informalidad hay un reconocimiento de los cambios en la relación capital-trabajo y los impactos que los mismos originaban, hacia los noventa, el acento de la informalidad se puso en la relación entre capital y Estado, al plantear que la informalidad era resultado de las trabas que la normatividad estatal acarrea a los capitalistas (Hernando de Soto, en Perú, ha sido el principal exponente de este planteamiento). Entonces, se puede entender cómo

dad y la pobreza se plantean desde entonces como legítimas y los trabajadores marginalizados son convertidos en pobres. La realidad social es abordada desde el empirismo, dejando de lado el análisis de la totalidad y de largo plazo; en tanto que en el estudio del cambio social, se impuso el pragmatismo, ya no se discutían los fines y consecuencias históricas de la acción social, se naturalizó la idea de que la única posibilidad era el capitalismo y que las decisiones que se tomaban eran inevitables y respondían exclusivamente a criterios técnicos (Quijano, 1998: 24).

Las reflexiones pioneras de Luis Razeto junto a las de Paul Singer y de José Luis Coraggio resultan fundamentales para ubicar la emergencia de una realidad social que no resulta comprensiva desde el pensamiento social dominante que impone la racionalidad instrumental (medios-fines) como el fundamento legítimo de la acción social ni de las interpretaciones de la informalidad o la pobreza. Los tres autores han puesto de relieve la importancia de la solidaridad, de lo colectivo y de la racionalidad anclada en la búsqueda del bienestar en los emprendimientos asociativos populares. No obstante, considerando la crítica a la forma eurocéntrica de construcción del conocimiento, es pertinente señalar algunas limitaciones en dichos análisis, por ejemplo, el excesivo énfasis que se coloca en la dimensión económica. En algunos enfoques se habla de una economía alternativa, sin embargo, al pensar las dimensiones de la existencia social de manera desarticulada, las posibilidades de emergencia y desarrollo de esa otra economía son mínimas, y menos aun es posible pensar en una sociedad alternativa, descolonial. Si no se consideran las relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto) que se tejen no solo en la economía, sino en las otras dimensiones de la vida, además de las interrelaciones entre esas dimensiones, no es posible pensar y avanzar hacia un proyecto de transformación social (Marañón, 2009; Marañón y López, 2010). De ahí el interés de abordar la cuestión desde la perspectiva de la (des)colonialidad del poder.

* * *

los marginalizados (excluidos de la relación capital-trabajo, no así del capitalismo) fueron transformados en empresarios, en capitalistas. Con este burdo viraje en los discursos, se constituyó el discurso sobre el potencial de las microempresas, el cual sigue vigente hasta la fecha. Nuevamente se construye una visión dualista, al señalar el sector informal como aquel que está fuera de la legalidad establecida por el Estado, y el sector formal como el que está dentro. Así, en el debate se eliminó por completo el asunto del poder, pues el conflicto entre capital y trabajo se planteó desde entonces como conflicto entre capital y Estado (Quijano, 1998).

La (des)colonialidad del poder es una perspectiva teórica desarrollada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano para entender las estructuras de poder existentes en la realidad latinoamericana, y apuntar hacia la descolonización de dichas estructuras. Esta perspectiva plantea que, a partir de la experiencia colonial iniciada en América, se configuró el primer patrón de poder de carácter mundial, capitalista y moderno pero, a su vez, colonial². Quijano ubica la idea de raza como el criterio básico de clasificación social universal de la población mundial en el nuevo patrón de poder³. Señala que, en América, esta idea legitimó las relaciones de dominación y explotación impuestas por la conquista. La constitución de Europa y la expansión del colonialismo europeo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento hacia el siglo XVIII, y con esta a la construcción teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad / inferioridad entre dominados y dominantes. Para algunos el asunto de la colonialidad ha sido superado, sin embargo, las confusiones en torno al significado de la misma llevan a este equívoco. De ahí la pertinencia de plantear las diferencias entre la colonialidad y el colonialismo.

Pablo Quintero (2010) señala que el término colonialismo designa una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación; en tanto que

2 Los aportes de Quijano han nutrido las discusiones de un grupo de intelectuales que han conformado el llamado proyecto Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad, el cual hace referencia a una perspectiva de interpretación de la modernidad, la globalidad y la diferencia desde Latinoamérica; pero no solo para la región, puesto que cuestiona la forma en que se construyen las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Esta perspectiva recibe contribuciones diversas, como la teoría de la dependencia, el análisis del sistema-mundo moderno, la filosofía y la teología de la liberación, así como la investigación de acción participativa, entre otras; pero su principal fuerza orientadora es “la reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana incluyendo el conocimiento de subalternización de los grupos explotados y oprimidos” (Escobar, 2003: 53).

3 Los colonizadores fueron cristianos de la Contrarreforma, portadores de la Inquisición, que venían de vencer a los musulmanes que habían dominado el sur ibérico desde hacía 800 años. Estos cristianos fueron quienes impusieron el “certificado de limpieza de sangre” a los que decidieron permanecer en ese nuevo país bajo el dominio del Reino de Castilla para probar si eran musulmanes o judíos. La idea implicada es que la ideología religiosa podía ser transmitida por la sangre. Ese es el más próximo antecedente a la construcción de la idea de raza en la conquista y la primera experiencia de limpieza étnica del nuevo patrón de poder colonial-moderno (Quijano, 2009: 94).

la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en lugar de estar limitado a una relación de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma en cómo el trabajo, el conocimiento, la autoridad, la sexualidad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través de la hegemonía del mercado capitalista mundial, mediada por un conjunto de clasificaciones sociales y geoculturales globales. Así, pues, aunque el colonialismo precede temporalmente a la colonialidad, la colonialidad, en tanto matriz de poder, sobrevive al colonialismo. Con la independencia latinoamericana a principios del siglo XIX, se inicia un proceso de descolonización pero no de descolonialidad.

En este sentido, debe distinguirse también entre colonialidad y colonialismo interno. Durante los sesenta del siglo pasado, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen introdujeron la categoría analítica de colonialismo interno, para caracterizar la estructuración de las relaciones sociales en los países del Tercer Mundo. Teniendo como marco analítico el capitalismo y anclada en el binomio desarrollo / subdesarrollo, la noción de colonialismo interno procuraba explorar las relaciones de dominación ejercidas por la burguesía y el latifundismo criollo sobre las poblaciones periféricas o subdesarrolladas dentro del mismo Estado-nación. Si bien la categoría de colonialismo interno antecede e incluso influye sobre la noción de colonialidad del poder, esta última se edifica en un marco analítico de mayor extensión y complejidad. Hace pocos años González Casanova (2006) intentó una reconceptualización del colonialismo interno defendiendo la vigencia de esta categoría, mientras que muy recientemente Stavenhagen (2010) ha cuestionado el lado añoso e irregular de su propio concepto, decantándose por el uso de la noción de colonialidad del poder (Quintero, 2010).

Conviene también diferenciar las propuestas que tienen que ver con el análisis de la colonialidad del poder de otras manifestaciones de la crítica a la “experiencia colonial”, tales como los estudios subalternos (o de la subalternidad) y el llamado poscolonialismo, ambos originados en el sudeste asiático y con fortísima influencia en los centros académicos del norte. El primero de estos movimientos tiene su origen con el historiador Ranajit Guha a principios de los noventa del siglo pasado, y estuvo basado principalmente en la exploración y la crítica de la visión eurocéntrica de la historiografía oficial de la India posbritánica. La segunda de estas vertientes —que debe mucho a la obra pionera de Edward Said— está asentada más bien en el análisis de los efectos socioculturales, a veces conceptualizados como “mentales”, “inconscientes” o “subjetivos”, de la dominación colonial y de

sus herencias, a través principalmente del análisis del discurso como estratégica metodológica central, y con una importante influencia de Michel Foucault. Más heterogénea y con más éxito académico que los estudios de la subalternidad, el poscolonialismo aún pulula por las esferas intelectuales globales.

Las semejanzas que pueden existir entre algunos de estos análisis sobre la cuestión colonial no pueden borrar las diferencias de historia, enfoque y crítica que distinguen a los mismos. Varias de las preocupaciones recientes de estas orientaciones habían sido ya avizoradas por el pensamiento crítico latinoamericano, al menos desde José Martí y José Carlos Mariátegui en adelante (Lander, 1998), nombres que suelen ser olvidados en favor de las novedades cifradas en anglosajón.

* * *

Entonces, ¿es posible pensar en una economía alternativa sin una política y una subjetividad distinta?, ¿la economía solidaria es parte de una propuesta de transformación social?, ¿cuáles son las implicaciones teóricas de pensar esas experiencias económicas solidarias como parte de ese proyecto de transformación social?

En el marco de estas preocupaciones es que se promovió la conformación del Grupo de Trabajo CLACSO “Economía solidaria y transformación social. Una perspectiva descolonial”, que busca sumarse a los esfuerzos que diversos intelectuales latinoamericanos han emprendido sobre el tema. Sin embargo, se sostiene que si no hay una ruptura epistemológica con el eurocentrismo, si no se revisan los supuestos que fundamentan la construcción del conocimiento y las implicaciones de los mismos, si no se da cuenta de la especificidad de las sociedades latinoamericanas, y sobre todo, si no se consideran las estructuras y relaciones de poder, las posibilidades de construcción de la otra economía y de la otra sociedad son limitadas. Ese es el llamado que se hace desde este esfuerzo colectivo.

* * *

El GT CLACSO “Economía solidaria y transformación social. Una perspectiva descolonial” realizó su primera reunión entre el 25 y el 28 de abril de 2011, en la ciudad de La Paz, Bolivia. A dicha reunión asistieron quince investigadores latinoamericanos y cinco integrantes del Movimiento de Economía Solidaria y Comercio Justo de Bolivia. Las reuniones de trabajo se realizaron en el CIDES-UMSA,

donde hubo un ambiente cálido, cómodo y la infraestructura necesaria. Agradecemos a la directora de dicha institución, Ivonne Farah, las facilidades otorgadas para la realización del evento.

En el encuentro, según el programa acordado previamente, se realizaron las siguientes actividades:

1. Presentación del GT y discusión teórico-metodológica.
2. Debate sobre economía solidaria-comunitaria en Bolivia. La voz de movimientos sociales, el gobierno y la academia.
3. Visita a experiencias solidarias.
4. Balance y acuerdos.

Durante los primeros dos días del evento (25 y 26 de abril) se discutió la relevancia del GT, considerando tanto el tema de la economía solidaria como el enfoque teórico propuesto para abordarlo. En un formato de taller se planteó la importancia de la Economía Solidaria en América Latina como resistencia y transformación ante un capitalismo en crisis en términos sociales, ambientales, teóricos y subjetivos. En este contexto, se enfatizó la pertinencia teórica de la propuesta de investigación basada en la colonialidad del poder, por su historicidad, su totalidad, su análisis del poder y sobre todo, por proponer una interpretación de la realidad social en el capitalismo a partir de una ruptura epistemológica con las ciencias sociales dominantes. Como parte de estas jornadas, también se procedió a la presentación y discusión de las contribuciones de los distintos participantes, según grupos temáticos: Debate teórico sobre la Economía Solidaria, Reciprocidad, “Desarrollo”, Estado-Mercado-Sociedad Civil.

La presentación de las contribuciones motivó una interesante reflexión y enriqueció la mirada de la Economía Solidaria desde diversas perspectivas interdisciplinarias y, al mismo tiempo, desde diferentes cuestiones (género, sustentabilidad, Estado y movimientos sociales, epistemología, entre otros); además, a partir de los planteamientos de la Colonialidad-Descolonialidad del Poder, se reconoció la necesidad de articular la reflexión sobre la Economía Solidaria, con otros ejes de análisis —trabajo, género, sustentabilidad, movimientos, sociales, Estado, conocimiento, imaginario—, a partir de la noción de poder, como se entiende en esta propuesta, a fin de pensar las posibilidades de transformación social que se van perfilando desde estas prácticas sociales. Al final del segundo día, nos deleitaron con una exquisita cena cochabambina. Nuestro cariño y agradecimiento a Wilma Quinteros, de CEPAS / Caritas y del MESyCJ.

El día 27 de abril, en el tercer día de actividades, en coordinación con el CIDES-UMSA y el MESyCJ, se organizó una jornada de trabajo sobre la economía solidaria-comunitaria en Bolivia. En un primer momento participaron representantes del Movimiento de Economía Solidaria y Comercio Justo de Bolivia (MESCB), del Ministerio de Desarrollo Productivo y Economía Plural del Estado Plurinacional de Bolivia y de la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia Bartolina Sisa (CNM-CIOB "BS"). La motivación de abrir este espacio respondió a la necesidad de ubicar la discusión teórica en el marco de la experiencia boliviana, dados los importantes procesos de transformación social que en dicho país se han venido registrando. Movilizaciones sociales que son expresión de resistencias y luchas de largo aliento contra estructuras de poder impuestas desde la conquista y la colonia, y que desembocaron en la convocatoria a una asamblea constituyente para la discusión y elaboración de un nuevo texto constitucional, que diera cuenta del carácter y aspiraciones de los sectores movilizados. A inicio de 2009 ya se contaba con la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, donde se destacan como ejes fundamentales el reconocimiento de la pluralidad y la búsqueda del vivir bien (*Sumaq Qamaña*), con miras a la descolonización. En la dimensión económica, se reconoce la pluralidad de formas de organización económica: privada, estatal, comunitaria y social cooperativa. Este reconocimiento resulta importante; sin embargo, si no se crean los mecanismos e instrumentos para fortalecer y reconstituir aquellas formas económicas que sistemáticamente han sido debilitadas, como la economía comunitaria, no pasará de un mero señalamiento de la heterogeneidad histórico estructural, característica de la realidad boliviana en particular, y de los países latinoamericanos en general. Entonces, la participación de protagonistas en estos importantes acontecimientos ayudó a conocer los avances, así como las tensiones y contradicciones que en el llamado proceso de cambio se han venido registrando.

También asistieron representantes de dos importantes organizaciones económicas populares basadas en la reciprocidad: la Central de Cooperativas El Ceibo, que produce chocolate, y la Compañía de Productos de Camélidos, que produce fibras e hilados de camélidos. Ambas organizaciones exportan sus productos a través de comercio justo y en las presentaciones mostraron sus avances y las tensiones entre los valores de solidaridad y la necesidad imperiosa de participar en mercados más exigentes, con el fin de lograr excedentes monetarios, y la ausencia de políticas públicas pensadas y discutidas desde su racionalidad no capitalista.

Finalmente, en la jornada del día jueves 28 de abril se organizaron dos actividades. Por la mañana, nuevamente con la entusiasta colaboración del Movimiento de Economía Solidaria y Comercio Justo de Bolivia, se visitaron las instalaciones de la Compañía de Productos de Camélidos y de la Central de Cooperativas El Ceibo, ambas ubicadas en la ciudad de El Alto. Se trata de empresas creadas por el trabajo, administradas por el trabajo y para beneficio del trabajo, en las que los trabajadores han logrado crear, con enorme sacrificio, fuentes de trabajo e ingreso estables, e impulsar valores que fortalecen el bienestar colectivo sin descuidar el bienestar familiar. En ambos casos, la creación de la organización tuvo como objetivo luchar contra la explotación de intermediarios rurales que pagaban precios miserables por la materia prima, cacao y lana de camélidos, respectivamente. Así, se procedió a crear la planta de procesamiento y a lograr un mayor control del excedente económico. En la tarde del mismo jueves 28 de abril nos acercamos al poblado de Huatajata, a orillas del lago Titicaca para realizar el balance del encuentro y acordar cómo continuar con las actividades del GT.

Hubo consenso respecto a que las discusiones se habían desarrollado en un creciente ambiente de solidaridad, respeto y tolerancia. Se ratificó el compromiso de cada participante con el GT y sus objetivos, se acordó estudiar los planteamientos centrales de la colonialidad del poder e incorporar dicha perspectiva en cada contribución y también se convino que los estudios de caso, materia de estudio de la segunda reunión, debían reflejar el manejo de la teoría de la colonialidad del poder y tener en cuenta un enfoque metodológico que sería acordado colectivamente. Se comentó que la siguiente reunión del GT sería en Lima, en 2012. Finalmente se establecieron los plazos generales para avanzar en la elaboración del presente libro.

Durante las actividades de la primera reunión de este GT, la presencia y los comentarios de Miguel Fajardo (Colombia), Valeria Mutuberría (Argentina), Jonathan Quirós (Cuba), Unaldo Coquies (Venezuela) y Fernando Alvarado (Perú) resultaron fundamentales para el debate; sin embargo, por diversas razones, sus trabajos no fueron incluidos en este libro. Henrique Novaes (Brasil), Blanca Munster (Cuba), Haydee Ochoa (Venezuela), Amparo Pillajo (Ecuador), Henry Chiroque (Argentina), Alfonso Cotera y Silvia Wu (Perú) trabajaron en asociación con algunos de los asistentes a la reunión, pero no pudieron asistir a la misma. También las participaciones de Luis Ticona, Wilma Quinteros, Darío Alanoca, Roxana Tapia y Andrés Carrillo, del MESyCJ de Bolivia, contribuyeron a las reflexiones del colectivo, principalmente para comprender el caso boliviano. A todos ellos, nuestro reconocimiento. También agradecemos a Pablo Mamani (Bolivia) y

Adriana Gómez (México), que nos autorizaron a incluir en este libro sendos artículos, con miras a participar de manera formal en las siguientes discusiones.

Finalmente, muchas gracias a Marcelo Langieri y Pablo Vommaro, del Programa de GT CLACSO.

Boris Marañón-Pimentel, Pablo Quintero y Dania López
México, DF y Buenos Aires, marzo de 2012

BIBLIOGRAFÍA

- González Casanova, Pablo 2006 “Colonialismo interno (una redefinición)” en Borón, Atilio; Amadeo, Javier y González, Sabrina (comps.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Lander, Edgardo 1998 “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano” en Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz (eds.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Marañón, Boris; Sosa, Ana Patricia y Villarespe, Verónica 2009 “Producción y reproducción de la pobreza. De la ‘marginalidad’ a la exclusión” en Aparicio, Ricardo; Villarespe, Verónica y Urzúa, Carlos M. (coords.) *Pobreza en México: magnitud y perfiles* (México, DF: UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Consejo Nacional de Evaluación de la Política Social).
- Marañón, Boris y López, Dania 2010 “Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad” en *Alternativ@s* (México, DF: Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio / RMALC) Año V, N° 66, 28 de octubre. En <www.rmalc@laneta.apc.org>.
- Marañón, Boris 2009 “La economía solidaria en México: entre las limitaciones conceptuales y la desarticulación práctica”. Ponencia presentada en el 7° Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), 17-21 de agosto, Chiapas, México.
- Quijano, Aníbal 1998 *La economía popular y sus caminos en América Latina* (Lima: Mosca Azul).
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).

- Quijano, Aníbal 2009 “Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina” en Pimentel, Carmen (org.) *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú* (Lima: CECOSAM).
- Quintero, Pablo 2010 “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina” en *Papeles de trabajo* (Rosario) N° 19.
- Stavenhagen, Rodolfo 2010 *Los pueblos originarios: el debate necesario* (Buenos Aires: CLACSO).

Boris Marañón-Pimentel*

LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LA ECONOMÍA SOLIDARIA

APUNTES PARA LA REFLEXIÓN
TEÓRICO-METODOLÓGICA DEL GRUPO
DE TRABAJO ECONOMÍA SOLIDARIA, CLACSO

ESTE DOCUMENTO TIENE POR OBJETIVO plantear algunos ejes que permitan pensar la economía solidaria desde la (Des)Colonialidad del Poder (CP), propuesta que desde hace casi una década está inspirando en América Latina una creciente discusión sobre cómo producir conocimientos, imaginarios históricos, memorias históricas, es decir subjetividades, formas de conocer, pensar, sentir, producir, gobernar, relacionarse con los otros y con la naturaleza.

La CP es una mirada de largo aliento, histórica, sobre el mundo en que vivimos, sobre el capitalismo, sus orígenes, su expansión y consolidación, sobre las bases de su legitimidad, sobre sus contradicciones, y sobre las posibilidades de su sustitución por otra sociedad más democrática e igualitaria.

Esta mirada puede develarse fructífera, sugerente, esclarecedora, a condición de hacer una revisión profunda, una deconstrucción, de la forma en que de acuerdo a los cánones predominantes se hace ciencia y se producen construcciones mentales de sentido respecto de la vida, de la historia, de las relaciones sociales, de las instituciones, del poder, de la dominación, de la autoridad, de lo verdadero, lo bueno y lo bello.

* Investigador. Instituto de Investigaciones Económicas, IIEc-UNAM.

El documento tiene tres partes. En la primera se plantea una revisión crítica a las bases epistemológicas de las ciencias sociales liberales y a su pretensión de universalidad (el eurocentrismo), la segunda presenta los ejes centrales de la propuesta de la CP y en la tercera se sugiere cómo pensar la economía solidaria desde la CP, esto es, ¿de qué modo la CP puede contribuir a una reflexión más fructífera de la importancia e implicancias de la economía solidaria en América Latina, en términos de una sociedad mejor?

Es importante tener presente que este documento es, a la vez, una profundización y una ampliación de las ideas vertidas en la propuesta presentada a CLACSO y denominada “Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad”, publicada en este libro. Tal propuesta fue elaborada para tratar de analizar las economías solidarias como un movimiento social de carácter emancipatorio (erradicación de la dominación, explotación y discriminación), como una creación popular de poderes no estatales orientados hacia la construcción de otra sociedad. En este sentido, el GT fue concebido como un espacio, de primera importancia en América Latina, para pensar la economía solidaria desde una perspectiva descolonial y desde una epistemología otra.

LA CRÍTICA A LAS CIENCIAS SOCIALES LIBERALES

LA MIRADA UNIVERSAL DESDE EUROPA¹

Los orígenes de la ciencia se remontan al siglo XVI y son parte del intento por desarrollar un conocimiento secular sistemático sobre la realidad con algún tipo de validación empírica. La visión clásica de la ciencia predominante fue constituida sobre dos premisas: a) el modelo newtoniano en el cual hay simetría entre pasado y futuro: con la ciencia se pueden alcanzar certezas y no se necesita distinguir entre pasado y futuro puesto que todo coexiste en un presente eterno; y b) el dualismo cartesiano, la suposición de que existe una distinción fundamental entre la naturaleza y los humanos, entre la materia y la mente, entre el mundo físico y el mundo social / espiritual².

La separación de los modos de conocer

Se produce así la división de los modos de conocer, propios de la ciencia (experimentalismo, validación empírica) y de la filosofía (especu-

1 Esta sección está basada en Wallerstein (2006).

2 La separación entre objeto y sujeto justificará también la exteriorización/objetivación de la naturaleza y su explotación (Lander, 2000). Esta problemática se trata en el sub-apartado “Colonialidad del poder y naturaleza”.

lación, deducción, pero sin comprobación). La ciencia, derivada del estudio de la mecánica celeste, fue definida como la búsqueda de las leyes naturales universales que se mantenían en todo tiempo y espacio. Se dejaron atrás los atributos morales del mundo cristiano (amor, humildad y caridad) y emergió la idea de progreso, reforzada por las realizaciones materiales de la tecnología.

A principios del siglo XIX el término ciencia pasó a ser identificado principalmente (y no pocas veces exclusivamente) con la ciencia natural; de este modo culminaba la adquisición de legitimidad socio-intelectual de la ciencia natural, ya separada e incluso opuesta a la otra forma de conocimiento llamada filosofía; y emergía una lucha epistemológica no solo sobre qué era conocimiento legítimo o sobre quién controlaría el conocimiento sobre la naturaleza (en el siglo XVIII los científicos naturales eran ya los ganadores) sino también sobre quién controlaría el conocimiento sobre el mundo humano.

La división disciplinaria

Las ciencias sociales dominantes se construyeron históricamente, en tanto forma de conocimiento específico de la vida social, entre 1850 y 1914, sobre la base de una epistemología de la simplificación que se sustentaba en el modelo newtoniano de un presente eterno y en la filosofía de Descartes. La ciencia siguió considerándose como la búsqueda de las leyes más simples; la ciencia era objetiva, neutral, se ocupaba de los equilibrios y se la consideraba acumulativa. La separación entre ciencias del mundo moderno (*civilizado*) y del mundo no moderno, o entre ciencias del presente y del pasado, muestra bien las consecuencias desafortunadas de esta perspectiva cognoscitiva.

Entre 1850 y 1945 se institucionalizaron las ciencias sociales en las universidades. Las disciplinas fundamentales se crearon a partir de segmentaciones: pasado / presente (Historia / Sociología, Economía, Ciencia Política), europeo-civilizado / no europeo-no civilizado (Antropología) y Mercado / Estado / Sociedad Civil.

Se conforman dos presupuestos bien diferenciados acerca de cómo se llega a la verdad científica. Los historiadores siguen la sentencia de Ranke de que “er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen” (se trata, simplemente, de exponer cómo ocurrieron en realidad las cosas); por su parte el trío nomotético³ (Sociología, Ciencia Política, Economía) se apoya en la objetividad, esto es aportar ante todo datos que no estén al arbitrio del investigador; mientras más cuantitativos sean los datos, menos dependen de la subjetividad del estudioso y

3 Nomotéticas porque persiguen o buscan leyes generales de comportamiento y utilizan métodos experimentales.

más comparables son en situaciones diversas. Tal postulado conduce inexorablemente al presente, especialmente si se da el paso siguiente que es plantear que hay verdades universales acerca de la conducta humana que atraviesan todo tiempo y todo espacio. Desaparece entonces la diferencia de estudiar la Alemania de hoy o la India de un siglo antes de nuestra era, puesto que se buscan verdades universales. Por lo menos el 95% de todos los estudiosos y de la investigación académica en el período entre 1850 y 1914, y probablemente hasta 1945, proviene tan solo de cinco países: Francia, Gran Bretaña, las Alemani- as, las Italias y los Estados Unidos; hay algo más, no solo la investi- gación académica proviene de estos cinco países, sino que gran parte de la investigación hecha por la mayoría de los estudiosos es sobre su propio país. Esto es parcialmente pragmático y en parte obedece a presión social y a razones ideológicas: son los países importantes, lo que interesa y lo que debemos estudiar si queremos saber cómo opera el mundo.

Sin embargo, ya que los cinco países en cuestión no eran el mun- do entero, y existía en la comunidad académica la vaga sospecha de que había un mundo más alejado de ellos, se procedió a inventar dos disciplinas adicionales que abarcaran el resto del mundo. La primera fue la Antropología, que se creó para estudiar el mundo primitivo, definido como las colonias de los cinco países anotados, incluyendo a su frontera interna. Teóricamente, su objeto se puede definir como aquellos pequeños grupos de bajo nivel tecnológico que carecían de escritura antes de su contacto con Occidente y que no tenían creen- cias religiosas que fueran más allá del propio grupo —cada uno te- nía sus creencias características—. Se presumía que estaban estan- cados y el tiempo no transcurría para ellos —son gente muy extraña, que habla lenguas bastante raras desde el punto de vista europeo—. El antropólogo tenía entonces que irse hasta allí, hacer observación participante, permanecer un par de años con “su tribu”, aprender el idioma consiguiendo que alguien haga de intérprete. ¿Y qué se estu- dia? Pues todo: etnografía; se ha de aprender todo: cómo se casan, cómo intercambian bienes, cómo ventilan sus diferencias, cuál es la gramática de la lengua, y al regreso se hace un detallado informe de todo esto. Era algo bastante ideográfico, basado además en la presun- ción de ahistoricidad. La otra disciplina creada fue la de los Estudios Orientales, para estudiar al grupo de países que no encajaban para nada en los anteriores parámetros, que no podrían ser descritos en los términos utilizados para describir el trabajo antropológico. Chi- na, India, el mundo árabe y Persia, que tienen o tuvieron en algún momento del pasado, uno o más grandes imperios burocráticos en su territorio, y como resultado de ello tienen escritura y múltiples textos

que se han preservado; todos ellos tienen —para usar una expresión del siglo XIX— “religiones mundiales” (lo que significa esencialmente que se trata de una religión que se ha propagado a una vasta extensión del mundo como el budismo, el islam y el hinduismo) por oposición a muchas creencias religiosas de África que comparten un animismo muy localizado. Lo único que no tenían era modernidad.

Así, la división disciplinaria se configuró del siguiente modo: la Historia más el trío nomotético dirigido al mundo occidental, y la Antropología y los Estudios Orientales relacionados con el resto del mundo.

¿POR QUÉ NO UNA ÚNICA CIENCIA SOCIAL?

¿Por qué existen tres ciencias sociales nomotéticas (la Sociología, la Ciencia Política y la Economía) y no una única ciencia social? Esto se explicaría por la ideología dominante a lo largo del siglo XIX, el liberalismo, para la cual, Estado, mercado y sociedad eran tres entidades diferenciadas que operaban con lógicas diferentes en la realidad, y por lo tanto, debían ser estudiadas en forma separada. Por eso los estudiosos tenían que segregar su conocimiento de tales aspectos.

A partir de 1945 todo esto cambió. El modo en que los cambios operados en el mundo desde los años cincuenta (la expansión capitalista de los veinticinco años que siguieron a 1945, la transformación de la estructura política del mundo y el crecimiento explosivo de la educación superior y, en consecuencia, de las ciencias sociales) cuestionaron radicalmente las bases sobre las que se había construido el conocimiento científico social; la constatación de la preocupación por la “descolonización de las ciencias sociales” es la señal más notable de la nueva manera de concebir las ciencias sociales.

EL EUROCENTRISMO Y LA COLONIZACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

El eurocentrismo es según Aníbal Quijano la forma específica que asume el saber que se desarrolla en Europa a partir del siglo XVII y se impone como la perspectiva hegemónica de conocimiento en el sistema-mundo moderno / colonial⁴. Esta categoría no implica a toda la historia cognoscitiva de toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específi-

4 El sistema mundo-mundo moderno/colonial alude a la conformación de un patrón de poder mundial capitalista a partir del siglo XVI, como lo plantea Wallerstein. Sin embargo, Quijano sostiene que tal patrón de poder moderno tiene una cara oculta, invisible, caracterizada por la colonialidad, por la clasificación jerárquica universal de la población bajo el constructo de “raza”.

ca racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo. Así, el eurocentrismo es una forma de parroquianismo o provincialismo pues sus categorías, teorías e hipótesis surgieron para dar respuesta a los problemas europeos; pero al mismo tiempo su núcleo central está dado por el colonialismo, pues la perspectiva eurocéntrica colonizó el universo de las relaciones intersubjetivas del sistema-mundo moderno / colonial, al plantearse como perspectiva universal.

La sociología de Max Weber puede ser considerada, en aspectos fundamentales, como “la construcción eurocéntrica más acabada del pensamiento social” (Germaná, 2002). En *La ética protestante y el espíritu el capitalismo*, Weber sostiene la superioridad de la Europa moderna al afirmar:

Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente solo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representármolos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez? [...] Solamente en Occidente hay ciencia, [...] en aquella fase de su evolución que consideramos válida actualmente; una forma particular de arte; el Estado estamentario y parlamentos con representantes del pueblo [...] y lo mismo ocurre con el poder más importante de nuestra vida moderna: el capitalismo. (Weber, 1984; énfasis propio)

Weber concluye señalando que todas esas características específicas de la “moderna civilización europea [...] se vinculan a un *racionalismo específico* y peculiar de la civilización occidental” (Weber, 1984; énfasis propio).

Max Weber se interesó por el estudio de esta racionalidad. Se preocupó por comprender y explicar cómo los individuos logran controlar, mediante el cálculo, el medio donde viven. “Actúa racionalmente con arreglo a fines —dice Weber— quien orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicados en ella y para lo cual *sopesa* racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles” (Weber, 1984; énfasis propio). Entonces, los individuos que actúan racionalmente orientan su conducta en relación con los fines, valores, medios y consecuencias, los cuales son evaluados y sopesados. En la medida en que la eficiencia determina el éxito de la acción —esto es, cuando se han evaluado

las consecuencias, los resultados del comportamiento—, se trata de una *racionalidad formal*. En última instancia, significa la eficacia de los medios para alcanzar determinados objetivos; a esta racionalidad instrumental no le interesa el tipo de fines que se elijan; únicamente tiene en cuenta la adecuación de los medios a los fines y si la acción es coronada por el éxito se puede suponer que la elección de los medios ha sido apropiada: en suma, constituye una conducta racional.

Así, la racionalización de la vida social, que para Max Weber constituye la modernidad, tuvo dos consecuencias fundamentales para la sociedad europea: de un lado, la creciente diferenciación de las diferentes esferas de valor de la existencia; y, de otro lado, la escisión entre los especialistas y los legos, la población en general. Germaná se apoya en Habermas para profundizar este análisis. Según Habermas (1989), la racionalidad específica de la modernidad europea se caracterizó por la separación de la razón sustantiva —expresada en la religión y en la metafísica— en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte, que se diferenciaron porque las visiones del mundo, unificadas de la religión y de la metafísica, se escindieron y se organizaron desde el siglo XVIII según aspectos específicos de validez: verdad, derecho normativo, autenticidad y belleza que pudieron entonces ser tratados como problemas de conocimiento, de justicia y moral o de gusto.

Al mismo tiempo se institucionalizaron el discurso científico, las teorías morales, la jurisprudencia y la producción y crítica de arte. Cada dominio correspondía a profesiones que enfocaban los problemas con perspectiva de especialistas, aparecen las estructuras intrínsecas de cada una de las tres dimensiones: la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral-práctica y la estético-expresiva, cada una de ellas sometida al control de especialistas, que parecen ser más proclives a estas lógicas particulares que el resto de los hombres. Como resultado, crece la distancia entre los expertos y un público más amplio.

En síntesis, el quehacer científico se consolida a partir del objetivismo, la neutralidad valorativa, del presente eterno y del evolucionismo (de una visión lineal y ascendente del acontecer histórico, tomando como referencia a Europa). Se plantea la noción de verificación como elemento central de la actividad científica. Estas nociones que sirvieron a las ciencias naturales para presentarse como actividad científica legítima única (alejándose de la filosofía y las humanidades) son las bases epistemológicas de las ciencias sociales que se institucionalizaron entre 1850 y 1914 y que condujeron a la naturalización de los hechos sociales. Como se mencionó, esta institucionalización se realizó a partir de las separaciones establecidas entre pasado / presente, moderno / no moderno, Estado / mercado / sociedad civil, historia / sociología-ciencia política-economía / antropología-estudios orientales.

A esta perspectiva de conocimiento se le ha llamado eurocentrismo y su idea matriz es la separación de las esferas de valor, de la evaluación en el cálculo de la acción social con arreglo a medios-fines, con una racionalidad formal, instrumental como único criterio de verdad, que deja de lado otras formas de conocimiento y abandona la búsqueda del bien y la belleza. Así, las separaciones entre verdad / bien / belleza, entre ciencia / ética, son la base de la modernidad europea capitalista.

Wallerstein enfatiza al respecto:

Lo que sí es específico de las estructuras del sistema-mundo moderno es el concepto de las *dos culturas*. Ningún otro sistema histórico ha instituido un divorcio fundamental entre la ciencia, por un lado, y la filosofía y las humanidades, por el otro; lo cual creo que se caracterizaría mejor describiéndolo como la separación entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda de lo bueno y de lo bello. En realidad, no fue tan sencillo incluir este divorcio en la geocultura del moderno sistema-mundo. Se necesitaron tres siglos antes de que la escisión se institucionalizara. En nuestros días, sin embargo, constituye un rasgo fundamental de la geocultura actual y forma la base de nuestros sistemas universitarios. Esta escisión conceptual ha permitido que el mundo moderno concibiese ese extraño concepto del especialista no afectado por sus valores, cuyas valoraciones objetivas de la realidad podrían conformar la base no solo de las decisiones técnico-organizativas, en el más amplio sentido del término, sino también de las decisiones sociopolíticas. Al proteger a los científicos de la valoración colectiva y, en realidad, al fundirlos con los tecnócratas, se liberó a los científicos de la mano muerta de una autoridad intelectualmente irrelevante. Pero, simultáneamente, ello evitó que las mayores y más fundamentales decisiones sociales que hemos tomado durante los últimos 500 años fueran objeto de un debate científico sustantivo, es decir, no técnico. La idea de que la ciencia está en un lado y las decisiones políticas en otro es el concepto central que sostiene al eurocentrismo, ya que las únicas proposiciones universalistas que han sido aceptables son aquellas que son eurocéntricas. Cualquier argumento que refuerce esta separación de las dos culturas sostiene, por tanto, el eurocentrismo. Si se niega la especificidad del mundo moderno, no hay ninguna forma plausible de debatir la reconstrucción de las estructuras del conocimiento y, por lo tanto, ninguna forma plausible de alcanzar alternativas inteligentes y sustancialmente racionales al sistema-mundo existente. (Wallerstein, 2006: 111-112; énfasis propio)

Es importante reconocer que las ciencias sociales son un producto europeo —la gran mayoría de los científicos sociales del mundo siguen siendo europeos— y que ellas surgieron como respuesta a problemas europeos en un momento de la historia en el que Europa dominaba

todo el sistema-mundo. Era prácticamente inevitable que la elección de su objeto, su teorización, su metodología y su epistemología reflejaran todas las fuerzas del crisol en el que se forjaron.

EL APORTE DE MARIÁTEGUI

En América Latina, Mariátegui es representativo de los intelectuales que se opusieron a entender la realidad social, la historia, el imaginario histórico según la perspectiva dominante, en términos evolucionistas y dualistas, y de la subjetividad instrumental.

Mariátegui, a fines de la segunda década del siglo pasado, planteó como alternativa al capitalismo dominante en el Perú el “socialismo indoamericano”, a partir de la historia y características de la sociedad peruana, destacando la vigencia en la población indígena —entonces mayoritaria cuantitativamente, aunque disminuida— de un “espíritu colectivo” que se remontaba a la etapa prehispánica. Germaná, sociólogo peruano y uno de los más destacados estudiosos del pensamiento político del Amauta, sostiene que la propuesta socialista de este estaba conformada por tres instancias: a) la socialización de los medios de producción, lo que implicaba la idea de la abolición de la propiedad privada de los recursos productivos y su reemplazo por la propiedad social; b) la socialización del poder político, la participación de los ciudadanos libres e iguales en la formación colectiva de una voluntad política y en el ejercicio directo de la autoridad; se trataba, en síntesis de la cuestión de la democracia directa; y c) la transformación del mundo de las relaciones intersubjetivas en el sentido de la afirmación de la solidaridad (Germaná, 1995). Esto es, en la construcción de un nuevo orden social debía tenerse en cuenta, de manera interdependiente, las tres dimensiones: la económica, la política y la intersubjetiva. La sociedad en su conjunto, en sus diferentes dimensiones, debía estar organizada sobre la base de la solidaridad entre las personas y con la naturaleza. Para que esto fuera posible, era necesario plantearse el problema del poder (no *la toma del poder*) y de la política. Para Mariátegui la política encarnaba la acción humana transformadora y como tal era el origen de todos los aspectos de la realidad social, incluyendo los económicos.

En esta perspectiva, regresar la mirada hacia Mariátegui no significa tomar sus propuestas al pie de la letra, considerando los dramáticos cambios ocurridos desde entonces en la sociedad peruana, y en general en las sociedades latinoamericanas, sino aprehender su método de análisis y discutir la vigencia del sentido de sus planteamientos orientados a la emancipación definitiva de trabajadores y trabajadoras, como elementos que pueden ser útiles para pensar los problemas y alternativas de la actual encrucijada histórica.

El socialismo indoamericano

La dimensión económica: la socialización de los medios de producción
 La propuesta de socialización de los medios de producción no era ajena a la historia peruana ya que se fundamentaba en la persistencia del “comunismo indígena” en el Perú del primer tercio del siglo XX, a pesar de los ataques sufridos durante la colonia y en la República, pues si bien esta le impuso una política liberal que a la larga erosionó sus condiciones materiales de existencia, no pudo destruir el espíritu que la animaba. La propiedad colectiva de la tierra y la organización comunitaria del trabajo habían permitido la creación de condiciones para el desarrollo de un tipo de vida social cohesionado, lo que para Mariátegui era el eje clave del régimen económico comunitario, de modo que, en esa perspectiva, la comunidad indígena era la institucionalización de esas relaciones de propiedad y por ello la consideraba como “el órgano específico del comunismo”, y ella con sus características cooperativas y de propiedad colectiva, podrían servir de base a una solución socialista de la cuestión agraria.

La socialización de los medios de producción era entendida como la abolición de la propiedad privada de los recursos de producción, es decir de aquella basada en la explotación de trabajo asalariado y servil, y no de la propiedad cooperativa o pequeña propiedad. En este sentido, la colectivización significa el paso de la propiedad privada (capitalista o servil) hacia la propiedad social, donde su uso y usufructo correspondan al conjunto de la sociedad.

Mariátegui reivindica el *ayllu* o comunidad indígena como la célula de la futura sociedad socialista, a partir de la constatación de la supervivencia del “espíritu comunista” en las comunidades campesinas, pues si bien dichas organizaciones sociales habían perdido las formas colectivas de trabajo y de propiedad de la tierra, mantenían vivos los “hábitos de cooperación y de solidaridad”. Y consideraba a ese “espíritu” como el fundamento de las nuevas relaciones de propiedad y de organización del trabajo, base material de la nueva sociedad. Estas nuevas relaciones sociales de producción aparecerían como relaciones de cooperación de los productores y reemplazarían a las relaciones de explotación vigentes.

La producción podría organizarse en forma de cooperativas, las mismas que tendrían mejores posibilidades de implantarse por la existencia de elementos más espontáneos y peculiares de arraigo vinculados con las tradiciones milenarias de cooperación de las comunidades indígenas, las mismas que reúnen la mayor cantidad posible de aptitudes morales y materiales para transformarse en cooperativas de producción y de consumo. Así, la existencia de las tradiciones comunitarias ofrecía “las bases de un cooperativismo integral” y con ello

apuntaba hacia la conversión del sistema económico en un armonioso sistema de trabajo y de propiedad cooperativas. Finalmente, se podría pensar en la coordinación de las “comunidades” a partir de una federación nacional de organizaciones productivas que estaría encargadas de dirigir la producción (Germaná, 1995).

La dimensión política: la socialización del poder

Mariátegui tenía una concepción del poder político como función reinserta en la sociedad, pues a partir de la participación de los campesinos-indígenas en la comunidad y de los obreros en el sindicato, planteó otro tipo de organización política donde las funciones estatales no se autonomizarían en relación con la sociedad. Estas organizaciones de democracia directa, constituían la vía por la cual el poder se iría socializando, hasta dejar de ser una función especializada del Estado. El socialismo significaba el largo proceso por el cual la experiencia asociativa de los trabajadores los llevaría a formas de autogobierno y de ejercicio del poder, y la democracia era concebida no como la democracia liberal, la democracia de la representación y de la igualdad jurídica, sino como la democracia pura, la democracia del autogobierno, donde la población trabajadora a partir de sus organizaciones tomaría las decisiones básicas sobre la vida social, a través de sus consejos.

La idea de la democracia pura se concretiza en una forma de organización donde los propios trabajadores se autogobiernan, según el modelo de los soviets o consejos; se trata, por tanto, de la democracia directa, en la que a diferencia de la democracia liberal, la separación entre gobernantes y gobernados tiende a hacerse menor hasta el momento en el que esa brecha desaparece completamente, de modo que el poder político, como una función separada de la sociedad, perdería su autonomía y se reinsertaría en la colectividad. En consecuencia, la consolidación de las organizaciones autónomas de los trabajadores significaría la socialización del poder político entendido como el proceso por el cual se da un efectivo autogobierno de los miembros de la comunidad; en suma, la democratización real en la vida social (Germaná, 1995).

Así, Mariátegui tenía una concepción del proceso revolucionario como las luchas que realizarían las masas trabajadoras, las que, en su desarrollo, irían controlando las diversas esferas de la vida social hasta alcanzar el poder global y, en ese mismo proceso, crearían sus instituciones propias. El poder no sería “tomado” sino que se iría configurando en el largo camino de la autoemancipación de los propios trabajadores, quienes en las fábricas, en las minas, en las haciendas, en todos los lugares donde se encontraran se irían organizando y cons-

tituyendo en los núcleos del nuevo poder. Por tanto, la revolución no era un cambio político —del Estado— conducido por una vanguardia esclarecida sino una transformación del orden social entero producido por las masas trabajadoras (Germaná, 1995)⁵.

La dimensión intersubjetiva: una nueva racionalidad

Mariátegui sostenía que la naturaleza del hombre no se reducía a la búsqueda de medios para satisfacer sus necesidades económicas, es decir, que las motivaciones y los valores que orientan la vida de los hombres puedan resolverse solo en los factores económicos. Más bien entendía el sentido de la vida al considerar la existencia en los seres humanos de un “yo profundo” orientado a la acción, y era allí, en la práctica, en el proceso mismo de la creación de sus propias relaciones sociales donde se formaban las motivaciones y las orientaciones valorativas, las cuales le dan un sentido a la vida. Esto significaría que no existe una naturaleza humana eterna sino que esta se forma y se transforma en el proceso mismo por el cual los hombres hacen su historia. Cada época llena ese yo profundo con un determinado “mito”. Allí se ordenaban sus motivaciones y sus orientaciones valorativas, es decir, todo el conjunto de sus aspiraciones convertidas en un impulso para la acción concreta.

Por tanto el proyecto socialista de Mariátegui entrañaba una radical subversión de las relaciones intersubjetivas, pues concebía a la sociedad socialista como aquella donde se constituían nuevos patrones culturales y orientaciones valorativas, cognoscitivas y motivacionales; una sociedad con un nuevo sentido de la vida, en completa oposición al que tenía la sociedad capitalista. El socialismo era concebido como otra forma de racionalidad no centrada en la técnica y en el beneficio sino en la solidaridad y en la comunicación. Esta era la idea central de su pensamiento y que daba sentido a los otros aspectos del socialismo: la socialización de los recursos de producción y la socialización del poder político.

Mariátegui enfatizaba el agotamiento de la civilización burguesa y el “desencantamiento del mundo”, criticaba el positivismo y el cientificismo por haber racionalizado —tecnificado— todas las actividades de la vida social desde la economía y la política hasta las relaciones intersubjetivas (la cultura y el pensamiento). Con la Gran Guerra habían desaparecido las últimas ilusiones de la civilización capitalista dejando a la burguesía sin mito alguno, afirmando que dicha ausencia es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista había tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la

5 Sobre esta problemática ver Mazzeo (2009) e Ibáñez (2011).

desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino y que el racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón. Ubicaba que la revolución socialista estaba creando una nueva civilización, que daría lugar a un reencantamiento del mundo, y no a una civilización tecnocrática y productivista y —desde esta óptica— continuadora del aspecto más profundo de la sociedad burguesa: la racionalidad capitalista. La nueva sociedad se caracterizaría por la negación de la racionalidad instrumental del capitalismo y la afirmación de nuevas relaciones entre los hombres y el mundo y entre los propios hombres.

La alternativa mariateguista apuntaba en una dirección diferente de la modernidad capitalista, pero esto no implicaba el rechazo de los aspectos civilizadores de la sociedad moderna, razón por la cual su propuesta aparecía como una imperiosa necesidad la integración de los elementos liberadores de Occidente a la cultura andina, y esta amalgama es el llamado “socialismo indo-americano”. Para Mariátegui el “socialismo peruano”, en tanto ámbito de encuentro entre el mundo occidental y el mundo andino, no se presentaba como la mera yuxtaposición de dos concepciones de la vida; más bien, era concebido como una creación orgánica cuyo eje articulador lo constituían las relaciones de solidaridad. El socialismo, por lo tanto, aparece, desde esta perspectiva, como el “socialismo indo-americano”; una nueva racionalidad, el momento en que esas relaciones de solidaridad logran imponerse sobre cualquier forma de relación social. Subrayaba que la herencia del mundo andino era la supervivencia de las relaciones de cooperación y de solidaridad, las mismas que no correspondían únicamente al mundo del trabajo y de la producción sino que constituían una parte viva del alma indígena, pues estaban profundamente enraizadas en todos los aspectos de su vida. Advertía que este tipo de relaciones se reproducía también entre los trabajadores de las fábricas, fortalecidas por la cooperación en el trabajo. Desde esta perspectiva, el “socialismo peruano” encuentra su explicación a partir de esta doble vertiente de las relaciones de solidaridad.

Si la solidaridad —y no el poder o el dinero— constituía la fuerza de la integración social, se deriva de ello una racionalidad diferente de la que se impuso en la civilización occidental, en una doble dimensión. Por un lado, hacia el impulso de relaciones sociales orientadas hacia la emancipación tanto de la explotación económica y de la dominación política; en este sentido, el socialismo se presentaría como la expresión de una racionalidad liberadora. Por otro lado, implicaría un “reencantamiento del mundo”, en el sentido del restablecimiento de una relación armoniosa de los hombres entre sí y de los hombres con la naturaleza, reintegrando la vida social (fragmentada, atomi-

zada en esferas autónomas donde cada una de ellas funciona como un sistema independiente, donde la sociedad moderna aparece, por tanto, como un mundo atomizado) y restableciendo las relaciones directas con la naturaleza⁶. El socialismo, en este sentido, es concebido como la concretización de una racionalidad solidaria.

El aporte mariateguiano para los objetivos de la discusión de las diferentes propuestas de economía solidaria puede ser, pues, importante. En términos teórico-metodológicos destacan en su análisis la historicidad, la totalidad, el poder y la idea de que las alternativas emancipatorias de trabajadores y trabajadoras nacen en las prácticas cotidianas. Por tanto, plantea el socialismo indoamericano como única posibilidad emancipatoria, basado en la vigencia de un espíritu colectivo en la comunidad indígena, que podría constituirse en la base de una nueva racionalidad, centrada en la solidaridad. Propone, además, que la emancipación no puede pensarse solo como un cambio económico, político o intersubjetivo, de manera separada, sino interdependiente. Así, la solidaridad constituiría la nueva racionalidad, el fundamento de la intersubjetividad alternativa, la socialización de los medios de producción la base material de dicha propuesta solidaria y la socialización del poder político el elemento estructurante tanto de la propiedad social como de la intersubjetividad solidaria. En este sentido, la propuesta mariateguiana también puede verse como una ruptura epistemológica respecto de las ciencias sociales hegemónicas, al cuestionar radicalmente las posibilidades emancipatorias de los procesos de modernización capitalista en curso en la sociedad peruana, y al plantear una sociedad alternativa reintegrando la totalidad social a partir de una perspectiva que tomaba en cuenta la recuperación de la solidaridad como eje de integración social, la socialización de los medios de producción y del poder político.

LA COLONIALIDAD DEL PODER: CLASIFICACIÓN JERÁRQUICA DE LA POBLACIÓN BAJO EL CRITERIO DE RAZA

Para Quijano (2000a) el poder, en la experiencia histórica conocida, es una trama de relaciones de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los cinco ámbitos fundamentales o decisivos de la existencia social humana que él identifica: trabajo, género / sexualidad, autoridad, intersubjetividad y “naturaleza”. Las distintas formas históricas de articulación entre esas instancias del poder conforman un determinado patrón de poder; esto es, forman un complejo estructural cuyo carácter es siempre histórico y específico.

6 Al respecto, ver Alimonda, 2009 y 2008.

La dominación hace referencia a una relación asimétrica en donde algunas agrupaciones sociales ejercen el control sobre el comportamiento de otras; en tanto que la explotación alude a la dominación en la esfera del trabajo, esto es, una relación de inequidad persistente, sustentada —por parte de un grupo o individuo— en la obtención del trabajo de los demás, sin retribución equivalente (Quintero, 2010). Quijano señala que la dominación es la condición de posibilidad de la explotación, pero no a la inversa, y rebate la idea del materialismo histórico de que la explotación origina y/o determina la dominación (Quijano, 2007). Finalmente, la dominación y la explotación —como elementos permanentes del fenómeno del poder— implantan necesariamente el conflicto como tercer elemento de esta triada. El objetivo del conflicto es el cambio o la destrucción de los recursos y de las instituciones configuradas y reproducidas por la dominación, aun cuando también este se funda en la tentativa por controlar los ámbitos básicos de la existencia social.

El actual patrón de poder es caracterizado como mundial, moderno y colonial. Históricamente se origina a partir de América, de modo que la propuesta de Wallerstein de analizar el sistema-mundo moderno sería incompleta si no se considera la colonialidad como la otra cara de ese patrón de poder.

La colonialidad refiere a la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social. Quijano (2000b) señala que se trata de una categoría mental propia de la modernidad, que no tiene historia conocida antes de América, y sugiere que se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados; sin embargo, plantea que lo importante es que pronto se constituyó en legitimadora de las relaciones de dominación impuestas por la conquista.

La población de todo el mundo fue clasificada en identidades “raciales” y dividida entre los dominantes / superiores “europeos” y los dominados / inferiores “no-europeos”. Las diferencias fenotípicas fueron usadas y definidas como expresión externa de las diferencias “raciales”, como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre dominantes y dominados, lo que implicó una naturalización de las diferencias, y por tanto, de las relaciones de dominación (superioridad / inferioridad). La formación de relaciones sociales fundadas en la idea de raza produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras; términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. El “color” de la piel fue definido como la marca “racial”

diferencial más significativa; de ese modo, se adjudicó a los dominadores / superiores “europeos el atributo de “raza blanca” y a todos los dominados / inferiores “no-europeos”, el atributo de “razas de color.” La escalera de gradación entre el “blanco” de la “raza blanca” y cada uno de los otros “colores” de la piel fue asumida como una gradación entre lo superior y lo inferior en la clasificación social “racial.”

Considerando entonces el significado de la colonialidad del poder, se presentan de forma sintética las implicaciones de la misma en los diferentes ámbitos de la existencia social.

LA COLONIALIDAD EN EL TRABAJO

El capitalismo hace referencia a la articulación de diversas formas de control del trabajo: reciprocidad, esclavitud, servidumbre, producción mercantil independiente y capital-salario. Dichas formas registran nuevos rasgos, nuevas configuraciones histórico-estructurales, y existen de forma simultánea en el espacio-tiempo articuladas a la relación capital-salario, y por esta, interrelacionadas entre sí, en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial⁷.

Quijano ubica el nacimiento del capital, como relación social basada en la mercantilización de la fuerza de trabajo, hacia los siglos XI-XII en la región meridional de las penínsulas ibérica y/o itálica —y por consecuencia en el mundo islámico—, de manera que la relación capital-salario precede a la conformación de la identidad geocultural América; pero, solo con América pudo el capital consolidarse y obtener predominancia mundial, deviniendo precisamente en el eje alrededor del cual todas las demás formas fueron articuladas para los fines del mercado mundial. Entonces, el capitalismo, como sistema de relaciones de producción, como el heterogéneo engranaje de todas las formas de control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de allí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia solo con la emergencia de América.

Las nuevas identidades sociales producidas sobre la base de la idea de raza fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo, de modo que se impuso una sistemática división racial del trabajo. En América, la Corona española decidió temprano el cese de la esclavitud de los indios,

7 Quijano establece una crítica a la idea evolutiva de los modos de producción. Para muchos teóricos, el capitalismo consiste solo en la relación capital-trabajo, y el resto de las formas de control de trabajo son consideradas como pre-capitalistas, como una secuencia histórica previa a la mercantilización de la fuerza de trabajo y, de esa manera, al ser externas al capital, son consideradas no solo como diferentes sino como radicalmente incompatibles con este.

para prevenir su total exterminio, para ser confinados a la servidumbre para producir mercancías para el mercado mundial. A los que vivían en sus comunidades, les fue permitida la práctica de la reciprocidad como manera de reproducir su fuerza de trabajo, pero a la vez se redefinieron las instituciones de la reciprocidad, para servir a los mismos fines. En algunos casos, la nobleza india fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a su rol como intermediaria con la raza dominante, y le fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. Por su parte, los negros fueron reducidos a la esclavitud, esclavitud que fue deliberadamente establecida y organizada como mercancía para producir mercancías para el mercado mundial y, de ese modo, para servir a los propósitos y necesidades del capitalismo. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores independientes de mercancías, pero solo los nobles podían participar en los puestos altos y medios de la administración colonial, civil y militar.

La distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial / moderno se mantuvo a lo largo de todo el período colonial. La temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario, estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos, lo que se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial.

Eso significa que todas esas formas de trabajo y de control del trabajo en América no solo actuaban simultáneamente, sino que estuvieron articuladas alrededor del eje del capital y del mercado mundial. Consecuentemente, fueron parte de un nuevo patrón de organización y de control del trabajo en todas sus formas históricamente conocidas, juntas y alrededor del capital. Juntas configuraron un nuevo sistema: el capitalismo.

Con la extensión del capital, aparecieron las clases sociales, asociadas y reducidas al lugar que las personas ocupaban en las relaciones de organización y control del trabajo, e incluso se redujo la categoría de trabajo al trabajo asalariado. En Europa (y en todo el centro), la clasificación social apareció solo en relación al trabajo, por un lado, fue ahí donde la relación salarial se extendió, y por otro, los europeos no se percibían aún como racialmente diferenciados; no

así en América (como parte de la llamada periferia), donde el criterio de raza explicaba fundamentalmente el lugar que se ocupaba en las relaciones de poder, no solo en el ámbito económico, sino en todos los ámbitos de la vida social. Así, en Europa, los dominantes son capitalistas, y los dominados son los asalariados, clases medias, campesinos independientes; en tanto que en América, los dominantes son capitalistas tributarios y/o asociados dependientes, en tanto que los dominados son esclavos, siervos, pequeños productores mercantiles independientes, recíprocantes, asalariados, clases medias, campesinos (Quintero, 2010).

Esa clasificación social diferenciada ha sido el mecanismo central del engranaje de acumulación global en beneficio del centro. De hecho, es lo que ha permitido producir, mantener y costear la lealtad de los explotados / dominados blancos frente a las razas, en la periferia colonial pero también dentro del centro, con las migraciones masivas de los últimos años.

LA COLONIALIDAD EN LA AUTORIDAD COLECTIVA

El Estado, como estructura de autoridad y como forma de dominación es antiguo; no obstante, el moderno Estado-nación es relativamente reciente. Sus específicos signos son: 1) la ciudadanía o presunción formal de igualdad jurídico-política de los que habitan en su espacio de dominación no obstante su desigualdad en los demás ámbitos del poder; y 2) la representatividad política que se atribuye al Estado respecto del conjunto de ciudadanos y no solo, como en las otras variantes de Estado, de algún interés social particular o sectorial.

En Europa occidental, los procesos de conformación de los Estados-nación significaron un proceso de democratización de las relaciones sociales, pues los dos rasgos arriba señalados se expresaron. La otra cara de este proceso era el mundo colonizado, donde colonialidad del poder no solo ha estado y está presente en el contexto global del patrón mundial de poder, sino que actúa de modo directo e inmediato dentro del respectivo espacio de dominación —los llamados países—, obstaculizando los procesos que se dirigen a la democratización de las relaciones sociales y a su expresión nacional en la sociedad y en el Estado (Quijano, 2000; Quintero, 2010).

Por ejemplo, en América Latina, al término de las guerras de Independencia, se produjo la paradoja histórica más notoria de la experiencia latinoamericana: la asociación entre Estados independientes y sociedades coloniales, donde las élites blancas, que representaban una franca minoría, ejercieron la dominación de las mayorías racializadas (indios y negros, así como mestizos, principalmente), a quienes se les negó la participación en la dirección de la autoridad colectiva. Enton-

ces, en América Latina no se lograron conformar, en estricto sentido, los modernos Estados-nación, sino que los procesos han sido en todas partes erráticos, parciales y precarios, pues a pesar de los intentos de homogeneización de la población (por asimilación en algunos casos, por exterminio en otros), el Estado no llegó —ni ha llegado— a representar al conjunto de la población (Quintero, 2010).

LA COLONIALIDAD EN LAS RELACIONES DE SEXO / GÉNERO⁸

Las relaciones entre los “géneros” también fueron ordenadas en torno a la CP, donde está implicada una disputa por la reproducción de la especie y por la sexualidad o el placer. Según la CP sexo es una categoría que se funda en diferencias biológicas y género es más una construcción social que atribuye actitudes y roles específicos a hombres y mujeres.

Las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual, y en consecuencia los patrones de organización familiar de los “europeos” fueron directamente fundados en la clasificación racial: acceso sexual “libre” de los varones blancos a las mujeres negras e indias en América; en Europa, en cambio, la prostitución de las mujeres era la contrapartida del patrón de familia burguesa. Asimismo, la unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco padres e hijos, así como comunidades en las razas no-blancas, apropiables y distribuibles no solo como mercancías, sino directamente como animales. En particular, entre los esclavos negros, ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada.

Segato (2010b) sostiene que los enfoques del feminismo liberal burgués occidental hegemónico, cuyo emblema es la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbana, educada y ciudadana que plantea la lucha contra el patriarcado como forma de dominación masculina universal, ahistórica, esencialista e indiferente respecto de la clase y raza, ocultan la colonialidad en el nuevo patrón de poder en la historia de las relaciones de género. Respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos, muestra que antes de la conquista existía un patriarcado, que nombra de baja intensidad, el cual adquiere una mayor rigidez y nuevos rasgos con la modernidad-colonialidad.

Señala cómo la dualidad, que implica complementariedad, es sustituida por el binarismo del Uno —universal, canónico, “neutral”— y

8 Esta sección está basada fundamentalmente en los trabajos de Segato (2010a y 2010b).

su otro —resto, sobra, anomalía, margen—. Por ejemplo, en el mundo andino, la autoridad de los mallkus es siempre dual, aunque su ordenamiento interno sea jerárquico, pues las deliberaciones comunitarias son acompañadas por las mujeres, sentadas al lado de sus esposos o agrupadas fuera del recinto donde ocurren, y ellas hacen llegar las señales de aprobación o desaprobación al curso del debate, de manera que no existe un monopolio de la política por el espacio público y sus actividades, como en el mundo colonial moderno. Así, el género constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política; si bien hay un espacio público y un espacio doméstico, la política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacios. El doméstico es un espacio completo con su política propia, con sus acciones propias, jerárquicamente inferiores al espacio público, pero con capacidad de autodefensa y de autotransformación.

En el caso de las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna, hay una privatización total del espacio doméstico, su otrificación, marginalización y expropiación de todo lo que en él era quehacer político. Esto significa, para el espacio doméstico y las mujeres, un desmoronamiento de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad; además, los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven desgarrados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada”. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior⁹; ejemplo de esto son los feminicidios.

9 Segato señala que la masculinidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como estatus, a través de pruebas, enfrentando la muerte, mostrando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio del “tributo femenino”, para poder exhibir el paquete de potencias —bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral— que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino. Sin embargo, la posición masculina ancestral se transformó por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados. Las mujeres y la misma aldea se vuelven ahora parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina, contagiada, por contacto y mímesis, del mal de la distancia y exterioridad propias del ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad.

Así como las características del crimen de genocidio son, por su racionalidad y sistematicidad, originarias de los tiempos modernos, los feminicidios, como prácticas casi maquinales de exterminio de las mujeres son también una invención moderna. Es la barbarie de la colonial modernidad mencionada anteriormente. Su impunidad se encuentra vinculada a la privatización del espacio doméstico, como espacio residual, no incluido en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general. El espacio doméstico como tal se despolitiza totalmente, tanto porque pierde sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público, como también porque se encierra en la familia nuclear y se clausura en la privacidad (Segato, 2010a; Segato, 2010b). Pasan a normar la familia nuevas formas imperativas de conyugalidad y de censura de los lazos extendidos que atravesaban la domesticidad (Maia, 2010; Abu-Lughod, 2002), con la consecuente pérdida del control que el ojo comunitario ejercía, vigilando y juzgando los comportamientos. La despolitización del espacio doméstico lo vuelve entonces vulnerable y frágil, se desmorona la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción.

Cuando en un gesto que pretende la universalización de la ciudadanía, se cree que se trata de substituir la jerarquía que ordenaba la relación de hombres y mujeres por una relación igualitaria, lo que se está realmente haciendo es remediando los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas: el Estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra. Los proyectos y acciones promovidos por los Estados, así como por la cooperación internacional, destinados a promover la igualdad de género son referidos y aplicados a personas, el resultado perseguido es el de la promoción directa y sin mediaciones de la igualdad de género concebida como igualdad de personas y no de esferas.

LA COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA

El capitalismo, por su modo eurocéntrico de construir conocimiento e imaginario, parte de la separación entre sujeto y objeto, la misma que se extiende a la relación entre ser humano y naturaleza y cultura / naturaleza¹⁰. Lander (2000 y 2001) señala cómo la razón es asociada al conocimiento y el cuerpo a la naturaleza, de lo que se derivan las separaciones entre cultura / naturaleza y masculino / femenino. Al distanciarse los ámbitos cultural y natural, la cultura es alejada del campo de la vida, de

10 “La partición interna entre humanos y no humanos define una segunda partición —una externa esta vez— a través de la cual los modernos se han puesto a sí mismos en un plano diferente de los premodernos” (Lander, 2000: 8).

lo natural, y toma una forma en sí, legitimando la relación instrumental que el capitalismo establece entre los hombres y la naturaleza, de modo que el ser humano se piensa separado, diferente, de la naturaleza, en una condición de “exterioridad” a la vida, justificándose el uso instrumental de los “recursos naturales” y ubicándose al hombre como el patrón absoluto de la vida de tal forma que agua y bosques, entre otros, son solo recursos naturales que tienen un papel dentro de la lógica de producción, consumo y acumulación. En estos términos, la vida es solo un recurso, lo que conduce, asociada a la idea del desarrollo como la acumulación creciente de satisfactores físicos, a la destrucción de las condiciones mismas de reproducción de la vida, de los ecosistemas (De Marzo, 2010; Acosta, 2010).

LA COLONIALIDAD EN LA INTERSUBJETIVIDAD

Ya quedaron anotadas muchas de las implicaciones mayores de la hegemonía del eurocentrismo en las relaciones culturales, intersubjetivas en general, en el mundo del capitalismo colonial / moderno. En este apartado rápidamente se revisará la forma en que Europa concentró bajo su hegemonía la producción de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial de la producción del conocimiento, creando así la Historia Universal, donde la Modernidad era producto exclusivo de Europa.

Todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron articulados en un solo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En el proceso que llevó a ese resultado, los colonizadores ejercieron diversas operaciones que dan cuenta de las condiciones que llevaron a la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación entre Europa y lo europeo y las demás regiones y poblaciones del mundo. En primer lugar, expropiaron a las poblaciones colonizadas —entre sus descubrimientos culturales— aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, reprimieron tanto como pudieron las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico. En tercer lugar, forzaron a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Todo ese accidentado proceso implicó a largo plazo una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo.

Los europeos generaron una nueva perspectiva temporal de la historia y re-ubicaron a los pueblos colonizados, y a sus respectivas historias y culturas, en el pasado de una trayectoria histórica cuya culminación era Europa pero, notablemente, no en una misma línea de continuidad con los europeos, sino en otra categoría naturalmente diferente. Los pueblos colonizados eran razas inferiores y —por ello— anteriores a los europeos; he ahí la colonialidad en las relaciones de poder en la dimensión de la intersubjetividad. En esta perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos exclusivamente europeos. Desde ese punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa Occidental y el resto del mundo fueron codificadas en un juego entero de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico / mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno; en suma, Europa y no-Europa. Incluso así, la única categoría con el debido honor de ser reconocida como el Otro de Europa u Occidente, fue Oriente. No los indios de América, ni tampoco los negros del África, quienes simplemente eran primitivos.

Así, por debajo de esa codificación de las relaciones entre europeo / no-europeo, raza es, sin duda, la categoría básica. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa; y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo.

ECONOMÍAS SOLIDARIAS DESDE LA COLONIALIDAD DEL PODER

La pregunta central que anima esta reflexión preliminar es la siguiente: ¿de qué modo la CP puede enriquecer la reflexión nuestra sobre la economía solidaria? La contribución puede verse en diversas dimensiones.

EL LUGAR DE LAS PRÁCTICAS DE ECONOMÍA SOLIDARIA EN EL CAPITALISMO COLONIAL / MODERNO

El patrón de poder del capital se funda desde el descubrimiento de América, a partir de la idea de raza como eje de clasificación social de la población mundial, del capitalismo como articulación de diversas formas de control del trabajo bajo el dominio de la relación capital / tra-

bajo, y del eurocentrismo como única y legítima mirada de la historia, del pasado, del presente y del futuro, a partir del espejo de Europa (en términos geoculturales). Por tanto, el enfoque de la CP partiendo desde la mejor tradición del pensamiento crítico latinoamericano, asume una postura ética comprometida con los sectores populares explotados, dominados y humillados, tratando de analizar la realidad social desde la historicidad y la totalidad social, incorporando el problema del poder en la configuración de las características de tal realidad social.

Por su concepción del poder, como relaciones de dominación-explotación-conflicto, en los cinco ámbitos decisivos de la existencia social (trabajo, sexo, autoridad colectiva, “naturaleza” subjetividad), la CP nos invita a reflexionar sobre la complejidad del capitalismo hoy y de las diferentes arenas en las que de manera simultánea deberían enfrentarse tales relaciones de dominación-explotación-conflicto. De este enfoque se desprende la necesidad de pensar la economía solidaria considerando el poder —como relaciones de dominación-explotación-conflicto— dentro de un espacio social mayor, en el que además de la disputa por el control del trabajo, hay otros escenarios concomitantes en la misma situación.

Tratando de plantear una ruptura con el eurocentrismo, la CP sugiere que la dominación no se fundamenta en la explotación, ni solo en el control de los mecanismos de coerción, sino en la subjetividad, es decir, en el convencimiento del trabajador respecto a que tiene que obedecer. De este modo, la subjetividad, nutrida por una forma eurocéntrica de producir conocimiento, imaginario histórico y memoria histórica, naturaliza y legitima los procesos de dominación y explotación, impidiendo percibir que hay formas alternativas de conocimiento, de imaginario histórico, de memoria histórica y, por tanto de organización de la sociedad, más allá de las instituciones centrales que caracterizan la vida social en la actualidad: la familia, el trabajo asalariado, el Estado, la democracia representativa, el mercado, el patriarcalismo, el racismo, entre otras.

La CP nos sugiere que hay una mirada otra sobre nuestra existencia social en el capitalismo, una mirada nueva que surge desde los márgenes del mismo, que busca contribuir a recuperar visiones de vida no basadas en la racionalidad instrumental, en la separación del objeto y el sujeto, de la ciencia y la filosofía, de la ética y la política. Por el contrario, se pretende, a partir de la reconstitución de las ciencias sociales, el reconocimiento del otro —de la otredad— negada por la modernidad / colonialidad, como ontológicamente existente, con legitimidad en sus prácticas, en sus visiones de mundo, de conocimiento y capaz, de plantear, de proponer, formas alternativas de organización societal, de política, de economía, de subjetividad, de

convivencia entre las personas, entre sexos y con la naturaleza, más democráticas e igualitarias.

Ese otro, negado por la colonialidad / modernidad, desde fines del siglo pasado, como resultado de la resistencia al despojo-destrucción de su humanidad, de su territorio, de sus formas de vida y de su racionalidad solidaria y liberadora, viene desplegando propuestas prácticas y discursivas, desde el lugar donde se reproduce, en el campo, en la ciudad, que plantean una nueva forma de vida, basada en la reciprocidad-solidaridad, en el respeto a la naturaleza, en el autogobierno, en el reencuentro entre ciencia y saberes, como lo vienen mostrando con claridad los movimientos indígenas, principalmente ecuatorianos y bolivianos.

Como en la propuesta de Mariátegui, la mirada a los movimientos indígenas no tiene nada de romántica, de una pretensión de vuelta al pasado, sino la recuperación de una socialidad basada en la reciprocidad / solidaridad, entre las gentes y con la naturaleza, que a pesar de los pesares, sigue vigente y requiere ser reconstituida como el elemento eje de una nueva racionalidad y de una nueva subjetividad no eurocéntricas y que debería ser imbricada con los aportes más significativos de la modernidad, es decir, la igualdad y la democracia.

Por tanto, en los estudios de la economía solidaria sería conveniente ver las prácticas económicas (en sentido amplio, tanto en la esfera de la producción como reproducción) como prácticas heterogéneas (cooperativas, empresas comunales, talleres productivos), como “economías solidarias”, porque la sociedad es heterogénea (no tiende a la homogeneidad en un sentido de modernización continua y acabada, como lo pretende el eurocentrismo).

Siguiendo a la CP, es importante ubicar el surgimiento contemporáneo de la llamada economía solidaria en su historicidad y totalidad, en su especificidad histórica, esto es como resultado de a) fuerzas estructurales materiales (la sustitución de trabajo muerto por trabajo vivo en los procesos productivos), b) el desinterés del capital, a partir de los setenta de seguir promoviendo la construcción de ciudadanía y la integración social, orientándose, por el contrario, al recorte y mercantilización de los derechos sociales básicos, y c) una crisis intersubjetiva, es decir, el creciente rechazo por parte de la población a los fundamentos centrales de la convivencia en el capitalismo (interés individual egoísta, el poder, el dinero, la depredación de la naturaleza, el patriarcalismo). Por tanto, es pertinente preguntarse: ¿La economía solidaria brota de tendencias naturales de la sociedad o su surgimiento, reproducción y crecimiento están relacionados con factores histórico-estructurales, la acumulación de capital y las relaciones de poder e intersubjetivos?

Es necesario entonces ubicar a la economía solidaria como parte de un todo mayor; en el proceso de reorganización de la sociedad sobre las bases de una racionalidad liberadora y solidaria. En este sentido, ¿por qué llamar economía solidaria, “otra economía”, a prácticas que si bien tienen un énfasis en lo económico, tienen una propuesta de transformación social y política? ¿Por qué separar la dimensión económica de los aspectos del poder y de la subjetividad en la reflexión sobre las propuestas solidarias?

RECIPROCIDAD Y COMUNIDAD: AUTORIDAD COLECTIVA Y CONTROL DEL TRABAJO EN LAS ECONOMÍAS SOLIDARIAS

Plantear el tema del poder en la economía solidaria significaría considerar diversos interrogantes. Entre ellos el de la posibilidad de solidarizar la economía a) dentro del capitalismo, en coexistencia con las llamadas economía pública y economía privada; o bien, b) en una sociedad alternativa al capitalismo. En ambos casos, es indispensable discutir si es posible tal solidarización sin un contexto favorable en términos de subjetividad (no instrumental) y de institucionalidad política solidarias.

Es importante discutir también si la forma Estado es la única manera de expresar una autoridad política colectiva o puede haber una institucionalidad política que devuelva el poder a la sociedad a través de mecanismos de autogestión y de democracia directa (comunidad), mediante una institucionalidad política mixta, entre la forma Estado (democracia representativa) y la forma comunidad. Es preciso dejar de lado la “ilusión estatal” (Holloway) y desarrollar mecanismos que “dispersen el poder” (Zibechi), construyendo otra institucionalidad política a partir de la deliberación.

En términos de la construcción de políticas públicas de apoyo a la economía solidaria es importante considerar el tipo de relación que se debe tejer con el Estado. El eje básico de relación sería la autonomía, a través de mecanismos institucionales y no institucionales, actuando de manera coordinada con otros movimientos que impulsan la solidaridad desde otros espacios de la existencia social (ambiente, sexo, entre otros). Es importante una construcción negociada, democrática y que integre a los sujetos sociales involucrados.

En el plano económico, considerando la heterogeneidad histórico-estructural, si el capitalismo es una articulación de diferentes modalidades de organización y control del trabajo (asalariado, servidumbre, esclavitud, reciprocidad, pequeña producción mercantil simple) para la acumulación de capital, es importante pensar cómo se reorganizaría el control del trabajo sobre bases solidarias y qué tipos de propiedad serían las relevantes. La CP plantea que la

inexistencia de propiedad privada o la estatización de esta no evita la explotación, como la experiencia histórica de la desaparecida Unión Soviética lo demuestra. Las propuestas marxistas ortodoxas, ante el fracaso de la estatización, sostienen que es indispensable eliminar la propiedad privada como condición de la explotación y por lo tanto se deberían colectivizar los medios de producción. ¿Es esto posible, deseable? Sin embargo, la explotación sigue vigente aún con la propiedad colectiva, individual, estatal, según consta en la historia. Por tanto, para erradicar la explotación es importante, por un lado, eliminar las formas de control del trabajo que signifiquen su enajenación (la obtención de un plusvalor apropiado privadamente) promoviendo las modalidades colectivas / comunales, basadas en la reciprocidad, dejando abierta la posibilidad de incluir otras formas no enajenantes como la propiedad individual característica de la pequeña producción simple. Por otro lado, establecer formas de control de la autoridad colectiva que refuercen la organización económica basada en la reciprocidad. En este sentido, la CP plantea una relación de interdependencia entre lo económico y lo político emancipador; es decir que las formas económicas de control del trabajo basadas en la reciprocidad deben complementarse y reforzarse con una estructura política adecuada. En tal caso, la democracia directa se constituiría en el mecanismo más conveniente para estimular esta relación de complementariedad entre economía y política.

La democracia, entendida como

una estructura de relaciones sociales donde las gentes, todas las gentes, tienen el control autónomo de su trabajo, de su sexo, de la autoridad colectiva, de la naturaleza y de la subjetividad, supone un marco institucional capaz de expresarla y al mismo tiempo de hacerla valer. El Estado-nación, por moderno que fuese, no sería el mecanismo adecuado. Esto significa que la democracia no es el resultado, sino la condición misma, *sine qua non*, de toda trayectoria histórica en la cual la dominación y la explotación sean reducidas y erradicadas, En otros términos, de una revolución social. Desde esa perspectiva es pertinente afirmar que no existe modo de producción o economía alternativa ni sistemas alternativos sin una estructura de autoridad alternativa a la del Estado capitalista, en cualquiera de sus variantes desde los brutalmente autoritarios y represivos hasta los más democráticos [...] La democracia requiere un contexto en el cual el sistema de la autoridad apoye la reproducción de un sistema de control del trabajo que, a su vez, apoye un modo de control democrático de la autoridad. Eso no puede establecerse, obviamente, sino entre comunidad y reciprocidad. (Quijano, 2007: 162)

En esa conexión es por eso indispensable admitir la diferencia entre, de un lado, la reciprocidad, como una relación social de control democrático del trabajo, de sus recursos y de sus productos, y, de otro, la comunidad, como una determinada estructura de control democrática de la autoridad colectiva. Comunidad es un término equívoco, es el centro de un debate político. Es indispensable, por eso, que la idea de comunidad quede asociada, estrictamente, a una estructura formalizada de autoridad en la cual todos los miembros tienen acceso igual y ha abierto al control constante de los cargos y roles acordado y a las tareas que han sido asignadas, en cada momento, a esos cargos. En la experiencia histórica conocida, comunidad, en ese estricto sentido, articula siempre, puede articular diversas formas de control del trabajo, aunque la reciprocidad sea el eje de la relación entre todos ellos. Y si se termina del todo con el evolucionismo / dualismo eurocéntrico, en la lucha por la eliminación final de explotación del trabajo, las formas de producción y distribución no explotativas, o no básicamente explotativas, seguramente pueden ser más de uno. Por ejemplo, aparte de la reciprocidad, la pequeña producción mercantil independiente y, en consecuencia, el intercambio y distribución del trabajo entre ellos (Quijano, 2008: 161-162).

EL SEXO / GÉNERO EN LAS ECONOMÍAS SOLIDARIAS

La CP establece al sexo como una de las cinco dimensiones de dominación-explotación-conflicto en la modernidad / colonialidad capitalista. Por tanto, la propuesta feminista occidental que enfatiza la lucha de todas las mujeres contra un patriarcalismo universal y ahistórico no es adecuado. Es preciso tener presente que la actual situación de la minorización de las mujeres respecto de los hombres es una consecuencia misma de la modernidad / colonialidad, es consecuencia de su confinamiento a la esfera doméstica despojada de politicidad y de su negación de existencia ontológica en un proceso paralelo al crecimiento de la importancia de la esfera pública, dominada por los hombres.

La modernidad —con su discurso igualitario y la monopolización de politicidad por la esfera pública— acentuó dramáticamente las jerarquías de género existentes en el mundo “aldea”, dejó a la mujer en el mundo doméstico ya constituido como esfera privada, sin capacidad de deliberación y sin la protección de la comunidad. Generó una mirada pornográfica y pecaminosa sobre ella.

La idea de que el dominio masculino “fue siempre así” es por tanto equivocada. Había en el mundo “aldea” un cierto equilibrio entre “géneros”, que si bien favorecía al masculino, no despojaba al femenino de su capacidad de deliberación, de su politicidad, de su existencia

ontológica, en una relación de dualidad, de complementariedad con lo masculino.

La CP del poder plantea que se debe estudiar el sexo de modo articulado a los problemas de raza y clase, y de las disputas por la subjetividad, en la perspectiva de erradicar las bases y prácticas de la dominación y explotación. No sería por tanto suficiente plantear, como se hace en ciertos enfoques de economía feminista, la lucha contra el patriarcalismo para que sea reconocido el lugar de la mujer en la esfera de la producción y sobre todo de la reproducción. Tampoco sería suficiente plantear políticas de inclusión, de género o de raza, para que mujeres no blancas tengan una mayor participación en el mercado de empleo, en las instituciones públicas (gobierno, universidades), etcétera.

El problema central es la sociedad capitalista actual, moderno / colonial, fundada sobre relaciones de poder, esto es de dominación-explotación-conflicto, que tiene en su base una racionalidad que niega al otro, que lo excluye, lo minoriza y solo lo considera cuando este otro se reduce al referente universal perdiendo lo que es, su existencia ontológica. Esto significa, siguiendo a Segato, que es importante luchar por mejorar la participación de la mujer y desjerarquizar las relaciones con los hombres; pero esto tendría que hacerse no de manera individual, a nivel personal, a individuos mujeres, o a la relación entre individuos mujeres e individuos hombres. Se tendría que promover la igualdad de género concebida como igualdad no de personas sino de esferas. Considerando el contexto comunitario tales acciones deben ser dirigidas a promover la esfera doméstica y el colectivo de las mujeres como un todo, frente a la jerarquía de prestigio y el poder del espacio público comunitario y el colectivo de los hombres. La meta debería ser la promoción de la igualdad entre el colectivo de los hombres y el colectivo de las mujeres dentro de las comunidades.

LA “NATURALEZA” EN LAS ECONOMÍAS SOLIDARIAS

La CP parte de la crítica epistemológica a la separación entre sujeto-objeto, entre cultura y naturaleza, a las ideas evolucionistas de progreso y desarrollo. Plantea que la historia de la especie humana es natural-social y que no es conveniente una visión de la naturaleza externa a la sociedad. Por el contrario, propone una visión de relación, no objetivada ni exteriorizada, entre sociedad y naturaleza. Sostiene, además, que la búsqueda de una modernidad liberadora, solidaria, no puede ser coherente si no se replantean las ideas de progreso y desarrollo, entendidas como mejoría material del bienestar y como extracción incesante de “recursos” naturales. Por tal razón la CP establece que la “naturaleza” es una de las cinco áreas

de la existencia social que está sujeta a relaciones de dominación-explotación-conflicto.

A partir de este enfoque se abren algunas pistas para la reflexión sobre las economías solidarias. Un primer aspecto es el referido al uso de categorías centrales de la modernidad-colonialidad. Si se trata de pensar y actuar teniendo como orientación la búsqueda de una sociedad alternativa, es importante la deconstrucción de la visión eurocéntrica de la vida social actual, de sus bases teóricas, epistemológicas, materiales. Por tanto, se debe discutir críticamente la idea de “desarrollo” en su significado de avance material acumulativo a partir de la explotación de la “naturaleza” y de la Europa geocultural como espejo ante el cual hay que mirarse y meta de la evolución humana. En su lugar es posible pensar en una visión relacional hombre-naturaleza, en una visión ecocéntrica de la vida, que ponga en primer lugar a los ecosistemas y dentro, como parte, a la especie humana, en una relación de reciprocidad y complementariedad entre ambos.

Esta visión es una ruptura con el concepto eurocéntrico de desarrollo y su expresión mayor es la propuesta del Buen Vivir, un planteamiento de vida con un punto de partida ecocéntrico, que propone e impulsa la solidaridad con la naturaleza y entre las personas, al hacer y pensar las propuestas económicas solidarias. El Buen Vivir¹¹ es, sobre todo una propuesta alternativa de sociedad y como tal propone una autoridad colectiva basada en el autogobierno, en la democracia directa.

Ante el deterioro creciente de los ecosistemas, está surgiendo una propuesta desde los movimientos sociales indígenas y de los campesindios, la cual tiene como eje la crítica a la racionalidad instrumental, a la nociones de “explotación de la naturaleza”, de progreso y desarrollo (material y acumulativo), por la cual se propone otra racionalidad, solidaria, como fundamento de la existencia social que reconozca y respete los derechos de la naturaleza y que impulse la apropiación social de la misma, desde una perspectiva biocéntrica y no antropocéntrica¹².

11 Sobre el Buen Vivir (*Sumak Kawsay*) o el Vivir Bien (*Sumaq Qamaña*), ver también Acosta (2010), Bautista (2010) y Huanacuni (2010). Para ver cómo el Buen Vivir ha sido plasmado en las constituciones ecuatoriana y boliviana, ver Walsh (2010) y algunas referencias en la guía antes citada: *Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad*.

12 A partir de la resistencia al despojo y la destrucción de los ecosistemas, en los países latinoamericanos se han ido configurando diversos movimientos sociales, principalmente campesindios, que critican la inviabilidad del “desarrollo sustentable”, porque este parte de la naturaleza como una entidad externa a la vida social, a la acción económica y política y cultural y porque no establecen una

Esta concepción / práctica es propia de sujetos sociales que tienen su base en la comunidad agraria y en la identidad étnica de los originarios de América Latina. Según Bartra, se trata de los “campesindios”, conglomerado social en cuya base está la economía familiar multiactiva, portador de un “ethos” y perteneciente a una clase, con una socialidad específica, enfrentado al capitalismo, al neoliberalismo, con un proyecto, global, anticapitalista, que incluye la tierra como medio de trabajo y también el control del territorio, la posesión colectiva de los recursos naturales, la autogestión política y la recreación de la economía moral, de la producción-distribución justas y solidarias de los bienes (Bartra, 2010).

En la actual fase del capitalismo transnacionalizado, el campesinado no es un sector homogéneo sino muy diferenciado, en relación al acceso a los recursos básicos y a las formas de inserción en la economía capitalista y, a pesar del deterioro material de su forma de vida, mantiene una forma cultural colectiva de vivir, un “espíritu colectivo”, solidario, que puede fundamentar una relación nueva entre los hombres y con la naturaleza. Esto es lo que Germaná (1995), encuentra en los planteamientos de Mariátegui, quien sostenía que en las comunidades o “*ayllus*”, aunque despojadas de sus tierras, seguían vigentes las tradiciones y valores de cooperación y solidaridad.

Transcurrido el tiempo y en condiciones cada vez más adversas, los campesindios no solo no han desaparecido, sino que siguen reproduciendo en sus comunidades, en la medida de sus posibilidades, dicho “espíritu colectivo” basado en la solidaridad y reciprocidad, resistiendo los embates expropiatorios de Estados y empresas transnacionales que tratan de arrebatarles sus tierras, sus territorios, sus “recursos naturales” para ampliar los ámbitos de valorización del capital.

Los campesindios no objetivizan la naturaleza, no la exteriorizan; por el contrario, establecen con ella una relación de reciprocidad y complementariedad, cuidando su reproducción a par-

relación entre el deterioro social, ambiental y las relaciones sociales de producción (propiedad de los medios de producción y distribución del excedente), propias del capitalismo (Foladori, 2002; Leff, 2004; Toledo, 2008; Lander, 2001). De este modo, los campesindios, por su cultura y práctica comunitarias y de reciprocidad y complementariedad con la naturaleza, son los exponentes de propuestas viables realmente sustentables, que pueden permitir establecer alternativas de relación con la naturaleza partiendo de la consideración de que esta presenta límites físicos a la acción humana y que se debe asumir niveles apropiados de producción y excreción en las dos dimensiones donde la sociedad vuelve realidad su metabolismo con la naturaleza: el uso de los recursos naturales (materiales, agua, energías y servicios a la sociedad) y la generación de desechos (en que la naturaleza recicla o absorbe los materiales y las energías expelidos por la sociedad (Toledo y González de Molina, 2005; Toledo, 2006).

tir de actividades productivas que no sobrepasen la capacidad de carga de los sistemas ecológicos. Hay en ellos una perspectiva relacional y de respeto con respecto a la naturaleza y los seres vivos y no vivos.

Es importante, por consiguiente, que las propuestas de economía solidaria ligadas a la agroecología, al comercio justo, reflexionen sobre la pertinencia de analizar sus problemáticas y pautas de acción, no solo como propuestas productivas y/o económicas, sino también como parte de movimientos sociales más amplios que cuestionan la racionalidad instrumental y el poder en el capitalismo. Esto es, dotar a sus planteamientos de crítica al poder, como lo hace la Ecología Política, cuestionando el patrón de desarrollo que objetiviza a la naturaleza, planteando la crítica a la concentración de la riqueza y del poder, proponiendo articulaciones con otros movimientos sociales. En este sentido, es fundamental que las propuestas de comercio justo / agroecología planteen el diálogo con las propuestas de los movimientos indígenas y Buen Vivir respecto de la relación sociedad-naturaleza, de la racionalidad solidaria y liberadora, y de la reciprocidad como eje central de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, dichos movimientos de agroecología / comercio justo tendrían que reflexionar respecto del poder, la democracia, las políticas públicas en el capitalismo colonial / moderno.

ALGUNAS REFLEXIONES ADICIONALES

Para concluir es importante reafirmar algunas reflexiones sobre la CP y las economías solidarias. Por ejemplo, es importante considerar como elementos de un debate pendiente la forma en que se van planteando estas propuestas. En el caso de la economía solidaria, ¿se trata solo de construir otra economía? ¿O también de otra sociedad? ¿La autoridad colectiva seguiría siendo el Estado-nación? ¿Seguiría siendo el mercado el mecanismo básico de integración social o debería ser sustituido por la reciprocidad? ¿Sería una economía solidaria y popular o incluiría a otros sectores sociales, entre ellos los empresariales? En relación a la sustentabilidad ambiental de base comunitaria-campesindia, ¿se trata de fortalecer la reciprocidad y el autogobierno en alianza con sectores empresariales interesados en la protección de los ecosistemas o de construir proyectos autónomos sin participación del Estado y de sectores empresariales?¹³ ¿Cómo

13 Sobre este punto puede verse el debate entre Víctor Toledo y el EZLN. Ver de Toledo, V. S/f "El zapatismo rebasado: sustentabilidad, resistencias indígenas y neoliberalismo" en <www.ecologiasocial.com/biblioteca/ToledoZapatismoRebasado.htm>, acceso; 2 de febrero de 2011; del Subcomandante Marcos 2006 "Un pingüino

resolver el problema de la identidad dentro de las instituciones del Estado-nación?¹⁴

Si se reflexiona respecto de estas interrogantes a partir de la propuesta de la CP, la lucha emancipatoria global, la lucha descolonizadora contra el capitalismo tendría que enfrentar de manera simultánea, en sus ritmos propios, los cinco ejes del patrón de poder colonial mencionados para tratar de ir plasmando en la práctica, en la teoría, en el vivir, en el sentir, en el pensar, en el conocer, en la forma de hacer economía, política, cultura, los elementos de una racionalidad liberadora-solidaria. Así, la descolonización supone la erradicación de las relaciones de dominación-explotación-conflicto respecto del sexo, de la autoridad colectiva, del trabajo, de la naturaleza y de la subjetividad. Por tanto, se deberían ir construyendo en la vida cotidiana nuevas relaciones sociales, nuevas estructuras de autoridad, una nueva relación con la naturaleza y los elementos de un nuevo régimen de desarrollo, así como las bases de un nuevo conocimiento no eurocéntrico que integre y no separe el logos del mito.

En esta perspectiva, el esfuerzo implicado en el ámbito académico tendría que orientarse a contribuir teóricamente a la crítica de la racionalidad instrumental-económica eurocéntrica, a mostrar sus contradicciones y límites para propiciar una vida mejor, respetando a la naturaleza; a dar solvencia teórica a los planteamientos del Buen Vivir, en tanto nueva forma de vida y nueva racionalidad solidaria-liberadora; a documentar las prácticas sociales que van cristalizando dicha propuesta de vida partiendo desde el reconocimiento de que la reproducción social de las organizaciones productivas no asalariadas o parcialmente asalariadas se realiza a partir de una tensión entre patrones de reciprocidad y de mercado. Así, los estudios nuestros, desde una perspectiva multi-transdisciplinaria tendrían que ir ayudando a mostrar en términos teóricos y empíricos, cómo las relaciones sociales en los cinco ámbitos mencionados van tiñéndose de emancipación, de liberación y de solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA

Abu-Lughod, Lila 2002 (1998) *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo* (Valencia: Ediciones Cátedra).

en la selva lacandona”, en <www.submarcos.org/un-pinguino-selva-1.html>, acceso: 2 de febrero de 2011; y de Harvey, N. 2005 “Zapatismo y sustentabilidad” en <www.clajadep.lahaine.org/articulo.php?p=4808&more=1&c=1>, acceso: 2 de febrero de 2011.

14 Una discusión preliminar sobre estos aspectos puede verse en Marañón y López (en prensa) y Marañón y López (2010).

- Acosta, Alberto 2010 “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi” en *Policy Paper* (Quito: Fundación Friedrich Ebert) N° 10.
- Alimonda, Héctor 2008 “¿Una ecología política en la Revista Amauta?” en *Tareas* (Panamá) N° 130, septiembre-diciembre.
- Alimonda, Héctor 2009 “Mariátegui, pensamiento fronterizo y transmodernidad: una aproximación al programa de investigación modernidad / colonialidad”. Ponencia presentada en el Simposio Internacional 7 Ensayos: 80 años (Lima: Librería Editorial Minerva).
- Bartra, Armando 2010 *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos en un continente colonizado* (La Paz: IPDRS-Oxfam).
- Bautista, Rafael 2010 “Hacia una constitución del Sentido Significativo del “Vivir Bien” en *Serie Reflexiones urgentes* (La Paz: Rincón Ediciones) N° 2.
- Comisión de Fomento Cooperativo y Economía Social, Cámara de Diputados del Congreso de la República Mexicana 2006 “La economía solidaria en México” en *Cuadernos cooperativos y de economía social* (México) N° 20, agosto.
- Coraggio, José Luis 2007 “Introducción” en Coraggio, J. L. (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Altamira).
- Coraggio, José Luis 2009 “Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina” en Coraggio, J. L. (coord.) *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo* (Buenos Aires: Ciccus).
- De Marzo, Giuseppe 2010 *Buen Vivir. Hacia una democracia de la tierra* (La Paz: Plural).
- Dussel, Enrique 2000 “Europa, modernidad y eurocentrismo” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Escobar, Alberto 2009 “Contra el neo(desarrollismo)” en *Impasse: Dilemas políticos del presente* (Buenos Aires: Colectivo Situaciones).
- Foladori, Guillermo 2002 “Avances y límites de la sustentabilidad social” en *Economía, Sociedad y Territorio* (Toluca: El Colegio Mexiquense) enero-junio, Vol. III, N° 12.
- Germaná, César 1995 *El Socialismo Indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana* (Lima: Ediciones Amauta).

- Germaná, César 2002 *La racionalidad en las ciencias sociales* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM).
- Guerra, Pablo s/f “Economía de la Solidaridad: Consolidación de un concepto, a veinte años de sus primeras elaboraciones” en <www.trabajoyautogestion.com.ar/_trabajos/guerra_economiadesolidaridad.pdf>.
- Habermas, Jürgen 1989 “Modernidad, un proyecto incompleto” en Casullo, N. (comp.) *El debate modernidad postmodernidad* (Buenos Aires: Punto Sur).
- Huanacuni, Fernando 2010 *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas).
- Ibáñez, Alfonso 2011 *Utopías y emancipaciones desde Nuestra América* (Lima: Alforja / CEAAL / Tarea).
- Lander, Edgardo 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Lander, Edgardo 2001 “Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo” en *Revista de Sociología* (Santiago de Chile) N° 15.
- Leff, Enrique 2004 *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza* (México, DF: Siglo XXI).
- Maia, Claudia de Jesús 2010 *A Invenção da “Solteirona”: Conjugalidade Moderna e Terror Moral — Minas Gerais 1890-1948* (Florianópolis: Editora das Mulheres).
- Marañón, Boris 2009 “La economía solidaria en México: entre las limitaciones conceptuales y la desarticulación práctica”. Ponencia Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), 17-21 de agosto, Chiapas.
- Marañón, Boris y López, Dania 2010 “Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad” en *Alternativ@s* (México, DF: Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio - RMALC) Año V, N° 66. En <www.rmalc@laneta.apc.org>.
- Marañón, Boris y López, Dania (en prensa) “Dificultades en el análisis y la promoción de la ‘Economía Solidaria en América Latina’: la ausencia de la política” en *Revista Memoria* (México, DF).

- Mazzeo, Miguel 2009 *Invitación al descubrimiento. José Carlos Mariátegui y el socialismo de Nuestra América* (Lima: Ed. Viuda de Mariátegui e hijos / Editorial Minerva).
- Quijano, Aníbal 1988 *La Economía Popular y sus caminos en América Latina* (Lima: Mosca Azul / CEIS).
- Quijano, Aníbal 2000a “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2000b “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World System Research*, Vol. XI, N° II, summer-fall.
- Quijano, Aníbal 2007 “¿Sistemas alternativos de producción?” en Coraggio, J. L. (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Altamira).
- Quijano, Aníbal 2008 “Solidaridad y capitalismo colonial/moderno” en *Otra Economía - Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, N° 2. En <www.economiasolidaria.org/files/Revista_RILESS_2.pdf>.
- Quijano, Aníbal 2009 “Colonialidad del poder, sexo y sexualidad” en Pimentel, C. (org.) *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú* (Lima: CECOSAM).
- Quintero, Pablo 2009 “Proyectos de desarrollo y prácticas de posdesarrollo en la cuenca media del río Pilcomayo” en Trinchero, Héctor Hugo y Belli, Elena (coords.) *Fronteras del desarrollo. Impacto social y económico en la cuenca del río Pilcomayo* (Buenos Aires: Biblos).
- Quintero, Pablo 2010 “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina” en *Revista Papeles de trabajo* (Rosario) N° 19.
- Razeto, Luis 1984 *Economía de solidaridad y mercado democrático* (Santiago de Chile: PET).
- Razeto, Luis 1990 *Economía popular de solidaridad* (Santiago de Chile: PET).
- Razeto, Luis 2007 “La economía de solidaridad. Concepto, realidad y proyecto” en Coraggio, J. L. (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Altamira).
- Rojas, Juan José 2006 *Análisis del Panorama asociativo presente en el llamado Sector Social de la Economía Mexicana* (México, DF: Universidad Chapingo) inédito.

- Segato, Rita (en prensa) “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en Quijano, Aníbal y Mejía Navarrete, Julio (eds.) *La Cuestión Descolonial* (Lima: Universidad Ricardo Palma, Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder).
- Segato, Rita 2010a “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje” en *Crítica y Emancipación*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales (Buenos Aires: CLACSO) N° 3, segundo semestre.
- Segato, Laura 2010b “Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho” en Fregoso, Rosalinda y Bejarano, Cinthia (orgs.) *Terror de Género* (México, DF: UNAM).
- Singer, Paul 2002 *Introdução à economia solidaria* (San Pablo: Fundación Perseu Abramo).
- Singer, Paul 2006 “The rebirth of Solidarity Economy in Brazil” en De Sousa Santos, B. (ed.) *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon* (Londres: Verso).
- Singer, Paul 2007 “Economía Solidaria, un modo de producción y distribución” en Coraggio, J. L. (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Altamira).
- Toledo, Víctor 2006 “Ecología, sustentabilidad y manejo de recursos naturales: la investigación científica a debate” en Toledo, Víctor; Oyama, Ken y Castillo, Alicia (coord.) *Manejo, conservación y restauración de recursos naturales en México: perspectivas desde la investigación científica* (México, DF: Siglo XXI).
- Toledo, Víctor s/f “Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas” en <www.rebellion.org/noticias/2004/8/3380.pdf>.
- Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso 2008 *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Barcelona: Icaria Editorial).
- Villarreal, Altagracia 1996 “Economía y desarrollo alternativo” en Montejo, Paulino y Arnaiz, Xuaco (comp.) *Los pueblos de la esperanza frente al neoliberalismo: Pastoral indígena* (Quito: Ediciones Abya-Yala).
- Walsh, Catherine 2008 “El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana” en *Cuarto Intermedio* (Cochabamba).

Walsh, Catherine 2010 “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements” en *Development*, N° 53 (1).

Wallerstein, Immanuel 2006 *Abrir las ciencias sociales* (México, DF: Siglo XXI / CEICH-UNAM).

Weber, Max 1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Madrid: Sarpe).

Pedro Ivan Christoffoli* y Henrique T. Novaes**

A ECONOMIA SOLIDÁRIA E A AUTOGESTÃO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

**ELEMENTOS À LUZ DAS TEORIAS DE MARX
E DA COLONIALIDADE DO PODER**

INTRODUÇÃO

Pretendemos esboçar neste artigo uma reflexão inicial sobre aspectos teóricos que envolvem a construção da economia solidária no Brasil à luz do marco teórico das correntes de tradição marxista, cotejado com elementos da crítica elaborada pela Teoria da Colonialidade do Poder. Esse texto é parte de um esforço mais amplo de reflexão sobre o tema, desenvolvido no âmbito do Grupo de Trabalho da CLACSO sobre Economia Solidária e tem, portanto, um caráter introdutório. Faz parte de um esforço de pesquisa e reflexão dos autores, que busca combinar o acompanhamento a experiências concretas de autogestão com a necessária reflexão e construção teórica partindo da rica tradição marxista de crítica ao capitalismo e da possível e necessária transição ao socialismo, bem como pelo diálogo com a teoria da Colonialidade do Poder.

Para nós, a necessidade de desenvolvimento de experiências autogestionárias é imprescindível neste século XXI como condição para a luta pela emancipação humana. Presenciamos recentemente a etapa

* Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) e Laranjeiras do Sul (PR).

** Professor da Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da UNESP-Marília (SP).

final da degeneração em burocratização da revolução russa e de diversas outras experiências socialistas — a chamada crise do “socialismo real”. Mas também, o mundo se vê afundado em função das crises do capitalismo real, que não consegue resolver os problemas socioambientais da classe trabalhadora e da população mundial. Basta lembrar que mais de um bilhão de pessoas ainda passa fome no mundo (1 em cada 6 habitantes), muitas delas nos países dito desenvolvidos. Portanto, a ilusão burguesa do fim da história e da supremacia capitalista tampouco são mais do que isso, ilusões que se esboroam ao sabor das frequentes crises.

A contribuição que se pretende com o texto busca aportar na identificação de categorias de análise que possam ser úteis no estudo e reflexão sobre as experiências da economia solidária no Brasil e na América Latina em particular, de forma a melhor compreender o fenômeno atual de reemergência do associativismo entre os trabalhadores em um contexto de crise internacional do capitalismo.

Acreditamos que os estudos que estão brotando na América Latina poderão potencializar a ação dos movimentos sociais e, ao mesmo tempo, retroalimentar a teoria da autogestão. Não são poucos os militantes e teóricos que erram na ação por não terem uma teoria adequada dos limites e possibilidades das Cooperativas e Associações de Trabalhadores no capitalismo. Estudar a autogestão pode ajudar a potencializar nossa práxis social contribuindo para a superação dos desafios colocados enquanto classes portadoras de futuro (Novaes, 2011).

MARXISMO E A COLONIALIDADE DO PODER¹

A Colonialidade do Poder é a denominação dada ao conjunto de teorias que tem como centro dinamizador o intelectual peruano Aníbal Quijano, que bebe em fontes como José Carlos Mariátegui e Immanuel Wallerstein, entre outros. A Colonialidade do Poder busca refletir sobre a realidade latinoamericana a partir de uma crítica aos pressupostos do poder e da racionalidade que se instaurou nesta região do mundo a partir da conquista espanhola e portuguesa, desde o século XVI. O capitalismo então nascente foi se erigindo não apenas sobre as bases de uma dominação e exploração econômicas, mas também em termos de “classificação” de modernidade, de raça e de gênero.

O *Eurocentrismo*, de acordo com Quijano, teria surgido como forma específica de saber que se desenvolve na Europa a partir do século XVII e se impõe como a perspectiva hegemônica de conhecimento no sistema-mundo moderno / colonial. Essa racionalidade se torna mun-

1 Este apartado foi baseado no texto de Boris Marañón-Pimentel (2012).

dialmente hegemônica colonizando e destruindo as formas de produção dos povos colonizados a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo (Quijano, 2002). A racionalidade formal, que justificava o alcance dos fins através da eficiência dos meios suplantou as formas alternativas de racionalidade e resultou na separação entre especialistas e leigos. A ideia de que a Ciência estaria de um lado e as decisões políticas em outro é um conceito central que sustenta o eurocentrismo.

O Poder, nessa concepção seria “uma trama de relações de dominação, exploração e conflito pelo controle de cada um dos âmbitos decisivos da existência social: trabalho, gênero / sexualidade, autoridade, intersubjetividade e natureza. As distintas formas históricas de articulação entre essas instâncias conformariam um determinado padrão de poder, cujo caráter é sempre histórico e específico” (Marañón, 2012). Por fim, a colonialidade se refere à ideia de raça como fundamento de um padrão universal de classificação social básica e também de dominação social. Raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população, como forma de legitimar e naturalizar uma relação de dominação social imposta pela conquista (Quijano, 2000). Surge nas relações sociais no trabalho, nas relações de autoridade, e nas relações de gênero, mas também surge nas relações com a natureza e nas relações culturais ou intersubjetivas.

Alguns partidários da teoria da CP partem de uma crítica forte ao marxismo, a partir de sua suposta insuficiência para dar conta das questões da realidade atual, considerando-o como parte do que seria a visão eurocêntrica do mundo. Lander sugere que o “marxismo realmente existente” apresenta uma série de insuficiências para a análise da realidade. Esse marxismo vulgar, a que o autor também denomina de *materialismo histórico*², difundido nos manuais soviéticos e aplicado mecanicamente por “marxistas” de todo o mundo seria limitado pelos seguintes aspectos: 1) Existência de uma tensão não resolvida entre *necessidade* e *liberdade*, entre *determinismo* e *voluntarismo* na obra de Marx. 2) Em Marx encontrar-se-ia por vezes uma crítica radical, em outras uma admiração sem limite das forças produtivas

2 Quijano (2002) também é crítico do que ele chama “materialismo histórico”. Há claramente um equívoco em denominar o stalinismo pelo nome de materialismo histórico. Nas palavras do autor: “O que se denomina materialismo histórico é a versão mais eurocêntrica da herança teórica de Marx. É o resultado da hibridação de algumas de suas propostas teóricas com o evolucionismo e o dualismo positivistas e com a ideia hegeliana de um macrossujeito histórico. Foi codificado por Stalin como marxismo-leninismo desde 1924 e imposto como mundialmente predominante no pensamento social crítico de todo o século XX”.

desenvolvidas pela burguesia na sociedade capitalista. 3) Em Marx pode-se encontrar desde uma epistemologia centrada no ser humano, na qual a ação social, subjetiva, cultural, é o fundamento do conhecimento, até proposições que servem de base para o *realismo epistemológico* e a *teoria do reflexo* desenvolvidas por Engels e Lênin. 4) Encontra-se em Marx um rechaço ao idealismo, por um lado, por dar preeminência aos fatores ideológicos e ignorar a importância dos fatores materiais e, por outra parte, está o rechaço ao idealismo através da afirmação de seu contrário, a prioridade absoluta e permanente dos fatores materiais sobre todo o resto. É esta afirmação do contrário do idealismo a que leva implícita o determinismo econômico (Lander, 2006: 209).

Lander critica a presunção cientificista do marxismo, de ter a pretensão de chegar à verdade, mediante aproximações sucessivas, num processo evolutivo-acumulativo. Isso conduziria o marxismo a uma espécie de autismo político e reproduziria a mesma visão eurocêntrica que se impunha aos povos atrasados e às *não-ciências* dos povos colonizados. No extremo que conduz essa linha de reflexão, no caso do Leninismo, o sujeito exclusivo do conhecimento se resumiria à vanguarda do proletariado, desconsiderando todas as demais classes e segmentos sociais a uma subalternidade cruel e a-histórica. Lander critica ainda as visões contraditórias sobre a tecnologia em Marx. Considera que Marx nutria uma admiração pelo poder de revolucionamento das condições socioeconômicas que o capitalismo trazia em si, o que o levou a induzir à adoção acrítica das tecnologias capitalistas pelos países em transição socialista, caso da URSS, que propagandeou o taylorismo como modelo teórico de avanço nas relações de produção fabris.

Em relação às diversas críticas de Lander e da Colonialidade do Poder ao *Marxismo realmente aplicado*, faremos a seguir algumas considerações adicionais nas próximas seções, à guisa de pontuar elementos de debate. Partimos de alguns pontos em que há um diagnóstico em comum. Parafraseando o não marxista Bobbio (2002), o desafio é o de construir um marxismo não escolástico, não dogmático e não exegético, como o fez Gramsci, a seu tempo e muito diferente do *marxismo* hegemônico pelo stalinismo no século XX: anistórico, anti-dialético, dogmático, que ignorou a particularidade dos países periféricos, que ignorou a teoria da alienação de Marx, etcétera.

No entanto temos um entendimento diverso da contribuição do marxismo não stalinista à interpretação da realidade e como instrumento para a transformação social numa perspectiva popular. O primeiro e fundamental deles é a discordância quanto à caracterização do caráter “eurocêntrico”, com todo significado que isso carrega, apli-

cado em bloco à teoria de Marx pelos teóricos da Colonialidade do Poder (CP). A seguir pontuam-se alguns elementos distintos de interpretação, para efeito de situar a perspectiva de construção de um quadro teórico para leitura da economia solidária.

O MARXISMO COMO MÉTODO DE ANÁLISE DA REALIDADE NÃO APENAS COMO TEORIA SOCIOLÓGICA E HISTÓRICA

O marxismo herdeiro de Marx se funda em um conjunto de elementos teóricos e metodológicos. E não se propõe a ser um esquema fixo e mecânico a ser aplicado à realidade (ainda que no século XX isso tenha ocorrido frequentemente). Para a construção teórica de Marx teve papel central a filosofia e nesta a visão dialética. Uma das contribuições de Marx foi o método de investigação da realidade. Mais do que um conjunto acabado de teorias pré-concebidas, Marx desenvolveu elementos para um método de análise da realidade, com base em categorias de análise fundamentadas na ciência econômica inglesa, na filosofia alemã, no socialismo utópico, especialmente francês, e tendo a dialética e a história como dinamizadores do processo social com seu motor na luta de classes. Ao mesmo tempo que Marx bebe nestas fontes de pensamento, revoluciona a teoria. Portanto, Marx não pode ser considerado um mero “condensador” de teorias. Mais do que apenas um materialismo histórico, Marx propõe o materialismo histórico e dialético. Ou seja a realidade em permanente movimento, a contradição presente nos fenômenos e processos, a mudança partindo não só do exterior dos fenômenos, mas sendo gestada em suas contradições internas. Marx nos forneceu a base para um método coerente de análise da realidade, mas com lacunas que devem ser preenchidas pelos seus seguidores (Mészáros, 2002).

Contudo, reconhecemos que é difícil afirmar que o marxismo tenha evoluído no século XX, pois foi pressionado pelo peso da revolução russa e do *socialismo real* de um lado, e pelo doutrinário dos partidos comunistas subordinados a Moscou, de outro. Dentre as raras exceções, podemos destacar as reflexões de Georg Lukács, Antonio Gramsci, Rosa Luxemburg, Karl Korsch, dentre outros. Na América Latina, são raríssimos os autores que beberam no marxismo e fizeram uma teoria ao mesmo tempo herdeira de Marx e original a partir da particularidade latino-americana.

Portanto, é correto afirmar, como o faz a CP, que a história do século XX registra muitas vezes uma aplicação esquemática e mecanicista da teoria de Marx. Mészáros (2002) apresenta em seu livro *Para Além do Capital*, uma crítica substantiva em relação ao marxismo real aplicado na União Soviética e seus limites e desvios. Lowy (2006) e

Konder (2009) nos mostram a herança maldita do marxismo na América Latina, sob forte influência do stalinismo.

Antes de Mészáros, Lukács realizou uma crítica à conversão do marxismo em dogma pelo stalinismo, a pretensa inevitabilidade do comunismo (teleologia da história), o culto a personalidade, etc. Mas também, Gramsci, J. Mariátegui, Florestan Fernandes, buscaram atualizar a teoria de Marx em vista da experiência histórica acumulada pelo desenvolvimento capitalista em geral e pela aplicação do marxismo nos países periféricos e nos de transição “socialista”, com os limites e lições daí derivados. Além de lembrar que o Marxismo é antes de tudo uma teoria da história, observando as contradições e o movimento, Lukács afirma que “a perspectiva que distingue o marxismo da ciência burguesa não é a tese de um predomínio dos motivos econômicos da explicação da história; é o ponto de vista da totalidade” (Lukács, 2003).

RELAÇÃO ENTRE SER SOCIAL E CONSCIÊNCIA

Para Lenin (1983: 22) “o modo de produção da vida material condiciona em geral o processo da vida social, política, e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é inversamente o ser social que determina a sua consciência”. Esse é um dos elementos mais controversos em vários círculos teóricos críticos às concepções marxistas, justamente por dar margem a interpretações mecanicistas. Entretanto é preciso considerar nessa concepção de Marx um importante aporte filosófico, derivado do materialismo dialético. Ela contém elementos fundamentais para a compreensão dos processos sociais e políticos e para o estabelecimento de estratégias de transformação social. A relação entre o ser e o meio (entendido como meio material e social) é fundamental na formação da consciência, no sentido do vir a ser. A pessoa é, na medida em que se constrói nas relações sociais e com a base material da sociedade (as condições de reprodução de sua existência).

Isso nos permite adiantar que na experiência pedagógica dos movimentos sociais do campo no Brasil, a busca de referencial teórico em Marx foi fundamental para a construção de propostas educativas autogestionadas voltadas à formação de militantes para a gestão das unidades produtivas associativas dos assentamentos de reforma agrária, por exemplo. E uma das pedras fundamentais dessa pedagogia foi a concepção de transformação da consciência social pela mudança do meio social³.

3 A respeito de esse tema ler Cerioli (2003) e Moraes (1986).

O MARXISMO E O DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS

De fato diversas correntes marxistas interpretaram (e ainda interpretam) a questão tecnológica e de evolução das forças produtivas, com um acriticismo, como uma crença no progresso sem limites. E, portanto, tem cabimento uma crítica nesse sentido, que teria sido propiciada por uma certa leitura de Marx⁴.

Dois aspectos recentes para ilustrar esse fato residem na questão dos transgênicos e da legislação ambiental no Brasil. A posição de altos dirigentes do Partido Comunista do Brasil (PCdoB) ilustra a discussão. O PCdoB (ou ao menos seus quadros no aparelho de Estado) adotou recentemente uma postura amplamente favorável à implantação dos organismos geneticamente modificados (OGMs) na agricultura, sem impor qualquer salvaguarda econômica contra a perda de controle das sementes pelo país e pelos agricultores, ou até mesmo garantias científicas e nos âmbitos da saúde ou meio ambiente. E também apoiou a revisão da lei florestal brasileira numa perspectiva de subordinação da política ambiental e de conservação das florestas ao dinamismo econômico capitalista na agricultura. Esse posicionamento, na linha do “quanto mais o capitalismo avançar, mais próximo estaremos do socialismo”, de fato tem sido nefasto ao longo da história do marxismo.

Entretanto, a leitura que fazemos nesse aspecto diz respeito a que a construção de uma nova sociedade, socialista, vai se dar necessariamente, num primeiro momento, sobre as bases materiais existentes (incluídas aqui as tecnologias), criadas no âmbito da sociedade capitalista. Somente o estabelecimento de relações sociais com base na autogestão dos produtores associados faria emergir gradativamente, um novo tipo de tecnologias, reprojatadas desde sua concepção e uso, não mais aos ditames do capital, mas sim ao interesse da sociedade autogovernada (Dagnino, 2008; Chesnais e Serfati, 2003).

A visão de Lander acerca da tecnologia em Marx é compartilhada pontualmente por Mészáros (2002), que critica a interpretação neutra da C&T em alguns autores marxistas. Para Mészáros, aliás, essa é uma questão central na transição socialista e na construção de uma sociedade de trabalhadores emancipados e que teria sido subestimada nas experiências socialistas e por algumas correntes do marxismo (Novaes, 2011). De acordo com Mészáros,

4 Mesmo assim, Michel Lowy (2002) acredita que Marx esboçou uma crítica às forças produtivas capitalistas. Para Lowy (2002) e Mészáros (2002) temos então embriões de uma teoria crítica às forças destrutivas em Marx, mas esta dificilmente poderia ser desenvolvida no século XIX justamente por ainda não existir um pesado complexo industrial-militar, etcétera.

Marx jamais poderia considerar neutras as forças produtivas, em virtude dos seus elos orgânicos com as relações de produção; por isso, uma mudança radical nessas últimas, [...] exige uma reestruturação fundamental e um caminho qualitativamente novo de incorporação de forças produtivas nas relações socialistas de produção. (Mészáros, 2004: 519)

Já Germer (2006) discorda dessa visão e sustenta que a questão tecnológica no capitalismo e sua transição socialista não se dá numa perspectiva voluntarista como expresso por autores que defendem a não-neutralidade da tecnologia sob o capitalismo. Argumenta que ainda que os capitalistas queiram induzir um rumo para o desenvolvimento tecnológico, há um conjunto de incertezas e fatores que não podem ser controlados pelos mesmos. Que assim como a evolução dos sistemas produtivos não se dá de forma voluntarista, também a construção socialista necessariamente vai se dar sobre a base material herdada do capitalismo. E que a questão central seria seu uso em benefício do conjunto da população e não se elas deveriam ou não ser utilizadas, de uma insustentabilidade ou incompatibilidade per se (ou de características intrínsecas à própria tecnologia).

Germer entende que a geração de tecnologias tipicamente socialistas somente se daria a partir de um certo tempo em que o desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção já estivessem inscritas na nova ordem socioeconômica socialista e que, portanto, as pressões intrínsecas a esse sistema social se dariam no sentido da obtenção dos melhores resultados visando o conjunto da sociedade, e não a maior valorização do capital. Portanto, esse processo somente se dará num horizonte de tempo não imediato, ou seja, não estaria no início do processo de transição socialista a rejeição da base tecnológica herdada do capitalismo, sob pena de um aventureirismo tecnológico que mais bem iria contribuir para impasses no processo de transição socialista.

Outra das críticas da Colonialidade do Poder ao marxismo, diz respeito à determinação da superestrutura pela infraestrutura. Essa interpretação chegou a extremos com o esquematismo simplificador de Althusser e dos manuais soviéticos. Levou à invisibilidade e subalternidade de sujeitos (p. ex. Indígenas e camponeses) e de temas (relações de gênero, sexualidade, língua, imaginário, ambiente...), demonstrando as limitações na aplicação da categoria de totalidade ao desconsiderar os aspectos múltiplos e complexos da realidade via um determinismo mecanicista. Essa crítica é também compartilhada por vários autores marxistas.

O MARXISMO NA AMÉRICA LATINA - TRANSPLANTE MIMÉTICO DE TEORIAS E O ESFORÇO PARA O ESTUDO DAS PARTICULARIDADES DE CADA PROCESSO

O Marxismo na América Latina se desenvolveu geralmente ligado aos interesses partidários da Internacional Comunista e às seções nacionais dos Partidos Comunistas⁵. A aplicação dos manuais soviéticos e alinhamento com os interesses geopolíticos da URSS levou diversas vezes à subordinação intelectual aos interesses europeus e à abdicação, portanto, da aplicação criativa do método marxista à realidade específica do subcontinente. Tal fato histórico levou à constituição de aberrações teóricas que procuraram reproduzir categorias da história europeia (ou em alguns casos, chinesa) em regiões em que não se aplicavam. Deu-se, portanto, a importação mecânica de teorias inadequadas à realidade latino-americana. Entretanto, houve muitos casos dignos de nota, de estudiosos e militantes sociais que buscaram apreender o método, ligado a categorias da teoria marxista, que possibilitaram uma interpretação mais acertada da particularidade socioeconômica latino-americana. Dentre estes se destaca José Mariátegui no Peru, Caio Prado Jr. e Florestan Fernandes no Brasil, dentre outros⁶.

Reflexões como a do peruano José Carlos Mariátegui, que buscou no marxismo uma das fontes principais para sua interpretação da realidade peruana, nos remetem a alguns elementos de como poderiam se constituir relações socialistas de produção na América Latina. Sua visão de socialismo, um socialismo indo-americano, derivou-se do estudo da cultura e das experiências dos povos originários andinos, e implicava a transformação de três instâncias centrais: a) a socialização dos meios de produção, o que implicaria a ideia da abolição da propriedade privada dos recursos produtivos e sua substituição pela propriedade social; b) a socialização do poder político, a participação dos cidadãos livres e iguais na formação coletiva da vontade política e no exercício direto da autoridade (democracia direta); e c) a transformação das relações intersubjetivas no sentido da afirmação da solidariedade (Germaná, 1995, apud Marañón, 2012).

Mariátegui estudou o comunismo Inca, forma específica desenvolvida da região andina, portanto diferenciada do contexto mundial. Seu objetivo foi articular de modo dialético a necessária modernidade técnica e as tradições comunitárias indígenas favoráveis a uma perspectiva socialista (Mariátegui, 1970: 126-127). Isso implicaria, segun-

5 Ver, por exemplo, Konder (2008).

6 O objetivo aqui é mais exemplificar pontualmente o argumento, do que realizar uma síntese exaustiva sobre o assunto. Acerca da evolução teórica marxista na América Latina pode-se ler Lowy (2006) e Konder (2008).

do Mariátegui, no desenvolvimento de novas racionalidades que não a visão utilitarista dominante no capitalismo, e sim o desenvolvimento de uma racionalidade solidária, o impulso de relações sociais orientadas para a emancipação humana, da superação da exploração econômica e da dominação política. De outro lado, um reencantamento do mundo, como restabelecimento de uma relação harmoniosa entre os seres humanos entre si e destes com a natureza (Marañón, 2012). Outros elementos chave para Mariátegui seriam a historicidade, a totalidade, o poder, e a ideia de que as alternativas de emancipação para os trabalhadores e trabalhadoras surgem das práticas cotidianas e não da teoria. Diante disso, já podemos adiantar que a Economia Solidária só faria sentido ao buscar a superação do capitalismo, e não a sobrevivência ou acomodação dentro desse sistema.

A PARTICULARIDADE NA PERSPECTIVA DE CAIO PRADO JR.

Outros autores marxistas brasileiros como Caio Prado Júnior, Nelson Werneck Sodré e Florestan Fernandes, dentre outros, buscaram aplicar uma leitura de cunho marxista ao processo de desenvolvimento brasileiro. Werneck Sodré se caracterizou por uma aplicação mais “mecanicista” da evolução dos modos de produção europeus ao continente americano, seguindo a linha oficial do pensamento soviético, da universalidade de aplicação da interpretação da realidade europeia a todo o globo. Ele identificava por exemplo resquícios de feudalismo nas relações sociais e produtivas do meio agrário brasileiro. Essa tese vai ser contraposta por Prado Jr. (1977) que propõe novo enfoque interpretativo. Para ele, em regiões específicas da América, em especial no Brasil, teria se desenvolvido um modo de produção próprio, denominado colonial-escravista, ou seja, ligado de forma subordinada às economias das metrópoles, já então em processo de desenvolvimento do capitalismo mercantil, combinado com a escravidão (especialmente negra africana) em grandes unidades de produção voltadas à exportação (*plantations*). No caso brasileiro, as populações originárias foram submetidas inicialmente ao trabalho escravo, subjugados à miscigenação racial e, nos casos de resistência à escravidão foram dizimados, num etnocídio sem precedentes.

No seu conjunto, e vista no plano mundial e internacional, a colonização dos trópicos toma o aspecto de uma vasta empresa comercial, mais completa que a antiga feitoria, mas sempre com o mesmo caráter que ela, destinada a explorar os recursos naturais de um território virgem em proveito do comércio europeu. [...] Se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu.

Nada mais que isto. E com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura, bem como as atividades do país. (Prado Júnior, 1977: 31-32)

Ainda que Caio Prado Jr. tenha contribuído em muito para atualizar a percepção sobre as especificidades únicas do processo colonial e concomitantemente capitalista no Brasil, houve dificuldades para perceber a história a partir dos segmentos sociais perdedores nesse processo. Ainda se pode perceber no texto de Caio Prado “Formação do Brasil Contemporâneo”, a permanência de resquícios de preconceitos quanto ao potencial emancipador de negros e indígenas, segmentos sociais chaves na formação do país.

A ECONOMIA SOLIDÁRIA COMO FERRAMENTA E ESPAÇO DE LUTA PELA CONSTRUÇÃO DE SUJEITOS AUTÔNOMOS E POR TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS

As classes populares na América Latina em sua luta por sobreviver sob condições de exploração e dominação inicialmente coloniais e logo plenamente capitalistas, se utilizaram de estratégias e ferramentas voltadas à melhoria de suas condições de vida, mesmo em meio à precariedade da realidade social.

Para Quijano a Economia Popular tenderia a se organizar tomando em conta três eixos fundamentais: “reciprocidade (intercâmbio de trabalho e força de trabalho), igualdade social e comunidade (estrutura coletiva e democrática de autoridade), mas sem que isto signifique que não estejam conectadas com o mercado de modos e amplitudes diferentes” (Marañón, 2009).

Além disso, o debate sobre o tema da Economia Solidária traz diversas interrogantes de fundo, como a de se é possível desenvolver formas solidárias dentro do capitalismo, em paralelo a outras formas societárias, como as empresas estatais e corporações privadas, ou se ela somente se viabilizará num horizonte de superação do capitalismo e, portanto num cenário de construção do socialismo (Marañón, 2012).

A questão do Estado e a discussão sobre seu papel na construção de uma nova sociedade autogestionada, são centrais, haja vista as dificuldades enfrentadas pelos países do socialismo real, onde o aparelho estatal burocratizado substituiu o capital enquanto forma de dominação sem alterar substancialmente as relações sociais e aprofundando a alienação dos trabalhadores. Como devolver o poder às pessoas, articulando formas comunitárias, laborais, e societárias de maneira

ampla para a coordenação coletiva da sociedade? Como superar as ilusões estatistas e desenvolver mecanismos que descentralizem o poder no conjunto da sociedade? (Holloway e Zibechi, apud Marañón, 2011; Guillerm e Bourdet, 1976). Para Quijano (2002), não existe nem *economía alternativa* nem *sistemas alternativos de produção* sem uma estrutura de autoridade alternativa à do Estado capitalista, em qualquer de suas variantes, desde os Estados brutalmente autoritários e repressivos até os Estados mais democráticos.

Quijano (2002) observa que no atual estágio a *economia solidária* não passa de mera sobrevivência das classes oprimidas. Em outras palavras, está longe de se constituir outro modo de produção ou um sistema alternativo de produção. Para Quijano, a democracia radical não foi colocada em questão e o Estado não foi questionado. Em outras palavras, a formação de um sistema alternativo de produção surgirá através de uma “revolução social” baseada num sistema de autoridade que apoie e reprodução de um sistema democrático de controle da autoridade. No que chamamos de microcosmo, relações de reciprocidade como uma relação de controle democrático do trabalho, dos recursos e de seus produtos. Na comunidade (macrocosmo), uma estrutura formalizada de autoridade na qual todos os membros têm acesso igual e aberto ao controle constante dos cargos e dos papéis acordados e às tarefas que foram atribuídas, em cada momento, a esses cargos.

Se no microcosmo das cooperativas e associações ou de forma mais ampla — na economia popular — já se vivenciam embriões de novas relações sociais, o macrocosmo permanece intacto. Resta então estar imbricados e implicados com um quefazer cotidiano em vista da superação das relações capitalistas, ao passo que se forja na política a luta social mais ampla, dentro de um quadro revolucionário, que permitiria a superação do modo de produção capitalista. Para se constituírem num outro modo de produção, precisaríamos de uma crítica radical a exploração do trabalho.

Ao contrário do stalinismo e de muitas correntes do marxismo que colocaram ênfase na propriedade dos meios de produção, para Quijano (2002) o cerne da questão está no [...] “controle do trabalho, dos recursos do trabalho e dos frutos do trabalho” [...]. Apesar de inúmeras diferenças, podemos notar que a crítica de Quijano é em alguma medida parecida com a dos teóricos marxistas da alienação do trabalho.

Para nós, um dos desafios colocados para a vertente que busca no marxismo elementos para o repensar da Economia Solidária é o de buscar reorganizar os elementos centrais da reprodução das condições de vida das iniciativas populares, que é a organização da produção de bens e serviços, em formas coletivas ou solidárias. E que estas

experiências busquem romper com as tendências ao isolamento e à autoexploração em vista de um processo coordenado e articulado com outras experiências coletivas e lutas sociais. No plano político, através de uma revolução latino-americana, no plano econômico, através da máxima coordenação global da produção pelos produtores livremente associados. As características de como se dá a produção nos espaços retomados ao capital não são secundárias, tendo em si importância para a superação da alienação do trabalhador coletivo. Também implica na superação da exploração sobre o trabalho de outrem.

OS LIMITES ATUAIS DA CONSTRUÇÃO TEÓRICA ACERCA DA ECONOMIA SOLIDÁRIA

Nesta seção, pretendemos fazer um balanço crítico da contribuição dos teóricos da economia solidária no Brasil. Deve-se destacar que o maior teórico brasileiro nesse campo é o Professor Paul Singer. Em menor medida e em certo sentido bebendo na sua teoria e o criticando, destacam-se os escritos de Luiz Inácio Gaiger, Genauto França Filho, Antônio Cruz e Lia Tiriba. Dentre os críticos da Economia Solidária, mas em alguma medida adeptos do trabalho associado, podemos destacar os trabalhos de Neusa Dal Ri escritos com Cândido Vieitez, Claudio Nascimento, Maurício Sardá de Faria e Claus Germer.

Identificamos negatividades e positivities na teoria da Economia Solidária. Poderíamos destacar, dentre as negatividades a) a ausência de uma teoria totalizante ou a predominância de análises micro-sociais; b) a perspectiva insuficiente da alienação do trabalho na Economia Solidária; c) um “salto mortal” dos socialistas utópicos para os anos noventa, ignorando a contribuição de Marx e do marxismo autogestionário para o debate da autogestão; d) a pouca importância dada para a luta de classes na construção do socialismo autogestionário, o que leva os teóricos a projetos em última instância conciliatórios na sociedade de classes; f) uma visão neutra da ciência e tecnologia por parte dos autores da Economia Solidária (Dagnino e Thomas, 2002). As maiores positivities na obra dos autores da economia solidária são a denúncia das mazelas do capitalismo e retomada do debate sobre o cooperativismo e o associativismo como um dos eixos de resistência social.

Iremos abordar brevemente nas linhas a seguir cada uma destas questões. Entretanto, dados os limites do presente trabalho não será feito exame exaustivo dos diversos autores. Contudo pretende-se avançar para apontar elementos teóricos fundamentais para uma leitura crítica da economia solidária em nosso país. A partir dos elementos elencados pela crítica da CP e pelas vertentes renovadoras do marxismo busca-se agora discutir algumas categorias analíticas que

possam contribuir para a reflexão em torno da experiência da construção da economia solidária numa perspectiva socialista (anticapitalista) e autogestionária.

Partimos da hipótese que, seja por limitações teóricas, seja pela conjuntura extremamente desfavorável à luta socialista no momento presente, a parcela predominante dos teóricos da Economia Solidária faz críticas pontuais ao sociometabolismo do capital, mas não as articulam a uma crítica ao capital enquanto totalidade. Em outras palavras, parcela significativa de autores e movimentos sociais não veem o capital como uma “relação social total” e tendem a criticar apenas alguns aspectos parciais da alienação do trabalho. Sobre isso, chama a atenção o fato de que, ao mesmo tempo em que o tema da autogestão reaparece como uma proposta radical que poderia reforçar uma teoria da transição socialista para o século 21, surgem diversas iniciativas que a vislumbram como uma resposta apenas parcial e incompleta aos “problemas” da reprodução social.

Diretamente ligadas à teoria pós-moderna, à ausência de “exploração”, de “classes sociais”, etc. estas novas teorias da “autogestão” tornaram-se a “salvação da lavoura” para os problemas encontrados pelo capital neste início de milênio. Geralmente propondo mudanças epiteliais, e na maioria das vezes integradas e funcionais ao sistema, estas teorias e práticas não alteram a essência da sociedade de classes e tocam superficialmente na alienação do trabalho.

Num contexto de Estado Mínimo para os trabalhadores e máximo para o capital financeiro, nada melhor do que promover um certo tipo de cooperativismo e associativismo *pacificadores*, desconectados de outras lutas dos movimentos sociais e que não questionam a totalidade do sociometabolismo do capital (Mészáros, 2002). Noutras palavras, numa sociedade de classes com plena hegemonia do capital financeiro, o *sul* dos setores conservadores e de alguns setores que retomam o *desenvolvimentismo* seguramente não é a busca da superação do trabalho alienado e dificilmente terá “a sociedade dos produtores livres como horizonte” (Tiriba, 2002).

Trabalharemos a seguir com algumas categorias de análise que julgamos relevantes para a reflexão sobre a construção da economia solidária.

A QUESTÃO DA ALIENAÇÃO NA ECONOMIA SOLIDÁRIA - AUTOGESTÃO, HETEROGESTÃO E DEMOCRACIA POPULAR

Compreendemos a alienação do trabalho como perda do controle do processo de trabalho, do produto do trabalho, de si e da civilização humana. Se a positividade da Economia Solidária reside na retomada do debate do controle do processo de trabalho no microcosmo (reu-

nificação entre concepção e execução na cooperativa ou associação, controle do processo de trabalho interno, gestão democrática, etc.) a negatividade reside justamente na ausência de uma teoria totalizante que observe o processo global do processo de trabalho (macrocosmo). Nesse rumo, a teoria de Marx coloca várias questões importantes para o debate da economia solidária, especialmente acerca do papel central da autogestão no processo de emancipação humana e, portanto, a questão central da superação do trabalho alienado, da divisão hierárquica do trabalho como elementos a serem enfrentados nas transições e experiências socialistas.

O Capitalismo é visto aqui como relação sociometabólica que não se supera com a estatização (socialização parcial) dos meios de produção. Ao contrário disso, a estatização dos meios de produção, forma principal de socialização dos meios de produção adotada nos países socialistas, sequer arranhou a contradição derivada da alienação do trabalhador em relação ao seu trabalho e aos frutos dele derivados. O poder foi transferido das mãos de capitalistas e latifundiários, e concentrado pela crescente burocracia incrustada no Estado e no Partido ou nas corporações. A democracia burguesa criticada por ser apenas um ritual eleitoral periódico, na farsa que vivemos nas *democracias capitalistas*, perdeu espaço nas experiências socialistas, inclusive em sua perspectiva socialista e autogestionária, como algo que deveria surgir desde a base, a partir do local de vida e trabalho das pessoas, a partir do exercício real de autogestão nos diversos níveis da sociedade. A superação do sociometabolismo do capital, para Marx, conforme Mészáros, necessariamente passa pela autogestão das unidades produtivas e da sociedade e, portanto, da re colocação da democracia popular na esfera das discussões socialistas.

O PLANEJAMENTO SOCIALISTA DA PRODUÇÃO COMO CONDIÇÃO E NECESSIDADE PARA A SUPERAÇÃO DO MERCADO CAPITALISTA

Lucita afirma que independente da forma assumida pelas empresas associativas,

se os trabalhadores que gestionem essas empresas voltam seus esforços e criatividade exclusivamente para o interior de seus estabelecimentos, se abandonam todo intento de coordenação e de solidariedade com outras fábricas e experiências estão indefectivelmente condenadas a recair na competição capitalista e na autoexploração. (Lucita, 2002: 4)

Muitos teóricos da economia solidária não apontam a necessidade de coordenação global da produção pelos produtores associados. Em geral caem nas propostas *socialistas de mercado*, propostas de *desen-*

volvimento local, redes de comércio alternativo, e/ou convivência das cooperativas com grandes corporações, etc. (Novaes, 2010). Mészáros apontou a necessidade de uma retomada da noção de planejamento do sociometabolismo global da sociedade pelo conjunto de trabalhadores associados como condição fundamental para a superação do capital. Nesse ponto a autogestão não pode ser aplicada apenas ao nível das unidades de produção, nem tampouco ser substituída pela caricatura dos planos quinquenais da antiga URSS. A experiência de tipo soviético cristalizou um modelo burocrático e falso de planificação, ainda que limitado pelas condições de insuficiente desenvolvimento das forças produtivas na Rússia do início do século XX. Experiências pontuais como o orçamento participativo adotado há alguns anos pelas prefeituras petistas, e agora relegados a segundo plano, de pouco valem para demonstrar a radicalidade e a complexidade dessa problemática.

Por outro lado a tendência de isolamento das experiências localizadas de autogestão leva num outro extremo, à balcanização das experiências (exemplo iugoslavo) e à adoção do socialismo de mercado como forma de coordenação da produção social. Abdica-se nesse caso, do autogoverno pelo conjunto da sociedade, pela gestão desde o mercado, com sua consequente geração de desigualdades sociais e fragmentação da sociedade, reabrindo o caminho para o retorno do sistema do capital.

Infelizmente, fruto dessas e de outras tentativas frustradas, a esquerda socialista, de forma geral, abandonou a ideia central de planificação como elemento de superação da anarquia produtiva trazida pelo mercado. Mas sem sua retomada em novo patamar, a autorregulação da sociedade pelo seu corpo social utilizando-se para isso de mecanismos de planificação democrática, será impensável a superação da supremacia do capital sobre o trabalho.

A NECESSIDADE DE DESMERCANTILIZAÇÃO

Os teóricos da economia solidária prestam pouca atenção ao tema da desmercantilização. Em geral conformam-se com propostas de “comércio justo” que tangenciam o debate, mas não enfrentam o problema da superação da produção de mercadorias. A superestimação dos efeitos das redes alternativas de comercialização, das moedas e sistemas locais de trocas ou dos avanços pontuais e desordenados das experiências dos trabalhadores cooperativados, não pode ser argumento para a validação dessas estratégias como centrais em nosso processo organizativo e de lutas.

Lembremos que para os herdeiros do legado marxiano, a superação da forma mercadoria sempre foi um tema seminal. I. Wallerstein

é um dos pensadores que nos chama a atenção para esse tema, usando o termo *desmercantilização*, ao passo que outros autores preferem o termo *desmercadorização* ou *produção de valores de uso*.

No livro *Para além do capital*, Mészáros (2002) resgata as lutas dos trabalhadores tendo em vista a construção de uma “economia comunal”. Ele parte das propostas de Charles Babbage para o aumento da vida útil das máquinas, equipamentos e produtos, mostra seus limites e analisa o avanço do sistema produtor de mercadorias, essencialmente destrutivo e produtor de bens supérfluos e descartáveis (Antunes, 2005). A Colonialidade do Poder também pressupõe a necessidade de se valorar através da solidariedade as relações sociais e o campo da economia.

O avanço do capital é hoje tão intenso que quase não sobra mais espaço para o convívio não mercantilizado. É neste cenário de avanço destrutivo do capital que surgem diversos conflitos recentes na América Latina em torno da água, das sementes, da energia elétrica, do petróleo e do gás, entre outros. Bens públicos como a educação e a saúde também sofreram processos de *privatização indireta*, através da estagnação do setor público e do crescimento das vagas em universidades particulares bem como dos planos de saúde privados.

Nesse sentido, as lutas para além do capital necessariamente devem questionar os parâmetros que orientam a produção de bens e serviços na sociedade de classes: obsolescência planejada, diminuição da vida útil das máquinas equipamentos e produtos, diminuição da vida útil da força de trabalho, ausência de uma preocupação real com a saúde dos trabalhadores e consumidores, ausência de planejamento das necessidades humanas, materiais e imateriais, etcétera.

O DESAPARECIMENTO DO CONCEITO DE LUTA DE CLASSES DAS ESTRATÉGIAS E TÁTICAS DE CONSTRUÇÃO DA SOCIEDADE SOLIDÁRIA

A tendência atualmente predominante no campo da Economia Solidária não coloca a luta de classes no centro do debate. Em geral, assumem marcos conciliatórios na sociedade de classes. Germer (2006), em sua crítica à concepção de economia solidária elaborada por Singer, questiona uma espécie de reescrita da história do movimento socialista e cooperativista feita pelos teóricos da ES. Em contraste com a visão expressa pela economia solidária, que propugna que as cooperativas foram o elemento superior introduzido originalmente e depois equivocadamente abandonado pelos socialistas, em favor da luta pela tomada do poder, Germer entende que em nenhum momento o cooperativismo ou qualquer outra de suas vertentes menos desenvolvidas conseguiu colocar em questão o sistema capitalista. Antes disso foram um fator perfeitamente passível de cooptação pelo sistema: as coo-

perativas que foram bem sucedidas resultaram em experiências que sucumbiram aos “encantos do capitalismo”, ao passo que as experiências mal sucedidas no campo econômico, organizativo, ou enquanto experiência autogestionada se inviabilizaram como alternativas e não conseguiram agrupar os trabalhadores em um projeto político de resistência ou enfrentamento ao sistema. Logo, a tentativa atual de colocar a economia solidária no centro da estratégia socialista seria um equívoco enorme.

Ao contrário de representar a continuidade de um processo crescente de lutas dos trabalhadores [...] a tentativa de restabelecer o cooperativismo como centro da luta dos trabalhadores pelo socialismo, nos dias de hoje, constitui um retrocesso às limitadas ações anti-capitalistas dos trabalhadores na sua infância como classe social⁷. Acima de tudo induz a classe trabalhadora a lutar por soluções fantasiosas, conduzindo-a a uma forma de luta que uma longa e trágica história revelou ineficaz. [...] O momento atual é ainda mais dramático devido à inferioridade momentânea do socialismo revolucionário, decorrente do fim da primeira fase histórica das lutas do proletariado pelo socialismo, iniciada em 1848 e concluída dramaticamente com a derrota, por fatores internos e externos, do socialismo soviético. (Germer, 2006: 3)

Partidário de uma visão ortodoxa do processo de luta socialista, Germer aponta que a questão central da luta pelo socialismo é a luta de classes e que as experiências associativistas devem estar ligadas e subordinadas a essa estratégia central.

A pedagogia das lutas dos trabalhadores contém sempre uma dimensão organizativa, unificando os trabalhadores para a superação da exploração e do próprio assalariamento (Tragtenberg, 1986; Nascimento, 2005; Sardá de Faria, 2011). Na autogestão, os trabalhadores passam a questionar o abismo dos salários e a necessidade de sua superação — aquilo que Marx chamou de “abolição do sistema salarial”, a divisão entre os que mandam e executam, a necessidade de rodízios para evitar a burocratização, a necessidade de controle da totalidade

7 [Nota original de Germer] Singer reconhece este caráter da sua proposta, mas obviamente a encara como vantagem: “A economia solidária [deve-se supor que o autor se refere ao cooperativismo — CMG] foi concebida pelos ‘utópicos’ como uma nova sociedade que unisse a forma industrial de produção com a organização comunitária da vida social. [...] Trata-se duma concepção de socialismo que dominou a infância e a adolescência do movimento operário europeu e que nunca desapareceu inteiramente, mas foi ofuscada pela perspectiva da ‘tomada do poder’ seja pelo voto, após a conquista do sufrágio universal, seja pela força, após a longa série de revoluções armadas vitoriosas, inaugurada pelo Outubro soviético” (Paul Singer, 2002: 115-6). A vitória das revoluções socialistas parece não comover o autor.

da produção e da distribuição, além de uma produção voltada para a satisfação das necessidades humanas, os três últimos elementos chave para a desmercantilização.

Nesse sentido, Marx reconhece o movimento cooperativo como “uma das forças transformadoras da sociedade presente baseada em antagonismo de classes. O seu grande mérito é o de mostrar na prática que o presente sistema, pauperizador e despótico, de subordinação do trabalho ao capital pode ser superado pelo sistema republicano e benéfico de associação de produtores livres e iguais” (Karl Marx).

Tragtenberg, tributário de uma vertente mais autonomista, fez duras críticas à versão soviética de socialismo, onde os trabalhadores eram apenas massa de produção de mais-valia e não sujeitos emancipados. Para ele:

A estatização dos meios de produção, a preservação do salariado como forma de remuneração do trabalho, o controle do processo produtivo pela tecnocracia, o partido político no cume do Estado são práticas dominantes na URSS, China, países do Leste europeu e Cuba. Houve uma revolução? Sim. A propriedade privada dos meios de produção foi substituída pela propriedade estatal dos mesmos, só que gerida por uma burocracia que tem no partido, seja socialista (PS), seja comunista (PC) — seu principal instrumento de disciplinação do trabalhador. (Tragtenberg, 1986: 8)

Tragtenberg propugnava que o processo de luta por transformação social já deveria também ser um espaço de modificação das relações de produção em vista da autonomia e autogestão dos coletivos laborais organizados federativamente.

Não foram poucos os pensadores sociais que, ao longo da história, acoplaram a teoria à prática da autogestão no trabalho e da autogestão mais ampla à luta de classes. No entanto, em geral, os teóricos da Economia Solidária ignoram a contribuição de Marx e do marxismo autogestionário. Não retomam o debate das coletivizações ou surgimento de conselhos dentro de um contexto revolucionário, tal como ocorreu, por exemplo, na Comuna de Paris (1871), na Rússia de 1905 e 1917, na Hungria de 1919 e 1956, na Espanha (1936-1939) e na Revolução dos Cravos (1974-1975), dentre outros.

Por outro lado, um sem número de autores marxistas apropriou-se acriticamente de leituras mecanicistas e transplantou fórmulas esquemáticas à realidade latino-americana. Não estudaram as experiências pré e pós-colombianas, o quilombo dos palmares, os experimentos coletivos organizados desde a base social na Bolívia e desde o Estado (Peru de Velasco Alvarado, a revolução boliviana, etc.); pouca atenção deram às experiências do século XX (Cordobazo, Chile de

Allende, Nicarágua da Revolução Sandinista, Comissões de Fábrica no Brasil, a coletivização cubana; a recente experimentação social venezuelana, etc.) isto é, não inserem as experiências atuais dentro de ciclos longos de lutas autogestionárias (Nascimento, 2005). Paul Singer, por exemplo, dá destaque especial aos socialistas utópicos, aos kibbutz e Mondragón como experiências históricas, mas não reforça seu vínculo com as lutas socialistas revolucionárias que sacudiram o mundo ao longo do século XX e que ainda que derrotadas pela burocratização, apontaram importantes questões à história de luta da classe trabalhadora rumo a sua emancipação. Genauto França Filho (2007) e Gaiger (2002) pregam o poder da dádiva e não acreditam mais na luta de classes como motor da história. Para piorar, França Filho não parte das grandes narrativas, da relação totalidade-particularidade — algo bem típico das teorias pós-modernas — e não acredita na possibilidade de uma revolução.

Observadas as diferenças de percepção entre essas distintas correntes teóricas, o diálogo entre marxismo e a Teoria da Colonialidade do Poder ainda que não coincidentes em termos de fundamentos e racionalidade explicativa dos processos sociais, pode ser fértil para repensar a inserção e lutas sociais pela transformação e como ferramentas para a reflexão sobre o papel da economia solidária como elemento para a transformação social. Esse diálogo é um dos desafios do Grupo de Economia Solidária da CLACSO.

A RELAÇÃO DA ECONOMIA SOLIDÁRIA COM OS MOVIMENTOS SOCIAIS: DISPUTA POR UMA OUTRA HEGEMONIA E O POTENCIAL DE PARCELAS DA ECOSOL NA CONSTRUÇÃO DO SOCIALISMO

Diversas pesquisas têm mostrado que ocorrem mudanças na organização e nas relações de trabalho, bem como na gestão das cooperativas e associações de trabalhadores, depois da falência de fábricas que foram recuperadas pelos trabalhadores ou assentamentos originados da luta pela terra. No entanto, as modificações realizadas não dão conta de transformar a essência dos empreendimentos — produção de mercadorias, supremacia dos quadros, etc. A possibilidade de avanço estaria na articulação de parcelas da Economia Solidária comprometidas com uma sociedade para além do capital com o movimento de luta mais geral dos trabalhadores, e de uma visão e um programa de modificação da sociedade de classes, e não apenas das unidades produtivas (Dal Ri e Vietez, 2008). Este parece ser um dos desafios vitais neste século XXI, pois dificilmente os trabalhadores associados isoladamente poderiam enfrentar o capital.

As Cooperativas de Resistência, formadas no calor da luta dos trabalhadores, prefiguram ou nos mostram alguns dos elementos do que

seria uma forma superior de produção, baseada no trabalho coletivo, com sentido social. Em outras palavras, nelas já já existem elementos — *in statu nascendi* — de superação parcial da auto-alienação do trabalho. Evidentemente que elas não conseguem se realizar em sua plenitude porque estão imersas no modo de produção capitalista. Nas palavras de Marx: “As próprias fábricas-cooperativas dos trabalhadores são, no interior da antiga forma, a primeira ruptura da antiga forma, embora naturalmente por toda parte, em sua organização real reproduzam e tenham que reproduzir todos os defeitos do sistema existente” (Karl Marx).

O acompanhamento a várias experiências concretas de autogestão desenvolvidas em nosso país possibilita identificar várias contradições como por exemplo entre as questões locais e específicas da experiência em si, e as questões do contexto global da luta da classe trabalhadora, que Mészáros chamou de consciência de classe contingente e consciência de classe necessária. Muitas vezes premidos pelas circunstâncias adversas trazidas pela perspectiva de lutar pela sobrevivência da experiência autogestionária, emerge um forte sentimento de tipo corporativista⁸ no interior das mesmas, levando a um isolamento da perspectiva de totalidade da luta social, em detrimento da busca de sobrevida enquanto organização econômica associativa. Ou seja, a autogestão em nível local, de forma isolada, não consegue dar conta da articulação da proposta de transformação social necessária para o conjunto da classe trabalhadora, mesmo com a mudança das condições de alienação dos trabalhadores individuais.

Portanto, haveria desde já um papel imprescindível do cooperativismo e do associativismo numa possível e necessária transição ao socialismo, o que contraria certas vertentes teóricas adeptas de visões mecanicistas meramente estruturadas para uma simples “tomada de poder” que ignoram ou subestimam as estratégias de sobrevivência que os trabalhadores deverão desenvolver desde já, não articulando dimensões imediatas da revolução com dimensões de longo prazo.

Assim também se poderia abrir um debate sobre a necessária revitalização da participação política nos processos institucionais, com a retomada de formas comunitárias e de organização de base

8 Tal aspecto contribuiu em muito para que o MST descontinuasse seu apoio à constituição de coletivos totais nos assentamentos. Nos anos noventa premidas pela crise de sobrevivência, as cooperativas coletivas pressionaram pelo retorno de quadros liberados para a organização social em anos anteriores, bem como viveram processos de afastamento das lutas sociais como forma de priorizar a sua viabilização econômica. Tais fatos e tendências não foram devidamente assimilados pelo movimento social, que adotou estratégias distintas a partir daí, para promover a cooperação nas áreas de assentamentos, que não os coletivos totais.

dos trabalhadores e demais segmentos sociais. As experiências de redemocratização da esfera pública numa perspectiva popular precisam ser retomadas, avançando para além das experiências de orçamento participativo e conferências, como se limitaram os governos petistas, adotando estratégias de tensionamento e confrontação aos interesses do capital nas esferas de governo (questionamento da dívida pública, questionamento da financeirização da economia, questionamento de como e por quê a espinha dorsal do orçamento público é vital para a criação das condições gerais de produção e reprodução do capital, etcétera).

A unificação das lutas dos trabalhadores da Economia Solidária com outros movimentos sociais anti-capital da América Latina poderia conduzir a uma outra hegemonia, com grande potencial para a construção do socialismo autogestionário. Esses elementos são fundamentais para a análise atual da Economia Solidária em sua vertente de transformação social humanizadora. Se na maioria das vertentes da Economia Solidária o elemento político é ignorado ou subestimado, para Mariátegui, o modo de produção alicerçado nas cooperativas não irá se tornar hegemônico por um simples crescimento econômico, como se fosse um vírus: “a política é a própria trama da história”. Não irá se tornar hegemônico sem luta de classes e o capital não irá aceitar passivamente o avanço econômico das cooperativas e associações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do trabalho procurou-se mostrar que algumas parcelas da Economia Solidária são ou podem vir a ser espaços de prática da autogestão e, portanto, espaços importantes e necessários para fortalecer as lutas rumo à superação do capital. Consideramos que as experiências de trabalho associado são um fenômeno importante que precisa ser analisado também à luz dos processos econômicos e políticos que estão reconfigurando o mundo do trabalho.

Ao mesmo tempo, essas experiências não nos parecem ser simples reflexos de um processo mais geral. Mesmo que elas não tenham por si só o poder de subverter a complexa teia de exploração à qual estão submetidas, enxerga-se nessas experiências algumas potencialidades, o que nos aproxima da perspectiva da economia popular, mas principalmente da vertente da autogestão.

As experiências práticas que se arriscam a construir no presente aquilo que postulam, isto é, uma outra sociedade, estão permeadas de contradições. No entanto, tais contradições não as condenam ao fracasso, mas constituem um ponto de partida possível para uma transformação para além do capital. São experiências condicionadas por amarras históricas, ou como disse Marx (2008), os homens fazem

história, mas não fazem como querem, em circunstâncias por eles escolhidas, mas como podem, diante dos limites colocados pelas lutas das outras gerações.

É com essa perspectiva que entendemos como um debate fundamental para a organização da luta social nas experiências autogestórias a combinação de mecanismos internos visando a desalienação dos indivíduos, articulado com processos formativos e educativos, aliado à participação nas lutas e na solidariedade de classe, elemento fundamental para superação do corporativismo e dos limites intrínsecos ao quefazer diário da autogestão dentro do capitalismo.

BIBLIOGRAFIA

- Antunes, Ricardo 2005 *O caracol e sua concha* (San Pablo: Boitempo Editorial).
- Araújo, Ângela; Pontes, Cecília y Lima, Jacob Carlos 2009 *Empreendimentos Urbanos de Economia Solidária. Uma Análise Preliminar dos Dados da Base SIES* (San Pablo: Fapesp).
- Bobbio, Norberto 2002 *O futuro da democracia* (San Pablo: Paz e Terra).
- Cerlioli, Paulo 2003 *Método Pedagógico* (Veranópolis: Iterra).
- Chesnais, François y Serfaty, Claude 2003 “Les conditions physiques de la reproduction sociale” en Harribey, J-M. y Lowy, Michael (dirs.) *Capital contre nature* (París: Actuel Marx Confrontation PUF).
- Christoffoli, Pedro 1998 “Eficiência econômica e gestão democrática nas cooperativas de produção coletiva do MST”. Monografia para el curso de especialización en cooperativismo, São Leopoldo.
- Christoffoli, Pedro 2000 “O desenvolvimento de cooperativas de produção coletiva de trabalhadores rurais no capitalismo. Limites e contradições”. Dissertação de mestrado, Curitiba.
- Conab 2011 “Dados de Execução do PAA em 2009 e 2010”. Comunicação eletrônica a los autores.
- Cruz, Antonio Carlos Martins 2006 “A diferença da igualdade. A dinâmica econômica da economia solidária em quatro cidades do Mercosul”. Tesis de doctorado, Campinas.
- Dagnino, Renato y Thomas, Hernán 2002 *Panorama dos estudos sobre ciência, tecnologia e sociedade na América Latina* (Taubaté: Cabral Editora / Livraria Universitária).
- Dagnino, Renato 2008 *Neutralidade da ciência e determinismo tecnológico: um debate sobre a tecnociência* (Campinas: UNICAMP).

- Dagnino, Renato (org.) 2009 *Tecnologia Social — ferramenta para construir outra sociedade*. (Campinas: Instituto de Geociências / Unicamp).
- Dal Ri, Neuza M. y Vieitez, Candido 2008 *Educação Democrática e Trabalho Associado no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e nas Fábricas de Autogestão* (San Pablo: Ícone / Fapesp).
- Fernandes, Bernardo Mançano 1999 *MST. Formação e Territorialização* (San Pablo: HUCITEC).
- França Filho, Genauto 2007 “Teoria e prática em economia solidária: problemática, desafios e vocação” en *Revista Civitas* (Porto Alegre) Vol. 7, Nº 1, enero-junio.
- Gaiger, Luis Inácio 2002 “A economia solidária diante do modo de produção capitalista” en <www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=171>.
- Germer, Claus 2006 “Anotações críticas sobre o papel da C&T na Reforma Agrária” en *Revista Reforma Agrária e Meio Ambiente* (Brasília: Concrab) Año 1, Nº 1, octubre.
- Guillerm, Allain y Bourdet, Yvon 1976 *Autogestão: Uma mudança radical* (Río de Janeiro: Zahar).
- Ianni, Otávio 2010 *Estado e Planejamento no Brasil* (Río de Janeiro: Ed. UFRJ).
- Illich, Iván 2011 1978 “La convivencialidad” en <habitat.aq.upm.es/boletin/n26/aiill.html>, acceso octubre de 2011.
- Konder, Leandro 2009 *A derrota da dialética — a recepção das ideias de Marx no Brasil, até o começo dos anos 30* (San Pablo: Expressão Popular).
- Lander, Edgardo 2006 “Marxismo, Eurocentrismo e Colonialismo” en Borón, Atilio; Amadeo, Javier y Gonzales, Sabrina *A Teoria Marxista Hoje* (San Pablo: CLACSO / Expressão Popular).
- Lenin, Vladimir Ilich 1983 *A defesa da patria socialista* (Moscú: Moscovo Progresso).
- Lowy, Michel 2002 *Ecologia e Socialismo* (San Pablo: Cortez).
- Lowy, Michel 2006 *O Marxismo na América Latina: Uma antologia de 1909 aos dias atuais* (San Pablo: Perseu Abramo) 2ª ed.
- Lucita, Eduardo 2002 “Ocupar, resistir, producir” en *Revista Cuadernos del Sur* (Buenos Aires).
- Lukács, George 1949 *Intervenção no Congresso de Filósofos Marxistas de Milão* (Milán: Palestra).
- Lukács, George 2003 (1967) *História e consciência de classe* (San Pablo: Martins Fontes).

- Lukács, George 2010 *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* (San Pablo: Boitempo editorial).
- Marañón, Boris 2009 “La economía solidaria en México: Entre las limitaciones conceptuales y la desarticulación práctica”. Ponencia presentada en el 7º Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), 17-21 de agosto, Chiapas.
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO” en Marañón, Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mariátegui, José Carlos 1970 *Peruanicemos al Perú* (Lima: Empresa Editora Amauta).
- Marx, Karl 1985 *O Capital. crítica da economia política* (San Pablo: Abril Cultural) 3 vols., 5 tomos.
- Marx, Karl 2003 *O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte* (San Pablo: Centauro) 3ª ed.
- Mészáros, István 2002 *Para além do capital* (San Pablo: Boitempo Editorial).
- Mészáros, István 2006 *A teoria da alienação em Marx* (San Pablo: Boitempo Editorial).
- Morais, Clodomir Santos 1986 *Elementos sobre a teoria da organização social no campo* (San Pablo: ANCA).
- Nascimento, Cláudio 2005 *Do beco dos sapos aos canaviais de Catende. Os “Ciclos longos” das Lutas Autogestionárias* (Brasília: SENAES).
- Netto, João Paulo 2009 Introducción en: Marx, Karl 2009 *Miséria da Filosofia — resposta à Filosofia da Miséria, do sr. Proudhon* (San Pablo: Expressão Popular).
- Novaes, Henrique Tahan 2010 *O Fetiche da Tecnologia — a experiência das Fábricas Recuperadas* (San Pablo: Expressão Popular) 2ª Ed.
- Novaes, Henrique Tahan (org.) 2011 *O retorno do caracol à sua concha: alienação e desalienação em associações de trabalhadores* (San Pablo: Expressão Popular).
- Prado Júnior, Caio Prado 1977 *A Revolução brasileira* (San Pablo: Brasiliense).
- Quijano, Aníbal 2002 “Sistemas alternativos de produção?” en De Sousa Santos, B. (org.) *Produzir para viver, os caminhos da produção não capitalista* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).

- Quijano, Aníbal 2005 “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina” en Lander, Edgardo (org.) 2005 *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (San Pablo: CLACSO).
- Sardá De Faria, Maurício 2011 *Autogestão, Cooperativa, Economia Solidária: avatares do trabalho e do capital* (Florianópolis: Ed. UFSC).
- Tiriba, Lia 2002 “A economía solidária no contexto da economía moral das multidões: os sindicalistas entram em campo”. Mimeo, en <www.ecosol.org.br>.
- Tragtenberg, Maurício 1986 *Reflexões sobre o socialismo: projeto passo à frente* (San Pablo: Editora Moderna).
- Wallerstein, Immanuel 2002 “Uma política de esquerda para o século XXI? Ou teoria e práxis novamente” en Loureiro, Isabel; Leite, José Correia y Cevasco, Maria Elisa (orgs.) *O espírito de Porto Alegre* (San Pablo: Paz e Terra).
- Wirth, Ioli Gewehr 2009 “Trabalho, tecnologia e gênero em cooperativas de triagem de resíduos sólidos”. Trabajo de conclusión de curso de Especialización en Economía Solidaria y Tecnología Social en América Latina.
- Wikipedia 2011 “Negros” en <pt.wikipedia.org/wiki/Negros> acceso noviembre de 2011.

Pablo Mamani Ramírez*

ECONOMÍA OTRAS

NI CAPITALISTA NI SOCIALISTA

INTRODUCCIÓN

Conocemos hasta el presente tres tipos de economía predominantes. Uno de ellos es la economía capitalista con sus diferentes variaciones pero definida fundamentalmente en el libre mercado. Dos, la economía socialista fundada en la planificación y el Estado. Y tres, la economía mixta que combina la forma de empresa capitalista y pública estatal, sistemas cooperativos, organizaciones asociativas, etcétera.

La economía capitalista tiene como eje central la acumulación del excedente económico mediante la explotación de la mano de obra, el acceso, o mejor, la expoliación ventajosa de los recursos naturales y mediante el uso de las tecnologías llamadas de punta. Este sistema causa la generación y reproducción de pequeños grupos de poder económico-político que domina y explota a un conjunto de sociedades o pueblos de diversos modos en el nivel local e internacional. De su parte la economía socialista se define en la idea de redistribuir el excedente económico a favor de todos los sectores de la sociedad, aunque este es un planteamiento que tiene poco sentido real, porque en los socialismos reales no hubo / no hay dicha práctica sino concentración del excedente en grupos burocráticos definidos en el Estado. Mientras

* Intelectual aymara y boliviano. Responsable de la revista *Willka*, de El Alto, Bolivia.

tanto, la economía mixta es definida como un proceso de transición hacia la economía capitalista o socialista. La transición implica que esta es una economía que tiene dentro de sí las dos posibilidades, pero en los hechos es un proceso hacia el capitalismo. Aquí es importante anotar que todas ellas nacen y se reproducen desde el proyecto moderno occidental.

En los últimos años se viene planteando un tipo de economía llamada *solidaria*, organizada en sistemas de ayuda mutua o redistribución compartida del excedente económico ya sea entre los miembros de una asociación, una cooperativa, un pueblo o una comunidad. Varios autores (Coraggio, 2007; Marañón y López, 2010) entienden esta economía como una nueva forma de redistribución y producción del excedente orientado hacia un nuevo socialismo. ¿O tal vez como otra economía?

Nosotros, ante todo, queremos plantear desde Bolivia / Qullasuyu una economía *otras*, pero no pensada desde el pensamiento descolonial¹, sino fundada en la historia y lógica del mundo aymara, particularmente en el contexto del mundo de los Andes y su relación con la amazonia boliviana. El pensamiento aymara no se ubica en este sentido en la dicotomía de izquierda y derecha ni en el centro de ambas (los socialdemócratas), ni tampoco en la tercera vía (Giddens, 1999), sino que tiene sus propias lógicas de acumulación y redistribución, por lo que se ubica y hace economía desde afuera y en frontera con la modernidad capitalista y socialista. En esto podríamos abundar ampliamente, pero el objetivo de este trabajo no es ese, sino tratar de mostrar que hay otra economía diferente a la forma socialista planificada y a la liberal de mercado puro.

Uno de los principios para interpretar entonces esta economía *otras* en plural es definir que esta se ubica afuera y adentro-afuera de la economía capitalista y la socialista. El afuera lo entendemos como la economía moderna y el adentro-afuera como la frontera entre la economía moderna y las economías indígenas originarias de los Andes, aunque específicamente desde el mundo aymara de Bolivia. Esta economía parece acercarse a la llamada economía mixta (no la socialdemocracia) y tal vez más a la economía solidaria. Pero hay que dejar claro que para ser economía mixta este no es un hecho *transitorio*

1 Son valorables los aportes de Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Catherine Walsh y otros, aunque piensan lo descolonial desde adentro del mismo mundo moderno occidental y no propiamente desde la frontera de afuera. O desde adentro-afuera, es decir, entre la modernidad occidental y las economías andino o indígenas. Aquí no se trata de referencias geográficas sino desde qué lugar de la sociedad nacional o global lo escriben. Para empezar, escriben dentro de la cosmología moderna occidental/colonial y no desde la cosmología india o aymara-quechua o mapuche.

hacia algunos de los dos modelos anteriores, sino que *por sí* mismo es otra economía. Y puede ser solidaria por el sistema de cooperación en el trabajo y en la redistribución del excedente. La economía *otras* sin duda produce excedente en forma privada o social, pero bajo varios mecanismos sociales-económicos y culturales que lo redistribuye en la misma sociedad. O en su caso en los miembros de quienes componen este sistema económico. De hecho, esta economía *otras* no es estatal sino social y comunitaria. Tampoco se define por la explotación inhumana capitalista del trabajo ni por la pura lógica de libre mercado, sino por otra lógica, aunque entremezclada en algunas de sus variables en varios casos.

Esto nos induce a pensar fuera de los marcos dominantes del pensamiento económico donde este tipo de economía ha sido clasificada como economía campesina, como economía de subsistencia o, a lo mucho, como pequeña y micro economía. ¿Micro economía? Este sistema económico, bajo el sistema del tributo indígena y entre los años 1828-1868 —o exactamente en 1852—, ha cubierto el 41 por ciento del presupuesto del Tesoro General de la Nación en Bolivia (Sánchez-Albornos, 1978). Hoy sigue generando empleo y autoempleo. El Estado boliviano cubre aproximadamente solo un 20 por ciento del empleo de la población económicamente activa. El 80 por ciento está en este sector y una pequeña parte en el sector privado capitalista.

VISIÓN DE LA ECONOMÍA AYMARA DESDE EL AYLLU Y LOS CENTROS URBANOS

¿Cuál es el ideal de vida social de los *ayllus* y comunidades aymara o quechuas hoy, o ayer en el mundo de los Andes? Esta pregunta es clave para entender el orden social y económico que está dado y está dándose en estos pueblos en los Andes, no solo en el área rural (como generalmente se entiende en ciertos círculos), sino también en los grandes centros urbanos como El Alto, Cochabamba u Oruro. Adentrémonos en el tema. Como hipótesis sostenemos que el ideal de vida social en el pueblo aymara, tanto en lo económico como en lo intersubjetivo (los valores y los sentidos de vida social), es *no ser rico en demasía ni ser pobre en extremo* (hasta el hecho de pedir limosna o no tener nada). Ser rico económicamente o ser ensimismado como individuo o pueblo, si bien es un valor aceptado en los últimos años, definitivamente no es un ideal o un valor buscado, como sí sucede en el sistema capitalista. Cuando alguien tiene más y más riqueza o dinero y cosas materiales (autos, casas, tierras) se lo clasifica en la categoría de *q'ara* o blanco. *Q'ara* literalmente quiere decir “pelado”. En traducción sociológica es la persona que no tiene nada pero que gracias al trabajo ajeno se ha vuelto rico y dominante. Esto es muy negativo, porque

hace que el nuevo rico en términos económicos no sea gente, sino no-gente. Se dice en bromas y socarronamente: “Ya pareces un *q'ara*”. Esta frase tiene mucho sentido cuando la persona tiene más cosas o dinero y tiende a alejarse del núcleo de la comunidad y del *ayllu* o de los barrios, para moverse en este último caso a otros barrios más céntricos o mejor acondicionados urbanísticamente. Y lo más negativo de este hecho es el sentirse superior o mejor que el resto, lo cual es imperdonable para la sociedad de donde viene. Si esto es así, la persona ya no tiene reconocimiento social ni se la toma en cuenta como gente o *jaqi*; es vista como alguien ajeno a la comunidad o barrio. La propiedad y la tenencia de recursos privados está fuera del marco del concepto de lo privado del mundo social aymara. Por lo tanto está fuera de la autoprotección que la sociedad suele dar a una propiedad.

En la misma lógica anterior, ser pobre en lo económico o en lo intersubjetivo (la baja autovaloración) no es un hecho aceptado ni admitido socialmente en el mundo de los *ayllus*, ni genéricamente en el mundo aymara o quechua. Ser pobre es el hecho más insultante para una persona o un pueblo, porque ya no es ser *jaqi* en aymara o *runa* en quechua. Ser *jaqi* tiene una connotación y sentido muy profundo porque es ser gente que sabe vivir ricamente la vida siendo ni pobre ni rico. *Jaqi* alude entonces al sentido de vivir del trabajo propio o trabajo compartido. Cuando alguien, particularmente aymara, se le ve pidiendo limosna en las calles en las ciudades se le dice: “¿Acaso no tienes mano, pies, ojos para trabajarte?”. A los aymaras, por ello, no se los observa pidiendo limosna en las ciudades. Cuando el presidente Carlos Mesa dijo en 2005 en el contexto del paro y movilización de la ciudad de El Alto: “Extiendo la mano a la cooperación internacional para pagar el salario de Usted”, esta frase fue recibida como un insulto. El comentario que se escuchaba en los minibuses o micros al día siguiente era: “¡Cómo el *q'ara* nos hace quedar mal a los bolivianos pidiendo limosna!”. Es decir, ser pobre teniendo todas las condiciones de vida y salud, es un hecho reprochable, dado que no es un ideal o una estrategia de vida (como la tienen algunos sectores, pueblos o regiones). Incluso el hecho de ser tullido o el haber sido impactado por un rayo tiene un sentido de sacralidad; quienes tienen estas características incluso son considerados poseedores de poderes extrahumanos. A estas personas en sociedades modernas occidentales capitalistas, socialistas y su intermedio, se los ignora. En estas sociedades no.

Entonces, volvemos a preguntar: ¿Cuál es el ideal de vida social? Según mi entender, fundamentado en la vivencia y observación desde dentro de este mundo social del que provengo, existe lo que podríamos llamar un *margen admisible de acumulación de riqueza* económica, que funciona también en lo intersubjetivo, pero esto no debe pasar

o estar fuera *del promedio social*. También hay un margen admisible de lo poco que puede tener cierta, pero no en el nivel de no tener nada o ser pobre absoluto. Esto último es combatido de distintas formas culturales y sociales. Hay una ayuda social o familiar según las habilidades de la persona. Ahora bien, el promedio social significa que existe una *tolerancia aceptable* de tener cosas, pero con un límite para no exceder del conjunto de la sociedad. Es tener *lo justo y lo necesario*. Si no se tiene esa condición, no se podrá hacer vida social, ya que no se podrá invitar como gente a visitantes o comunarios/rias para compartir y producir una relación social amplia y una intersubjetividad vigorosa que llena el sentido de ser *jaqi* o gente. La *chakana* o *jach'a qhana* (cruz andina) puede ser el mejor ejemplo de ello. También la *wiphala* o el sistema de organización del *ayllu* entre *aransaya*-arriba y *urinsaya*-abajo.

Este símbolo, la *wiphala*, tiene cuatro lados en la que unos son cuadrados simétricos y otros escalonamientos asimétricos. No hay una igualdad absoluta como tampoco una desigualdad absoluta, sino una lógica de diversas posibilidades entre uno y otro. Si los cuadrados de arriba se suben fuera del marco simétrico admitido, este deja de ser *chakana* y por tanto se convierte en otra cosa. Ello trasladado a lo social es la constitución de un grupo dominante que tiene mucha riqueza económica y poder político que contraría el sentido del orden del promedio social; si esto se quiebra, habrá conflictos sociales, por lo que se entraría en otro modelo social como es el sistema capitalista. De igual modo, si abajo los cuadrados bajan más, esto ya no es *chakana*, sino que es el referente de una deformación de los principios sociales mencionados arriba. En este otro sentido también habrá conflictos sociales. O más precisamente, habrá una *guerra de equilibrios* (Platt, 1988).

La pregunta es: ¿cómo se logra el promedio social cuando no se tiene para su consecución una institución coercitiva (como es el Estado)? Se trata de una pregunta inquietante. Básicamente, se logra mediante diferentes mecanismos sociales, culturales y un sistema de *poderes* compartidos. Es un hecho cultural y político que está dado y dándose, definido en el sentido común, porque quienes tienen más recursos son nombrados por la sociedad de los *ayllus* o barrios permanentemente como pasantes de fiestas, o encargados de equipos de fútbol para la compra de poleras, pelotas, alimentos, etcétera. O se lo nombra por ejemplo padrino para contratar grupos musicales que cuestan por encima de los 5 o 10 mil dólares. A través de esto se tiende a bajar la acumulación del excedente económico de una familia o comunidad porque se genera gasto efectivo de los recursos económicos. Aunque esto no es gratis, ya que está de por medio la adquisición

de un prestigio o reconocimiento social que es muy valorado. Pero también puede ser un hecho en el que más que perder se puede ganar económicamente. Es sin duda muy complejo. En el primer sentido en lo privado o en la plaza pública se dice: “Ahora puedo morir tranquilo porque ya logré pasar fiesta”, o se dice: “He sido autoridad originaria en mi *ayllu*”. Se siente realizada la familia, la persona hombre o mujer, porque hay un reconocimiento social y a la vez ganancia económica (aunque no siempre). También se recrea una genealogía que viene dada desde los abuelos / abuelas y los padres / madres o se funda otra genealogía. Así, los que tienen dinero al realizar estos gastos posiblemente hayan bajado su capital económico en relación al momento anterior. Aunque otros no. Incluso la élite económica aymara cuando tiene mucho dinero o capital, no emprende actividades propiamente capitalistas, sino que se queda ahí para mantener solamente ese capital. Eso ocurre de manera particular en la ciudad de El Alto y en la ciudad de La Paz, en el mercado de Uyustus.

Otro mecanismo social es la prestación de servicio de autoridad al *ayllu*, a la comunidad o al barrio (en los centros urbanos). En los *ayllus* de *Jach'a Karangas* o *Suras*, por ejemplo, esto se lo realiza por cada *sayaña* (una porción de tierra donde vive una familia); en otras regiones como el norte de La Paz a esto lo llaman *cabeza*, y tiene la misma función que el anterior. Este es un sistema rotatorio en los *ayllus* y en las comunidades campesinas, que funciona por elección pero está definido previamente por sectores o áreas. La rotación es una lógica de poder compartido entre todos los miembros del *ayllu* que alcanza a una generación. En realidad este es un sistema de pensamiento político-social que tiene sus procedimientos, sus valores normativos, su ética y su capacidad de cumplimiento interno. Se basa en el orden territorial-espacial, como es el turno por *aransaya*-arriba y *urinsaya*-abajo. Un año el *tamani* o *jilaqata* (autoridad originaria) o secretario general (autoridad en los sindicatos campesinos) es del sector de arriba y el siguiente año será del sector de abajo. El primero pasa específicamente en Curahuara de Carangas (región de ponchos verdes) y lo segundo en la provincia Omasuyus (región de ponchos rojos o *wairurus*). El cumplimiento de estos cargos y otros implica desde el punto de vista económico un gasto en dinero y en especie. Aquí podemos calcular que solo para el Carnaval se compran diez llamas carneadas, cuatro quintales de *ch'uñu* (papa disecada), papa, arroz, y otros. También se compran bebidas o refrescos para los bailarines y el conjunto musical, que suele ser una tarqueada. También está el empleo del tiempo en los asuntos de gobierno del *ayllu* o de la comunidad. Este es otro mecanismo de redistribución de la producción de excedente económico y social.

Los que tienen menos del promedio social hacen, por su parte, todo el esfuerzo para alcanzar dicho promedio social. Es decir, trabajan a tempranas horas de la mañana (a las cuatro de la mañana caminan para ir a la feria o preparan comida). Producen su propio empleo. No esperan que se lo cree el Estado (el municipio o la gobernación). Sin duda esto es un sacrificio, pero existe la recompensa de sentirse realizado, porque genera recursos económicos para la propia familia y amplía las relaciones sociales. ¿Cómo explicar si no que la gente que solo vende comida o cosas en pequeña cantidad, en las entradas de las fiestas zonales, o en los pueblos del área rural, se viste muy, pero muy bien, e incluso derrocha dinero para invitar cerveza a los amigos? Se visten con tela importada de China como es la pollera, la manta, e incluso el sombrero borsalino italiano. Para la mujer fácilmente todo ello llega a costar para una sola parada tres mil bolivianos. Y para el hombre, aunque menos, también tiene su propio costo. Sin embargo en la fiesta se necesitan dos y hasta tres paradas (se hace un cambio de ropa cada día de fiesta). Por ello sostenemos que aquí hay otra lógica de vida social y otra lógica de vida económica e intersubjetiva.

No hay que separar lo material de lo intersubjetivo ni lo intersubjetivo de lo material. Ambos son fundamentales porque es eso lo que hace que un pueblo o una familia se sienta pueblo o gente. Implica producción y reproducción cultural, social, política, y, por otro, producción y reproducción de un tipo de economía que no se preocupa en ascender o acumular en exceso (sin dejar de mantener ese hecho) más y más, sino en compartir las ganancias con el resto de la sociedad. Aunque el capital económico generado debe mantenerse porque este es fuente de ingreso real. Aquí hay una combinación entre lo privado y lo social-comunitario. El que no hace esta actividad no es gente, no es *jaqi* ni *runa*. Es *q'ara* o blanco que solo quiere ganar y ganar sin compartir lo ganado. ¿Eso es socialismo, capitalismo o economía mixta en transición? Aquí algunos ejemplos reales y sus variedades internas.

ECONOMÍA DEL AYLLU, EL CEIBO, ECONOMÍAS URBANAS

En el sistema de organización socio-territorial del *ayllu* o *jatha* (semilla) hay una visión y prácticas muy interesantes sobre la economía que desde la Antropología, la Sociología, la Historia y la Arqueología han sido estudiadas como economía étnica (Harris, 1987), economía campesina (González de Olarte, 1986), *qhatu* / feria (Yampara, 2010), etc. Todos ellos no han entrado (aunque sí se acerca a ello Yampara), desde nuestro punto de vista, a los puntos neurálgicos de lo que sería la economía aymara en el *ayllu* del área rural y en los espacios urbanos. En lengua aymara no existe la palabra economía, sino una muy cercana a ella como *qamir qamaña*, la riqueza de saber vivir la vida so-

cial y humana, o simplemente *qamaña*, vivir como gente o *jaqi* o *runa*. Lo que no significa que no haya habido o que hoy no haya actividad económica. Existió desde tiempos lejanos el trueque, el sistema de *tampu* (lugares de intercambio de productos o descanso) y *pirwa* (casa de almacenamiento de productos secos). Todo ello indica que se hacía economía. T. Platt (1982) sostiene que los *ayllus* del norte de Potosí en el siglo XIX producían harina de trigo para el pan y que por un buen tiempo ese fue el sostén de la economía regional y de parte del Estado. El librecambismo (el liberalismo) mató a esta economía al permitir el ingreso de la harina chilena. El Tiwanaku o el Tawantinsuyu tenían un sistema económico fundado en base a un conjunto de valores y hechos como es el compartir recursos y servicios entre el *inka* y los *kurakas* de los *ayllus*.

¿Qué es la economía aymara de los *ayllus* hoy? Esta economía se funda en la propiedad colectiva de la tierra y una visión compartida del territorio según cada región y *ayllus-marka* (*marka* es una unidad mayor al *ayllu* andino). La tierra o territorio y sus recursos llamados naturales son parte constitutiva de este sistema de economía compartida; esto entre los diferentes estratos y parcialidades de los *ayllus-marka*. Cuando hablamos de la economía del *ayllu* hoy no estamos hablando de una lógica de no relación o el rechazo al mercado. Es decir, Olivia Harris, por ejemplo, cuando nos habla de la economía étnica en los *ayllus* de norte de Potosí, está haciendo referencia a la no circulación dineraria y del mercado, sino una economía que se mueve fuera del mercado colonial, capitalista o estatal. Para nosotros hoy la economía del *ayllu* hace referencia a un conjunto de prácticas de intercambio de fuerza de trabajo (*ayni*, *mink'a*) y productos, lo cual se efectúa mediante el mercado y a la vez fuera del mercado. Esto merecería todo un estudio. ¿En qué consiste este mecanismo fuera del mercado y con el mercado?

Esto es interesante. ¿Por qué? Posiblemente a esto no se puede llamar un mercado capitalista propiamente, sino donde de todos modos existe venta-compra de objeto como una relación social más amplia y no solamente económica. Es decir, no solamente se busca la ganancia por la ganancia misma sino también por la construcción de relaciones sociales de largo aliento. Un ejemplo claro de esto es lo que ocurre en la ciudad de El Alto. En esta existe el famoso yapa o aumento en castellano. En aymara es *irjata* (aumento) o yapa. Su contrario es *iraqa* (rebaja). El valor social consiste en que los propios vendedores *yapan* una pequeña parte del producto, aunque en otros tienes que reclamar. Por una libra de papa la yapa viene a ser una y hasta dos papas. Ahí existe otro hecho y lenguaje económico, porque esto implica tender puentes para una larga relación de comercio bajo la categoría

de caseros. Esto adquiere una connotación de amistad pero a la vez una relación económica de largo aliento. Por lo que tanto el vendedor como el comprador tienen la expectativa de que uno y otro están creando una larga relación social y económica. En consecuencia, el comprador espera que siga la yapa y el vendedor espera que vuelva a comprar. El dinero nunca es la medida de los productos, sino que es una relación de intercambio, puesto que es un producto social. El capitalismo definió al dinero como crédito. En este caso el dinero interviene como medida de los productos comprados o vendidos. Como se ve en el anterior ejemplo, no existe la lógica del supermercado, dado que se da una relación humana fluida y no es solo peso y precio. En el supermercado no hay yapa.

Volviendo a la economía del *ayllu*, aquí se genera un excedente *medio* y no un excedente *total*. Este excedente medio tiene dos formas. Una es privada-familiar y la otra es comunitario-social. La crianza de llamas y su posterior venta en los mercados o ferias regionales es un hecho económico familiar-privado, aunque fundado en la propiedad colectiva de la tierra. Es decir, nadie del *ayllu* o comunidad o ninguna de sus autoridades originarias puede reclamar alguna parte siquiera de la venta de este producto. Es asunto es privativo de la familia, cómo usa y si redistribuye o no el dinero por la venta de la llama. Aunque no hay que negar que si puede intervenir una lógica de sutil presión social para que la familia pueda por ejemplo invitar en un pequeño acto (si lo hay) un par de botellas de cerveza o gaseosas. El anterior principio se fundamenta en que este es producto del trabajo de la familia donde no median grados de explotación ajena (de la mano de obra) o recursos naturales. Decimos excedente porque hay una ganancia mínima que repone los gastos realizados, pero además hay una ganancia fuera de estos gastos, aunque esto depende de la cantidad de hatos de llama que tengan entre una u otra familia.

Esta es la forma dineraria del intercambio. Pero hay otro intercambio de productos, como es el hecho de cambiar lamas de llama o alpaca (la alpaca es otra variedad de auquénidos en los Andes). Esto es entre producto y producto. Se puede intercambiar una cuarta de lana de alpaca por dos sombreros de maíz. O un sombrero de *ch'uño* (papa disecada) por un sombrero de maíz. Más propiamente, esto es un trueque. Es un tipo de economía que permite adquirir productos variados del altiplano y de los valles. Los días jueves se realiza esta actividad en la localidad de Achacachi (provincia de Omasuyus).

La economía comunitario-social está dada sustancialmente en la misma relación de mercado y no mercado. Productos como la papa, la cebada, o las frutas, están producidos en una *manta* en quechua o *aynoqa* en aymara. Todo el *ayllu* o la comunidad (aunque ya no es una

práctica frecuente) produce el producto en un solo lugar de manera conjunta. La cosecha es familiar y comunal, aunque parte de ella puede ir al fondo económico del *ayllu* para comprar o pagar deudas obtenidas durante el año. Y si no existe nada de eso, pues, el producto es de la familia de la parcela que la cosechó y trabajó. Esto es un hecho totalmente comunitario porque se trabaja en conjunto, se cosecha en conjunto, se come en conjunto, y se decide conjuntamente dónde va ser el año siguiente el próximo *manta* o *aynoqa*. Esto está dirigido por la autoridad originaria hombre-mujer. Todavía esta práctica es muy frecuente en el norte de Potosí pero no en La Paz. Este hecho ratifica la calidad de una lógica comunitaria de lo social y el producto es manejado en la lógica de mercado y no-mercado. Se puede incluso regalar papa a los parientes o amigos que están muy lejos de los Andes. Y de contrapartida el otro traerá otros productos de su zona. Tal hecho es frecuente entre el altiplano y las zonas tropicales, como Alto Beni y el altiplano (en La Paz) o Chapare y los valles (en Cochabamba), etc. Pero también se vende en las ferias al precio regional del mercado mediado por el dinero.

Entonces el sustrato de esta economía comunitario-social es la tenencia colectiva de la tierra y territorio en manos del *ayllu*. Eso pasa con el agua, un recurso vital para vivir como gente y para la reproducción de los animales. El agua no puede ser un recurso privado-familiar. Esto es totalmente comunitario. Y dentro de este hecho se produce el acceso comunal a la tierra y territorio y a sus productos.

Aunque en Chapare estos dos hechos funcionan de otro modo, no deja de ser una economía con la lógica de compartir el excedente a la vez de tener derecho al excedente económico privado. Allí la propiedad de la tierra es jurídicamente individual (el título del lote está a nombre del padre o madre) pero la venta de los productos es privado-familiar (compartido entre padres e hijos / hijas). Pero lo jurídico individual de la tenencia de la tierra y su compra-venta está dado en el contexto de la vigilancia comunal o se realiza aportes en dinero y en las luchas sociales en especie al sindicato de cada sector, y de allí para las seis federaciones de productores de coca del Chapare.

Así hay aquí una íntima relación entre lo que llamamos lo privado-familiar y lo comunitario-social. No hay una lógica de apropiación exclusiva de las ganancias por un solo sector o familia de la sociedad, sino de todos los miembros de una familia, o de un *ayllu* o una comunidad. Pues incluso se podría decir que la tenencia de cosas en lo privado-familiar es tan sagrada como lo es lo comunitario-social. La relación con el mercado es un hecho real pero a la vez se hace una economía fuera del mercado sin mediación del dinero (como se dijo anteriormente).

El Ceibo (Central de Cooperativas el Ceibo Lda.) es otro caso muy singular en la lógica que aquí planteamos. Fue fundado en 1977 en Alto Beni, localidad Sapecho, departamento de La Paz. Esa es su sede central, una zona tropical (a 450 msnm), y posee otra situada en la Ceja de la ciudad de El Alto (a 4 mil msnm). La misma está constituida por 800 familias y 38 cooperativas (hasta 2006) (Hillenkamp, 2006). Todos ellos, o los socios de El Ceibo, son migrantes aymaras de la región de los Andes (altiplano-valle de La Paz, Oruro en su mayoría y Potosí o Cochabamba). Desde 1960 aproximadamente se han ido asentando en esta región dentro de la llamada colonización dirigida desde el Estado central. Dicha condición social de migrantes en una zona tropical y desconocida, así como la falta de apoyo real y técnico de parte del Estado-gobierno han producido la fundación de esta emblemática institución prestigiada y con altos niveles de venta de chocolate de cacao, dulces de chocolate, y otros productos al mercado internacional. Aquí la producción del cacao es cien por ciento ecológica. Las más de 38 cooperativas están redistribuidas entre las diferentes áreas de Alto Beni, que son la base productiva de la materia prima, por lo que no es una cooperativa ubicada en un solo lugar y sus socios están distribuidos en la región.

En la Ceja de El Alto tiene instalado su centro de industrialización del cacao en diferentes productos exportables al mercado internacional y para el mercado nacional. Tiene 356 empleados permanentes y 6 o 7 eventuales (Hillenkamp, 2006). Producto de esta actividad genera dos millones de dólares en volumen de ventas por año.

Hasta ahí parece una simple empresa privada capitalista. Pero aquí hay un hecho muy interesante.

Interesa advertir los mecanismos por lo que se realiza el principio de autogestión, así como la manera en que se ponen en práctica los principios de transparencia, participación y democracia en la toma de decisión. Esto constituye el rasgo central de El Ceibo como organización de economía solidaria, opuesto a las formas jerárquicas y centralizadas de toma de decisión característica de las empresas capitalistas. (Hillenkamp, 2006: 89)

Tiene un directorio compuesto por los mismos socios capacitados anteriormente en administración y producción industrial y posee un comité de vigilancia. En este sentido, hay aquí tres hechos fundamentales. Primero, la rotación de los trabajadores socios en la empresa; dos, la redistribución del excedente entre los socios mediante varios mecanismos; tres, la toma de decisiones de forma participativa y abierta. En el primer caso, pues, la rotación de los trabajadores (los mismos socios) es por un tiempo de 3 y 4 años, lo cual ya es un hecho social

muy interesante, dado que cada socio de las 38 cooperativas de base de Alto Beni trabajan por este tiempo en forma de turnos y de forma rotatorio. Después de cumplir ese tiempo ellos o ellas vuelven a sus cooperativas de base para aportar allí con los nuevos elementos de producción industrial aprendidos en esta central industrial de Ceja. Esto es un mecanismo de redistribución del excedente generado por la cooperativa. Pudimos observar (además de haber sido uno de los ganadores del Primer Festival Cultural de El Ceibo en 1988) que los socios vuelven a sus lugares de origen con el dinero ganado con compras de camas, cocinas, radios, ropa o con ahorros en dinero para mejorar la producción de cacao o el mejoramiento de las condiciones del lote agrícola, que se realiza bajo el sistema agroforestal. En Ceja realizan un trabajo manual como es la selección de pepas de cacao, envasado, limpieza, etc. Además tienen comida y dormitorio en las mismas instalaciones de la cooperativa.

Otra forma de redistribución del excedente económico en este caso se realiza mediante el pago de un sueldo bastante respetable a los trabajadores-socios (como se dijo más arriba) y por otro lado por el otorgamiento de becas a los hijos de los socios para que puedan ir a Alemania y a otros países para obtener profesiones técnicas, administrativas o de agronomía, etc. Sin embargo, el grueso del capital dinero generado se queda para la administración de la empresa y para la inversión en tecnología, eventos de capacitación, pago para los ejecutivos de diferentes áreas. En este sentido, la empresa genera empleo para sus socios o un autoempleo especializado en la producción de industria chocolatera y sus derivados (manteca de cacao y otros). En esto la otorgación de becas es un hecho muy interesante. Dado que muchas familias no siempre cuentan con recursos económicos para hacer estudiar a sus hijos, ante esta situación la cooperativa, según una decisión basada en las cualidades del solicitante, otorga dicha beca con la condición inapelable de regresar a trabajar en la cooperativa. Se entiende que con ello se pagará su beca, aunque ya le otorgan un sueldo según el nivel o cargo que ocupa en la empresa. Entonces su cualidad diferenciadora respecto de otras empresas o cooperativas es que está compuesta por familias aymaras indígenas, por lo que hay una condición de referencialidad étnica y social muy clara. En resumen, se trata de una empresa exitosa de migrantes andinos aymaras a una región tropical, dado que estos antes de iniciar esta empresa eran simplemente productores agrícolas, e incluso no tenían ingresos económicos seguros por el abandono del Estado o por la lejanía al centro político de La Paz.

Su lógica sin duda está dentro del mercado capitalista (tiene ganado el mercado de chocolate en Alemania, Japón y otros lugares)

pero a la vez tiene como uno de los objetivos centrales ser una institución social que beneficia a su propia gente. Incluso algunos trabajadores no siempre son socios de la empresa, sino que provienen de otras comunidades (antes llamadas colonias), por ejemplo de Alto Beni o de otros lugares. Así fácilmente se podría denominar *empresa comunitaria* (Patzí, 2004) dado que este es uno de sus fundamentos, y su sostenimiento hasta hoy se basa en esto. Una empresa comunitaria que tiene la lógica de mercado pero a la vez una lógica de servicio social a sus socios.

Otro dato o hecho económico es la venta o comercio llamado minorista en las calles de las grandes ciudades, las ferias urbanas o rurales, o la venta callejera. En todo ello hay un tipo de lógica economía que también es interesante analizar brevemente. Como sostuvimos más arriba aquí existe la lógica de la yapa (aumento o *caserita*). La producción del excedente no en una actividad industrial, sino mercantil, en base a una lógica de una economía muy activa donde se vende y se compra muchas cosas desde repuestos de autos, autos propiamente, ropa de uso de diferentes cualidades, etc. Esta no es una economía de subsistencia, ni una economía capitalista, sino *Otra*. Según algunos cálculos, se mueven mensualmente en la Feria de 16 de Julio de la ciudad de El Alto más de 2 millones de dólares. Y de ese mismo modo se gasta en diferentes eventos sociales o en la propia entrada folklórica del 16 de Julio que se lleva a cabo con más de sesenta o setenta grupos compuestos cada uno de unas 200 a 300 personas (entre danzantes e integrantes de la banda musical), con un público de más de 500 mil personas. Es decir, este es un gran espacio con una dinámica económica de otra índole. Un capitalista vería este hecho económico como pérdida de dinero y tiempo, tomando en cuenta las condiciones sociales de “pobreza” boliviana. Y un socialista vería a este como un hecho económico de una pequeña burguesía indígena o aymara. El derroche del dinero, se diría, es producto de una explotación, aunque es evidente que existen grados de diferenciación social y económica en el mundo aymara. Los feriantes urbanos son definitivamente diferentes a los aymaras que viven en las áreas rurales.

Volviendo a lo anterior, es interesante observar por ejemplo que la yapa no solo funciona en la compra-venta de productos alimenticios, particularmente verduras y frutas, sino también en la compra-venta de ropa, calzados, y otros. Alguien preguntaba en un pequeño debate, ¿cómo se hace la yapa en la compra de un zapato? Porque es imposible partir un zapato en pequeñas partes y reclamar una yapa. Responder a esa pregunta es inútil porque no tiene sentido, aunque suena provocadora. La yapa en este caso funciona en la rebaja del precio inicial del calzado. Si esta era Bs. 200, pues en realidad se puede

comprar con Bs. 190, diez bolivianos menos. Dentro de ello hay una previa negociación entre el comprador y el vendedor. Hay así miles de negociaciones en una feria y es un hecho muy familiar para quien vive este tipo de economía. Y es extraño para la lógica de una economía de supermercados, porque aquí no se da una relación social de yapa o aumento, sino de peso y precio. Y eso parece insultante para quien vive esta otra economía y sus relaciones.

La lógica de *caserita* en este sentido es propia de una relación social de la que surge finalmente la economía aymara. Y cualquier otra economía surgió de un tipo de relación social como la griega, romana y la moderna occidental. El casero o casera contiene una lógica dada en la esperanza y en una realidad de larga duración. Tanto quien dice “caserita cómprame” o quien dice “casero véndeme” apuestan al siguiente hecho. El vendedor tiene la esperanza de que si tiene más caseros tendrá una venta segura de sus productos. Y por tanto tendrá más ganancia. El comprador también tiene la expectativa de que siempre habrá yapa y además de que el producto ha de estar en buen estado.

Así, cuando se tiene un casero o casera, no hay posibilidad de engaño porque esta ya es una persona de confianza y conocida, aunque no se sepa su nombre. Hay una relación de empatía y además una relación social expresada en un hecho económico. En la relación capitalista la esperanza es la ganancia por la ganancia. En la relación socialista es que no haya ganancia. Aquí suceden las dos cosas. Se gana pero también se espera una redistribución social. Y esas esperanzas son reales en términos sociológicos. Porque se da en los hechos reales y existe de distintas formas. Hay un valor ético socialmente muy fuerte. Y quienes no entran o están fuera de esta lógica simplemente dejan de ser gente o *jaqi* o *runa*. Ahora sin duda este no es un hecho puro, sino que tiene diferentes manifestaciones que pueden ser de formas abiertas o atenuadas.

BREVES CONCLUSIONES

Hay un concepto que no se desarrolló lo suficiente, y es el promedio social. ¿A qué nos referimos específicamente cuando lo utilizamos?

El promedio social es un principio cuya aproximación en lengua aymara sería *chikat chikata* (mitad a mitad). *Chikat chikata* expresa la idea y a la vez la práctica de compartir las cosas o la vida social bajo el principio de “ni solo para mí ni solo para ti, sino para ambos o para todos nosotros”. Se podría suponer que ahí existe una idea de igualdad, pero más bien esto quiere decir que hay una *variación mínima* interna de tener de una parte y de otra ni más ni menos de lo que tiene la mayoría de la gente en cosas materiales (casas, tierra, autos) o en

el sentido intersubjetivo (la excesiva autovaloración o desvaloración). Por ejemplo, si partimos a la mitad un pan con un cuchillo fino para dos personas, nunca va ser igual la cantidad para uno y para el otro, pero tampoco la diferencia va ser abismal. La medida de la balanza podría definir este hecho exactamente. Esto es un hecho fáctico. Las variaciones son mínimas y eso es lo que tiene sentido en la vida social. A esto llamamos el promedio social.

Ahora, esto se define según la propia dinámica social y en un lugar social y geográfico-histórico determinado, porque según ello existen o no las condiciones de reproducción o sus potenciales niveles de conflicto. Entonces es necesario analizar esto en un lugar particular y en su interrelación con otros sistemas sociales. Alcanzar el promedio social en algunos contextos es más complejo, por ejemplo en la sociedad occidental, aunque sí es posible alcanzar por el factor de necesidad social y urgencia histórica en el mundo.

Otro lugar que nos permite pensar de este modo es la *chakana* o *jach'a qhana* (cruz andina), particularmente para el mundo de los *ayllus-marka*. En la lógica de la *chakana*, los cuadrados no son todos iguales ni todos desiguales. Es similar a lo que sucede en lo social, donde no es posible que todos tengan todo como tampoco que nadie tenga nada. Esto garantiza el orden social y político porque es justo, humano, social e histórico. Pero atención, esto no es siempre armónico, sino una lógica de equilibrios y a la vez de conflictos.

A partir de ello existe una relación de intersección entre lo intersubjetivo y lo material expresado en lo racional y en lo emocional. En este caso, si lo racional (cálculo, metas-objetivos meditados conscientemente) es lo predominante en la vida social, se llega a lo que la modernidad occidental llegó: matar lo humano. Si, por el contrario, lo emocional (alegría, fiestas, sentimientos frustrados o alteración en tristeza o cólera) se sobredimensiona sobre lo racional, entonces caeremos en la locura colectiva, porque esto tiene el potencial de desorden o conflicto fuera de los marcos sociales. La intersección o conjunción de ambos aspectos es un hecho vital en la vida social-comunal e individual. A esto algunos autores lo llaman la armonía. Sin embargo, para nosotros no es un hecho mecánico ni natural, sino que es todo un constructo social y humano, y por lo tanto es histórico. Es parte del conflicto y del equilibrio, o del equilibrio y el conflicto.

Ahora bien, con ello no estamos sosteniendo que esto es un hecho esencialista, sino al contrario, es una construcción histórica dado que se mueve según cada momento histórico y social y según la dinámica interna o externa a este hecho y al lugar-espacio social y territorial. Así como los aymaras dispersan el poder en determinados momentos históricos (particularmente en los momentos cotidianos de la vida

social), en otros lo concentran en un pequeño grupo dirigente (como ha sido con los Kataris y Willkas entre 1781 y 1899), para organizar la lucha, que es lo más lógico.

Esto nos faculta a definir que el pensamiento aymara se da entre el equilibrio y el conflicto. Y no, como algunos sostienen, que los aymaras y los *ayllus* son una sociedad de equilibrio o armonía casi perfecta (Yampara, 2000) o, por el contrario, que estas sociedades son verticalistas donde un conjunto de autoridades u otros actores tienen un rango jerárquico sobre el resto de la sociedad (Clastres, 1978). Más bien hay toda una dinámica entre las dos formas y una tercera que es más o menos la mixta o la combinación de todas ellas en un mismo acto o en actos separados. Por eso, este es una forma de pensamiento que no encaja en la lógica dualista simple, en la lógica exclusionista de uno sobre el resto, o en la lógica de simple dispersión. El mundo de los Andes y sus *ayllus*, los centros urbanos de la economía, al parecer son una sociedad mucho más compleja que aquella llamada sociedad simple. Y la economía es parte de este sistema de pensamiento social.

BIBLIOGRAFÍA

- Borsani, María Eugenia 2011 *Anotaciones decoloniales para una relectura de la tensión izquierda-derecha* (Neuquén: Universidad Nacional del Comahue, CEAPEDI).
- Clastres, Pierre 1978 *La sociedad contra el Estado* (Barcelona: Monte Ávila).
- Coraggio, José Luis 2007 “La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI”. Ponencia presentada en el encuentro “Los socialismos del Siglo XXI”, Quito, 21-22 de agosto.
- De Sousa Santos, Boaventura 2010 *Para descolonizar Occidente* (Buenos Aires: UBA / CLACSO).
- Giddens, Anthony 1999 *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia* (Buenos Aires: Taurus).
- González de Olarte, Efraín 1986 *Economía de la comunidad campesina* (Lima: IEP).
- Harris, Olivia 1987 *Economía étnica* (La Paz: Hisbol).
- Hillenkamp, Isabelle 2006 *Central de Cooperativas El Ceibo: un estudio con enfoque de economía solidaria* (Ginebra: Universidad de Ginebra).
- Lander, Edgardo 2010 “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria” en *ALAI* (Quito) Año XXXIV, II época.
- Macas, Luis 2010 “Sumak Kawsay: La vida en plenitud” en *ALAI* (Quito) Año XXXIV, II época.

- Mamani Ramírez, Pablo 2010 “Qamir qamaña: dureza de ‘estar estando’ y dulzura de ‘ser siendo’” en Farah, Ivonne y Basapollo, Luciano *Vivir bien. ¿Paradigma no capitalistas?* (La Paz: CIDES-UMSA / Sapienza / Oxfam).
- Marañón, Boris y López, Dania 2010 “Economía solidaria y sociedad en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad” en *Alternativas* (México, DF) Año 5, N° 67, publicación electrónica.
- Mignolo, Walter 2009 “La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)” en *Crítica y emancipación* (Buenos Aires: CLACSO) N° 2, primer semestre.
- Patzi, Félix 2004 *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal* (La Paz: CEA).
- Platt, Tristán 1982 *Estado boliviano y ayllu andino. Tierra y tributo en el Norte de Potosí* (Lima: IEP).
- Platt, Tristán 1988 “Pensamiento político aymara” en Albó, Xavier (comp.) *Raíces de América: el mundo aymara* (Madrid: UNESCO / Alianza).
- Sader, Emir 2003 “Ser de izquierda (y de derecha)” en <alainet.org/active/4473&lang=es> (consultado el 24/06/2011).
- Sánchez-Albornos, Nicolás 1978 *Indios y tributos en el Alto Perú* (Lima: IEP).
- Yampara, H. Simón 2000 *El ayllu y la territorialidad en los Andes. Una aproximación a Chambi Grande* (La Paz: UPEA / CADA).
- Yampara, H. Simón 2010 *La cosmovisión y lógica en la dinámica socioeconómica del qhatu/feria 16 de Julio* (La Paz: PIEB).

Pablo Quintero*

COLONIALIDAD DEL PODER, COMUNIDADES INDÍGENAS Y ECONOMÍAS ALTERNATIVAS

CONSIDERACIONES SOBRE EL INDIGENISMO DE LOS PROGRAMAS DE ECONOMÍA SOLIDARIA

EL INDIGENISMO Y LAS CLASIFICACIONES SOCIALES DE LA COLONIALIDAD DEL PODER

El *indigenismo* es comúnmente entendido como la puesta en marcha de políticas para los indígenas, y al mismo tiempo como un conjunto múltiple de saberes y manifestaciones culturales de toda índole, que por lo general se han orientado hacia la producción de estrategias de asimilación de los indígenas a las sociedades nacionales, o bien a la defensa y a la revalorización de los indígenas. Alejándonos de esta conceptualización, entenderemos aquí por indigenismo no tanto una corriente de revalorización del indígena y de lo indígena, tal como se ha desarrollado históricamente en el escenario intelectual latinoamericano, sino más bien como la agrupación de políticas de representación y gestión sobre los pueblos indígenas elaboradas sobre la base de distinciones ontológicas, que configuran particulares enfoques y actitudes hacia estas poblaciones. En este sentido, y como ya ha sido explicitado en el trabajo crítico de Alcida Ramos (2004), esta modalidad de conceptualización del indigenismo estaría cercana al *orientalismo* de Edward Said (2002) y al *occidentalismo* de Fernando

* Instituto de Ciencias Antropológicas (Universidad de Buenos Aires) y Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Coronil (1999). No obstante, subyacen tantas distancias geopolíticas entre estas tres conceptualizaciones (sobre todo entre la primera y la segunda) que es difícil considerar desde este punto de vista al indigenismo como un “orientalismo a la americana”, como lo ha señalado la propia Ramos (2004).

Para Said (2002), el orientalismo es un estilo de pensamiento y por lo tanto una modalidad de representación compuesta por un cuerpo de teorías y prácticas de matriz colonial, que desde el siglo XVIII configuraron una identidad geocultural que se denominará “Oriente” como contrapartida colonizada y exótica de “Occidente”. Basada en la distinción ontológica que se establece entre Oriente y Occidente, el orientalismo tiene que ver más con las representaciones de Europa sobre “Oriente” que con el propio “Oriente”. Siguiendo estos rumbos, Fernando Coronil (1999) invirtió los marcos analíticos del intelectual palestino, con el fin de examinar el sistema categorial de identidades, producidas por esa otra geografía imaginaria denominada “Occidente”. Esto implicaba tener que desviar la mirada crítica hacia nuevos derroteros, no concentrándose ya en el orientalismo —como las deficiencias de las representaciones occidentales de Oriente— sino enfocando más bien al occidentalismo, que personificaría las concepciones fundamentales que animan dichas representaciones. Para Coronil (1999), el occidentalismo es un conjunto de prácticas representacionales que participan en la producción de concepciones del mundo, que dividen los componentes del mismo en identidades aisladas, ocultando la historia de sus relaciones, convirtiendo las diferencias en jerarquías y naturalizando estas representaciones, interviniendo así en la reproducción de las actuales relaciones asimétricas de poder.

Tanto el orientalismo de Said como el occidentalismo de Coronil se refieren a la organización colonial del mundo que tomará forma con las empresas imperiales europeas. Lo importante de estas dos modalidades de representación no es solo que constituyan formatos estereotipados de las sociedades no-occidentales, sino que estas prerrogativas serán constitutivas para el establecimiento y despliegue del poder global aún hoy vigente, y por lo tanto responderán a una matriz de conocimiento y representación anterior, que es el *eurocentrismo*. Pero estos marcos de sentidos forman parte de una articulación de estructuras de poder más vasta, que según la teorización de Aníbal Quijano (1992) está encarnada en la *colonialidad del poder*. Según el sociólogo peruano, la colonialidad del poder constituye el patrón estructural de poder específico de la modernidad originado a partir de la conquista de América y la subsecuente hegemonía europea sobre el globo; en ese mismo movimiento histórico global se fundará un nuevo

horizonte subjetivo y se originará el modo de producción capitalista (Quijano, 2000a).

De esta forma, la matriz de poder de la colonialidad se compone históricamente sobre la asociación estructural de dos ejes centrales que fueron constituyéndose a partir de la conquista de lo que luego será nombrado como América, entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI. El primero de estos ejes consiste, ante todo, en un sistema de dominación asentado en un entramado de relaciones sociales intersubjetivas, basadas en la clasificación social jerárquica de la población mundial, sostenida en la configuración y naturalización de la idea de “raza” (Quijano, 2000b). La idea de raza como categoría central de la clasificación social colonial, desempeñará un papel medular dentro de las nuevas identidades geoculturales globales que se constituyeron históricamente con el colonialismo hispánico, articulándose posteriormente en una misma trama de estratificación social, con otras formas de clasificación basadas en la idea de clase y en las ideas de “género” / sexualidad. Estas últimas son muy probablemente las modalidades más antiguas de clasificación social, pero fueron reconstituídas dentro de un nuevo marco de sentidos asociados a la colonialidad del poder (Quijano, 2000a). De esta manera, la idea de raza y el complejo ideológico del racismo impregnan todos y cada uno de los ámbitos de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva (Quijano, 2001). La posición subalterna de las poblaciones derrotadas en el conflicto histórico de la conquista —y subsecuentemente sometidas por el específico e histórico patrón de poder de la colonialidad— será vista no como el resultado de un conflicto de poder sino como la derivación lógica de una inferioridad esencial en su naturaleza.

Desde allí, el segundo eje estructural de la colonialidad está compuesto por un sistema de explotación que se gestó en el mismo movimiento histórico de producción y de control de subjetividades que da origen a los ejercicios clasificatorios descritos en el primer eje. En este sentido, con la conquista de América comienza a constituirse paralelamente un nuevo sistema de control del trabajo, que consiste en la articulación de todas las formas de explotación conocidas hasta entonces (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil, etc.), en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial, alrededor de la hegemonía del capitalismo (Quijano, 2001). Efectivamente, el capitalismo se desarrolló desintegrando a todas las antiguas modalidades societales del trabajo, absorbiendo y redefiniendo todos los fragmentos estructurales anteriores que le fueran útiles, al tiempo que generalizaba la mercantilización de todos los procesos sociales de producción y distribución. Aunque este eje

del actual patrón de poder se manifiesta globalmente desde sus comienzos, no ha existido nunca de modo histórico homogéneo. Por el contrario, debido a su propio carácter, el capitalismo articula (además de diferentes formas de explotación) múltiples contextos históricos y estructuralmente heterogéneos, configurando un único orden mundial encarnado en el control global del trabajo.

Asociados a estos dos ejes, se yerguen dos procesos también fundamentales y conexos. Por una parte, el establecimiento de un nuevo sistema de control generalizado y privado de la autoridad colectiva o pública, en torno a la hegemonía del Estado (Quijano, 2006), en tanto institución históricamente constituida en la modernidad que solo alcanzará sus actuales rasgos como Estado-nación en el siglo XVIII. Pero también representado en la configuración de un sistema de Estados conformados por los dominadores del actual patrón de poder, del cual serán excluidas las poblaciones subalternas, al menos hasta bien entrado el siglo XIX. Por otro lado, pero ligado indefectiblemente a los procesos anteriores, emerge un nuevo sistema de producción y control de las relaciones (inter)subjetivas que fue elaborado y sistematizado a mediados del siglo XVII en Europa, como parte del eurocentramiento del patrón de poder moderno / colonial, y que puede ser denominado como eurocentrismo (Quijano, 1997). El eurocentrismo está caracterizado por un conjunto de imaginarios sociales y de perspectivas de conocimiento, dependientes tanto de las exigencias del capitalismo, como de la necesidad de los colonizadores de perpetuar y naturalizar su dominación. Esto ha incluido históricamente la apropiación de los logros intelectuales e incluso tecnológicos de los colonizados (Quijano, 1993). No obstante, el rasgo más potente del eurocentrismo ha sido un modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que les obligará, en adelante, a verse con los ojos del dominador, bloqueando y encubriendo la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados bajo esa matriz de poder.

Por ende, y como lo ha señalado el propio Quijano (2000a), el eurocentrismo no es la perspectiva subjetiva exclusiva de los dominadores del capitalismo mundial, sino de todo el conjunto de los educados bajo su hegemonía. Las identidades sociales moldeadas bajo su tutela nos recuerdan que las identidades sociales están profundamente imbricadas con la colonialidad del poder. Conceptualizar al indigenismo entonces, como una urdimbre de sentidos que orienta prácticas específicas, permite repensar los dispositivos históricos según los cuales dichas poblaciones han sido clasificadas e inventadas, a la vez que pueden ser analizados diacrónicamente los modelos de acción emprendidos en pos del gobierno y la administración de estas poblacio-

nes¹. El indigenismo pareciera entonces decirnos más acerca de los indigenistas que de las propias comunidades indígenas. Quizás sea por ello conveniente establecer algunas presiones sobre estos asuntos.

COMUNIDADES INDÍGENAS Y CAPITALISMO COLONIAL / MODERNO EN AMÉRICA LATINA

Históricamente ha existido bajo la colonialidad del poder una asociación estructural entre la explotación del trabajo y las modalidades de clasificación social. Asociación que ha operado necesariamente de manera heterogénea y discontinua, pero que ha producido eficazmente patrones específicos de dominación cultural y de explotación económica sobre las poblaciones subalternizadas. El caso de las poblaciones que serían a partir del siglo XVI denominadas como “indígenas” resulta paradigmático para la exploración de estas cuestiones, porque refiere el establecimiento de una de las primeras alianzas estructurales de los ejes centrales de la colonialidad del poder. Dichas poblaciones que habitaban lo que hoy conocemos como América conformaban sociedades de muy diverso tipo que participaban de sistemas históricos más vastos y formaban conjuntos interétnicos relacionados entre sí. Por lo tanto, no existía un único patrón de relacionamiento, ni tampoco un exclusivo universo (inter)subjetivo, sino por el contrario muchas formas de organización y de poder social que implicaban modelos específicos de sociedad de los cuales conocemos hoy muy poco (Quintero, 2007). Sabemos empero que el proceso de conquista y colonización implicó básicamente para las poblaciones que serían subalternizadas: 1) la matanza y aniquilación de las tres cuartas partes de la población originaria de América; 2) el despojo y la represión de las identidades anteriores al proceso de conquista de las poblaciones sobrevivientes; 3) la prohibición formal de sus prácticas de subjetivación y de su universo cognitivo; 4) la imposición de un nuevo universo cultural y cognitivo total (lenguaje, saberes, religión, cosmovisión, etc.); 5) la expropiación de sus territorios de hábitat y usufructo y la imposición de un nuevo patrón de asentamiento geoespacial; y 6) la expropiación de su trabajo, ya fuera a través de nuevas modalidades de organización social o conservando las antiguas.

Desde este marco general, las identidades producidas e impuestas bajo el sistema de clasificación colonial van a desestructurar las modalidades anteriores de auto-identificación y las relaciones de identidad / alteridad hasta ese momento conocidas por estas gentes. So-

1 Conceptualizado de esta forma, la noción de indigenismo podría prestarse para el examen de políticas de representación y acción en varios campos. Aquí, no obstante, nos ocupamos analíticamente de explorarlo dentro de la economía solidaria.

bre ellos se colocará un nuevo mote que los agrupará como una sola identidad al tiempo que los diferenciará de los conquistadores (Bonfil Batalla, 1987). Este proceso de homogeneización (entre los habitantes de los territorios conquistados) y de heterogeneización (entre colonizados y colonizadores) impondrá una marcación de identidad única entre los conquistados, encubriendo así las diferencias históricas entre estos pueblos, a través principalmente de la invención de la idea de raza. Como ya se ha señalado, la idea de raza es uno de los ejes estructurales fundamentales de las clasificaciones sociales dentro de la colonialidad del poder, que basa su sistema categorial jerárquico en distinciones de “naturaleza” (Quijano, 1993), que aseguraban una posición en la estructura social colonial, fijando a los individuos a un espacio social delimitado por esta tipologización racial.

Asimismo, las formas de encauzamiento del trabajo social de las poblaciones dominadas bajo el sistema del capitalismo moderno / colonial estarán caracterizadas por la explotación del trabajo, y generarán históricamente particulares formas de control y movilización de la mano de obra. Esa ligazón histórico-estructural entre “raza” y trabajo moldeará sistemas particulares de explotación subsumidos al capitalismo. La servidumbre se erigirá como un sistema general de explotación de las unidades domésticas indígenas en beneficio del capital. La unidad doméstica de hecho ha constituido históricamente una de las instituciones clave en el funcionamiento de la economía capitalista (Wallerstein, 1988), siendo parte medular de su surgimiento y de sus ciclos de expansión. Como lo visualizó el propio Marx (1980 [1867]), la acumulación originaria posibilitó el desarrollo y la expansión histórica del capital. La necesidad de la incorporación continua de nuevos territorios y de nuevas poblaciones para la explotación y la expansión del capital, no debe ser considerada como un fenómeno inicial o transitorio, sino como una expresión inherente a las dinámicas constantes del capitalismo (Meillassoux, 1977). La experiencia histórica latinoamericana y sus relaciones con el capitalismo indican la presencia articulada de diversos ejes estructurales que configuran las relaciones sociales (Quijano, 1990)². Si bien el capitalismo y la

2 Estas articulaciones estructurales han sido vistas en algunos casos como la ejemplificación de la inexistencia del capitalismo “verdadero” en América Latina. Pero estas tendencias adolecen del problema de analizar la realidad desde una lectura eurocentrada, en donde prevalece la teoría acerca del desarrollo del capitalismo en Europa, sin considerarse las dinámicas históricas de América Latina. Para estas aproximaciones, la teoría general está por encima de la realidad, y cuando esta no se corresponde vis a vis con la teoría formulada, no es descartado el modelo teórico por ineficiente, sino la experiencia histórica específica por no corresponderse con la teoría. Para una revisión crítica de estas tendencias puede verse principalmente Frank (1970) y Quijano (1990).

colonialidad tienen preeminencia dentro de estos patrones estructurales, y podríamos tratarlos de hecho como los ejes que han articulado históricamente a los demás, ambos no son los únicos vectores que actúan en esta heterogénea totalidad. Es evidente la profunda variabilidad histórica con que se han encontrado estos patrones estructurales, no obstante, si se revisan los derroteros actuales de la economía y la sociedad en el capitalismo contemporáneo, fácilmente encontraremos no solo la presencia de la servidumbre, de la esclavitud e incluso de la reciprocidad (Quijano, 1998), sino además la re-expansión de estas tendencias dentro del escenario mundial, y particularmente en América Latina. Las comunidades indígenas suelen estar en el medio de estos procesos de reconfiguración del patrón actual de poder, lo que implica tanto un proceso de reestructuración económica como un proceso de re-clasificación social.

En este sentido, el siglo XIX marcó una profunda reestructuración de las tendencias globales del capitalismo y del movimiento histórico particular de América Latina. Ambas reconstituciones están fuertemente imbricadas, mas no determinadas por relaciones de causalidad. La independencia de las repúblicas latinoamericanas traerá consigo en el siglo XIX un proceso de descolonización parcial de las relaciones sociales, pero dicho proceso no tocará las fibras fundamentales de la colonialidad del poder (Quintero, 2010). Dentro de este marco la cuestión indígena pasará a ser uno de los problemas más agudos para la fundación de las nuevas repúblicas. Desde la época de la post-independencia latinoamericana, los proyectos de nación estuvieron suscritos a diferentes estrategias de cohesión y control social que intentaron configurar una identidad y un ser nacional homogéneo, constituido a partir de componentes como la unidad del lenguaje, el refinamiento cultural y el blanqueamiento étnico / racial. La presencia de “indios” y “negros” en estos países hacía difícil el cumplimiento de la pretensión de homogeneidad cultural y étnico-racial que apelaba a un supuesto remedo de Europa. Precisamente por ello, los indígenas (como el resto de las poblaciones subalternas) representaban un problema fundamental que debía ser resuelto con diligencia para poder llevar a cabo los proyectos de modernidad. Desde las élites criollas controladoras de la autoridad colectiva de las nacientes naciones latinoamericanas fueron emprendidas diferentes políticas para enfrentar la cuestión indígena. Aunque estos proyectos fueron muy variables entre sí, podrían clasificarse básicamente en dos tendencias: por una parte las políticas de exterminio, y por otra, las de asimilación (Quijano, 2006).

La opción del exterminio se desarrolló sobre todo en los países del Cono Sur durante el siglo XIX y principios del siglo XX, y consistía

claramente en la conquista de los territorios indígenas y en la eliminación de su población, pero no pudo ser llevada a cabo de manera efectiva. En algunos casos la férrea resistencia indígena logro frenar las arremetidas militares de los Estados-nación, mientras que en otras experiencias la necesidad de mano de obra barata llevó a repensar la estrategia del exterminio. Para el caso del asimilacionismo, esta política consistía en la fagocitación de la “cultura indígena” dentro de la “cultura nacional”. Esta estrategia procuraba diluir los “rasgos” de lo indígena a través del blanqueamiento social. México y Perú son los ejemplos más claros de esta tendencia. Afortunadamente ninguno de estos proyectos resultó triunfante, aunque dejaron profundas consecuencias en la población indígena, que subsiste gracias a la voluntad de permanencia de sus miembros, y pese a las difíciles condiciones de vida a las cuales ha sido históricamente sometida.

Llegados a este punto, vale la pena puntualizar algunas presunciones sobre la relación de las comunidades indígenas con las estructuras fundamentales del capitalismo y la colonialidad: a) nadie está, nadie puede estar por fuera de las lógicas clasificatorias de la colonialidad del poder, ni por fuera de las relaciones de producción del capitalismo colonial / moderno; b) Las comunidades indígenas no están fuera del capitalismo, ni en cuanto a las racionalidades o lógicas del capital, ni en cuanto a las relaciones sociales de producción del capitalismo; c) lo anterior no niega que las comunidades indígenas habitan espacios heterogéneos cuyas racionalidades y sistemas de producción conviven de manera problemática con el capitalismo, formando estructuras de sobrevivencia que puedan (nótese el subjuntivo) llegar a representar alternativas no-capitalistas; d) dichas alternativas de producción no podrán constituirse plenamente sin la subversión radical del actual patrón de poder, y esto incluye necesariamente el desmantelamiento de todos los ejes estructurales de la colonialidad del poder y no solo del control del trabajo.

LA EMERGENCIA INDÍGENA Y LA ECONOMÍA SOLIDARIA

Bien entrado el siglo XX, la persistencia de las comunidades indígenas irá constituyendo, en un proceso silencioso pero firme, un nuevo movimiento político de marco continental que apunta a cambiar las relaciones históricas de estas poblaciones con la colonialidad del poder. Ya en la década del ochenta puede vislumbrarse una fuerte presencia de estos movimientos en el escenario latinoamericano, pero será a principios de los noventa cuando la tendencia de politización de estos sectores será gradual y sostenida (Bengoa, 2000). Además de las relaciones de dominación y de explotación ya señaladas, podrían sumarse algunas hipótesis explicativas de la emergencia indígena

que atienden al momento coyuntural de su expansión como movimiento. Podrían en este sentido apuntarse: 1) la radicalización de las tendencias actuales de la globalización y su impacto a nivel regional y local; 2) los procesos de neoliberalización que impactaron fuertemente en las comunidades locales; y 3) en relación a los anteriores, el proceso de reclasificación social en curso que ha afectado a todos los sectores subalternizados. Las luchas de los movimientos indígenas son evidentemente diversas; en algunos casos se apunta al reconocimiento por parte de los Estados de sus identidades, al tiempo que se solicita el acceso a ciertos sectores de la economía, en otros casos los movimientos apuntan a una subversión radical del orden social imperante, y como es claro entre estos dos escenarios las posiciones intermedias son cuantiosas³.

Los imaginarios y movimientos que han procurado subvertir el orden imperante han aparecido constantemente desde la constitución de las relaciones de poder que sostienen dicho ordenamiento. En algunos casos el movimiento puede estar cohesionado por los tejidos de la identidad, mientras que en otros casos históricos aparece aglutinado en torno a los sistemas de producción. Tal parece ser el caso de la economía social y solidaria. Surgida originalmente en la Europa del siglo XIX como tendencia de disconformidad con la economía liberal de la época, se ha conformado históricamente como un conjunto muy heterogéneo de discursos y prácticas abocados a franquear el modo de producción capitalista (Singer, 2007). Estas tendencias implican tanto la teorización acerca de sistemas alternativos de producción como la puesta en marcha y el apoyo de proyectos prácticos que apunten en esta dirección. Como se dijo, el cimiento fundamental de este conjunto diverso es la crítica a la economía liberal que bebe de autores clásicos del socialismo utópico, tales como Robert Owen, Charles Fourier, Ferdinand Lassalle y el propio Conde de Saint-Simon; y que posteriormente va avanzado en su crítica disruptiva al capitalismo a través de un uso particular de autores clásicos asociados con la tendencia “substantivista” de los debates sobre economía y sociedad, sobre todo con Marcel Mauss y Karl Polanyi. La influencia de estos dos autores es por ejemplo muy marcada en José Luis Coraggio, mientras que otros de los autores principales del debate latinoamericano como Paul Singer abrazan una crítica marxista heterodoxa, y otros como Luis Razo están fuertemente influenciados por el cristianismo ecuménico⁴.

3 Para un balance general sobre los movimientos indígenas latinoamericanos, ver Bengoa (2000) y Quijano (2006).

4 Para una caracterización general de estos programas, puede verse Chaves (2003) y Mutuberría Lazarini (2010).

El nombre de “economía solidaria” o “economía de la solidaridad” es una ocurrencia de Luis Razeto en su ya célebre texto de 1984. Según Paul Singer (2004: 199) este mote se refiere “a las organizaciones de productores, consumidores, ahorristas, etcétera que se distinguen por dos especificidades: estimulan la solidaridad entre los miembros a través de la práctica de la autogestión y practican la solidaridad hacia la población trabajadora en general, con especial énfasis en la ayuda a los más desfavorecidos”. Para la mayoría de los autores de esta tendencia, la economía solidaria representa una superación del modo de producción capitalista (Coraggio, 2007), a través de una vía alternativa tanto al capitalismo liberal como a la estatización socialista (Razeto, 1993). Es posible vislumbrar dentro de la misma al menos dos vertientes significativas: por un lado la corriente que propone a la economía solidaria como un modelo de superación y sustitución futura del modo de producción capitalista; y por otra parte, la tendencia que la visualiza como un tercer sector alternativo tanto a la “economía pública” (Estado) como a la “economía privada” (Capital). A pesar de los variados apelativos que ha adquirido en el tiempo (“economía social”, “economía social y solidaria”, “otra economía”, etc.), y de sus diferencias internas que no son pocas, es posible vislumbrar un campo general compuesto por estos programas. Nos referimos a programas, como esquemas y planes de mediación y/o intervención que conjugan conjuntos determinados de prácticas representacionales y operativas, asentadas en un marco identitario común. Estos programas suelen estar enmarcados en redes de diferentes alcances territoriales que articulan entre sí a comunidades, organizaciones gubernamentales o no gubernamentales, empresas de diverso tipo, voluntarios, profesionales e intelectuales, que suelen autoidentificarse y reconocerse entre sí como parte de un campo determinado.

Es probable que esta identificación con una comunidad de enunciación y de praxis sea la malla aglutinadora de las diferentes tendencias de estos programas, además de la existencia de una serie de acuerdos teórico-programáticos, como la fuerte importancia que se le otorga a la producción asociativa, y por ende a la organización comunitaria, al papel de las unidades domésticas, y a la reciprocidad y redistribución económica. Alain Caillé (2009) apunta que lo que unifica en realidad a los partidarios de la economía solidaria no es un principio económico, en tanto que la economía (como “entidad” y como “sistema”) no puede ser, por definición, solidaria. Lo que sí, empero puede representar una serie de valores de la solidaridad, son principios de orden ético, político y/o religioso que estarían en contraposición al mercado total, apelando a formas de producción, distribución y consumo asociativas y equivalentes. En este sentido, Aníbal Quijano

(2008) ha apuntado, que el debate sobre la economía solidaria, habita un mundo de sentidos urdido, por una parte, por una asociación entre el discurso de la moral de la solidaridad con una suerte de empirismo abstracto; y por otro lado, en la prisión del eurocentrismo como modo de producción y de control de conocimiento:

Como es patente en su insistente focalización en la demanda de encontrar y/o producir una economía alternativa al capitalismo, lo que mantiene implícita la propuesta teórico-política que hace de la economía, la instancia primada de la existencia social, sea como su instancia material natural, eje del orden social, como en el liberalismo, o como fundamento material que da no solo sustento, sino determinación y origen al conjunto de la existencia social. (Quijano, 2008: 14)

Por ende, en tal condición, la “economía solidaria” no solo es atravesada por los procesos y tendencias inherentes al actual periodo del capitalismo y la colonialidad, incluidas las perspectivas y los movimientos de los dominados / explotados en esta historia. Su propio carácter es, en consecuencia, históricamente ambiguo y políticamente contradictorio, en la medida en que su horizonte de sentidos está unido a algunas de las paradojas fundamentales de la modernidad / colonialidad. Por lo general en estos programas, lo “económico” como ámbito privilegiado de la existencia social, que funge como mito fundacional del mercado total, se adereza con el mote de la solidaridad, reclamando así una vieja pretensión de la Revolución Francesa (cfr. Cattani, 2004). En otros casos, se apela a la mitológica idea-fuerza de desarrollo, aderezándola con alguno de sus adjetivos más comunes (sustentable, humano, endógeno, etc.) para proyectar un panorama de futuro justo y equitativo (cfr. Razeto, 2001). En estos casos resulta difícil que los aderezos que resemantizan estas categorías centrales del capitalismo moderno / colonial puedan transformar verdadera y radicalmente los marcos semánticos de las mismas (Quintero, 2004).

A pesar de estos señalamientos, este campo ha colaborado en la visualización de un universo heterogéneo de prácticas sociales que por su demostrada capacidad de perduración y reproducción, por su creciente expansión mundial, y por la magnitud de las poblaciones implicadas, constituye una de las expresiones vitales del movimiento actual de la sociedad global; y en esa medida de las alternativas de los dominados y explotados dentro del escenario del capitalismo global (Quijano, 2011)⁵. Dentro de este escenario general, nos interesa aquí

5 Para una crítica general a la economía solidaria, puede verse Caillé (2009), Marañón (2012), y Quijano (1998, 2008 y 2011).

caracterizar a la economía solidaria como un conjunto que contiene ciertos imaginarios sociales compartidos, y que en este sentido encierran una o varias modalidades de indigenismo, en la medida en que son consideradas estas poblaciones como unas de las masas históricas de la economía solidaria (Razeto, 1993).

EL INDIGENISMO DE LA ECONOMÍA SOLIDARIA⁶

Las connotaciones sobre los indígenas se constituyen en un espacio heterogéneo que está formado por varias esferas de producción de sentidos vinculadas entre sí, pero no necesariamente yuxtapuestas, aunque las fronteras entre ellas suelen ser difusas. Las fuentes de estas prácticas representacionales están asentadas profundamente en los principales meta-relatos antropocéntricos de la modernidad, configurando así formaciones ideológicas particulares (conscientes o subyacentes) que se instalan en el sentido común de las gentes. En algunos casos estas formaciones están apoyadas en los “conocimientos expertos” elaborados por disciplinas como la Antropología. La relacionalidad entre estas fuentes conforma imaginarios sociales que serán (re)producidos en diferentes campos como estructuras de referencia y motivación. La presencia de las comunidades indígenas en las consideraciones y razonamientos de la economía solidaria no es común. A pesar de que es posible vislumbrar una expansión de algunas políticas de economía solidaria hacia comunidades indígenas, las referencias hacia estas poblaciones son aún escasas. Quizás su consideración dentro de los debates de estos programas esté relacionada con el proceso de emergencia indígena de la década del ochenta, y por ende, algunas de las imágenes que sobre las comunidades indígenas están vertidas allí pueden ser compartidas con otros programas como el ambientalismo, el desarrollo sostenible y el movimiento misional cristiano, entre otros (Ulloa, 2004). Es evidente que estas estructuras reactualizan, en algunos de sus sentidos principales, antiguos imaginarios modernos que se remontan al menos al pensamiento de la Ilustración (Trouillot, 1991).

La presencia efectiva de los indígenas se corrobora en los debates de la economía solidaria en dos estructuras de referencia y motivación

6 Además de los textos señalados en la bibliografía, los apuntes que siguen están elaborados principalmente en base a informaciones, debates e intervenciones de diversos actores y colectivos de las redes de economía solidaria y comercio justo. Las fuentes secundarias provienen sobre todo de los debates suscitados en la “I Reunión del grupo de trabajo sobre economía solidaria y transformación social” de CLACSO, celebrada en La Paz del 25 al 28 de abril de 2011, y de las informaciones y debates circulados en la cadena virtual de la “Red Internacional de Promoción de la Economía Social y Solidaria”, desde el 18 de mayo hasta el 18 de octubre de 2011.

particulares, a saber: el testimonio y la utopía. El testimonio, la primera estructura de referencia del indigenismo de la economía solidaria, se basa en recurrir a las imágenes estereotipadas de las comunidades indígenas como culturas inalteradas, con la finalidad de ejemplificar las prácticas no-capitalistas que se anuncian en la producción teórico-hipotética de esta tendencia. Allí, en donde es necesario el contrapunto con las relaciones de producción capitalistas, se recurre a la imagen de las comunidades indígenas como el retrato de contraste principal con el capitalismo, el *testimonio* de que existió y existe un mundo no-capitalista (cfr. Singer, 2009). Estas poblaciones representan entonces el ejemplo más acabado de relaciones sociales que se contraponen completamente a la sociedad capitalista, sociedades que representarían una alteridad radical para occidente: sin desigualdad, sin explotación, sin saqueo ambiental. Así, las poblaciones indígenas ejemplificarían el modelo asociativo, comunitario y equitativo que sostiene una “economía de la reciprocidad”. Aquí es posible identificar una herencia de los debates teóricos del siglo XX, que protagonizaron dos tendencias de la reflexión sobre economía y sociedad sobre todo después de la época de la segunda postguerra, y que se conoce comúnmente como el “debate entre formalistas y substantivistas”. Autores como George Dalton, Karl Polanyi y Marshall Sahlins cuestionaron profundamente los basamentos de la sociedad de mercado y buena parte de las lógicas epistémicas de la economía liberal de la época, de la teleología del capitalismo y del “formalismo económico”, logrando desmontar varios de los mitos fundamentales de la ideología capitalista, y desnaturalizando parte de sus relaciones sociales. No obstante, en su afán de crítica y detracción del sistema capitalista, la corriente substantivista configuró en gran parte de su argumentación “economías no-capitalistas” ideales que formaban parte de sistemas culturales no occidentales. De esta manera, se creaba un modelo de sociedades homogéneas cerradas en sí mismas y sin relaciones estructurales con el capitalismo y los demás ejes de poder global. Las relaciones de dominación y de explotación que mantenía el capitalismo moderno / colonial con estas comunidades eran poco observadas por estos estudios, que solían además recluir en un mismo espacio atemporal a diferentes sociedades con disímiles tiempos históricos, o bien congelar a las comunidades y tomarlas como referencias autónomas de modos de vía pre-capitalistas y pre-modernos⁷.

7 Está construcción de modelos societales autónomos y sin relaciones aparentes con el exterior ha sido una característica de la disciplina antropológica. Particularmente, las antropologías interesadas en la “dimensión económica” (más allá del debate entre formalistas y sustantivistas), siguieron hasta hace poco estos derroteros. Véase por ejemplo el modelo de Godelier (1967).

La segunda estructura de referencia y motivación del indigenismo de la economía solidaria está representada en los intentos de proyección de un mundo ideal, alternativo al actualmente existente. En estas estructuras las comunidades indígenas aparecen con dos encarnaciones distintas: por un lado como certificadores de esa posibilidad, y por otro lado como guías o asesores de la realización de esa *utopía*. Certificación y asesoría que estaría autorizada por las marcas distintivas de estas comunidades y que se contraponen necesariamente a la sociedad occidental: conocimientos ancestrales, antigüedad de sus culturas, armonía con la naturaleza, reciprocidad de sus sistemas económicos, igualdad y simetría de sus relaciones sociales, solidaridad generalizada de sus formas de vida, etcétera. Estas prácticas estereotipadas de las comunidades indígenas auguran así para estos programas la posibilidad de una sociedad global tangencialmente diferente a la actual y que se acerque a los valores que los indígenas han mantenido de manera inmutable (cfr. Razeto, 1993). La cultura indígena, como un todo indiferenciado sin distinciones históricas o identitarias, se yergue como una estructura innata y fija en el tiempo, sin relaciones aparentes con el sistema capitalista y menos aun con la subjetividad moderno / colonial. Es por ello que el retorno (imposible) a las tradiciones indígenas “originales” es tomado como una esperanza inigualable de futuro. De esta forma, *testimonio* y *utopía* se constituyen como las estructuras principales de referencia del indigenismo de la economía solidaria.

Refiriéndose a los mecanismos de producción de saber en Antropología, disciplina tan presente dentro de la tradición eurocéntrica, Johannes Fabian (1983) denominó estas tendencias de representación y referencia como *negación de la coetaneidad*, esto es “una tendencia persistente y sistemática a situar los referentes [objetos] de la Antropología en un tiempo diferente al del presente del productor del discurso antropológico” (Fabian, 1983: 31). Así, las prácticas de los pueblos no-occidentales se ubican en un tiempo que se supone anterior o pasado al actual, a pesar de que el sujeto enunciador de estas estructuras de referencia sea coetáneo a estas poblaciones, e incluso a pesar de que haya “estado en ellas”. La simultaneidad en el espacio es desplazada a través de la negación de la simultaneidad en el tiempo⁸.

8 Este es uno de los puntos que pueden objetársele a Polanyi. Su trabajo más famoso (1992 [1957]) es sin duda una extraordinaria desnaturalización del sistema capitalista y particularmente de sus relaciones de intercambio. Sin embargo, en el cuarto capítulo, Polanyi equipara a los trobiand en Papúa Nueva Guinea y a los kwakiutl en Canadá con los incas, el imperio babilónico y el “antiguo Egipto”. Implícitamente Polanyi está ubicando a estas dos primeras sociedades existentes en la actualidad, en un tiempo histórico y un “estadio” societal común con las otras tres,

La invisibilización de las relaciones conflictivas o no, entre las comunidades indígenas y el mercado capitalista, ubica de esta forma a estas poblaciones en un tiempo pretérito, externo a la sociedad global. Esta isla atemporal sería así el sustrato de una nueva sociedad global solidaria que bebería de sus tradicionales y antiquísimos conocimientos en un nuevo mundo ecuménico.

Alcida Ramos (1992) ha señalado que estas tendencias de construcción del indígena se basan en la constitución de una simulación del “indio real”, que modela y exagera las características nobles que los activistas de estos programas creen distinguir (o anhelan hacerlo) en estas poblaciones. Al configurar un modelo predeterminado de fantasía occidental sobre los valores y costumbres del “buen salvaje”, se constituye lo que Ramos llama el *indio hiperreal*, sostenido en las estructuras de referencia y motivación que sostienen el modelo ideal. De esta manera, el “indio real” tan bondadoso, egoísta, auténtico, corruptible, contradictorio y terrenal como cualquier otro ser humano, es desplazado por el indio hiperreal. Como ya se dijo, las prácticas representacionales del indigenismo tienen más que ver con los deseos y necesidades de los indigenistas que con una “efectividad” de lo indígena. Ciertamente ocurre la misma operación con los “indios” de la economía solidaria. Pero estas elaboraciones están lejos de las representaciones coloniales clásicas, acerca de los indígenas y las demás poblaciones subalternizadas por las clasificaciones sociales de la colonialidad del poder, al menos a primera vista. Las imágenes de la bestialidad, el paganismo, la barbarie, la pereza que algunos casos fungieron inclusive como apología para la dominación y la explotación de su trabajo en el capitalismo colonial / moderno, no están presentes en estas imágenes. Han sido sustituidas por modelos exóticos caracterizados por las rarezas culturales que solo la nobleza intrínseca, de unos atributos inmutables, puede otorgar. La naturaleza perezosa y bestial de los bárbaros se muda a la naturaleza benigna y solidaria y de los guardianes de la reciprocidad. Esta nueva imagen definirá a las comunidades indígenas recurriendo a sus positivities ancestrales, inalterables y naturales, y a su cultura como entidad fija. ¿No es esto acaso lo que estructura en parte a la idea moderno / colonial de “raza”? La relación directa, permanente e inmodificable entre las características orgánicas (naturales) de los agrupamientos sociales

a pesar de que las comunidades Trobriand del Kula y las Kwakiutl del Potlach eran contemporáneas a la propia existencia del autor. Lo que las unifica como conjunto explicativo según el modelo de Polanyi, es su condición de sociedades tradicionales. De esta forma, las diferencias que estas sociedades tiene entre sí son borradas en un modelo histórico plano. Otro vistazo a esta tendencia es el poco feliz título del célebre libro de Sahlins (1977).

y sus correspondientes sistemas socioculturales. ¿Puede que los (re) productores del indio hiperreal estén tejiendo sus referencias lógicas en términos de “raza”?

Por ahora es claro que estas estructuras de referencia y motivación no actúan de forma homogénea, sino que aparecen en diferentes situaciones como tropos que recrean a las comunidades indígenas, en términos de indios hiperreales. De esta manera se consideran a las comunidades indígenas como sistemas cerrados y autorregulados, caracterizados por su homogeneidad y su rigidez. Por ende, ahistóricos y atemporales. Las prácticas de estas comunidades son consideradas como prístinas e invariables, y por lo tanto sus conocimientos son sustantivizados como “ancestrales” o “milenarios”, como si fueran parte de un resabio antiquísimo de un pasado prístino. No es extraño que en la literatura de estos programas se nombren a veces como “pueblos antiguos” (cfr. Razeto, 1993). Esta visión estática implica asimismo la fijación espacial en un territorio determinado en tanto geografía imaginaria, por lo general de tipo rural, del que se supone no se han trasladado desde que existen como sociedad. Lo que confiere una idea de inercia y pasividad, y niega por supuesto los conflictos históricos con los poderes imperiales y los Estados nacionales que por lo general han forzado su desarraigo y su desplazamiento espacial.

Asimismo, se sostiene además la existencia de una relación única entre las comunidades indígenas y la naturaleza. De esta forma, los indígenas viven en armonía con el medio ambiente y están mejor adaptados a ella, por lo que las comunidades indígenas suelen ser visualizadas en algunos casos como una extensión de la naturaleza o una prolongación del paisaje, lo que suele favorecer fuertemente el negocio del eco y etnoturismo (Comaroff y Comaroff, 2011). Aquí la geografía imaginaria del “edén perdido” se yuxtapone con ciertos imaginarios de la vida silvestre. La producción indígena de mercancías, sean estas artesanías (nótese la diferenciación eurocéntrica entre el concepto de arte y el de artesanía) o productos alimentarios, serán caracterizados por definición como productos orgánicos, naturales, no contaminantes, entre otros apelativos contribuyendo así a su mercantilización no necesariamente por el carácter en sí de la mercancía, sino por su exotismo (Figueira y Concha, 2011). Otro elemento de estas modalidades sostiene, la homogeneidad del modo de existencia social indígena, que caracterizado por su uniformidad, no posee según esta visión diferencias internas o relaciones de poder que jerarquicen a sus miembros o estratifiquen a la sociedad. Esto permea la imagen sobre las relaciones de las comunidades con el mundo del trabajo, que sostiene la economía indígena como un sistema de subsistencia autorregulado sin relaciones con el capitalismo, como

si la subsistencia de estas comunidades pudiera, en el capitalismo contemporáneo, depender única y exclusivamente de ellas mismas. De esta forma, sus modalidades económicas se distinguirían “por consistentes elementos comunitarios y de integración solidaria” (Razeto, 1993). Integración que descansa según esto en la reciprocidad generalizada, y en la inexistencia cultural de la propiedad privada y la acumulación de capital, pues lo que rige es la “valorización del ser humano” (Singer, 2009).

No debe menospreciarse el papel que juegan estas estructuras de referencia en las proyecciones de planes de intervención y en la ejecución de prácticas de intervención en comunidades indígenas en América Latina. No sería osado asegurar que estas visiones son compartidas por la mayoría de las organizaciones no gubernamentales indigenistas que se relacionan con las comunidades indígenas. Las estructuras de referencia son a la vez estructuras de motivación, ideas fuerza que impulsan anhelos y que movilizan a las agrupaciones humanas al mismo tiempo. A pesar de la poca presencia que suelen tener dentro de los programas de la economía solidaria, los mismos están siendo fuertemente retomados como estrategias de subsistencia. Más allá de las ilusiones de la sociedad primitiva (Kuper, 1988), que subyacen a estos programas, muchas comunidades indígenas en tanto agentes políticos suelen aprovechar estos marcos para lograr el reconocimiento de sus derechos, y acceder a un espacio de negociación y de poder social más conveniente. Este tipo de prácticas políticas han sido denominadas como *esencialismo estratégico* (Spivak, 1993), que consiste en adoptar actitudes y apariencias esencialistas diseñadas desde arriba con el fin de lograr metas políticas concretas. Esta mimesis serviría para lograr ciertas reivindicaciones ante el Estado, los organismos internacionales, y ante las propias ONG. Sin embargo, las organizaciones indígenas deben enmarcar su participación política en los cánones indigenistas de estas instituciones, como requisito *sine qua non* si esperan ser considerados.

DESAFÍOS PENDIENTES

En la mayoría de los casos contemporáneos en que los movimientos indígenas han logrado victorias políticas importantes, que apuntan a subvertir el patrón de poder actual, estos triunfos no son leídos como prácticas actuales que surgen como estrategias de superación de las difíciles condiciones de sobrevivencia de las comunidades indígenas en América Latina. Por el contrario, tales triunfos son visualizados como el brote o la manifestación del algún resabio cultural del pasado que se ha mantenido inmóvil hasta el momento. En lo fundamental, los programas de economía solidaria permanecen inscritos

en los criterios y en los marcos cognitivos de la subjetividad moderno / colonial, (re)produciendo, muchas veces inconscientemente, parte de los supuestos básicos del eurocentrismo, particularmente en lo que respecta a las clasificaciones sociales estructuradas durante el proceso de constitución de la colonialidad del poder. Lo que a veces unifica y cohesiona a las comunidades indígenas como tales, no son sus supuestos valores exóticos atemporales, sino por el contrario los legados históricos compartidos de dominación y de explotación. No hay que olvidar, que el proceso de re-clasificación de la población global que está en curso (Quijano, 1998) representa también la pugna por la definición de los sentidos de lo indígena. Si bien esta es una categoría de origen colonial, la apropiación de la misma ha servido como un instrumento de vehiculización de las disputas de estas poblaciones y muy comúnmente de organización y de unidad general. La identidad es siempre una cuestión en curso, un proceso.

Como lo visualizó en su momento José Carlos Mariátegui (1979 [1928]) en la crítica al indigenismo de su época, la resolución de las problemáticas que aquejan a las comunidades indígenas está lejos de ser resuelta solo mediante la lucha por la identidad, a través de programas educativos, o mediante la adopción de modelos de producción y distribución. Si la problemática de los indígenas es un fenómeno total, ello se debe a condiciones de dominación y explotación, que solo serán resueltas a través de la desestructuración del actual patrón de poder. Como ha hecho notar Aníbal Quijano (2006) la resolución de la problemática indígena implica necesaria y simultáneamente: 1) la descolonización de las relaciones políticas dentro del Estado; 2) la subversión radical de las condiciones de explotación; y 3) la descolonización de las relaciones de dominación social, inclusive la supresión de la idea de raza como categoría de clasificación social.

Ciertamente sin la superación del actual patrón de poder capitalista y colonial es claro que las reivindicaciones que de los derechos indígenas se hagan desde el Estado o desde el sistema interestatal y de los organismos de “derechos humanos” están profundamente limitadas: la colonialidad del poder es el límite estructural de los derechos de los dominados. Los desafíos que esta cuestión plantea son por demás espinosos, porque a veces batallando por la igualdad y en contra del sistema terminamos cayendo en sus trampas y extraviándonos en sus laberintos. El desafío es, pues, volver a pensar. Repensar las bases de la estructuración histórica del sistema imperante, en donde el tema indígena no es un agregado, sino la piedra basal de la conformación, persistencia y reconfiguración de las relaciones históricas de poder imperantes en América Latina. La necesidad de buscar otros marcos de análisis y de superar la prisión del eurocentrismo y del indigenis-

mo, para habilitar así la democratización del poder y otros marcos de referencia. Esto que implica, como todas las cuestiones fundamentales, tanto una dificultad teórica como un problema político, y así ha de ser abordado. Pensar / actuar desde la descolonialidad del poder como horizonte de sentido, como búsqueda de la desintegración de las estructuras de poder de la colonialidad, incluyendo el desmantelamiento de los dispositivos ideológicos del eurocentrismo, es una de las vías posibles.

Para emprender ese sendero es preciso develarnos simultáneamente con los demás, y sobre todo con quienes solemos representar. A pesar de las fantasías generalizadas, todos estamos en el mismo barco, navegando sobre la marea turbulenta de un futuro aún incierto. Los desafíos están pendientes y la labor está abierta, como dijera Martí: “Los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos” (1977 [1891]: 31). Tal vez el primer paso para esto sea dejar atrás la exaltación de las supuestas esencias innatas indígenas, para dar paso al reconocimiento de sus heterogeneidades, a la recapitulación de sus historias y de sus relaciones conflictivas con las estructuras fundamentales de la colonialidad del poder. Después de todo, la verdadera solidaridad solo puede germinar desde el dolor compartido.

BIBLIOGRAFÍA

- Bengoa, José 2000 *La emergencia indígena en América Latina* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica).
- Bonfil Batalla, Guillermo 1987 *México profundo* (México, DF: Ministerio de Educación).
- Caillé, Alain 2009 “Sobre los conceptos de economía en general y de economía solidaria en particular” en Coraggio, José Luis (org.) *¿Qué es lo económico?: materiales para un debate necesario contra el fatalismo* (Buenos Aires: Ciccus).
- Cattani, Antonio 2004 “La otra economía: los conceptos esenciales” en Cattani, Antonio (org.) *La otra economía* (Buenos Aires: Altamira).
- Chaves, Rafael 2003 “La economía social como enfoque metodológico, como objeto de estudio y como disciplina científica” en Vuotto, Mirta (comp.) *Economía social: precisiones conceptuales y algunas experiencias históricas* (Buenos Aires: Altamira).
- Comaroff, John y Comaroff, Jean 2011 *Etnicidad S. A.* (Buenos Aires: Katz).
- Coraggio, José Luis 2007 “Una perspectiva alternativa para la economía social: de la economía popular a la economía del

- trabajo” en Coraggio, José Luis (org.) *La economía social desde la periferia* (Buenos Aires: Altamira).
- Coronil, Fernando 1999 “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no imperiales” en *Revista Casa de las Américas* (La Habana) N° 214.
- Fabian, Johannes 1983 *The Time and the Other. How Anthropology Makes its Objects* (Nueva York: University of Columbia).
- Figueira, Patricia y Concha, Paz 2011 “Comercio justo, otra cara del desarrollo” en *Gazeta de Antropología* (Granada) Vol. 27, N° 1.
- Frank, André Gunder 1970 *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Godelier, Maurice 1967 *Racionalidad e irracionalidad en economía* (México, DF: Siglo XXI).
- Kuper, Adam 1988 *The Invention of Primitive Society* (Londres: Routledge).
- Lander, Edgardo 1990 *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente* (Caracas: Universidad Central de Venezuela).
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria” en Marañón, Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mariátegui, José Carlos 1979 (1928) *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Martí, José 1977 (1891) *Nuestra América* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Marx, Karl 1980 (1867) *El capital. Crítica de la economía política* (México, DF: Siglo XXI) Tomo I, Vols. I y III.
- Meillassoux, Claude 1977 *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo* (México, DF: Siglo XXI).
- Mutuberría Lazarini, Valeria 2010 “El campo de la economía social en debate” en García, Alfredo (coord.) *Repensando la economía social* (Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini).
- Polanyi, Karl 1992 (1957) *La gran transformación* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Quijano, Aníbal 1990 “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina” en *Hueso Húmero* (Lima) N° 26.
- Quijano, Aníbal 1992 “Colonialidad y modernidad / racionalidad” en *Perú Indígena* (Lima) Vol. 13, N° 29.
- Quijano, Aníbal 1993 “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas” en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento* (Lima: Amauta).

- Quijano, Aníbal 1997 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en *Anuario Mariateguiano* (Lima) Vol. 9, N° 9.
- Quijano, Aníbal 1998 *La economía popular y sus caminos en América Latina* (Lima: Centro de Investigaciones Sociales / Mosca Azul Editores).
- Quijano, Aníbal 2000a “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World-System Research* (Riverside) Vol. 11, N° 2.
- Quijano, Aníbal 2000b “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2001 “Colonialidad del poder, globalización y democracia” en VV. AA. *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia* (Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual).
- Quijano, Aníbal 2006 “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina” en *Argumentos* (México, DF) Vol. 19, N° 50.
- Quijano, Aníbal 2008 “Solidaridad y capitalismo colonial / moderno” en *Otra Economía* (Buenos Aires) Vol. 2, N° 2.
- Quijano, Aníbal 2011 “¿Sistemas alternativos de producción?” en De Sousa Santos, B. (coord.) *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Quintero, Pablo 2004 “La piel del camaleón: modernidad, posmodernidad y capitalismo” en *Revista Venezolana de Antropología Crítica* (Caracas) Vol. 4, N° 13.
- Quintero, Pablo 2007 “Pueblos indígenas, Estado y democracia en Venezuela” en *Nosotros los Otros* (Buenos Aires) N° 7.
- Quintero, Pablo 2010 “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina” en *Revista Papeles de Trabajo* (Rosario) N° 19.
- Ramos, Alcira Rita 1992 “The hiperreal indian” en *Serie Antropologia* (Brasilia) N° 135.
- Ramos, Alcira Rita 2004 “Pulp fictions del indigenismo” en Grimson, Alejandro; Ribeiro, Gustavo Lins y Semán, Pablo (comps.) *La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano* (Buenos Aires: Prometeo).
- Razeto, Luis 1984 *Economía de solidaridad y mercado democrático* (Santiago de Chile: Programa de Economía del Trabajo).

- Razeto, Luis 1993 *Los caminos de la economía de solidaridad* (Santiago de Chile: Vivarium).
- Razeto, Luis 2001 *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo* (Santiago de Chile: Universidad Bolivariana).
- Sahlins, Marshall 1977 *Economía de la edad de piedra* (Madrid: Akal).
- Said, Edward 2002 (1978) *Orientalismo* (Madrid: Debate).
- Singer, Paul 2004 “Economía solidaria” en Cattani, Antonio (org.) *La otra economía* (Buenos Aires: Altamira).
- Singer, Paul 2007 “Economía solidaria. Un modo de producción y distribución” en Coraggio, José Luis (org.) *La economía social desde la periferia* (Buenos Aires: Altamira).
- Singer, Paul 2009 “Relaciones entre sociedad y Estado en la economía solidaria” en *Íconos* (Quito) N° 33.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1993 *Outside in the Teaching Machine* (Londres: Routledge).
- Trouillot, Michel-Rolph 1991 “Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of otherness” en Fox, Richard (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present* (Santa Fe: School of American Research).
- Ulloa, Astrid 2004 *La construcción del nativo ecológico* (Bogotá: ICANH).
- Wallerstein, Immanuel 1988 *El capitalismo histórico* (Buenos Aires: Siglo XXI).

Boris Marañón-Pimentel*

HACIA EL HORIZONTE ALTERNATIVO DE LOS DISCURSOS Y PRÁCTICAS DE RESISTENCIAS DESCOLONIALES

NOTAS SOBRE LA SOLIDARIDAD ECONÓMICA
EN EL BUEN VIVIR

ESTE DOCUMENTO TIENE POR FINALIDAD introducir y estimular la reflexión sobre la solidaridad económica desde la descolonialidad del poder. Esto es, pensar y practicar la solidaridad en un contexto de crisis global del capitalismo colonial-moderno en el que va emergiendo un nuevo horizonte de sentido histórico sustentado en la desmercantilización de la vida y de la Naturaleza, resignificando las concepciones y prácticas sociales dominantes. Así, las nuevas propuestas, desde la totalidad, apuntan a una reformulación de lo que se llama economía, ya que esta es una dimensión orientada a la satisfacción de las necesidades que no está separada de los otros ámbitos de la existencia social. Dichas propuestas implican, además, re-discutir la escasez como la base de la asignación de “recursos”, la asimilación del trabajo en general como trabajo asalariado y la relación cosificadora con la Naturaleza, así como colocar a la reciprocidad (intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado) simétrica como el eje básico de las relaciones sociales.

La reflexión se estructura a partir de una primera revisión de prácticas sociales en diversos países de América Latina que van dando cuenta de la emergencia de este nuevo horizonte de sentido histórico

* Instituto de Investigaciones Económicas, IIEc-UNAM, México.

centrado en el respeto a la Naturaleza, en la desmercantilización de la vida social, a partir de relaciones sociales basadas en la reciprocidad, en una subjetividad que recupera un vínculo relacional entre sociedad y Naturaleza y de una estructura de autoridad y representación políticas basada en la comuna y la democracia directa. En esta medida, el Buen Vivir debe considerarse una propuesta alternativa al capitalismo que tiene como eje la solidaridad en la vida social en su conjunto y la liberación de la Colonialidad del Poder. Para los fines de la presente comunicación, se entiende la Colonialidad del Poder como un patrón histórico de poder, fundado a fines del siglo XV y sustentado en una estructura de dominación social basada en la clasificación de la población mundial a partir de la idea de raza (producción de jerarquías sociales apoyadas en las diferencias fenotípicas de las personas) y una estructura de explotación social basada en la combinación de diferentes formas de control del trabajo bajo la hegemonía del capital, para la producción de mercancías destinadas al mercado mundial. Esta estructura de explotación social es el capitalismo. El poder es entendido como una relación de dominación-explotación-conflicto en los cinco ámbitos decisivos de la existencia social (trabajo, naturaleza, sexo, autoridad colectiva y subjetividad). De acuerdo a la teoría de la Colonialidad del Poder, el Eurocentrismo es el elemento que permite ver, sentir, conocer, no conocer, explicar la realidad social a partir de una cierta mirada, la mirada desde el lado del poder, de su historia, de sus instituciones, sus relaciones sociales, sus valores. En este sentido, el Eurocentrismo es el mecanismo que orienta la producción de sentido, la producción de subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento), para legitimar tal dominación y explotación con un basamento racista. Por tanto, la producción social de un mundo descolonial pasa por la ruptura con el Eurocentrismo, por el rechazo a la racialización de las relaciones sociales y a las separaciones entre sociedad y Naturaleza y entre objeto-sujeto, que fundamentan la acción social de una manera instrumental, individual-egoísta en la modernidad-colonialidad (Quijano, 2000a y 2000b; Quintero, 2010; Marañón, 2012).

El artículo tiene cuatro apartados. El primero plantea la emergencia de un nuevo horizonte histórico de sentido que tiene al Buen Vivir como base y contenido de una nueva propuesta societal anticapitalista orientada hacia la Descolonialidad del Poder, surgida desde los pueblos indígenas latinoamericanos, caracterizada como una manera de vivir sustentada en los conocimientos ancestrales de respeto a la Naturaleza, el trabajo colectivo y la reciprocidad, que incorpora los valores de la igualdad, libertad y la democracia; el segundo muestra la tensión entre el extractivismo y la construcción del Buen

Vivir; el tercero revisa cómo se va desplegando desde las prácticas sociales una economía no orientada a la acumulación por despojo o destrucción de la vida, sino a la satisfacción de las necesidades básicas, redefinidas socialmente, respetando la Naturaleza y suprimiendo la dominación, la explotación y el racismo. Finalmente, se plantean algunas conclusiones.

DESCOLONIALIDAD DEL PODER Y NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO DESCOLONIAL: EL BUEN VIVIR

El actual periodo histórico se caracteriza por la consolidación y expansión del desempleo estructural, de la financiarización del capital y la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental (Quijano, 2011), de modo tal que el capitalismo no solo se ha alejado definitivamente de sus promesas mayores: libertad, igualdad, democracia, bienestar material y subjetivo sino que en las últimas dos décadas ha emprendido una creciente ofensiva mercantilizadora de la vida material y subjetiva que amenaza con destruir las bases materiales y sociales de la reproducción de la humanidad en su conjunto. Ante esta situación, se han producido resistencias numerosas en diversos lugares, entre ellos en América Latina, que van constituyendo un nuevo horizonte de sentido histórico, fundado en una racionalidad liberadora que alienta la convivencia a partir de relaciones sociales basadas en la solidaridad-reciprocidad social y con la Naturaleza, así como en una autoridad pública colectiva que sea resultado de un accionar autónomo, deliberativo, de los sujetos sociales. Es importante sostener que las resistencias-alternativas van emergiendo en un contexto histórico signado, además, por la imposibilidad de lograr la reproducción social con/sin Estado y con/sin mercado, de tal manera que lo viejo no termina de alejarse y lo nuevo no alcanza un nivel suficientemente cristalizado y consolidado que permita lograr la reproducción social solo en base a la reciprocidad y con una autoridad colectiva pública alternativa al Estado-nación. De este modo, en las nuevas prácticas económicas populares la reciprocidad debe ser ubicada y evaluada en una relación de tensión con el patrón mercantil dominante.

Este nuevo horizonte de sentido histórico es la expresión según Quijano, de

una resistencia que tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es solo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia. Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no

se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra. De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el sentido nuevo de las luchas de resistencia de la inmensa mayoría de la población mundial. Y sin subvertir y desintegrar la Colonialidad Global del Poder y su Capitalismo Colonial / Global hoy en su más predatorio período, esas luchas no podrían avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la Colonialidad / Modernidad / Eurocentrada. (Quijano, 2011: 77)

Surgido en la última década en América Latina a partir de la resistencia al despojo e irracionalidad del capitalismo, el Buen Vivir es una alternativa orientada a tratar de rehacer la vida social-ambiental a partir de la solidaridad humana y con la Naturaleza, no solo en la actividad económica y productiva sino en todas las dimensiones de la existencia social. En esta medida, el Buen Vivir es una ruptura con el eurocentrismo, tanto en la producción de conocimiento, de memoria histórica y de imaginario y de fundamento de las relaciones sociales, y ha tenido una cristalización legal constitucional en Bolivia y Ecuador, lo que establece una visión relacional entre humanos y no humanos, y de sentido de pertenencia a la Naturaleza y de la necesidad de cuidarla. En términos epistémicos, esta postura plantea el reencuentro entre sociedad y Naturaleza, el retorno a una visión relacional, entre ambos, lo que significa dejar de lado el enfoque sujeto-objeto que ha fundamentado la acción social de tipo instrumental en la modernidad-colonialidad (Walsh, 2008; Escobar, 2010; Marañón, 2011b).

De este modo, el Buen Vivir constituye el reencuentro entre sociedad y Naturaleza, ambas separadas de hecho a partir de la imposición de la Colonialidad del Poder, desde finales del siglo XVI, lo que significaba (y sigue significando) una clasificación social jerárquica de la gente a partir de la idea de raza. Esta racialización de las relaciones sociales y de la clasificación social básica de las gentes, esta dualización de la población del nuevo patrón de poder entre humanos y semi-humanos, entre humanos naturalizados racialmente como superiores e inferiores entre sí, fue decisiva para la elaboración del dualismo radical cartesiano (separación entre razón y Naturaleza, entre sujeto y objeto) y su aceptación como el fundamento mismo de la racionalidad moderna, moderna pero también colonial, en la medida en que se basaba en un criterio de diferencias sociales a partir de diferencias biológicas (Quijano, 2009). Dávalos (2008) sostiene que la teoría económica vigente adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la Naturaleza”, y comprende a la Naturaleza desde una ámbito externo a la historia humana (un concepto que incluso es subyacente

al marxismo), lo que posibilita su dominación y explotación; en cambio, el *Sumak Kawsay* (Buen Vivir) incorpora a la Naturaleza en la historia. Se trata de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la Naturaleza de la historia. De todas las sociedades humanas, la episteme moderna es la única que ha producido tal evento y las consecuencias empiezan a pasar la factura.

Así, con el Buen Vivir: a) se abandona la pretensión del desarrollo como un proceso lineal, de secuencias históricas que deben repetirse; b) se defiende otra relación con la Naturaleza, donde se la reconoce sujeto de derechos, y se postulan diversas formas de continuidad relacional con el ambiente; c) no se economizan las relaciones sociales, ni se reducen todas las cosas a bienes o servicios mercantilizables; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso, lo que implica la importancia otorgada a explorar la felicidad y el buen vivir espiritual; e) se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; y se potencia la importancia de la ética pues se trata de otra forma de concebir y asignar valores; f) se lucha por la descolonización de los saberes; y g) por una toma de decisiones democrática. El identificar valores intrínsecos en lo no-humano es uno de los elementos más importantes que diferencia a esta postura de la Modernidad occidental. A partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no-humano, y se generan concepciones alternas de la Naturaleza (Gudynas, 2011). Este es uno de los aportes fundamentales del Buen Vivir, es decir, recuperar la unidad, la complementariedad entre sociedad y Naturaleza, estableciendo entre ambas un vínculo relacional y no de exterioridad, como una alternativa que surge de los pueblos de esta región y como una vía para la subsistencia humana, en base a los conocimientos ancestrales de respeto a la Naturaleza. “El Buen Vivir es un fenómeno cuyo interés es la señal de que hemos ingresado en un periodo histórico radicalmente nuevo; es signo no solo de una resistencia sino que tiene un carácter propio: constituye una propuesta como proceso de una genuina alternativa histórica en un crucial periodo histórico del mundo” (Quijano, 2009).

En el debate mismo sobre los horizontes alternativos al capitalismo el Buen Vivir debe ser ubicado en una perspectiva anticapitalista, para que pueda lograr su concreción descolonizadora. En palabras de Quijano:

Lo que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial período histórico: Bien Vivir, para ser una realización histórica efecti-

va, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad / Modernidad / Eurocentrada. (Quijano, 2011: 77)

LA TENSIÓN ENTRE EXTRACTIVISMO / DESARROLLISMO Y ECONOMÍA DEL BUEN VIVIR

¿Cómo puede ir concretándose en la vida social esta propuesta orientada a la desmercantilización de la vida y de la Naturaleza? ¿En términos productivos, cómo se puede pasar al Buen Vivir alejándose de la dominación y explotación y del extractivismo, el mismo que en nuestros países es una importante fuente de generación de divisas, de impuestos, de inversiones y de financiamiento del gasto social?

En este sentido, para ir transitando hacia otro orden social se requiere explorar en qué consistiría el nuevo patrón de acumulación el cual en sus fases de producción, distribución y consumo, vaya traduciendo la propuesta de vivir en solidaridad-reciprocidad entre las personas y con la Naturaleza, es decir, vaya modificando las relaciones sociales hacia la desmercantilización de la vida y la supresión de la explotación y dominación. ¿Cuál sería el nuevo patrón energético que sustituiría al actual, basado en la energía fósil? ¿Cómo se resolvería el problema de la propiedad de los medios de producción? ¿Hay una salida al (falso) dilema propiedad privada-propiedad estatal? ¿Se deberían colectivizar todos los medios de producción fundamentales o hay un espacio para la propiedad privada-familiar considerando una utilización comunitaria de tales recursos? ¿Cuál sería el criterio de eficiencia en la producción? ¿Cómo se reorganizarían tanto la producción como el consumo atendiendo a una redefinición de las necesidades básicas y de los satisfactores básicos asociados? ¿Cuáles serían las fuentes de acumulación alternativas al extractivismo y cómo se debe transitar hacia la economía del Buen vivir? ¿De qué modo el capitalismo y sus categorías básicas, entre ellas, el salario, el dinero, el mercado (no el intercambio), podrían ir perdiendo, de modo irreversible, significación económica? ¿Cuál sería la institucionalidad política correspondiente? Estas interrogantes, entre otras, deben ser materia de reflexión a partir de las prácticas sociales emergentes.

En la actualidad, el proceso de construcción cotidiana del Buen Vivir presenta varias tensiones. Una de ellas se ubica en el ámbito político, en el tránsito hacia una nueva estructura de autoridad y representación políticas, que exprese los intereses sociales populares y la concreción paulatina del Buen Vivir; esto es, en el caso de Bolivia

y Ecuador, la construcción de Estados Plurinacionales. La otra, que está y debe estar ligada a la primera, se centra en la satisfacción de las necesidades humanas (redefinidas socialmente) a partir de una economía que tenga como eje el respeto a la Naturaleza y se base en la solidaridad-reciprocidad.

La experiencia reciente, tanto en Ecuador como en Bolivia, muestra que las formulaciones del Buen Vivir, ratificadas constitucionalmente, no son traducidas a prácticas cotidianas, en gran parte por que hay una fuerte oposición de ciertos segmentos del gobierno y también debido a que la prefiguración⁹ de la nueva manera de vivir no está suficientemente discutida ni desplegada. En ambos países, sobre todo en el primero, se ha hecho evidente la naturaleza capitalista de la conducción económica y política del gobierno. Así, como se señala en el Manifiesto del encuentro de movimientos sociales del Ecuador por la democracia y la vida (2011), en Ecuador:

Al cabo de 5 años ha quedado claro que el gobierno de Correa ha traicionado el proyecto político por el cual el pueblo ecuatoriano votó. El proyecto correísta representa un modelo autoritario y corrupto de modernización capitalista. Para legitimar una supuesta imagen de izquierda, el gobierno utiliza un discurso de apariencia radical, pero se trata de un doble discurso. El Estado Plurinacional se ha quedado en los papeles y la propuesta ha sido vaciada de contenido. La economía social y solidaria se reduce a una subsecretaría con una visión marginal y recursos limitados sin avanzar hacia el modelo de desarrollo económico como lo establece la constitución. Los derechos de la Naturaleza y los territorios indígenas son reconocidos de palabra, pero el modelo extractivista que el gobierno impulsa los contradice y ataca brutalmente. Se dice que se ha limitado las formas precarias de dominación del trabajo, como la tercerización y la flexibilización, pero la precarización es trasladada al sector público, quitándoles a sus trabajadores el derecho de organización, acción sindical y estabilidad laboral; se ataca al movimiento sindical con el pretexto de poner fin a los privilegios, pero se dejan intocados los privilegios del capital. El discurso de inclusión y valorización de las mujeres se contradice con expresiones machistas y patriarcales y una política social que profundiza la división sexual del trabajo. La pretendida democratización de la libertad de expresión encubre la persecución a todo discurso crítico que cuestiona el accionar del gobierno. Solo existen simulacros de participación social que son utilizados para avalar la política gubernamental. Mientras el discurso del gobierno cuestionó el endeudamiento externo, lo que se ha hecho es cambiar de prestamista; si al inicio se denunció el carácter neocolonial del TLC con Estados Unidos, el gobierno anda ahora empeñado

9 Sobre la categoría “prefiguración” ver Tischler y Navarro (2011).

en la firma de un “acuerdo comercial” con la Unión Europea, que sustancialmente no se diferencia en nada de los TLC y sus imposiciones. Se habla mucho de soberanía alimentaria pero se priorizan los agronegocios y la producción para la agroexportación¹⁰.

En Bolivia, la propuesta de la Economía Social Comunitaria como rectora de la economía nacional presentada por las organizaciones conformantes del Pacto de Unidad¹¹ fue derrotada en el proceso de aprobación de la nueva Constitución y en su lugar se aprobó un régimen económico de economía plural. De este modo, según el artículo 306 de la nueva Constitución:

El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y bolivianos. La economía plural articula diferentes formas de organización económica (comunitaria, estatal, privada y social cooperativa) sobre los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. La economía social y comunitaria complementará el interés individual con el vivir bien colectivo. (Estado Plurinacional de Bolivia, 2009)

Este giro de la economía social comunitaria a la economía plural se explicaría desde el partido gobernante, el Movimiento al Socialismo (MAS), porque en Bolivia no estarían dadas las condiciones históricas para impulsar la transformación socialista¹² del Estado y la sociedad: un proletariado reducido y la debilidad del potencial comunitarista agrario y urbano (García Linera, 2006). Desde segmentos

10 En Ecuador, las luchas por la defensa de la vida, de los territorios y de la Naturaleza ha alcanzado niveles altos de conflictividad y el gobierno ha respondido con la represión y la criminalización de las protestas, lo que se advierte en el documento señalado.

11 El Pacto de Unidad nació en la ciudad de Santa Cruz, con la presencia de casi todas las organizaciones indígenas del oriente, la Central Sindical Única de Trabajadores de Bolivia (CSUTCB), el Consejo Nacional de *Ayllus* y Marcas del Qullasuyo (CONAMAQ), la Confederación de Colonizadores de Bolivia, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa, el Movimiento Sin Tierra, la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz, la Organización del Pueblo Mojeño y la Asamblea del pueblo Guaraní. El Pacto de Unidad se conformó a partir de la necesidad de impulsar conjuntamente sus demandas y principalmente la organización de la Asamblea Constituyente Soberana, y en condiciones de amplia participación social, como un espacio institucional para impulsar reformas profundas a la estructura del Estado y sociedad bolivianos (Toussaint, 2009).

12 Es indispensable una discusión sobre el socialismo en tanto propuesta teórica y experiencia histórica.

del gobierno, la propuesta de economía plural se articularía con el denominado “capitalismo andino amazónico”, el cual supone la construcción de un Estado fuerte, que regule la expansión de la economía industrial, extraiga sus excedentes y los transfiera al ámbito comunitario para potenciar formas de autoorganización y de desarrollo mercantil propiamente andino y amazónico, en la perspectiva de que lo comunitario deje de estar subsumido de manera brutal a la economía industrial, evitando que lo moderno exprima y quite todas sus energías a lo comunitario, potenciando su desarrollo autónomo. El sujeto social de esta propuesta sería el nuevo empresariado indígena emergente en actividades productivas artesanales y micro-empresariales, que debería recibir el apoyo estatal en la perspectiva de constituirse en una nueva burguesía.

Esta propuesta ha sido objeto de fuertes cuestionamientos, pues se plantea que el capitalismo andino amazónico busca una recomposición social de los sectores burgueses dominantes, estimulando el fortalecimiento de la burguesía indígena, dejando intocadas las bases de la acumulación capitalista: la propiedad privada de los medios de producción, la persistente orientación exportadora de la economía, basada en la explotación de recursos naturales y, principalmente, en la flexibilización del mercado laboral. El gobierno reconoce la existencia de un potencial comunitario que vislumbraría la posibilidad de un régimen comunitarista socialista para lo cual se debería potenciar las pequeñas redes comunitaristas que aún perviven y enriquecerlas, de modo que dos o tres décadas después se podría pensar en una utopía socialista. Esto es, se constata la existencia de un potencial comunitario, pero no es la intención del gobierno plantear ya, de manera concreta, su reconstitución en términos de economía comunitaria y como eje rector de la subjetividad¹³. De este modo, el gobierno de

13 Al respecto, se sostiene que el planteamiento de “economía plural”, es pues, inviable, pues la contradicción entre la superación del patrón de acumulación capitalista primario exportador y la utópica economía plural reside en las características propias del desarrollo del sistema: la concentración y centralización resultantes de la competencia, que impide la convivencia —si no es de forma subordinada— de los intereses económicos de los pequeños productores con los de las transnacionales. En este contexto, la mayor presencia estatal está dirigida solo a promover la acumulación capitalista a cambio de mayores ingresos fiscales que financien políticas populistas que, aunque relegan la atención a la producción para el mercado interno, permiten sostener al régimen. En esa dirección, las políticas económicas perseverarán en el logro de la estabilidad de precios y el impulso de la exportación primaria, como condiciones para la acumulación del capital, por lo que los impactos sociales seguirán siendo elevados niveles de desempleo abierto, de pobreza y de gran desigualdad en la distribución de los ingresos (Arze, 2011). Sobre la discusión respecto de la economía plural ver también Samanamud (2011), Wanderley (2011), Prada Alcoreza

Evo Morales procedió a la nacionalización de los hidrocarburos y a la promulgación de una nueva constitución, pero no se ha apartado del patrón extractivista-desarrollista-capitalista y está impulsando la consolidación de un aparato estatal que controle la producción y redistribución de la renta generada en la explotación de recursos naturales a través de la nacionalización, lo que constituiría la base para recuperar la soberanía política frente a las potencias imperialistas y para financiar la industrialización de los hidrocarburos.

Por tanto, existe una tensión entre la explotación intensiva de los recursos naturales con la protección a la Naturaleza, y la oposición de los movimientos indígenas a los proyectos extractivistas que afectarían sus territorios y sus formas de vida, ha sido presentada por el gobierno como una resistencia al “desarrollo”, acusándolos además de ser promovidos por la derecha nacional e internacional. En el caso de la defensa del TIPNIS (Territorio y Parque Nacional Isidoro Sécore) el gobierno intentó, a través de una violenta represión, desarticular al movimiento sin lograrlo¹⁴. La violencia ejercida contra los indígenas del TIPNIS ha desnudado los reales intereses de la coalición gobernante, la que tras un discurso que defiende la Pachamama y sus derechos en foros internacionales, presenta al interior del país una posición decididamente anti-indígena, al profundizar el patrón extractivista, sin respetar la nueva carta constitucional ni los derechos consagrados a los indígenas sobre sus territorios. Un hecho que muestra la actitud paternalista y racista de los aliados del gobierno es la posición de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), conformante del Pacto de Unidad, la que a través de su secretario ejecutivo, Roberto Coraite, manifestó que

(2011). Una interesante discusión respecto de la economía solidaria y la economía comunitaria en el proceso de cambio boliviano puede verse en López (2012).

14 “Aumenta tensión por el Tipnis: Evo endurece ataques a indígenas que rechazan su proyecto carretero”, 3 de agosto, 2011. El jefe de Estado fue muy duro con los sectores que se oponen a esta obra. La máxima autoridad del Conamaq negó que marchen junto a la Cidob en contra del desarrollo. En medio de su discurso, ayer (19/08/11en Villa Tunari, el presidente Evo Morales dedicó unos minutos al tema de la carretera Villa Tunari-San Ignacio de Moxos y criticó a los sectores que se oponen a su construcción a los que consideró traidores y lamentó que algunos dirigentes, bajo la excusa del tema medioambiental, se dejen manipular por políticos de derecha. Morales remarcó que *no entiende cómo es posible que estos sectores estén en contra del progreso, de la integración y del desarrollo económico del país*. “Son unos cuantos dirigentes que tienen una postura cerrada. Si niegan este proyecto son traidores y eso no lo puedo entender”, sostuvo Morales, en <eju.tv/2011/08/aumenta-tension-por-el-tipnis-evo-endurece-ataques-a-indgenas-que-rechazan-su-proyecto-carretero/>. Ver también: Álvaro García Linera, “Marcha del TIPNIS está impulsada por intereses políticos”, 7/9/2011, en <www.eabolivia.com/politica/8921-alvaro-garcia-linera-marcha-del-tipnis-esta-impulsada-por-intereses-politicos.html>.

Hay que admitir las necesidades más urgentes, hay que diferenciar cuál da más beneficios a nuestros hermanos del TIPNIS; la carretera o mantenerse en la clandestinidad, mantenerse como indigentes, o, invigentes, mantenerse como *salvajes* [...] No queremos que los indígenas [del TIPNIS] *vivan más como salvajes*. [...] Si la carretera va a llegar posiblemente la educación va llegar de manera inmediata, si la carretera va a llegar, también llegará asistencia en salud, hay compañeros que no conocen lo que es salud ni medicamento¹⁵. (Énfasis propio)

Finalmente, El 24 de octubre de 2011, el presidente Evo Morales promulgó una Ley Corta aprobada por el poder legislativo que declara la intangibilidad del TIPNIS, tal como exigían los representantes indígenas, para poner fin a la marcha que duró más de dos meses¹⁶.

La presión que ejerce el capital para profundizar y ampliar la acumulación por desposesión hace que una gran parte de las energías sociales se dedique a la resistencia, dado el giro autoritario y represivo que va caracterizando a los gobiernos denominados progresistas¹⁷. No obstante, es necesario también ponerle mayor atención a la formulación de alternativas concretas inspiradas en el Buen Vivir, pues en relación a los años ochenta, cuando el capitalismo depredador parecía indetenible y habían sido derrotadas las propuestas emancipatorias surgidas en los albores de la modernidad / colonialidad, actualmente este capitalismo se encuentra en una profunda crisis y se cuenta ya con una propuesta alternativa de sociedad, surgida desde los pueblos

15 “Roberto Coraite de la CSUTCB afirmó que desea que la carretera evite que los indígenas del TIPNIS vivan como indigentes”, 6/9/2011, en <www.laprensa.com.bo/diario/actualidad/bolivia/20110906/roberto-coraite-de-la-csutcb-afirmo-que-desea-que-la-carretera-evite-que_5690_9859.html>.

16 “El Presidente promulga la ley corta del Tipnis”, 25/10/2011, en <www.lostiempos.com/diario/actualidad/economia/20111025/el-presidente-promulga-la-ley-corta-del-tipnis_146889_303848.html>.

17 Esto es lo que pasa actualmente en Ecuador, donde se plantea: “Pero la otra realidad es la de los pueblos, los movimientos y organizaciones sociales que hoy resistimos a este modelo, así como ayer resistimos al neoliberalismo, y que no hemos doblado nuestras espaldas frente al autoritarismo del gobierno. A medida que se evidencia el carácter del gobierno, la confrontación política se agudiza y se activa la movilización social. Aquí están las luchas antimineras, las luchas de los pueblos del manglar, de los pueblos afros y montubios y de los pescadores artesanales, las luchas ambientalistas y ecologistas, las luchas de los maestros y maestras, las luchas estudiantiles, las luchas del movimiento feminista y de la diversidad sexual, las luchas de trabajadoras y trabajadores públicos, las movilizaciones de los pequeños comerciantes, el levantamiento indígena y campesino por el agua y por la tierra, y por la construcción del Estado plurinacional, las lucha de los moradores de los barrios populares; allí está el masivo voto NO en la consulta del 7 de mayo” (Manifiesto del Encuentro de Movimientos Sociales del Ecuador por la Democracia y la Vida). En <ecualibre.blogspot.com/2011/08/manifiesto-del-encuentro-de-movimientos.html>.

de América Latina y apoyada en los saberes ancestrales. Es la recuperación, sin fundamentalismos, de la racionalidad andina (basada en la reciprocidad y solidaridad en el trabajo colectivo), que se articula a las promesas mayores de la razón histórica (igualdad, libertad, solidaridad, democracia), para articular las bases de otra racionalidad que oriente la acción social hacia la emancipación definitiva de la humanidad, a partir del respeto a la Naturaleza.

ALGUNOS ELEMENTOS CENTRALES PARA EL DEBATE ECONÓMICO

Es necesario discutir cómo se organiza la vida social a partir del Buen Vivir, en medio de las luchas contra el extractivismo-desarrollismo que se están presentando en Ecuador y Bolivia. En este último país, la resistencia a la destrucción del TIPNIS, que trató de ser eliminada de manera violenta por el gobierno, ha desatado un debate sobre el carácter de los intereses sociales que defiende el gobierno empeñado en el extractivismo, criticando a los indígenas por negarse al desarrollo y ser “salvajes”; al mismo tiempo desde la orilla de quienes apoyan la protección del TIPNIS, ha emergido un debate sobre cómo se transitaría de modo concreto hacia el Buen Vivir, y lo que esto significa en términos del crecimiento económico y del bienestar de la población.

Al respecto, Zibechi sostiene que

el fondo de la cuestión es el camino que desean transitar los pueblos que habitan Bolivia. Y esta es la cuestión más difícil, la más espinosa y la que menos estamos debatiendo. ¿Acaso alguien puede ignorar que el Buen Vivir y la no explotación de la Naturaleza impedirá el acceso al consumo a grandes sectores de la población? ¿Es posible combinar una política no desarrollista, con bajo crecimiento económico, con una mínima satisfacción de las necesidades de alimentación, salud y educación de toda la población? (Zibechi, 2011)

Este debate es fundamental porque las economías de los países “progresistas” se asientan en el extractivismo en materia de generación de divisas, ingresos fiscales e inversiones. La eliminación drástica del extractivismo significaría en dichos países una parálisis de una parte fundamental de la economía¹⁸.

En Bolivia se ha debatido la propuesta del socialismo comunitario y se trata, como se plantea en la Constitución, de retomar la herencia cultural de los pueblos originarios, herencia que transmite la forma de organización integral de lo que ahora llamamos econo-

18 En el caso del Perú, un reciente estudio sostiene que entre 2007 y 2010 el extractivismo generó el 70% de las exportaciones, el 40% de los ingresos fiscales y el 20% de la inversión privada (Sotelo y Dancourt, 2011).

mía, política, cultura, a partir de códigos e instituciones culturales que valoran el circuito del don, la reciprocidad, la redistribución, el prestigio y la rotación (Prada Alcoreza, 2011). Sin embargo, no se ha debatido con amplitud y profundidad cómo cristalizar esta propuesta basada en la reciprocidad (entendida como intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado), y de qué modo se podría reconstituir la reciprocidad como eje de las relaciones sociales, por lo que Almeyra sostiene —aludiendo al conflicto del TIPNIS— que

el problema central es que no se ha realizado una discusión pública sobre cómo combinar, en un país capitalista dependiente el extractivismo y el desarrollismo —inicialmente inevitables pero que deben ser controlados—, con el desarrollo humano, en relación con la Naturaleza, o sea, con la creación de consumos y producciones regionales alternativos. (Almeyra, 2011)

Transitar hacia esa propuesta, significa debatir, recuperando las enseñanzas de las fracasadas experiencias del socialismo realmente existente, cómo se va organizando una economía basada en relaciones sociales de reciprocidad, es decir, cómo se organizaría la producción, reconstituyendo lo que para Mariátegui era el “socialismo práctico”, basado en un “espíritu colectivo” de cooperación, reciprocidad y solidaridad”. Varios elementos deben ser contemplados, entre ellos, el lugar o territorio, la base energética, la propiedad, la articulación entre lo individual y colectivo, la producción, distribución y consumo, es decir, las características de una nueva propuesta de producción y de acumulación en el Buen Vivir, orientada a eliminar la explotación social y de la naturaleza y a reforzar la descolonización del poder en los otros ámbitos de la existencia social. Dicho patrón de acumulación debe ser construido y reforzado a partir de los recursos financieros obtenidos del patrón extractivista, el mismo que debería estar subordinado al patrón de acumulación del Buen Vivir desde el inicio del proceso de descolonialidad del poder.

Si se parte de las prácticas sociales existentes, campesino-indígenas, solidarias, ecológicas, lo que se puede entrever en ellas es lo siguiente: el lugar fundamental que ocupa el territorio, la agroecología, el concepto de eficiencia, la redefinición de las necesidades, el tema de la propiedad y las relaciones de producción y comercialización.

EL LUGAR, EL TERRITORIO

Toda experiencia productiva basada en el respeto a la Naturaleza y en la reciprocidad tiene su cristalización en un espacio, en un territorio específico, en un lugar. Así, el territorio es un espacio social ya que en él se insertan las relaciones sociales de producción y reproducción de

los grupos que lo habitan. Al mismo tiempo, el territorio también es construido por representaciones simbólicas que permiten mantener las relaciones sociales en un sistema de coexistencia y cohesión entre los grupos sociales, así como la forma en que los grupos perciben, conciben y viven el territorio (Rodríguez, 2010). A partir de procesos de resistencia al despojo de la tierra, se va creando el territorio, pues como sostiene un habitante de San Mateo Atenco, en México —poblado que resistió la expropiación para la construcción de un nuevo aeropuerto de la Ciudad de México— “a la tierra la consideramos nuestra madre porque de ahí tenemos todo lo que somos, de ahí nacimos, de ahí comemos, de ahí vivimos, ella nos da lo que necesitamos, es algo que en nuestra cosmovisión es más grande” (Grajales y Robles, 2010: 91). Así la tierra es un espacio práctico y semánticamente múltiple, producto y productor de identidades en las comunidades y pueblos a partir de relaciones sociales entre los seres humanos y la Naturaleza, expresadas en ritos. La tierra es una identidad socialmente producida, un espacio cultural y adjetivado (Concheiro y Diego, 2002). Al mismo tiempo, en la memoria colectiva es posible rastrear la identidad territorial (Grajales y Robles, 2010). El territorio, el lugar es un espacio físico, social, cultural y político donde ocurre la vida. En palabras de un indígena colombiano, “los Misak retomamos la lucha y venimos reconstruyendo la parte territorial y es el elemento más sensible de nuestra vida, en él se articulan todos los procesos culturales, ambientales, económicos y espirituales; es el elemento dinámico y articulador de los procesos vitales de nuestra cultura” (Tunubalá y Muelas, 2008: 16; citado por Quijano-Valencia, 2012: 243). Con estas apreciaciones se da cuenta de significaciones particulares del lugar y del territorio, no solo como espacios productivos, sino ante todo como superficies vitales y existenciales que comprometen una mirada distinta de lo económico, esta vez ligado a prácticas socio-culturales y naturales que denotan un gran potencial en términos de diferencia, lo cual representa una sugerente fuerza política y vital, lejos de una plena subordinación al capitalcentrismo y al globalcentrismo (Quijano y Valencia, 2011: 243)¹⁹.

LA AGROECOLOGÍA

La base energética para la producción se fundamenta en las prácticas agroecológicas que se sustentan en el aprovechamiento de la energía solar para producir bienes, materia y energía. Se trata, según Leff (2004) de la construcción de una economía fundada en la fotosíntesis, que transforma la energía solar en biomasa, que implica un proceso

19 Se puede ver para una discusión mayor de la importancia del lugar, del territorio las contribuciones de Escobar (2010).

de resignificación de la vida y de la existencia humana y de reapropiación de la Naturaleza, y no solo una reapropiación productiva, pues la creatividad cultural no es apenas la de la eficacia productiva, es la del sentido, los valores asignados a la Naturaleza como territorio de vida y como espacio para la recreación de la cultura. Esto supone construir una nueva economía y una nueva forma de vida basadas en el equilibrio, entropía y neguentropía²⁰, es decir, entre la cantidad de energía que se pierde de manera irreversible y la que se genera cotidianamente. La prueba de esta posibilidad está en la práctica cotidiana de miles de productores campesinos-indígenas, quienes manteniendo y enriqueciendo los saberes ancestrales establecen una relación de reciprocidad-complementariedad con la Naturaleza.

Toledo y Barrera-Bassols plantean que la subsistencia de los campesinos está basada más en intercambios ecológicos (con la Naturaleza) que en intercambios económicos (con el mercado), por tanto, ellos están obligados a adoptar mecanismos de supervivencia que garanticen un flujo ininterrumpido de bienes, materia y energía. Los hogares indígenas tienden a realizar una producción no especializada basada en el principio de la diversidad de recursos y prácticas. Esto implica la utilización al máximo de todos los paisajes disponibles, del reciclaje de materiales, energía y desperdicios, de la diversificación de los productos obtenidos y, especialmente, de la integración de diferentes prácticas: agricultura, recolección, extracción forestal, agroforestería, pesca, caza, ganadería y artesanía. Los autores afirman, además, que

detrás de esta manera de lograr su sobrevivencia se encuentra una racionalidad económica con predominio de los valores de uso, de modo que los productores están obligados a adoptar una estrategia

20 La neguentropía o negentropía, también llamada entropía negativa o sintropía, de un sistema vivo, es la entropía que el sistema exporta para mantener su entropía baja; se encuentra en la intersección de la entropía y la vida. En termodinámica, la entropía es una magnitud física que permite, mediante cálculo, determinar la parte de la energía que no puede utilizarse para producir trabajo (en mecánica clásica, el trabajo que realiza una fuerza sobre un cuerpo equivale a la energía necesaria para desplazar este cuerpo). La entropía describe lo irreversible de los sistemas termodinámicos, alude a la generación de desorden que caracteriza los procesos de degradación descritos por la Segunda Ley de la Termodinámica, queda ligado al grado de desorden de la materia y la energía de un sistema, lo que implica la cantidad de energía no utilizable de un sistema. Como sostiene la Segunda Ley, si bien la energía no se crea ni se destruye, sí se transforma, y esta transformación tiende a producirse de manera desordenada, caótica y no puede utilizarse para producir trabajo. Así, tendrá más entropía el agua en estado gaseoso con sus moléculas dispersas y alejadas unas de las otras que la misma en estado líquido con sus moléculas más juntas y más ordenadas (Fuentes: <es.wikipedia.org/wiki/Neguentropia> y <es.wikipedia.org/wiki/Entropia>).

que maximice la variedad de productos generados para proveer las necesidades de la unidad doméstica a lo largo del año. (Toledo y Barrera-Bassols, 2008: 56)

Esta racionalidad, esta lógica dual ecológica y económica, para la satisfacción de las necesidades locales, enfrentando ciertas restricciones (climáticas, escasez de mano de obra, capital y tierra), se evidencia en el uso múltiple y el manejo del contexto local basándose en redes sociales y culturales de reciprocidad, responsabilidad al interior del hogar, del barrio y de la comunidad en su conjunto. (Ibídum: 107)²¹

Por tanto, los campesinos-indígenas —los campesindios (según Bartra, 2010a)—, orientan sus acciones según una racionalidad económico-ecológica que aprovecha la energía solar, diversificando e integrando la utilización de recursos y prácticas con el fin de lograr su reproducción, a partir de la producción predominante de valores de uso²². Esta estrategia basada en una racionalidad mixta, ecológica-económica, estimula el desarrollo y multiplicación de sistemas productivos con buena parte de los atributos postulados desde la agroecología o la agroforestería (Toledo y Barrera-Bassols, 2008).

La importancia y trascendencia de las prácticas agroecológicas campesino-indígenas es corroborada a través de diversos estudios. Uno de ellos, realizado en 2009 por Boege y Carranza, basado en seis experiencias mexicanas²³, sostiene que la agricultura sostenible campesino-indígena puede aportar soluciones para resolver problemas ambientales, sociales, culturales y de “género” en México. Los autores concluyen que la agricultura campesina e indígena sostenible es un instrumento capaz de enfrentar problemas de deterioro del suelo, desertificación y desmontes de la selva, así como la pérdida de las semillas nativas, problemas de pobreza y seguridad, y soberanía alimentaria y puede construir experiencias regionales que sean referencia para las políticas públicas. Las experiencias reseñadas muestran, además, que la agricultura sostenible ofrece alternativas a regiones y territorios

21 Habría que incorporar en este análisis los conflictos internos, los procesos de diferenciación social, el asedio interno-externo, y la tensión entre reciprocidad y mercado, entre otros factores, para contextualizar en este periodo histórico, la vida campesino-indígena.

22 Sobre la discusión respecto de la racionalidad campesino-indígena ver Golte (1980), quien destaca la racionalidad de la organización andina, al buscar “maximizar el uso de la diversidad y de la mano de obra”.

23 Asociación Rural de Interés Colectivo, Unión de Uniones Independiente y Democrática (ARIC UUID), Promotores de Calakmul, Centro de Desarrollo Integral Campesino de La Mixteca (CEDICAM), Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI), Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez (UNOSJO) y Grupo Vicente Guerrero (GVG).

de los pueblos indígenas para hacer frente al problema de los transgénicos, la custodia de acervos de semillas y cultivos nativos y la defensa de la cultura de los pueblos originarios. En estas regiones, la agricultura tradicional tal como se presenta ahora no resuelve el problema de la baja productividad del suelo y el deterioro ambiental, mientras que las prácticas de la agricultura industrial que permean estas regiones son inviables desde el punto de vista económico (incosteable por sus insumos caros), social (no tienen posibilidad de acceso a los insumos) y ambiental (sus prácticas deterioran los ecosistemas). Los proyectos luchan constantemente contracorriente de los programas asistencia-listas que impulsa el gobierno, que son la antítesis de la filosofía de la agricultura sostenible. Además de ello, en las regiones donde trabajan la ARIC-UUID y DESMI se vive una guerra de baja intensidad hacia las comunidades indígenas, y militarización del territorio.

Otro estudio, realizado en varios países latinoamericanos, en Chiapas (ovinos), Yucatán (algodón), Michoacán (maíz), México; Tarapoto (algodón), Perú; Paranaíba (agricultura y ganadería), Brasil; y Chullpakasa (agricultura, ganadería y forestería), Bolivia, revela también las potencialidades de los sistemas agroecológicos alternativos frente a los sistemas tradicionales en cuanto a diversidad de especies, variedades y espacios, conservación de suelos y recursos naturales en general, uso más eficiente de insumos internos y externos, lo que se traduce en una mayor productividad global y en la generación de mayores ingresos monetarios y en una menor dependencia de actividades extra-agrícolas. Se enfatiza la práctica de la reciprocidad entre las familias de productores así como una mayor gestión local a través de la participación. El estudio señala, al mismo tiempo, algunas dificultades entre ellas, el alza significativa de los costos de producción y la dependencia de un mayor número de insumos externos en los primeros años de la introducción de los sistemas alternativos, la nula mejora de los precios de venta de los productos cuando se carece de una organización para la comercialización y la lentitud en la adopción de los sistemas alternativos (Astier, 2007: 256-258).

EL CONCEPTO DE EFICIENCIA

Si la vida en el Buen Vivir está centrada en la reproducción de la vida y el respeto a la Naturaleza, teniendo como fundamento una racionalidad liberadora, entonces el criterio de eficiencia productiva ya no debería ser el mayor volumen de producción por hectárea o el mayor valor de la producción por hectárea, en relación a los costos de producción. Lo fundamental tendría que ser un criterio de productividad que combine criterios ecológicos, sociales y económicos, es decir, que incorpore la defensa de la Naturaleza y la producción de

energía y biomasa, la remuneración al trabajo para alcanzar el acceso a los satisfactores básicos y la promoción de la autonomía, y el monto de valor económico generado / invertido. En este sentido, desde la agroecología se crítica la comparación de la producción agrícola con la agroecológica a partir de un producto individual por unidad de superficie, es decir, utilizando el criterio del rendimiento, para sostener que la agricultura de la revolución verde produce más que la agroecológica. Lo que se debe hacer es recurrir a la productividad total en cada caso, pues en la agricultura convencional se obtiene un solo producto, mientras que en la agroecológica se logran varios productos ya que se trata de una producción diversificada (agricultura, ganadería, agroforestería).

Pero la importancia de la propuesta agroecológica no se agota en la productividad total, sino que se extiende a otras esferas. Por un lado, contribuye a la protección de la Naturaleza y a una mejor salud de productores y consumidores. Por otro, establece una vía para caminar hacia la desmercantilización de los procesos productivos agrícolas y lograr cierta autonomía respecto de los agronegocios que proveen de los insumos, ya que a partir de la concepción misma de la agroecología los “insumos”, es decir, productos para la producción que vienen de fuera de la parcela, ya dejan de ser necesarios, pues dentro de ella se establece la conservación de las semillas y se obtiene lo necesario para fertilizar el suelo y controlar las plagas y enfermedades²⁴. Por tanto, la eficiencia debe considerar el respeto a la Naturaleza y el pleno desarrollo humano. Esto último debería significar la eliminación del trabajo alienado, es decir, devolver al trabajador el control del proceso de trabajo²⁵.

LAS NECESIDADES Y LA PRODUCCIÓN

El Buen Vivir requiere una redefinición de las necesidades sociales, considerando los aspectos fisiológicos y culturales, en sintonía con el respeto a la Naturaleza y la “desmaterialización” del bienestar y la felicidad. Max-Neef y otros (1986) sostienen que, tradicionalmente se ha creído las necesidades humanas tienden a ser infinitas, que están constantemente cambiando, que varían de una cultura a otra, y que son diferentes en cada período histórico; pero tales

24 Conversación sostenida con Peter Rosset, asesor de Vía Campesina, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, noviembre de 2011. Ver también Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, Vía Campesina y Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (2011), para un análisis detallado de los avances de la agricultura agroecológica en Cuba.

25 Sobre este punto, desde una versión del socialismo del siglo XXI, ver Harnegger (2010).

suposiciones son incorrectas, puesto que son producto de un error conceptual, que consiste en confundir las necesidades con los satisfactores de esas necesidades. Por tanto, el autor afirma que las *necesidades humanas fundamentales son finitas, pocas y clasificables* y que son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos, lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las mismas. Las necesidades fundamentales son: subsistencia (salud, alimentación, etc.), protección (sistemas de seguridad y prevención, vivienda, etc.), afecto (familia, amistades, privacidad, etc.), entendimiento (educación, comunicación, etc.), participación (derechos, responsabilidades, trabajo, etc.), ocio (juegos, espectáculos) creación (habilidades, destrezas), identidad (grupos de referencia, sexualidad, valores), libertad (igualdad de derechos). Entonces, la determinación de las necesidades y de la producción sería el resultado de un consenso democrático y se podría procesar a partir de la planificación participativa y descentralizada. La relación entre producción y consumo estaría ubicada localmente y se tendería al autoabasto, de modo que el intercambio se realizaría de manera complementaria (Toledo, 2006; Barkin y Lemus, 2011).

PROPIEDAD: RELACIONES DE PRODUCCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

Este tema resulta muy controversial, pues desde el marxismo que sustentó el socialismo realmente existente se plantea que la propiedad de la tierra debe ser colectiva y la organización del trabajo también debe serlo, sosteniéndose que la propiedad privada *per se* es la fuente de la dominación. En esta perspectiva, la alternativa a la propiedad privada sería la propiedad estatal, lo que colocaría en un falso callejón sin salida la discusión sobre la propiedad. No obstante, la experiencia histórica demuestra que la eliminación de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad estatal (en el socialismo realmente existente o en los regímenes nacionalistas) no supone necesariamente la erradicación de la explotación y dominación (Quijano, 2007). De este modo el debate sobre las formas de propiedad debería abrirse:

Esto vale para la fundamental institución de la propiedad. Aquí *no puede haber ningún a priori, ninguna prioridad preestablecida absoluta a favor de una modalidad determinada de la propiedad*. Ni puede haber un derecho natural para la propiedad privada (capitalista), como tampoco la propiedad estatal de los medios de producción como única alternativa. Precisamente es esta falsa alternativa absolutizada la que condujo al mundo a la situación casi desesperada en la que se encuentra, y que lo sigue acercando al abismo. (Duchrow y Hinkelammert, 2007: 339; énfasis propio)

Patzi (2010) a partir de la experiencia boliviana propone la organización de la producción a partir de la propiedad individual y/o colectiva teniendo como finalidad dejar atrás la explotación del trabajo, de modo que no haya ni compra ni venta de fuerza de trabajo y se organice una economía de productores directos. Se trataría de constituir empresas comunales para quienes laboren por cuenta propia y para los campesinos e indígenas. En el primer caso se promovería la asociación de trabajadores en materia de innovaciones tecnológicas, comercialización, entre otros, o en un nivel mayor de asociatividad se buscaría que ellos se agruparan para producir, comercializar. Tratándose de los campesinos e indígenas quienes tienen propiedad comunal y de manera más extendida propiedad familiar-privada, que es usufructuada de modo individual-familiar, a ellos no sería necesario asociarlos porque ya están constituidos en comunidades, sino apoyarlos con diversos instrumentos económicos para que de manera autogestionaria formen empresas comunales dedicadas a la producción e industrialización de sus productos, para potenciar sus economías y superar su condición de economías de subsistencia. El destino del excedente es mayoritariamente el propio productor; una vez deducidos los impuestos para el Estado y otro para la ampliación de la propia empresa comunal. Finalmente, el fortalecimiento de la economía comunal supone una *acumulación originaria* de modo que el Estado debe impulsar a las empresas comunales con apoyos en materia de tecnologías, comercialización, infraestructura (Patzi, 2010)²⁶. Barkin y Rosas (2006) sostienen también que la propiedad no necesariamente tiene que ser colectiva pues lo importante es el uso colectivo y comunitario de la tierra, lo mismo que la distribución social del excedente.

De acuerdo a diversas investigaciones realizadas en varios países de América Latina, las organizaciones económicas populares rurales presentan estructuras de propiedad mixtas. La organización de la producción es colectiva, aunque la propiedad es mixta. La tierra puede ser privada y gestionada individualmente, pero el acopio, transformación, comercialización se hacen sobre bases colectivas, lo mismo que el reparto del excedente. Esto es evidente en México, en las experiencias de Tosepan Titataniske, cooperativa cafetalera (Bartra, Cobo y Paz, 2004); Yenni Navaan, cooperativa también cafetalera; Comunidades Campesinas en Camino, sociedad de solidaridad social en la producción, transformación y comercialización de ajonjolí orgánico; Cupanda, cooperativa en el ramo del aguacate; Unidad,

26 En Mier Aliaga (2009), Ferreira (2010) y Soza (2009) puede verse una discusión, desde el marxismo ortodoxo, argumentando la imprescindible necesidad de abolir la propiedad privada para impulsar un proyecto socialista.

Desarrollo y Compromiso, cooperativa integral que produce y exporta jitomate. Con excepción de Cupanda y Yenni Navaan, las demás presentan una importante diversificación en actividades y productos (Ver Marañón, en prensa). En Perú destaca la Central de Cooperativas Agrarias Cafetaleras (Cocla) (Remy, 2007). En el caso boliviano, las emblemáticas experiencias de El Ceibo, productora de cacao y chocolates (Hillenkamp, 2006; Mamani, 2011); CORACA Irupana, productora de café, amaranto y miel, y Compañía de Productos de Camélidos (COPROCA), productora de hilados y ropa de fibra de alpaca, principalmente (López, 2012). En Brasil también está el Movimiento de los Sin Tierra (Zibechi, 2007). Un comentario aparte merece el esfuerzo de los zapatistas en Chiapas, para tratar de organizar su economía desde la autonomía, a partir de la agroecología y la organización de cooperativas y otros colectivos de producción y comercialización, supeditando las actividades mercantiles a las relaciones de reciprocidad, estableciendo sus propios espacios de comercialización en resistencia y solidarios nacionales e internacionales para vender sus artesanías y el café orgánico producidos en sus territorios. En la opción zapatista hay que destacar, además, un rechazo a los apoyos provenientes del Estado y de la Cooperación Internacional, y también una oposición a la comercialización en mercados capitalistas (Gerber, 2004).

Este conjunto de experiencias se refiere a la actividad agropecuaria y en ellas se van cristalizando nuevas relaciones sociales que tienen como eje el territorio y la defensa de la Naturaleza, pero que también van planteando la descolonialidad del poder, con distintos ritmos y énfasis en las áreas básicas de dominación-explotación y conflicto de la existencia social (trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y sexo).

Se registran otras experiencias de carácter urbano organizadas como resistencias ante la destrucción de trabajo asalariado y la imposición de la mercantilización de la vida. Muchas de ellas se organizan mayormente a partir de la forma jurídica de la cooperativa, se registra la propiedad colectiva de los medios de producción fundamentales y la autogestión, como se puede ver con las experiencias mexicanas de TRADOC, en la fabricación de llantas (Luna, 2010), en la producción de refrescos de frutas, Cooperativa Pascual Boing (Marañón, 2011a), y en la amplia gama de empresas recuperadas, principalmente en Argentina y Brasil (Rebón, 2007; Rebón y Salgado, 2008; Marañón, 2011a). Existe un debate, que debe profundizarse sobre la tecnología actual ya que esta no es políticamente neutral y su concepción y concreción están basadas en la racionalidad instrumental, en los intereses sociales de los sectores dominantes (Lander, 2006). Este debate es más urgente y necesario porque como lo ha hecho notar Novaes (2007) en las empresas recuperadas —y las de economía solidaria— existe

una opinión mayoritaria respecto a que los emprendimientos deben “modernizarse”, incorporando las nuevas tecnologías para que sean “competitivos”. Así, las empresas recuperadas deberían incorporar la tecnología y la organización del trabajo de las empresas capitalistas. Este punto de vista parece suponer que la tecnología dominante, creada bajo el control de relaciones sociales de producción capitalista para atender la lógica de acumulación de las grandes empresas, puede ser “usada” sin modificaciones significativas en los emprendimientos autogestionarios.

Las organizaciones productivas tienen una racionalidad no capitalista, orientada a la producción de valores de uso y las relaciones sociales se sustentan en la reciprocidad. No obstante, en la medida en que no es posible una reproducción únicamente a partir de los valores de uso, las organizaciones obtienen una parte de sus ingresos en el mercado, a través de la venta de productos. Cotidianamente hay una tensión entre los patrones de reciprocidad y los patrones de mercado, siendo los primeros los predominantes, aunque esto puede no ser definitivo, pues hay presiones internas y externas que tratan de desestructurar las organizaciones solidarias (el clientelismo estatal, los bajos precios de alimentos importados, la diferenciación interna).

El trabajo tiene un carácter no asalariado de modo predominante pues en la producción agrícola el trabajo es familiar, complementado con la ayuda mutua y de ser necesario, con trabajo asalariado para algunas fases específicas, entre ellas la cosecha. En las fases colectivas de transformación y comercialización se puede suministrar un pago a ciertos trabajadores, mientras que los socios de las organizaciones que desempeñan cargos directivos / administrativos, reciben una compensación monetaria. Todos los socios de las organizaciones desempeñan, a lo largo de sus vidas, “servicios” o variados aportes comunitarios en fuerza de trabajo, en diferentes puestos, por lo que, en general, no reciben un salario aunque sí una compensación monetaria mensual. De este modo, la reciprocidad como relación social de producción y la agroecología se constituyen en dos mecanismos centrales del proceso de desmercantilización de la producción y de la vida²⁷.

El destino de la producción es mayormente comercial, en ciertos casos, orientado al comercio justo, pero en general el grueso de la producción va hacia mercados convencionales, urbanos. Lo notable es que no hay una vinculación estrecha, sólida, entre producción y consumo. La producción, realizada sobre bases recíprocas y solidarias,

27 Ver el interesante trabajo de Ledezma Rivera (2003) para entender la reciprocidad como relación social y al mismo tiempo como una estrategia no monetaria para la producción agrícola.

no logra ser adquirida por consumidores responsables y solidarios, lo que revela la necesidad de estimular la organización del consumo, a través de la formación de grupos de compradores en distintas modalidades (cooperativas de consumo, grupos de abasto) y de la promoción de ferias solidarias. Si los nexos entre producción y consumo no son relevantes, lo mismo sucede en los encadenamientos productivos y financieros, pues los vínculos entre empresas solidarias son muy reducidos. Esto revela la ausencia de circuitos económicos solidarios, entendidos como los flujos físicos y flujos monetarios que se establecen para producir bienes y satisfacer las necesidades básicas, bajo relaciones sociales de reciprocidad. Esto se vincula con la necesidad de pensar en un proceso de acumulación del Buen Vivir, esto es, un conjunto de políticas de apoyo a las producciones solidarias en materia productiva, de comercialización, transformación. En este sentido Barkin y Lemus sostienen que

el reconocimiento de la importancia del intercambio plantea otro elemento medular en la conformación de la economía solidaria: la estructura de los mercados en que participan las comunidades y sus reglas de operación. En la economía dominante, la mayor parte de los productores en pequeña escala sufren del problema de un acceso desfavorable a los mercados para la distribución de sus productos; aun cuando lo hacen en grupo, las estructuras comerciales resultan discriminatorias y castigan fuertemente a los precios ofrecidos. Como consecuencia, es fundamental plantear el problema de la circulación de las mercancías —el intercambio— para asegurar mejores condiciones y, como consecuencia, mayores posibilidades de utilizar sus excedentes productivos para mejorar las condiciones de vida, así como la capacidad para consolidar y expandir sus infraestructuras productivas, sociales y ambientales. (Barkin y Lemus, 2011)

La lucha por la sobrevivencia y en resistencia pasa por la organización colectiva, por la reconstitución del trabajo colectivo solidario sobre la base de la reciprocidad. Lo primero es resolver un problema, la explotación de los intermediarios —de los “coyotes” en México—, en la comercialización con la idea de controlar el excedente y con la misma orientación se van realizando acciones en la transformación y comercialización. En estos procesos se presentan varias tensiones, entre acumulación / redistribución, rentabilidad / servicios, legitimidad / viabilidad económica, democracia / rentabilidad, aparte de la ya mencionada entre reciprocidad / mercado y todas ellas teniendo en cuenta la necesidad de consolidar y fortalecer la cohesión social interna (Marañón, en prensa). Estas estrategias deben ser evaluadas críticamente, porque el control de excedente debe ir de la mano con una estrategia

deliberada de incrementar el excedente a través de la construcción de circuitos económicos de carácter social y solidario, que establezcan eslabonamientos productivos hacia atrás y hacia adelante, como parte de una decisión política de pasar de la resistencia a la construcción explícita de alternativas al mercado, estableciendo, al mismo tiempo, una articulación entre producciones y consumos otros e ir perfilando un patrón de acumulación fundado en el Buen Vivir²⁸.

COMENTARIOS FINALES

En este trabajo se ha tratado de ver cómo a partir de la crisis global del capitalismo colonial-moderno va emergiendo un nuevo horizonte de sentido histórico que parte del respeto a la Naturaleza y se orienta a la desmercantilización de esta y de la vida. Se trata de una reformulación de la concepción dominante de economía, pues esta ya no parte del concepto de escasez y se redefinen las nociones de trabajo (Robert y Rahnama, 2011) y de riqueza (Lander, 2009; Max-Neef y otros, 1986). Es más bien de una “economía propia”. Para los comuneros y comuneras *Nasa* de distintas zonas del Cauca colombiano,

la economía propia es ante todo una forma de defensa, control y administración de los territorios [...] nosotros creemos que deben ser actividades económicas y productivas para favorecer la soberanía alimentaria, la sostenibilidad de los territorios y de la vida [...] pero seguridad alimentaria no es que la comida está segura en las tiendas ni en los supermercados [...] Entonces, la soberanía alimentaria es el eje transversal del programa económico y ambiental de la organización. (Quijano Valencia, 2012: 232)

Soberanía alimentaria, territorialidad, lugar, agroecología, reciprocidad, eficiencia ecológico-económica, propiedad familiar-colectiva, gestión colectiva, son algunos de los elementos que van constituyendo una nueva visión de la forma de producir y satisfacer las necesidades básicas, asociada al emergente horizonte de sentido histórico y al Buen Vivir que se orienta a la desmercantilización de la vida y de la Naturaleza e impulsa la reciprocidad como eje de las relaciones sociales de una sociedad libre de la Colonialidad del Poder.

BIBLIOGRAFÍA

Almeyra, Guillermo 2011 “Bolivia: el desarrollismo contra el desarrollo” en *La Jornada*, 2 de octubre, en <www.jornada.unam.mx/2011/10/02/opinion/016a1pol>.

28 En Bartra (2010b) se puede encontrar una discusión imprescindible respecto de las implicancias de la “apropiación del proceso productivo”.

- Arze, Carlos 2011 “El modelo económico del Gobierno” en *La búsqueda del capitalismo andino* (La Paz: CEDLA).
- Asociación Nacional de Agricultores Pequeños, Vía Campesina y Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano 2011 “Revolución Agroecológica: el Movimiento de Campesino a Campesino de la ANAP en Cuba” (México, DF).
- Astier, Marta 2007 “Conclusiones sobre los estudios de caso” en Astier, Marta y Hollands, John (coords.) *Sustentabilidad y campesinado. Seis experiencias agroecológicas en Latinoamérica* (Michoacán: GIRA).
- Barkin, David y Lemus, Blanca 2011 “La Economía Ecológica y Solidaria: Una propuesta frente a nuestra crisis” en *Revista Sustentabilidades* (Santiago de Chile). En <www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-05-2011/la-economia-ecologica-y-solidaria-una-propuesta-frente-a-nuestra-crisis>.
- Barkin, David y Rosas, Mara 2006 “¿Es posible un modelo alternativo de acumulación?” en *Polis* (Santiago de Chile: Universidad Bolivariana) Vol. 5, N° 13.
- Bartra, Armando 2010a *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos en un continente colonizado* (La Paz: IPDRS-Oxfam).
- Bartra, Armando 2010b “Pros, contras y asegunes de la apropiación del proceso productivo” en Lynck, T.; Moguel, J. y Ramírez, A. (coords.) *Economía popular y procesos de patrimonialización* (México, DF: Juan Pablos / Editor Fundación México Social Siglo XXI).
- Bartra, Armando; Cobo, Rosario y Paz, Lorena 2004 *Tosepan Titataniske. Abriendo horizontes. 29 años de historia* (México D.F: Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional Tosepan Titataniske S.C.L. / Centro de Promoción Kaltaixpetaniloyan).
- Boege, Eckart y Carranza, Tzinnia 2009 *Agricultura campesino-indígena, soberanía alimentaria y equidad de género. Seis experiencias de organizaciones campesinas e indígenas de México* (México, DF: PIDAASSA).
- CEDIB 2008 “Tierra y territorio en Bolivia” en <www.cedib.org/bp/tierraterritorio.pdf> (La Paz).
- Concheiro, Luciano y Diego, Roberto 2002 “La madrecita tierra. Entre el corazón campesino y el infierno neoliberal” en *Memoria* (México, DF) N° 160, junio.
- Dávalos, Pablo 2008 “Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las teorías del desarrollo” en *Revista ALAI* (Quito: ALAI) 5 de agosto, en <alainet.org/active/25617>.

- Duchrow, Ulrich y Hinkelammert, Franz J. "Property for People, Not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital" en *Religious Studies Review*, Vol. 33, N° 1,
- Escobar, Arturo 2010 *Una minga para el posdesarrollo* (Lima: Programa Democracia y Transformación Global, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales).
- Estado Plurinacional de Bolivia 2009 *Nueva Constitución Política del Estado* (La Paz).
- Ferreira, Javo 2010 *Comunidad, indigenismo y marxismo. Un debate sobre la cuestión agraria y nacional-indígena en los Andes* (La Paz: Ediciones Palabra Obrera).
- García Linera, Álvaro 2006 "El capitalismo andino amazónico" en *Le Monde Diplomatique* (Santiago de Chile) enero, en <www.lemondediplomatique.cl/El-capitalismo-andino-amazonico.html>.
- Gerber, Philipp 2004 "Preguntando caminamos. Las familias campesinas zapatistas tzotziles en resistencia por el camino de la autonomía de hecho. El ejemplo de la cooperativa de café orgánico Mut Vitz, San Juan de la Libertad (El Bosque) Chiapas, México" en <www.latautonomy.org/Informe_Phillipp_Chiapas.pdf> (Zurich: Universidad de Zurich).
- Golte, J. 1980 *Reparto y rebeliones: Tupac Amará y las contradicciones de la economía colonial*. I. E. P (Lima: De Angelis, Documentos).
- Grajales, Sergio y Robles, Mariana 2010 "Atenco: la conservación de una estrategia comunitaria en defensa de los recursos naturales y el territorio" en Rodríguez, Carlos A. (coord.) *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias* (México DF: Juan Pablos).
- Gudynas, Eduardo 2011 "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo" en *Revista ALAI* (Quito: ALAI) N° 462, febrero.
- Harnecker, Marta 2010 "El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI. Algunos elementos para la discusión" en SENPLADES *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay* (Quito: SENPLADES).
- Hillenkamp, Isabelle 2006 "Central de Cooperativas 'El Ceibo': Un Estudio con enfoque de Economía Solidaria" en <www.tau.org.ar/html/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/Estudio_El_Ceibo_Hillenkamp_1_.pdf> (Ginebra: Universidad de Ginebra).
- Lander, Edgardo 2006 "Marxismo, eurocentrismo y colonialismo" en Borón, Atilio; Amadeo, Javier y González, Sabrina (comps.) *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (Buenos Aires: CLACSO).

- Lander, Edgardo 2009 “Hacia otra noción de riqueza” en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (comps.) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo* (Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana).
- Ledezma Rivera, Jhonny 2003 *Economía andina. Estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa* (Quito: UMSS / CEDEGES / Ediciones Abya-Yala).
- Leff, Enrique 2004 *Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza* (México, DF: Siglo XXI).
- López, Dania 2012 “La economía solidaria en Bolivia: alcances y limitaciones. Una revisión desde la descolonialidad”. Tesis de Maestría, PPELA, UNAM.
- Luna, Sarya 2010 “Apuntes para la discusión sobre autogestión obrera y la precarización laboral en empresas trasnacionales a partir del caso de Euzkadi en México” en *Revista Osera* (Buenos Aires) N° 4, 2° semestre, en <webiigg.sociales.uba.ar/empresasrecuperadas/Num_4/index.htm>.
- Mamani, Pablo 2011 “Economía Otras. Ni capitalista ni socialista”. Ponencia presentada en el Seminario “Discursos y prácticas emancipatorias en los movimientos sociales: hacia la solidaridad entre las personas y con la naturaleza” (México, DF: IIEc / UNAM) 18 de noviembre.
- Manifiesto del Encuentro de Movimientos Sociales del Ecuador por la Democracia y la Vida (Quito) 9 de agosto del 2011. En <ecualibre.blogspot.com/2011/08/manifiesto-del-encuentro-de-movimientos.html>.
- Marañón, Boris (en prensa) *La economía solidaria en México: enfoques y prácticas sociales* (México, DF: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, DVV).
- Marañón, Boris 2011a “La cooperativa agroindustrial Pascual en México: posibilidades y límites de la economía solidaria” en Quintana, Roberto Diego y Corzo, Ricardo (edit.) *La encrucijada en el México rural. “Estrategias sociales, desarrollo comunitario y políticas gubernamentales en México”* (México, DF: UAM-AMER / Juan Pablos) Vol. III.
- Marañón, Boris 2011b “Elementos comunes entre los movimientos sociales de economía solidaria y sustentabilidad ambiental”. Ponencia presentada en el 8° Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER) mayo.
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO” en Marañón,

- Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio y Hopenhayn, Martín 1986 “Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro” en *Development Dialogue* (Santiago de Chile: Cepaur / Fundación Dag Hammarskjöld) número especial, en <www.dhf.uu.se/pdfiler/86_especial.pdf>.
- Mier Aliaga, Carlos 2009 *El modelo del socialismo comunitario* (La Paz: Talleres Coma).
- Novaes, Henrique 2007 *O fetiche da tecnologia — a experiencia das fábricas recuperadas* (San Pablo: Expressão Popular).
- Pacto de Unidad 2007 “Acta de acuerdo de las organizaciones del Pacto de Unidad” en <www.constituyentesoberana.org/3/propuestas/osio/propuesta-cpe-pacto-unidad.pdf>.
- Patzi, Félix 2010 *Tercer sistema. Modelo comunal: Propuesta alternativa para salir del capitalismo y el socialismo* (La Paz: s/d).
- Prada Alcoreza, Raúl 2011 “Más allá del capitalismo y la modernidad” en Gonsálvez, Gonzalo y Dulon, Jorge (coords.) *Debates sobre el Cambio. Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario* (La Paz: Vicepresidencia del Estado / FBDM).
- Quijano, Aníbal 2000a “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2000b “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of World System Research*, Vol. XI, N° II, verano-otoño.
- Quijano, Aníbal 2007 “¿Sistemas alternativos de producción? en Coraggio, José Luis (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Altamira).
- Quijano, Aníbal 2009 “La crisis del horizonte de sentido colonial / moderno / eurocentrado” en Mejía, Julio (ed.) *Sociedad, cultura y cambio en América Latina* (Lima: Universidad Ricardo Palma).
- Quijano, Aníbal 2011 “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder (Tema Central)” en *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir* (Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP) N° 84, diciembre.
- Quijano-Valencia, Olver 2012 *EcoSimias. Visiones y prácticas de diferencia económico-cultural en contextos de multiplicidad* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).

- Quintero, Pablo 2010 “Notas sobre la teoría de la Colonialidad del Poder y la estructuración de la sociedad en América Latina” en *Papeles de Trabajo* (Rosario) N° 19.
- Rebón, Julián 2007 *La empresa de la autonomía. Trabajadores recuperando la producción* (Buenos Aires: Colectivo Ediciones / Ediciones Picaso).
- Rebón, Julián y Salgado, Rodrigo 2008 “Desafíos emergentes de las empresas recuperadas: De la imposibilidad teórica a la práctica de la posibilidad” en Neffa, Julio; De la Garza, Enrique y Muñiz Terra, Leticia (comp.) *El Mundo del trabajo en América Latina. Permanencia, Diversidad y Cambios* (Buenos Aires: CLACSO).
- Remy, María Isabel 2007 *Los caminos de la participación ciudadana en el Perú* (Lima: IEP).
- Robert, Jean y Rahnema, Majid 2011 *La potencia de los pobres* (San Cristóbal de Las Casas, Chiapas / México, DF: CIDECI / UNITIERRA).
- Rodríguez, Carlos 2010 “Introducción. El territorio como árbol de la vida” en Rodríguez, Carlos A. (coord.) *Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México. Enfoques teóricos y análisis de experiencias* (México, DF: Juan Pablos).
- Samanamud, Jiovanny 2011 “Sobre las problemáticas del Pluralismo Económico” en Gonsálvez, Gonzalo y Dulon, Jorge (coords.) *Debates sobre el Cambio. Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario* (La Paz: Vicepresidencia del Estado / FBDM).
- Soza, Jorge 2009 *El discurso de la cosmovisión andina. Una lectura marxista del mundo andino* (La Paz: Ediciones Bandera Roja).
- Tischler, Sergio y Navarro, Mina 2011 “Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México” en *Desacatos* (México, DF: CIESAS) N° 37, septiembre-diciembre.
- Toledo, Víctor 1993 “La racionalidad ecológica de la producción campesina” en Sevilla, Eduardo y González, Manuel (eds.) *Ecología, campesinado e historia* (Madrid: La Piqueta).
- Toledo, Víctor 1996 “Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas” en *Temas Clave* (CLAES) N° 4, agosto, en <www.ambiental.net/temasclave/TC04ToledoEtnoecologiaPrincipios.htm>.
- Toledo, Víctor 2006 “Ecología, sustentabilidad y manejo de recursos naturales: la investigación científica a debate” en Toledo, Víctor; Oyama, Ken y Castillo, Alicia (coord.) *Manejo, conservación y restauración de recursos naturales en México: perspectivas desde la investigación científica* (México, DF: Siglo XXI).

- Toledo, Víctor y Barrera-Basols, Narciso 2008 *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Barcelona: Icaria).
- Toussaint, Eric 2009 “Bolivia: ¿un capitalismo andino-amazónico?” en <www.globalresearch.ca/index.php?context=va&aid=15786>.
- Tunubalá, Floro; Tróchez, Muelas y Bautista, Juan 2008 *Segundo plan de vida, de pervivencia y crecimiento Misak* (Bogotá: Editorial DÍgitos y Diseños).
- Walsh, Catherine 2008 “El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana” en *Cuarto Intermedio* (Cochabamba).
- Wanderley, Fernanda 2011 “Pluralismo económico, mercado y Estado” en Gonsálvez, Gonzalo y Dulon, Jorge (coords.) *Debates sobre el Cambio. Descolonización, Estado Plurinacional, Economía Plural, Socialismo Comunitario* (La Paz: Vicepresidencia del Estado / FBDM).
- Zibechi, Raúl 2007 *Autonomías y emancipaciones. América Latina en Movimiento* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos, Programa Democracia y Transformación Global).
- Zibechi, Raúl 2011 “Bolivia: La obstinada potencia de la descolonización” en *Revista ALAI* (Quito: América Latina en Movimiento) 29-09. En <alainet.org/active/49763>.

Dania López Córdova*

LA RELEVANCIA DE LA RECIPROCIDAD COMO RELACIÓN SOCIAL PRIMORDIAL EN LAS PROPUESTAS DE SOLIDARIDAD ECONÓMICA Y DE UNA SOCIEDAD ALTERNATIVA

ALGUNAS REFLEXIONES TEÓRICAS

INTRODUCCIÓN

Las propuestas de solidaridad económica apuntan hacia la desmercantilización de la vida, al poner el énfasis en la producción de valores de uso. Ante la crisis civilizatoria por la que atravesamos, resultado de la irracionalidad del capitalismo, se vienen perfilando nuevos proyectos societales desde movimientos sociales como el indígena y el de la economía solidaria, que rechazan las relaciones de dominación y explotación impuestas por el capitalismo, y plantean la búsqueda del bienestar colectivo, el autogobierno y el respeto a la naturaleza, donde la reciprocidad sea la relación social básica. En ese sentido, el objetivo del siguiente trabajo es realizar una discusión teórica de la categoría de reciprocidad, revisando las diversas posturas existentes sobre su significado —entre ellas las de Karl Polanyi y las de Dominique Temple— a fin de comprender su importancia en las propuestas y prácticas de solidaridad económica, y explorar las posibilidades de construcción de una sociedad basada en la reciprocidad-solidaridad.

La estructura del trabajo es la siguiente: en el primer apartado se presentan algunos elementos de discusión sobre la llamada economía solidaria, en el segundo se presentan y discuten algunas cuestiones

* Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México.

teóricas en torno a la solidaridad y la reciprocidad, en el tercero se plantea brevemente la forma en que la solidaridad-reciprocidad es considerada en los enfoques de lo que se ha denominado economía solidaria, en el cuarto se trata de dilucidar la vigencia y la novedad de la reciprocidad en el contexto actual y finalmente se plantean algunas reflexiones que ayuden a vislumbrar si es posible una sociedad —y no solo “otra economía”— basada en la solidaridad-reciprocidad.

LA ECONOMÍA SOLIDARIA

La denominada economía solidaria hace referencia a las iniciativas colectivas desplegadas por trabajadores marginalizados a fin de lograr su reproducción social. Asimismo, se trata de un proceso de mayor alcance, pues si bien esas iniciativas buscan en primera instancia la sobrevivencia, pueden trascender la satisfacción de las necesidades materiales para perfilarse como embriones de una sociedad distinta a la capitalista, que niegue las relaciones de dominación, explotación y discriminación propias del patrón de poder mundial moderno-colonial y capitalista.

En Latinoamérica, estas experiencias constituyen un conjunto heterogéneo y diverso: organizaciones sociales de base, nuevos movimientos sociales, empresas recuperadas por los trabajadores, experiencias asociadas a la problemática del hábitat popular, redes de comercio justo y consumo responsable, empresas sociales, emprendimientos económicos populares, cooperativas de trabajo, de vivienda, de servicios públicos y de consumo, finanzas solidarias, moneda social, redes de ayuda mutua, asociaciones barriales, experiencias de presupuesto participativo y aquellas vinculadas a la problemática del medio ambiente, entre otras (Mutuberría, 2008), en torno a las cuales se han realizado importantes investigaciones que han contribuido a visibilizar una realidad social, que se aleja de las perspectivas de la informalidad y la pobreza, ya que dan cuenta de que estas iniciativas se rigen por una racionalidad no capitalista; sin embargo, se requiere una mayor atención a ciertas dimensiones del problema.

Por ejemplo, la caracterización de estas experiencias y su calificación como solidarias y como embriones de una nueva sociedad pasa, necesariamente, por la evaluación de algunos criterios que vayan más allá de la autodefinición, de la figura jurídica de las mismas, del tamaño o del sector en el que participan; criterios que permitan conocer, de manera concreta, si se establecen entre sus miembros relaciones sociales distintas a las imperantes en el capitalismo (explotación-dominación-discriminación-depredación), no solo en los aspectos económicos, sino en la vida cotidiana de los integrantes de los emprendimientos: ¿Son relaciones de reciprocidad, igualdad, co-

munidad o autoridad colectiva y sustentabilidad? ¿Cómo es que en estas organizaciones se resuelve la tensión reciprocidad-mercado?¹ Asimismo, se trata de identificar si estas iniciativas van conformando un sujeto colectivo, con un proyecto político que apunte no solo a otra economía, sino a una sociedad alternativa, que tendría como elemento central de convivencia la reciprocidad (Marañón, 2009; Marañón y López, 2010).

En el siguiente apartado se plantea la discusión sobre la solidaridad y la reciprocidad, con el fin de problematizar sobre sus posibilidades para establecer relaciones sociales distintas a las impuestas por el capitalismo.

LA SOLIDARIDAD Y LA RECIPROCIDAD: ALGUNAS CUESTIONES TEÓRICAS²

LA SOLIDARIDAD EN RAZETO: CRÍTICA AL ASISTENCIALISMO

El profesor Luis Razeto³ —quien acuñó el término de economía de solidaridad para caracterizar a la gama de iniciativas colectivas de sobrevivencia surgidas en Santiago de Chile durante la dictadura militar, como respuesta a los efectos de la imposición de la propuesta económica liberal— ha realizado grandes contribuciones para la comprensión de lo que se ha venido a denominar economía solidaria. En ese sentido, Razeto reflexiona sobre la solidaridad y señala

1 Algunos teóricos plantean la dicotomía mercado-reciprocidad, de manera que las experiencias colectivas que están vinculadas al mercado son descalificadas, sin considerar que, como señala Quijano, en el contexto actual, estas organizaciones se mueven en una permanente tensión con el mercado y el Estado, pues no pueden vivir con ni sin estas instituciones (Quijano, 2006). En ese sentido, al aproximarse a las experiencias solidarias, se trata de conocer cuál es el patrón que prevalece en las organizaciones: la reciprocidad o el mercado, es decir, como resuelven la tensión entre ambos.

2 Cabe señalar que la reciprocidad ha sido abordada desde vertientes como la del capital social; sin embargo, algunas de las críticas que se hacen a este enfoque es la ausencia del concepto de poder y la adopción del lenguaje de la economía clásica como símbolo del supuesto triunfo del capitalismo, lo que cierra el debate sobre lo deseable y lo sustituye por otro que se centra en la gestión de lo existente. Se trata de un planteamiento que se mantiene como una concepción prisionera de la modernización: el fortalecimiento o empoderamiento se refiere a fuerzas dinamizadoras relacionadas con el crecimiento y el desarrollo. Para conocer las propuestas del capital social, ver los trabajos de Putnam *et al.* (1994) y Durston (2000 y 1999), entre otros. Para revisar algunas críticas, ver Navarro (2002) y Bahamondes (2001). Este último hace una reflexión muy fina y sostiene que uno de los problemas de la propuesta del capital social, es que se pretende abordar las relaciones sociales, pero desde un análisis economicista.

3 Toda la obra de Luis Razeto se puede consultar en <www.luisrazeto.net>.

que etimológicamente la palabra proviene del latín “solidus” y que su significado original refiere a “una relación horizontal entre personas que constituyen un grupo, una asociación o una comunidad [...] en condiciones de igualdad. [Donde] la fuerza o intensidad de la cohesión mutua ha de ser mayor al simple reconocimiento de la común pertenencia a una colectividad [...]; un vínculo especialmente comprometido, decidido, que permanece en el tiempo y que obliga a los individuos del colectivo que se dice solidario, a responder ante la sociedad y/o ante terceros, cada uno por el grupo, y al grupo por cada uno [reciprocidad]” (Razeto, 2005).

No obstante, como reconoce el autor, la solidaridad ha sido utilizada para designar al asistencialismo y a la caridad, despojando al concepto de su contenido⁴, de ahí que sugiera y realice una revisión en el tiempo del uso del mismo. Así, señala que la palabra solidaridad era poco utilizada hasta que en la Edad Media tardía fue recuperada por los gremios que la emplearon para referirse a la unión de personas que comparten condiciones de vida y trabajos afines; de ahí, la palabra se transfiere y será asumida con un fuerte contenido social por los movimientos obreros y sindicales de finales del siglo XX y hasta mediados del siglo XX, que será entendida como solidaridad de clase: causa común, intereses compartidos y apoyo mutuo entre los obreros en el marco de sus luchas. Por su parte, en el contexto del pensamiento cristiano la palabra gana centralidad, e incluso, en ciertos ambientes se utiliza como sustituto del término fraternidad, expresándose con ella tanto la común e igual condición de “hijos de Dios”, de manera que se diluye el contenido “clasista” y se postula como un vínculo y compromiso que se extiende a la humanidad en su conjunto. Las referencias a la solidaridad siguen insertas en la cuestión obrera y la justicia social, pero ya no se propone como medio o estrategia a emplear en las luchas sociales, sino como solución a los problemas, con un contenido esencialmente ético⁵: “[la solidaridad como] la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común... para que todos seamos verdaderamente responsable de todos” (Juan Pablo II, citado en Razeto, 2005). Sin embargo, en esta acepción, con mucha facilidad

4 “Como los términos son conductores de ideas y estas generan acciones, procesos y proyectos, observamos que muchas veces términos y expresiones que se han cargado de contenido crítico y aspiraciones de alteridad, con el tiempo son despojados de su fuerza combativa, reinterpretados en el marco de discursos legitimados y aceptables para los poderes establecidos, y en cierto modo ‘domesticados’” (Razeto, 2005).

5 Se trata de un largo proceso que solo hasta la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* de Juan Pablo II, la discusión y las posiciones sobre la solidaridad se explicitan. Antes, León XIII señaló la importancia de la cuestión obrera y la justicia social (*Rerum Novarum*).

el significado de la solidaridad se desliza hacia la mera caridad de las personas satisfechas y privilegiadas con los “hermanos” desposeídos.

En términos epistemológicos, el sociólogo Émile Durkheim busca dar a la solidaridad, como hecho sociológico, un estatuto científico. Durkheim, a finales del siglo XIX se preguntaba: “¿Cómo es posible que al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? En su libro, “La división social del trabajo”, plantea que cuando los individuos encuentran que tienen ocupaciones, intereses y/o sentimientos comunes se asocian, no lo hacen solo por defender esos intereses, sino por asociarse, por no sentirse perdidos en medio un mar de individuos dispersos —que un Estado se esfuerza por encerrar y retener—, para constituir una unidad con la variedad⁶; en suma, por llevar juntos una misma vida moral y jurídico de normas, reglas y leyes generadas por ellos mismos y que les imponen ciertas conductas compartidas. En ese sentido, propone que la solidaridad social “es un fenómeno completamente moral que, por sí mismo, no se presta a observación exacta ni, sobre todo, al cálculo” (citado en Razeto, 2005), pero que es posible identificar a través de hechos externos que la simbolice; ahí donde la solidaridad es fuerte, las relaciones y el contacto serán mayores, pues, si sus encuentros fueran escasos, no dependerían unos de otros más que de una manera intermitente y débil. En ese sentido, Durkheim plantea que la reciprocidad es un elemento derivado de la división del trabajo, donde se establecen obligaciones recíprocas (citado en Gracia, 2009) relaciones de interdependencia.

Finalmente, Razeto señala que la palabra solidaridad estaba ausente del lenguaje económico y no tenía reconocimiento alguno como hecho económico real. Por ello causó sorpresa asociar en una sola expresión los dos términos en la década del ochenta; no obstante, aunque ausente intelectualmente, la solidaridad no ha sido ni es ajena a la economía real. Plantea así el autor la existencia de la solidaridad económica activa que opera de modo central y estable —no de modo accesorio u ocasional— en las iniciativas colectivas, así como la posibilidad de reconocerla empleando los conceptos propios de la ciencia

6 El sociólogo francés plantea que la división del trabajo como una estructura social total, de la que la división económica del trabajo es solo una parte. Distingue entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. La primera la asocia a sociedades primitivas o tribales identificadas como sociedades homogéneas que se reconocen en elementos sacros provenientes de la religión; en tanto que la solidaridad orgánica refiere a sociedades donde la estructura social se transformó en un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial, donde el consenso social se produce por la diferenciación de los individuos estimulada por la ciencia (Citado en Gracia, 2009).

económica, como un factor económico o fuerza productiva que contribuye en la creación del valor: el factor C. La letra C es porque el factor se hace presente en la cooperación, colaboración, comunicación, comunidad, compartir, y muchas otras palabras que empiezan con la letra “c”, en razón del prefijo “co” que significa “juntos”, “unidos”, “asociados”. Así, en el ámbito económico, Razeto define la solidaridad como “la unión de conciencias, voluntades y sentimientos tras un objetivo compartido, que genera una energía social que se manifiesta eficientemente, dando lugar a efectos positivos e incrementando el logro de los objetivos de la organización en que opera” (Razeto, 2005).

El factor C refiere pues a la solidaridad presente en la economía, formulada en el lenguaje de la ciencia económica: la formación de un grupo, asociación o comunidad, que opera cooperativa y coordinadamente, proporciona un conjunto de beneficios a cada integrante, y un mejor rendimiento y eficiencia a la unidad económica como un todo, debido a una serie de economías de escala, economías de asociación y externalidades positivas implicadas en la acción común y comunitaria (Razeto, 2005).

Entonces, es posible advertir que la solidaridad es una categoría con un contenido emancipador importante y por tanto, en disputa; que está siendo reapropiada y resignificada para conocer e interpelar a la realidad. La solidaridad habla de relaciones sociales horizontales, de igualdad, así como de reciprocidad.

Por su parte, la reciprocidad ha sido abordada principalmente desde la Antropología, sin duda desde una postura eurocéntrica, pues en general se considera como algo exclusivo de las llamadas sociedades primitivas, y que en perspectiva evolutiva⁷ inexorablemente estaba condenada a desaparecer. Sin embargo, existen estudios contemporáneos que muestran la vigencia de la reciprocidad en países y ámbitos diversos⁸, no solo como regalo ni como un ingrediente de prácticas culturales, sino como el lazo que articula la vida social en importantes segmentos de la población marginalizada. De ahí la pertinencia de problematizar en torno a esta categoría, considerando, además, la posibilidad de que la reciprocidad sea el eje de las relaciones sociales en una sociedad alternativa al capitalismo.

7 Para una discusión sobre el evolucionismo y la crítica al eurocentrismo en general, ver Quijano (2000) y Lander (2000), y una síntesis de estas discusiones en Maraño (2012).

8 Godbout (2000) en Canadá, Caillé (2001) en Francia, Temple (1983, 1997) y Temple y Chabal (1995) en África y América del Sur (citados en Sabourin [2003]), Lomnitz (2006 [1975]) y Bazán (1997, 1998), Chiarello (1996), Estrada (1996), González (1994) en México (citados en González de la Rocha [1999]), Razeto (1984) en Chile, entre otros.

LA RECIPROCIDAD: DEL DON DE MAUSS A LOS PRINCIPIOS DE INTEGRACIÓN DE POLANYI

El concepto de reciprocidad se ha construido sobre la base del clásico “Ensayo sobre el Don” escrito por Marcel Mauss a principios del siglo XX (1991 [1925]), donde se interroga sobre la razón del don: ¿Por qué un don ha de ser devuelto? ¿Qué fuerza tiene tal cosa que obliga a quien recibe el regalo a devolverlo? Mauss sostenía que la devolución se debía a que las cosas donadas tenían una energía espiritual interna que debía circular, que debía ser devuelta al donante. Asimismo, planteaba que la reciprocidad es una relación social constituida por tres momentos: dar, recibir y devolver; una serie discontinua de actos generosos donde el don es un acto social total, en la medida en que las relaciones de reciprocidad comprometen al ser humano en su totalidad, tanto desde el punto de vista cultural, social, económico, político. Lévi-Strauss (1980) —retomando y reinterpretando el trabajo de Mauss— describía como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio. Muchos años más tarde, Bourdieu (1999 [1994]: 161; citado en Gracia, 2009) al plantear la economía de los bienes simbólicos, señala la importancia del intervalo temporal entre el obsequio y el contraobsequio: permite que dos actos simétricos parezcan actos únicos no vinculados de manera tal que se puede vivir tanto el propio obsequio como su devolución como actos gratuitos y generosos.

Karl Polanyi también retomó los trabajos de Mauss y otros antropólogos, para rechazar la tesis de la universalidad de la economía de mercado y el comportamiento individual racional y egoísta⁹. Uno de sus principales planteamientos se refiere a la existencia de tres formas o principios de integración, a partir de los cuales se *institucionaliza* la relación entre el hombre y la naturaleza. Estos son: la reciprocidad (movimientos entre puntos de correlación de grupos sociales simétricos), la redistribución (movimientos de apropiación hacia un centro, una jerarquía, y luego de este al exterior), y el intercambio (movimientos de vaivén como los que se efectúan en el mercado)¹⁰; las cuales, se señala, coexisten en casi todos los sistemas económicos. Se trata por tanto, de principios transhistóricos, sin embargo, en cada formación histórica concreta cada uno de ellos puede

9 Polanyi encabeza entonces el debate entre formalistas y sustantivistas. Los primeros alegaban que los postulados de la teoría económica estaban vigentes para las otras formas de integración, dada la vigencia del interés individual; en tanto que para los segundos, la producción para la reproducción social es lo fundamental, no la máxima utilidad.

10 Coraggio identifica un cuarto principio en la propuesta de Polanyi: planificación colectiva de lo complejo (Coraggio, 2009: 114 y ss.).

tener un papel más o menos relevante, cada configuración de estos principios conforma un proyecto de integración de la sociedad humana¹¹. En ese sentido, Polanyi señala que en las sociedades primitivas y tribales ha prevalecido la reciprocidad y la redistribución, mientras que el intercambio de mercado solo se generalizó en Europa a fines de la Edad Media y su preponderancia definitiva ha sido un resultado de la revolución industrial.

En el capitalismo, el principio de mercado domina a los demás, los subsume y articula para la reproducción de ese sistema económico específico; además, en su búsqueda por la eficiencia y la obtención de la máxima ganancia, pasa por alto los límites materiales, al reducir, como ya se señaló, las fuentes de riqueza —tierra y trabajo— a meros factores de producción —mercancías ficticias en los términos de Polanyi— los cuales pueden ser sustituibles. De tal forma, el capitalismo tiende a ser destructor de todos los fundamentos materiales de toda sociedad humana, pues la expansión de la mercantilización de todas las condiciones de reproducción, entra en contradicción con la reproducción de la vida, de los seres humanos y de la naturaleza. Una interpretación de Coraggio es que el capitalismo requiere de los otros principios de integración para mantener una provisión de medios materiales que medianamente satisfagan las necesidades vitales de estas sociedades, y evitar la destrucción de la vida y por tanto de la sociedad humana (Coraggio, 2009: 114-122).

Polanyi distingue la reciprocidad y la redistribución del intercambio señalando que las dos primeras formas de integración dependen de códigos morales¹², de manera que habla de una economía que está insertada o imbricada (*embedded*) en las estructuras sociales que las engloban, en un sistema de valores (reglas, convenciones, redes, prestigio social) que se impone al mecanismo de la oferta y la demanda propio del intercambio (Polanyi, 2003 [1944]; 1994 [1975]).

LOS PRINCIPIOS DE INTEGRACIÓN DE POLANYI Y LAS PROPUESTAS DE LA LLAMADA ECONOMÍA SOLIDARIA: ALGUNAS OBSERVACIONES

El aporte de Polanyi resulta fundamental para entender la reciprocidad y como esta se manifiesta en las iniciativas de solidaridad económica; sin embargo, se han planteado algunas críticas a su enfoque.

11 Sin embargo, Quintero (2012) señala que en los estudios empíricos de Polanyi, “la simultaneidad en el espacio es desplazada a través de la negación de la simultaneidad en el tiempo”, al comparar y catalogar como tradicionales, a un conjunto de sociedades existentes en momentos históricos distintos.

12 En el caso del intercambio, también existe una ética, pero se trata de una ética utilitarista.

Entre las observaciones que se han hecho es posible mencionar las siguientes: 1) la noción de integración deja en la sombra la presencia y acción de las contradicciones, esto es, oscurecen los asuntos del poder, de la dominación, la explotación y el conflicto, lo que Godelier atribuye a la adscripción de Polanyi al enfoque funcionalista de Radcliffe-Brown y Parsons; 2) se limita a presentar los principios en diversos contextos, pero no explica cómo se establece cierta jerarquía entre los mismos: ¿por qué el mercado supedita los otros principios de integración?; 3) no considera la compleja red de efectos recíprocos que articulan la economía con las otras dimensiones: ¿cualquier forma de economía puede imbricarse en cualquier forma de parentesco, religión u organización política?; 4) enfatiza los modos de distribución, y discute poco las relaciones de producción y los modos de consumo; 5) rechaza la teoría del valor-trabajo, solo considera la ley de la oferta y la demanda, que solo opera en el corto plazo; y 6) existe una parcialidad al no incorporar el aporte del colonialismo en la conformación del capitalismo en Europa (Coraggio, 2008: 140-145, Godelier, 1974: 9-37).

Los principios de integración de Polanyi sustentan pues muchas de las reflexiones que se han venido elaborando desde los enfoques de la economía solidaria, bajo el esquema de economía mixta, entre estos trabajos destacan los del profesor José Luis Coraggio. En sus reflexiones, es posible advertir una búsqueda teórica constante, que ayude a entender las experiencias calificadas como de economía solidaria; pero, un problema para seguir sus planteamientos, tiene que ver con la dificultad de comprender la manera en que transita entre las ideas de sector, subsistema y sistema. En algunos documentos habla de la economía del trabajo como un sector (Coraggio, 2001: 19), mientras que en otros refiere a un sistema alternativo (2001: 23-26), y en otros como un sector con posibilidad de convertirse en un sistema (2004: 162). En sus primeros trabajos apela al esquema del tercer sector, aunque planteando las particularidades de dicho sector en la realidad latinoamericana¹³; más tarde, Coraggio y otros critican el enfoque del

13 Señala que, habiendo poca base para la filantropía empresarial y de las clases medias, el Tercer Sector se hincha pero es pobre él mismo. No debe extrañar que, dada la definición amplia de Tercer Sector, en nuestro país crezca casi mecánicamente como respuesta espontánea a la coyuntura, a la vez que se reduce el mercado interno y el empleo remunerado. Su sentido no es la solidaridad y la filantropía de arriba hacia abajo, o la substitución voluntaria de relaciones alienantes de mercado por relaciones directas entre ciudadanos, tanto como la resultante de estrategias de sobrevivencia en ausencia del dinamismo del mercado y la pérdida de derechos que la Constitución dice que el Estado debe garantizar (Coraggio, 2000).

Tercer Sector¹⁴ porque supone una separación y jerarquización entre mercado, Estado y sector no lucrativo (asociaciones), donde este último se encarga de corregir las fallas de los otros dos. Los académicos europeos (Laville, 2004) señalan que las asociaciones pueden ser consideradas parte de la sociedad civil, y como mediaciones entre el espacio público y privado. La propuesta de Coraggio, con algunas variaciones —reconocimiento del carácter autoritario de los Estados en nuestros países, y por tanto, dificultades para el ejercicio de la democracia participativa—, se adscribe a la de los europeos, pues también apela a la democratización de los Estados y a un espacio público, donde todos los trabajadores, como ciudadanos, participen en la gestión de la política socioeconómica.

En trabajos posteriores, se habla ya de la economía mixta; sin embargo, con este planteamiento no se logra problematizar sobre el lugar que cada uno de los sectores o subsistemas ocupa en dicha economía. Formalmente se niega una jerarquización; sin embargo, en la realidad se advierte una alianza de intereses entre lo público y lo privado, orientada a la reproducción del capital, que constriñe las posibilidades de la llamada economía social y solidaria. En este esquema, como puede advertirse, no hay espacio para pensar “una economía solidaria” más allá de los márgenes del capitalismo.

Al sugerir la posibilidad de un sistema económico alternativo, sin señalar si lo alternativo refiere al capitalismo o solo al neoliberalismo, Coraggio habla de una economía plural como puente a ese sistema alternativo, pero no logran advertirse las diferencias entre la propuesta de la economía mixta y la de la economía plural. De hecho, en el planteamiento de la economía mixta, formalmente se reconoce solo al Estado y el Mercado, en tanto que la economía plural sí abre un espacio para contemplar lo social, pero se identifica la misma dificultad. Por ejemplo, en Bolivia constitucionalmente se ha reconocido una economía plural —que desplazó la propuesta de economía social comunitaria—, integrada por las formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa; sin embargo, no se explicita las profundas diferencias y la correlación de fuerzas que existe entre estas distintas formas y las jerarquías que existen en la realidad, de tal suerte que, a tres de años de la aprobación del texto constitucional, no se identifican medidas orientadas a la reconstitución y fortalecimiento de la economía comunitaria (López, 2012). Entonces, es posible señalar que los esquemas de economía mixta o economía plural no dan cuenta de las jerarquías, y en ese sentido, las relaciones de poder que están implicadas.

14 Planteamiento originado en Estados Unidos y tributario de la teoría neoclásica y la elección racional.

Quijano (1991) ubica como a finales del siglo XVIII se impone la separación teórica entre Estado y sociedad civil, de manera que la perspectiva atomista del conocimiento cobra fuerza. Wallerstein señala que la existencia de tres ciencias sociales nomotéticas: sociología, ciencia política y economía —y no una sola ciencia social—, responde a la ideología dominante del siglo XIX, que era el liberalismo, desde donde se consideraba que Estado, mercado y sociedad eran tres entidades diferenciadas que funcionaban con lógicas diferentes y por lo tanto debían ser estudiadas de forma separada (Wallerstein, 1995: 4)¹⁵. Es posible señalar que esta idea no ha sido desterrada e incluso ha cobrado nueva fuerza, pues es común advertir como esas divisiones se trasladan a la realidad social, de ahí la dificultad de advertir a cabalidad la crisis civilizatoria por la que atravesamos, y en ese sentido, vislumbrar las posibles alternativas societales más allá del Estado y el mercado. De ahí la pertinencia de recuperar la categoría de totalidad social e incorporar el tema del poder en las reflexiones sobre las propuestas y prácticas de solidaridad económica, como se sugiere en los *Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria* (Marañón, 2012)¹⁶.

15 Wallerstein (1995) considera que en la posguerra se registró un viraje hacia los estudios multidisciplinarios, pero la división disciplinar se mantuvo, además, reconoce que ha proliferado la especialización, lo ha que implicado una yuxtaposición o invasión entre disciplinas (sociología política, sociología económica, por ejemplo).

16 Quijano (1991) problematiza en torno a la categoría de totalidad social y cómo es que esta terminó siendo asociada al Estado. Plantea que la idea de totalidad social guarda un lugar ambiguo en el liberalismo pues, por un lado, se va imponiendo la separación teórica entre Estado y sociedad civil (como ya se señaló), argumentando que la totalidad social es una abstracción sin sustento en la realidad social, pues la sociedad no refiere a un sistema, sino a un conjunto de privados originalmente atomizados y dispersos; pero, por otro lado, el Estado-nación es identificado y percibido como totalidad, donde el Estado alude a una práctica sobre todo política, donde sus compromisos son garantizar el orden (Quijano, 1991: 99-101). En la crítica al poder burgués y en ese sentido, la denuncia de lo privado como fuente de las desigualdades sociales, se retoma la perspectiva de la totalidad, como una categoría clave de la una racionalidad alternativa; sin embargo, Quijano rechaza la idea de organicidad de la totalidad social “en la medida en que postula una estructura cerrada, cuyas relaciones internas son regidas por una congruencia funcional entre sus elementos y entre cada uno de ellos y la totalidad, admite para la sociedad una lógica histórica única que preside el proceso de la totalidad y de cada una de sus partes” (Ibíd.: 101). Una estructura orgánica implica jerarquías y funciones, por lo que se alude a la necesidad de un cerebro, una autoridad central que mantenga el orden. Identifica que los planteamientos de Marx apuntan a la idea de totalidad o sociedad como una estructura no sistémica ni orgánica, sino abierta e históricamente heterogénea y contradictoria; además de un rechazo formal al Estado, pero que no logró resolver la cuestión (Ídem: 102). Quijano apela entonces a la necesidad de pensar en formas donde la autoridad colectiva sea devuelta a las condiciones

En ese y en otros trabajos, Quijano (1991, 1988), en el contexto de la derrota del socialismo realmente existente, señala que la lectura de que esa derrota significó la victoria y plena legitimación del capitalismo es una mistificación, si se devela que en realidad ambos proyectos civilizatorios tuvieron en común una racionalidad instrumental¹⁷. Los defensores de la libertad del mercado y de la ganancia han planteado que esas libertades son la única garantía real de democracia, en contra del peligro del totalitarismo estatista, lo que Quijano considera una falacia, si se tiene en cuenta el verticalismo de las corporaciones, y el hecho de que pueden competir y compiten con el Estado, pero que está siempre profundamente articulado con él. El Estado representa pues, lo público de lo privado¹⁸.

En la teoría política anglosajona, el asunto de la libertad y la democracia relacionada con lo público y lo privado, presenta el problema de las libertades individuales como características de lo privado, las cuales deben defenderse de la intromisión de lo estatal-público. Pero, de otro lado, plantea la necesidad de la autoridad y del orden, cuyo ejercicio y defensa requieren la actuación del Estado. “Así queda planteada una relación contradictoria entre la libertad y el orden y la autoridad, que en el fondo da cuenta de la misma relación entre el Estado y la Sociedad Civil” (Quijano, 1988: 36); pero “la disyuntiva entre lo privado y lo estatal, no es otra cosa que una diferencia dentro de la misma racionalidad instrumental [...] el despotismo es realmente existente bajo el estalinismo, pero no es menos real que es el par del despotismo de las corporaciones transnacionales. Es real que el capital privado es la exitosa fuente del dinámico poder de tales corporaciones, pero no ha dejado de ser una quimera como sustento de una existencia libre y próspera de las vastas mayorías de todo el mundo, y sin duda alguna de las de América Latina” (Quijano, 1988: 44 y 66-67).

Entonces, Quijano va planteando la necesidad de revisar y abordar de forma crítica los planteamientos y categorías que se van natu-

cotidianas de los miembros de la sociedad (pág. 106), como la democracia directa o comunidad que refiere en otros trabajos.

17 Quijano identifica dos racionalidades en disputa asociadas a la modernidad: la racionalidad instrumental, que se impuso como la dominante y la racionalidad liberadora o histórica. La primera alude a lo racional como lo útil desde la perspectiva del dominante, por lo que se registró una pronta asociación entre razón y poder; en tanto que la segunda refiere a los fines, que sería la liberación, la promesa de una existencia social racional, de una sociedad sin jerarquías, arbitrariedad u oscurantismo, y contra el despotismo de las monarquías absolutas, contra el poder de la iglesia controladora y obstaculizadora del desarrollo del conocimiento (Quijano, 1991, 1988).

18 Ver Quijano (1991: 102-105).

ralizando y que se van convirtiendo en parte del sentido común. En el caso de los enfoques que abrevan de los principios de integración de Polanyi, es necesario tener en cuenta que la llamada sociedad civil es muy heterogénea, puede incluir a organizaciones de la denominada economía solidaria, pero también los intereses de los grandes organizaciones empresariales encarnados en sus consejos coordinadores empresariales, por ejemplo; asimismo, el Estado no representa el interés general¹⁹. De tal forma, el poder del capital atraviesa tanto a la sociedad civil como al Estado, lo que no debemos perder de vista.

LA RECIPROCIDAD Y EL INTERCAMBIO: OPUESTOS Y CONTRADICTORIOS. LOS APORTES DE DOMINIQUE TEMPLE²⁰

La obra de Dominique Temple es poco conocida; sin embargo, este antropólogo francés va polemizando con los planteamientos de Polanyi. Por ejemplo, señala que Polanyi ubica los valores éticos en el dominio de la esfera privada, en los actos culturales poco relacionados con la economía (Sabourin, 2003); además no explica como son producidos los valores éticos que sustentan la reciprocidad pues se plantean como algo dado: “Muchos autores quieren mostrar que el intercambio es el motor de todas las transacciones económicas, aun cuando no fuese siempre visible porque está *encastrado* (Polanyi), o *enmascarado* (Lévi-Strauss, Bourdieu), o todavía *mezclado* (Mauss) con otras relaciones (espirituales o afectivas). Para crear sentimientos comunes se necesitaría entonces *intercambiar sentimientos dados a priori*” (Temple, 2003; énfasis original).

Temple señala también la necesidad de diferenciar lo primitivo de lo primordial. Reconoce que si bien, las estructuras de reciprocidad originarias son naturalmente primitivas, el principio de reciprocidad no desaparece y no deja de ser siempre primordial: está en el origen de los valores humanos fundamentales. Asimismo, distingue el inter-

19 Como señala Quijano (2008), en el capitalismo, la más avanzada de las democracias no llega más allá de una negociación institucionalizada —a través del Estado— de los límites, las condiciones y las modalidades de explotación y de dominación. De tal forma, apelar porque los Estados consideren el supuesto interés general, o haya un retorno del llamado Estado de Bienestar, es una ilusión falsa, pues aunado al carácter de clase del Estado, están las nuevas tendencias del capital, que desde los sesenta venían anunciando: a pesar de las altas tasas de crecimiento, se registra ya una creciente sustitución de trabajo vivo por trabajo acumulado, en un contexto de urbanización acelerada y capitalismo monopólico; y más recientemente, la predominancia del capitalismo financiero. Dadas esas tendencias, tampoco es posible mantener la esperanza de una ampliación del trabajo asalariado, al menos como se conocía antes: permanente, de tiempo completo y con prestaciones.

20 En Bolivia, Javier Medina y Jacqueline Michaux han trabajado con Temple y han ido desarrollando sus planteamientos.

cambio de la reciprocidad, señalando que esta última no es una forma arcaica de intercambio, sino su opuesta y contradictoria. Para este autor, el intercambio remite a una circulación de objetos, en tanto que la reciprocidad es una relación entre sujetos —donde intervienen objetos— donde se producen y reproducen los valores; de esta forma, plantea la hipótesis de que los valores nacen de la relación de reciprocidad, y no son los valores los que promueven la reciprocidad, como plantea Polanyi. Además, señala que el don no es desinteresado, sino que está fundamentado por el interés por el otro o por las necesidades de la colectividad. Así, define la reciprocidad como una forma de reconocimiento del otro y de pertenencia a una colectividad humana, como una dinámica de don y redistribución creadora de sociabilidad, de lazo social, y como una prestación total; esto es, Temple (2003) identifica y asocia la producción de valores humanos al don, mediante las prestaciones de reciprocidad y de redistribución, categorías identificadas por Polanyi (2003 [1994]). Bahamondes, al reflexionar sobre la reciprocidad, señala que la confianza es un elemento constitutivo y la cooperación es expresión o manifestación práctica de la misma (Bahamondes, 2001: 11-12).

Otra de las contribuciones de Temple es la sistematización que hace de las estructuras elementales de reciprocidad. Siguiendo la noción de estructura de Lévi-Strauss (1980), la cual designa las diversas maneras por las cuales el espíritu humano construyó valores y sistemas de intercambio y reciprocidad, Temple (2003) señala que las relaciones de reciprocidad se traducen en diferentes “estructuras elementales” que se definen según el número, la posición y el estatus de sus diversos participantes, las cuales producen y reproducen ciertos valores humanos. Estas estructuras elementales se muestran en el Cuadro 1²¹: Diferentes estructuras de reciprocidad pueden articularse entre sí para formar sistemas de reciprocidad.

En un intento de síntesis, y recuperando diversos elementos de los autores contemplados en este apartado, es posible señalar que la reciprocidad refiere a un acto social total (Mauss), relacional, donde lo principal son los sujetos y no los objetos, donde la confianza es un elemento constitutivo de la misma y la cooperación es expresión o manifestación práctica de los arreglos recíprocos (Bahamondes). La

21 Marshall Sahlins —antropólogo norteamericano— identifica tres tipos de reciprocidad (*Stone Age Economics*, 1972): generalizada (altruismo entre parientes), equilibrada (alianzas entre iguales, con retribución inmediata) y negativa (entre iguales pero distantes: regateo, trampa, robo). Sin embargo, los criterios que considera para esta tipología no son claros (¿cercanía entre los participantes del intercambio?, ¿peso en la relación de los objetos-sujetos?, ¿temporalidad en la retribución?); además, la idea de reciprocidad negativa también resulta confusa.

reciprocidad produce valores y se retroalimenta de estos (Temple). La retribución implícita en la reciprocidad puede no ser inmediata (Bourdieu) y entre iguales, por lo que existen gradaciones de la misma (Sahlins). La reciprocidad, junto al intercambio y la redistribución, históricamente han sido los mecanismos básicos para institucionalizar la relación de los hombres con la naturaleza, donde uno de esos mecanismos articula de forma jerárquica a los otros (Polanyi). En un apartado posterior, se presentan las consideraciones que hace Quijano sobre la reciprocidad, quien la ubica en el contexto actual.

Cuadro 1.
Estructuras elementales de reciprocidad

Estructura de reciprocidad	Ejemplo de valores que genera
<i>Reciprocidad bilateral: relaciones interpersonales de alianza (matrimonio, compadrazgo, etc.) que se establecen entre individuos, familias y grupos.</i>	
- Reciprocidad binaria simétrica (cara a cara)	Amistad
- Reciprocidad binaria asimétrica	Prestigio para el donador
<i>Estructuras de reciprocidad ternaria: involucran como mínimo a tres partes, se trata de una reciprocidad transitiva.</i>	
- Reciprocidad ternaria unilateral Ejemplo: don intergeneracional entre padres e hijos	Responsabilidad
- Reciprocidad ternaria bilateral Ejemplo: gestión de recursos comunes	Justicia y confianza
- Reciprocidad ternaria centralizada	Obediencia y obligación al centro de redistribución

Fuente: Elaboración propia con información de Temple (2003).

En términos teóricos, es posible advertir que en el intercambio, mercado y reciprocidad constituyen tipos ideales; sin embargo, en la realidad y en el contexto actual coexisten —principalmente entre los indígenas y los campesinos—, generando a veces complementariedades pero sobre todo tensiones. Si bien las relaciones de intercambio producen valores materiales y valores de uso, producen pocos valores humanos comparadas con las relaciones reciprocidad. El sistema de intercambio lleva a la competencia y a la acumulación privada y a dominación y explotación entre los hombres y con la naturaleza, así como a la ruptura de los lazos sociales. Por esto, como faltan herramientas para analizar cómo restablecer, generar el vínculo social, es importante estudiar las relaciones y estructuras de reciprocidad en los espacios en las que ellas existen y subsisten, y la manera en que coexisten con el intercambio (Sabourin, 2003).

Sabourin señala que una forma de diferenciar reciprocidad de intercambio es la distinción que se establece entre “mercantil” y “no

mercantil” (Barthélémy, 2003; citado en Sabourin, 2003), lo que representa cierta practicidad para establecer puentes entre las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, pero agrega que se revelan insuficientes para traducir esa diferencia ya que existen mercados asociando lógicas de intercambio y de reciprocidad, como, por ejemplo, las ferias y los mercados de proximidad de las sociedades campesinas; además, se registran situaciones mixtas en asuntos como el autoconsumo, el trabajo familiar, el patrimonio común, la autonomía con relación al mundo global, la inserción parcial en el mercado, los conocimientos interpersonales, etc. Dicho autor sugiere que la diferenciación entre reciprocidad y mercado —en el ámbito rural— puede advertirse en la contradicción que muchas veces surge entre las prácticas de reciprocidad de los agricultores y las propuestas de desarrollo enfocadas a vincular de forma utilitarista a dichos productores al libre mercado.

LA RECIPROCIDAD EN LOS ENFOQUES DE LA LLAMADA ECONOMÍA SOLIDARIA

En general, en estos planteamientos se alude más a la solidaridad que a la reciprocidad. A partir de la revisión de Razeto sobre la solidaridad presentada previamente, se advierte que la misma puede ser entendida como reciprocidad, pero a su vez, dicho vocablo es asociado frecuentemente con el asistencialismo y la caridad, a una relación asimétrica y jerárquica. En el caso de las iniciativas de solidaridad económica se asume que al interior de las mismas y entre ellas se establecen relaciones entre iguales, de ahí la pertinencia de la categoría reciprocidad para abordar a esas organizaciones.

Quijano, recuperando las propuestas de Paul Singer y Luis Razeto, identifica la solidaridad implicada en las unidades representativas de cada una: las cooperativas y las organizaciones económicas populares —que conforman un heterogéneo universo—, respectivamente. En las primeras, señala que la solidaridad es un asunto de conciencia, en tanto que en las segundas, parte de la materialidad misma de las relaciones: “es el hecho de que la reciprocidad sea la naturaleza misma de las relaciones sociales, lo que entraña la práctica de la solidaridad incluso al margen, si no necesariamente en contra, de la conciencia política y de la ética social de los miembros” (Quijano, 2007: 158). Se advierte pues que la reciprocidad es la condición de reproducción de las organizaciones estudiadas por Razeto, lo que no significa que en automático, dichas organizaciones desarrollen una conciencia política.

En términos más amplios, Razeto (2007) plantea la necesidad de introducir la solidaridad en la economía, tanto en la teoría como en

la práctica de la economía, en dos dimensiones: una sectorial y otra global, que se alimentarían y enriquecerían recíprocamente. Señala que un sector de economía de solidaridad consecuente podrá contribuir a un proceso de solidarización progresiva y creciente de la economía global, y una economía global en la que la solidaridad esté más extendida, proporcionará elementos y facilidades especiales para el desarrollo de un sector de actividades y organizaciones económicas consecuentemente solidarias; pero, no problematiza sobre la manera en que esa solidaridad se extendería. En ese sentido, Coraggio señala que, ignorar la dimensión política de los proyectos económicos solidarios, “equivale a pensar que las prácticas actuadas o propuestas podrían sostenerse meramente sobre la base de la encarnación de los valores “correctos” en actores sociales, sin participar en la política o sin entrar en colisión o acuerdos con los actores políticos” (Coraggio, 2008: 185-186). Así, los discursos que aluden a cualidades morales (comercio *justo*, mercados *solidarios*, consumo *responsable*, desarrollo *sustentable*, etcétera), si bien expresan la intención de diferenciarse de las estructuras capitalistas, no impiden por sí solas la acción de la hegemonía mediante la introyección de un conjunto de criterios y valores propios del capital (Ibíd.: 185-186), de ahí la pertinencia del llamado que Mariátegui ya hacía en su época, de pensar la realidad y el cambio social desde la totalidad, considerando las interrelaciones entre lo económico, lo político y lo subjetivo.

VIGENCIA Y RESIGNIFICACIÓN DE LA RECIPROCIDAD: UNA NOVEDAD SOCIOLÓGICA

Quijano destaca que en segmentos de la llamada economía popular, se van tejiendo relaciones de reciprocidad, las cuales, asegura, revisiten un carácter nuevo, que se aleja de la idea precolonial, pues emerge en un contexto de profundas modificaciones en el capitalismo, donde se registra una reexpansión de formas de explotación del trabajo como la esclavitud y la servidumbre²², pero también la reemergen-

22 Para Quijano, el capitalismo refiere a la articulación de las distintas formas de control del trabajo conocidas: esclavitud, servidumbre, tributación, reciprocidad y pequeña producción mercantil independiente, todas estas subordinadas a la relación capital-salario, y reconfiguradas para la producción de mercancías para el mercado mundial, lo que ayuda a explicar porque se reproducen en el capitalismo formas de explotación consideradas en los análisis del materialismo histórico como precapitalistas. Rechaza pues la idea de modo de producción pues no permite entender esas tendencias, lo que atribuye a la forma eurocéntrica de plantear el cambio social desde un evolucionismo y reduccionismo que solo percibe la homogeneidad y la continuidad. Apela a reconocer el carácter heterogéneo y discontinuo (heterogeneidad histórico-estructural) del capitalismo, lo que abre la posibilidad de optar por alguna dirección, “de defender y hacer valer la opción elegida respecto de las otras, sabiendo

cia y expansión de la reciprocidad como forma de organización de la producción, del intercambio o distribución, y de la reproducción (Quijano, 2008).

La reciprocidad como relación social básica y la comunidad como forma de organización y de gestión del trabajo y de los recursos, y en general de la existencia social global, fueron los elementos centrales de la vida social en el territorio que ocupa hoy América Latina, antes de la conquista y el período colonial²³; en el marco de colectividades cerradas, donde la jerarquía social y la tradición eran la fuente de las normas y de los valores cotidianos, y donde el espacio de la identidad y de la libertad individuales, de la creatividad individualizable no era muy amplio. En el mundo urbano actual, no es más la jerarquía social originaria, sino la igualdad social entre sus miembros, lo que caracteriza a las instituciones comunitarias. No es más la tradición sino el debate y la decisión colectivos el ámbito donde surgen las normas, las instituciones, los valores. Y por lo mismo, son la identidad y la creatividad de los individuos lo que alimenta la comunidad, sin que eso implique simplemente que ello se ejerza sobre un vacío histórico, ni que la tradición sea inexistente. Excepto que la tradición es, cada vez más, la del cambio, no solo, ni tanto, de la continuidad (Quijano, 1998: 135-137).

El descubrimiento de la reciprocidad y de la solidaridad entre iguales, no necesariamente ocurre solo como prolongación de antiguas historias culturales propias y no siempre en situaciones límites como la sobrevivencia, sino de necesidades de sentido histórico colectivo para resistir frente a condiciones más amplias de dominación. Entonces, para Quijano la novedad de la reciprocidad y de la comunidad en América Latina, no es cronológica, sino sociológica, porque actualmente no son simplemente una extensión del patrón histórico original, y además, se van extendiendo en el mundo urbano del capitalismo. Son entonces, un producto de las actuales condiciones en que opera el capital en estos países, y por tanto, las tensiones entre reciprocidad y mercado no resultan menores²⁴.

que no hay garantía histórica de victoria, pero por la cual no se puede dejar de luchar bajo cualquier circunstancia" (Quijano, 2008: 15).

23 Y no han dejado de serlo hasta hoy para una parte importante de la población, sobre todo campesina-indígena; pero, habían venido retrocediendo frente a la expansión de las relaciones sociales impuestas por los colonizadores: servidumbre, esclavitud y sobre todo capital (Quijano, 1998).

24 Mercedes González de la Rocha (1999) rechaza la idea de la reciprocidad como un absoluto, como algo inmutable y plantea que la intensificación de la pobreza es una amenaza a la misma, un factor de desestructuración de la reciprocidad.

Como un tipo especial de intercambio²⁵, la reciprocidad se funda más en el valor de uso que en el de cambio. No es la equivalencia abstracta —lo común a las cosas— lo que cuenta, sino precisamente su diversidad. En el mercado pesa más el intercambio de objetos, en la reciprocidad los objetos apenas son símbolos de las personas mismas. El mercado es impersonal, por naturaleza, la reciprocidad es personal (Quijano, 1988: 38).

Entonces, Quijano percibe que la reciprocidad se extiende, lo cual identifica como un redescubrimiento de los trabajadores en la resistencia al capitalismo, en el marco de las propias tendencias del capitalismo: contracción y precarización de la relación salarial. Quijano reconoce que las necesidades materiales producidas por las tendencias actuales del capitalismo, es lo que lleva a los trabajadores a encontrar que, solo en la medida en que salgan y se liberen de las reglas de juego del capitalismo y ejerciten prácticas sociales que les lleven a reapropiarse del control de su trabajo, de sus recursos y de sus productos, así como de las instancias de su existencia social, podrán defenderse mejor del capital e inclusive aprovechar las reglas del capitalismo. De ahí que señale la necesidad de transitar de la resistencia a la búsqueda de alternativas (Quijano, 2007: 154), lo que implica pensar en una estructura de autoridad colectiva que fortalezca y promueva la reproducción de la reciprocidad; además de una nueva subjetividad que legitimen y fortalezcan la reciprocidad.

Quijano señala las posibilidades de la comunidad como esa estructura de control democrático de la autoridad colectiva, que devuelva el poder a lo social, asimismo, la reciprocidad puede ser la estructura de control democrático del trabajo que fortalezca la comunidad (Quijano, 2007: 162; 1988: 39); en cuanto a la subjetividad, argumenta que ya existen experiencias que ya están en curso, por lo que esa materialidad de la reciprocidad debe tener su correspondiente en una nueva subjetividad, una nueva conciencia, un nuevo “sentido común”. La moral de la solidaridad como elemento central del imaginario social, de la conciencia social, es una condición indispensable, pero esta moral no se propone solo desde la conciencia y la voluntad, sino que ya esta en curso una materialidad de la reciprocidad.

ALGUNAS REFLEXIONES PRELIMINARES: ¿ES POSIBLE UNA SOCIEDAD BASADA EN LA RECIPROCIDAD?

La reciprocidad está en el origen de los valores humanos fundamentales. Implica el cuidado del otro, como una apertura a lo que es irre-

25 Intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin la intermediación del capital (Quijano, 2007: 153).

ducible a sí mismo o al otro como diferente. El cuidado por el otro es solicitud; es tener consideración por las condiciones de existencia de la humanidad, cosas prácticas, finitas, limitadas. Sin embargo, las estructuras de reciprocidad se mantienen en tensión: cada uno debe producir para el mercado para beneficiarse de los conocimientos y riquezas de la humanidad, pero, en las sociedades en las que triunfa el mercado los hombres sufren por la reducción del campo de reciprocidad: son mutilados de su lazo social (Temple, 2003).

Para comprender cómo es que se articulan reciprocidad e intercambio, es necesario, primero, abandonar la idea del mercado como absoluto, donde lo alternativo no tiene lugar. Diversos movimientos apuntan en este sentido, que ante las promesas incumplidas del capitalismo, critican la racionalidad económica instrumental —producir para acumular— y abren la posibilidad a racionalidades alternativas, como la de la reciprocidad. Asimismo, existen experiencias de economía solidaria en las que las prácticas de reciprocidad están vigentes: formas de ayuda mutua en la producción y en la organización local, en el manejo compartido de bienes colectivos, en el reparto y uso de la producción, entre otros aspectos.

Por ejemplo, Sabourin (2003) plantea que en las sociedades campesinas existe una tendencia natural de tratar de obtener excedentes para consumir o redistribuir, de manera que si para “ser socialmente” se requiere dar, para dar es necesario producir; entonces la reciprocidad genera, a través de la redistribución, una producción socialmente motivada, la cual constituye un factor de desarrollo que va más allá de la satisfacción de las necesidades elementales de la población (subsistencia) o de la adquisición de bienes materiales por medio del trueque²⁶. De la misma forma, el acceso a bienes colectivos como tierras o aguas, así como las formas de organización del trabajo, como la ayuda mutua, son formas de redistribución de los factores de producción. Sin embargo, no deja de lado las tensiones a las que dichas sociedades campesinas están sujetas, pues es común que prácticas de ayuda mutua (“*mutirão*” en Brasil) sean sustituidas por lógicas de intercambio como el jornal. Se cumple con la obligación material, pero según la comunidad, no con el deber social de participar físicamente en los trabajos colectivos. Destaca también las experiencias en las que se ha

26 Bahamondes (2001) plantea que es necesario incorporar otros criterios para abordar el tema de la reciprocidad campesina, para evitar caer en esencializaciones del mundo campesino. Lo que también aplica para el caso de los indígenas, como bien lo plantea Quintero (2012) en su contribución a este libro. Por ejemplo, señala que es necesario incorporar el tema del poder, que se expresa en la conformación de coaliciones y facciones para alcanzar sus objetivos, donde se pueden establecer relaciones de clientelismo.

logrado mantener la ayuda mutua en nuevos contextos, como una actualización de prácticas de reciprocidad y de sus valores producidos, como los sindicatos campesinos quechuas y aymaras en Bolivia, los consejos y en las federaciones de comunidades nativas en la amazonía peruana y las asociaciones comunitarias, creadas para administrar bosques y pastos colectivos en el nordeste da Bahia, Brasil.

En estas experiencias, las tensiones no son menores, sin embargo, desde la sociología de las ausencias y las emergencias —lo que no existe pero está emergiendo, una señal de futuro— (De Sousa Santos, 2006), representan una fuente de aprendizaje para pensar que no solo es necesario y deseable, sino también posible, pensar en una sociedad basada en la reciprocidad. En ese sentido, no está de más insistir que, para acercarse a las propuestas y a las prácticas de la llamada economía solidaria, es necesario considerar las cuestiones de la política y de la subjetividad. Si no se plantea la ruptura epistemológica con el eurocentrismo, la comprensión de esta realidad será parcial, si el acento se pone solo en criterios economicistas y se dejan de lado las interrelaciones con las otras dimensiones de la vida social; asimismo, las posibilidades de transformación social que se prefiguran a partir de la misma, no podrán ser advertidas. Es importante entonces reflexionar en torno a los nuevos proyectos societales, como el Buen Vivir, y el lugar que la reciprocidad y la solidaridad económica ocupa en los mismos.

BIBLIOGRAFÍA

- Bahamondes, Miguel 2001 *Contradicciones del concepto de capital social* (Santiago de Chile: Grupo de Investigaciones Agrarias) Documento de Trabajo N° 15.
- Barthélémy, Denis 2003 “La multifonctionnalité agricole comme relation entre fonctions marchandes et non marchandes” en *Les Cahiers de la Multifonctionnalité* (París) N° 2, pp. 95-99.
- Bourdieu, Pierre 1999 (1994) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (Barcelona: Anagrama).
- Coraggio, José Luis 2000 “La Economía del Trabajo ante el Tercer Sector”. Ponencia presentada en las Jornadas de Intercambio “Perspectivas y realidades del Tercer Sector en América Latina y Europa”, ARCI y CENOC, Buenos Aires, 11-13 de julio.
- Coraggio, José Luis 2001 “Economía del Trabajo: una alternativa racional a la incertidumbre”. Trabajo presentado en el Seminario Internacional sobre Economía y Espacio, Centro de Desarrollo y Planificación Regional (Cedeplar), Belo Horizonte, Brasil, 6-7 de diciembre.

- Coraggio, José Luis 2004 “Economía del Trabajo” en Catan, Antonio David (comp.) *La Otra Economía* (Buenos Aires: Fundación OSDE / Altamira / UNGS).
- Coraggio, José Luis 2008 *Economía social, acción pública y política. Hay vida después del neoliberalismo* (Buenos Aires: Ciccus).
- Coraggio, José Luis 2009 “Polanyi y la economía social y solidaria en América Latina” en Coraggio, J. L. (org.) *¿Qué es lo económico? materiales para un debate necesario contra el fatalismo* (Buenos Aires: Ciccus).
- De Sousa Santos, Boaventura 2006 “La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes” en *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: CLACSO).
- Durkheim, Émile 1993 (1893) *La división del trabajo social* (Buenos Aires: Planeta / De Agostini).
- Durston, John 1999 “Construyendo capital social comunitario” en *Revista de la CEPAL* (Santiago de Chile: CEPAL) N° 69.
- Durston, John 2000 “¿Qué es capital social comunitario?” en *Políticas sociales* (Santiago de Chile: CEPAL) N° 38.
- Godelier, Maurice 1974 “Introducción” en *Antropología y Economía* (Barcelona: Anagrama).
- González de la Rocha, Mercedes 1999 “La reciprocidad amenazada: un costo más de la pobreza urbana” en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo* (ALAST) Año 5, N° 9.
- Gracia, Amalia 2009 *Reciprocidad, don y solidaridad. Un aporte para pensar los emprendimientos productivos populares en México y América Latina* (inédito).
- Lander, Edgardo 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: UNESCO / CLACSO).
- Laville, Jean Louis 2004 “Las aporías del tercer sector” en Laville, J. L. (comp.) *Economía social y solidaria. Una visión europea* (Buenos Aires: Altamira).
- Lévi-Strauss, Claude 1980 *Las estructuras elementales de parentesco* (Buenos Aires: Paidós).
- Lomnitz, Larissa 2006 (1975) *Cómo sobreviven los marginados* (México, DF: Siglo XXI).
- López, Dania 2012 “La economía solidaria en Bolivia: alcances y limitaciones. Una revisión desde la descolonialidad”. Tesis de Maestría, PPELA, UNAM.

- Marañón, Boris 2009 “La economía solidaria en México: entre las limitaciones conceptuales y la desarticulación práctica”. Ponencia presentada en el 7º Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), 17-21 de agosto, Chiapas, México.
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO”, en Maraño, Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Marañón, Boris y López, Dania 2010 “Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad” en *Alternativ@s* (México, DF: Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio - RMALC) Año V, N° 66, 28 de octubre. Disponible en <www.rmalc@laneta.apc.org>.
- Mauss, Marcell 1991 (1925) “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas” en *Sociología y Antropología* (Madrid: Tecnos).
- Mutuberría, Valeria 2008 “El debate en torno a la Economía Social: discusiones fundamentales desde la perspectiva de los países centrales y la perspectiva de los países de la periferia”. Ponencia magistral presentada en el X Encuentro Internacional de Economistas sobre Globalización y Problemas del Desarrollo, ANEC, 3-7 de marzo, La Habana.
- Navarro, Vicens 2002 “A Critique of Social Capital” en *International Journal of Health Services*, N° 32 (3), pp. 423-443.
- Polanyi, Karl 1994 (1975) *El sustento del hombre* (Barcelona: Mondadori).
- Polanyi, Karl 2003 (1944) *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Putnam, Robert et al. 1994 *Para que la democracia funcione. Tradiciones cívicas en Italia* (Caracas: Galas).
- Quijano, Aníbal 1988 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Lima: Sociedad y Política Ediciones).
- Quijano, Aníbal 1991 “La razón del Estado” en Urbano, E. (comp.) y Lauer, M. (ed.) *Modernidad en Los Andes* (Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”).

- Quijano, Aníbal 1998 *La economía popular y sus caminos en América Latina* (Lima: Mosca Azul).
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber* (Buenos Aires: UNESCO / CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2006 “Alternative Production System?” en De Sousa Santos, B. (ed.) *Another Production is Possible. Beyond the Capitalist Canon* (Londres: Verso).
- Quijano, Aníbal 2007 “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana).
- Quijano, Aníbal 2008 “Solidaridad y capitalismo colonial/moderno” en *Otra Economía* (Buenos Aires) Vol. 2, N° 2.
- Quintero, Pablo 2012 “Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. Consideraciones sobre el indigenismo de los programas de economía solidaria” en Marañón, B. (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Razeto, Luis 1984 *Economía de solidaridad y mercado democrático. Tomo I: La Economía de donaciones y el sector solidario* (Santiago de Chile: Ediciones PET).
- Razeto, Luis 2005 “Solidaridad (concepto)” en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez) Volumen III. Disponible en <www.luisrazeto.net/content/el-concepto-solidaridad>.
- Razeto, Luis 2007 “La economía de solidaridad. Concepto, realidad y proyecto”, en José Luis Coraggio (org.), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Altamira).
- Sabourin, Eric 2003 “Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas”. Ponencia presentada en Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste, CISO, Universidade Federal de Sergipe, Brasil, agosto.
- Sabourin, Eric 2010 “Políticas públicas de desenvolvimento rural e reciprocidade” Ponencia presentada en IV Encontro da Rede de Estudos Rurais, Curitiba, Brasil, 6-9 de julio.

- Sahlins, Marshall 1977 (1972) *Economía de la edad de piedra* (Madrid: Akal).
- Temple, Dominique 2003 *Teoría de la reciprocidad* (La Paz: PADEP / GTZ) 3 tomos.
- Wallerstein, Immanuel 1995 “Abrir las ciencias sociales”. Palabras pronunciadas en la Social Science Research Council de Nueva York para presentar *Open the Social Sciences*, 24 de octubre. Trad. de F. Cubides. Disponible en <www.culturayrs.com/files/Wallerstein.pdf>.

Luciana García Guerreiro*

APORTES PARA UNA ECONOMÍA PARA LA VIDA, APRENDIZAJES DESDE LOS MUNDOS CAMPESINOS

“Una cultura supuestamente muerta o sistemáticamente arrasada que emerge con una fuerza moral equiparable a la deslegitimación de la sociedad del progreso.”

John Berger, *Puerca Tierra*

INTRODUCCIÓN

Diversos estudios y esfuerzos teóricos han abordado la temática de la economía social y solidaria en América Latina en la búsqueda por comprender las múltiples experiencias populares que, nacidas en su mayor parte en escenarios de crisis, constituyen hoy espacios de experimentación social en los cuales se ensaya la construcción de “otras economías”. Redes de trueque, cooperativas y mutuales, empresas recuperadas, experiencias de comercio justo o equitativo, iniciativas comunitarias, diversas iniciativas colectivas autogestionadas vinculadas a la subsistencia y a la realización material de la vida en los barrios de las grandes ciudades, son algunos de los casos analizados en ese sentido.

Como se señala en este libro, “las economías solidarias (pues hay una gran diversidad de expresiones) están constituidas por organizaciones económicas populares, urbanas y rurales, que actúan en los ámbitos de la producción y reproducción social, a partir de una racionalidad que no busca el poder, el dinero y la acumulación de capital fundados en la explotación y dominación del trabajo.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires y Cooperativa Colectivo LaYunta, Argentina.

La economía solidaria está basada en una racionalidad liberadora orientada al bienestar humano y a la producción de valores de uso, erradicando las relaciones de explotación y dominación, y apoyada también en una racionalidad solidaria entre las personas y la naturaleza” (Marañón, 2012).

En ellas se hacen visibles otras maneras de practicar el consumo, la producción y el intercambio que habían sido subordinadas, silenciadas, sometidas por la lógica mercantil capitalista (Melo Lisboa, 2000). Incluso en algunos casos las mismas comportan cuestionamientos y búsquedas que desafían los esquemas de pensamiento propios de la modernidad capitalista, así como el patrón de poder colonial dominante promoviendo la construcción de relaciones más justas, solidarias y democráticas (entre las personas y la naturaleza) en las que la política, la economía y la subjetividad se complementan.

Como ya se ha mencionado en la presentación de este libro, autores como Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Walter Dignolo, Enrique Dussel, entre otros, desarrollan el concepto de “colonialidad del poder” para hacer referencia a cierta organización colonial del mundo que implica, a su vez, la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria, etcétera, en base a un ordenamiento racial de las diferencias. Se trata del establecimiento de un sistema de clasificación social basado en una jerarquización racial y sexual, y en la formación y distribución de identidades sociales de superior a inferior: blancos, mestizos, indios, negros (Walsh, 2008). Como señala Quijano, este patrón de poder moderno / colonial ha servido a los intereses tanto de la dominación social como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital; de modo que “la ‘racialización’ y la ‘capitalistización’ de las relaciones sociales de tal nuevo patrón de poder, y el ‘eurocentramiento’ de su control, están en la base misma de nuestros actuales problemas de identidad” (Quijano en Walsh, 2008).

El patrón de poder colonial opera, según este autor, a partir de la naturalización de jerarquías raciales que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación territoriales y epistémicas, que no solo garantizan la explotación capitalista de unos seres humanos hacia otros, sino que también subalternizan los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. La colonialidad del poder, en tal sentido, constituye la “otra cara” de la modernidad y del desarrollo capitalista, que en combinación conforman un patrón hegemónico de poder colonial / moderno, capitalista, patriarcal y eurocentrado (Lander, 2003).

En toda forma de existencia social que se reproduce en el largo plazo, Quijano identifica cinco ámbitos básicos: trabajo; sexo / sexua-

lidad; subjetividad / intersubjetividad; autoridad colectiva y naturaleza. La disputa continua por el control de dichos ámbitos conlleva la (re)producción de las relaciones de poder, siendo el poder un tipo de relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana (Quijano, 2000; Quintero, 2010). Esta mirada nos invita a centrar la atención en la naturaleza de la dominación y explotación capitalista, las clasificaciones sociales jerárquicas (bajo diferentes formas) y la heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas, así como la necesaria complementariedad entre la política, la economía y la subjetividad.

Ahora bien, por su carácter crítico y en permanente construcción, el abordaje de la economía social y solidaria en América Latina abre horizontes emancipadores y busca contribuir a la construcción de “otras economías” u otros mundos posibles, en torno a un “nuevo imaginario anticapitalista” (Quijano, 2007). La misma es expresión de resistencia, de formulación y cristalización de proyectos alternativos al capitalismo, fundados no solo en otra manera de hacer economía, sino en otra sociabilidad y otra intersubjetividad. Desde este punto de vista la solidaridad atraviesa la vida social en su conjunto, y la economía solidaria es entendida como un proceso económico, subjetivo y político a la vez.

Siguiendo a Quijano, el sentido emancipador de estas propuestas puede encontrarse en que en las mismas se observan elementos como la re-emergencia de la reciprocidad, ya sea en la organización de la producción, del intercambio y la reproducción; la comunidad como estructura de autoridad colectiva; la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y de la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas; la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades; las relaciones de uso y de reproducción con los otros seres vivos; y una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo (Quijano, 2008: 15).

Ahora bien, interesa destacar el modo en que muchas veces la colonialidad del poder, del saber y del ser, que construye y reproduce inferiorizaciones e invisibilidades, desigualdades y objetivaciones, persiste también cuando intentamos construir nuevos pensamientos y teorías, aun desde paradigmas críticos. Boaventura de Sousa Santos (2006) nos alerta cuando habla de la existencia de una “monocultura del saber y el rigor” ligada al desarrollo de la razón moderna. Desde esta monocultura se sostiene que “el único saber riguroso es el saber científico, y por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico. Esta monocultura reduce de inmediato, contrae el presente, porque elimina mucha realidad que

queda afuera de las concepciones científicas de la sociedad, porque hay prácticas sociales que están basadas en conocimientos populares, conocimientos indígenas, conocimientos campesinos, conocimientos urbanos, pero que no son evaluados como importantes o rigurosos. Y como tal todas las prácticas sociales que se organizan según este tipo de conocimientos no son creíbles, no existen, no son visibles” (De Sousa Santos, 2006: 23). Así, esta manera de producir y reproducir conocimientos provoca constantemente “epistemicidios” de esos otros saberes, a la vez que un gran “desperdicio de experiencia”.

Como ejemplo, observamos cómo “lo rural” —y en particular los territorios campesinos e indígenas— ha sido históricamente despreciado por considerarse un espacio estático, residual, proveniente de un pasado arcaico, en contraposición con los modernos y dinámicos espacios urbanos. Los pueblos indígenas y el campesinado son considerados por muchos —e incluso desde las teorías críticas— como resabios precapitalistas, cuyo destino será la desaparición y/o su integración y reconversión a formas modernas y capitalistas de organización. Esto es aun más profundo en países como Argentina, donde la “cuestión campesina e indígena” hasta finales del siglo XX fue prácticamente silenciada (o más bien convertida en ausencia, en términos de Boaventura de Sousa Santos).

Los esquemas de pensamiento occidentales y urbanocéntricos no resultan apropiados para comprender las heterogéneas realidades latinoamericanas, por reproducirse bajo los mismos patrones de poder colonial, que imponen una racionalidad medios-fines que objetiviza a los otros, racializados, negados como seres humanos, como creadores de cultura, objetivizando a su vez a la naturaleza. Por ello, y teniendo en cuenta que los conocimientos que producimos son siempre “conocimientos situados” epistémica y geopolíticamente en espacios de poder, en términos de Walter D. Mignolo (2008), creemos necesario adoptar una mirada que “desde el sur” nos permita generar teorizaciones que acompañen estas nuevas —y no tan nuevas— prácticas que abren las estrategias populares y las resistencias de diversos movimientos sociales a lo largo de nuestro continente.

Para pensar y practicar otras economías es necesario partir de otros pensamientos, que den cuenta de aquello que hoy es invisibilizado. De allí la importancia de las miradas descoloniales que nos acompañen en esa ruptura epistemológica para la construcción de pensamientos críticos y emancipadores. En este punto puede ser útil la propuesta de De Sousa Santos (2006) de poner en práctica una “sociología de las ausencias”, para demostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, descartable, no viable, invisible a la realidad hegemónica; y una “sociología de las emergencias”,

que partiendo de experiencias emergentes nos dé pistas o señales para construir alternativas posibles.

Este trabajo propone poner la mirada en esa diversidad de experiencias campesinas e indígenas que son descartadas, inviabilizadas, descalificadas por el pensamiento y el orden hegemónico colonial / capitalista, de modo de poder reconocernos en ellas; conocer y aprender de las mismas. En tal sentido, intentaremos acercarnos a los territorios, así como a sus resistencias campesinas, reconociendo modos de vida y elementos que comportan importantes contribuciones para nuestras búsquedas emancipatorias. En ese marco, se intentará identificar algunas de las características centrales de las economías campesinas e indígenas, sus tensiones con el sistema capitalista y el modelo de desarrollo colonial-moderno-industrial, y las posibles articulaciones alternativas con los mundos urbanos en el camino por construir otros mundos posibles.

MUNDOS CAMPESINOS Y TERRITORIALIDAD

Desde fines del siglo pasado la problemática campesina e indígena (o “campesindia”¹, siguiendo al mexicano Armando Bartra, 2010) ha asumido una renovada vitalidad en nuestro continente. Este resurgir ha estado relacionado con, por un lado, la crisis de los modelos hegemónicos de desarrollo, y por otro, la emergencia en el espacio público latinoamericano de múltiples luchas y resistencias campesinas e indígenas (el caso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, el Movimiento Sin Tierra en Brasil, el Movimiento Campesino de Santiago del Estero en Argentina, la Guerra del Agua y del Gas en Bolivia, la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones Campesinas, Vía Campesina a nivel mundial, son solo algunos ejemplos a los que se suman una inmensa cantidad de luchas y organizaciones territoriales más recientes).

La profundización del modelo neoliberal y la nueva configuración —espacial y temporal— del capitalismo a nivel mundial tuvieron sus consecuencias en los espacios rurales. Grandes empresas agroindustriales transnacionales o transnacionalizadas adquieren gran im-

1 Armando Bartra sugiere el uso del concepto “campesindio” para caracterizar al sujeto campesino latinoamericano: “[...] los hombres y mujeres de la tierra fueron recreados por sucesivos órdenes sociales dominantes y lo que hoy llamamos campesinos, los *campesinos modernos*, son producto del capitalismo y de su resistencia al capitalismo. Solo que hay de campesinos a campesinos y los de nuestro continente tienen como trasfondo histórico el sometimiento colonial y sus secuelas. Los campesinos de por acá son, en sentido estricto, *campesindios*” (2010: 12, énfasis original).

portancia, y ejercen un creciente control sobre sectores claves de la cadena agroalimentaria, desde la semilla, pasando por los insumos agropecuarios, hasta la comercialización y distribución final mayorista y minorista de los alimentos (Teubal y Rodríguez, 2002). Se trata de modelos de desarrollo que generan un aumento exponencial de los rendimientos por hectárea, pero que tienen como correlato un esquema productivo basado en la especulación financiera, la concentración de la tierra y la revolución biotecnológica, siendo la soja el paradigma de dicho modelo.

En gran parte de Latinoamérica la imposición de este modelo de desarrollo centrado en el “agronegocio” y la profundización de la lógica extractiva (mediante actividades como la megaminería metalífera a cielo abierto) dio como resultado procesos de exclusión social en los espacios agrarios y un quiebre de la complementariedad existente entre las familias campesinas y los complejos agroindustriales (Teubal y Rodríguez, 2002; Giarracca y Teubal, 2005, 2008).

En el caso de Argentina, la mayor productividad y rentabilidad generada por el modelo del agronegocio (con el cultivo de soja transgénica como emblema) facilitó la expansión de la frontera agrícola mediante una “pampeanización”² de regiones dedicadas históricamente a otro tipo de actividades productivas (provincias de Santiago del Estero, Chaco, Salta, Formosa, entre otras). Cultivos tradicionales del agro argentino (girasol, arroz, algodón, trigo, sorgo, etc.) y diversas actividades agropecuarias (tambos, ganadería bovina y ovina) que en muchos casos estaban orientadas a satisfacer las necesidades alimentarias del mercado interno han sido desplazados, perdiéndose paulatinamente la diversidad productiva del país, como también la posibilidad de lograr seguridad y soberanía alimentaria. Por otro lado, dicho avance ha sido llevado a cabo mediante desmontes de bosques nativos y desalojos de comunidades indígenas, campesinos y pequeños productores rurales, lo cual ha implicado graves consecuencias para el ecosistema en el mediano y largo plazo, así como una amenaza actual para poblaciones que son desalojadas o en peligro de serlo en dichas regiones del país³.

2 En Argentina se denomina “pampeanización” al proceso que ha llevado a que regiones extrapampeanas adopten cultivos, actividades y modos de producción típicos de las zonas pampeanas, como sucede con el caso de la soja.

3 “La soja transgénica con uso intensivo de agrotóxicos fue autorizada [en Argentina] en 1996, cuando abarcaba una superficie de 6,6 millones de hectáreas. En el 2000 ya había trepado hasta las 10,5 millones. Y en la actualidad cubre 19,8 millones de hectáreas, el 56 por ciento de la tierra cultivada de Argentina, 50 millones de toneladas de soja. El Plan Estratégico Agroalimentario (PEA) 2010-2020 del Gobierno insta a aumentar la producción agraria actual un 60 por ciento (de

El modelo de desarrollo dominante incluye todo un entramado de acciones empresariales y políticas gubernamentales que alientan procesos de *descampesinización*, de eliminación de aquellos modos de vida “que entorpecen el progreso y desarrollo capitalista”, mediante diversas acciones y dispositivos basados no solo en el ejercicio de la violencia directa hacia las poblaciones y sus modos de vida⁴, sino también en el desprecio y descrédito hacia la cultura campesina. Como afirma Mignolo (2008), allí es una vez más “la retórica de la modernidad, lo que se dice y se hace en nombre del progreso, [lo] que legitima la guerra (simbólica y material) a los obstáculos que dificultan o se opongan a la salvación y al progreso”.

Resistiendo el acorralamiento de sus territorios y el avance de este modelo, movimientos campesinos e indígenas de diferentes regiones del continente construyen espacios organizativos para la defensa y la permanencia en sus territorios. Por medio de acciones colectivas se han resignificado sus territorios y sus identidades culturales y políticas, llevando a la esfera pública problemáticas históricamente invisibilizadas. En ese proceso se recuperaron también formas de producción y comercialización (con la revaloración de cultivos ancestrales, la vuelta a la producción diversificada típicamente campesina, las ferias de trueque e intercambio de semillas y productos, etc.), que junto con nuevas formas (ferias francas, cooperativas de producción, comercialización y consumo, producción agroecológica, articulación con redes de consumo justo de las grandes ciudades, etc.) van conformando un entramado que ha implicado una revalorización cultural del trabajo y la vida ligadas a la tierra, otorgando continuidad a una relación cultural con el territorio y los recursos naturales que va más allá de la concepción mercantilista del uso de la tierra para la generación de renta (García Guerreiro y Wahren, 2007a y 2007b). Por ello, aunque no exentas de hibridaciones, esas resistencias y construcciones ligadas a los territorios constituyen hoy un elemento central en la construcción de una economía para la vida.

Como sostiene Teodor Shanin en *La clase incómoda* (1983), a pesar de ser la mayoría de la población de la humanidad, el sujeto campesino no encaja bien en ninguno de los conceptos generales de

100 millones de toneladas a 160). Y reconoce la necesidad de avanzar sobre nuevos territorios, hoy en manos de campesinos e indígenas” (Aranda, 2011).

4 En los últimos años en América Latina la violencia contra campesinos e indígenas que luchan por la tierra, los territorios o la reforma agraria se ha recrudecido. Solo en los últimos dos años fueron asesinados en Argentina cinco campesinos en la defensa de su territorio, y esto se repite, incluso con mayor crudeza, en otros países como Colombia, Honduras, México, Chile, Bolivia, Brasil, Guatemala, Paraguay, Perú y Venezuela.

sociedad moderna. Según este autor, el campesinado asume como características principales: una relación específica con la tierra, la explotación económica de tipo familiar, la organización social en torno a la comunidad rural, y pautas específicas de desarrollo que la constituyen en un modelo general de vida social particular. Armando Bartra señala que “la palabra campesino designa una forma de producir, una sociabilidad, una cultura, pero ante todo designa un jugador de ligas mayores, un embarneado sujeto social que se ha ganado a pulso su lugar en la historia. Ser campesino es muchas cosas, pero sobre todo es pertenecer a una clase: ocupar un lugar específico en el orden económico, confrontar predadores semejantes, compartir un pasado trágico y glorioso, participar de un proyecto común” (Bartra, 2010: 7).

Del mismo modo, algunos autores agregan que lo que caracteriza a la cultura campesina, en tanto existe y ha existido a lo largo del tiempo, haciendo frente a múltiples formas de hegemonía con intereses contrarios y en relaciones de desigualdad, es cierta dinámica y práctica de resistencia. La economista boliviana Pilar Lizárraga afirma que “al margen de la organización familiar del trabajo, la estrecha vinculación con la tierra, y la producción cultural en torno a la comunidad, el campesino debe comprenderse en su dimensión política siempre presente: la resistencia” (Lizárraga, 2008: 228).

Una de las dimensiones principales de dicha resistencia es la territorial. A lo largo y ancho de América Latina, las comunidades indígenas y los movimientos campesinos han instalado la cuestión del valor simbólico que atraviesa los territorios, cuestionando con ello la univocidad del criterio productivista con el que la racionalidad occidental evalúa la sustentabilidad de los mismos (GER-GEMSAL, 2010). Desde esta concepción el territorio se convierte en espacio de vida y de muerte (Mançano Fernandes, 2005), de materialización de la existencia individual y colectiva que se expresa en los usos y relaciones sociales que se establecen en torno al mismo, a la vez que se construye también la identidad.

Por esa misma razón se da una tensión de territorialidades (Porto Gonçalves, 2001); donde la territorialidad campesina e indígena entra en conflicto directo con la territorialidad del capital que la niega, busca subordinarla o desplazarla en nombre de la propiedad privada y el “desarrollo”⁵. La parcelación y mercantilización de la tierra, junto con la cientificación y privatización de los bienes naturales, ha sido desde

5 Bernardo Mançano Fernandes señala que “la construcción de un tipo de territorio significa, casi siempre, la destrucción de otro tipo de territorio, de modo que la mayor parte de los movimientos socio-territoriales se forman a partir de procesos de territorialización y desterritorialización” (2005: 278-279).

su origen hasta nuestros días un elemento central de la acumulación del capital, convirtiendo a la tierra y a la naturaleza en meros insumos productivos; mercancías (aunque “mercancías ficticias”, como diría Polanyi, 2007) que pueden ser vendidas, acumuladas, compradas en el mercado como cualquier otra mercancía producida por el hombre. Esto ha habilitado históricamente la escisión entre el ser humano y la naturaleza, así como de su trabajo y de la relación con sus pares, generando a su vez un proceso de degradación de las bases de la reproducción de la vida de carácter prácticamente irreversible.

Frente a ello muchas comunidades resisten y reclaman su derecho a la tierra y a sus territorios. La mercantilización de la vida no solo ha puesto en juego su relación ancestral con los territorios, sino todo un modo de vivir y de ser-estar en comunidad, que sin la tierra se quiebra y muere. Se trata de la defensa de una “cultura”, de una “forma de vivir”, que excede el problema de la tierra, en tanto factor de producción o porción de espacio que da sustento a la actividad primaria (Domínguez y Sabatino, 2008). Dicha resistencia territorial adquiere allí su máxima expresión contrahegemónica al subvertir uno de los núcleos del modelo civilizatorio hegemónico (colonial, occidental, moderno, capitalista). Para campesinos e indígenas la tierra, el agua y el monte ocupa un lugar central en sus cosmovisiones; son el alimento, el hogar, la naturaleza, la comunidad, la vida misma. Por ello han sabido cuidar su biodiversidad y conservarla⁶.

RECIPROCIDAD, COMUNIDAD, AUTOGESTIÓN, POLICULTURA, CONVIVENCIALIDAD

La forma de vida campesina tiene su base en relaciones de reciprocidad asociadas a formas de organización comunitarias. Sin caer en esencialismos o romantizaciones acerca de la vida comunitaria, debemos reconocer la importancia que asume la comunidad y la reciprocidad en las economías campesinas e indígenas. La organización comunitaria de la vida pareciera favorecer mecanismos de resolución de los desafíos cotidianos a través del trabajo conjunto. El sentido de apoyarse en el vecino o compañero o familiar es una constante que se plasma en las actividades para la satisfacción de necesidades y el desarrollo de la vida (Álvarez y García Guerreiro, 2010).

Cabe destacar que en las mismas los medios de producción no son necesariamente de propiedad privada, de hecho gran parte son colectivos y de uso comunitario. Y ese sentido colectivo se pone de

6 Esto se demuestra en el hecho de que la mayor parte de los recursos vírgenes del planeta se encuentran en territorios campesinos e indígenas, lo que pone en evidencia la importancia de estos modos de vida para la humanidad en su conjunto.

manifiesto también en la distribución de los tiempos de la vida comunitaria, donde la complementariedad de las actividades del conjunto es lo que garantiza la reproducción de las familias y el colectivo. Esta herramienta común es la que permite a su vez la mayor satisfacción individual.

Por otro lado, ya no es el trabajo asalariado el que prima, sino la organización del trabajo en forma familiar, e incluso común. Ya sea que se desarrolle en la agricultura, la ganadería, la artesanía, el trabajo doméstico, la crianza de los niños o en actividades extraprediales, el trabajo directo de las familias campesinas y los frutos del mismo son destinados al bienestar de la familia (o la comunidad) de modo de lograr su reproducción.

En principio, lo que se produce está destinado al consumo interno, a la satisfacción de necesidades, y si fuera necesario (como en gran parte de los casos) algunas producciones son vendidas en ferias, mercados o a intermediarios para obtener ingresos para adquirir aquellos bienes y/o servicios que no son producidos por la comunidad. Algunos autores denominan a este tipo de economías (por no incluir procesos de acumulación de capital) como *economías de subsistencia*. Otros, como Armando de Melo Lisboa (2004), advierten que

el propio concepto de “subsistencia” es una forma despreciativa de nombrar a las actividades productivas de los pobres, induciendo a pensar que se trata de una existencia menor, estigmatizando —al considerar ineficientes— modos de vida productores de valor de uso relativamente auto-suficientes, más equitativos y más adecuados al ecosistema (pues desarrollan, por ejemplo, la policultura y no la monocultura mercantil). (Traducción propia)

Desde la Sociología y la Antropología se han hecho vastos esfuerzos por comprender la economía campesina. Algunos autores encuentran en la unidad económica campesina lo que Marx en *El capital* definió como *economía mercantil simple*⁷. Es decir, una economía que difiere

7 La agricultura parcelaria o campesina constituía, para Marx, una forma de producción de tipo mercantil simple, según la cual el campesino vende su producción en el mercado para comprar otras producciones que le permitan satisfacer sus necesidades. Es decir, no aparece en el mercado como poseedor de dinero sino como vendedor de mercancías producidas por él mismo. Esto es definido en *El Capital* como “circulación mercantil simple” bajo la ecuación M-D-M, es decir, la conversión de mercancía en dinero y la reconversión de este en mercancía nuevamente. “El ciclo M-D-M parte de un extremo constituido por una mercancía y concluye en el extremo configurado por otra, la cual egresa de la circulación y cae en la órbita del consumo. Por ende, el consumo, la satisfacción de necesidades o, en una palabra, el *valor de uso*, es su objetivo final” (Marx, 1998: Tomo I, 183, énfasis original).

principalmente de la capitalista en que no busca la obtención de ganancia a través de la contratación de fuerza de trabajo, sino que tiene como objetivo final la satisfacción de necesidades, constituyendo el trabajo de la familia la principal fuente de ingreso⁸. “En este tipo de economía el productor se ‘reproduce’ con su familia sin que haya un proceso de capitalización que le permita expandir sus actividades, ya sea comprando más tierra o modificando la tecnología utilizada” (Archetti y Stølen, 1974: 152).

Justamente esta característica llevó a autores como Alexis Chayanov, en la Rusia de principios del siglo XX, a afirmar que por basar su lógica no en la ganancia, la renta o el salario (elementos capitalistas), sino en la satisfacción de sus necesidades familiares, era necesario comprender la unidad económica campesina en forma diferenciada a la capitalista. Así, sostenía que

en la teoría moderna de la economía se ha hecho costumbre pensar todos los fenómenos económicos en relación exclusivamente con la economía capitalista. [...] Todos los demás tipos [no capitalistas] de vida económica se consideran insignificantes o en proceso de extinción; por lo menos se piensa que no tienen influencia en las cuestiones básicas de la economía moderna y por lo tanto no presentan interés teórico. [...] Una región muy vasta de la vida económica [la parte más grande del área de la producción agraria] se basa no en una forma capitalista, sino en la forma completamente diferente de una unidad económica familiar no asalariada. Esta unidad tiene motivos muy especiales para la actividad económica, así como una concepción muy específica de lo que es remunerativo. (Chayanov, 1981: 49; énfasis original)

Lo que intentó mostrar Chayanov es que el modo de producción campesino no responde, en esencia, al funcionamiento y organización de los postulados en los que se fundamenta la economía capitalista (Sevilla Guzmán y Pérez Yruela, 1976: 17). Por el contrario, para este autor soviético la economía campesina se basaba en su carácter familiar y de subsistencia.

Asimismo, autores como Galeski destacan que en las economías campesinas, como en la diversa gama de experiencias de producción familiar, el desdoblamiento entre la familia consumidora y la empresa productora no es tan fácil de delimitar.

8 Eduardo Archetti en la presentación al libro de Chayanov señala que “el campesino, en tanto utiliza la fuerza de trabajo de su familia y la de él mismo, percibe ese ‘excedente’ como una retribución a su propio trabajo y no como ‘ganancia’. Esta retribución aparece corporizada en el consumo familiar de bienes y servicios” (1985: 8).

Como la explotación campesina es al mismo tiempo tanto una empresa como una economía doméstica, su actividad económica se basa en dos principios diferentes y a veces contradictorios. El productor (la familia campesina) puede tratar los productos como valores de cambio o como valores de uso según su destino. [...] Las pautas de producción de las explotaciones campesinas vienen determinadas no solo por consideraciones de lucro, sino también por las necesidades de la familia. [...] Incluso en el mercado el comportamiento del agricultor viene determinado por la naturaleza doble de la explotación campesina. (Galeski, 1977: 48-49)

Cabe tener en cuenta que, si bien no es un actor formalmente capitalista, sus actividades y economía hoy se desarrollan en el marco del capitalismo globalizado. En este contexto, y como parte de sus estrategias de supervivencia, muchos campesinos venden su fuerza de trabajo en diferentes complejos agroindustriales, dejan sus comunidades o familias durante algunos meses del año y migran hacia otras zonas para trabajar, por ejemplo, en la cosecha de algún cultivo de estación, aceptando por lo general condiciones laborales (y sociales) de explotación.

Asimismo, participan en mercados capitalistas vendiendo sus producciones a actores que cumplen la función de intermediarios, en condiciones muchas veces desventajosas. Armando Bartra ha intentado comprender esta situación de desventaja comercial, llegando a la conclusión de que la misma se basa en el hecho de que a diferencia de las unidades mercantiles capitalistas que tienen como objetivo maximizar la valorización del capital, la familia campesina es una unidad mercantil que busca maximizar la creación de valor. En tal sentido, las producciones campesinas y las producciones capitalistas se presentan como cualitativamente diferentes, y en esa diferencia estriba el origen de los intercambios desiguales entre el campesinado y el capital.

Ciertamente los valores de uso que provienen del capital y los que produce el campesino son diferentes, pero el intercambio se rige exclusivamente por sus valores, de modo que si este es desigual, la clave debe estar en la naturaleza de las dos mercancías en tanto que valores de cambio. [...] La base de la desproporción cuantitativa del intercambio radica en la diferencia cualitativa de los procesos de producción. (Bartra, 1979: 83-87)

Lo que sucede en el momento del intercambio, según este autor, es que el campesinado frecuentemente termina ofreciendo su producción a un precio inferior a su valor debido a la presión capitalista de obtención de ganancias; y que es esa transferencia de los excedentes

campesinos la base de la explotación del campesinado por el capital. Según Bartra, dicha explotación se consume en el mercado al cambiar de manos el excedente, pero la base y las condiciones de dicha explotación se encuentran en el proceso mismo de producción campesina. Las relaciones capitalistas de mercado son el escenario donde se consume la explotación, donde el campesino aparece no como mercancía sino como vendedor de una mercancía no producida como tal (que si bien se presentan en forma de valores de cambio, han sido elaboradas por familias agricultoras como valores de uso en el marco de relaciones no directamente capitalistas); y es allí mismo, en la construcción de los mercados, donde no solo se materializa el grado de (in)justicia social, económica y ambiental, sino también el grado de explotación del trabajo y la naturaleza (Bartra, 2008).

Es importante destacar que la multiocupación y la policultura son parte de las estrategias del campesinado para asegurar su reproducción. Si bien esa combinación del trabajo predial y extrapredial en diferentes formas presenta como dilema que puede entenderse como una forma de subsidio al capital en el proceso de reproducción de la fuerza del trabajo (Coraggio, 2009), la economía campesina tampoco puede explicarse como la supervivencia de los débiles que se empobrecen por el beneficio que obtienen otros, siendo que esta también se reproduce y sostiene (mediante múltiples resistencias y estrategias) sus modos de vida a partir de elementos no capitalistas, aun en un contexto capitalista.

Por mucho tiempo y hasta el día de hoy campesinos e indígenas de toda la región siguen desarrollando una multiplicidad de intercambios hacia adentro y hacia fuera de las comunidades; intercambios que no se miden solo con dinero y que no podrían encuadrarse fácilmente en lo que comúnmente denominamos “mercado”. El trabajo compartido en forma de *minga*, donde la reciprocidad y el sentido comunitario de la producción es lo que guía la tarea. Asimismo, el trueque o el intercambio sin moneda entre vecinos, compañeros de organizaciones o entre comunidades. Estos tipos de intercambios que se establecen en forma directa y sin mediaciones, además de generar beneficios económicos a sus participantes, permiten afianzar lazos entre las personas, a partir de otro tipo de sociabilidad (el “valor vínculo”, en términos de Melo Lisboa, 2004).

Por otro lado, además de sostener la reproducción de la vida mediante formas comunitarias de producción e intercambio, gran parte de las comunidades campesinas encuentran en el monte o la selva una fuente de alimentación y medicina, recolectando frutos y hierbas, cazando animales y realizando artesanías en madera o cuero de los mismos animales que les proveen la carne. Los sistemas productivos

campesinos tienen como elemento fundamental la diversidad. Es decir, se pone en práctica la diversificación de la producción mediante el desarrollo de múltiples actividades, donde se combina la ganadería (para la producción de carnes, leche y derivados, cueros, lana), la agricultura (en diferentes escalas y destinos) y la artesanía. Mediante esta policultura las familias campesinas aseguran su reproducción, a la vez que son productoras de gran parte de los alimentos del planeta desde una perspectiva que nutre el concepto de “soberanía alimentaria”⁹.

El desarrollo agroindustrial, por el contrario, ha tenido como base la existencia de productores especializados en ciertos cultivos, y más aun la agroindustria intensiva promovida desde la “revolución verde” se centró en la producción de unos pocos cultivos comerciales, variedades uniformes, con una estrecha base genética y adaptadas a las necesidades del mercado (cosechas con maquinaria pesada, preservación artificial y transporte de largas distancias, uniformización en el sabor y en la apariencia), desacreditando las semillas campesinas y privatizando su uso. De ese modo, la agroindustria, y su profundización con el agronegocio, ha promovido la monocultura, reduciendo la diversidad productiva, cultural y biológica propia de la vida campesina¹⁰.

Cabe destacar que la forma de vida y organización de la economía campesina se acompaña de tecnologías y herramientas organizacionales que concuerdan con dichos fines. De ahí la importancia del trabajo colectivo, comunitario o familiar, así como los vínculos que se establecen con la naturaleza toda. En términos de Neef¹¹, constituyen

9 La soberanía alimentaria es un concepto que fue introducido en 1996 por Vía Campesina, y que remite al derecho de los pueblos, comunidades y países a definir sus propias políticas agrícolas, pesqueras, alimentarias y de tierra que sean ecológica, social, económica y culturalmente apropiadas a sus circunstancias únicas. Esto incluye el verdadero derecho a la alimentación y a producir los alimentos, lo que significa que todos los pueblos tienen el derecho a una alimentación sana, nutritiva y culturalmente apropiada, y a la capacidad para mantenerse a sí mismos y a sus sociedades.

10 Hasta hace cien años, miles de variedades de maíz, arroz, calabaza, papas, porotos, etc. abundaban en comunidades campesinas. A lo largo de 12.000 años de agricultura, se manejaron unas 7.000 especies de plantas y varios miles de animales para la alimentación, pero hoy, según datos del Convenio sobre Diversidad Biológica, solo quince variedades de cultivos y ocho de animales representan el 90% de nuestra alimentación.

11 En sus obras “Economía descalza” y en “Desarrollo a escala humana”, el chileno Manfred Max Neef (2001) desarrolla una propuesta que tiene como foco a las personas en base a pilares como la satisfacción de las necesidades humanas, la generación de niveles crecientes de autodependencia mediante economías locales y regionales y la articulación orgánica entre seres humanos, naturaleza y tecnología.

economías a *escala humana* (a diferencia de las “*economías a escala*”) donde existe cierto equilibrio entre necesidades y esfuerzo, entre trabajo y consumo, y vínculos que alimentan los espacios sociales y territoriales locales. Este autor identifica dos situaciones según la relación que establecen las personas con sus entornos (económico, político, cultural, natural, espacial): una “óptima” que es *humanizadora*, y otra “crítica” que se vuelve *alienante*.

En la primera los humanos son capaces de alcanzar un sentido de identidad e integración, mientras que en la segunda solo pueden endosar a otros su integridad individual. Dentro de una, la persona percibe las consecuencias de lo que hace o decide por sí misma. En la otra, el ser humano se resigna a dejar que otros actúen y decidan por él. En la primera se hace posible el desarrollo de las personas; en la otra solo el desarrollo de los objetos. El logro de un equilibrio dinámico entre naturaleza, seres humanos y tecnología —lo que por supuesto, es una meta muy deseable— solo es posible cuando los seres humanos tanto al nivel colectivo como individual, se sienten directamente responsables de las consecuencias de sus acciones dentro de su entorno. (Max-Neef et al., 1986: 153)

Resulta útil recuperar aquí también el concepto de *convivencialidad* de Iván Illich, pensador austríaco que ha aportado importantes ideas para una crítica a los pilares de la sociedad industrial moderna. Las relaciones convivenciales, según este autor, son acciones de personas que participan en la creación de la vida social, necesariamente multiformes. En una de sus obras, define las “herramientas convivenciales”¹² como aquellas que están al servicio de las personas integradas a la colectividad y como tales no permiten la dominación de unos por otros (ni del hombre por la herramienta), generando un mayor nivel de autonomía y libertad de las personas en su conjunto. “La herramienta justa responde a tres exigencias: es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni amos ni esclavos; expande el radio de acción personal. El hombre necesita de una herramienta con la cual trabajar, y no de instrumentos que trabajen en su lugar. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe” (Illich, 1978: 34-35). En ese sentido, sostiene: “La herramienta convivencial es la que me deja la mayor latitud y el mayor poder para modificar el mundo en la medida de mi inten-

12 Illich emplea el término “herramienta” en un sentido amplio, como instrumento o como medio para ser puesto al servicio de una intencionalidad: “Todo objeto tomado como medio para un fin se convierte en herramienta” (1978: 57).

ción. La herramienta industrial me niega ese poder; más aun, por su medio, es otro quien determina mi demanda, reduce mi margen de control y rige mi propio sentido” (Illich, 1978: 57). La convivencialidad para Illich implica la sustitución de un valor técnico por un valor ético que reconozca la existencia de escalas y de límites naturales que responden al equilibrio de la vida. En ese sentido, señala como valores esenciales de este tipo de herramientas convivenciales la supervivencia, la equidad y la autonomía creadora; elementos que encontramos en gran parte de las organizaciones y comunidades campesinas.

Por lo dicho, en la economía campesina existe un fuerte componente de autogestión, siendo el trabajo colectivo, familiar o comunitario organizado mediante la gestión directa y participativa de sus integrantes. Ese ejercicio colectivo de decidir, producir, resolver necesidades sociales o comunitarias, nutre la búsqueda por formas más democráticas y autónomas de producir y de vivir en sociedad.

Las comunidades y familias campesinas enfrentan grandes desafíos y dificultades a la hora de construir su autonomía, ya sea por los límites que impone el poder político y las prácticas político-asistenciales del Estado (que generalmente limitan los modos de resolver las necesidades de la población, reproduciendo esas mismas necesidades); por los saberes técnicos (que al considerarse superiores, terminan descartando y desacreditando los saberes ancestrales y/o locales del campesinado); o por la acción de ONG (que en su práctica muchas veces alimentan la dependencia, el asistencialismo y la subordinación). En el marco del sistema-mundo capitalista existen diversos dispositivos políticos, sociales, culturales, epistemológicos y económicos que subordinan al campesinado (y todo su modo de vida), ya no solo mediante su incorporación como fuerza de trabajo en la agroindustria o la compra de sus producciones a bajos precios, sino también mediante complejos e implícitos entramados de poder que se tejen y terminan debilitando la organización de las comunidades, así como las acciones reivindicatorias que llevan a cabo para lograr el cumplimiento de sus derechos, las cuales constituyen un elemento fundamental en la resistencia al modelo actual.

Un aprendizaje importante que brindan los mundos campesinos e indígenas es, como ya mencionamos, su relación con la naturaleza. Al respecto, vale mencionar la emergencia de propuestas como el *Vivir bien* o *Suma qamaña* aymara, el *Buen vivir* o *Sumak kawsay* quechua, que implican un cuestionamiento sustancial a las ideas hegemónicas de desarrollo, así como a la visión productivista y sus graves consecuencias sociales y ambientales. Si bien tienen un anclaje histórico en el mundo indígena, dichas propuestas son recuperadas por otros espacios, criollos, mestizos u occidentales, convirtiendo al

Buen vivir en un concepto plural y en construcción (y por tanto, en campo en disputa).

El buen vivir ofrece una orientación para construir colectivamente estilos distintos y alternos al progreso material. En ese sendero es clave la ruptura con la ideología del desarrollo como progreso. El buen vivir apunta a “desacoplar” la calidad de vida del crecimiento económico y de la destrucción del ambiente. Por estas razones, es un concepto que se cimienta en un entramado de relacionalidades, tanto entre humanos como con el ambiente, en vez de una dualidad que separa a la sociedad de su entorno y a las personas entre sí. (Acosta y Gudynas, 2011: 81)

Es desde perspectivas como estas que se comienza a percibir con más fuerza la interconexión de las problemáticas socioambientales del campo y de la ciudad, la crisis civilizatoria que presenciamos, así como la importancia de las prácticas económicas y culturales campesinas e indígenas para el conjunto de la sociedad, en términos de seguridad y soberanía alimentaria. Domínguez sostiene al respecto que

la noción de progreso, como valor absoluto, anclada en el desarrollo de la gran industria, bajo el auspicio exclusivo de la ciencia moderna, ha entrado en crisis. Con esto se revitalizan viejos saberes y formas de vida, o se ensayan nuevas perspectivas de desarrollo, que complementándose mutuamente se cristalizan en prácticas como la agroecología, las medicinas alternativas, el comercio solidario o justo, las tecnologías no convencionales, etc. Se recuperaron y revalorizaron las prácticas campesinas o indígenas, como si estas conformaran pistas o huellas de caminos que fueron truncadas pero que guardaron un potencial que hoy puede servir para recrear la vida en la encrucijada de la modernidad. A diferencia de otras épocas, en la actualidad las poblaciones urbanas sienten una gran simpatía hacia las demandas de las organizaciones campesinas e indígenas, como si estas trajeran ahora creativas novedades entre sus viejas recetas. (Domínguez, 2005)

En tal sentido, como señala López García,

este escenario está permitiendo la eclosión de interesantes propuestas e iniciativas que, en germen, pueden suponer alternativas apropiadas en contra del actual modelo territorial y agrario, desde paradigmas no capitalistas sino con una fuerte tendencia hacia el cooperativismo y hacia otras formas de colectivismo. (López García, 2007)

Al respecto, el mexicano Víctor Toledo observa también que frente al paradigma moderno está surgiendo con fuerza un nuevo paradigma en el que el campesinado asume un lugar protagónico y que se expresa

en fenómenos novedosos como la proliferación de consignas tecno-productivas de inspiración ecológica, el surgimiento de organizaciones sociales de carácter alternativo que trabajan con las comunidades rurales, y la aparición de nuevas formas de economía-ecológica. En ese sentido, las actuales luchas campesinas constituyen luchas por el territorio y por el control de los procesos productivos, incluyendo también la dimensión ecológica y técnico-ambiental en sus demandas. “Con ello, la lucha ecológico-campesina pone juntas de nuevo a través de la práctica política las tres esferas de la realidad que la civilización dominante se ha empeñado siempre en separar: la naturaleza, la producción y la cultura” (Toledo, 1992: 82).

A MODO DE REFLEXIÓN FINAL PARA SEGUIR PENSANDO

En palabras de Bartra (2010: 8):

Siempre acosados por un orden fiero que se las tiene sentenciada, los campesinos se organizan para resistir. En la base están la familia y la comunidad, que en un mundo hostil devienen trinchera y parapeto, pero sobre ellas se edifican organizaciones de los más diversos talentos y propósitos, acuerpamientos que pueden ser étnicos, económicos, sociales o políticos; locales, regionales, nacionales o internacionales; puramente defensivos o de plano altermundistas. Organización rural es ante todo convivencia, encuentro de diversos con unidad de propósito y capacidad de concebir y realizar proyectos compartidos.

A esta altura no tenemos dudas de que los mundos campesinos, indígenas y campesindios tienen mucho para aportar en la construcción de “otras economías”, más justas y más plurales. En efecto, en ellos viven buena parte de los conceptos y propuestas que nos encontramos (re)pensando en la actualidad. Sus luchas por el territorio, así como sus modos de vida y saberes ancestrales, se presentan como “ruinas emergentes”, en términos de De Sousa Santos (2002), que ponen límites al paradigma de desarrollo hegemónico, encarnando valores, subjetividades / intersubjetividades y formas de organización alternativas al patrón de poder moderno / colonial / capitalista¹³. La organización comunitaria de la vida, las diversas formas de reciprocidad, el trabajo sin explotación, la producción de alimentos para el buen vivir, la particular relación que establecen con la naturaleza, su resistencia territorial, la autodeterminación como práctica política, la diversidad

13 Según De Sousa Santos (2002), las economías capitalistas se sostienen sobre tres características: a) la desigualdad de recursos y de poder (clases sociales, género, razas); b) una sociabilidad empobrecida basada en el beneficio personal en lugar de la solidaridad, y c) la explotación creciente de los recursos naturales.

de “herramientas convivenciales” (Illich, 1978) presentes en la cultura campesina, son algunos elementos que pueden servir de huellas en el camino por construir una economía para la vida.

Hemos señalado algunas amenazas que enfrentan día a día los modos campesinos de producir, intercambiar y organizar la vida. Una de ellas es la expansión del modelo del agronegocio y las megaactividades extractivas (como la minería a cielo abierto, por ejemplo) que avanzan sobre los bienes comunes y sobre los territorios, de la mano de una cultura homogeneizadora de modernización e industrialización del espacio rural. La expansión de la frontera agropecuaria, al ritmo del avance de las topadoras y de la represión policial y la violencia jurídica de las familias campesinas, lleva consigo la negación de poblaciones enteras que ven imposibilitada la continuidad de sus producciones y sus modos de vida. Esto a su vez se produce con la cómplice y silenciosa mirada de los poderes políticos, muchas veces por negocios conexos con los intereses empresarios o en otros casos solo por reproducir el orden hegemónico y mantener el *status quo*.

En las ciudades solo recientemente se ha comenzado a visibilizar esta problemática. Este reconocimiento del *otro*, campesino, indígena, *campesindio*, negado por la modernidad / colonialidad, constituye un elemento central de la transición civilizatoria en la que nos encontramos; así como la puesta en práctica de relaciones sociales basadas en la solidaridad, la reciprocidad, la autogestión y una corresponsabilidad con la naturaleza. En forma incipiente, hace algunos años comenzaron a tejerse interesantes redes entre espacios de organización urbanos y campesinos, mediante intercambios de saberes, de producciones y articulaciones políticas. En este punto, los paradigmas agroecológicos, que nacen como respuesta a la lógica depredadora del modelo productivo agroindustrial hegemónico, tienen un gran potencial para orientar y favorecer el sostenimiento de alternativas productivas que permitan el multiuso del territorio (Sevilla Guzmán, 2006) y la pluricultura campesina-indígena, desde miradas integrales que revitalicen los saberes ancestrales y locales.

Son varios los desafíos que se enfrentan en ese camino de transformación de realidades y emancipación. Por un lado, la posibilidad de hacer viable y sustentable la solidaridad y la autogestión en las prácticas, las cuales se dan en escenarios que, como dijimos, se rigen por lógicas predominantemente individualistas, competitivas y excluyentes; por otro, la necesidad de madurar una nueva sociabilidad diferente a la cultura de trabajo, producción, intercambio y consumo del patrón colonial / moderno / capitalista dominante; y también la necesidad de una articulación política e ideológica entre los diversos

espacios y experiencias colectivas que se proponen transformar la realidad social y comunitaria (Colectivo LaYunta, 2007)¹⁴.

Para ello es preciso alimentar y habilitar el surgimiento de otras políticas y otras subjetividades que permitan, sustenten y se retroalimenten con la construcción de esas “otras economías”, ya que, como sostiene Bartra, “si los agravios provenientes del sistema son multidimensionales también han de serlo las resistencias y los actores” (2008: 187). En este punto creemos importante recuperar nuevamente la perspectiva de la *Colonialidad del poder*, pues uno de los principales desafíos que enfrentamos es el de descolonializar(nos), desde nuestras prácticas, nuestros pensamientos, nuestra construcción política, económica y subjetiva, a la vez. Recordemos que desde el pensamiento descolonial la categoría fundamental no resulta ser *capitalismo* sino *matriz colonial de poder* en la cual la economía (en este caso, el capitalismo) es una entre otras esferas (Mignolo, 2008).

La mirada puesta en los mundos campesinos podría ayudarnos en ese camino, siendo que los mismos prácticamente no conocen de separaciones disciplinarias; de economías separadas de lo social, lo político, lo cultural o lo subjetivo. Más bien ponen en práctica sociabilidades para la vida, economías no circunscriptas a *lo económico*, orientadas por la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas, materiales y espirituales. Es decir, la producción y circulación de valores de uso bajo una racionalidad solidaria con los demás y con la naturaleza donde, como sostienen Hinkelammert y Mora Jiménez (2009), la reproducción de la vida humana se encuentra inserta en el circuito natural de la vida. Pensar en términos de reproducción de la vida, siguiendo a los autores,

exige superar la perspectiva del valor-trabajo y examinar el valor-vida ya que en el proceso de valorización no cuenta solo el tiempo de trabajo socialmente necesario en la producción sino fundamentalmente el tiempo de vida del sujeto humano y los ciclos de reproducción de la naturaleza exterior [...] subordinándose la racionalidad instrumental a una racionalidad reproductiva. (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009)

Ya se ha mencionado que el poder, en tanto relación de dominación-explotación-conflicto (Quijano, 2000), atraviesa las cinco áreas deci-

14 Hace algunos años desde el Colectivo LaYunta (2007) a partir del trabajo con diferentes organizaciones sociales de la ciudad de Buenos Aires hemos identificado en forma sintética estos tres desafíos que denominamos: 1) de la inclusión social a la maduración de otra sociabilidad; 2) eficiencia organizacional para la sustentabilidad económica y social; y 3) articulación y elaboración colectiva de definiciones políticas e ideológicas.

sivas de la existencial social: trabajo, sexo / sexualidad, naturaleza, autoridad colectiva y subjetividad / intersubjetividad. Esta última, la subjetividad / intersubjetividad, es un espacio fundamental donde se producen significaciones, horizontes de sentido que legitiman la vida social, a través de la producción de conocimiento, de imaginario y de memoria histórica colectiva. El modo ahistórico, *racional, objetivo y avalorativo* de producir conocimiento que promueve el patrón de poder moderno / colonial, legitima el surgimiento y reproducción de imaginarios y memorias históricas que son propios de los intereses de las clases dominantes, pero que son asumidos y apropiados por el resto de la sociedad. Como contraparte aquellos saberes, memorias históricas e imaginarios populares colectivos construidos desde la mirada de los oprimidos y dominados son en su mayor parte colonizados, subordinados, *folclorizados*, silenciados, o simplemente negados por esa racionalidad hegemónica que se pretende universal. Esto es lo que se ha puesto en cuestión con la *crisis paradigmática* y la *crisis de la modernidad*, todo un modo de mirar lo social, lo político, lo económico, un patrón de poder mundial (colonial / moderno / capitalista) frente al cual se busca recuperar, valorar, habilitar y dar voz a aquellas racionalidades otras y subjetividades / intersubjetividades que desde la resistencia cuestionan y luchan contra las injusticias del orden social dominante. Otra economía, más plural y justa, no podrá construirse sin otra intersubjetividad, que habilite la construcción de otras institucionalidades descolonizadas y emancipadoras.

La corresponsabilidad, la reciprocidad y la solidaridad constituyen aspectos centrales para enfrentar los desafíos mencionados. Del mismo modo es importante el reconocimiento del conflicto que implica el sostenimiento de *otra economía* en un marco colonial / capitalista, así como la necesidad de llevar a cabo cambios políticos y culturales profundos de modo de lograr un *buen vivir*. Para ello se hace imperioso ampliar los *imaginarios de resistencia activa*, desde donde pueda emerger una alternativa pluralista en sus orígenes y reivindicaciones, cada vez menos defensiva y más creativa de sociedad, no solo actuante en los nichos de necesidades que generó, y ahora considera no rentables el capital, sino contrastante de la cultura del capitalismo colonial totalizante (Coraggio, 2009: 110).

En este caminar y en esta búsqueda también surgen interrogantes sobre cómo construir vínculos entre la ciudad y los espacios rurales que no reproduzcan el pensamiento urbanocéntrico y colonial, o cómo pensar la relación entre estas otras economías con el sistema capitalista y sus respectivos engranajes. ¿Es posible sostener relaciones de producción-consumo equitativos en el marco de un sistema-mundo colonial, capitalista, moderno? ¿Cómo romper con el *ethos* capitalis-

ta y la matriz colonial, productivista, competitiva e individualista dominante? ¿Cómo pensar la ampliación de las relaciones y economías con base comunitaria desde las ciudades, espacios donde cada vez más priman el individualismo y las lógicas mercantilizantes? ¿Pueden *otras economías*, como los modos de vida campesinos e indígenas, convivir con el capitalismo sin subordinarse, silenciarse, negarse?

Todos estos interrogantes, difíciles y complejos, alientan las búsquedas y el compromiso por construir mundos más justos en los diferentes planos de la vida social, tanto desde lo político, lo económico, lo intersubjetivo. En ese sentido, creemos necesario abrir procesos que permitan descolonizar(nos) y poner en cuestión el actual patrón de poder colonial / moderno / capitalista desde los diferentes ámbitos de la existencia, no solo en el control y explotación del trabajo, sino también en las relaciones de sexo / sexualidad, en la construcción de sentidos, en la relación con la naturaleza, en la construcción de autoridades colectivas. Es en cada uno de estos ámbitos, y en forma simultánea, que necesitamos interpelarnos y generar cambios desde las propias prácticas. Desde las heterogéneas experiencias que comportan los mundos campesinos, indígenas y las *otras economías* no solo se combate con un sistema injusto de explotación y control de las relaciones del trabajo, sino también todo un complejo entramado de poder que se expresa, como ya hemos señalado, tanto en instituciones como en esquemas de pensamiento, imaginarios, formas de relacionarnos, etcétera. No solo se trata de combatir las formas de explotación capitalistas, sino cualquier forma de explotación, dominación e injusticia. De otro modo, dejando de lado el problema del poder y el conflicto, sin cuestionar las subjetividades / intersubjetividades que constituyen la matriz de poder actual, posiblemente terminemos reproduciendo esas mismas desigualdades, negaciones e injusticias que buscábamos emancipar. Son muchas las experiencias campesinas e indígenas que presentan un importante nivel de organización y autogestión territorial para la satisfacción de necesidades materiales en las comunidades, pero que se encuentran atravesadas por elementos que limitan o dificultan su autonomía o que reproducen parámetros coloniales a la hora de relacionarse con las instituciones del Estado. Lo mismo sucede con la intervención de algunas organizaciones no gubernamentales, que desde discursos progresistas alimentan las dependencias y las subordinaciones, a través de recursos materiales, pero principalmente desde esquemas de pensamiento e imaginarios tecnocráticos que reproducen la matriz de poder colonial / moderna que no reconoce al otro, lo inferioriza o lo objetiviza / mercantiliza.

Creemos que sin otras institucionalidades políticas, otra construcción de poder y autoridad colectiva, democrática y plural, será

difícil lograr otras economías, ya que unas no pueden ser sin las otras. En los mundos campesinos e indígenas podemos encontrar muchos elementos valiosos para la construcción de economías para la vida, así como también potencialidades descoloniales que nos invitan a centrar la mirada en cómo construimos democracias, es decir, cómo hacemos posible otra sociabilidad y otra intersubjetividad con mayores niveles de solidaridad, justicia y autonomía. Es por ello que consideramos importante no dejar de interrogarnos a la par que caminamos en la construcción de realidades más justas, ya que desde miradas críticas y comprometidas es que contribuiremos a la construcción de esos otros mundos que soñamos.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto y Gudynas, Eduardo 2011 “El buen vivir más allá del desarrollo” en *Qué hacer* (Lima: Desco) N° 181.
- Álvarez, Sergio y García Guerreiro, Luciana 2010 “Resistencias, organización comunitaria y economía para la vida. La experiencia de intercambio de leña entre comunidades campesinas de Santiago del Estero y comunidades mapuches de la Patagonia”. Ponencia presentada en el 3° Encuentro Internacional de RILESS (Buenos Aires: UNGS).
- Aranda, Darío 2011 “Un modelo agropecuario que suma víctimas” en *Kaos en la red*, <darioranda.wordpress.com/2011/11/23/un-modelo-agropecuario-que-suma-victimas-2>.
- Archetti, Eduardo 1985 Presentación y glosario en Chayanov, A. *La organización de la unidad económica campesina* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Archetti, Eduardo y Stølen, Kristi 1975 *Explotación familiar y acumulación de capital en el campo argentino* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Bartra, Armando 1979 *La explotación del trabajo campesino por el capital* (México, DF: Mancehaul).
- Bartra, Armando 2008 *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital* (México, DF: UACM / UAM / Editorial Itaca).
- Bartra, Armando 2010 *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos en un continente colonizado* (La Paz: IPDRS-Oxfam).
- Chayanov, Alexander 1981 “Sobre a teoría dos sistemas econômicos não capitalistas” en Graziano Da Silva, J. y Stolcke, V. (orgs.) *A questão agrária* (San Pablo: Editora Brasiliense).
- Colectivo LaYunta 2007 “Módulo de Formación Específica: Economía Social Solidaria” en el marco del *Programa de Capacitación para organizaciones sociales y comunitarias*

- (Buenos Aires: Secretaría de Cultura y Extensión, Facultad de Ciencias Sociales, UBA).
- Coraggio, José Luis (org.) 2007 *La Economía Social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Altamira / UNGS).
- Coraggio, José Luis (org.) 2009 *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo* (Buenos Aires: Ciccus).
- De Melo Lisboa, Armando 2000 “Los desafíos de la Economía Popular Solidaria” en sitio web de Tacurú – Red de Economía Solidaria, <<http://tacuru.ourproject.org/documentos/desafios.pdf>>.
- De Melo Lisboa, Armando 2004 “Mercado Solidario” en Cattani, A. (org.) *La otra economía* (Buenos Aires: Altamira / OSDE).
- De Sousa Santos, Boaventura 2000 *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia* (San Pablo: Cortez Editora).
- De Sousa Santos, Boaventura 2002 *Produzir para viver: os caminhos da produção nao capitalista* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira).
- De Sousa Santos, Boaventura 2006 *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires* (Buenos Aires: CLACSO).
- Domínguez, Diego 2005 “¿Movimiento campesino en la Argentina?” en blog La Otra Historia, <<http://vivalatinoamerica-vivalatinoamerica.blogspot.com.ar/2008/11/movimiento-campesino-e-indigena-en.html>>.
- Domínguez, Diego y Sabatino, Pablo 2008 “El conflicto por la tierra en la actualidad latinoamericana: del acceso a la tierra a la luchas por el territorio”. Informe final del concurso “Las deudas abiertas en América Latina y el Caribe” (Buenos Aires: Programa Regional de Becas CLACSO).
- Galeski, Bronislaw 1977 *Sociología del campesinado* (Barcelona: Península).
- García Guerreiro, Luciana y Wahren, Juan 2007a “Movimientos sociales y ¿nuevas? economías”. Ponencia en el XXVI Congreso Asociación Latinoamericana de Sociología (Guadalajara).
- García Guerreiro, Luciana y Wahren, Juan 2007b “Seguridad Alimentaria, Cultura y Soberanía: transformaciones en el agro y perspectivas en tensión”. Ponencia en Panel del V Encuentro de Educadores de Ciencia y Tecnología Educación Ambiental

- para la construcción de una Agenda Escolar Regional (San Bernardo).
- García Guerreiro, Luciana 2008 “Autogestión y mercados” en Massuh, G. y Giarracca, N. (comps.) *El trabajo por venir. Autogestión y emancipación social* (Buenos Aires: Antropofagia).
- GER-GEMSAL 2010 “Recursos naturales / Bienes comunes: planes hegemónicos / disputas y resistencias” en *Revista Realidad Económica* (Buenos Aires: IADE) N° 249.
- Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2005 *El campo argentino en la encrucijada. Tierra, resistencia y ecos en la ciudad* (Buenos Aires: Alianza).
- Giarracca, Norma y Teubal, Miguel 2008 “Del desarrollo agroindustrial a la expansión del ‘agronegocio’: el caso argentino” en Mançano Fernández, B. (coord.) *Campesinado y agronegocios en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO / ASDI).
- Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry 2009 “Economía para la vida” en Cattani, A. D.; Coraggio, J. L. y Laville, J. (orgs.) *Diccionario de la otra economía* (Buenos Aires: Altamira / CLACSO).
- Illich, Iván 1978 *La convivencialidad* (México, DF: Posada).
- Lander, Edgardo (comp.) 2003 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Lizárraga, Pilar 2008 “Ejes de la economía indígena: La experiencia en Bolivia” en Giarracca, N. y Massuh, G. (comp.) *El trabajo por venir. Autogestión y emancipación social* (Buenos Aires: Antropofagia).
- López García, Daniel 2007 “Experiencias de gestión colectiva de lo agrario como alternativas a la privatización del territorio” en *Revista Archipiélago* (Barcelona: Sumario) N° 77-78.
- Mançano Fernandes, Bernardo 2005 “Movimientos socioterritoriales e movimientos socioespaciais” en *Revista OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Vol. 16, pp. 273-284.
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO” en Marañón, B. (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio y Hopenhayn, Martín 1986 “Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro” en

- Development Dialogue* (Santiago de Chile: Cepaur / Fundación Dag Hammarskjöld) número especial, en <www.dhf.uu.se/pdfiler/86_especial.pdf>.
- Max-Neef, Manfred 2001 *Desarrollo a escala humana* (Montevideo: Editorial Nordan / Comunidad).
- Mignolo, Walter 2008 “La opción descolonial” en *Revista Letral*, N° 1.
- Polanyi, Karl 2007 *La Gran Transformación* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Porto Gonçalves, Carlos Walter 2001 *Geografías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad* (México, DF: Siglo XXI).
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2007a “¿Sistemas alternativos de producción?” en Coraggio, J. L. (org.) *La economía social desde la periferia* (Buenos Aires: UNGS / Altamira).
- Quijano, Aníbal 2007b “Colonialidad del poder y clasificación social” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre).
- Quijano, Aníbal 2008 “‘Solidaridad’ y capitalismo colonial / moderno” en *Otra Economía*, Vol. II, N° 2.
- Quintero, Pablo 2010 “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina” en *Papeles de Trabajo* (Rosario: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural) N° 19.
- Sevilla Guzmán, Eduardo y Pérez Yruela, Manuel 1976 “Para una definición sociológica del campesinado” en *Agricultura y Sociedad*, N° 1, pp. 15-39.
- Sevilla Guzmán, Eduardo 2006 “Agroecología y agricultura ecológica: hacia una “re” construcción de la soberanía alimentaria” en *Revista Agroecología* (Universidad de Murcia) N° 1.
- Shanin, Teodor 1983 *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo* (Madrid: Alianza).
- Teubal, Miguel y Rodríguez, Javier 2002 *Agro y alimentos en la globalización. Una perspectiva crítica* (Buenos Aires: La Colmena).

- Toledo, Víctor 1992 “Utopía y naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina” en *Nueva Sociedad* (Venezuela) N° 122.
- Walsh, Catherine 2008 “El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana” en *Cuarto Intermedio* (Cochabamba).

Luz Dolly Lopera*

LA ECONOMÍA SOLIDARIA

LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER EN LA PERSPECTIVA DE CONSTRUCCIÓN DE UN SUJETO SOLIDARIO

ESTE ARTÍCULO BUSCA APORTAR a la reflexión teórica sobre la construcción de sujetos históricos y transformadores, éticos y políticos, inscritos en realidades locales de prácticas de economía solidaria que hacen posibles y sustantivas las relaciones sociales de solidaridad, desde una perspectiva de descolonialidad del poder.

OTRA RACIONALIDAD: DISPOSITIVOS MOVILIZADORES DEL RE-SURGIMIENTO DE UN SUJETO SOCIAL Y SOLIDARIO

La economía de solidaridad configura un espacio-tiempo de posibilidades que se inscriben en una nueva lógica en la que se introduce “la solidaridad como elemento activo, fuerza productiva y matriz de relaciones y comportamientos económicos, en los procesos de producción, distribución, consumo y acumulación. Una presencia operante de la solidaridad, no marginal sino central, suficiente para determinar el surgimiento de un nuevo modo de hacer economía” (Razeto, 2002: 3).

Sin embargo, no es solo en el ámbito de lo económico en el que se define la capacidad transformadora de los sujetos, también en el político, social y cultural. Dichos ámbitos se imbrican, yuxtaponen y

* Fundación Universitaria Luis Amigó y Universidad de Antioquia.

redimensionan constantemente las actuaciones y experiencias de los sujetos del cambio, lo cual supone posibilidades, dispositivos para una “una nueva comprensión de los modos de ser humanos” (Rauber, 2011: 210).

De acuerdo con Kropotkin (1989), la condición de seres solidarios está presente en los seres humanos, derivada de su memoria instintiva, fraguada en el desarrollo de la sociabilidad para sostenerse en la lucha por la existencia, en medios hostiles y a través del proceso evolutivo, por eso diferenciado a través de la experiencia, lo cual posibilita, que al igual que la naturaleza individualista del *homo economicus*, también pueda emerger el ser solidario, reinventado a partir de la memoria de sociabilidad de los grupos locales, desde su praxis colectiva.

De esta manera, el ser humano diverso y heterogéneo, comparte lugares comunes, memoria colectiva de su origen social, de sus relaciones con la naturaleza y los otros seres de su entorno, para propiciar su desarrollo. Sin embargo, lo que existe en potencia solo es capaz de desplegarse en la posibilidad de participar de las “relaciones que hombres y mujeres en movimiento establecen entre sí y con los demás” (Zibechi, 2007: 36), para re-descubrirse en su capacidad transformadora.

Por eso, en las relaciones de carácter solidario y comunitario se despliega la potencialidad por medio de una enorme fuerza, a la vez que se forjan los movimientos de transformación. En estos procesos de organización social, confluyen iniciativas creadas para resolver necesidades de diversa índole: económicas, políticas, sociales y culturales, para lo cual disponen de recursos que son compartidos, logrados por la gestión del colectivo, lo autogestionado de manera autónoma, para alcanzar proyectos de carácter alternativo respecto del sistema capitalista dominante. De allí se deriva, de manera comprensiva, la identificación de un sujeto solidario, quien descubre su potencialidad a través de la acción crítica respecto a la búsqueda de objetivos conocidos y queridos (Razeto, 1986: 48). Sin embargo, el proceso no es automático, deben confluír las características que les son propicias a un proyecto de transformación, de carácter alternativo: para configurarse como tal, propuesto por un sujeto colectivo con el compromiso de cambio en las condiciones de dominación a las que está sometido o de lograr su emancipación, debe corresponderse con la voluntad política de construir un poder distribuido democráticamente, vinculado a un esfuerzo educativo y de formación en comunidad, en la tarea de deconstruir y desaprender en la cotidianidad los rigores normativos y las reglas de sociabilidad discriminatorias, las relaciones de intersubjetividad basadas en el racismo y la colonialidad del poder que atraviesa las relaciones sociales y las realidades concretas de los grupos sociales

en las jerarquías y clasificaciones que ese mismo poder ha instaurado como naturales (Quijano, 2000: 367-368).

En tal sentido, se requiere actualizar la historia de constitución de sujetos y de colectividades, reconocer las identidades heterogéneas, negadas por el etnocentrismo, develar el discurso del poder social, colonizador de cuerpos y relaciones sociales, y desaprender los procesos de conocimiento basados en el eurocentrismo (Quijano, 2000), comprometerse con una comprensión del universo de sentidos y significados presentes en los grupos sociales autogestionarios y por esta vía, re-descubrir las posibilidades económicas, políticas y culturales construidas en las comunidades, que han resistido para ocupar su lugar en la historia, para estar, ser leídas, ser re-conocidas como sujetos solidarios de transformación, y no meramente objetos o cuerpos sin subjetividad, fragmentados y sin posibilidades de construcción de identidades colectivas en sus ámbitos de actuación.

Se propone entonces que “la comunidad no es, se hace” (Zibechi, 2007: 48), se desarrolla por dinámicas internas propias, se despliega en su potencialidad, y se construye en la gestión cotidiana por la sobrevivencia y la lucha por lograr autonomías: la comunidad se ha fraguado con base en “relaciones subjetivas en las que los fines son las personas” (ibídem), es el sujeto que emerge en y para otra racionalidad, alternativa y posible en la que se configura como sujeto social colectivo.

Se plantea necesario el re-surgimiento de la otra parte del yo negado, el Otro, el solidario, que contrasta con la construcción occidental de un sujeto egoísta, necesario al pensamiento hegemónico; se trata de construir propuestas alternativas para la vida (Rauber, 2011), pero en el camino alternativo de deconstrucción de un sujeto dominado, discriminado, subordinado y sometido al poder mediatizado por la ideología occidental, basada en el eurocentrismo (Quijano, 2000), para emerger sujeto inacabado, consciente, autónomo, emancipado (Freire, 1971).

Las experiencias y prácticas sociales de los colectivos humanos, inscritos en el marco de la economía de solidaridad, plantean nuevos escenarios políticos, sociales, económicos y culturales, en los que emerge un sujeto que protagoniza sus relaciones, teje sus sentidos, configura sus significaciones, en tensión permanente y continua con el modelo de sociedad planteado por la ideología dominante, trazadora de un ideal de desarrollo dibujado-distorsionado por los centros de poder hegemónico, y en cuestionamiento-conflicto respecto de los espacios colonizados.

Se trata entonces de descolonizar el poder (Marañón, 2012), construir autonomía, destrabar los lazos solidarios de la estructura de po-

der construida por la cultura de occidente, inaugurar prácticas políticas tejidas en modos de organización, significación, representación y autoridad políticas diferentes a la de la sociedad dominante, que basa sus representaciones en la ideología eurocentrista: “Múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social, a través de la producción, acumulación, circulación y funcionamiento de los discursos, que las hacen funcionar” (Foucault, 2004: 14-15).

Por lo tanto es necesario interrogar, preguntarse por los cuerpos colonizados en sus prácticas socioeconómicas, vivencias, relaciones y discursos, porque el poder circula y funciona en cadena (Foucault, 2004: 22), transita a través de los individuos, constituye al individuo y circula a través de él; de este modo, es preciso fundar nuevas relaciones (Rauber, 2011: 119), liberarse del discurso que remite al poder que sujeta y domina, como así también recuperar la memoria del camino de solidaridades recorrido, pues no hay humanidad sin memoria de cómo se reconfiguró la vida social de los grupos humanos; la conciencia del inacabamiento del ser humano lo constituye como un ser de esperanza (Freire, 2002) y de resistencia al pensamiento enajenante.

Desde una perspectiva esperanzadora, sin ser ingenua, reconocedora del ser social y solidario, que tiene la historia como posibilidad y no como determinación (Freire, 2002), es posible observar las construcciones de los grupos sociales territorializados, en formas organizativas de economías solidarias, múltiples y variadas, alternativas e incluyentes.

En este orden de ideas, la posibilidad de re-conocimiento de los saberes comunitarios, el proceso formador, formándose, desde las economías solidarias, implica una praxis social, económica, política y cultural, que transgrede el universo de lo convencional y la desesperanza, para erigirse como propuesta de resistencia desde esos ámbitos, en espacios y territorios concretos, desde una perspectiva que podría trazarse compleja, descolonizadora, no lineal (Quijano, 2000), siempre que medie la intención política y cultural, para plantearse comunidad en movimiento (Zibechi, 2007).

En tal sentido, las economías solidarias se articulan con procesos de desarrollo local, cuando los actores sociales se movilizan y se vinculan en el diálogo que debe existir entre la teoría y la práctica de alguna construcción social y contribuyen con transformaciones en el modo de vida de los grupos humanos habitantes de un territorio, e inclusive que no se representan en los prototipos culturales de producción de materialidades para el capitalismo (Lander, 2000), sino sujetos actuantes y senti-pensantes en perspectiva de construcción de la sociedad descolonizadas de la perspectiva eurocéntrica (Quijano, 2000).

Las economías alternativas, dentro de las posibilidades de la economía de solidaridad, son constituyentes de proyectos, alternativos, claramente intencionados hacia una posibilidad renovadora de construcción de autonomía y emancipación social, política, económica y cultural de las perspectivas colonialistas, capitalistas y de poderes centralizados, para re-crear lo necesario a la supervivencia humana y de la naturaleza (Rauber, 20011) en clave ecológica, en unión de una propuesta educativa de configuración de un sujeto solidario “que se forma, se educa, como creación histórica, esencialmente de abajo hacia arriba, a partir del cambio cultural transformador” (Gramsci, 2001: 169).

EMERGENCIAS SOCIALES: EL RE-CONOCIMIENTO UN SUJETO SOLIDARIO

Indagar por el sujeto social y solidario, implica situarse desde una perspectiva no eurocéntrica (Quijano, 2000) para desdibujar el patrón de referencia superior y universal (Lander, 2000) que libere el pensamiento crítico para comprender las prácticas solidarias, inscritas en el espacio tiempo del capitalismo, pero también como práctica social de los dominados, discriminados y explotados, en un esfuerzo de emancipación subjetiva.

Ejercicio difícil de asumir, en tanto que requiere comprender que también hay un sujeto alterno que se construye en la recuperación de su consumo, en la definición de su necesidad y con ello, la identidad de su ser de producción de significados para la creación permanente de la vida y del universo. Este ser, el otro, el opuesto al situado en el poder dominador, el sujeto de dominación, pero el alterno, porque reconstruye su subjetividad en un proceso de liberación, forjado en la cotidianidad de sus relaciones, es un sujeto que busca la felicidad propia y con los otros, la colectiva, recupera el sentido de la producción y el consumo responsable, el comercio justo, las relaciones basadas en la reciprocidad, la ayuda mutua y la solidaridad.

Desde esta lógica, la economía solidaria y su praxis instauradora de sentidos alterna en su proyecto emancipador; no tiene corriente de continuidad ni de imitación con las propuestas de urgencia económica para sobrevivir en solitario, sino que debe configurarse como proyecto de vida, asumido en el sentido de Freire (2002), por quienes la vivencian, como medio y fin, para crear propuestas alternativas por personas que, inmersas en estas, tienden a buscar críticamente sus posibilidades de existencia y de habitar en el mundo.

Son los sujetos del diálogo quienes ejercen el poder de la palabra, se saben con sentimientos y emociones, se reconocen pensantes y actuantes, son sujetos de decisión, sujetos de poder, sujetos que piensan

acertadamente (Freire, 2002), por lo tanto constituyentes, constructores de alternativas, en tensión y resistencia respecto a las prácticas cotidianas de enajenación de sí e invisibilidad del otro.

Es desde el compromiso político con la transformación social, con la práctica del pensamiento crítico y la participación del sujeto político-ético, desde un proyecto de vida que se teje en la cotidianidad con los otros, que se puede construir alternativas socioeconómicas de carácter solidario. Por lo tanto, esto es lo que lleva a los sujetos a realizar actividades desde los pequeños pero significativos espacios, y lo que genera, al igual que la gota de agua en la roca, transformaciones éticas y estéticas en estos y en los espacios de poder que construyen colectivamente.

Es necesario asumir que la economía de solidaridad es una realidad y un proyecto mucho más vasto que el cooperativismo y la autogestión, porque se refiere a un nuevo modo de hacer economía que corresponde a una racionalidad económica especial, distinta, alternativa, para proponer e indagar en nuevas formas de organizaciones sociales autogestionarias, emprendimientos socioeconómicos basados en la solidaridad y el trabajo; nuevas formas de distribución que articulan relaciones de intercambio justas con relaciones de comensalidad, cooperación, reciprocidad y mutualismo; nuevas formas de consumo en la que se integran las diversas necesidades personales, comunitarias y sociales en una matriz que reúne los aspectos fundamentales de las necesidades humanas (Max-Neef et al., 1986), y a un nuevo modo de acumulación, centrado en los conocimientos, las capacidades de trabajo, la creatividad social, la vida comunitaria y los valores humanos (Razeto, 1994), capaz de asegurar un desarrollo sustentable en lo social, económico, ambiental y político, pero a la vez crítico a la colonialidad del poder (Quijano, 2000), en la posibilidad de una relación sacra con la naturaleza, en el reconocimiento de la integralidad de la persona como cuerpo-mente (Boff, 2001).

Desde tal enfoque se configura la economía solidaria, a través de sus prácticas, como proyecto en construcción, como proyecto de vida, personal y colectivo, por los sujetos participantes, que introducen consistentemente la solidaridad en la producción, la distribución, el consumo y la acumulación, definiendo con ello una común racionalidad económica solidaria (Razeto, 1994).

Se configura como espacio social-político construido, de posibilidades en el que se inscribe la economía del mundo popular, alterno, en el que ocurre “la práctica socio-transformadora de los seres humanos en la historia” (Rauber, 2011: 239), donde se presenta un modo de acumulación especial, que no está referida al capital o la posesión de riquezas, sino principalmente a la riqueza de las relaciones sociales y

a la posibilidad de potenciamiento de las capacidades, como sujetos reales de la construcción y de la reconstrucción del saber enseñado-aprendido-enseñado en una relación dialógica con el mundo de la experiencia y la producción-reproducción de sentidos y significados (Freire, 1971: 28), para desaprender el modo de ser, de estar, pensar, actuar instaurado por el eurocentrismo (Quijano, 2000).

De este modo, es posible plantear que los grupos sociales, articulados en y para la lógica de la economía solidaria o de solidaridad, han ido posibilitando y construyendo su historia alrededor de unos imaginarios y un sistema de valores que van interiorizando individual y socialmente, lo cual confluye en la identidad colectiva (Esteves, 2007), heterogénea de acuerdo con los grupos sociales constituyentes, que da sentido a una manera de ser, de estar y de habitar en determinado espacio social, que adquiere connotaciones de territorialidad dentro de una propuesta de localidad barrial o comunal.

De este modo, en la medida en que se profundiza el reconocimiento del otro y el encuentro mutuo ante un mismo proyecto, alternativo, el grupo consigue organizarse y definirse ante una propuesta incluyente, asume la relación de fuerzas y poderes establecidos internos, que se asumen en el mismo nivel decisorio, y en tensión con las externas, está dispuesto a interactuar con ellas para beneficio de la colectividad.

En diversos casos las propuestas de economía solidaria surgen a partir de la organización social de algunas comunidades de base¹ (López, 1989; Szentmártoni, 1994), referidas a la entidad activa, conglomerado humano con experiencia y memoria colectiva que se reúne en torno a objetivos comunes, sin que medie una postura crítica reflexiva respecto a los fines que hizo posible juntarlos, pero legitimados en relación con sus búsquedas.

La economía solidaria permite observar en el fenómeno económico, la participación de colectivos y no de los individuos aislados, comprende que la producción de los medios materiales de subsistencia ha sido posible en la medida en que los seres humanos de una sociedad dada, se organizan y cooperan para realizar y garantizar su sobrevivencia como especie, reconociéndose como seres sociales, económicos y políticos en la construcción de posibilidades de existencia y presencia en el mundo y que por tanto trasciende lo meramente económico.

Como formación socioeconómica de carácter solidario, que se ha fortalecido y ha ido creciendo en autonomía, es posible dar cuenta

1 Designación que se acomodaba a las comunidades cristianas, reunidas en viviendas privadas para ejercer el mensaje apostólico.

de su construcción a partir de la autogestión económica y el empoderamiento de los grupos sociales, que poco a poco van adquiriendo mayor capacidad para tomar decisiones y conformar redes de organización en torno a propósitos económicos, sociales y políticos.

En este ámbito podría plantearse que a partir del consenso social, de la comunidad, se define un grupo de condiciones previas para la satisfacción de necesidades básicas tales como: la autonomía para ejercer la capacidad crítica, la autodeterminación en la elección de la forma de vida, la acción individual reconocida en el vínculo con los demás para constituir lo social, la autonomía necesaria para la ejecución de acciones de la comunidad, con la debida responsabilidad y el ejercicio de la libertad ciudadana, vista como participación política en espacios de ciudad.

Ante una sociedad preocupada por la productividad y el consumo, se plantea el imperativo de la reflexión sobre las dimensiones reales del ser humano y la inclusión de diversos aspectos de la vida social (Razeto, 2002), en tensión con la cultura colonialista y el pensamiento eurocentrista (Quijano, 2000), para deconstruir las formas racistas de transitar el poder, que posibilite la orientación crítica de los grupos humanos en organizaciones de carácter alternativo, en las que sea posible la construcción de experiencias de trabajo colectivo humanizadoras desde otra racionalidad, en una relación de horizontalidad hacia una civilización re-humanizada (Rauber, 2011: 210).

De esta manera, significa el abordaje de una propuesta de desarrollo en la que se defienda lo local, como prerrequisito para articularse con el mundo, se fortalezca la capacidad crítica para clarificar la identidad y se formulen visiones y propuesta concretas, alternativas, como posibilidad de vincularse en un espacio real, como red de historias locales, capaces de transformar los designios globales en propuestas de alteridad (Escobar, 2003).

Se trata de un proceso de constitución de sujetos que van consolidando el propio sentido humano y social, en la medida que van resolviendo sus necesidades existenciales cotidianas de manera crítica y consciente, que van consolidando el entramado social en consenso con otros sujetos sociales, en una dialéctica que resuelva los intereses individuales y colectivos, sin perder la dimensión estratégica del proceso de transformación social, lo cual permite pensar en una sociedad que forma su propio tejido y se perfila, sobre sus verdaderas necesidades y anhelos, superando el modelo eurocentrista (Quijano, 2000), que adquiere el compromiso con la crítica y participa conscientemente de la toma de decisiones, en todos los niveles y en relación con el grupo social en el que se inscribe (Arboleda y Lopera, 2004).

Se constituye entonces en propuesta que articula las dimensiones

económica, política, social y cultural, y adicionalmente, presenta unas lógicas operacionales propias, originadas en la realidad concreta de hombres y mujeres que se organizan en torno a propuestas de economías alternativas y desde allí conforman y gestionan grupos asociativos, comunitarios y empresas, sustentados en las categorías comunidad y trabajo o factor C, no por el capital. En tal sentido, incluye las capacidades productivas, sociales y las posibilidades éticas del ser humano para la proyección de su humanidad en una condición superior que se comprometa con la construcción de sociedad (Boff, 2001).

A las propuestas teóricas desarrolladas desde la Colonialidad del Poder (Quijano, 2000) se propone articular la Teoría Económica Comprensiva con uno de los autores latinoamericanos que ha dado cuenta de una estructura teórica y conceptual para comprender las relaciones sociales y valores solidarios presentes en la racionalidad de la economía solidaria, de tal manera que se puedan distinguir las características propias que le otorgan identidad al sector, en el que emerge y se plantea una racionalidad distinta a la capitalista y se definen unos sujetos cuya propuesta ontológica se configura en la solidaridad (Razeto, 1994).

De este modo, para la construcción de relaciones subjetivas emancipadas de la colonialidad del poder y de las jerarquías racistas (Quijano, 2000), que posibiliten trascender los símbolos y significados que sitúan al sujeto en el discurso del capital, en condición de subordinación y alienación del trabajo, y superar lo mercantilizado de los símbolos e imágenes (Novaes, 2011), se sugiere de modo simultáneo la construcción del sujeto solidario, inscrito en experiencias de economía de solidaridad, como proyecto alternativo. En tal sentido, la Teoría Económica Comprensiva (Razeto, 1994) permite hacer lectura de las prácticas sociales que tienen su sustento en el bien común como experiencia vital colectiva.

Desde este nivel, no solo se trata de las estrategias económicas y políticas para “universalizar” las prácticas solidarias y comunitarias, sino también de pensar en estrategias educacionales y pedagógicas que configuren una ética solidaria en los sujetos participantes, por consiguiente, es posible recurrir a los planteamientos teóricos de la pedagogía crítica y la educación popular que permitan interpretar la propuesta de la economía solidaria y afines como posibilidad de liberación a partir de la concepción de un sujeto social —opuesto al individualista— y solidario que se construye históricamente para configurar la ética de la solidaridad humana (Freire, 2002).

De este modo, la postura reflexiva crítica se concreta a partir de la economía solidaria como modelo alternativo desde lo económico, político, social y cultural, la cual puede generar una pedagogía de la

solidaridad que signifique recuperar la memoria de los valores y principios de la cooperación y la solidaridad, la reciprocidad, la ayuda mutua y el bien común, e incorporarlos intencionalmente en la práctica educativa de los que se aplican en el cambio cultural mediada por una pedagogía crítica o de educación popular.

Vivenciar los valores solidarios e incorporarlos en la práctica educativa ha sido una propuesta discursiva recurrente y a veces, aparentemente, fácil de aplicar, pero la cotidianidad lo contradice cuando se vuelve costumbre la práctica del egoísmo, el individualismo y el desconocimiento de los derechos y dignidad de los otros, todo lo cual conduce hacia la deshumanización de las personas involucradas. La solidaridad convoca a realizar en la práctica lo que nos convierte en mejores personas y lo que posibilita el llamarnos humanos y no solamente seres de eficientismo económico o de sobrevivencia.

De acuerdo con lo anterior, se trata de vivenciar los valores cercanos a la construcción de humanidad, pero también de realizar actos educativos y pedagógicos con enfoques e intencionalidades que signifiquen la incorporación de la solidaridad en la práctica pedagógica. Luego entonces, también hay que preguntarse por la práctica educativa descolonizada que dé lugar al ejercicio crítico, a la acción política de emancipación social.

Plantea Freire que quienes se vinculan en una práctica educativa liberadora, se comprometen con la búsqueda de la utopía. Esta sociedad utópica se concibe equitativa y justa en el despliegue de las libertades que hará posible la continuación de la obra humana de ser cada vez *más humanos* (Freire, 1971; énfasis propio).

Seres humanos situados en la posibilidad del diálogo y el reconocimiento de las diferencias, tolerantes a lo distinto y lo contradictorio para lograr una disposición o una apertura al conocimiento del texto, del contexto y de la acción comunicativa, en la que también se debe interrogar la relación entre los participantes del acto educativo, en el que nos presentamos como seres inacabados. La tarea del acto educativo supone la humanización de los hombres y las mujeres capaces de transformar el mundo a partir de la práctica de la solidaridad, la generosidad y el amor, ajenos en las relaciones racistas entre superiores e inferiores.

Para Freire los hombres y mujeres nuevos surgen del reconocimiento de la condición de oprimidos, privados de las libertades y de la condición de adherencia a formas de explotación en las que sin reconocerlo, se asumen formas y expresiones cercanas al prototipo del opresor. Es decir, los seres humanos en la práctica cotidiana nos reconocemos reproductores de las mismas conductas y prácticas que nos oprimen y nos deshumanizan, si lo reconocemos y actuamos in-

tencionadamente en la transformación de la conciencia y el cambio de las mismas, entonces estaremos practicando una pedagogía orientada a lograr más humanidad (Freire, 2002).

De la misma manera, superar la condición de sometimiento, dependencia, privación por parte de los individuos, significa también el reconocimiento de las situaciones opresoras que reproducen los paradigmas que se han instaurado como naturales, con lo cual el individuo se prepara para sentir la necesidad de transformar estas situaciones opresoras en realidades concretas en las que se ejercite la generosidad, la reciprocidad y la ayuda mutua como actos solidarios, permitiendo que se genere un escenario de mayor posicionamiento de las personas que han venido adquiriendo una condición más humana.

La consideración de que alcanzar la condición de más humanidad es una construcción, significa asumir la concepción de que los hombres y las mujeres son seres históricos, que se hacen y rehacen socialmente, en este sentido los seres son inacabados e inconclusos y esta es la posibilidad de la experiencia humana donde reside la experiencia de la educación y de la práctica pedagógica para continuar con la obra de construcción humana en el mundo.

Por su parte, la conciencia del mundo también clarifica la conciencia del inacabamiento y esto produce mayor maduración porque se sabe, se es conecedor de esa condición, y desde ese lugar, el hombre y la mujer son seres de búsqueda, están en constante interacción esperanzada de mejorarse mutuamente, porque la búsqueda es una relación profunda con el mundo, en la que subyace la esperanza de lograr el encuentro, la comunicación entre sujetos libres.

Desde esta perspectiva, se despliega la posibilidad de la construcción cultural que derive en un escenario de democracia real en el que participan hombres y mujeres, cuya práctica cotidiana configura su ser político y su hacer social para ser sujetos de transformación: sujetos éticos, sujetos solidarios, personas más personas (Freire, 2002).

De este modo, a partir de la propuesta crítica es posible relacionar las experiencias que se estabilizan en un proyecto de economía solidaria, en las que se persiste por lograr procesos de autonomía económica, política, social y cultural en la comunidad (Razeto, 1993) o por el contrario, se posibilita visibilizar cómo se re-crean en la cotidianidad, inscritas en la racionalidad capitalista, formas de explotación del trabajo y de dominación en todos los ámbitos de la vida comunitaria.

APROXIMACIÓN A LA EXPERIENCIA DE COLECTIVOS, EN LA EMERGENCIA DEL SUJETO SOLIDARIO: EL CASO DE COLOMBIA

En Colombia las investigaciones realizadas en ámbitos locales dan cuenta de cómo la mayoría de las organizaciones, que pueden incluir-

se dentro del sector de economía solidaria, se corresponde con una propuesta económica que se complementa de manera dinámica con otras dimensiones tales como la social, la ambiental, la política y la cultural, de corriente alternativa, en contraste con la economía de mercado capitalista y la centralizada, por lo tanto cifrada en aspectos relacionados con el desarrollo humano integral, la generación de prácticas solidarias y asociativas, la promoción del ejercicio democrático para la toma de decisiones y la participación activa en el diseño y ejecución de planes y proyectos de desarrollo para los grupos humanos vinculados con las propuestas.

Las organizaciones, así caracterizadas, reúnen una serie de elementos que permite identificarlas por su trayectoria autogestionaria, capacidad de desarrollar vínculos de cooperación y solidaridad para el trabajo conjunto, socialización de la propiedad y de los excedentes, participación de los asociados y asociadas en la gestión de los recursos, identidad sociocultural y ayuda mutua, entre otros. Dichas características son reconocidas en las legislaciones como un conjunto de atributos que diferencia a las organizaciones de economía solidaria de otras de racionalidad distinta.

Se considera de manera general que los asociados vinculados a las formas de economía solidaria, de manera real, no meramente funcional, deben desarrollar las capacidades de colaboración, cooperación, compañerismo, solidaridad y compromiso, lo cual vuelve el camino expedito para liderar adecuadamente la organización en la que deben realizar aportes económicos (sociales), de saberes específicos y experiencias, que socializadas posibiliten la integración social, política y económica de la organización en un espacio de creación de "otra sociedad".

La experiencia investigativa ha permitido observar, a veces cuantificar, también interpretar, algunas prácticas comunitarias, que en un primer nivel de aproximación no se expresan en su mayoría, como un ideal de organización económica y social lideradas por grupos autogestionarios, al contrario, pueden presentarse como grupos de "interés" que se reúnen para desarrollar propuestas productivas o emprendimientos solidarios con el fin de servir de atenuante a los efectos negativos del sistema dominante, pero también se presentan como forma de resistencia política y económica, como búsqueda, a veces "natural", para resolver necesidades básicas de grupos que encuentran su comunidad de intereses en un espacio social que da sentido a sus logros.

Las múltiples propuestas productivas que emergen —y de allí un posible sujeto solidario—, de acuerdo con la experiencia investigativa, presentan características comunes en tanto reflejan búsquedas

de ingresos, pero también de reconocimiento social, de participación política de inclusión en temas de ciudad y, sobre todo, intentan configurarse como movimiento de cambio social, si se quiere alternativo. Por lo tanto, confluyen en propuestas de economía solidaria que recoge diversos ámbitos: político, económico, cultural y social. Sin embargo, cabe preguntarse por la capacidad de los diversos grupos sociales, inscritos en otra lógica, de establecer redes sociales con comunidades afines, que comparten muchos de sus haceres, para progresar hacia prácticas más universales que trasciendan el espacio local y el interés del grupo.

En tal estado del proceso de construcción de lo alterno al poder hegemónico dominante y de la configuración de un sujeto solidario, en Colombia como en cualquier otro país del mundo, los grupos sociales comprometidos con la superación del eurocentrismo (Quijano, 2002) deben hacer reconocimiento de las prácticas económicas de la economía de solidaridad, que según sus principios, legislación y supuestos, se inscriben en una lógica que abarque los movimientos sociales, las prácticas económicas diversas y alternativas (Razeto, 1993) que se contraponen al paradigma de desarrollo convencional y a la lógica de la acumulación del capital, para generar una sociedad “otra” (Marañón, 2012): incluyente, participativa y transformadora de los valores sociales en la perspectiva de la construcción de un sujeto solidario, de una ética universal humana (Rauber, 2001; Boff, 2001).

De esta manera, se requiere hacer reflexión crítica sobre el paradigma del desarrollo convencional y su reproducción sistemática, que aleja la posibilidad de pensar en un sujeto social, que construye su entorno en relación con la naturaleza y define sus necesidades humanas en una perspectiva histórica y crítica para configurar una propuesta de desarrollo desde una perspectiva posmoderna (Escobar, 1996), pero que atiende la lógica local como espacio de configuración de identidades en las que se concreta la resistencia a las propuestas del capitalismo.

Por consiguiente, la solidaridad se constituye primordialmente política y, por consiguiente, social, cultural y económica, conforme se materializan las necesidades del proceso común que concita las voluntades solidarias de los participantes, quienes intervienen en la articulación de todas las dimensiones que se requieren para configurar el desarrollo humano integral, tan anhelado por la especie humana.

LAS ARTICULACIONES POSIBLES EN LA BÚSQUEDA DEL SUJETO SOLIDARIO

A manera de síntesis, la construcción de sujeto, presente como necesidad histórica, se asume como superación del pensamiento eurocén-

trico (Quijano, 2000), para devenir práctica autogestionaria y pensamiento autónomo, configurados en las relaciones cotidianas y en las solidaridades efectivas de colectivos humanos, que luchan por sentirse reconocidos en condiciones mínimas de dignidad y como constructores de sus capacidades humanas, fundamentados en su resistencia al poder hegemónico que siempre los ha negado e invisibilizado en la producción de realidad.

La colonialidad del poder (Quijano, 2000) establece que la idea de raza atraviesa todas las relaciones sociales, lo cual confiere a las jerarquías establecidas estructuras de poder desiguales, aceptadas implícitamente de “forma natural”, de este modo se representan con legitimidad cultural para operar como una tendencia lógica de funcionamiento en y de la sociedad en todas sus dimensiones.

Dicha perspectiva derivó en la concepción de que las identidades culturales debían fundarse bajo la égida de tales poderes “naturales”, de dominación y colonialismo. Así, las estructuras, denominadas básicas en la era industrial, como las relacionadas con la familia y el ámbito del trabajo, corresponden a una “construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que permea las dimensiones más importantes del poder mundial” (Quijano, 2000: 201), lo cual es constituyente de un pensamiento que tiene elementos en la colonialidad, racionalizado a partir del eurocentrismo.

La problematización-interrogación de las prácticas y pensamientos que se inscriben en dicha lógica suponen un cambio social, político y principalmente cultural, para volver expedito este camino a nuevas realidades en que sea posible la emergencia del sujeto. En tal sentido, la apertura al mundo de saber de los otros (Freire, 2002: 130) en sus construcciones cotidianas de ser sujetos en sí, y en sus solidaridades practicadas en colectivos humanos, organizados para tal fin, se constituye en necesidad que, como posibilidad del diálogo, es un eje que vale la pena explorar como experiencia de vida, en tanto es “la experiencia de la apertura como experiencia fundadora del ser inacabado que terminó por saberse inacabado” (Freire, 2002: 130). Es una posibilidad de saberse seres en construcción y por lo tanto sin jerarquías establecidas a partir de algún código genético, o de algún paradigma de poder de raza blanca, en relación de superioridad de otros, lo cual es un cerramiento “al mundo y a los otros [...], una transgresión al impulso natural de la incompletitud” (Freire, 2002: 130).

De la misma forma, la propuesta de Freire, en relación con la educación y todas las pedagogías posibles para el reconocimiento de sí y en los otros, para la apertura de posibilidades de diálogo con los otros y diálogo intercultural (Freire, 2002; Rauber, 2011), da cuenta de la integralidad del enfoque en tanto propone una educación contextuali-

zada en el entorno social y económico de los que comparten la actividad pedagógica, y el saber teórico-práctico de la realidad concreta en la que los profesores trabajan.

A partir de la propuesta de educación popular, fundamentada en Freire, se construye una vía de comprensión mutua, se recorre un camino de acortamiento de las distancias entre la realidad de los profesores y el de los educandos, siempre que se les comparta la posibilidad de aprender cualquier saber práctico con miras a la transformación del mundo y a sus estructuras desiguales e injustas (Freire, 2002: 132). Esto también supone manejar otros saberes relacionados con la realidad concreta, la ideología, las revelaciones de lo simbólico, lo mítico, lo oculto, la gramática de la colonialidad del poder (Quijano, 2000), reconocer, reflexionar y discutir lo que emerge como símbolos en el discurso, en la práctica, en las residencias del poder, tomar lugar en el desentrañamiento de la transmisión del poder mediático configurado de acuerdo con intereses dominantes.

En la perspectiva de la descolonialidad del poder (Quijano, 2000), la educación popular fundamentada en el pensamiento de Freire, se trazaría como responsabilidad de colectivos humanos, de manera intencionada, hacia el descubrimiento de sí mismos, como sujetos colonizados, alienados, naturalizados en la dominación, para que emerjan a través de relaciones dialógicas a nuevas relaciones de riqueza cultural, de encuentro con otros similares-distintos en sus relaciones humanas, con identidad latinoamericana en el descubrimiento de nuevas racionalidades, alternativas al pensamiento eurocéntrico, y de esta forma, también al hallazgo y reconocimiento de prácticas económicas alternativas, economías de solidaridad, en sus diversos caminos (Razeto, 1993).

De este modo, la colonialidad del poder (Quijano, 2000) emerge como una propuesta de lectura de relaciones sociales en la que se constituye como necesario, a través de una práctica pedagógica consciente, el develamiento del poder de dominación y las relaciones que se han tejido en torno a este imaginario, para que emerja un sujeto reconocido, sin “el control de la subjetividad y la cultura” (Quijano, 2000: 209), pero también los nuevos saberes, invisibilizados por las lecturas hegemónicas que han linealizado, mecanizado el conocimiento del mundo.

Como lo plantea Touraine, “la primera condición para que aparezca un sujeto es que el actor concernido rompa los conjuntos culturales y filosóficos que le imponen una identidad” (2009: 199), que ha sido moldeado de acuerdo con unos patrones que enajenan su sentido del yo y del otro (como su espejo), y con ello la capacidad de aceptación de lo distinto para construir un nosotros basados en la interculturalidad (Rauber, 2011).

Las prácticas económicas de solidaridad, articuladas, sistematizadas y conceptualizadas en el enfoque de la Teoría Económica Comprensiva (Razeto, 1994) supone la posibilidad de ampliación de las lecturas que hace la economía convencional, clásica, para abarcar todas las posibilidades de construcción de realidad económica y social a partir de la autogestión de colectivos humanos. En tal sentido, la economía de solidaridad, que también emerge como sujeto, debe ser reconocida principalmente por quienes la practican, como propuesta esperanzadora, pero también como posibilidad de resistencia al pensamiento eurocéntrico dominante (Quijano, 2000) que no ha permitido darle su lugar de autonomía y de posibilidad de constituirse como alternativa. De este modo, podría sustentarse el surgimiento de diversas realidades, caminos (Razeto, 1993) que confluyen en la Economía de Solidaridad o economías solidarias.

De acuerdo con Touraine, no podemos hablar de sujeto sin emplear la palabra conciencia, entendida como “la presencia en un individuo o en un grupo de individuos de representaciones de sí que llevan implícitos juicios de valor morales sobre las conductas de dichos individuos o de dicho grupo” (Touraine, 2009: 146). Se entiende que el lugar de sujeto en el presente texto se otorga a colectivos humanos formados por hombres y mujeres que tienen sentido de sí a partir de una pedagogía crítica y esperanzadora (Freire, 2002) que permite la comprensión de la realidad a través de “la educabilidad del ser” (Freire, 1996: 23) para transformar el mundo en el que se vive, como una construcción cotidiana.

La racionalidad económica nueva, reconocida en prácticas autogestionarias de colectivos humanos deviene fuerte en sus “estructuras, relaciones y comportamientos económicos” (Razeto, 2004), siempre que sea intencionada, articulada de manera consciente, pero también leída, reconocida, en sus representaciones de realidad autónoma y distinta, crítica de prácticas tradicionales dimensionadas bajo otros patrones culturales fundamento en el eurocentrismo (Quijano, 2000).

Definirse como sujeto, en la conciencia de los participantes de las prácticas inscritas en la racionalidad de las economías solidarias o la Economía de la Solidaridad (Razeto, 1994), es una tarea compleja en tanto no se produce de manera automática o mecánica, como surgimiento esperado en el seno mismo de una sociedad en crisis, o como restablecimiento de formas dimensionadas en el pensamiento eurocéntrico (Quijano, 2000), se trata de un trabajo arduo entre hombres y mujeres, los convocados(as), como sujetos críticos, de resistencia y esperanza en propuestas que construyen día a día, en su cotidianidad.

De allí la tarea de hacer posible que una pedagogía crítica se instale en las prácticas de los colectivos humanos y que surjan formas de

conocimiento de la realidad, y de los sujetos en construcción de sí y de esa realidad, que dimensione las nuevas emergencias de personas en colectivos humanos, sus representaciones de ser y estar en el mundo como posibilidad, pero también con disponibilidad para lograrlo con otros, en prácticas autogestionarias de economías de solidaridad y articuladas en relaciones que permiten el pensamiento autónomo de un ser crítico y emancipado con los otros.

De allí que sea posible, en la producción de realidad y también de conocimiento, dar apertura a enfoques comprensivos que se articulen a nuevas formas de comprender la realidad y los sujetos en ella inscritos, sus emergencias, posibilidades y disponibilidad de ser y estar en el mundo, para interpretarlo en una dimensión humana, lo cual permite concebir a las economías solidarias o economías de solidaridad como una nueva concepción de la economía, amplia, incluyente, que está siendo construida a partir de nuevas prácticas socioculturales, comprendidas dentro de un enfoque integral para inscribirse distinto, alternativo a las prácticas insertas en la corriente analítica e interpretativa del pensamiento eurocéntrico (Quijano, 2000).

Esas nuevas lecturas de una forma de hacer economía permiten aportar a la construcción de realidad y visibilizar las transformaciones de las prácticas socioculturales y económicas que potencializan nuevas estructuras en torno a la producción, la distribución, la acumulación y el consumo, para ir construyendo una nueva sociedad.

En tales lecturas pueden aparecer prácticas reconocidas como redes de consumo, comercio justo, y emprendimientos solidarios, que por su lógica de acción han ido generando nuevas relaciones sociales de producción y de consumo en torno a una nueva comprensión de la sociedad, en la que el ser humano se constituye en eje y sujeto del desarrollo, considerado este último en sus múltiples dimensiones económica, política, social, ecológica y cultural.

Reconocida la solidaridad como inherente a la condición humana, por lo tanto de carácter universal, es vivida, realizada, en forma de unión, adhesión, concordia, conformidad de personas, ayuda mutua, comunión de intereses para alcanzar determinado fin que implica grupos humanos, se refiere a vínculos reales, voluntarios y eficaces de quienes se unen para lograr el fin propuesto con el compromiso recíproco de obtener beneficios para cada persona y en colectivo.

La solidaridad establece relaciones y vínculos entre iguales (en la condición de seres humanos), en una causa común, por eso son los participantes, actores sociales protagonistas activos de una construcción colectiva, sujetos de transformación. Su práctica fomenta un tipo de movimiento con la urgencia de ser leídos en contextos locales, de alcance intersectorial, articulados en realidades que pueden

trascender hacia una mayor dimensión que atravesase toda relación humana o social.

De este modo, caben las aproximaciones investigativas a la economía de solidaridad, entendida como fenómeno social y proceso histórico que acoge un conjunto de variadas experiencias, lo cual supone la identificación y caracterización de la lógica internas de esta forma económicas alternativas dentro de un proceso de construcción teórica en el que interviene la praxis como una forma de potenciamiento y desarrollo de dichas experiencias y por lo tanto practicada por sujetos, que a través de su conciencia crítica construyen nuevas realidades y posibilidades de adentrarse en el mundo multidimensional e intercultural desde una visión autónoma y transformadora.

Para terminar, un fragmento, significativo, por la propuesta, pero también por la evidencia de que perder la memoria hace propicio el lugar para la colonialidad de los poderes de dominación y exterminio:

Por eso la forma que tenemos para trabajar es recordando y contando [...] hemos mirado la tradición Nasa, que enseña que la justicia es para mantener el equilibrio y la armonía y tiene que nacer de una raíz muy fuerte de identidad, si el árbol de la comunidad está bien sembrado no lo tumba cualquier brisa [...]. También hemos visto la tradición de los Embera-Katío, que nos habla de las cuatro raíces del árbol del agua: la cultura, el territorio, la gente unida y los recursos; son como los cuatro estantillos de los tumbos, y si falta uno, pues se caen. Por eso para la gente del Alto Sinú la justicia es tener bien parado el tambo, bien sembrado el árbol [...], hemos aprendido a juntarnos, hemos hecho muy fuerte la solidaridad. Necesitamos tiempo para preparar el corazón y aquí viene nuestra solicitud que nos sale de la memoria: ¿podemos contar con ustedes para inventar ese tiempo? (Green, s/f).

La tarea es entonces, desacralizar el pensamiento eurocentrista (Quijano, 2000) mediante las transformaciones sociales y políticas necesarias, promover escenarios posibles de construcción democrática de poderes, identificar y re-conocer los saberes alternos, de las comunidades y de los actores-sujetos de conocimiento, que día a día construyen su cotidianidad en un esfuerzo crítico por superar los lazos de dependencia y colonialismo; representarnos de manera adecuada la comunidad en movimiento (Zibechi, 2007: 218), por lo tanto hacer lectura de este laboratorio social donde emerge la comunidad, las formas alternativas de organización social y política de resistencia en territorios concretos, en localidades situadas. También la sistematización de las construcciones colectivas, las prácticas sociales, que de-construyen el poder mediatizado por la lógica euro-

centrista (Quijano, 2000), para develar sus contenidos colonizadores y propiciar un reconocimiento de procesos emancipatorios en las comunidades que resisten y construyen su autonomía y posibilidades liberadoras.

La posibilidad de hombres y mujeres libres le otorga significado a la búsqueda por lograr condiciones de vida más dignas, de mayor independencia, autonomía y capacidad autogestionaria, para asumir la responsabilidad por la propia condición humana, y a través de esta conciencia, ir remplazando el orden anterior de tensión y de privación de las libertades por otro, en el que se instale la autonomía y el ejercicio permanente de la solidaridad como acto de reciprocidad amoroso con el otro y la otra que también se encuentran ejerciendo la capacidad de libertad o la necesidad de convocarla. Adicionalmente, ejercer la pedagogía que permita “un cuestionamiento crítico de las omisiones y tensiones que existen en las narrativas maestras y los discursos hegemónicos que componen el currículo oficial y las auto-representaciones de los grupos subordinados tal como aparecen en historias, textos, memorias, experiencias y narrativas comunitarias “olvidadas o borradas” (Giroux, 2005: 51-52).

BIBLIOGRAFÍA

- Arboleda, Olga y Lopera, Luz Dolly 2004 *Racionalidad de prácticas de economía solidaria en Medellín en las últimas tres décadas del siglo XX* (Medellín: Funlam).
- Boff, Leonardo 2001 *Ética planetaria desde el gran sur* (Madrid: Trotta).
- Escobar, Arturo 1996 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Santafé de Bogotá: Norma).
- Escobar, Arturo 2003 “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad / colonialidad Latinoamericano” en *Tabula Rasa* (Bogotá) enero-diciembre.
- Foucault, Michel 2004 “Poder, derecho, verdad” en Rivas, G. (comp.) *Poder vs democracia* (Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura, Colección El Pez en la Red).
- Freire, Paulo 1971 *Conciencia crítica y liberación. Pedagogía del oprimido* (Bogotá: Ediciones Camilo).
- Freire, Paulo 1996 “La práctica de la pedagogía crítica” en <www.slideshare.net/Profesorachapela/practica-de-la-pedagogia-critica-2756443> acceso 13 de diciembre de 2011.
- Freire, Paulo 2002 *Pedagogía de la autonomía* (México, DF: Siglo XXI).

- Giroux, Henry 2005 *Estudios culturales, pedagogía crítica y democracia radical* (Madrid: Editorial Popular).
- Gramsci, Antonio 2001 *Alternativa pedagógica* (México, DF: Fontamara).
- Green, Abadio s/f “Con la historia, por la historia y contra la eterna historia. Seguimos siendo pueblos en resistencia” en *Las experiencias de resistencia civil en el contexto colombiano*. Disponible en <bivipas.info/bitstream/10720/311/9/L-311-2004-Capitulo_4-152.pdf>, acceso 23 de noviembre de 2011).
- Kropotkin, Pedro 1989 *El apoyo mutuo. Un factor de evolución* (Cali: Carvajal).
- Lander, Edgardo 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO). Disponible en <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander1.rtf>> acceso 12 de diciembre de 2011).
- López, Olga 1989 *Conceptos sobre comunidad y trabajo comunitario en salud* (Medellín: Universidad de Antioquia).
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO” en Marañón, B. (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Max-Neef, Manfred et al. 1986 *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro* (Santiago de Chile: CEPUR).
- Novaes, Henrique 2011 “Las bases del socialismo autogestionario: la contribución de István Mészáros” en Harnecker, C. (comp.) *Cooperativas y socialismo. Una mirada desde Cuba* (La Habana: Caminos).
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en <www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Anibal%20Quijano.pdf> acceso 14 de diciembre de 2001).
- Rauber, Isabel 2011 *Dos pasos adelante, uno atrás: Lógicas de superación de la civilización regida por el capital* (Bogotá DC: Desde Abajo).
- Razeto, Luis 1986 *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora* (Santiago de Chile: PET).
- Razeto, Luis 1993 *Los caminos de la economía de solidaridad* (Santiago de Chile: Vivarium).

- Razeto, Luis 1994 *Fundamentos de una Teoría Económica Comprensiva* (Santiago de Chile: PET).
- Razeto, Luis 2002 "Seminario sobre la Economía de Solidaridad". Ponencia presentada en el II Foro Social Mundial de Porto Alegre. Disponible en <www.urbared.ungs.edu.ar/download/documentos/Luis%20Razeto%20-%20II%20FSM.doc> acceso 14 de noviembre de 2011.
- Razeto, Luis 2004 "Hoy no hay un modelo económico coherente y la solidaridad debe ser la base para una nueva racionalidad económica" en <www.luisrazeto.net/content/entrevista-publicada-en-la-revista-erial-n%C2%BA-11-2004-realizada-por-antonio-favreau-y-patricio> acceso 14 de noviembre de 2011.
- Szentmártoni, Mihály 1994 *Introducción a la teología pastora* (Navarra: Verbo Divino).
- Touraine, Alain 2009 *La mirada social. Un marco de pensamiento distinto para el siglo XXI* (Barcelona: Paidós Ibérica).
- Zibechi, Raúl 2007 *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales* (Bogotá: Desde Abajo).

Isabelle Hillenkamp*

ECONOMÍA SOLIDARIA Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL: PLURALIDAD Y TENSIONES

LECCIONES DE BOLIVIA

INTRODUCCIÓN

Durante la segunda mitad de los años dos mil, las asociaciones, cooperativas y grupos de pequeños productores bolivianos a favor de una economía solidaria (ES) y sus organizaciones de apoyo se estructuraron en un movimiento político que llevó en el 2009 al nacimiento del Movimiento de Economía Solidario y Comercio Justo en Bolivia (MESyCJ)¹. Este proceso fue la ocasión de elaborar una posición discursiva sobre la ES como proyecto de sociedad. Este proyecto parte del rechazo del neoliberalismo como forma de dominación política y cultural y de explotación económica y ecológica. Afirma la existencia de modelos del “Vivir Bien” (*Suma Qamaña*), basados en valores y principios de reciprocidad entre los seres humanos y con la naturaleza que pueden ser encontrados en las comunidades

* Estudiosa de los problemas de género y economía solidaria en Bolivia. Profesora invitada del CIDES.

1 Agrupa a las principales organizaciones matrices del sector como la Red Nacional de Comercialización Comunitaria (RENACC), la Coordinadora de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas (CIOEC), la Red de Organizaciones Económicas Artesanas(os) con Identidad Cultural (OEPAIC) y varias otras.

y naciones indígenas de Bolivia². Asimismo, según varios líderes de este movimiento:

El movimiento de la Economía Solidaria y del Comercio Justo tiene raíces muy profundas en las culturas originarias las que aún en el presente se practican en los *ayllus* y las comunidades rurales. Los principios de la vida comunitaria como la solidaridad, la reciprocidad y la equidad son principios que busca el “vivir bien y en armonía” que traducido en aymara es el *Suma Qamaña*. (Plataforma Permanente Multisectorial para la Economía Solidaria y el Comercio Justo en Bolivia, 2007: 6)

La economía que se ha practicado a través de la cultura, siempre ha sido esta economía, ¿no? Entonces, una economía de reciprocidad, una economía de solidaridad, una economía para todos en forma conjunta [...]. (Zacarías Calatayud, secretario de CIOEC-Bolivia, a propósito de la economía solidaria; entrevista, 28/02/2005)

El tema de economía solidaria llega desde la cultura aymara, desde la cultura quechua, como ha sido una economía más de trueque, más de la reciprocidad, entonces hay conceptos de economía solidaria en base a la cultura. (Juan Sánchez, coordinador de la Red de OPEAIC, entrevista, 02/04/2007).

En el mundo andino, la economía solidaria es atravesada por la economía de la reciprocidad. (ComArt, presentación institucional “Nuestra creatividad en sus manos”, 2007)

Este discurso evidencia el nuevo sentido reivindicado por las naciones indígenas de Bolivia para su propia historia. Suscita la adhesión de las y los productores de la ES revalorizando su cultura y constituyendo una fuente de principios de acción compartidos. En este sentido, la ES puede ser un nuevo substrato económico sobre la base del cual se constituyen sujetos políticos populares que profundizan la democracia (Coraggio, 1994). Más radicalmente, puede participar en la crítica de la Colonialidad del Poder, poniendo en tela de juicio la dominación cultural, política y económica basada en la naturalización y la jerarquización de las razas (Quijano, 2008; Marañón, 2012). Reivindicando el principio de reciprocidad, la ES rechaza en especial las formas múltiples de explotación del trabajo de los “pequeños productores” al servicio del capital y la separación entre el hombre y la naturaleza que permite la extracción de los llamados “recursos naturales”.

2 Para una presentación y revisión crítica de estos paradigmas, ver Farah y Vasapollo (2011).

Pero este discurso no es y no puede ser la única lógica de acción en las organizaciones de productores de la ES. Los productores están también preocupados por aprovechar las oportunidades del mercado para vender sus productos, desarrollar nuevas oportunidades de venta al nivel local, nacional e internacional y asegurar su abastecimiento al mejor precio posible. Al nivel nacional, el MESyCJ se da como objetivo la “gestión de la producción, generación de valor agregado, búsqueda de mercados [...] y en especial la [...] “elaboración de estrategias de mercado para el comercio justo” (MESyCJ, 2010: 18 y 21). El principio subyacente es el del mercado, sin que sea automáticamente el vector del capitalismo.

La presencia del principio de mercado al lado del de reciprocidad, dentro del MESyCJ y de las organizaciones de productores, no debe ser interpretada como la señal de la duplicidad o del carácter inconcluso de la ES boliviana. La ES cuestiona la hegemonía de la lógica mercantil al servicio de la acumulación del capital basada en la clasificación racial, pero no rechaza las oportunidades de emancipación que puede ofrecer el principio de mercado. En su artículo n° 334, la nueva Constitución política del Estado señala:

En el marco de las políticas sectoriales, el Estado protegerá y fomentará:

Las organizaciones económicas campesinas, y las asociaciones u organizaciones de pequeños productores urbanos, artesanos, *como alternativas solidarias y recíprocas*. La política económica facilitará el acceso a la capacitación técnica y a la tecnología, a los créditos, a la *apertura de mercados* y al mejoramiento de procesos productivos. (Énfasis propio)

La ES se fundamenta en la pluralidad de lógicas de acción y de formas de interdependencia entre las prácticas de producción, de intercambio y de financiamiento, entre las que la reciprocidad y el mercado forman parte. Esta pluralidad es conflictiva, pero indispensable para el pluralismo democrático y la lucha por diversas formas de igualdad y de libertad en una sociedad compleja. Intenta recuperar, por una parte, el potencial emancipador del mercado como fuente de libertad e igualdad de oportunidades y, por otra parte, la solidaridad basada en la reciprocidad. Constituye un rechazo en la práctica de los sistemas totalizantes, estén basados en la hegemonía de uno u otro principio. Así, la economía plural constituye una herramienta imprescindible para los que rechazan el carácter supuestamente ineluctable del modo de producción capitalista y buscan visibilizar y promover otras relaciones de producción y de intercambio y otras relaciones sociales.

Basándose en el caso de Bolivia, nuestro trabajo pretende contribuir al análisis del papel de la ES a este respecto. *¿Descolonizan el poder basado en la naturalización y la jerarquización de las razas las experiencias de ES en Bolivia? ¿En qué ámbitos de la existencia social y hasta qué nivel de relaciones sociales?* Para ello, nos basamos en la observación participante y en entrevistas cualitativas individuales y colectivas que conducimos con productoras y productores de la ES desde el 2005³. Nuestra posición inicial, como investigadora europea, era exterior a la ES boliviana, pero la labor continua con varias personas y organizaciones a lo largo de seis años y la participación voluntaria en proyectos de promoción y capacitación nos permitió “internalizarnos” y acercarnos a los puntos de vista de los actores de la ES. Intentamos reconstituir sus lógicas globales, que no separan lo económico de lo social ni de lo político, sin por ello adoptar automáticamente todos sus discursos. Los confrontamos con las prácticas y cruzamos informaciones y opiniones. Nuestro posicionamiento epistemológico es entonces el de un doble movimiento de acercamiento y de distanciamiento crítico, que se diferencia tanto de la ruptura epistemológica propuesta por Émile Durkheim, como de una utópica comunión con los actores. De manera complementaria, entrevistamos a varias categorías de actores que interactúan con el campo de la ES, como ser los líderes de federaciones de pequeños productores, los responsables de instituciones de microfinanzas, de políticas de desarrollo económico al nivel municipal y nacional y de agencias de cooperación internacional. La investigación se concentró en la ciudad de El Alto, pero incluyó varios puntos de referencia en el Altiplano rural, el Alto Beni y en la ciudad y el departamento de Tarija.

Este artículo comprende dos partes. La primera desarrolla un marco de análisis de la economía plural, que, según argumentamos, es indispensable para explorar las formas no capitalistas de organización de la producción, de los intercambios y del financiamiento. Nos basamos en la propuesta del economista húngaro Karl Polanyi de cuatro principios de *integración económica*: la reciprocidad, la redistribución, la “administración doméstica”⁴ y el mercado. Este marco,

3 Primero (2004-2009) en el marco de la preparación de una tesis doctoral (Hillenkamp, 2009), luego (2010-2011) en el marco de un proyecto postdoctoral sobre “Solidaridades e integración de la economía: de la esfera económica a la esfera doméstica” financiado por el Fondo Nacional Suizo de Investigación Científica.

4 El concepto original en inglés en *La Gran Transformación* (1944) es el de “householding”, que ha sido traducido al español (edición de La Piqueta, 1989) por “administración doméstica”. A continuación detallamos por qué el *householding* tiene que ver en realidad con el hecho de compartir recursos dentro de un grupo doméstico y no primariamente de administrarlos.

permite, en la segunda parte, *evaluar* en qué ámbitos de la existencia social y en qué nivel de relaciones sociales las experiencias de ES en Bolivia contribuyen a una descolonización del poder.

KARL POLANYI Y EL MARCO CONCEPTUAL DE LA ECONOMÍA PLURAL

ACTUALIDAD DE KARL POLANYI PARA ABORDAR LA ECONOMÍA SOLIDARIA EN AMÉRICA LATINA

Puede parecer extraño recurrir a un economista húngaro fallecido en 1964 y que no tenía nada de un conocedor de las sociedades contemporáneas no occidentales para analizar la ES y la transformación social en América Latina hoy día. Varios aportes de su obra justifican sin embargo tal elección como base para un marco de análisis de la economía plural, a condición de proponer una interpretación y una actualización de la misma.

A través de *La Gran Transformación* (1983 [1944]), Karl Polanyi es sobre todo conocido por su crítica del liberalismo económico. Sin duda, su lectura de la historia mundial del siglo XIX y de la emergencia del mercado autorregulador era demasiado simple, debido particularmente a su falta de análisis de las *formas* del capitalismo (Hann y Hart, 2009). Pero su análisis de los peligros de la utopía del mercado, en cuanto a la subordinación de la función política a la función económica de la sociedad y a la destrucción de las formas de protección sigue plenamente actual para pensar las alternativas contemporáneas al capitalismo (Birchfield, 1999). Su crítica de las contradicciones fundamentales entre capitalismo y democracia, desarrollada más claramente en sus artículos periodísticos de los años treinta en reacción a los regímenes fascistas europeos, es coherente con la crítica del capitalismo fundado sobre la clasificación racial en América Latina y la necesidad de democratizar las sociedades (Quijano, 2008; Germaná, 2010).

Una segunda faceta menos conocida de la postura de Polanyi justifica el interés de este autor para pensar la ES en una perspectiva descolonial: la ausencia de hipótesis evolucionistas, no solo a través del rechazo de la modernización liberal, sino también del determinismo contenido en el concepto marxista de modo de producción. Si bien Polanyi había sido influido por el materialismo histórico en su juventud, rompe con esta corriente desde los finales de los años diez (Dale, 2011). De manera general, rechaza el paradigma del “desarrollo”. Su hija, Kari Polanyi-Levitt, cuenta que cuando en los años cincuenta iba a hacerse una economista del desarrollo y le habla de esta nueva rama de las ciencias económicas, su padre le responde: “¿El desarrollo, Kari? No sé lo que es”.

Por fin, y de manera transversal, el proyecto de Polanyi de estudiar el lugar de la economía en la sociedad requiere un análisis transdisciplinario de las relaciones conflictivas entre economía, política y sociedad que rompe con el paradigma eurocentrista en las ciencias económicas que presenta las “leyes” del mercado por encima de cualquier fuerza social o política. El proyecto de Polanyi nos invita a explorar las relaciones sociales, basadas en varios tipos de clasificación y de jerarquización, en las que se sustenta la organización de la producción, de los intercambios y del financiamiento en cada sociedad. Claro está que el trabajo Polanyi se concentró en las interacciones entre la política y el liberalismo económico, viendo en la sociedad ante todo una fuente de protección (Fraser, 2011; Hillenkamp y Servet, 2011). Este sesgo puede explicarse por los peligros causados por la utopía del mercado autorregulador en los años treinta y cuarenta y que para Polanyi aparecían como el principal problema de su época. Es nuestra tarea actualizar y ampliar esta herencia tomando en cuenta las formas de discriminación, dominación y explotación arraigadas dentro de la sociedad.

PLURALIDAD DE LOS PRINCIPIOS DE INTEGRACIÓN ECONÓMICA

Partiendo de su análisis histórico de la emergencia del mercado, de trabajos etnológicos⁵ y de la distinción introducida por Aristóteles entre producción para el uso y para la ganancia, Polanyi (1983 [1944]) identifica cuatro principios de *integración económica*: la reciprocidad, la redistribución, la administración doméstica y el mercado. Estos principios no son meras formas del intercambio⁶. Son formas de *interdependencia* en las prácticas de producción, de intercambio y de financiamiento. Asumir la reciprocidad como un *principio de integración económica*, es afirmar entonces que tiene el mismo estatus teórico que el mercado (en las economías capitalistas) o la redistribución (en las economías planificadas) en la organización de las sociedades (Servet, 2011). Es dar el respaldo conceptual adecuado a los pueblos indígenas de Bolivia que reivindican la reciprocidad como principio fundamental de su economía.

5 Principalmente los trabajos de Richard Thurnwald y Bronislaw Malinowski en Melanesia occidental.

6 La dicotomía en los debates marxistas entre la esfera del intercambio y la esfera de la producción, difundida especialmente por Maurice Godelier y Marshall Sahlins en la década de los setenta parece reductiva. En *La Gran Transformación*, los principios de integración económica son principios fundamentales de organización socioeconómica, a través de las interdependencias entre las prácticas de producción, intercambio y financiamiento. Los principios no son modos de transferencia; no se limitan a la esfera del intercambio, sino que incluyen la de la producción. Véase Servet (2011).

Sin embargo, estos principios no deben entenderse como “esencias” que serían encarnadas por diferentes grupos sociales y desembocarían, en el caso de Bolivia, en una pelea entre las comunidades indígenas depositarias del “sistema de reciprocidad” y los descendientes de los colonos, incluyendo las actuales ONG, representantes del “sistema de intercambio” (Temple, Layme et al., 2003). Los principios de integración económica según Polanyi son lógicas de acción individuales y colectivas que orientan la producción y los intercambios dentro de diferentes tipos de estructuras institucionales. Son ideales tipo que no se encuentran en estado “puro” en la realidad, sino que se entrecruzan en todas las instituciones. La cuestión es de evaluar la relación de fuerza entre los principios en las instituciones de diferentes niveles (desde el nivel micro de los grupos de productores de la ES hasta el nivel macro de las regulaciones y políticas públicas) que enmarcan las prácticas de producción, de intercambio y de financiamiento.

- El principio de *mercado* parte de la ruptura de las interdependencias en las prácticas de producción, de intercambio y de financiamiento. Designa un tipo de intercambio donde los participantes se orientarían únicamente en función de los precios y de las cantidades, fuera de toda relación social (estarían “suspendidas” durante el tiempo del intercambio). El “libremercado” es el vector de ciertas libertades individuales mediante la igualdad de oportunidades, sin por ello garantizar la igualdad del valor de los bienes o servicios intercambiados ni de las personas⁷. Al contrario, la falta de control social autoriza la dominación y la explotación, como en el capitalismo, y desemboca en el aumento de las desigualdades socioeconómicas, en función de la clase social, de la raza, del sexo, etcétera.
- Es de subrayar nuevamente que el *principio* de mercado no se realiza totalmente en las *instituciones* de mercado. Es el principio dominante, sin embargo no puede funcionar sin los principios de reciprocidad, redistribución o administración doméstica que encuadran y “apoyan” (Le Velly, 2007) los intercambios mercantiles en las redes sociales (Granovetter, 1973). Nuestra tarea consiste en determinar la configuración de estos principios y señalar las relaciones de dominación, e incluso de explotación, que, bajo la ideología del libre mercado, se presentan como una relación de fuerza “natural”.

7 A pesar de las teorías liberales del valor-trabajo y de la utilidad que buscan demostrar formalmente esta igualdad para justificar el libre mercado.

- El principio de *reciprocidad* parte de la solidaridad entre personas de igual estatus. Se sustenta en intercambios dentro de estructuras sociales de tipo horizontal. Un caso particular es el las estructuras simétricas de las comunidades organizadas por mitades⁸. Pero el principio de reciprocidad también se ejerce en nuevos grupos, especialmente urbanos, donde la igualdad de estatuto prevalece a través de la autogestión democrática, sin necesidad de estructura comunitaria simétrica ni de referencia étnica (Razeto, 1996). Otro aspecto importante de la reciprocidad es que la igualdad no significa aquí la negación de las diferencias. Al contrario, el reconocimiento de la igualdad de estatus al mismo tiempo que de las diferencias concretas entre personas permite la *complementariedad* propia de la reciprocidad. La lógica de acción es la de la *obligación* de cada persona frente al grupo; es el hecho de actuar pensando en las consecuencias a corto y largo plazo de sus actos para el grupo (Servet, 2011). De esta definición derivan dos características del principio de reciprocidad: primero, tiene un horizonte de largo plazo, que lo diferencia fundamentalmente de la lógica cortoplacista del mercado; segundo, se ejerce en función de las identidades que estructuran la sociedad. Por eso comporta también un doble riesgo: de exclusión del grupo y de totalitarismo dentro del grupo. Por fin, es de subrayar que el principio de reciprocidad según Polanyi se diferencia del don-contradón descrito por Marcel Mauss (1968 [1923]), que no obedece en general a una lógica de horizontalidad⁹.
- El principio de *redistribución* opera mediante la retención, la centralización y la redistribución de recursos. Se sostiene en estructuras centralizadas, que definen posiciones jerárquicas entre el centro y la periferia del sistema. Genera protección al mismo tiempo que dominación (personal o funcional), una característica que lo diferencia fundamentalmente de la lógica horizontal de la reciprocidad. Este sistema puede operar en varias escalas —la de la comunidad, del Estado-nación, de instituciones supra-estatales con capacidad de retención fiscal, etc.— y fundamentarse en varios criterios jerárquicos.

8 Como por ejemplo los *ayllus* aymaras que se organizan por mitades inferiores y superiores.

9 Por ejemplo en el *potlatch* descrito por Mauss, pero también en las formas modernas de don mediante las fundaciones involucradas en el *social business*, que no se someten a un control democrático y generan una relación de dependencia y no de interdependencia solidaria para con sus beneficiarios.

Uno de ellos, presente implícitamente en los Estados-nación latinoamericanos, es el criterio racial. En países como Bolivia, mientras la población mayormente “blanca”, que goza de un estatus de asalariado, tiene acceso a seguros de salud, de vejez y otros beneficios sociales, la población “indígena” que se inserta de manera informal y subordinada en el sistema capitalista solo tiene acceso a prestaciones universales o a programas asistencialistas (Bayón, Roberts y Saraví, 1998; Scheingart, 1999). En otras palabras, en el contexto de heterogeneidad estructural de las sociedades latinoamericanas (Quijano, 1990), los que asumen las formas más subordinadas del trabajo (subcontratación, trabajo por pieza, a destajo, etc.) son los que ocupan las posiciones más periféricas en el sistema de redistribución estatal.

- El principio de administración doméstica se fundamenta en el hecho de compartir recursos dentro de una unidad doméstica —sea casa señorial, comunidad, “familia”¹⁰, nueva red familiar urbana, etc.— con vistas a la satisfacción de las necesidades de sus miembros. Se basa en la valorización del trabajo y de los recursos disponibles, como por ejemplo en la economía popular¹¹, sin por ello ser necesariamente equitativo. Al contrario, el reconocimiento de las necesidades y de los deberes de las personas dentro del grupo doméstico puede asumir formas muy desiguales en función del sexo y de la edad (sistemas patriarcales) o de la raza (como por ejemplo en el sistema de pongaje, una modalidad de servidumbre).

Cada principio es pues ambivalente y articulado de manera dinámica con los otros en las instituciones que enmarcan las prácticas de producción, de intercambio y de financiamiento. De esta articulación dinámica depende el arbitraje entre los aspectos opuestos de cada principio. El principio de mercado, en especial, es un vector de la dominación y de la explotación racial dentro del capitalismo, mientras

10 En su sentido histórico de “comunidad intersubjetiva organizada sobre lealtades consanguíneas o filiaciones adoptivas, de género y generacionales, en torno a un núcleo primario, cuya privacidad está estrechamente vinculada a la institucionalidad social del ‘afuera’ y de su historia” (Salazar, 2000: 25).

11 Entendida como “conjunto de actividades económicas y prácticas sociales desarrolladas por los sectores populares con miras a garantizar, a través de la utilización de su propia fuerza de trabajo y de los recursos disponibles, la satisfacción de las necesidades básicas, tanto materiales como inmateriales” (Sarria Icaza y Tiriba, 2006: 258).

puede ser un factor de autonomía y de emancipación cuando está subordinado al principio de reciprocidad como en el modelo de la ES. Así, los principios de integración económica de Karl Polanyi, combinados con un análisis crítico de las relaciones sociales son útiles para dar cuenta de la complejidad de las formas no capitalistas de organización de la producción y de los intercambios. Oponer el intercambio recíproco al intercambio mercantil es demasiado sencillo como para poder dar cuenta de las tensiones que enfrenta la ES: porque los intercambios son solo un aspecto del proceso de producción, intercambio, financiamiento y consumo que se respalda en estructuras sociales complejas; y porque en la práctica, el principio de reciprocidad no excluye sino que se combina con los principios de mercado, de redistribución y de administración doméstica. El reto es evaluar si logra subordinar el principio de mercado como vector del capitalismo y contrarrestar la colonialidad del poder.

TENSIONES DENTRO DE LA ECONOMÍA PLURAL Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

El marco conceptual de la economía plural, definido por la pluralidad de los principios de integración económica, no significa en ningún caso un presupuesto teórico a favor de la complementariedad o del equilibrio. No se opone a la perspectiva ética de la transformación social como consecuencia de la denuncia de la colonialidad del poder. La pluralidad es conflictiva, como bien lo subrayó en su obra política otro autor de referencia que es Marcel Mauss¹². Los cuatro principios presentan a la vez complementariedades posibles y antagonismos, en función de las relaciones sociales en las que se insertan.

La referencia al marco conceptual de la economía plural no se confunde en particular con el de la economía “mixta” que plantea la articulación del sector público con el privado, ni con las teorías del tercer sector que suponen que el mercado, el Estado y el tercer sector cumplen “funciones” complementarias¹³. No lleva necesariamente a ubicar

12 Ante la ilusión de la asociación como comunismo primitivo, que lleva en varios países europeos a partir de la segunda mitad del siglo XIX a regímenes represivos, amenazando las experiencias de asociativismo obrero y campesino, Mauss abandona la idea de una sociedad basada en la asociación como principio único. Defiende entonces la idea de la asociación como moderador del Estado y del individuo y afirma la “pluralidad conflictiva de las formas y lógicas socioeconómicas” (Laville, 2003).

13 Desde la perspectiva estadounidense, Henry Hansmann y Burton Weisbrod teorizan el tercer sector por su función de paliar tanto las fallas del mercado reduciendo las asimetrías de información, como las fallas del Estado respondiendo a las demandas de las minorías (Evers y Laville, 2004).

la ES dentro de un marco cuyos tres polos son el Estado asociado con la redistribución, la sociedad civil asociada con la reciprocidad y el mercado. Esta aplicación del marco conceptual de la economía plural a las teorías del tercer sector y las categorías que privilegia (Estado, mercado y sociedad civil) es propia del marco institucional vigente en ciertos países de Europa occidental y en el Quebec (Evers y Laville, 2004; Lévesque, 2009). Su principal preocupación es visibilizar el rol de la sociedad civil en la economía, un rol que había sido ocultado por la focalización sobre el par Estado-mercado durante el periodo fordista. Esta lectura presta atención al potencial de innovación social de las iniciativas híbridas de la sociedad civil, que combinan recursos mercantiles y no mercantiles, monetarios y no monetarios. La transformación social dirigida hacia la contestación de la explotación capitalista basada en la clasificación racial y que puede ser respaldada por el Estado-nación como forma de autoridad colectiva, no es aquí el enfoque principal ni siquiera, en muchos casos, un enfoque relevante.

Esta interpretación particular de los principios de integración económica de Polanyi y de la economía plural, guiada por un contexto y por objetivos específicos, no presume de otras movilizaciones de este marco conceptual. Considerar la articulación dinámica y en tensión entre los principios de integración económica lleva a interesarse por las reglas, las instituciones y, al nivel más general, por las relaciones sociales que los enmarcan. Así, a través de la cuestión de la *confrontación de los principios de integración económica* se aborda la transformación social, si por ahí se entiende una transformación de las relaciones sociales registrada en las reglas institucionales de diferentes niveles (Bessis y Hillenkamp, 2012).

Partiendo de las relaciones capitalistas de producción y de intercambio fundamentadas en la colonialidad del poder, se trata entonces de analizar la manera y el grado en que la ES las contesta. Al nivel más general, se debe analizar la transformación de las *relaciones capital / trabajo*, tomando en cuenta sus formas múltiples en sociedades estructuralmente heterogéneas: no solo la relación salarial, sino también las diversas formas del trabajo en la economía popular, como el trabajo a destajo, por pieza terminada, la subcontratación, etc. A un segundo nivel, se trata de tomar en cuenta las *formas institucionales* a través de las cuales las relaciones capital / trabajo son codificadas, como ser las formas de autoridad colectiva. Por fin, el análisis debe abarcar e conjunto de *reglas y normas* a través de las cuales las organizaciones de ES se rigen y pretenden diferenciarse en su práctica cotidiana de las relaciones capitalistas.

Para ser integral, el programa de investigación de la ES como economía plural en una perspectiva de transformación social debe

desplegarse en todos los ámbitos de la existencia social en los que la explotación capitalista se fundamenta. Aníbal Quijano ha distinguido cinco principales ámbitos donde puede ejercerse la colonialidad del poder:

(1) El trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; (5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (Quijano, 2000: 345)

Con tal de fomentar el diálogo con el corpus teórico de la Colonialidad del Poder, seguimos aquí esta tipología. Sin embargo, no *suponemos* que la raza sea el parámetro determinante de las relaciones sociales, políticas o intersubjetivas en cada uno de estos ámbitos. Consideramos más bien que la clasificación racial es *transversal* a cada uno de estos ámbitos. En particular, existe una *intersección* entre la clasificación racial y el género, como bien lo subraya la teoría feminista de la interseccionalidad de las relaciones sociales¹⁴, sin que podamos afirmar *en general* que la discriminación de género esté condicionada por la raza. En cada uno de estos ámbitos se pueden luego distinguir los niveles de las reglas y normas, de las formas institucionales y de las relaciones sociales donde puede ubicarse la transformación social.

LA ECONOMÍA SOLIDARIA BOLIVIANA EN UNA PERSPECTIVA DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

En esta segunda parte, consideramos nuestros datos sobre la ES en Bolivia a la luz de la transformación social y de la descolonización del poder. Nuestros datos permiten proponer una primera evaluación de esta problemática en los ámbitos de la subjetividad, del trabajo, de la autoridad colectiva y del sexo. Sin por ello subestimar la importancia de la ES en la construcción de otro tipo de relacionamiento con la naturaleza, nos centramos a continuación en estos cuatro aspectos.

SURGIMIENTO DE LA ECONOMÍA SOLIDARIA (ES) EN BOLIVIA: ¿OTRA SUBJETIVIDAD?

Los grupos de productores que hoy día se refieren a la ES en Bolivia, notablemente mediante su afiliación al Movimiento de Economía Solidaria y Comercio Justo en Bolivia (MESyCJ), son en su gran mayoría

14 Iniciada por Patricia Hill Collins (1993) y Kimberlé Crenshaw (1995). Para el caso latinoamericano, ver Segato (2003).

asociaciones, cooperativas y algunas veces CORACAs¹⁵ de agricultores o de artesanos. Constituyen una parte de la economía popular, caracterizada por su elevado grado de organización en comparación de las microempresas familiares y de las estrategias individuales de subsistencia (Razeto y Calgagni, 1989 en Larraechea y Nyssens, 1994). Si bien estas formas de organización tienen raíces en los modelos cooperativistas y sindicalistas que se difunden en Bolivia a partir de los años cincuenta y sesenta, se multiplican a partir de la *crisis económica*, del Plan de Ajuste Estructural del 1985 y de las medidas subsecuentes de apertura comercial dentro del modelo neoliberal, que desencadenan condiciones adversas de largo plazo para los pequeños productores¹⁶.

En la década del noventa una parte de los productores organizados en grupos de producción o comercialización se definen como Organizaciones Económicas Asociadas y luego como Organizaciones Económicas Campesinas (OECA). En 1991 se crean dos entidades matrices que van a estructurar durablemente el movimiento de las OECA: el Comité de Integración de Organizaciones Económicas Campesinas (CIOEC) y la Asociación de Organizaciones de Productores Ecológicos de Bolivia (AOPEB). Este mismo año, el movimiento Maquita Cushunchic “Comercializando como Hermanos” (MCCH) de Ecuador crea la Red Latino-Americana de Comercialización Comunitaria (RELACC) que da nacimiento a la red RELACC-Bolivia, la cual toma después el nombre de RENACC. Se establece en los departamentos de Tarija, Santa Cruz y La Paz, donde fomenta tiendas barriales, ferias locales y nacionales y asociaciones de productores, y se concentra en el caso del departamento de La Paz en la ciudad del Alto.

Las OECA y otros grupos de productores denuncian los efectos nefastos de la apertura comercial internacional y expresan su rechazo hacia el modelo de la empresa capitalista (George, Moser y Merlino, 2005). Sin embargo, no por eso rechazan el mercado como principio de intercambio y como medio para obtener ingresos monetarios. Los grupos se vuelven más bien “adaptadores al mercado” (Commandeur, 1999), contestando la *hegemonía* del principio de mercado cuando sirve la acumulación capitalista. De esta forma, una vertiente importante

15 La Corporación agropecuaria campesina (CORACA) es un estatuto legal propio de Bolivia que permite a los sindicatos rurales desarrollar actividades productivas. Ha sido creado en el 1983 a la iniciativa de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

16 José Ignacio Jiménez (2007) calcula que, entre 1985 y 1995, las exportaciones bolivianas crecen en un promedio anual de 6,4 %, pero la producción en solo 2,8 %. Este crecimiento se concentra además en el sector hidrocarbúrico, mientras se contrae la producción boliviana no sujeta a intercambios internacionales, como la de los pequeños productores.

del movimiento de las OECA durante los noventa es el acceso a mercados internacionales de comercio “justo” u “orgánico”. Varias OECA de segundo nivel, en especial en los rubros del cacao, del café y de la quinua, son certificadas por el organismo boliviano de certificación orgánica BOLICERT, creado por AOPEB, y por la certificadora internacional FLO-Cert. En los rubros artesanales, la Asociación Artesanal Boliviana “Señor de Mayo” y la Asociación de Artesanos Q’Antati son miembros de la Plataforma de comercio justo IFAT. RENACC también, desde los años noventa, se da como objetivo vincularse con los mercados de comercio orgánico y justo al nivel internacional.

Esta dinámica comercial tiene un carácter estructurante para el movimiento de las OECA, a nivel organizativo e ideológico. Por un lado, la finalidad reivindicada por las certificadoras de comercio justo y orgánico es combatir la discriminación hacia los pequeños productores y el bajo precio de sus productos. Por otro lado, la relación comercial sigue enmarcada en una dominación al nivel internacional de las certificadoras (o las tiendas en el caso de la venta directa) basadas en su gran mayoría en América del Norte y Europa occidental hacia los productores latinoamericanos, africanos o asiáticos. La imposición de criterios “sociales” o ecológicos de producción, el costo de la certificación y el mantenimiento de la división internacional del trabajo mediante la exportación de materias primas o de productos artesanales son reclamos constantes de los productores que revelan el carácter generalmente vertical de esta relación. El principio de integración económica dominante es la redistribución, sea mediante el “premio de Comercio justo” o mediante la diferencia con el precio del mercado, mucho más que la reciprocidad que supondría una relación horizontal entre productores y consumidores. Así, las raíces de la ES en Bolivia, como reacción a las aperturas de los mercados a partir de 1985, desemboca en una forma de inserción pragmática al comercio justo y orgánico internacional como nicho de mercado, que si bien brinda ventajas materiales y cierto protagonismo a los grupos de productores, no conduce automáticamente a una nueva subjetividad que contestaría la Colonialidad del poder. Los “pequeños productores” de la ES —una expresión reveladora de su autopercepción— no están en general en posición de contestar su posición dominada en el capitalismo al nivel nacional ni internacional.

Esta influencia, sin embargo, no es única. Otra vertiente, muy distinta, que ha cobrado fuerza durante la última década es la de los movimientos indígenas, imponiendo paulatinamente la cuestión indígena sobre los debates políticos, económicos y sociales en Bolivia. Estos debates han tenido una repercusión ideológica significativa sobre la ES, sin que por ello podamos afirmar que la ES se imponga como

el modelo “indígena” de producción, intercambio y financiamiento, ni que las ideologías indigenistas sean hegemónicas en la ES. Se vuelven más bien un *modelo de justicia* y una fuente de inspiración para los líderes de la ES en busca de principios de acción que pueden ser fácilmente adoptados por los productores. Recurren a las “raíces culturales” del principio de reciprocidad en el “mundo aymara y quechua” para *justificar*¹⁷ las prácticas solidarias necesarias para hacer frente colectivamente al mercado. Esta posición contiene gérmenes de contestación de la colonialidad del poder, sin por ello alcanzar hasta ahora ampliamente a los productores de la ES, ni borrar otras posiciones más antiguas como la del comercio justo y orgánico. Se notan inflexiones, en especial la reivindicación de un comercio justo Sur-Sur y la búsqueda de raíces indígenas en el “comercio comunitario”, pero no una hegemonía de la subjetividad indigenista en la ES.

TRANSFORMACIÓN DE LAS RELACIONES DE TRABAJO

No puede haber construcción ni difusión de otra subjetividad sin una transformación de las condiciones materiales de existencia mediante las relaciones de trabajo, y a la inversa. ¿Qué tipo de transformación propone la ES en este ámbito? El modelo de organización interna de los grupos se caracteriza por el compartir medios de producción, ambientes, materias primarias, bienes financieros o clientes y por la búsqueda de criterios democráticos en la toma de decisiones. Los grupos se organizan y se coordinan mediante su asamblea general, un directorio elegido, en general según un sistema de rotación de cargos, y un “espacio público local”, en el sentido de un espacio de discusión de los asuntos relacionados con la actividad productiva, y a veces también de publicización de dificultades “privadas”. Su modelo es la autogestión democrática basada en un *espacio interno de reciprocidad*, regido por los principios de igualdad de estatus, de respecto al ser humano y de reconocimiento de las diferencias.

En este sentido, el modelo de ES al nivel de los grupos se opone diametralmente a las formas de control autoritario del trabajo basado en la propiedad del capital en las empresas privadas, así como a las formas de control del trabajo basadas en el intercambio mercantil desigual entre sistema capitalista y economía popular. La ambición del *modelo* de ES (como tipo ideal en el sentido de Max Weber) es convertir a productores aislados, en competencia interna y sometidos a relaciones capitalistas de producción mediante la subcontratación y la intermediación comercial, en un *colectivo* o *grupo* de productores.

17 En el sentido de los sociólogos franceses Luc Boltanski y Laurent Thévenot (1991) de referirse a un modelo de justicia para posibilitar la acción colectiva.

Pretende sustraer a los productores de las relaciones capitalistas de producción y de las relaciones mercantiles más inmediatas.

Sin embargo, para realizarse este modelo al nivel de los grupos de productores, deben encontrarse formas adecuadas de articulación con las instituciones socio-económicas en las que los grupos se enmarcan. Es una tarea central evaluar en qué condiciones los grupos de ES se relacionan con estos niveles institucionales: impulsando una transformación de las instituciones y relaciones sociales “desde la base”, o simplemente insertándose en arreglos institucionales existentes, sometiéndose a su lógica e incluso dejándose instrumentalizar.

Un primer aspecto de esta problemática aparece con la necesidad para los grupos de ES de conseguir recursos externos necesarios para su funcionamiento: capacitaciones técnicas y de gestión, asesoramientos y apoyos financieros para acceder a mercados, co-financiaciones para comprar medios de producción colectivos o constituir fondos rotatorios para materia prima, etc. Hasta ahora, la principal fuente de recursos proviene de proyectos gestionados por ONG en base a fondos de la cooperación internacional al desarrollo. Se esperan además nuevos recursos de las políticas públicas bolivianas, principalmente a nivel nacional en el marco de la Estrategia Plurinacional de Economía Solidaria y Comercio Justo, al nivel departamental mediante las Secretarías de Desarrollo Productivo y al nivel municipal mediante la definición de las nuevas cartas orgánicas. En todos los casos, el principio de integración económica dominante es la redistribución.

Es de subrayar primero que esta redistribución de recursos no se reduce a una ayuda puntual al comienzo de las actividades de los grupos de ES. Se extiende bajo varias formas sobre todo el tiempo de actividades de la gran mayoría de los grupos. Compensa discriminaciones de las que los productores son víctimas en su acceso a capacitaciones, a financiaciones y a oportunidades de mercado a causa de su raza o de su sexo. Constituye un reconocimiento de la validez del grupo como forma de organización de la producción y del trabajo, según la visión expresada en la Constitución política del Estado: “El Estado fomentará y promocionará el área comunitaria de la economía como alternativa solidaria en el área rural y urbano” (art. 312. II.6). En el caso de Bolivia, las principales organizaciones locales de apoyo como RENACC, CIOEC, la Red de Organizaciones Económicas Artesanas(os) con Identidad Cultural OEPAIC, ComArt Tukuypaj, CEPAS Caritas, el CECI, el Centro de Capacitación y Desarrollo de la Mujer y la Familia CECADEM y el Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza” se han sumado al MESyCJ, mostrando su compromiso con el proyecto de la ES.

La razón de ser de esta redistribución de recursos es pues estructural; abastece de recursos indispensables a la puesta en práctica del modelo de reciprocidad. En este sentido, *puede* ser un vector legítimo de promoción de la ES siempre cuando los grupos logren someterla a sus propios objetivos. Al contrario, puede poner en peligro su proyecto de espacio interno de reciprocidad, por la dependencia frente a las instituciones de apoyo y por la necesaria intermediación dentro del grupo que genera. En efecto, captar recursos requiere líderes capaces de relacionarse con las instituciones de apoyo, induciendo una diferenciación con los demás productores. Si bien puede ser aceptada por los productores “de base” en la medida que trae recursos que les benefician, pone a los líderes en una posición de dominación interna, acabando en algunos casos en nuevas relaciones de explotación, por ejemplo cuando un líder o un grupo consolidado gracias a recursos externos subcontratan a otros productores que no tienen la cualidad de socios. La pregunta de la amplitud de la transformación social y de las posibilidades de consolidación y difusión de la ES está pues estrechamente ligada a la articulación dinámica entre los principios de integración económica: en qué medida un grupo logra someter el principio de redistribución al de reciprocidad, dependiendo de las formas y condiciones de la redistribución y de la robustez de su espacio interno de reciprocidad.

Un segundo aspecto de esta problemática deriva de la integración de los grupos de ES en las cadenas de valores. Si bien el modelo de espacio interno de reciprocidad pretende sustraer a los productores de la competencia interna, no los aísla de las relaciones mercantiles en general. Las materias primas, los equipos y los productos son generalmente intercambiados mediante instituciones de mercado, como las ferias y las tiendas locales, y mediante otras, como las tiendas y los pedidos de comercio justo u orgánico, donde el principio de mercado se combina con los de redistribución y de reciprocidad. Los productores se encuentran en un campo de tensiones ya que, por un lado, no rechazan el principio de mercado en la medida que representa una fuente de oportunidades, en especial para su abastecimiento, pero, por otro lado, ocupan una posición subordinada en la inmensa mayoría de las instituciones de mercado: tanto en los mercados locales a causa de las discriminaciones basadas en la raza y en el sexo, como en los mercados internacionales a causa de las dificultades de acceso y de la división internacional del trabajo. La pregunta, nuevamente, es evaluar cuál de los dos principios de reciprocidad y de mercado somete al otro. Algunas organizaciones de la ES, más que todo de segundo nivel, han logrado asegurar su abastecimiento y diversificar sus clientes, afirmando así su modelo de organización interna. Este modelo

constituye en este caso el germen real de una transformación de las relaciones de producción e intercambio. Otros grupos, probablemente la mayoría, no logran controlar su proceso de comercialización y/o de abastecimiento. La desesperación por vender sus productos los lleva a aceptar, individual o colectivamente, precios muy bajos y relaciones comerciales de muy corto plazo, desembocando en fuertes fluctuaciones de los precios y/o de las cantidades vendidas. Se impone entonces la lógica de ruptura de las interdependencias propia del mecanismo de mercado, con un efecto muchas veces fatal sobre los grupos.

ACCIÓN POLÍTICA Y FORMAS DE AUTORIDAD COLECTIVA

Es pues el antagonismo entre los principios de integración económica de la reciprocidad, de redistribución y de mercado que surge del análisis del funcionamiento de los grupos de ES, un antagonismo que no puede ser totalmente resuelto a su nivel. Requiere la institucionalización del principio de reciprocidad en reglas de más alto nivel, particularmente a través de normativas y políticas que fomenten formas de comercialización no basadas únicamente en la lógica del mercado y formas de organización productiva no dirigidas a la acumulación capitalista. Es allí el sentido de la acción política que se da a través del MESyCJ. Su principal objetivo es la concretización de políticas públicas de comercio justo, de consumo responsable, de finanzas solidarias y de formación humana, así como la creación de una estructura gubernamental dedicada a la economía solidaria y al comercio justo a través de un Viceministerio del Ministerio de Desarrollo Productivo y de Economía Plural. En este sentido, el MESyCJ busca alcanzar los niveles más generales de especificación de las relaciones de producción y de intercambio.

La labor de incidencia política que va desempeñando el MESyCJ tiene antecedentes desde los años dos mil aproximadamente. En los años noventa el movimiento de las OECA encabezado por CIOEC y RENACC había sido orientado ante todo hacia el servicio a los socios, mediante la promoción de la comercialización comunitaria, la asistencia técnica y la capacitación¹⁸ principalmente. A partir del 2001, CIOEC se incorpora al Diálogo Nacional que acompaña la condonación de una parte de la deuda pública externa a cambio de la elaboración de una Estrategia de Reducción de la Pobreza, logrando el reconocimiento de las OECA como agentes económicos de esta estrategia (art. 3.IV, Ley 2235). También participa en acciones dirigidas a la organización de una asamblea constituyente, como la Marcha del 2002,

18 En especial mediante la Escuela Nacional de Liderazgo y Comercialización Comunitaria de RENACC que funcionaba por esta época en Santa Cruz.

y luego en la elaboración de la nueva Constitución¹⁹. Paralelamente, RENACC-La Paz y el Centro Canadiense de Estudios y Cooperación Internacional (CECI) organizan en septiembre del 2005 en la ciudad de Cochabamba el Primer Encuentro Emprendedor de Economía Solidaria y Comercio Justo en América Latina. Un resultado importante de este evento es la ampliación del concepto de comercialización comunitaria heredado de los años noventa por los de “economía solidaria” y “comercio justo”. En marzo del 2006, RENACC-La Paz, con el apoyo del Centro de Promoción de la Mujer “Gregoria Apaza”, organiza el primer Encuentro Departamental de la Economía Solidaria, del Comercio Justo y de su Inserción en Políticas Públicas. Sigue un año después el primer Encuentro Nacional sobre el mismo tema (Achocalla, marzo del 2007, con el apoyo del CECI), llevando a la creación de la Plataforma Permanente Multisectorial para la Economía Solidaria y el Comercio Justo en Bolivia, que presenta una propuesta de política pública en junio del mismo año y organiza un Encuentro bilateral con representantes de la ES en Brasil el año siguiente. En mayo del 2008 se instaura además el Día Internacional de la Economía Solidaria y del Comercio Justo, que se celebra en las oficinas de CEPAS-Caritas en La Paz. A partir del 2008 aproximadamente se da un acercamiento entre la Plataforma y CIOEC y en octubre del 2009 se crea el Movimiento de Economía Solidaria y Comercio Justo en Bolivia (MESyCJ) que agrupa a 75 organizaciones matrices del sector; representando a alrededor de cinco mil organizaciones de productores.

Un avance concreto de este proceso de estructuración y de incidencia política es el reconocimiento de las alternativas económicas solidarias y recíprocas en la nueva Constitución política del Estado (arts. 312 y 334), así como de la economía plural constituida por formas de organización económica comunitaria, estatal, privada y social cooperativa (art. 307, II). También es un avance mayor la aprobación en diciembre del 2010 de la Estrategia Plurinacional de Economía Solidaria y Comercio Justo para Bolivia promocionada por el MESyCJ, aunque no se ha empezado a implementar hasta ahora. Actualmente se está elaborando además un proyecto de Ley de Economía Solidaria y Comercio Justo que podría darle el estatus de política de Estado.

Sin embargo, no por ello podemos hablar de una descolonización del poder en el ámbito de las formas de autoridad colectiva.

Por un lado, la traducción de los avances constitucionales y normativos en políticas públicas es dificultada por la inestabilidad

19 Mediante el seminario-taller “Economía solidaria hacia la Asamblea constituyente” en enero del 2005, una primera propuesta para los regímenes económicos y agrarios en marzo del 2006 y una segunda en marzo del 2007.

política dentro de los Ministerios, la falta de recursos y de instrumentos para su aplicación y también por una visión idealizada de la comunidad desde las instancias de gobierno. Si bien el discurso gubernamental sobre la ES se inscribe en la crítica del neoliberalismo asociado a la dominación y explotación racial en Bolivia, la falta de realismo sobre la ES asimilada a una economía comunitaria supuestamente desconectada del mercado amenaza con dejar de lado sus verdaderas demandas.

Por otro lado, ni la acción política del MESyCJ, ni, localmente, las acciones de las organizaciones de ES, se refieren en primer lugar a la comunidad, aun cuando la presentan como la “cuna” de la reciprocidad y de la solidaridad en sus culturas. La razón principal es sin duda que el nivel comunitario es en gran parte sobrepasado por las regulaciones que afectan a los grupos de ES y que, además, sus recursos generalmente no alcanzan para fortalecer las iniciativas socioeconómicas. El nivel de acción privilegiado sigue siendo el nivel nacional y la forma de autoridad aludida el Estado, bajo su nueva modalidad de Estado plurinacional.

Con relación al Estado neoliberal al cual sucede en Bolivia, este nuevo Estado ofrece una oportunidad histórica de hacer reconocer el pluralismo económico como aspecto y condición del pluralismo democrático. Para ello sin embargo, debería consolidarse y operacionalizarse el Estado plurinacional, mucho más allá de los discursos de los últimos años. La responsabilidad está del lado del gobierno; depende de su real compromiso con esta tarea y de su capacidad de acción frente a las tremendas tensiones desencadenadas por el reconocimiento de la pluralidad de las naciones que coexisten en Bolivia. Pero también está la responsabilidad del lado de los movimientos sociales como el MESyCJ que deben contestar en forma organizada la hegemonía del capitalismo basado en la dominación racial y dar así el respaldo indispensable al proyecto de plurinacionalidad. Supondría entonces una colaboración entre gobierno y movimientos sociales que hasta ahora se ha dado en instantes de la representación pública, mucho más que del trabajo a largo plazo. Solo de esta forma podría inscribirse la pluralidad económica y democrática en nuevas formas de autoridad colectiva.

TRANSFORMACIÓN DE LAS RELACIONES DE GÉNERO

Un cuarto ámbito posible y necesario de descolonización del poder es el del sexo y de las relaciones de género. En este ámbito, la descolonización del poder apela inmediatamente a otra cuestión: la de su despatriarcalización. Estas dos formas de dominación y de explotación, la primera basada en la naturalización y jerarquización de las razas y

la segunda, en la de los sexos, se cruzan de manera compleja y variable según las épocas y las sociedades. Sin embargo, la manera en que, en cada sociedad, se definen las fronteras y la articulación entre la *producción* y la *reproducción* constituye un punto neurálgico alrededor del cual se entrelazan ambas problemáticas. Este punto, ya puesto de manifiesto por las feministas marxistas, debe ahora ser reexaminado tomando en cuenta la clasificación de tipo racial. Tiene una especial importancia para la evaluación del potencial de transformación social de la ES, ya que, en las últimas dos o tres décadas, se han multiplicado los grupos compuestos exclusiva o predominantemente por mujeres. ¿Qué sentido tienen estos espacios femeninos de producción y comercialización, pero también de aprendizaje técnico y democrático? ¿Son vectores de descolonización y despatriarcalización del poder? ¿O la auto-organización de las mujeres indígenas es tan solo un instrumento más de la doble dominación y explotación por el sexo y la raza?

Debido a los cambios culturales, sociales y políticos desencadenados por las migraciones rurales, los grupos de mujeres de la ES, a la imagen de los de la ciudad de El Alto, se desenvuelven en un contexto muy particular: el de una profunda reconfiguración del sentido y contenido de las actividades productivas y reproductivas y de los roles femeninos y masculinos.

En las comunidades aymaras y quechuas, el modelo de relación entre los sexos, denominado *chacha-warmi* o *qhari-warmi*, literalmente hombre-y-mujer, es el de la unidad complementaria. Se caracteriza por una “indefinición de las fronteras público / privado, donde los roles productivos y reproductivos son indistintamente asumidos por hombres y mujeres” (Farah y Salazar, 2007: 40). Una asimetría en los roles de género aparece principalmente en la representación política al nivel de la comunidad, donde la función de autoridad se atribuye al hombre y la de servicio a la comunidad, a la mujer (Harris, 2000; Ticona, 2003).

La migración hacia la ciudad en condiciones de discriminación racial y de pobreza modifica este modelo, propiciando el surgimiento de actividades “productivas” orientadas hacia la obtención de ingresos *monetarios*, diferenciándose de las actividades “reproductivas”. Esta diferenciación introduce al mismo tiempo una jerarquización entre lo productivo y lo reproductivo, relegado al ámbito doméstico femenino. Esta tendencia a la “domesticación” y feminización de la reproducción es aun más fuerte en la medida que la cobertura de la población indígena por los sistemas de protección y por las políticas sociales es estructuralmente insuficiente²⁰ y que el acceso de esta po-

20 Véanse los datos y el análisis históricos en Salazar, Jiménez y Wanderley (2009), en especial el Capítulo 2.

blación a servicios mercantiles de cuidado (salud, guarderías, comedores, etc.) es muy reducido. Así, la configuración actual del Estado, del mercado, de la comunidad y de la familia en Bolivia hace que una parte muy grande del trabajo reproductivo recaiga en las mujeres indígenas como parte de su trabajo doméstico en su propia familia o en otra —“blanca” pero también “mestiza” y a veces “indígena”— donde se desempeñan como empleadas. Al mismo tiempo, estas mujeres tienen una alta responsabilidad en las nuevas actividades productivas, para generar un ingreso monetario “adicional” al de su compañero, o un ingreso único en el caso de las mujeres jefas de hogar. Hacen frente a dos lógicas contradictorias: la de la administración doméstica, dominante en sus actividades reproductivas y cuya finalidad es la satisfacción de las necesidades de las personas; y la del mercado, dominante en la gran mayoría de las nuevas actividades productivas.

La participación de las mujeres en la ES y la constitución de grupos femeninos deben ser ubicadas en este nuevo contexto, que plantea dos principales problemas. Primero, y de manera inmediata, la conciliación de sus roles productivo y reproductivo; segundo, desde el punto de vista de la descolonización y despatriarcalización del poder, la contestación de la doble dominación de la que son víctimas: en las nuevas actividades *productivas* donde perciben ingresos menores de los hombres²¹ y tienen actividades más informales y menos seguras; y en las actividades *reproductivas*, principalmente a causa de la desigualdad en la división sexual del trabajo doméstico.

Los grupos de mujeres de la ES basados en el principio de reciprocidad ofrecen ante todo una solución práctica al *primer* problema. En estos espacios femeninos, las mujeres pueden organizarse de manera flexible, trabajando a domicilio o en un ambiente del grupo, trayendo sus hijos y preparando sus comidas y definiendo sus horarios en función de los de la escuela y de las normas sociales. Es un punto central que diferencia el trabajo “en el grupo” del trabajo “en la calle” o en cualquier tienda o empresa. Sin embargo, estos arreglos no son necesariamente vectores de transformación social: al contrario, pueden ser una manera de conformarse al sistema de dominación, amortiguando sus contradicciones más fundamentales. El debate, la concientización y la “sujetivización” de las mujeres es una condición imprescindible para pasar de la respuesta pragmática a la propuesta y a la transformación social.

Esta sujetivización existe en una parte de los grupos, jugando un papel determinante sus espacios internos de reciprocidad y auto-

21 Apenas el 60 % según una encuesta MECOVI del 2001 en base a los ingresos horarios.

gestión democrática. Pero se desenvuelve en condiciones específicas que pueden generar contradicciones y limitar su profundización y difusión hacia los niveles más altos de especificación de las relaciones sociales: las principales aliadas de las mujeres de la ES en el tema de género son las trabajadoras sociales y miembros de los equipos de las ONG con programas de “equidad de género” que sostienen y muchas veces inician su reflexión mediante cursos, eventos y asesoramientos personales (psicológico, legal...). Los nuevos roles de género y modelos de familia “democrática” propiciada por estas instituciones tienen una gran influencia en las mujeres, pero pueden tender a orientarlas hacia un feminismo “liberal urbano” (Hernández Castillo, 2010) que promueve la igualdad de derechos y de oportunidades sin cuestionar siempre el “mito según el cual la liberación de las mujeres resultaría del paso de la ‘comunidad’ hacia la ‘sociedad’” (Masson, 2010: 306). Este feminismo se enfoca en la dominación de género mientras puede dejar de lado la dominación racial; puede ser útil en el ámbito doméstico donde el criterio de género predomina, pero no puede ser sino incompleto en el ámbito productivo donde se superponen el criterio racial y el de género. Conlleva finalmente un riesgo de invisibilizar otro camino de emancipación posible que sería un camino propio de las mujeres indígenas: el de rescatar el valor moral del modelo indígena de complementariedad entre hombre y mujer (*chacha-warmi / qhari-warmi*) como “anticipación creativa” de una sociedad compuesta por mujeres y hombres iguales en sus diferencias, y no de individuos iguales pero supuestamente neutros de la tradición liberal (Farah y Salazar, 2007). Son varios los retos para impulsar este modelo. Uno de ellos, tal vez el primero, es inventar “traducciones” válidas del *chacha-warmi / qhari-warmi* para la sociedad *actual*, ampliando su ámbito de vigencia y grado de acción más allá de los solos pueblos indígenas. Los grupos de mujeres de la ES precisamente pueden servir de “trampolín” para esta tarea, mostrando la posibilidad de nuevas relaciones de producción e intercambio y nuevos roles de género, diferentes del modelo de incorporación de la mujer a la esfera productiva capitalista en cualidad de empleada o de trabajadora informal.

CONCLUSIÓN

La descolonización del poder requiere instrumentos para dar cuenta de las formas no capitalistas de organización de la producción y de los intercambios como las practicadas en las organizaciones de ES. Los principios de integración económica de Karl Polanyi, cuando se combinan con el análisis y la denuncia de las formas de dominación y explotación basadas en la clasificación racial, y en otros criterios como el género, son una herramienta pertinente para “explorar” este

mundo no capitalista y evaluar su potencial de transformación social. El análisis debería abarcar a todos los ámbitos de la vida social donde se arraigan las relaciones de producción y de intercambio, y que pueden ser tipificadas, siguiendo a Aníbal Quijano, en subjetividad, trabajo, autoridad colectiva, género y naturaleza. Debería además tener en cuenta los niveles institucionales apuntados y alcanzados por la transformación social.

Ese es el argumento teórico que sostenemos, aplicándolo, a partir de nuestros datos sobre Bolivia, a los cuatro primeros ámbitos arriba mencionados. El resultado de esta primera evaluación es que la ES boliviana contiene gérmenes de transformación social, que no logran hasta ahora desplegarse de manera completa, ni en la “anchura” de los diferentes ámbitos de la vida social, ni en la “altura” de las reglas e instituciones. Las tensiones entre el principio de reciprocidad, característico del modelo de ES, y los otros principios de integración económica es clave para entender estas limitaciones. Una pregunta central es el tipo de articulación entre los grupos de ES y el sistema capitalista. Esta articulación no debe y no puede ser únicamente fundada sobre un hipotético repliegue de los grupos de ES sobre el intercambio recíproco mediante una vuelta a un modelo comunitario supuestamente exento de relaciones mercantiles: porque tal vuelta es imposible en una sociedad diferenciada, fuese esa concebida como una sociedad plurinacional con espacios de autonomía al nivel comunitario; y porque un sistema comunitario fundado únicamente sobre relaciones de reciprocidad constituye una utopía totalitaria. Por lo tanto, la transformación social a través de la economía solidaria debe ser concebida como una lucha por la institucionalización de una economía *plural* por sus principios de integración económica, sometiendo el principio de mercado y el de redistribución al principio de reciprocidad.

Esta tarea es aun más difícil que las prioridades de la ES en los diferentes ámbitos de la vida social no son necesariamente convergentes. Hasta ahora, la discusión y los esfuerzos de incidencia política se han concentrado en denunciar la explotación de los pequeños productores en base a la clasificación racial y en revalorizar sus formas de organización basadas en la reciprocidad. En cambio, y a pesar de que la inmensa mayoría de los productores de la ES son mujeres, la transformación de las relaciones de género dentro de y mediante la ES no ha recibido semejante atención. Las dificultades de las mujeres se consideran comunes al conjunto de los pequeños productores, sin tomar en consideración la dominación masculina. Hacer reconocer este segundo tipo de dominación es mucho más difícil en la medida en que se reproduce también dentro de los mismos sectores populares.

Este reconocimiento es sin embargo indispensable a la vez para la emancipación de las mujeres y el respeto del ser humano como finalidad de la ES y para el avance del proceso de transformación social en su conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

- Bayón, Cristina; Roberts, Bryan y Saraví, Gonzalo 1998 “Ciudadanía social y sector informal en América Latina” en *Perfiles Latinoamericanos* (México, DF) N° 13.
- Bessis, Franck y Hillenkamp, Isabelle 2012 “La démocratisation comme innovation sociale dans l’économie solidaire: évaluation du cas bolivien sous l’angle des conventions” en *Innovations, Cahiers d’économie de l’innovation* (París) Vol. 38, N° 2.
- Betancourt, Ana Cristina 1999 *Sistematización de la experiencia de RENACC. La comercialización comunitaria en el nuevo contexto* (Santa Cruz de la Sierra: PADER / COSUDE).
- Birchfield, Vicki 1999 «Contesting the hegemony of market ideology: Gramsci’s ‘good sense’ and Polanyi’s ‘double movement’» en *Review of International Political Economy* (Londres) Vol. 6, N° 1.
- Boltanski, Luc y Thévenot, Laurent 1991 *De la justification. Les économies de la grandeur* (París: Gallimard).
- Commandeur, Dick 1999 *Las organizaciones económicas campesinas en su contexto. Teoría y análisis con experiencias de la Asociación de Productores de Trigo de Cochabamba* (Sucre: SNV).
- Coraggio, José Luis 1994 «La construcción de una economía popular: vía para el desarrollo humano» en *Economía y Trabajo* (Santiago) Año II, N° 3.
- Crenshaw, Kimberlé 1995 «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color» en Crenshaw, K. (comp.) *Critical Race Theory. The Key Writings That Formed the Movement* (Nueva York: The New Press).
- Dale, Gareth 2011 “Karl Polanyi in Vienna: Austro-Marxism, Guild Socialism and the ‘perversion of functions’”. Ponencia presentada en “New Directions in Polanyian Scholarship”, Salisbury, 12-13 de marzo.
- Evers, Adalbert y Laville, Jean-Louis (con la colaboración de Borzaga, Carlo; Defourny, Jacques; Lewis, Jane; Nyssens, Marthe y Pestoff, Victor) 2004 “Defining the third sector in Europe” en Evers, A. y Laville, J.-L. (comps.) *The Third Sector in Europe* (Cheltenham: Edward Elgar).
- Farah, Ivonne y Salazar, Cecilia 2007 *La desigualdad entre mujeres* (La Paz: CIDES-UMSA) Documento de trabajo N° 1.

- Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (comps.) 2011 *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (La Paz: Plural).
- Fraser, Nancy 2011 “Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian Conception of Capitalist Crisis”. Ponencia presentada en “New Directions in Polanyian Scholarship”, Salisbury, 12-13 de marzo.
- George, María Eugenia; Moser, Xavier y Merlino, Milena 2005 “Souveraineté alimentaire et mouvements paysans dans le Sud — L'exemple de la Bolivie. Interview de Zacarías Calatayud», en <www.freresdeshommes.org>.
- Germaná, César 2010 «Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano», en *Nómadas* [en línea], en <redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105114733014>.
- Granovetter, Mark 1973 «The Strength of Weak Ties» en *American Journal of Sociology* (Chicago) Vol. 78, N° 6.
- Hann, Chris y Hart, Keith (comps.) 2009 *Market and Society: The Great Transformation Today* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Harris, Olivia 2000 *To Make the Earth Bear Fruit. Essays on Fertility, Work and Gender in Highland Bolivia* (Londres: Institute of Latin American Studies).
- Hernández Castillo, Rosalva Aída 2010 “Différentes façons d’être femme: la construction d’un nouveau féminisme indigène?” en Verschuur, C. (comp.) *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes* (París: L’Harmattan).
- Hill Collins, Patricia 1993 “Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection” en *Race, Sex & Class*, Vol. 1, N° 1.
- Hillenkamp, Isabelle 2009 “Formes d’intégration de l’économie dans les démocraties de marché: une théorie substantive à partir de l’étude du mouvement d’économie solidaire dans la ville d’El Alto (Bolivie)”. Tesis de doctorado en Estudios del Desarrollo (Ginebra: Universidad de Ginebra, Institut des hautes études internationales et du développement).
- Hillenkamp, Isabelle y Servet, Jean-Michel 2011 “Reciprocity and householding: two Polanyian tools for analyzing solidarity today”. Ponencia presentada en “New Directions in Polanyian Scholarship”, Salisbury, 12-13 de marzo.
- Jiménez, José Ignacio 2007 *Bolivia: acuerdo de comercio con Estados Unidos* (La Paz: UDAPE).
- Larraechea, Ignacio y Nyssens, Marthe 1994 “L’économie solidaire, un autre regard sur l’économie populaire au Chili” en Laville,

- J.-L. (comp.) *L'économie solidaire. Une perspective internationale* (París: Desclée de Brouwer).
- Laville, Jean-Louis 2003 «Avec Mauss et Polanyi, vers une théorie de l'économie plurielle» en *Revue du MAUSS semestrielle* (París) N° 21.
- Le Velly, Roman 2007 «Le problème du désencastrement» en *Revue du MAUSS semestrielle* (París) N° 29.
- Lévesque, Benoît 2009 «Economia plural e desenvolvimento territorial na perspectiva do desenvolvimento sustentável: Elementos teóricos de sociologia econômica e de socioeconomia» en *Revista Política & Sociedade* (Santa Catarina) Vol. 8, N° 14.
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO” en Boris, M. (comp.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Masson, Sabine 2010 “Sexe/genre, classe, race: décoloniser le féminisme dans un contexte mondialisé. Réflexions à partir de la lutte des femmes indiennes au Chiapas” en Verschuur, C. (comp.) *Genre, postcolonialisme et diversité des mouvements de femmes* (París: L'Harmattan).
- Mauss, Marcel 1968 (1923) «Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques» en *Sociologie et Anthropologie* (París: PUF).
- MESyCJ — Movimiento de Economía Solidaria y de Comercio Justo 2010 *Plan Estratégico 2010-2014* (La Paz: Movimiento de Economía Solidaria y de Comercio Justo).
- Plataforma Permanente Multisectorial para la Economía Solidaria y el Comercio Justo en Bolivia 2007 *Propuesta de Economía Solidaria y Comercio Justo en Bolivia* (La Paz: Plataforma Permanente Multisectorial para la Economía Solidaria y el Comercio Justo en Bolivia).
- Polanyi, Karl 1983 (1944) *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* (París: Gallimard).
- Quijano, Aníbal 1990 «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina» en *Hueso Húmero* (Lima) N° 26.
- Quijano, Aníbal 2000 «Colonialidad del poder y clasificación social» en *Journal of World System Research* (Estados Unidos) Vol. XI, N° II.

- Quijano, Aníbal 2008 «'Solidaridad' y capitalismo colonial / moderno» en *Otra Economía* (São Leopoldo) N° 2.
- Razeto, Luis 1996 *Los Caminos de la Economía de Solidaridad* (Buenos Aires: Lumen-Humanitas).
- Razeto, Luis y Calcagni, Rodrigo 1989 *Para un proyecto de desarrollo de un sector de economía popular de solidaridad y de trabajo* (Santiago de Chile: PET / TPH).
- Salazar, Cecilia 2000 *Pactos de género e intersubjetividad familiar en Bolivia* (La Paz: PNUD) Cuaderno de Futuro N° 5.
- Salazar, Cecilia; Jiménez, Elizabeth y Wanderley, Fernanda 2010 *Derecho al cuidado y migración femenina en Bolivia* (La Paz: CIDES-UMSA / Plural Editores) Colección 25 años.
- Sarria Icaza, Ana Mercedes y Tiriba, Lia 2006 «Économie populaire» en Laville, J.-L. y Cattani, A. D. (comps.) *Dictionnaire de l'autre économie* (París: Gallimard).
- Schteingart, Martha (comp.) 1999 *Políticas sociales para los pobres en América Latina* (México, DF: Miguel Ángel Porrúa).
- Segato, Rita 2003 *La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho* (Brasilia: Departamento de Antropología, Universidade de Brasilia).
- Servet, Jean-Michel 2011 «Quelques sources ethnographiques d'un principe polanyien d'intégration économique: la réciprocité». Ponencia presentada en el «Seminaire du groupe de travail romand sur l'économie solidaire», Ginebra, 13 de septiembre.
- Temple, Dominique; Layme, Félix; Michaux, Jacqueline et al. 2003 *Las estructuras elementales de la reciprocidad* (La Paz: Plural).
- Ticona, Alejo Esteban 2003 «El *Thakhi* entre los Aimara y los Quechua o la Democracia en los Gobiernos Comunales» en Ticona, Alejo E. (comp.) *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup'iwipa* (La Paz: Yachaywasi).
- Wanderley, Fernanda 2003 *Inserción laboral y trabajo no mercantil. Un abordaje de género desde los hogares* (La Paz: Plural).

Margarita Aguinaga*

LA ECONOMÍA SOLIDARIA EN ECUADOR: ENTRE LA COLONIALIDAD DEL PODER Y EL BUEN VIVIR

DESDE UNA MIRADA FEMINISTA CRÍTICA

ACTUALMENTE, LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS Economía Solidaria, Feminismo, Descolonialidad, Buen Vivir, Pachamama, y otras, que fueron encarnadas en la lucha política de los actores, para frenar el Neoliberalismo a finales de los años noventa e inicios de los años dos mil, están en disputa. En el Ecuador no existe, saludablemente, un único sentido teórico ni político acerca de ellas, que es producto de las pequeñas transformaciones alcanzadas en el Ecuador, en la etapa previa 1997-2006 y durante los primeros años de gestión del gobierno de Rafael Correa (2006-2012). Allí se logró abrir, desde distintos actores, un momento de transición que contiene dos vías en contradicción: a) entre neoliberalismo y políticas desarrollistas, b) entre desarrollismo y *Sumak Kawsay*; momento de confrontaciones, retrocesos, avances y esperanzas diversas.

El objetivo de este trabajo es realizar un proceso de reflexión teórica y política desde la colonialidad del poder, la nascente teoría crítica al neo-desarrollismo y la teoría feminista, que permita aportar con elementos de análisis desde la situación actual, a partir de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las transformaciones ge-

* Socióloga ecuatoriana, Investigadora del Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE) y parte de la Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador (AMPDE).

nerales del paso del neoliberalismo al neo-desarrollismo?, ¿cuáles sus tensiones políticas entre la lógica productivista, la colonialidad del poder y la propuesta del Buen Vivir? Análisis aplicado, desde la experiencia de la Economía Solidaria en el Ecuador y el feminismo popular y diverso.

Interesa analizar las “identidades históricas coloniales —”indio”, “negro”, “blanco” y “mestizo”— y el complejo “raza” / “etnia” y sus consecuencias en el poder contemporáneo, son hechos que ocurrieron y ocurren en la cultura, en las relaciones intersubjetivas que forman la otra cara del poder, el otro fundamento del poder” (Quijano; 1992: 7), relacionándolas con la crisis de la hegemonía del pensamiento universalizante de la Modernidad, el desarrollismo, la opresión de género —también incluida por Quijano— y la Economía Solidaria.

La Economía Solidaria (ES), además de haberse constituido en un importante sector de la economía ecuatoriana, se ha involucrado directamente en la trama política, ha construido un tejido social, un peso institucional importante y promueve un campo reflexivo antes no considerado, aportando mucho más que antes con saberes y conocimientos, para repensar alternativas a la crisis capitalista.

El Buen Vivir / *Sumak Kawsay*, es uno de los debates actuales, aparece como consecuencia de la lucha anti-neoliberal, ahora, se torna una crítica al desarrollismo, aunque para los pueblos indígenas, ya formaba parte de la concepción originaria, incluso antes de la colonización española, y que ha sido incluido en la Carta Constitucional del año 2008.

En el momento histórico en que se encuentra el Ecuador, es un reto teórico encantador e irreverente generar análisis para repensar alternativas.

LA TRANSICIÓN ENTRE NEOLIBERALISMO Y NEO-DESARROLLISMO Y LA COLONIALIDAD DEL PODER

En los últimos años ha ido surgiendo en América Latina, en el marco de *los gobiernos progresistas*, la categoría Neo-Desarrollismo. Cuando inicialmente ocurrieron estos cambios estructurales, se decía que se había abierto una primera fase de transición del neoliberalismo al desarrollismo y que varios gobiernos, se encaminaban hacia el socialismo u otra alternativa que aun sin ser completamente definida, como en el caso ecuatoriano y boliviano, respectivamente, se le empezó a llamar camino hacia el Buen Vivir o Vivir Bien.

Es preciso hacer la diferencia entre la transición al desarrollismo como finalidad y el paso hacia el Buen Vivir, en cada proceso particular.

EL DESARROLLO

Se considera que

el “desarrollo” es un proyecto del capitalismo no solo en lo económico sino en lo cultural porque surge de la experiencia particular de la modernidad europea y subordina a las demás culturas y conocimientos, a las cuales pretende transformar (modernizar) bajo principios occidentales para salir de la tradición, del subdesarrollo y pasar a la modernidad y al desarrollo. El desarrollo privilegia el crecimiento económico, la explotación de los recursos naturales, la lógica del mercado y la búsqueda de satisfacción material e individual por sobre cualquier otra meta; e involucra una serie de principios: el individuo racional, no atado a ningún lugar ni comunidad, la separación de la naturaleza y de la cultura; la economía separada de lo social y natural, la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber erosionando la diversidad humana y cultural. (Marañón, 2011: 26)

Para E. Gudynas,

se consolida a mediados del siglo XX una visión del desarrollo como un proceso de evolución lineal, esencialmente económico, mediado por la apropiación de recursos naturales, guiado por diferentes versiones de eficiencia y rentabilidad económica, orientado a emular el estilo de vida occidental. (Gudynas, 2011: 23)

Bajo esas premisas, afirma que para enfrentar la crisis neoliberal, los gobiernos progresistas

defienden el crecimiento económico como sinónimo de desarrollo y conciben que lo logran aumentando las exportaciones y maximizando las inversiones [...] dan un fuerte apoyo al *extractivismo* de recursos mineros e hidrocarburíferos, en tanto son medios para lograr ese “crecimiento” por medio de exportaciones, sin necesariamente reorientar las economías hacia procesos de industrialización sino hacia el comercio transnacional. (Gudynas, 2011: 35; énfasis propio)

El término neo-extractivismo se utiliza para denominar a esta forma de desarrollo a la que se han orientado los gobierno progresistas.

Utilizaremos el término de extractivismo cuando nos referimos a aquellas actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales que no son procesados (o que lo son limitadamente), sobre todo para la exportación. El extractivismo no se limita a los minerales o al petróleo. Hay también extractivismo agrario, forestal e inclusive pesquero. (Acosta, 2011: 85)

Esta característica es muy propia de los países que tienen economías dependientes del petróleo y minerales; les es muy difícil encontrar otras vías porque están “atrapados en una lógica perversa conocida [...] como ‘la paradoja de la abundancia’ o la ‘maldición de los recursos naturales’” (Acosta, 2011: 83).

Entonces, se puede decir que la transición al desarrollismo se ha ido integrando a la lógica de las transiciones capitalistas, no socialistas. Hay una lógica más de continuidad que de ruptura¹.

El devenir evolutivo del neo²-desarrollismo debe reproducir la tensión con aquello que sigue representando el neoliberalismo, mostrar que no fue una mera ideología o abstracción teórica ni solo un proyecto de los grupos dominantes, sino un estructura de clases, que anidaba una serie de contradicciones étnicas y de género, que hacía parte de la médula de los imaginarios colectivos. Allí encuentra el “neo-desarrollismo” su impulso dinamizador.

Conforme se cambian las reglas de juego, para avanzar hacia el desarrollismo, se va transformando de a poco el proceso de acumulación de capital por medio de cambios graduales, propiciados por el Estado, adquiriendo una centralidad muy fuerte, superior a la existente en el Neoliberalismo. El proceso de reformas estructurales impulsadas por estas fuerzas políticas que llegaron al gobierno provoca cambios del marco jurídico por medio de nuevas Constituciones y/o refuerzan los aparatos ideológicos del Estado, con el acceso y la promoción de medios de comunicación estatal.

Los sectores sociales son más bien subordinados poco a poco por medio del Estado, que constantemente a través de la inclusión y la represión busca ponerse por sobre las clases sociales, integrándolos, por un lado, a través de políticas sociales asistenciales, aunque cuando no responden adecuadamente a los pactos sociales se aplica la coerción y el sometimiento a la fuerza. Se respeta el pacto por la ganancia y el enriquecimiento de unos pocos sobre la mayoría y aparece el desarrollismo como vía de *reforma capitalista*.

El Estado, al avizorar cada vez menos posibilidades de procesos de ruptura con el capitalismo, se reduce a la aplicación de *políticas desarrollistas*. En un sentido, podría haberse cerrado el proceso de transición, desde los “gobiernos progresistas”, que contenía entremezcladas aspiraciones de un capitalismo más humano, con vagas ilusiones de ir hacia el socialismo o como se demostrará más adelan-

1 Gudynas y Acosta, han iniciado un proceso de renovación de la crítica al desarrollo, integran la crítica ambiental, como uno de sus componentes y avanzan hacia la crítica cultural, relacionando Modernidad y desarrollismo.

2 Para referirse a nuevo, reciente.

te, en el caso ecuatoriano, deja atrás, aunque no discursivamente, al Buen Vivir como alternativa al capitalismo. Parte de esta dinámica política es el sostenimiento de críticas regionales en contra de la crisis de hegemonía de los Estados Unidos y la globalización neoliberal, al podría parecer la transición de un modelo hacia otro, en el plano internacional, se ha cerrado, en tanto no se resuelva la crisis de la globalización neoliberal.

No significa que todos los actores que dieron paso a la transición al desarrollismo estén abordando el proceso de la misma forma. En el Ecuador, casi los mismos actores que llevaron la lucha antineoliberal se mantuvieron autónomos del gobierno de Correa, y siguen impulsando los cambios democráticos en y después de la transición, con una aspiración de superación del capitalismo y de la colonialidad de poder.

DESARROLLISMO Y COLONIALIDAD DEL PODER

La transición al desarrollismo va a la par de la crisis de la hegemonía del pensamiento universalizante de la Modernidad, que se reedita a nivel nacional y a nivel internacional. Cuando se abre la transición entre modelos, emergen una serie de pensamientos que contiene un conjunto de críticas al neoliberalismo, junto con aspiraciones desarrollistas, combinando ilusiones y demandas con una aspiración de un cambio más profundo. Pero también se doblega porque su *crecimiento es dependiente* de esa misma Modernidad en crisis.

Esto nos aboca a reflexionar alrededor de varios elementos. *Primero*, en estas circunstancias de crisis internacional, tampoco la orientación es únicamente hacia el pensamiento eurocéntrico. La crisis de la hegemonía de la modernidad capitalista, ha propiciado que varios de los gobiernos de América Latina entren en la búsqueda no solo de otros mercados y capitales para la inversión, sino también de “otras” racionalidades que se alinean con los intereses de los desarrollismos emergentes, con la ilusión de lograr un salto hacia la conformación de fuertes aparatos productivos nacionales. Ello se muestra en la relación entre estos gobiernos con la Unión Europea y con China. Sin embargo, todas las variantes de vínculos de estos capitales están dentro de las fronteras de subordinación a los países desarrollados.

Segundo, el neo-extractivismo responde al “eurocentrismo y su idea matriz es la separación de las esferas de valor, de la evaluación en el cálculo de la acción social con arreglo a medios-fines, con una racionalidad formal, instrumental como único criterio de verdad, que deja de lado otras formas de conocimiento” (Marañón, 2011: 7). El desarrollo se vuelve a convertir en una opción en que impera la lógica de la racionalidad capitalista. Se basa en el progreso y no en la

solidaridad. Una lucha entre economías fuertes sobre economías débiles. Y se vuelve a marcar el dominio territorial a partir de negocios comerciales que establecen relaciones orientadas a un crecimiento economicista dependiente, con el debilitamiento de la soberanía nacional. Se exige la extracción de recursos, promovidos desde la idea de alcanzar el progreso.

Tercero, se produce de a poco la “Colonización de la Subjetividad” (Marañón, 2011: 5). Como se ha dicho, el desarrollo como tal no es solamente “un proyecto económico sino cultural”. Al colocar nuevamente el desarrollismo como única vía, los saberes solidarios, comunitarios y críticos son desprestigiados. Se castiga a quien no quiere ir hacia el desarrollismo. “Las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada” (Quijano, 1992: 210). Se busca someter a otras culturas y saberes diferentes a la lógica de la modernidad europea. El Estado, incluye subordinadamente ciertos saberes alternativos, y usa la represión sobre las capacidades y saberes sobre todo la que proviene del movimiento indígena, mujeres y trabajadores, reorganiza la fuerza del trabajo bajo los dominios del capital y quiere vaciar la intersubjetividad que proporciona el planteamiento del Buen Vivir, interponiendo “la racionalidad cognitivo-instrumental, de la moral-práctica y de la estético expresiva” (Marañón, 2011)³.

Como resultado, la colonialidad del poder, se vuelve cada vez más, un andamiaje que transversaliza la fase de descenso del neoliberalismo, en cuanto el ascenso del primer momento de políticas desarrollistas de los “gobiernos progresistas”, no un proceso al Buen Vivir.

“DESARROLLISMO”⁴ Y BUEN VIVIR EN EL ECUADOR

En el Ecuador, desde el año 2006, se ha pasado a un proceso más bien de tensión entre “Desarrollo” y Buen Vivir (Marañón, 2011: 22).

La disputa de sentidos teóricos e interpretaciones políticas se produjo, sobre todo, después de que la mayoría de las aspiraciones de la gente fueron integradas dentro de la Constitución Ecuatoriana del año

3 En el Ecuador hay un crecimiento inusitado de técnicos profesionales en el Estado, que aplican proyectos que rompen con la diferencia entre economía solidaria y agronegocio mezclando lo uno con lo otro bajo el término inclusión productiva. La “nueva” orientación de la gestión empresarial.

4 Se toma como una variante del desarrollo.

2008. Ocurrió que algo de estas propuestas democráticas, se han ido plasmando de forma incompleta, al menos en la piel de las normas jurídicas, de los planes nacionales y con la ideología de la Reforma Estructural del Estado, por medio de alianzas interinstitucionales y por la movilización política. Pero cada vez más, saltan como resortes, la dualidad de concepciones, prácticas, cosmovisiones, pertenencias de clase, género, etnia y los límites del proceso, entre 1) el gobierno, 2) los movimientos indígenas, de mujeres, intelectuales y ecologistas, y, 3) las fracciones de los grupos dominantes. Se ha tornado más complejo, provocar alianzas amplias y concretar transformaciones más profundas.

Entre el año 2009 y el 2012, el pretendido salto del modelo neoliberal en crisis, al modelo de la “Revolución Ciudadana”, como el camino hacia el “Socialismo del siglo XXI”, cada vez menos logra su intención.

En la Constitución del 2008 se establece que el Estado debe promover la redistribución y eliminar los privilegios de unos pocos en el control de los recursos. [...] En el Plan Nacional del Buen Vivir del 2009, la redistribución era considerada el centro del cambio para el período y en general de la estrategia en su conjunto. En el Art. 334 de la Constitución Ecuatoriana, se dice: El Estado debe promover el acceso equitativo a los factores de procedimiento para lo cual le corresponderá: 1. Evitar la concentración y el acaparamiento de factores productivos y recursos productivos, promover su redistribución y eliminar privilegios o desigualdades en el acceso a ellos. (Carrión Sánchez, 2011)

Sin embargo,

no ha existido un cambio significativo en la estructura agraria ni en el patrón de acumulación rural que se consolidaron en la época neoliberal. La diferencia en esta nueva época se encuentra en una mayor presencia del Estado a través del gasto público agropecuario y la asistencia social, sin embargo, los beneficiarios de la inversión productiva agropecuaria, no han cambiado, siguen siendo los grandes y medianos productores. (Carrión Sánchez, 2011)

El proyecto político nacional, amplio, democrático y popular, que dé al traste al modelo de desarrollo anterior, más bien, se ha reducido a políticas públicas débiles y a la reconcentración para la acumulación capitalista de los sectores dominantes.

El pensamiento económico del gobierno ecuatoriano, desde la segunda fase⁵ de la “Revolución Ciudadana” del año 2009, se ha

5 Ver Mario Unda (2009) en *Reflexiones después de las elecciones del 26 de abril. Hacia la segunda fase de la “Revolución Ciudadana”*. Informes Ecuador de la OSAL.

orientado hacia el despliegue de un saber hegemónico basado en la colonialidad del poder y en el retorno a una recomposición de la matriz neo-extractivista. Cada vez se habla menos de promover una economía para el cuidado de la vida, se firman contratos megamineros⁶, se amplía la frontera petrolera, se construyen centrales hidroeléctricas, obras viales, se habla de distribuir cierto número de tierras y ya no de reforma agraria.

La “Revolución Ciudadana”, no logra escapar de la universalización teórica europea, se piensa que hay que intensificar la concentración del poder en el Estado, promoviendo la expansión de los agro-negocios y proveedoras de alimentos, con una mínima participación del ciudadano.

Más bien se ha acentuado la confrontación con varios de los más importantes actores políticos: los movimientos sociales⁷, sectores intelectuales, que dicen que no hay pasos significativos al *Sumak Kawsay*⁸, más bien retrocesos constitucionales frente a la histórica lucha antineoliberal. El gobierno les acusa de terroristas, ecologistas infantiles, golpistas, ha iniciado juicios penales en contra de más de ciento cincuenta indígenas y hombres y mujeres de los movimientos sociales.

Un camino que renace hacia el Buen Vivir

En este camino, se dio un primer paso, como se señala en *La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO*⁹, al contar con reconocimiento constitucional:

las bases de este nuevo modelo se evidencian en la relación triangular que la Constitución Ecuatoriana construye entre los derechos de la naturaleza, el buen vivir y el régimen de desarrollo. Así, la Carta Constitucional establece: i) “La naturaleza o Pachamama donde la vida es reproducida y realizada tiene el derecho a un respeto integral de su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos de vida [...] La Pachamama tiene también el derecho a la reparación o restauración (Art. 72); ii) El Buen Vivir, además de ser un eje transversal, tiene su propio régimen con más de 75 artículos que incluyen el agua y alimentos, la naturaleza, [...] conocimientos ancestrales, biodiversidad, sistemas ecológicos, energías alternativas, y derechos individuales y colectivos para los grupos históricamente desprotegidos. Lo que sobresale es la

6 Ley Minera, aprobada en enero de 2009.

7 La mayor parte del movimiento social anti-neoliberal no ingresó a Alianza País, pero anteriormente se aliaron para impulsar las reformas estructurales.

8 Buen Vivir en kichwa, lengua indígena.

9 Boris Marañón-Pimentel es Coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO acerca de la Colonialidad del Poder y la Economía Solidaria, a partir del año 2011.

significación social, económica y epistémica del Buen Vivir y la relación integral que este construye entre los seres humanos, el conocimiento y la naturaleza. La naturaleza es entendida extensamente como la condición esencial de las prácticas socioculturales, territoriales, espirituales, ancestrales, éticas, estéticas y epistémicas de la vida misma; iii) El tercer y punto final del triángulo es el Régimen de Desarrollo, descrito en la Constitución como la articulación organizada, sostenible y dinámica de los sistemas económico, político, sociocultural y ambiental que garantice el logro del Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. (Marañón, 2011: 22-23)

Se ha dado otro paso, en los cinco años del gobierno, al iniciar la crítica al desarrollismo desde el Buen Vivir. La última movilización por el Agua, la Vida y la Dignidad de los Pueblos¹⁰, muestra que hay en juego una tensión entre la vía al desarrollismo y el camino hacia el Buen Vivir. En gobierno va por consolidar el proceso de reforma capitalista en curso, y cuenta con mayor fortaleza e instrumentos de poder, y otros caminan por el Buen Vivir y el respeto a la Pachamama. Emergen movilizaciones de resistencia al neo-extractivismo, la defensa del agua, de los recursos naturales, de las economías de subsistencia, el acceso a la tierra, a la seguridad social, de los derechos de la naturaleza, la profundización de los derechos de mujeres, indígenas y trabajadores, encabezada por los pueblos indígenas y los movimientos sociales. Las protestas exigen “la socialización de los medios de producción, la socialización del poder; una nueva racionalidad” (Marañón, 2011).

La disputa es política y epistémica. Para sectores del gobierno, el Buen Vivir, debe ser el *bienestar social* incluido en el Estado, que sirve de cortina a la reestructuración de las relaciones de clase, de género y etnia, y a las formas de coerción. Para otros, el Buen Vivir es una manera de descolonizar y despatriarcalizar¹¹ el poder, de generar una intersubjetividad no antropocéntrica, por medio de la recuperación de los saberes ancestrales, el reconocimiento del Estado Plurinacional, desde el sentido de lo comunitario que es la centralidad de la vida, basada en la integración de los derechos humanos y de la naturaleza, que integren y armonicen deseos y necesidades sociales, con la econo-

10 El 22 de marzo del 2012, marchas a favor del gobierno y la marcha plurinacional se ha hecho visibles. Aunque el poder del gobierno es muy fuerte. Los movimientos sociales, con una presencia del Movimiento Indígena dirigido por la CONAIE, han logrado, luego de una caminata de doce días provocar el apoyo de gran parte de la ciudadanía y convocar a varios sectores, desde donde es posible la constitución de un frente de oposición al gobierno de Correa.

11 La Asamblea de Mujeres Populares y Diversas del Ecuador AMPDE, es una articulación de Diversas Organizaciones de Mujeres, el 8 de marzo del año 2010, manifestaron como uno de sus objetivos es la resistencia feministas en contra del capitalismo y el patriarcado.

mía, entendida como el conjunto de relaciones para el cuidado de la vida y no para la sostenibilidad del capital.

Para Quijano el poder, en la experiencia histórica conocida, es una trama de relaciones de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los cinco ámbitos fundamentales o decisivos de la existencia social humana que él identifica: *trabajo, género / sexualidad, autoridad, intersubjetividad* y *"naturaleza"*. Las distintas formas históricas de articulación entre esas instancias del poder conforman un determinado patrón de poder; esto es, forman un complejo estructural cuyo carácter es siempre histórico y específico. (Marañón, 2011: 13; énfasis propio)

En consonancia con lo propuesto por Quijano, el Buen Vivir es un proyecto político en construcción, una búsqueda de alternativas al desarrollismo¹² en la confrontación a la estructura colonial, clasista, patriarcal y racista, que ha provocado no solo el exterminio de poblaciones originarias y de culturas ancestrales sino violencia, femicidio¹³ y la destrucción de la Pachamama.

El Buen Vivir, puede ser un camino abierto por una "epistémica subalterna" (Grosfoguel, 2006: 22), en tanto las relaciones epistémicas de solidaridad y reciprocidad, hacen parte del centro sagrado entre los pueblos y la Pachamama. Des-oprimir al ser humano y a la Pachamama, da sentido a la lucha por el Buen vivir; es la base de complementariedad de la vida, para tener voz propia y resistir. Es el campo de la protesta social ecuatoriana, que si bien integra la relación entre socialismo y plurinacionalidad, similar al socialismo indoamericano propuesto por Mariátegui (Marañón, 2011: 8) integra voces diversas como la del feminismo popular.

LAS CLAVES FEMINISTAS: DESDE LOS ENLACES DE GÉNERO, CLASE Y ETNIA

CLAVE 1: DESCOLONIZAR LA SOCIEDAD, DESDE LAS DIVERSAS LUCHAS DE GÉNERO

El enfoque de Mujeres para el Desarrollo MED¹⁴ 1960-1970 exigía a los Estados y organismos multilaterales de desarrollo reconocer la

12 En América Latina se ha iniciado, desde distintas visiones, un proceso de reflexión de las alternativas a las propuestas desarrollistas de los gobiernos progresistas.

13 Segato muestra el feminicidio como una expresión de la crisis de la Modernidad.

14 El MED es un enfoque altamente conservador; influenciado por los objetivos del Norte; no hace un cuestionamiento ni del modelo de desarrollo, ni de la Modernidad Occidental como responsable, en gran medida de la división de género y de la división sexual del trabajo. No obstante, hay que recordar que esta corriente ya explicitaba la triple carga de explotación de las mujeres.

problemática específica de las mujeres, integrarlas a proyectos de desarrollo social y a los beneficios del progreso. Entre los años setenta y ochenta fue superada por la propuesta de Género para el Desarrollo – GAD¹⁵, que analiza la problemática de las mujeres como relaciones de poder entre hombres y mujeres, basadas en sistemas culturales (De Barbieri, 1993: 45). Se concibe que el sistema de género al ser un sistema cultural, impregna la identidad de cada sujeto en sus dimensiones económicas, ambientales, políticas, étnicas, etc. Reconoce la necesidad de un desarrollo completo para las mujeres, porque el progreso recae injustamente sobre las espaldas de las mujeres, y su trabajo se encuentra invisibilizado, por lo que llama a los Estados a impulsar el empoderamiento de las mujeres y a priorizar estrategias de género. Hace énfasis en el reconocimiento del trabajo doméstico no remunerado, como una de las esferas más olvidadas por la sociedad.

En 1980, en el Ecuador, el género es la categoría que muestra la división de sexo y género, sirve para desnaturalizar la preponderancia del sexo en las relaciones entre hombres y mujeres e indicar que las relaciones de opresión sexual son históricas y de poder y estructuras sociales. Estas reflexiones predominaron durante los años ochenta y noventa. Hubo estudiosas feministas ecuatorianas que incorporaron conceptos como el de Joan W. Scott en “El género: una categoría útil para el análisis histórico”¹⁶, en que dice:

el género es una manera de denotar las “construcciones culturales”, la creación totalmente social de ideas sobre los roles apropiados para mujeres y hombres [...] El uso de género pone de relieve un sistema completo de relaciones que puede incluir el sexo, pero no está directamente determinado por el sexo ni es directamente determinante de la sexualidad. (Scott, 1996: 5)

Para el feminismo ecuatoriano, los años ochenta, fueron épocas para aclararse e incluirse en los debates internacionales, adoptar la categoría género como criterio de análisis para la acción feminista de in-

15 Ver en Vásquez y Tello, 2006.

16 Joan W. Scott, a partir de 1986, en medio de la conflictividad que causó el análisis teórico decía: “La academia no estaba lista ni para el género ni para la teoría posestructuralista que me había servido para formular esas ideas”. Influidas por la atención creciente a la sexualidad entre los activistas políticos y estudiosos, por la insistencia del filósofo francés Michel Foucault en que la sexualidad se produce en contextos históricos, y por la convicción de que la “revolución sexual” en curso requería análisis serios, las autoras hicieron de la “política sexual” el centro de su indagación. Ver en <clionauta.wordpress.com/2009/01/09/joan-w-scott-el-genero-como-categoria-para-el-analisis-historico>.

clusión de derechos en el Estado. En los años noventa, emergen con más claridad, dentro del feminismo ecuatoriano varias tendencias. Desde 1995, por un lado, el feminismo que había centrado su lucha política en integrarse a la institucionalidad del Estado asume que las transformaciones en el Estado son las que van a modificar las relaciones machistas; muchas ONG hacen intermediación entre el Estado y las mujeres y, en gran medida se alinean con la concepción del GAD. Raquel Rodas¹⁷ lo llama *feminismo institucional liberal*¹⁸, orientado fundamentalmente a la promoción de derechos y de políticas públicas de género, desde arriba, para la inclusión en el desarrollo capitalista, mientras se distanciaban de las categorías patriarcado, feminismo, capitalismo e izquierda; por otro lado, otros procesos feministas, más bien optaron por vincular el debate de género en las luchas antineoliberales propiciadas por el movimiento indígena, campesino, el naciente movimiento de la Economía Popular y Solidaria (EPS), las redes de Finanzas Populares y Solidarias. Su planteamiento se diferenciaba del feminismo institucional liberal porque asumían que los derechos humanos para las mujeres no era la finalidad del género, utilizaban la categoría al género para cuestionar la opresión sexual, vinculada a la crítica al modelo de desarrollo, se aproximaban de a poco a la categoría feminismo, patriarcado, colonialidad y capitalismo, relacionándolas con la diversidad sexual, Estado plurinacional, democracia, planteando que la lucha de género debe ser dentro y fuera de la institucionalidad y priorizando la formación de las organizaciones de mujeres para propiciar cambios¹⁹. Todas las tendencias feministas estuvieron cruzadas por la concepción del Género para el Desarrollo, las liberales para integrarse al capitalismo y otras para salir del neoliberalismo.

En 1998 ocurre que, por primera vez en la historia ecuatoriana, alianzas entre indígenas, campesinos, ecologistas, grupos de la diversidad sexual, representantes de gobiernos locales y todas las tendencias mencionadas del feminismo confluyen y logran incluir los derechos humanos y colectivos de todos estos sectores sociales en una convergencia que matiza la Constitución neoliberal de esa época.

17 Raquel Rodas, feminista ecuatoriana, que realiza una lectura adecuada de las tendencias feministas y señala sus características. Tiene un excelente artículo acerca de los 100 Años de Feminismo Ecuatoriano, publicado a finales de los años noventa en la *Revista La Tendencia*.

18 Estaba más representado por mujeres mestizas de la pequeña burguesía y de clase media.

19 Otras feministas que derivaron en el feminismo de la diferencia, feminismos culturalistas, la ecología feminista.

En un contexto de crisis política del Estado y del capital financiero, se producen algunos giros al respecto de la hegemonía de las clases dominantes sobre los movimientos indígenas y ciudadanos. El feminismo institucional liberal, luego de ser incluidos los derechos humanos de las mujeres, entiende que el paso siguiente era profundizar derechos y ampliar la institucionalidad, pero el retroceso neoliberal también se lleva consigo al feminismo liberal, entran en crisis y se desencajan del momento que vivía el país, de fuerte convulsión social y política, que exigía alternativas de otro corte. El feminismo más integrado a la resistencia antineoliberal, sufre una serie de modificaciones, por un lado, se había constituido una franja de mujeres indígenas, afros y mestizas empobrecidas y de feministas más visibles dentro de la participación política, muchas de ellas dentro del activismo de los movimientos sociales y la reflexión política intelectual, no solo feminista; se había extendido por el país una serie de organizaciones de mujeres de base, de diverso tipo, entre ellas las organizaciones de mujeres vinculadas a procesos productivos de economía o comunitaria, de la defensa de la biodiversidad, de formas de autoconsumo solidario y de economía popular y solidaria; se produce el acercamiento del feminismo crítico a las mujeres de sectores populares, no solo desde los derechos ni la lucha por el ingreso sino por cambiar el patriarcado, el neoliberalismo y el neocolonialismo. Reaparece la categoría patriarcado, feminismo capitalismo y colonialidad de poder.

En el Ecuador, la categoría género ha vivido transmutaciones, en relación al debate de patriarcado, a las relaciones de clase, a la diferencia sexual y la multi-dimensionalidad. En los años noventa e inicios de los dos mil, el feminismo liberal reduce la crítica al desarrollo al acceso a derechos económicos y proyectos de inclusión micro-productiva y micro-financiera y los cambios desde arriba. El GAD es la intervención del pensamiento eurocéntrico que reedita la manera perversa en que el Estado europeo trasvasa una concepción, limita la acción directa de las mujeres violentadas, vincula el género con la economía y la discriminación racial, pero subordina todas las categorías al capitalismo blanco y a una democracia que integra a las mujeres de América Latina al feminismo liberal europeo, permitiéndoles un acceso miserable a la riqueza capitalista al reconocimiento de una igualdad formal, que universaliza²⁰ / globaliza²¹, por medio de la lu-

20 Ver en Marañón (2012), cuando c) La colonialidad de las relaciones de género. Indica que para Segato, [...] la propuesta feminista occidental que enfatiza la lucha de todas las mujeres contra un patriarcalismo universal y ahistórico no es adecuado.

21 El feminismo cuando analiza la globalización, muestra el carácter internacional que ha ido asumiendo la lucha de género. También desde varias tendencias, pero

cha de género como igual para todas, paternalizada por el Estado. Se traza nuevamente una relación colonial, sobre las mujeres mestizas, indígenas y empobrecidas que poco o nada deciden acerca del Estado y sus favores.

Desde hace más de veinte años se ha cuestionado al feminismo institucional liberal, porque es una derivación del

feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados. Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora-colonial modernizadora. (Segato, 2010: 30)

Allí nace la lucha feminista por la des-colonialidad del poder y en el Ecuador se convierte en la resistencia feminista popular y diversa, que se ha atrevido a re-significar la categoría género, a procesarla desde dentro del Estado, desde las organizaciones de mujeres comunitarias, colectivos urbanos, que incluyeron la economía solidaria y a la teórica feminista crítica.

CLAVE 2: COLONIALIDAD DEL PODER Y TENDENCIAS DE LA ECONOMÍA FEMINISTA

En el 2006, una serie de feministas de izquierda, cercanas a los diversos movimientos indígenas, del movimiento ciudadano y de colectivos urbanos de resistencia al modelo neoliberal, tomaron rumbo hacia la propuesta de Movimiento Alianza País, la agrupación política que lleva al poder a Rafael Correa, y otras deciden la autonomía frente al gobierno desde sus organizaciones, asumiendo un doble rostro, motivando la articulación entre género, clase y etnia. Activando dentro del movimiento indígena, campesinos y afro-descendientes, y a su vez, el movimiento de mujeres.

A continuación, se ha tratado de sintetizar el debate teórico político feminista actual frente al Modelo Económico en los siguientes cuadros:

el GAD es una de las que logra ampliar la lucha de género fuera de las fronteras nacionales superando a lo que alguna vez logró el feminismo integrado a los partidos comunistas y al feminismo de Mayo de 1968.

Cuadro N° 1
Semejanzas de modelo de desarrollo desde el feminismo ecuatoriano

Feminismo institucional	Feminismo diverso y popular
<i>Semejanzas teórico-discursivas</i>	
1. Todas las tendencias del feminismo ecuatoriano, han ido avanzado hacia una crítica al neoliberalismo, a la racionalidad economicista y a la concentración de los partidos políticos de la derecha. Existe una crítica bastante general a los feminismos occidentales, centrados en la economía o solo en el género.	
2. La teoría feminista, deja de usar la categoría género como principio y final. Incluyen interrelaciones de clase, de género, etnia; categorías como división sexual del trabajo y carga global de trabajo, patriarcado, violencia, trabajo productivo para definir al trabajo remunerado y no remunerado, economía del cuidado en vez de trabajo doméstico, recuperando categorías del feminismo de izquierda del siglo XX.	
3. Se observa que el Estado es patriarcal, capitalista y racista, por lo tanto hay que generar un proceso de transformación cultural y de transversalización del género en todo el Estado y la sociedad.	
4. El acceso al empoderamiento y al sistema de medidas afirmativas, a nivel económico, electoral, en la inclusión de leyes, en el acceso a diferentes instancias estatales y organizativas.	

Fuente: Sistematizaciones realizadas por Aguinaga, 2011.

Cuadro N° 2
Diferencias de modelo de desarrollo desde el feminismo ecuatoriano

Feminismo institucional	Feminismo diverso y popular
<i>Diferencias teórico-discursivas</i>	
1. Se asume que la "Revolución Ciudadana" es un paso hacia el "Socialismo del Siglo XXI", eliminará el Neoliberalismo y el machismo de forma evolutiva. Se han incrementado las políticas de inversión social y redistribución para las mujeres como nunca antes.	El modelo es desarrollista y hay políticas de transferencias condicionadas, asistenciales no redistributivas, dirigidas mayoritariamente a las mujeres empobrecidas. Se ha incrementado una desigualdad creciente entre ricos y pobres, aunque han disminuido ciertos niveles de miserabilidad.
2. Existe en marcha un proceso de transversalización de género en el Estado, que ha dado pasos muy significativos, para des-patriarcalizar la sociedad.	Hay una parca inclusión de género en el Estado, pero no transversalización de género. Mas esta presente una re-patriarcalización de la sociedad, expresada en una continuidad de la división sexual del trabajo, se mantiene la inmensa carga global de trabajo, la falta de acceso a empleo y crédito, los altos niveles de violencia sexual, los femicidios.
3. Existe un avance en la interculturalidad y la plurinacionalidad en la sociedad, lo que ha disminuido el racismo en el Ecuador, con énfasis en mujeres indígenas y afros.	Existe un proceso de neo-colonización desde el Estado. También existe un avance en la interculturalidad y la plurinacionalidad en la sociedad, sin embargo, hay un pacto racista de las clases sociales sobre nacionalidades y pueblos, hombres y mujeres indígenas y afroecuatorianas.
4. Se han disminuido los niveles de impacto de la explotación petrolera por medio de políticas de remediación y control del impacto ambiental. Esta es una primera fase del Buen Vivir.	Se ha iniciado un proceso hacia el capitalismo verde con rostro humano. No hay una reforma agraria ni acceso a tecnologías limpias que realmente muestren una disminución del grave deterioro de la Pachamama ni del impacto sobre la vida de las mujeres.

Feminismo institucional	Feminismo diverso y popular
<i>Diferencias teórico-discursivas</i>	
5. A través de los negocios inclusivos, se incorpora a las mujeres al ingreso y a la política redistributiva del Estado y avanza la ES, sobre todo para las mujeres.	La ES ha sido institucionalizada en el Estado, y es una propuesta que si bien está reconocida en la normativa constitucional y legal, se está utilizando como una forma de adaptación al progreso, a una ampliación de negocios inclusivos, que se orientan hacia el mercado capitalista antes que la solidaridad y la asociación autónoma del Estado. Se contraponen EPS a economía comunitaria y de recuperación de los saberes ancestrales.
6. Se debe reconocer sobre todo la esfera de la economía del Cuidado como la más olvidada, por lo que se necesita redistribución de la riqueza y para ello debe intervenir el Estado; se alude al crecimiento económico para fomentar estas políticas sociales, por ejemplo la seguridad universal.	Se dimensiona la Economía del Cuidado, no solo como el Cuidado doméstico, sino como la esfera de la cotidianidad de las relaciones para la vida. Se ha vuelto a separar la esfera productiva de la reproductiva con un sobrecargo de trabajo femenino. Hay que hablar de economía para la vida y no para el capital.

Fuente: Sistematizaciones realizadas por Margarita Aguinaga, 2011.

CLAVE 3: EN LA ESPIRAL DEL ENCUENTRO CON EL FEMINISMO CRÍTICO

Sin dejar de reconocer los avances, se profundizan los enlaces de clase y de género como expresión del desarrollismo. Para el año 2012, luego de tantos años de lucha, asombran los datos de violencia de género: “En Ecuador 6 de cada 10 mujeres han vivido algún tipo de violencia de género, sea física, psicológica, verbal o patrimonial, de allí, el 6.75% de las mujeres que son jefas de hogar han sufrido violencia; 1 de cada 4 mujeres ha vivido violencia sexual”²². El femicidio y la despenalización del aborto no han sido incluidas en las demandas de género.

Además, junto con la opresión de género, se debe reconocer que “el trabajo productivo, la relación con el mercado y la provisión del cuidado que se da a través del mercado o del Estado y se basa en trabajo remunerado. En estos casos, por lo regular hay sobre-representación de fuerza de trabajo femenina y los niveles de remuneración son bajos” (MacKinnon, 1995). Entonces, “trabajar las relaciones entre producción y reproducción es a la vez trabajar en dos conjunto de relaciones sociales, las relaciones de clase y género, que designaremos respectivamente de explotación y de opresión” (Kergoat, 1994: 18).

La modernidad —con su discurso igualitario y la monopolización de politicidad por la esfera pública, acentuó dramáticamente las

²² Se puede ver en Instituto Nacional de Estadísticas y Censo – INEC; estos son los datos de marzo de 2012. Ver <www.inec.gob.ec/sitio_violencia/presentacion.pdf>.

jerarquías de género existentes en el mundo “aldea”, dejó a la mujer en el mundo doméstico ya constituido como esfera privada, sin capacidad de deliberación y sin la protección de la comunidad. (Marañón, 2011: 39)

Reconocer la profunda amplitud de la violencia sexual y la invisibilización del trabajo doméstico en la trama privada de las mujeres, aceptada socialmente y aunada por la ausencia del Estado o la doble moral de la Iglesia, o colocada como problema de segundo orden en lo público o de ningún valor público es una herencia de la matriz colonial, republicana, liberal, neoliberal y desarrollista. Hay una separación entre lo privado y lo público que atraviesa la esfera de lo privado sexual, privado económico, privado étnico-racial, y la esfera de lo público.

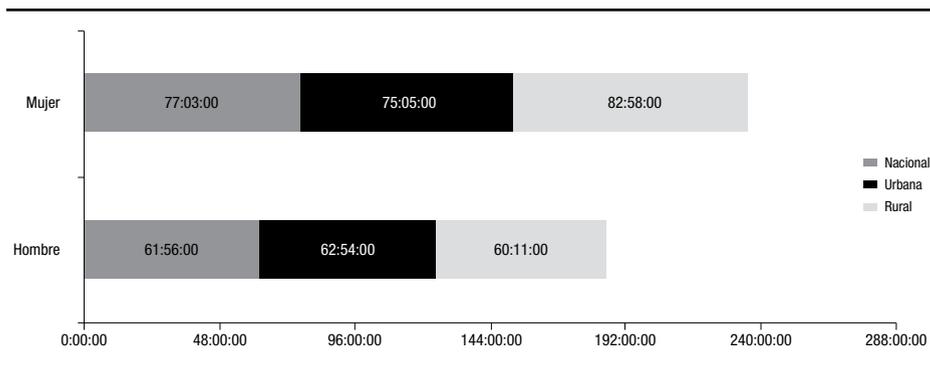
La característica de la feminización neoliberal fue el ingreso de las mujeres no solo al mercado laboral, sino el débil proceso de feminización de la matriz acumulación del capital²³ y el Estado en torno al trabajo flexibilizado de las mujeres. En gran medida, sobre todo desde las mujeres rurales, se sostuvo la migración masculina, esto basado en la invisibilización en el ámbito productivo y en la economía del cuidado sostenido mayoritariamente por las mujeres. Hoy no hay un cambio profundo al respecto.

Acerca del debate del trabajo productivo, tomando en cuenta las relaciones de clase y género, y las étnicas, es pertinente indicar que en las dos últimas Constituciones ecuatorianas²⁴, el trabajo femenino directo en relación a la que recibe ingreso o salario, así como el trabajo doméstico, son ahora considerados productivos, y más bien se los define como trabajos remunerados y no remunerados, cuya sumatoria constituye la Carga Global de Trabajo. La economía del cuidado incluye: trabajo doméstico y afectivo-sexual, el trabajo de la naturaleza, el trabajo comunitario y actividades complementarias realizadas por las mujeres mayoritariamente.

23 “Muchos marxistas inicialmente creyeron que la entrada de las mujeres al empleo remunerado conducirían a la igualdad con los hombres de su propia clase. [...] Luego se retomó el debate acerca de si el trabajo reproductivo es de valor y genera plusvalía o no, por medio de los estudios de Mariarosa Dalla Costa, y en otros sentidos de que el trabajo de las mujeres contribuye a la creación de la plusvalía a causa de que permite al capitalista pagar el trabajo masculino por debajo de sus costos reales de reproducción” (Coontz, 1990).

24 La Constitución de 1998 y la Constitución de 2008 en materia de género son una continuidad.

Cuadro N° 3
Carga Global de Trabajo (promedio de horas semanales)



Fuente: Encuesta de uso del tiempo INEC, CONAMU, UNIFEM, 2007. Elaboración: Alba Pérez A.

CLAVE 4: AVANZAR A DESCOLONIZAR Y DES-PATRIARCALIZAR EL PODER

La colonialidad es patriarcal, en el sentido de género en tanto las poblaciones indígenas tienen un orden patrilineal que es patriarcal que hay que enfrentar y la justicia indígena necesita aliarse de manera justa con la justicia de género. El género no es una estructura ajena a la mujer colonizada, el propio cuerpo la re-vive y reproduce de manera inconsciente y consciente, con la participación activa de las propias mujeres, aun con la capacidad y deseo fundamental de resistirse a la opresión. De allí que no hay que descolonizar sin dejar de despatriarcalizar la sociedad.

Si bien

patriarcado fue un término utilizado inicialmente por Max Weber, para describir una forma peculiar de organización doméstica, en la cual el padre dominaba a otros miembros de una extensa red de parentesco y controlaba la producción económica del conjunto familiar”, es Kate Millet, feminista radical, la que logra precisar a esta como una categoría que define la dominación masculina en que las relaciones de poder político están fuertemente definidas por la autoridad paterna y masculina, así como su objetivo es el poder concentrado sobre las mujeres [...]. Luego se amplió la definición de patriarcado, “asumiendo a este como un sistema que no es solo relativo a la producción, sino que es sinónimo del sistema generalizado de dominación masculina y se indica que el patriarcado, debe ser analizado en la sociedad concreta y momento histórico, pues es una estructura histórica que no solo responde a su propia lógica. Por ello las feministas, también reconocen que no solo el análisis de género es suficiente para explicar la totalidad de la distribución del poder y recursos en la sociedad moderna. (Barret, 1997)

En el Ecuador, la presencia permanente de mujeres e indígenas en las luchas sociales, en la relación con el Estado y la economía, aunque se los pretenda invisibilizar. Las mujeres indígenas, afroecuatorianas y mestizas, están más próximas ahora al feminismo que nunca antes, existen feminismos diversos, por el lugar social y cultural diferente y fragmentado de la historia situada de las mujeres. Existen mujeres feministas pertenecientes a colectivos situados en los márgenes de los activismos feministas dominantes que denuncian el modo en que sus intereses son cooptados por el feminismo “blanco” por una parte, y por otra cómo las representaciones de las mujeres marcadas por la diferencia étnica son racistas, y les restan poder a las mujeres (Hernández Castillo y Suárez Navaz, 2010: 6).

El feminismo ecuatoriano, si bien tiene raíces en el feminismo europeo y occidental, es cada vez más parte de los feminismos del “Tercer Mundo”, justamente por su lucha descolonizadora desde las mujeres empobrecidas del campo y la ciudad, en contra de la opresión patriarcal. Avanzan en el pensar la colonialidad no solo como una etapa histórica sino también como una relación de poder entre desiguales; saberes feministas que reconocen lo diverso y lo popular. El feminismo “es la primera teoría que permite generar conciencia: la reconstrucción crítica y colectiva de los significados de la experiencia social de la mujer, tal y como la viven las mujeres [...] como ser social colectivo” (MacKinnon, 1995).

Es luchar

por mejorar la participación de la mujer y des-jerarquizar las relaciones con los hombres; pero esto tendría que hacerse no de manera individual, a nivel personal, a individuos mujeres, o a la relación entre individuos mujeres e individuos hombres. Se tendría que promover la igualdad de género concebida como igualdad no de personas sino de esferas. Considerando el contexto comunitario tales acciones deben ser dirigidas a promover la esfera doméstica y el colectivo de las mujeres como un todo, frente a la jerarquía de prestigio y el poder del espacio público comunitario y el colectivo de los hombres. (Segato, 2010)

Y al mismo tiempo, es el reconocimiento de la diferencia.

DIÁLOGOS Y TENSIONES ENTRE LA ECONOMÍA SOLIDARIA Y LA ECONOMÍA FEMINISTA

La EPS en el Ecuador ha atravesado en el nivel conceptual una adaptación teórica de los aportes analíticos avanzados por Razeto, Coraggio, Quijano y Polanyi (AREPS, 2011). Toda una exigencia para el avanzar práctico de la ES, existe una literatura ecuatoriana sobre la ES muy incipiente. Se han incluido los aportes de Coraggio y la defini-

ción de las tres esferas, pública, privada y de la ES, así como el aporte de Quijano de descolonialidad, atacando los procesos de desempleo y financiarización estructural. Surge entonces la pregunta: ¿la ES es un eje descolonizador?

Los sectores de la ES van cambiando lentamente su configuración anterior, pero hacia dónde van es todo un debate y un proceso de investigación; ahora, hay una dualidad conceptual mayor; sobre todo entre los sectores de la ES y el Estado, no es el mismo concepto del que hablan todas y todos. Está en juego la orientación de la ES “a) dentro del capitalismo, en coexistencia con las llamadas economía pública y economía privada; o bien, b) en una sociedad alternativa al capitalismo” (Marañón, 2011: 27). Hay una vertiente que desde un discurso radical de la ES impulsa la incorporación de las propuestas solidarias como inclusión productiva, para convertir a iniciativas populares al viejo estilo de los gremios como negocios capitalistas, cooperativas más grandes, solidaridad financiera para ir hacia una acumulación intermedia de capital.

Se dice en el Estado que la EPS es el conjunto de instituciones, recursos y capacidades con los que los trabajadores autónomos, domésticos y familiares, y sus unidades domésticas y familiares realizan las actividades de producción, distribución, circulación, financiamiento y consumo, para generar bienes y servicios para el autoconsumo, la obtención de ingresos para el consumo mediante la contratación directa de su fuerza de trabajo o la producción de bienes y servicios para su venta en el mercado; y así generar ingresos para la satisfacción inmediata de sus necesidades individuales y familiares (AREPS, 2011).

Por el contrario, otros siguen haciendo de la ES el acceso a la autonomía económica y financiera, desde la solidaridad, frente al desarrollismo y al Estado. Defienden la agro-biodiversidad, la Pachamama y otros aspectos como el reconocimiento de la economía del cuidado y de la eliminación de la violencia sexual y del acceso a procesos de participación política que implican otras formas organizativas que no tienen como finalidad el enriquecimiento ni el lucro personal; mantiene la horizontalidad en su funcionamiento, así los bienes hubieren crecido.

Aníbal Quijano, por su parte, invita a pensar en el Sistema de Economía Social y Solidaria – SESS, como la perspectiva de una sociedad alternativa al capitalismo, enfrentando su complejidad: las relaciones de explotación, dominación y conflicto, en los cinco ámbitos decisivos de la existencia social: trabajo, sexo-género, autoridad colectiva, relación entre seres humanos y naturaleza (AREPS, 2011).

Coraggio y Quijano coinciden en que la ES contiene principios que cuestionan el orden social capitalista desde una nueva racionalidad, por lo tanto tienen la potencialidad de constituirse en SESS,

que impulse una nueva manera de vivir. Articulando las distintas esferas de la vida social, entre ellas, la económica, pero no solo esta última, “que conciben a los emprendimientos en una permanente tensión para reproducirse, entre patrones de reciprocidad y de mercado” (Quijano, 1998: 134).

Desde el 2008, la categoría ES, atraviesa transformaciones, según se asimila en el productivismo o lucha por el Buen Vivir. El Estado, promueve categorías como crecimiento, productividad, eficiencia, tecnología, acceso a medios financieros, por medio de la oferta vía compra pública que favorece a sectores más grandes, antes que a pequeños y medianos productores, y de la ES. Ni el Estado ni la ES logran hacer grandes cambios frente a: la concentración de la riqueza de agronegocios y la banca privada, el desigual acceso a los medios de producción, la concentración de la financiarización en grandes bancos, la tecnología, la precarización del empleo, la asimetría de los mercados, la débil transferencia de conocimientos y falta de mecanismos justos de control y una regulación que no comprima a los pequeños productores solidarios.

En fin, a la mayoría de los actores de la ES, fundamentalmente les interesa preservar la metodología basada en la solidaridad, en la autogestión recíproca.

RELACIÓN ENTRE EL FEMINISMO Y LA EPS

En las décadas del ochenta y noventa se incluía el enfoque de género dentro del Estado, para lograr que para las mujeres tuvieran una entrada agresiva y jerarquizada al mundo del trabajo y el paso a la economía formal no fuera tan drástico. De ese paso surge la entrada de las mujeres a la generación de emprendimientos y finanzas populares. Las mujeres devienen desde la esfera reproductiva, lo que se llamaba en esos tiempos trabajo doméstico y familiar, hacia el mercado de trabajo y crece la presencia de las mujeres en la esfera productiva y financiera feminizada; el género se acepta como la categoría que cuestiona los roles machistas dentro de estas experiencias.

El patrón de acumulación capitalista había incluido a las mujeres de la peor forma, y ellas, aun viviendo esas formas de precarización, habían logrado gestar formas asociativas comunitarias y solidarias que además eran capaces de incluir el género como otra lucha por la justicia. En los años ochenta y noventa, hay inclusión del MED y del GAD, en todas sus versiones. Dentro de la ES, no se hablaba desde categorías como división sexual del trabajo y trabajo reproductivo, se hablaba de género como una categoría que explicaba la violencia sexual y doméstica, así como se la conjuntaba para modificar la mirada economicista de la pobreza, y para reivindicar la economía del cuida-

do y la descolonización como una problemática que atañe no solo a las mujeres indígenas, sino también a las afroamericanas, mestizas, montubias, etcétera.

Para el 2008, entonces, se reconoce el trabajo doméstico como trabajo productivo y empieza todo el debate de la economía del cuidado y el trabajo más olvidado de todos los trabajos de las mujeres, incluyéndolo en la Constitución y en la Ley de la EPS 2011.

Se dice que allí, en la relación género y economía solidaria, nació una vertiente de la economía feminista ecuatoriana, entre los emprendimientos productivos, cajas de ahorro y créditos, canastas solidarias con inclusión de género y otras veces, reivindicando la categoría trabajo, se toma como fuente para los primeros estudios del uso del tiempo y carga global de trabajo. Dentro de la ES, la categoría género logra implantarse bajo esta dualidad, mujeres buscando el acceso al desarrollo y mujeres buscando el mejoramiento de las condiciones de vida sin mirar el desarrollo como finalidad. No se debe olvidar que hay varias feministas gestoras de iniciativas económicas que habían puesto en cuestión los modelos de economía capitalistas, asumiendo la lucha de género como parte de la lucha económica, sin necesidad de hablar de economía feminista, pero que motivaban desde la ES ir hacia un desarrollo no capitalista. no machista y descolonizador y ahora están integrando el Buen Vivir en sus experiencias

CONCLUSIONES

Se ha producido un momento de fuerte disputa y dualidad de significados de las categorías con las que se definió el proceso de resistencia anticolonial, antineoliberal y democrático. En parte es el Estado el que ha iniciado ese proceso de disputa, con una mirada en la inclusión. Pero es ahora, en relación al Estado, que los actores sociales y políticos han iniciado esa disputa y en donde se definen los contenidos y los cambios prácticos.

Mayoritariamente, los pueblos indígenas y las organizaciones de mujeres son los que han asumido el Buen Vivir como el proyecto que hay que construir; dicho por Mariátegui, el socialismo indoamericano, pues en sus resistencias ha incorporado la exigencia de la redistribución de los medios de producción, la socialización del poder y el reencuentro de la madre naturaleza con el ser humano.

La categoría género se ha modificado, en tanto explica y cambia las relaciones sexo-género, y se ha ampliado, interrelacionándose con categorías como división sexual del trabajo, carga global y economía del cuidado.

Las dimensiones de la existencia social expresadas por Quijano, de cara al feminismo, implican la transversalización del género en

el Estado y en la Sociedad, basada en la interrelación entre sujetos y naturalezas. Las claves feministas de los enlaces de género, de clase y étnicos residen en el paso del feminismo de los derechos al feminismo por el *Sumak Kawsay*. La racionalidad solidaria de las mujeres populares y diversas, que sostiene la economía del cuidado para la vida, exige la eliminación de todas las formas de violencia y de racismo en contra de las mujeres, que aun siendo las más pobres del país, se siguen oponiendo a las políticas neo-extractivistas del gobierno en la lucha en contra del productivismo, por la descolonización del poder, en tanto despatriarcalización de la sociedad y del Estado.

La Economía Solidaria nuevamente se encuentra ante un campo dual; por un lado, Economías para la Subsistencia ahora ancladas bajo el dominio del Estado, que promueven la inclusión productiva para crecer y tener un mejor impacto y tal vez formar parte del ensanchamiento de la clase media, volviéndose subsidiaria de los agro-negocios y la naciente agroindustria ecuatoriana; o el de sus actores, mayoritariamente mujeres y campesinos, pequeños productores, que busca construirse como un saber comunitario, basado en los conocimientos ancestrales que colocaban a la economía como un saber entre otros saberes (la economía no es solo un saber, también alude a la forma en que se satisfacen las necesidades), pero no como el saber único ni la finalidad, basado en la racionalidad de la reciprocidad, la defensa de su autonomía frente al Estado y la lucha por el Buen Vivir.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto 2011 “Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de una misma maldición” en Lang, M. y Mokrani, D. (eds.) *Más allá del desarrollo* (Quito: Abya Yala).
- Agenda de la Revolución de la Economía Popular y Solidaria – AREPS 2011 (Quito: Ministerio de Inclusión Económica y Social).
- Aguinaga, Margarita; Lang, Miriam; Mokrani, Dunia y Santillana, Alejandra 2011 “Pensar desde el feminismo: Críticas y alternativas al desarrollo” en Lang, M. y Mokrani, D. (eds.) *Más allá del desarrollo* (Quito: Abya Yala).
- Asamblea de Mujeres Populares y Diversas. Memorias de reuniones durante 2009-2010.
- Barret, Michéle 1997 “La opresión de la mujer hoy” en *Documentos de Trabajo* (Ámsterdam: Instituto de Formación IIRE).
- Carrión Sánchez, Diego 2011 “La palabra en nuestra orilla. Estructura agraria y Modelo de acumulación rural en el Ecuador: información para el debate político”. Documento de Trabajo (Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos – IEE).

- Constitución de la República Ecuatoriana 1998, disponible en <pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/ecuador98.html>.
- Constitución del Ecuador 2008, disponible en <www.efemerides.ec/1/cons/index.htm>.
- Coontz, Stephanie 1990 “Opresión Sexual y Opresión de Clase” en *Documento de Trabajo* (Ámsterdam: Instituto de Formación IIRE).
- Coraggio, José Luis 2011 *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital* (Quito: Abya Yala).
- De Barbieri, Teresita 1993 “Sobre la categoría de género: una introducción teórico-metodológica” en *Debates en Sociología*, N° 18.
- Espino, Alma 2011 “Economía feminista: enfoques y propuestas. Apuntes acerca del Desarrollo. Una perspectiva feminista (Argentina)” en *Red de Género y Comercio*, <www.generoycomercio.org>.
- Grosfoguel, Ramón 2006 *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global* (Berkeley: University of California).
- Gudynas, Eduardo 2011 “Desarrollo, extractivismo y buen vivir. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa” en Lang, M. y Mokrani, D. (eds.) *Más allá del desarrollo* (Quito: Abya Yala).
- Hernández Castillo, Rosalva y Suárez Navaz, Aída Liliana 2008 *Descolonizando el Feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (Madrid: Cátedra).
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censo – INEC 2012, en <www.inec.gob.ec/sitio_violencia/presentacion.pdf>.
- Katz, Claudio 2009-2010, en <katz.lahaine.org>.
- Kergoat, Daniel 1994 “Por una Sociología de las relaciones sociales, del análisis crítico de las categorías dominantes a una nueva conceptualización, Las Mujeres y el Trabajo: rupturas conceptuales” en *Documento de Trabajo* (Ámsterdam: Instituto de Formación IIRE)
- Ley Minera 2009, en <www.mineriaecuador.com/Download/ley_mineriaec.pdf>.
- Ley de Economía Popular y Solidaria 2011, en <es.scribd.com/doc/53252297/Ley-de-Economia-Popular-y-Solidaria>.
- MacKinnon, Catherine 1995 (1989) *Hacia una Teoría Feminista del Estado* (Madrid: Cátedra).

- Marañón, Boris 2011 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria” (Buenos Aires: CLACSO).
- Plan Nacional de Buen Vivir 2011-2013 (Quito: Secretaría Nacional de Planificación –SENPLADES).
- Quijano, Aníbal 1992 “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas” en *Juan Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento* (Lima: Amauta).
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Rodas, Raquel 2000 “Cien Años de feminismo en el Ecuador” en *Revista La Tendencia* (Quito: Ildis).
- Sanchís, Norma (comp.) 2011 *Aportes al debate del desarrollismo en América Latina, desde una perspectiva feminista* (Buenos Aires: Red de Género y Comercio) en <www.generoycomercio.org>.
- Scott, Joan 1996 “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Lamas, M. (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (México, DF: PUEG).
- Segato, Rita 2010 “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en <www.glefas.org/glefas/files/pdf/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf>.
- Unda, Mario 2009 “Reflexiones después de las elecciones del 26 de abril. Hacia una segunda fase de la ‘revolución ciudadana’” en *Informes Ecuador* (Quito: Observatorio de América Latina).
- Vásquez, Lola y Tello, Edgar 2006 *Género y Desarrollo* (Quito: Universidad Politécnica Salesiana).

Adriana Gómez Bonilla*

LA COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA

REFLEXIONES A PARTIR DEL CASO MEXICANO

INTRODUCCIÓN

En este momento, un escrito sobre la crisis ambiental en México puede parecer uno más, de lo mucho que se ha escrito en los últimos años, sobre el tema desde diversos enfoques y disciplinas. No obstante, entre todos estos ensayos, análisis y propuestas, es escasa la discusión sobre la crisis ambiental y su relación con la colonialidad del poder.

Pensar en la colonialidad del poder permite entender que la crisis ambiental (con sus múltiples efectos) está vinculada a un patrón de poder, cuya conformación es resultado de un proceso histórico de dominación y explotación (social y hacia la naturaleza), el cual se inició con la conquista de América (pero que no terminó ahí) y que marcó el inicio del capitalismo. Al tener como punto de partida lo anterior, se puede entender con mayor claridad; porque mientras no se modifique el sistema capitalista, será muy difícil terminar con la crisis ambiental y llegar a propuestas que incluyan la solidaridad hacia la naturaleza y entre los humanos.

Al pensar en una propuesta donde la relación de los humanos hacia la naturaleza se base en la solidaridad, es necesario ir más allá del concepto capitalista de desarrollo sustentable. Como resultado del

* Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México).

informe “Nuestro Futuro Común”, se examinaron los problemas más severos alrededor del medio ambiente y el desarrollo, y se estableció el término *desarrollo sustentable*, como la satisfacción de necesidades del presente de forma igualitaria, pero sin comprometer las posibilidades de sobrevivencia para las generaciones futuras (Foladori y Tommasino, 2000).

El desarrollo sustentable incluye tres ejes; económico, ecológico y social, donde se privilegia más al primero, pero el tercero ha resultado muy ambiguo, por lo que pocas veces desde las propuestas del capitalismo global se logra el cumplimiento de los tres ejes plenamente, ya que el aspecto social no se considera importante en sí mismo, sino solo si conduce a lograr el ecológico (Foladori y Tommasino, 2000). A pesar de que en la definición original se considera que es necesario analizar de forma integral la pobreza y la degradación ambiental, no ocurre así.

Entre las críticas que se le han hecho al concepto de desarrollo sustentable, es que él mismo resulta contradictorio, ya que en el discurso se promueve un crecimiento sostenido, pero no se presentan pruebas sobre la capacidad del sistema económico para internalizar las condiciones ecológicas y sociales (de equidad, justicia y democracia) de este proceso. Es decir, para lograr el desarrollo sustentable, se deben internalizar las condiciones ecológicas que sirven de base al proceso económico; así como demostrar la durabilidad del proceso económico mismo. En este sentido, la sustentabilidad ecológica debería ser la condición de la sostenibilidad del proceso económico. Sin embargo, el discurso del desarrollo sustentable, omite lo anterior y afirmar que se puede lograr un crecimiento económico sostenible a través de los mecanismos del mercado, sin explicitar la posible internalización de las condiciones de sustentabilidad ecológica (Leff, 2001; 2007).

En este sentido, si se buscan alternativas a la colonialidad del poder en el ámbito de la naturaleza, es importante considerar que el crecimiento económico no conducirá a revertir la crisis ambiental, ni a lograr relaciones sociales igualitarias, ya que solo agravarán el deterioro ambiental y la pobreza (Lander, 2010). Por lo tanto, es necesario pensar formas de convivencia no capitalistas basadas en la solidaridad, entre los humanos y hacia la naturaleza. No obstante, no se puede pensar en estos aspectos de la solidaridad, sin cambiar la idea de dominación y transformación total de la naturaleza, por opciones de subsistencia y relaciones sociales, que vayan más acorde con los ciclos y procesos ecológicos.

En este artículo se reflexiona sobre la colonialidad del poder en el ámbito de la naturaleza. El mismo se divide en tres partes. La defi-

nición de la colonialidad sobre la naturaleza y algunos antecedentes históricos sobre su conformación. Las expresiones concretas que presenta este tipo de colonialidad actualmente y algunos ejemplos del pasado reciente de México. Finalmente se incluye un apartado donde se visualizan las posibles alternativas para romper con la colonialidad y lograr relaciones solidarias y de reciprocidad entre los humanos y de estos con la naturaleza.

LA COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA Y SU RELACIÓN CON EL PROCESO HISTÓRICO

Según Quijano (2003) la colonialidad del poder se deriva del colonialismo ibérico, cuando se establece un patrón de dominación social, cuya piedra basal es la idea de raza. La raza es un instrumento de dominación social que clasifica como “naturalmente” superior a un grupo social y como “naturalmente” inferior a otro. Por lo tanto, constituye un eje de dominación, que conlleva un eje de explotación.

Asimismo, para Quijano (2007: 96) el poder es un espacio donde confluyen las relaciones sociales de explotación-dominación-conflicto, alrededor del control sobre los siguientes ámbitos de la vida. El trabajo y sus productos; la naturaleza y sus recursos de producción; el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; la subjetividad y sus productos (incluido el conocimiento); y finalmente la autoridad y sus instrumentos de coerción para garantizar la permanencia del patrón de poder o regular la dirección en que cambia. Para entender cómo se conformó la explotación-dominación-conflicto alrededor de estos ámbitos de la vida, es necesario primero señalar que el eurocentrismo y la idea de raza tuvieron un papel importante en su establecimiento y ver cómo ocurrió.

La idea de raza se configuró como parte de un nuevo patrón de poder derivado de la conquista de América, y conllevó el establecimiento de las diferencias entre conquistadores y conquistados, las cuales se basan en características biológicas, que señalan a unos como *naturalmente* inferiores en relación a otros. De esta forma, se constituyen las relaciones de dominación. Posteriormente, fue la base para clasificar a la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder.

De igual forma, es necesario señalar que la idea de raza cobra el sentido actual a partir de la conquista de América. El establecimiento de relaciones sociales basadas en esta idea provocó la formación de nuevas identidades sociales: indios, negros, mestizos; y redefinió otras como español y portugués, más tarde europeo, las cuales previamente solo significaban procedencia geográfica, pero cambiaron su sentido para convertirse en jerarquías para lograr y justificar la dominación.

En consecuencia, las ideas de raza y de identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población. Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica distintiva de la categoría racial. Es decir que quien poseía determinadas características se consideraba “inferior” o “superior”. Quienes se señalaban como inferiores se podían controlar, y se dominar el trabajo que realizaban, lo cual sirvió para sostener la economía.

Adicionalmente, a partir de la idea de raza se le otorgó legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. Paralelamente, se dio la conformación de la identidad europea y de la extensión del colonialismo sobre el resto del planeta, lo que tuvo como resultado la creación de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento. Junto con esto, se legitima la idea de raza y la dominación derivada; es así que los dominados a partir de una diferencia biológica se sitúan en una posición de inferioridad, pero no solo queda eso ahí, también se incluyen su pensamiento, descubrimientos y formas de interpretar la realidad. De esta forma la producción de conocimiento va unida al patrón de poder, lo que se conoce como eurocentrismo.

Eurocentrismo es una forma de conocimiento que se inició en Europa Occidental antes de mediados del siglo XVII, aunque tiene algunos antecedentes en el mundo greco-latino. Su conformación estuvo asociada con las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial / moderno, eurocentrado, establecido a partir de la conquista de América (Quijano, 2007).

En este sentido, se debe señalar que el eurocentrismo no implica toda la historia del conocimiento en toda Europa, ni de todos los europeos, sino que se refiere a una racionalidad particular (la de la dominación capitalista) que se hace mundialmente hegemónica colonizando e imponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo (Lander, 2000; Quijano, 2007).

LA COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA Y SU RELACIÓN CON EL PROCESO HISTÓRICO

Derivado del patrón de poder y de las relaciones de dominación-explotación-conflicto, no solo son entre los humanos, donde un grupo social es “naturalmente” superior a otro, sino que también hay un grupo social que puede ejercer dominio sobre la naturaleza. Por lo tanto, se puede considerar que así como la dominación entre humanos conduce a la falta de solidaridad, esto también incluirá las relaciones con la naturaleza.

Esta falta de solidaridad forma parte del patrón de colonialidad, con el cual los europeos impusieron su visión de la realidad a los pueblos

colonizados, como la única opción válida. Norberto Bobbio (1996: 114) considera imposible la permanencia de valores como la fraternidad o la solidaridad, debido a que una sociedad solo puede funcionar si se basa en el consenso social, que se establece mediante un contrato entre individuos. Sobre esta misma idea Hayek (2010: 207) considera que las sociedades actuales y globalizadas demandan para su funcionamiento, que se deje atrás lo que era útil en las pequeñas sociedades del pasado (dentro de las cuales se consideran los grupos rurales, campesinos, tribales o indígenas que mantienen algunos rasgos distintos a la lógica capitalista), ya que ha dejado de tener utilidad.

Por el contrario, sugieren que para lograr una sociedad pacífica es necesario que se termine con la solidaridad, ya que esta implica que todos los individuos tengan como prioridad los fines que el grupo establece, dejando de lado la potencialidad individual que les brinda el modelo capitalista. Estos autores se basan en las ideas de Hobbes sobre la importancia del contrato social (Hayek, 2010), las cuales surgen junto con la Modernidad.

Por lo tanto, estas propuestas presentan rasgos de la colonialidad, que implica eliminar esquemas de solidaridad y de altruismo, ya que se consideran primitivos, lo cual sirve para mostrar cómo todo lo diferente a lo derivado de la Modernidad se considera atrasado. En este sentido, toda relación sociedad-naturaleza que no tenga como objetivo que la primera domine a la segunda, se considera atrasada e inadecuada.

Sobre la pérdida de solidaridad hacia la naturaleza, esta se relaciona con la visión antropocéntrica de la naturaleza. Autores como Gudynas (2010) consideran que es complicado establecer el punto exacto en que inició esta visión. No obstante, la visión antropocéntrica de la naturaleza se fortalece a partir del Renacimiento, cuando se comienza a interpretar a la naturaleza como el reloj de Descartes, por lo que identificar sus componentes permite controlar su funcionamiento, a través de la manipulación. De esta forma, se inicia una separación entre naturaleza y cultura, donde cada una corresponde a una entidad independiente (Escobar, 2000).

De esta forma, junto con la conquista de América, se impone la visión de manipulación de la naturaleza, en la cual los humanos están por encima de esta. Una vez que los colonizadores conocen el espacio, se inicia un conteo y clasificación de los recursos naturales disponibles para construir planes para dominarlos. En este sentido, los colonizadores buscan dominar de cualquier forma esos espacios, a través de la tala, la extinción de animales, la agricultura, la minería, la desecación humedales, la introducción de especies productivas.

Paralelamente al control de la naturaleza, se inició el intento de civilizar (a través de la imposición cultural) a los grupos indígenas,

ya que se consideraba que eran parte del entorno salvaje, pero que como no poseían una cultura como la de los europeos conquistadores, jamás lograrían que la naturaleza dejara de ser salvaje, por lo que se debían controlar (Gudynas, 2010). Sobre este punto es importante señalar que algo en lo que se sostuvo este proceso fue en la idea de raza, desde la cual los indígenas se consideraban inferiores y por eso se les debía someter (Quijano, 2007).

Conforme los colonizadores iban logrando el control de la naturaleza, desaparece la idea de que es peligrosa, para dar paso a una visión utilitarista, donde se le considera fuente de recursos desvinculados entre sí y que solo adquieren valor en medida que son útiles para los humanos, pero solo lo que consideraban los colonizadores (Gudynas, 2010). Por lo tanto, América Latina, a partir de la colonización ibérica, quedó subordinada a una estructura de dependencia geopolítica (Quijano, 2000).

De esta forma se impidió que quienes habitaban en la zona pudieran decidir sobre el uso que le dan a los recursos naturales y ecosistemas que hay en sus territorios. En este sentido, la división territorial en esta región ha obedecido a los intereses de los grupos de poder, que generaron entidades federativas, que no tienen como base la diversidad social, cultural ni ambiental, lo cual es una expresión de la colonialidad (Quijano, 2000).

Asimismo, se realizó una modificación profunda de la naturaleza, para generar paisajes simplificados, a veces similares a los europeos, que pudieran ser explotados bajo la lógica eurocéntrica (Gudynas, 2010). En este sentido, algunos autores, consideran que específicamente en las zonas neotropicales (como las selvas) se impuso un modelo de explotación occidental y europeo de los recursos naturales (que no corresponde con los ciclos ecológicos) y que en un principio fue de tipo extractivo, con connotaciones económicas, políticas y cognitivas (Escobar, 2000; Ortiz, 2005). Esto con base en la idea de que solo existía una única visión acertada de la realidad, la de los europeos (Lander, 2000).

En consecuencia, como parte de la dominación de la naturaleza derivada de la colonialidad, se buscó eliminar los modelos de uso de recursos naturales que incluyeran una relación de solidaridad con la naturaleza. Debido a que eso representaba un continuo entre la naturaleza y la cultura, sin separaciones, lo cual no correspondía con el esquema derivado de dualismo cartesiano que separa la razón de la naturaleza (Gudynas, 2010; Lander, 2000).

Una vez que se ha explicado cómo surgió la colonialidad de la naturaleza, que implica relaciones no solidarias, se presenta cuáles son las expresiones de la colonialidad en el ámbito de la naturaleza.

No obstante, se debe señalar que los ámbitos de dominación de la colonialidad, no están aislados, sino que representan los elementos de un conjunto, cuyo funcionamiento permite que el patrón de poder de la colonialidad se mantenga. En consecuencia, cada ámbito tiene expresiones concretas que refuerzan los otros ámbitos. A partir de esta idea, se explica la forma en que cada ámbito refuerza el ámbito de colonialidad de la naturaleza.

La colonialidad en el ámbito de la naturaleza, como ya se explicó previamente, implica la imposición de una forma de relación sociedad-naturaleza, la cual se deriva de una idea que separa la naturaleza y la razón, siguiendo las ideas cartesianas (Lander, 2000). Por lo tanto, se busca el control a través de la transformación y dominio de la naturaleza. Este dominio permite que se controlen los recursos derivados de la naturaleza y la forma de emplearlos.

En este sentido, es importante señalar que la amplia disposición de recursos naturales en las zonas colonizadas de América Latina, sirvieron de base para el desarrollo y expansión del capitalismo. No obstante, eso no es un proceso que corresponda al pasado, ya que actualmente, los recursos naturales y los territorios siguen siendo una fuente importante para el capitalismo. Por lo tanto, se presenta lo que autores como Harvey (2004) llaman acumulación por desposesión que implica la depredación o destrucción ecológica, acompañada de violencia si es necesario para lograrlo entre otras cosas se base en la privatización de los recursos y el espacio (tierra, agua, bosques, entre otros).

El ámbito de la colonialidad de la subjetividad que refuerza a la de la naturaleza, incluye los conocimientos e interpretaciones de la realidad, implica la negación y no reconocimiento o invisibilización de los conocimientos de los pueblos conquistados respecto al medio ambiente y al manejo de recursos naturales. Al mismo tiempo que se impuso una forma epistémica que se derivaba de la racionalidad cartesiana, que implicó la delimitación de los ámbitos y formas en que se construyen pensamientos, se articulan discursos a través de los que se explica la realidad, incluida aquella respecto a la naturaleza (Lander, 2000; Gudynas, 2010).

En este sentido, es importante resaltar que todo saber o conocimiento se considera como verdadero, en la medida en que coincide con los intereses de quienes sostienen el poder. Por lo tanto, al reflexionar sobre la relación poder y verdad, se pone en evidencia que algunas veces el conocimiento está al servicio de la dominación y no del bien común, lo cual tiene como consecuencia que los marcos teórico-metodológicos reconocidos sean aquellos que legitiman al poder (Díaz, 2000).

Si lo anterior se vincula con el reforzamiento de la colonialidad en el ámbito de la naturaleza, se puede explicar por qué no hay un reconocimiento de *otros saberes* o conocimientos ambientales no científicos, lo que incluye un manejo diferente de la naturaleza y sus recursos a lo que proponen quienes tienen el poder. Esto conlleva una invisibilización, que se agrava, cuando no solo no se reconocen los conocimientos o los saberes no científicos, sino que con base en ideas derivadas de la racionalidad científica, se argumenta que quienes han sido sometidos no pueden tener el derecho a decidir el tipo de relación con la naturaleza que consideren mejor, ya que no poseen los conocimientos para relacionarse de forma adecuada.

La colonialidad en el ámbito del trabajo y el control de sus productos refuerza al de la naturaleza, cuando se presenta la imposición de modelos productivos y formas de explotación de los recursos naturales. Asimismo, incluye formas de explotación del trabajo como la servidumbre o la esclavitud (según el momento histórico) enfocadas en la transformación de los paisajes o ecosistemas para lograr que fueran similares a los europeos.

Un ejemplo de lo anterior se encuentra en la transformación a través de la tala excesiva de zonas selváticas, donde quienes realizaban esta tarea vivían en condiciones similares a las de la esclavitud (De Vos, 1995). Un caso actual sería también el trabajo alrededor de los complejos ecoturísticos que para funcionar requieren del trabajo mal pagado a las comunidades locales.

Otra forma en que la colonialidad del trabajo refuerza la de la naturaleza es cuando a los sectores rurales excluidos se les obliga a producir de determinada forma, sin que ellos puedan definir el precio de sus productos (para garantizar una vida digna). Esto conlleva una sobreexplotación de los recursos naturales (sobreutilización de tierras de cultivo, altas tasas de extracción de recursos), como forma de compensación de los pocos ingresos que se obtienen por su trabajo (Lander, 2010).

Sobre el ámbito de la colonialidad sexo-género, Quijano (2007) señala que tiene impactos sobre las relaciones intersubjetivas y culturales. Al mismo tiempo, la colonialidad va acompañada del establecimiento de la idea de que las mujeres, su cuerpo, su trabajo y sus ideas son un espacio de control, dominación y explotación, ya que es algo necesario para mantener funcionando algunos aspectos del sistema capitalista basado en el patriarcado.

Adicionalmente, es necesario comprender la historia de la organización de los roles de género en el sistema moderno-colonial, que está basado en una diferencia biológica (más antigua que la idea de raza). Lo anterior, bajo la organización patriarcal se convierte en relaciones desiguales (Curiel, 2007; Lugones, 2008).

De esta forma, de acuerdo a la asignación social de trabajo por género, las actividades del trabajo productivo por lo general corresponden a los hombres. Sin embargo, también participan las mujeres, pero sin un reconocimiento pleno y sin poder participar en la toma de decisiones, lo cual es un reflejo de la colonialidad, que implica la subordinación de unos sujetos ante otros.

El ámbito de la colonialidad sexo-género refuerza el de la naturaleza, ya que el modelo productivo y la distribución de trabajo que permite que funcione el capitalismo demanda controlar el trabajo de las mujeres. De igual forma, desde las diferencias de género se han creado una idea de lo permitido para hombres y para mujeres, así como de las tareas que cada uno realiza. Una expresión de estas relaciones se encuentra en el manejo de los recursos naturales y en las estrategias de reproducción de las unidades domésticas o familiares.

En este sentido, el manejo de recursos naturales refleja la relación que se establece con la naturaleza, mientras que las estrategias de reproducción permiten identificar cómo es la distribución del trabajo al interior de la familia; asimismo se puede señalar cuáles son los vínculos con la naturaleza que tienen los hombres y cuáles las mujeres, al igual que aquello en lo que pueden participar unos u otros. Por lo tanto, para imponer una determinada relación sociedad-naturaleza se debe controlar los roles que cada género tiene.

Colonialidad de la autoridad. La creación de instituciones que permiten que se mantengan una relación sociedad-naturaleza determinada y se invisibilicen otras. Un ejemplo puede ser la escuela, cuya tarea incluye transmitir ideas que refuerzan la colonialidad. De igual forma, se encuentran los programas gubernamentales que en determinados momentos promueven ciertos modelos productivos como la revolución verde en la agricultura.

No obstante, dentro de este apartado es necesario señalar, que también se incluye aquellas acciones que realiza el Estado para lograr el control de los recursos naturales o de los territorios que los poseen. En este punto, se encuentran los múltiples mecanismos (a veces a través de la violencia) que se ejecutan para lograr la privatización de los recursos naturales, lo cual es fundamental para imponer un modelo de relación sociedad-naturaleza.

LAS EXPRESIONES DE LA COLONIALIDAD EN EL ÁMBITO DE LA NATURALEZA. PRINCIPALES EJEMPLOS HISTÓRICOS Y ACTUALES

La colonialidad del poder enfocada en la naturaleza, según Quijano (2007: 96), se agrupa específicamente como la dominación sobre la naturaleza y sus recursos. No obstante, como ya se explicó, los otros ámbitos de la colonialidad la refuerzan. Asimismo, la colonialidad en

el ámbito de la naturaleza ha tenido dos grandes etapas. La primera es el capitalismo extractivo y la segunda el capitalismo ecológico, sobre las cuales se debe aclarar que si bien la fase extractiva surge primero en la historia, no se ha terminado y en algunas zonas hay proyectos que corresponde a ambos tipos de capitalismo.

En una primera etapa, la colonialidad implicó la transformación casi total de la naturaleza, para lograr que los sistemas productivos se apegaran al modelo occidental y europeo de explotación de los recursos naturales, el cual era extractivo y seguía la lógica de dominar y transformar la naturaleza, así como dictaban las ideas derivadas de la modernidad (Ortiz, 2005). Esta fase de la colonialidad de la naturaleza encuentra su mayor auge al desarrollarse el capitalismo industrial, ya que en este proceso los países de América Latina sirvieron como proveedores de recursos (Escobar, 1996). No obstante, el capitalismo extractivo no es un proceso que corresponda al pasado, actualmente se mantiene.

En esta etapa de la colonialidad de la naturaleza, se encuentra la explotación forestal que llevó a la deforestación de bosques y selvas. Asimismo, están la minería y la ganadería por mencionar algunos ejemplos, que se presenta por separado en este trabajo, pero en el proceso histórico son un conjunto que permitió que México, al igual que el resto de América Latina, fueran proveedores para el mercado mundial que surgía.

Estas actividades tuvieron un impacto ambiental muy alto, ya que la dominación de la naturaleza, en algunos casos implicó su transformación total, lo cual es una expresión de la no solidaridad hacia la naturaleza, ya que hay evidencias que sostienen que si bien los ecosistemas (naturaleza) poseen la capacidad de auto-restaurarse, cuando la transformación rebasa ciertos límites el proceso de irreversible, por lo que jamás se recuperarán (Holling y Gunderson, 2002). Por lo tanto, no se puede pensar en una relación solidaria cuando se destruye la naturaleza.

No obstante, la reciprocidad y solidaridad hacia la naturaleza se deben pensar de forma tangible, ya que como señala Martínez-Alier (2004), no hay civilización ecológicamente inocente, es decir todos los grupos humanos ocasionan algún efecto sobre los ecosistemas (naturaleza). Aunque, por lo general el impacto que genera una comunidad campesina o indígena (o algún otro grupo excluido debido a la colonialidad), que se vincula a la naturaleza es a través del desarrollo de conocimientos sobre sus ciclos y componentes (plantas, animales, hongos, suelo, clima, entre otros), y tratando de extraer de la naturaleza solo lo necesario para sobrevivir, será menor en comparación con las sociedades que siguen un modelo eurocéntrico.

El vínculo con la naturaleza derivado del esquema eurocéntrico y producto de la colonialidad implica la transformación total de la naturaleza, utilizando tecnología de alto impacto ecológico. Por lo tanto, en esta última opción desaparece cualquier tipo de reciprocidad o solidaridad con la naturaleza, ya que se trata de dominarla para controlar los productos derivados que son útiles para el funcionamiento del capitalismo.

EJEMPLOS DE COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA EN EL CAPITALISMO EXTRACTIVO

Entre los efectos de la colonialidad de la naturaleza, se encuentra la transformación de una gran extensión de los ecosistemas. Sin embargo, fue un elemento fundamental para lograr lo que sugiere Quijano (2003), que América Latina se convirtiera en una gran proveedora de recursos fundamentales para el mercado derivado del capitalismo que iba surgiendo de forma paralela al colonialismo.

EXPLOTACIÓN FORESTAL

Con respecto a la obtención de madera, la industria forestal se formalizó en México (con ello inició la transformación del ecosistema y una ruptura total de la solidaridad con la naturaleza) a partir de la mitad del siglo XIX, con la firma de los primeros acuerdos internacionales para la explotación de los bosques y selvas, bajo este esquema el gobierno cobraba derechos a las industrias madereras.

Los centros madereros que estaban vinculados a los mercados extranjeros, se encontraban principalmente en el sureste de México. Para el último cuarto del siglo XIX, México se había convertido en abastecedor de materias primas para las grandes potencias en expansión, como Inglaterra y Estados Unidos, que buscaban nuevas rutas comerciales y mercados para sus manufacturas (Cosío-Villegas, 1963).

La industria forestal fue un negocio de los más redituables para el gobierno mexicano de fines del siglo XIX y principios del XX, ya que debido a la abundancia de riquezas maderables del sureste mexicano y a la escasa infraestructura empleada, limitaba al uso de algunas herramientas, bueyes, campamentos y aduanas. El ciclo comercial maderero comenzaba en los campamentos de las monterías, donde la mano de obra enganchada cortaba los árboles con hacha, para después concentrar la madera en el aserradero, desde donde era arrastrada por bueyes y transportada vía fluvial o ferroviaria hasta los puertos donde se enviaban hacia los mercados extranjeros (De Vos, 1995).

Otro momento importante en la explotación forestal, fue en la década del cuarenta del siglo XX, cuando se expropiaron zonas forestales que estaban en manos de comunidades campesinas e indígenas

(propiedad ejidal o comunitaria), esto con la finalidad de permitir que empresas forestales explotaran la madera. A pesar de que las empresas madereras se comprometieron a reforestar, la forma en que lo hicieron resultó ineficaz, debido a que no se consideraba importante la conservación de los bosques (Merino y Bray, 2004).

GANADERÍA

En México la ganadería fue introducida desde la época colonial como una imposición de la forma de relacionarse con la naturaleza. No obstante, en la década del cuarenta del siglo XX, hay un aumento de la ganadería bovina; este proceso se conoce como la ganaderización del trópico. Las causas obedecen tanto a intereses financieros internacionales como a la satisfacción de un mercado interno. Las consecuencias fueron el acaparamiento de tierra por parte de ganaderos y empresas trasnacionales; por lo tanto esto detuvo el reparto agrario, y asimismo se desplazaron las áreas de cultivo de granos básicos.

La ganadería ha generado la disminución de porciones importantes de los ecosistemas y junto con estos se han perdido los beneficios que generaban, junto con lo que a partir del proceso de ganaderización se han roto algunos ciclos productivos y naturales, los cuales permitían a las comunidades campesinas e indígenas una subsistencia que no llevara al deterioro ambiental (Lazos, 2001).

MINERÍA

La minería inicia su auge en la época colonial. Esta actividad resultó fundamental, ya que sirvió para proveer del oro y la plata que desde el siglo XVI sustentaría la formación y expansión del sistema capitalista (Machado-Aráoz, 2011). En México la actividad minera tuvo momentos de auge y momentos de estancamiento, dependiendo de los demandas del mercado internacional, aunque se mantuvo como productor mundial.

En la década del ochenta del siglo XX hubo una baja debido a la saturación del mercado. No obstante, a partir del año 2000 se reactivó la inversión en esta actividad, aunque no solo en México, sino en toda América Latina, lo cual causó que para 2010 se hubieran reportado 156 conflictos sociales alrededor de la minería (Delgado, 2012).

La minería es un reflejo de la colonialidad, no permite la solidaridad ni con la naturaleza ni las personas, ya que provoca daños ambientales severos. Asimismo, afecta a los humanos, debido a que desarticula las relaciones sociales de reciprocidad, al ser una actividad que acentúa las desigualdades sociales.

LA COLONIALIDAD DE LA NATURALEZA BAJO EL CAPITALISMO ECOLÓGICO

La segunda etapa, es decir la del capitalismo ecológico tiene como antecedentes el surgimiento de los movimientos ecologistas (en la década del setenta), que ponen en evidencia que de no detenerse la transformación que está destruyendo a la naturaleza el resultado será desastroso para la humanidad. Este argumento es retomado, pero resignificado por el capitalismo.

Por lo tanto, la naturaleza pasa a convertirse en medio ambiente, con lo que se inicia una nueva etapa del capitalismo, llamado ecológico o ecocapitalismo, el cual es un intento por compatibilizar la racionalidad económica y las leyes de la naturaleza (O'Connor, 2001). De esta forma se abre una ruta hacia una acumulación ecologizada del capital, que trae la apropiación capitalista de la naturaleza para inscribirla en la lógica económica y del discurso de escasez (Leff, 2007)¹.

No obstante, el capitalismo ecológico, no logra internalizar las consecuencias ecológicas que implica el modelo, lo cual O'Connor (2001) denomina como la segunda contradicción del capitalismo. Esto mismo, Harvey (2004) lo explica como la acumulación por desposesión que implica que el capitalismo para mantenerse busca nuevas fuentes de recursos (incluido el territorio), lo cual requiere de la privatización de bienes comunes. En los análisis de los autores, la regulación queda en manos del mercado. Por lo tanto, aunque, el capitalismo se declare ecológico, conlleva que no se consideren aspectos como la capacidad de carga de los ecosistemas como mecanismo regulatorio fundamental.

En esta etapa, la colonialidad trae consigo una idea de conservación de la naturaleza, ya que se identifica que el capital natural no era inagotable y empezaba a escasear, por lo que si no se revertía la destrucción de la naturaleza, el futuro estaría en peligro, al agotarse los recursos naturales que servían de materias primas para el modelo capitalista. No obstante, esta conservación se plantea de una forma hegemónica proveniente de actores sociales dominantes (Cajigas-Rotundo, 2007). Estas ideas se verán concretizadas en la idea de desarrollo sustentable, el cual se convierte en una nueva forma de dominación que forma parte de la colonialidad.

La idea de desarrollo sustentable y conservación hegemónica de la naturaleza, implica principalmente lo que señala Quijano (2007), el control sobre sus productos derivados de la naturaleza y el control de

1 El discurso de escasez busca generar una subjetividad de que algún recurso natural está por agotarse y a partir de esto se le asigna un valor que implica una cuantificación en términos económicos.

la subjetividad (pero sin dejar los otros ámbitos), ya alrededor de la relación sociedad naturaleza, se construyen conocimientos y percepciones. De ahí que es indispensable por un lado imponer un solo tipo de conocimiento como válido, el científico, pero al mismo tiempo, se presenta un saqueo de los conocimientos tradicionales que pueden ser útiles para el capitalismo, como aquel que está alrededor de las plantas medicinales. Es decir, como parte de la colonialidad, solo se retoman aquellos conocimientos que son comercializables, mientras que los que sirven para resistir o cuestionar el sistema capitalista se invisibilizan.

De igual forma, en el capitalismo ecológico como parte de la falta de solidaridad hacia la naturaleza y entre las personas, se presentan inequidades en el cuidado del medio ambiente. Estas inequidades implican responsabilizar a quienes habitan en territorios de importancia ecológica, de su conservación, sin importar que esto disminuya o ponga en peligro su subsistencia o calidad de vida, al prohibirles el uso de los recursos naturales o imponerles una forma de hacerlo, mientras que a quienes tienen el poder y habitan en países desarrollados no se les exige que disminuyan su nivel de consumo (Gómez-Bonilla, 2011).

Lo anterior se deriva de la idea de raza que acompaña a la colonialidad del poder, la cual señala que quienes viven en estos sitios son *naturalmente* inferiores, por lo tanto enfrentan actualmente esta forma de dominación. No obstante, la dominación no es nueva, ya que desde el surgimiento de los Estados nacionales se ha tratado de controlar a los grupos subordinados, y se les han tratado de imponer formas de relacionarse con la naturaleza.

Otro aspecto que es importante señalar de la etapa ecologizada de la colonialidad es que se sigue manteniendo la idea de dominación de la naturaleza. Aunque ahora ya no a través de la extracción de recursos o la transformación de la naturaleza, sino por medio del control de los procesos ecológicos que ocurren en la naturaleza, ya que se parte de la idea de que se deben conservar porque se pueden comercializar.

En este sentido, debido a que sigue prevaleciendo la idea de dominio y control sobre la naturaleza (aunque con otras expresiones), y sigue sin haber lugar para la idea de una relación sociedad / naturaleza basada en la reciprocidad y la solidaridad. Sucede que desde la visión capitalista, algunos casos o actividades se presentan como ecológicamente amigables o sustentables. Sin embargo, cuando se analizan detalladamente, tienen un impacto ambiental similar al de las opciones extractivas, aunque, la idea de presentarlas como ecológicas permite ganar credibilidad, lo cual ha permitido la creación de nuevos mercados, que es una manera de intervenir sobre el control sobre la subjetividad, al generar una percepción sobre cómo debe ser el cuidado de la naturaleza.

Entre las opciones que el capitalismo presentan como ecológicamente amigables, y que por lo tanto crean la idea (aunque solo sea eso) de que son sustentables y que están garantizando la existencia del planeta y de los humanos son la bioprospección, los biocombustibles y el pago por servicios ambientales, por mencionar las principales.

BIOPROSPECCIÓN

La bioprospección según el Convenio de Biodiversidad es la exploración de la diversidad biológica para obtener recursos genéticos y bioquímicos que tengan un valor comercial. Lo anterior provocó que las empresas farmacéuticas se interesaran en los conocimientos tradicionales alrededor de la biodiversidad (principalmente sobre plantas medicinales), para poder obtener principios activos que faciliten el desarrollo de nuevos medicamentos.

Esto trae consigo una relación de conflicto entre empresas transnacionales y los grupos que han sido excluidos por la colonialidad, como las comunidades indígenas, campesinas o, ya que lo que las empresas consideran como un descubrimiento se trata en realidad de actos de piratería y de apropiación de los conocimientos indígenas acumulados a través de muchos años (Rifkin, 2009).

Esto ha traído como consecuencia el hecho de que las actividades de bioprospección sean vistas como actos de "biopiratería", lo que corresponde a una situación inequitativa, de acceso, uso y apropiación de la biodiversidad, donde los intereses de la industria principalmente farmacéutica queden por encima de los pueblos (Ruiz-Muller, 2006), lo cual muestra una cara más del patrón de dominación y exclusión vinculado a la colonialidad.

Aunque desde el sistema capitalista se pretenda utilizar los conocimientos tradicionales sobre la biodiversidad, eso no implica que se haga de forma integral, ya que solo se busca la información que pueda ser comercializada, pero no se toma en cuenta el tipo de relación sociedad naturaleza que acompaña a dichos conocimientos, lo cual incluiría establecer solidaridad y reciprocidad hacia la naturaleza.

Se puede considerar que la bioprospección es una expresión de la colonialidad, ya que las relaciones de dominación, subordinación y poder no se terminan, sino que solamente cambian la forma en que se presentan, pues bajo esta propuesta las farmacéuticas mantienen el control y los pueblos indígenas siguen subordinados.

BIOCOMBUSTIBLES

En México los biocombustibles se obtienen de la higuera, la jatropha y la palma africana. Estos cultivos son promovidos por dependencias gubernamentales, como una alternativa para combatir la pobreza en

las comunidades rurales (Castro, 2009). Los biocombustibles al mismo tiempo forman parte de los planes para mitigar el cambio climático, ya que derivado de acuerdos internacionales como el Protocolo de Kyoto, se promueve la sustitución de combustibles fósiles por biocombustibles (Hazlewood, 2010).

A medida que crece la demanda de los biocombustibles, aumenta la extensión de cultivos que sirven como materia prima. Sin embargo, es una contradicción que se busque producir biocombustibles como mecanismo de mitigación del cambio climático, ya permite disminuir el uso de combustibles fósiles, a pesar del deterioro ambiental que generan este tipo de opciones, así como de las relaciones sociales inequitativas que se generan a su alrededor.

El argumento de quienes los promueven es que son sumideros de carbono. Sin embargo, existen evidencias que demuestran lo contrario. Hay autores como Verwer et al. (2008) que encontraron que las plantaciones, no solo no absorben CO₂, sino que lo generan. Por lo tanto, en términos globales la materia prima para producir biocombustibles produce más CO₂, que lo que se podrían disminuir al sustituir a los combustibles fósiles (Verwer et al., 2008).

En este sentido, es contradictorio que se promuevan los cultivos para biocombustibles que buscan mitigar el cambio climático. Sin embargo, se puede entender que esta promoción obedece a varios factores; produce ganancias altas, emplea poca mano de obra, no requiere de muchos insumos, poco riesgo para los empresarios. Por lo general los campesinos son quienes aportan la tierra y la mano de obra, pero no controlan el proceso productivo (WRM, 2006; Castro, 2009), de esta forma se mantiene el esquema de dominación tanto hacia la naturaleza como de un grupo social sobre otro.

PAGO POR SERVICIOS AMBIENTALES

Los servicios ambientales son los beneficios que la gente obtiene de los ecosistemas, se identifican varios como la provisión de alimentos, agua, leña, fibras, recursos genéticos; espacios para la recreación o el ecoturismo. Así como, sitios que se consideran sagrados y que otorgan sentido de identidad a los pueblos. Otros servicios son la regulación del clima, el control de plagas, la recarga de mantos acuíferos y el mantenimiento de la fertilidad del suelo, entre otros (Millennium Ecosystem Assessment, 2003).

La idea de que existen estos beneficios surge en la década del setenta, junto con la visión de que los recursos no son infinitos y que la naturaleza tiene límites que si son rebasados, se perderán procesos que son importantes para la satisfacción de necesidades humanas (Mooney y Ehrlich, 1997). Sin embargo, la creación de instrumentos

para su valuación económica es más reciente.

En México el Pago por Servicios Ambientales (PSA) está a cargo de una agencia gubernamental, la Comisión Nacional Forestal (CONAFOR). Este programa tienen financiamiento del Banco Mundial entre otras fuentes². Los objetivos que tiene el PSA es impulsar el reconocimiento del valor económico de los servicios que generan los ecosistemas. Aunque, la definición de servicios ambientales incluye muchos beneficios, el PSA solo reconoce aquellos que son de interés para el mercado, lo cual es un reflejo del funcionamiento del capitalismo, ahora en versión ecológica.

El PSA funciona a través del apoyo económico que reciben las comunidades campesinas, indígenas y semiurbanas. No obstante, para que dichas comunidades puedan acceder a estos apoyos económicos tienen que cumplir con varios requisitos, entre los que se encuentra tener como mínimo 20 hectáreas de un ecosistema conservado, las cuales no podrán ser usadas de ninguna forma durante los siguientes cinco años; de no cumplirse este punto, las comunidades no solo pierden el apoyo, sino que pueden ser sancionadas legalmente.

El precio por los servicios ambientales es establecido por la CONAFOR de acuerdo al presupuesto gubernamental disponible, así como por la demanda que exista por esos servicios en el mercado internacional, para el año de 2011 el monto anual por PSA fue de alrededor de 35 dólares por hectárea³.

Respecto al PSA es importante señalar que con el dinero que reciben las comunidades, no se logra la resolución de necesidades básicas, menos garantiza una vida digna. Por lo tanto, esta forma de conservación derivada del capitalismo ecológico mantiene los esquemas de la colonialidad, ya que si bien en un primer momento podría parecer que conduce a la conservación de la naturaleza, esta dependerá de la oferta y demanda en el mercado, pero no porque se le otorgue un valor intrínseco a la naturaleza.

En este sentido, se encuentra que el PSA tampoco permite la solidaridad hacia la naturaleza, ni hacia las personas, ya que un grupo social se sigue beneficiando y otros reciben las consecuencias negativas del deterioro ambiental. En este caso, implica no poder aprovechar ni extraer nada (alimento, madera, leña, medicinas) de la zona que está

2 Ver <web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/EXTSPPAISES/LACINSPANISHEXT/MEXICOINSPANISHEXT/0,,contentMDK:20894952~menuPK:500900~pagePK:1497618~piPK:217854~theSitePK:500870,00.html>.

3 Datos tomados de la página de CONAFOR, <www.conafor.gob.mx/portal/index.php/proarbol/convocatoria-de-reglas-de-operacion-2011/resultados-apoyos-de-servicios-ambientales>.

en el programa de PSA, pero sin recibir los beneficios de la sociedad industrializada de los países desarrollados.

ALTERNATIVAS

En este artículo se señala cómo se presenta la colonialidad en el ámbito de la naturaleza, lo cual forma parte de un patrón de poder construido históricamente que ha llevado a la mayor crisis ambiental, y que de no revertirse ponen en riesgo la sobrevivencia de la humanidad. Ante este panorama tan grave, resulta muy alentador, identificar que se están construyendo alternativas que pueden conducir a otro paradigma civilizatorio (De Marzo, 2010).

En este sentido, las experiencias de las organizaciones y de los movimientos sociales pueden aportar lecciones que sirvan para construir nuevas formas de convivencia entre los humanos y la naturaleza que se basen en la solidaridad y la reciprocidad, en lugar de la dominación, explotación y el control⁴. No obstante, es importante señalar que no se trata de un solo camino, sino de una multiplicidad de opciones, que van retomando sus condiciones locales y particulares, pero al mismo tiempo han aprendido a dialogar en medio de la diversidad, lo cual ha favorecido en enriquecimiento de los procesos.

La valoración de las experiencias anteriores, no solo es porque pueden resolver la crisis ambiental, sino porque son ejemplos de la descolonización del poder, que implican cambiar un proceso de dominación histórica, que no solo se ha presentado entre las personas, sino que también ha afectado a la naturaleza, para lograr el control de sus productos derivados.

Para entender estas experiencias descolonizadoras, se debe considerar que en los últimos 20 años han surgido organizaciones o movimientos sociales, que son expresiones del rechazo a la imposición del patrón de la colonialidad del poder, el cual durante mucho tiempo invisibilizó a todos aquellos que eran diferentes a lo que marcaba el modelo eurocéntrico. Entre estos movimientos sociales se encuentra el zapatismo, los Sin-Tierra en Brasil, las luchas campesinas en Paraguay y los levantamientos indígenas en Ecuador y Bolivia o algunos de corte urbano como los piqueteros en Argentina, entre otros (Stahler-Sholk et al., 2008).

Entre las características de estos movimientos sociales, se encuentra la reapropiación del espacio comunitario, que incluye formas de lucha y organización así como la ejecución de experiencias de autogestión, de resolución colectiva de necesidades sociales como educación, salud, vivienda y gestión de los asuntos públicos (Seoane,

4 Para mayor detalle ver Maraño, 2012.

2006), lo cual en conjunto conforma un esquema de relaciones basadas en la solidaridad.

Estas formas de lucha y de organización, están vinculadas a la defensa los recursos naturales. De igual forma, presentan un cuestionamiento de los efectos del modelo de relación sociedad naturaleza que se basa en la dominación de esta última. En cambio van construyendo una relación que tiende a la solidaridad y permite detener y/o contrarrestar el deterioro ambiental resultado de la dominación y no solidaridad hacia la naturaleza.

Una de las consecuencias que tienen los procesos iniciados por estos movimientos sociales es la posibilidad de generar mecanismos alternativos y no hegemónicos, que además de enfrentar la pobreza, sirvan para detener el deterioro ambiental y la violencia que en algunos casos conlleva.

Es importante señalar que debido a que la colonialidad es el resultado de un proceso histórico, la opción para romper con el patrón derivado, es hacer un cuestionamiento de la modernidad, que permitan la construcción de alternativas que permitan modificar el patrón de poder. Dichas alternativas son la creación de formas innovadoras, que retomen lo bueno de las tradiciones no occidentales, pero que también analicen y mantengan aquellos puntos positivos que trajo la Modernidad, como sugiere Mignolo (1997) al plantear el pensamiento de frontera.

Entre los ejemplos existen varias experiencias concretas, cuya descripción rebasa los objetivos de este ensayo. No obstante de forma general se mencionarán algunas como son la idea de vida digna de los zapatistas y la de buen vivir inspirado en el modelo de vida de las comunidades originarias de los Andes.

Los zapatistas tienen como uno de sus principios la recuperación de la dignidad, que implica recuperar la voz y poder exigir lo que se cree necesario. Es decir, convertirse en un sujeto que tiene un papel activo en la constitución de su proyecto de futuro, en lugar de ser solamente objeto de lo plantean desde arriba el Estado a través de sus diversas instituciones y actores (Mignolo, 1997).

Asimismo los zapatistas, para lograr lo que denominan como vida digna, han comenzado a plantear formas alternativas al modelo económico y político neoliberal, lo cual van experimentando desde la cotidianidad de las comunidades, las cuales replantean las relaciones sociales y con la naturaleza, a través de un proceso de autonomía que implica la autorresolución de las necesidades básicas (la tierra, el trabajo, la alimentación, la educación, la salud, la democracia, la justicia, la paz, la autonomía, el techo y la libertad) siempre desde una visión de respeto a los ciclos de la naturaleza (Staher-Sholk, 2011).

Mientras que el buen vivir se basa en la idea de vivir utilizando de la naturaleza solo lo necesario, para evitar dañarla e impedir que siga existiendo. De igual forma, se considera que las generaciones futuras también tienen derecho a que se garantice la disponibilidad de recursos.

Esta propuesta permite que se construyan relaciones sociales respetuosas de la naturaleza, a partir de retomar la idea de que la naturaleza es algo mucho más amplio que una simple proveedora de recursos para la economía (De Marzo, 2010). Por lo tanto, se deja la visión utilitaria de la naturaleza para pasar a una más acorde con los ciclos naturales, lo cual es un ejemplo de solidaridad hacia la naturaleza. De igual forma, se considera que las relaciones armónicas también deben ser entre los humanos.

Junto con estas experiencias, existen otras como las de los productores de economía solidaria, o las cooperativas orgánicas que son más locales y menos conocidas, pero que de alguna forma tienen principios similares. Por lo que también podrían aportar lecciones para ir construyendo un proceso de descolonización.

CONSIDERACIONES FINALES

El concepto de colonialidad de la naturaleza permite visualizar cómo se fue configurando un patrón de poder que entre sus características condujo a una falta de solidaridad, tanto hacia la naturaleza como entre los humanos. Asimismo, muestro después de más de 500 años que se inició el proceso colonial que dio origen a la colonialidad, los efectos de esta han resultado devastadores en términos ambientales y sociales, ya que sobre el primer aspecto se ha planteado que de no detenerse urgentemente, la sobrevivencia de la humanidad está en riesgo.

La colonialidad de la naturaleza al incluir la dimensión histórica permite visualizar cómo se presenta el poder para lograr la dominación-explotación de un grupo social sobre otros y sobre la naturaleza. Al mismo tiempo, permite evidenciar que la idea de dominación de la colonialidad no corresponde al pasado, aunque actualmente exista una idea de cuidado de la naturaleza, esta se sigue basando en la idea de dominación y se cuida porque es una fuente de recursos para el sistema capitalista.

Bajo la versión ecológica del capitalismo, la colonialidad no desaparece, ni surgen esquemas de solidaridad ni reciprocidad, sino solo se transforma en control de la naturaleza y sus productos, ya que ahora no se busca controlar a través de la extracción de productos materiales, sino desde el control sobre los procesos ecológicos que generan beneficios que se pueden comercializar, así como un control de las subjetividades que se expresan en forma de conocimientos, que pue-

den ser útiles para generar ganancias dentro del sistema capitalista.

De esta forma, se puede entender que la crisis ambiental es inherente a la colonialidad, de ahí que las alternativas que se plantean desde el modelo capitalista resultan inviables para erradicarla de fondo, pues mientras no se modifique la lógica de la colonialidad que implica la dominación-explotación, que elimina las relaciones de reciprocidad, es difícil pensar que se puede detener. Por lo tanto, plantear una descolonización del poder enfocada en la naturaleza implica un cuestionamiento del capitalismo, así como de la sustentabilidad capitalista, los cuales resultan excluyentes socialmente y devastadoras en términos ambientales.

Si bien la colonialidad de la naturaleza ha conducido a esta crisis ambiental, resulta alentador encontrar que entre las organizaciones y los movimientos sociales se están gestando posibilidades para la descolonización, que como la vida digna de los zapatistas o el buen vivir de los indígenas andinos, desde su cotidianidad y en la práctica van creando nuevas formas de relacionarse con la naturaleza y entre las personas basadas en la solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Bobbio, Norberto 1996 *Liberalismo y democracia* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Cajigas-Rotundo, Juan 2007 “La biocolonialidad del poder: amazonas, biodiversidad y ecocapitalismo” en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana).
- Castro, Gustavo 2009 “Los efectos de la palma africana” en Emanuelli, M.; Jonsén, J. y Monsalve Suárez, S. (comps.) *Azúcar roja, desiertos verdes* (Suecia: FIAN Internacional). Disponible en <www.agroeco.org/socla/pdfs/Azucar_Roja_Desiertos_Verdes.pdf> acceso 4 de marzo de 2011.
- Cosío-Villegas, Daniel 1963 *Historia moderna de México. El porfiriato, la vida económica* (México, DF: Hermes) Vol. 7.
- Curiel, Ochy 2007 “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista” en *Nómadas* (Bogotá) N° 26.
- Delgado, Gian 2012 “Extractivismo minero, conflicto y resistencia social” en *Realidad Económica* (Buenos Aires) N° 265, enero-febrero.
- De Marzo, Giuseppe 2010 *Buen vivir para una democracia de la Tierra* (La Paz: Plural Editores).

- De Vos, Jean 1995 “El Lacandón: Una introducción histórica” en Viqueira, J. y Ruz, M. (eds.). *Chiapas, los rumbos de otra historia* (México, DF: UNAM / CIESAS / CEMCA / Universidad de Guadalajara).
- Díaz, Esther 2000 “La filosofía de la ciencia como tecnología de poder político social” en Lema, F. (ed.) *Pensar la ciencia: los desafíos éticos y políticos del conocimiento en la posmodernidad* (Caracas: Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe / IESALC).
- Escobar, Arturo 1996 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Bogotá: Norma).
- Escobar, Arturo 2000 “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?” en Lander, E. (ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Foladori, Guillermo y Tommasino, Humberto 2000 “El concepto de desarrollo sustentable treinta años después” en *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente* (Curitiba: UFPR) Vol. 1, N° 1.
- Gómez-Bonilla, Adriana 2011 “El manejo de los recursos naturales y los roles de género, una propuesta derivada de la autonomía zapatista” en Cortez, C.; Gama-Fernández, Á.; Gómez-Bonilla, A.; Pérez, M. y Rodríguez-Wallenius, C. (coords.) *El desarrollo rural en México y Colombia. Problemas comunes y respuestas emergentes de los actores* (México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana / Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).
- Gudynas, Eduardo 2010 “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina” en Montenegro, L. (ed.) *Cultura y Naturaleza* (Bogotá: Jardín Botánico J. C. Mutis).
- Harvey, David 2004 *El nuevo imperialismo* (Madrid: Akal).
- Hayek, Friedrich 2010 “La disciplina de las normas abstractas y los impulsos emocionales de la sociedad tribal” en Huerta De Soto, J. (coord.) *Lecturas de economía política* (Madrid: Unión Editorial) Vol. 2.
- Hazlewood, Julianne 2010 “Más allá de la crisis económica: Colonialismo y geografías de esperanza” en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (Ecuador) N° 36.
- Holling, Crawford y Gunderson, Lancel 2002 *Panarchy. Understanding Transformation in Human and Natural Systems* (Washington, DC: Island Press).
- Lander, Edgardo 2000 “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico” en Lander, Edgardo (ed.) *La colonialidad del saber:*

eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (Buenos Aires: CLACSO).

- Lander, Edgardo 2010 “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria” en *América Latina en movimiento* (Quito) N° 452, Vol. 1-3.
- Lazos, Elena 2001 “Ciclos y rupturas: dinámica ecológica de la ganadería en el sur de Veracruz” en Hernández, Luis (ed.) *Historia Ambiental de la Ganadería en México* (París: Institut de Recherche pour le Développement / México, DF: Instituto de Ecología).
- Leff, Enrique 2001 “La insoportable levedad de la Globalización: La capitalización de la naturaleza y las estrategias fatales de la sustentabilidad” en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* (Caracas) Vol. 7, N° 1.
- Leff, Enrique 2007 *Aventuras de la epistemología ambiental* (México, DF: Siglo XXI).
- Lugones, María 2008 “Colonialidad y Género” en *Tabula Rasa* (Bogotá) N° 9.
- Machado-Aráoz, Horacio 2011 “El auge de la Minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo” en Alimonda, H. (coord.) *La Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO / CICCUS).
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO” en Marañón, B. (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Martínez-Alier, Joan 2004 *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración* (Barcelona: Icaria / Antrazit-Flacso).
- Merino, Leticia y Bray, David 2004 *La experiencia de las comunidades forestales en México* (México, DF: Instituto Nacional de Ecología).
- Mignolo, Walter 1997 “La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas” en *Orbis Tertius* (Buenos Aires) N° 5.
- Millennium Ecosystem Assessment 2003 *Ecosystems and Human Well-being* (Washington, DC: Island Press).
- Mooney, Harold y Ehrlich, Paul 1997 “Ecosystem Services: A Fragmentary History” en Daily, G. (ed.) *Nature's Services*:

- Societal Dependence on Natural Ecosystems* (Washington, DC: Island Press).
- O'Connor, James 2001 *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico* (México, DF: Siglo XXI).
- Ortiz, Pablo 2005 "Autodeterminación de los pueblos indígenas. Implicancias epistemológicas y políticas" en Walsh, C. (ed.) *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas* (Quito: Abya Yala).
- Quijano, Aníbal 2000 *Colonialidad del poder, globalización y democracia* (Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticas "Pedro Gual").
- Quijano, Aníbal 2003 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2007 "Colonialidad del poder y clasificación social" en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre / Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos / Pontificia Universidad Javeriana).
- Rifkin, Jeremy 2009 *El siglo de la biotecnología. El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz* (Barcelona: Planeta / Paidós Ibérica).
- Ruiz-Muller, Manuel 2006 *La protección jurídica de los conocimientos tradicionales. Algunos avances políticos y normativos en América Latina* (Lima: UICN / BMZ / SPDA).
- Seoane, José 2006 "Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas" en *Sociedade e Estado* (Brasilia) Vol. 21, N° 1.
- Stahler-Sholk, Richard 2011 "Autonomía y economía política de la resistencia en Las Cañadas de Ocosingo" en Baronnet, B.; Mora, M. y Stahler-Sholk, R. (coords.) *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas* (México, DF: Universidad Autónoma Metropolitana / Centro de Investigaciones y de Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma de Chiapas).
- Stahler-Sholk, Richard; Vanden, Harry y Kuecker, David 2008 *Latin American Social Movements in the Twenty-first Century: Resistance, Power and Democracy* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield).

- Verwer, Caspar; Van der Meer, Peter y Nabuurs, Gert 2008 "Review of carbon flux estimates and other greenhouse gas emissions from oil palm cultivation on Tropical peatlands — Identifying the gaps in Knowledge" en *Alterra-rapport* (Ámsterdam: Wageningen) N° 1731. Disponible en <www.geog.le.ac.uk/carbopeat/media/pdf/pub_alterra_rapport.pdf> acceso 1 de julio de 2011.
- WRM (Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales) 2006 *Palma aceitera: de la cosmética al biodiesel. La colonización continúa* (Montevideo: Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales / Novib / Sociedad Sueca para la Conservación de la Naturaleza).

Alfons Vietmeier*

EL RETO MACRO-URBANO PARA LAS ECONOMÍAS SOLIDARIAS

UBICACIONES

El reto macro-urbano para las Economías Solidarias (ES) hasta ahora está demasiado poco asumido, trabajado conceptualmente y estratégicamente y promovido en procesos concretos vinculados más allá de lo micro y pequeño.

Pronto, más de 70% de la población de México estará viviendo en ciudades con más de un millón de habitantes. Hay una mega-urbe (Valle de México) con más de 25 millones de habitantes y diez grandes zonas metropolitanas (macro-urbes) que cuentan con 1 a 5 millones de habitantes. Según los datos del Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2011)¹, en los siguientes veinte años el número de estas zonas en México ascenderá a 19 zonas metropolitanas. Este fenómeno de una dramática macro-urbanización se repite en toda América Latina. Todo indica que sociedades rurales se transforman dramáticamente: la población rural disminuye y por doquier crece el mun-

* Teólogo y supervisor de procesos grupales y organizacionales en México.

1 CONAPO (2011: 126) indica: "La investigación y evidencia demográfica muestra que México se ha vuelto un país predominantemente metropolitano".

do urbano². Debemos añadir, a su vez, que esta urbanización de las sociedades y todo lo que esto incluye (cultura ciudadina), incide cada vez más fuerte en las realidades rurales y está presente hasta en los últimos ranchos y sus familias. Sobre estas transformaciones abundan estudios urbanos desde los diferentes ángulos de las ciencias sociales que ya cuentan con sub-áreas como sociología urbana, antropología urbana, etcétera³.

Sin embargo, muchos de estos estudios aumentan solamente el número de ejemplos de la complejidad del fenómeno urbano, sin encontrar llaves analíticas adecuadas más allá de constataciones fenomenológicas. Por mi vivencia en medio de muchos procesos de resistencia y lucha urbana popular percibo muy poca ayuda real por estos múltiples estudios. Al trabajar con líderes de grupos y organizaciones sobre las necesarias transformaciones de las asimetrías sufridas en su existencia social es obvia la necesidad de contar con un modelo epistemológico más adecuado para construir solidariamente transiciones a una vida digna y plena para todas y todos.

Este modelo debería partir de las dimensiones vitales que marcan la existencia social. En consonancia con lo trabajado en este Grupo de Trabajo CLACSO⁴ es importante el abordaje de un pentágono de áreas decisivas de la existencia social que deben ser interconectadas: trabajo, sexo / sexualidad, medio ambiente, autoridad colectiva y subjetividad. En cada una de estas áreas y, a su vez, de manera transversal está presente lo que sobre todo Aníbal Quijano (2000, 2007) ha trabajado como Colonialidad del Poder. Esta matriz interpretativa y que aquí designaré con el acrónimo CP, podrá a muchos procesos de economía solidaria revisar su práctica y reorientar lo anhelado en transformaciones viables al incluir estas cinco áreas decisivas. Para decirlo de otra manera y sintetizando reflexiones lo que se ha trabajado en procesos comunitarios: El problema de fondo de la vida urbana consiste en que estas transformaciones complejas y radicales de la vida económica (y con consecuencias ambientales, habitacionales y laborales, etc.), de la vida social (relaciones humanas, de raza, de género, etc.), de la vida civil-política (decisiones comunitarias, movimientos civiles, partidos políticos, etc.) y de la vida cultural (educativa —escolar y no escolar—, esparcimiento, celebraciones y ceremonias, fiestas, etc.) producen ganadores (cada vez más poderosos) y, sobre todo, víctimas (cada vez más numerosas). Se agudizan históricas asimetrías en la re-

2 Datos concretos y su interpretación se encuentran en Liñán (2004).

3 Véase en México la RNIU (Red Nacional de Investigación Urbana).

4 Véase Marañoñ (2012).

lación de dominación-explotación-exclusión. La creciente agresividad y violencia urbana por doquier es punta de iceberg de lo indicado. El puro hecho de la dramática macro-urbanización demuestra ya claramente la CP subyacente en este fenómeno.

Frente a lo anterior, considero como nodal que una investigación sobre la CP y las ES asuman este reto macro-urbano y lo profundice con sus diferentes instrumentos de análisis y teorización; y documente procesos de emancipación y liberación ya existentes de economías solidarias. El enfoque de la CP nos abre la posibilidad de hacer transparente las raíces de las asimetrías que se agudizan en la realidad macro-urbano. Este reconocimiento facilita una mayor claridad estratégica sobre la potencialidad transformadora de las ES en este contexto concreto y con impacto transformador mucho más allá. La hipótesis es que en el abordaje analítico y estratégico correcto de las economías solidarias urbanas nos estamos jugando el futuro de otro mundo posible.

Si no, nos quedamos con que lo de las ES en un idealismo de visión alternativa (a lo mejor conceptualmente bien pensado-fundamentado y éticamente convincente), o bien en lo nostálgico-romántico (lo bonito-solidario indígena y rural de antes) o bien en lo puro testimonial (pequeños grupos de reciprocidad creando moneda social, y así), o bien en lo puro micro-económico (defendiendo-manteniendo pequeños nichos de proyectos alternativos, con apoyo de ONG financiadas por agencias europeas).

El reto, sobre todo en un contexto marco-urbano, es radical: tener claridad consensuada de manera sinérgica sobre la brújula (¿hacia qué visión alternativa apuntamos!) y construir-vertebrar-organizar-acompañar procesos amplios de transformación integral, diferenciada, en complementariedad y en diferentes sectores, ambientes y escalas. Otra economía para otro mundo posible se hace al andar, desde abajo y en medio.

En esta afirmación está ya presente una ruptura epistemológica de la manera de producir conocimiento superando un eurocentrismo de las ciencias sociales. Este parte de un concepto supuestamente neutral-objetivo desde arriba hacia abajo⁵. La necesaria ruptura con esta manera occidental de producir conocimiento todavía y hegemónica en los ámbitos académicos en Latinoamérica, implica la superación de la separación sujeto-objeto (los que saben —los ignorantes, los que mandan— los que deben obedecer y aprender). No basta entender a la CP como brutalmente presente, sino transformar el poder

5 Una explicación más amplia y diferenciada se encuentra en diferentes documentos básicos de este GT CLACSO (Marañón, 2012).

dominador vía procesos solidarios de emancipación hacia adentro (desintoxicarse) y hacia afuera, con la vivencia cotidiana de relaciones horizontales en todas las dimensiones vitales de la realidad (desmontar y rearmar juntos).

Este aporte parte de experiencias de base al organizarse solidariamente para resolver en común necesidades económicas, de producción, comercialización y financiamiento, para articularse en redes locales y de “campo-ciudad”, para resistir a la aplanadora consumista y a programas gubernamentales con claro tinte manipulador electorero. Mi ámbito ni fue ni es lo académico-universitario. Me considero una persona servidora, impulsora y articuladora, desde abajo y en medio de procesos reales que se proponen otra economía para otro mundo posible. Mi énfasis fue y es facilitar un discernir participativo sobre lo deseable y lo viable, lo estratégico y lo táctico, lo individual y lo colectivo, la correlación de fuerzas y la incidencia en ella. La perspectiva siempre fue una emancipación transformadora integral, con una brújula (teoría y metodología aplicada) cada vez más afinada, que desmonta y rearma, todo esto con un sinnúmero también de aprendizajes dolorosos. Pues la CP “es un monstruo grande y pisa fuerte”, parafraseando a León Gieco. Al discernir en reuniones y talleres, en cursos de capacitación y asesorías han crecido procesos de emancipación individual (liderazgos con capacidad de incidencia liberadora) y colectiva (al desconectarse de lo dominador y reconectarse solidariamente). Ese es el lugar social de este mi aporte teórico y metodológico.

ENFOQUES TEÓRICO-METODOLÓGICOS BÁSICOS

Teniendo presentes estas ubicaciones, voy a abordar tres enfoques básicos que han ayudado a grupos, organizaciones, redes y asesores de ES a una mayor comprensión de lo que las ES pretenden ser para que, al asumirlos, puedan potenciar su praxis liberadora integral y transversal hacia otra economía para otro mundo.

ECONOMÍA: VITAL EN LA VIDA REAL Y POSIBLE DETONADOR DE EMANCIPACIÓN

Desde el nacimiento hasta la muerte, lo económico está siempre y fuertemente presente: un parto cuesta mucho dinero y un funeral todavía más. En nuestra vida cotidiana casi todo cuesta dinero. Lo necesitamos para comida, ropa, medicamentos..., para luz, gas, transporte, celular... y para algunos extras como ir al cine, a una fiesta... Los deseos de tener más extras (iPod, Notebook, iTouch, videojuegos, etc.) crecen y al satisfacerlos nos hacen endeudarnos todavía más. A su vez, nos cobran impuestos, directos e indirectos; esto para costear los servicios públicos, desde la policía y el ejército hasta las calles y

carreteras, sin olvidar todo el conjunto de gastos de los funcionarios públicos. Estar en sociedad cuesta y mucho.

Por eso trabajamos (y muchísima gente muchas horas, desde temprano hasta la noche) para poder costear todo esto y alcanzar, por lo menos, algo de vida satisfactoria. Esto implica sudor, luchas interminables, anhelos y preocupaciones, fracasos y avances.

Aunque así, para un sinnúmero de gente “la lana o plata no alcanza”; así se dice por doquier. Ahí se ubica la causa económica de la salida de millones de su pueblo (dejándolo casi vacío y muerto, sin jóvenes y adultos) para emigrar a las grandes ciudades (“por lo menos ahí encuentro chamba...”) y/o “al Norte” (“aunque sufro, pero consigo dólares...”). Ahí se ubica también la causa económica para los miles y miles que se dejan enrolar en el crimen organizado.

La economía es una dimensión vital de cada persona-familia-comunidad y de nuestra sociedad: en ella, la vida misma se juega el sobrevivir, el convivir, el vivir con sentido. Al ubicarse juntos más conscientemente en esto de *lo vital* tocamos al *dolor social sentido*. Se expresa indignación (“no es digno, vivir así. ¡Ya basta!”); porque hemos tocado a la raíz vital humana, su dignidad. Retomo en esto las reflexiones de Paulo Freire (1989, 1992, 2001). Desde otro ángulo y tocando la misma raíz vital humana, Franz Hinkelammert (2010) profundiza en el sujeto de los derechos humanos: “Yo soy, si tú eres” [...]. Cito tres subtítulos de esta obra que indican claramente su enfoque de economista con base ética: “El mito del progreso y la espiritualidad del mercado [...] El retorno del sujeto reprimido [...] La vida es más que el capital. El proyecto de la sociedad en que quepan todos los seres humanos”. Para decirlo con otras palabras: es indigno ser permanentemente objeto de explotación, de humillación, de machismo, de clericalismo, de enajenación, de manipulación mediática y política, etc. Al discernir sobre vivencias concretas se descubre juntos una dominación sistémica (“¡Esto tiene sistema!”) y el impulso vital: ¡Vamos a cambiar! Ahí y así inicia la auto-constitución de sujetos, como lo profundiza Helio Gallardo (2006). Aunque necesario y posible, no es un proceso fácil mantener en un sinnúmero de pasos reivindicativos la perspectiva de superar la dominación sistémica con el imaginario *nuestro mundo con vida plena para todas y todos*, y realizar esto, en concreto en las macro-urbes.

Este proceso de tomar conciencia y cambiar perspectivas y la praxis propia, desde la comprensión de *lo vital* y *lo digno* es básico para reubicar más adecuadamente los esfuerzos de la propia organización de ES. En muchos casos es necesario sacarla del nicho de sobrevivencia todavía tolerada de micro-producción o micro-comercialización incrustada en la economía informal urbana.

Cada organización de base y, en concreto, de ES debe colocar siempre su ser y quehacer en esta raíz vital y debe comprenderse como parte y sujeto de un conjunto más grande transformador de todo lo que enajena. Indico aquí nuevamente el ya mencionado *pentágono de áreas decisivas de la existencia social*. Entonces, no basta entender racionalmente lo de la CP, lamentarla y seguir sobreviviendo en nichos. El reto real y serio es una emancipación integral en todas las dimensiones de la vida.

LA OPCIÓN POR “ES DE SUFICIENCIA”, AL DISTINGUIR CUATRO ECONOMÍAS

Partiendo de lo anterior y al ubicarse y proyectarse así, las ES necesitan todavía una mayor claridad al distinguirse con mayor precisión de otras prácticas económicas. Esta distinción facilita precisar hacia qué se orientan las ES. Lo llamamos la *brújula* de las ES.

Lo explico con una experiencia. Un taller sobre Globalización y Economía Solidaria con animadoras de grupos comunitarios inició así: se formaron grupitos con la tarea de revisar juntos el origen de todo lo que traen sobre su cuerpo. En plenario se anotó una larga lista: zapatos de Vietnam, camisas de Corea, relojes de Taiwán, etc. Una animadora anotó el resumen de la reflexión en letrero: “La globalización no está afuera, la tenemos sobre el cuerpo”. En un segundo momento se trabajó por zonas sobre el impacto en las comunidades con la tarea de presentarlo en socio-drama. Recuerdo uno: una señora avisa a sus vecinas que acaba de hablar por teléfono con su hijo trabajando en Chicago; que va a mandar una remesa de dólares por Western Union, por cobrarla en tal supermercado. Y todas gritan: “¡Que nos traes también una caja de Maruchán [comida chatarra de *fast food*], ya nos cansamos de nuestros caldos de pollo!”. Nuevamente quedó como saldo de la reflexión colectiva un letrero: “La globalización la tenemos ya adentro, en la mente y en el corazón”. Paso seguido fue un ejercicio de proyectar alternativas con propuestas como usar productos nacionales, no tomar en familia y en encuentros pastorales o sociales la Coca-Cola, sino preparar agua de Jamaica. ¿Y dónde la conseguimos la Jamaica? “En el Wal-Mart; ¡ahí hay ofertas!”, dice una animadora. Esta respuesta nos llevó a trabajar sobre el consumismo y la organización de compras en común y abasto solidario profundizando, a su vez, sobre la necesidad de cambio afectivo y mental (= “conversión”) en todas las áreas decisivas de nuestra vida. Y esto debe incluir una nueva manera de relaciones afectivas en la propia familia y organización: “¡Menos chismes y pleitos de poder entre nos y más compartir con equidad!”, así se quedó anotado en una cartulina. Marco Eduardo Murueta subraya que conforme se intensifica la vida afectiva genera

confianza, seguridad, serenidad y entusiasmo para impulsar y compartir proyectos. Las organizaciones políticas que pretendan contribuir al cambio social efectivo para lograr un mundo fraterno, podrían poner en primer plano de su actividad la construcción de organizaciones propositivas y realizadoras de posibilidades” (Murqueta, 2007).

Intentaremos de ordenarlo de manera siguiente al distinguir y ponderar cuatro economías (Libanio, 2004):

Estamos inmersos en una dinámica global-integral sumamente agresiva y con chantajes afectivas que apuntalan al fomento del consumismo. Lo podemos llamar la *Economía de la Superfluidad*. Induce anhelar lo que no necesitamos con la consecuencia de carecer lo que realmente necesitamos. Es orquestada por el poderoso engranaje publicitario y favorecida por el acelerado avance tecnológico. La publicidad invade nuestro universo psíquico, que llega a invertir la relación persona-mercancía, que realizada por una marca, pasa a darle valor a su comprador. La insistencia en el consumo de lo superfluo es una de las expresiones más acabadas de la CP. Transformar con todo lo posible a esta economía dominante es fundamental para una ES.

Ahí, el *campo de batalla transformador* es primordialmente cultural-educativo (no caer en consumismo educando para un consumo solidario) y, a su vez, política, de agenda ciudadana, por ejemplo, luchar para poner reglas a los MCS prohibiendo comerciales con chantajes afectivo protegiendo así a niños y jóvenes; o bien normas sobre comida sana en las cooperativas escolares vs. la obesidad: cfr. en México la agenda “Lucha de la red civil mexicano de El Poder del Consumidor⁶.”

Esta economía de superfluidad implica como otra cara de la misma medalla la *Economía de Carencias*. La gran mayoría de la gente necesita sobrevivir y carece de vivir con algo de dignidad. Sobra dar cifras sobre la pobreza urbana; ya son sobre-conocidas.

Ahí, el *campo de batalla transformador* es la auto-organización solidaria de la economía popular, impulsando circuitos económicos⁷, incluyendo sistemas de ahorro y crédito y de comercialización-abasto.

Obviamente atrás está un serio problema estructural que se expresa en la *Economía de Opulencia*, al alcance de un pequeño grupo de privilegiados, la oligarquía económico-política transnacional que sigue ejerciendo la CP en escala cada vez mayor. Fetichiza la mercan-

6 “El Poder del Consumidor” es una asociación civil mexicana con vinculaciones internacionales que trabaja en la defensa los derechos ciudadanos como consumidores. Las actividades incluyen el estudio de productos, de servicios y de políticas públicas, la vigilancia del desempeño de las empresas, la identificación de opciones favorables para los consumidores y la denuncia de las prácticas que afectan sus derechos.

7 Véase Mance (2008).

cía, idolatra el mercado, pone el dinero en el lugar de Dios. Y controla el juego de poder en este mundo en que la política es siempre dirigida por la economía.

Aquí, el *campo de batalla transformador* es sobre todo civil-político: tiene su base social en el amplio conjunto de organizaciones y redes de ES. Incluye la capacidad de crear alianzas intersectoriales, con franjas solidarias en instituciones académicas, eclesiales, empresariales, etc. Su objetivo específico será la construcción de políticas económicas con justicia social desde una opción preferencial por las víctimas. Al incidir cívicamente en lo macro-económico, se concretiza la necesaria descolonización del poder.

Frente a estas tres asimetrías muy dramáticamente presente en las marco-urbes y que visibilizan la vigencia de la CP, habrá que trabajar hacia una *Economía de Suficiencia*: sería el centro de gravitación a la que apuntala la mencionada *brújula*: sea donde sea que nos encontremos (en lo productivo o comercializador..., en lo rural o urbano..., en lo micro o pequeño...): ¡hacia allá! Esa economía asegura a cada ciudadano los derechos básicos: alimentación, salud y educación; vivienda, trabajo y transporte; cultura, información y diversión. Se sustenta en la dignidad humana no negociable y lucha por hacer real a los “Derechos Humanos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales” (DESCA)⁸.

Aquí, el *campo de batalla transformador* es inicialmente hacia adentro de las ES: desde una cultura cotidiana de “suficiencia gozosa y solidaria” (convivencias y fiestas del compartir con mucha arte popular; cfr. lo explicado en la Sociedad del Afecto), se articula una canasta básica (huertas familiares / azoteas verdes / compras en común de productos primera necesidad etc.), organización de abasto solidario de cercanía (tiendas comunitarias como puntas de venta de productos de la red campo - ciudad) y con sistemas de ahorro y crédito solidarias incluyendo la de dinero social (multi-trueque).

Esta así entendida economía de suficiencia debería de servir de *parámetro y norma para el desarrollo integral y sustentable* y será la opción preferencial de las ES.

Esta opción incluye las batallas complejas ya indicadas en sus diferentes enfoques.

Incluye también un dinamismo continuo de toma de conciencia y de una praxis solidaria interconectando en lo cotidiano el ya más que una vez mencionado *pentágono de áreas decisivas de la existencia social*.

8 Sobre DESCAs abundan estudios y, sobre todo, acciones solidarias. Para mayor información son muy útiles diferentes materiales de DECA Equipo Pueblo, A. C. (2007).

Trabajando este reto en organizaciones de ES, se hace obvia la necesidad de incluir en la superación de la CP toda una *dimensión terapéutica*: tanta gente y tantas relaciones sociales están enfermas de diferentes manifestaciones neuróticas como obsesión, depresión y agresión. ¿Cómo transformar el poder adentro de la propia organización y hacia afuera, si están presentes relaciones patológicas sin instrumentos adecuados para procesos de subsanan y sanan? ¿Cuántos grupos, organizaciones y redes de ES se atorán o fracasan por lo patológico no reconocido y trabajado? En este contexto, la integración real de la riqueza de la salud comunitaria (con su amplia gama de aportes preventivos y curativos) en las ES está indispensable como parte integral de *lo holístico* y no solamente como comercialización articulada de pomadas y hierbas medicinales.

EL SENTIDO ORIGINAL Y PROFUNDO DE “LO ECONÓMICO”.

Ubicando así lo que indica la *brújula* de ES, conviene todavía un paso más: profundizar en el sentido original y profundo de lo económico. El término economía proviene del griego *oikós - oikia* = casa - hábitat; este “eco” está presente en diferentes conceptos o bien dimensiones.

La *eco-nomía* se debe entender como administración de la vida en casa y en el caserío (comunidad social y civil); para sobrevivir y convivir sin sufrir carencias.

A su vez, se debe entender casa como nuestro hábitat (donde vivimos) incluyendo a la naturaleza (la que nos da lo necesario para sobrevivir y convivir). Por eso la *eco-logía*, el cuidado del medio ambiente, es como hermana gemela de la economía. Conecta lo que nuestro mundo nos ha dado y sigue dándonos; para sobrevivir y convivir con dignidad. Son dones⁹ y hay que administrarlos de manera correcta éticamente.

Lo anterior tiene otra implicación importante: No debería existir una ES mundial uniforme. Existen ya desde siempre muy diferentes economías en sintonía con la biodiversidad y la pluralidad cultural. Se trata de vivir en común y con reciprocidad con lo que el propio *eco-sistema* nos da (concepto de proximidad), para sobrevivir (ej. comida y bebida regional), recrear el propio hábitat con casas, ropa, fuentes de trabajo etc. en acuerdo con el medioambiente. Habrá que proyectar y ejercer múltiples y distintas economías solidarias en sintonía con sus eco-sistemas. Por lo anterior, hablamos siempre de ES en plural.

En este sentido, ecología, economía y ecosistemas todavía tienen otro hermano, el *ecu-menismo*: el esfuerzo entre todas y todos de bue-

9 Me parece muy fructífero en talleres de formación profundizar sobre lo ético usando argumentos del filósofo francés Paul Ricoeur (1993).

na voluntad; para defender y fomentar juntos esta pluralidad creativa de eco-sistemas. Eso es vital, para el momento actual y para el futuro del homo sapiens sapiens: O bien el ser humano echa a perder lo sabio y se autodestruye (ya abundan síntomas graves) o bien usa lo sabio para re-direccionar la economía con sustentabilidad ecológica hacia un Buen Vivir, para todas y todos en un esfuerzo macro-ecuménico. Ahí está un reto colosal.

Esta diferenciación desde lo etimológico así comprendida y asumida por muchos procesos locales, facilita una *proyección integral-holística*, desbloqueando pensamientos y formas organizativas que todavía separan a estas dimensiones. Al andar con este nuevo horizonte (= brújula) se abren múltiples nuevas posibilidades de acción liberadora. Así se concretiza la necesaria transición de la CP sufrida a la construcción de otra economía para otro mundo.

APROXIMACIONES AL RETO MACRO-URBANO PARA LAS ECONOMÍAS SOLIDARIAS

Después de estos tres enfoques básicos ofrezco en seguida cuatro aproximaciones al reto macro-urbano, obviamente de cara a las ES en este contexto. Como ya indicado en las ubicaciones al inicio de este aporte, existen aproximaciones teóricas a lo urbano desde diferentes ángulos de las ciencias sociales: desarrollo urbano / urbanismo, antropología, sociología y ecología urbana, trabajo social y psicología urbana, filosofía y ética urbana, cultura urbana, pastoral urbana, entre otras¹⁰. Esta constatación ya indica la necesidad de un diálogo pluridisciplinar, interdisciplinar y la construcción de una perspectiva trans-disciplinar. Ahí ubico el lugar y el aporte mío y de los procesos en los cuáles me muevo: en medio de esto pluridisciplinar, desde abajo (los procesos sociales, muchas veces solo objetos de investigación) y con una perspectiva trans-disciplinar se puede crear - articular poder comunitario - colectivo para desmonta la CP y construir una praxis emancipadora procesual y permanente. Siempre habrá necesidad de liberación. Liberación de qué y para qué serán el énfasis de lo que sigue.

DESLEGITIMACIÓN DEL “DESARROLLO” COMO PROGRESO MATERIAL - LINEAL SIN FIN.

El actual sistema económico mundial está dominado por la pura lógica económica mercantil: sacar a toda costa lo más posible de plusvalía material explotando todo lo posible, incluyendo la naturaleza y los seres humanos. En las macro-urbes, este “sistema” tiene su vivencia orgiástica.

10 Como ejemplo sirva lo publicado desde años por la “Red Mexicana de Investigación Urbana”, en su revista “Ciudades”.

Lo explicamos en grupos locales de ES con el funcionamiento de *marketing*. Es un sistema centrado en fomentar los deseos en la gente para que consuman cada vez más: así crece la demanda y entonces se producen más mercancías. Este sistema sabe manipular muy bien los deseos de los consumidores¹¹. La actual economía hegemónica retoma valores no materiales (amor, solidaridad, servicios-cargo públicos, descanso, relaciones sociales, fiestas, etc.) y los transforma en pura mercancía, comprable y vendible según demanda y, por eso, crea la respectiva oferta. Estamos inmersos en una fetichización gigantesca, y esto de manera sistémica.

El debate de fondo en el análisis urbano se centra hoy en día en los diferentes conceptos de *desarrollo urbano*, *progreso* o bien, *modernización*. Casi todos sienten que deben *modernizarse* y en todos los niveles se promueve *progreso* y se elaboran o sofistican planes de desarrollo (urbanístico, comercial, vías de transporte, condominios, etc.).

Lo que impulsa a esta obsesión de progreso sin fin, es la racionalidad occidental muy internalizada desde siglos que nuestra realidad está gobernada por leyes matemáticas exactas (Galileo, Descartes, la mecánica newtoniana, etc.)¹² Funciona por lo anterior como una máquina que avanza lineal, sin sentimientos y sin espacio para valores morales ni principios éticos. En consecuencia, lo real es material y manejado por proveedores, intermediarios, procesadores, vendedores, industriales, banqueros, competidores, consumidores, clientes, inversionistas, etc. El progreso depende de su capital humano (que es una “cosa”), y de su capital intelectual (que es una “mercancía”). Su fuente de movimiento permanente e inagotable es el lucro máximo en el presente, su finalidad última es acumular más y más capital; su fuente de inspiración y referencia en cualquier tiempo es únicamente el mercado¹³.

11 Véase Mo Sung (1999) Importantes aportaciones se encuentran también en García (1995).

12 En este contexto es necesario subrayar que también en estas “ciencias exactas” los debates actuales superan las habituales visiones reduccionistas, parceladas y completamente mecanicistas, así tan internalizadas en el ambiente “ilustrado” occidental. El físico Fritjof Capra estudiado en profundidad las consecuencias filosóficas y sociales de la ciencia moderna. En diferentes obras ha condensado un conjunto de aportaciones de los campos matemático, físico y biológico que hablan de ‘complejidad’, ‘dinámica no-lineal’, ‘teoría del caos’, ‘auto-organización’, etc. Es muy conocido su obra “La trama de la vida” (Capra 2006) que describe las interrelaciones e interdependencias de los fenómenos psicológicos, biológicos, físicos, sociales y culturales.

13 El brasileño José de Souza Silva ha trabajado sobre las contradicciones del momento actual en contexto de un cambio de época. Sus explicaciones muy atinadas las uso frecuentemente en talleres de profundización sobre conceptos y proyecciones de las ES (Souza Silva, 2001).

¿Es así la realidad bruta de la vida en las macro-urbes? ¿A qué llegaremos así? Ya hace 65 años, el psicoanalista, psicólogo social y filósofo humanista Erich Fromm (1956, 1987, 2007), se preocupó de la pregunta: ¿Puede también una sociedad enfermarse? Lo respondió afirmativamente en su estudio: “Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea: hacia una sociedad sana” que posteriormente lo tradujo en su famoso libro “Tener o Ser”. Así es la disyuntiva. En los últimos decenios el péndulo se fue exactamente hacia el querer tener más y más, a costa de “ser más”. Vivimos en una sociedad que, a consecuencia, se enferma más y más. Esto se hace visible sobre todo en macro-urbes. No tengo ninguna duda que la lógica de progreso material-linear sin fin indica una causa central del crecimiento brutal de la violencia desde la intra-familiar y el *bullying* escolar y laboral hasta todo lo del narco y del crimen organizado. De manera sumamente preocupante, lo encontramos entre la adolescencia y la juventud que abundan en las macro-ciudades.

Hace casi 50 años, Iván Illich (teólogo y crítico cultural), puso el dedo en la llaga del creciente anhelo mundial a favor de un progreso orientado al *the american way of life*. Según él, “*el subdesarrollo es el resultado del aumento de los niveles de aspiración de las masas, sujetas a la intensa circulación en el mercado de los productos patentados en el foro de la imaginación alienada*”. Esto se puede ejemplificar al traducir ‘*tengo sed*’ por ‘*necesidad de tomar una Coca Cola*’ (Illich, 1964: 61 y 62). Esta afirmación sigue con nueva y dramática actualidad. Las antes casi desconocidas expresiones anti-sistémicas en creciente escala en macro-urbes de todo el mundo lo demuestran. Los “indignaos” en Madrid, el movimiento “Occupy Wal-Street” en Nueva York, la huelga general en Atenas y así, las debemos interpretar como síntomas de una crisis estructural a fondo (¿y terminal?) de esta lógica hegemónica de un progreso material-linear permanente e ilimitado. Lo expresa con contundencia Stéphane Hessel (2010, 2011), por cierto uno de los autores de la Declaración Universal de los DD de la ONU en 1948 en sus textos provocadores “¡Indignaos!” y, recién, ¡Comprometeos!”. Se hace cada vez más vital y virulento el cuestionamiento a la CP y su manifestación en el neo-capitalismo. Nuestro mundo y en él los pobres y excluidos necesitan un desarrollo - progreso radicalmente diferente.

LA CRISIS CAPITALISTA COMO CRISIS DE URBANIZACIÓN Y LA OPCIÓN POR UN MUNDO DEL “BIEN VIVIR”

Al trabajar lo anterior en los procesos a mi alcance se dan testimonios de hechos concretos de la lógica capitalista de acumulación de poder financiero y político. Y se sigue preguntando: ¿Cómo comprender desde este ángulo el dramático crecimiento de macro-urbes (con todo lo que esto

incluye)? Para dar respuesta a esta pregunta ayudan los planteamientos de David Harvey sobre urbanismo¹⁴. Según él, las concentraciones urbanas son producto de los excedentes en la riqueza social. Las clases dominantes se apropian de estos y necesitan reinvertirlos para reproducir su modo de producción. Lo hacen financiando servicios públicos para la población: vivienda, educación, alimento, recreación, salud, transporte, seguridad social, etc. Y cobran con mucha ganancia lo financiado. Así ha crecido el círculo vicioso de endeudamiento público y privado y de las exorbitantes excedentes en “bolsas de valores” (¿cuáles ‘valores’?) Al leer con atención las reflexiones de un creciente corriente de análisis sobre las “crisis urbanas”¹⁵ se indica que han sido provocadas, entre otras causas, por una fiebre de la construcción inmobiliaria “sin importar qué”. Obviamente, un aspecto clave es el gigantesco y canceroso crecimiento de “centros comerciales” por doquier (= catedrales del consumismo), la subsecuente necesidad de energía, agua, transporte, mercadotecnia etc. (todos estos también grandes negocios), entre muchos otros más.

Este caudal hacia la urbanización total con sus metrópoli (por que ahí está el poder de ganar cada vez más poderoso) es también la causa de la cada vez más terrible asimetría campo - ciudad desconocida así en los países europeos. En Latinoamérica, Asia y África el campo tiene importancia solo para explotarlo vía minería (cfr. la creciente demanda mundial de oro y plata como inversión segura), talla de madera, reservas de agua etc. y para un agro-business con siembra de granos genéticamente manipulados (en Europa severamente restringidos o prohibidos). Hay una ausencia casi total de un desarrollo rural diferenciado más allá de la agricultura, con el fomento de micro y pequeña economía, centro de capacitación laboral en mayor diversificación, etc. Una respuesta conceptual y estratégica a mediano plano frente al reto macro-urbano solamente puede consistir en una radical descentralización de las metrópoli con fomento de alternativas regionales y ahí con calidad de vida solidaria.

Estas reflexiones son necesarias para hacerse consciente de un trasfondo clave de la “crisis civilizatoria”¹⁶ que tiene en lo urbano su laboratorio más avanzado.

14 Véase Harvey (1992, 2007).

15 Hay una amplia corriente de investigaciones urbanas que usan el término “crisis urbanas” para describir e interpretar lo que está aconteciendo en el crecimiento de mega-urbes. Una buena ubicación inicial se encuentra en CEPAL (1989) Por consultar también: Escobar y Jiménez (2009).

16 Como ejemplo sirva Vega (2009): “La noción de crisis civilizatoria es importante porque con ella se quiere enfatizar que estamos asistiendo al agotamiento de un modelo de organización económica, productiva y social, con sus respectivas expresiones en el ámbito ideológico, simbólico y cultural”.

No basta comprender así, en general, esta crisis e indignarse. Habrá que profundizar, a su vez, en lo de la alternativa deseable, optar por ella y trabajar hacia allá. Ahí entra la “lógica” o mejor dicho la “visión holística del mundo”. Antes de la llegada de la CP a nuestro continente, la visión de mundo era de naturaleza orgánica y espiritual y el ser humano como parte integral de este cosmos. Con la revolución sociocultural en marcha, esta visión originaria está en un proceso de ser rescatada, ampliada, profundizada, transformada y diversificada, para incluir también elementos del contexto moderno y pos-moderno. No se trata regresar ingenuamente al mundo precolombino, de por sí imposible. Tampoco puede ser un objetivo acabar con las ciudades como lo intentaron en los años setenta del siglo pasado en Camboya los Jemeres Rojos liderado por Pol Pot: terminó en un horrible genocidio. Nadie quiere y ni puede expulsar de la realidad cotidiana, por ejemplo, muchos productos muy útiles de la tecno-ciencia.

Habrà que imaginarse el mundo alternativo por construir como un sistema complejo y dinámico, con múltiples dimensiones y funciones interconectadas (espacial, temporal, ecológica, social, educativa, económica, política, institucional, ética, estética, etc.), constituido por una diversidad de entidades vivas interrelacionadas, incluyendo la especie humana organizada en sociedades diversificadas. Lo manifestado en el concepto “bien vivir” (vs. el capitalista “bienestar” material como única perspectiva de progreso) elaborado en Bolivia y Ecuador, al retomar una cosmovisión ancestral y cultivada durante siglos, hace sinergia muy loable y enriquecedora de la visión holística¹⁷. Al trabajar y concretar esta visión holística en los procesos donde me muevo, se dan en una lluvia de ideas propuestas muy creativas y prácticas.

Sin embargo llegamos pronto al punto crítico: ¿Cómo vivir y actuar con visión anti-sistémica en medio de un contexto macro-urbano tan marcado por el sistema capitalista?

Esta pregunta necesita un discernimiento colectivo muy sincero y diferenciado. Estamos empeñados a fortalecer prácticas alternativas y, al mismo tiempo, a coexistir con aspectos e influencias de la lógica hegemónica actual. Por eso, una organización de ES debe hacer primero una reflexión ética en común sobre sus premisas no negociables. No es un tema fácil de manejar de manera responsable lo de estrategias y tácticas, vinculaciones y alianzas, ¿Vender lotes de café orgánico en Wal-Mart?, ¿solicitar un crédito en Citibank?, ¿entrar en un programa de apoyo financiero con clara tinte electorero? Lo anterior tiene implicaciones obvias en los diferentes ámbitos que negocian las políticas públicas urbanas. Ahí está el reto de construir - articular

17 Una amplia ubicación en esta noción ofrecen: Farah y Vasapollo (2011).

- llevar a agenda común (= empoderamiento) con aquellas fuerzas, organizaciones, movimientos e instituciones (informales y formales), por lo menor tendencialmente interesadas a descolonizar poderes hegemónicos reales (formales y fácticos): para que se avance de manera conjunta en transformar las macro-ciudades en espacios de desarrollo creativo de convivencia humana concretando la visión holística de un Bien Vivir aportando también otra economía para otro mundo.

PARADIGMAS INTERPRETATIVOS DE “LO URBANO” Y SUS RETOS PARA LAS ES URBANAS

Partiendo de este discernimiento y profundizando todavía más en el reto macro-urbano para las ES, vemos desde la gente y en lo concreto tres motivos claves de la migración rural hacia las urbes. Estos motivos indican, a su vez, las estrategias de desarrollo rural ya indicado que habrá de forjar vía políticas públicas en las que deben incidir las ES. Las macro-urbes ofrecen más oportunidad laboral (sea que sea, pero que den para vivir un poco mejor), más posibilidades escolares - educativos (para desarrollar mejor capacidades y conseguir mejores trabajos) y más esparcimiento (cines, antros, centros de diversión, etc.). Al analizar esto motivos se puede identificar por un lado lo atractivo urbano inducido e internalizado mediante una compleja mercadotecnia del capitalismo neoliberal (“¡Al tener más serás más feliz!”; cfr. el ya mencionado Erich Fromm: “Tener o Ser”) y, por el otro, el obvio y crónico olvido de alternativas reales del Bien Vivir en el mundo rural.

Una vez viviendo en colonias urbanas, aunque con muchas carencias, casi nadie regresa permanentemente a su mundo rural. Ahí entra el importante factor demográfico: la segunda y tercera generación viviendo en el mismo hacinamiento empuja un circuito migratorio adentro del conjunto urbano.

Partiendo de lo anterior, hemos identificado en los espacios en los cuáles incido, cinco paradigmas para poder visibilizar lo específico de lo urbano y, a su vez, comprender con una mayor diferenciación las tareas implícitas de las ES con énfasis en descolonizar el poder.

Obviamente, cada uno de los paradigmas trae adentro un conjunto de debate teórico cuya explicación no se pretende en este aporte. Las palabras paradigmáticas más bien tienen una función de chispa. Prenden reflexiones participativas que facilitan transitar de lo sufrido fatalmente a un proceso constructivo de manera consciente y creativo.

Paradigma del caos: mucho de la realidad urbana es caótica (desarrollo urbano / mega-unidades habitacionales sin oportunidades laborales de cercanía, transporte público a vuelta de ruedas, manifestaciones de inconformidad por doquier, destrucción del medio ambiente

para conseguir los terrenos para vivienda, servicios públicos de salud, etc. con largas colas de espera, etcétera.

Contra el rompimiento de tejido social, neurotización de la vida cotidiana, la creciente degradación ambiental y creciente uso de drogas, agresividad y violencia, la respuesta correcta no es más orden (más policías, etc.), sino crear-facilitar experiencias colectivas de cosmos solidario: pueden ser iniciativas de separación de basura, lucha por parques comunitarias, creación de agricultura orgánica urbana, colectivos juveniles de bici-taxis, cafés internet, etc. Pese a tanto caos, la ciudad no está en llamas, sino que vive por la capacidad solidaria creativa de mucha gente. Ahí residen oportunidades y tareas concretas de ES.

- *Paradigma de la complejidad*: se diversifica la vida urbana en la realidad laboral, de vivienda, formas sociales-ambientes culturales, esparcimiento, etcétera.
- Frente a este reto, las ES urbanas deben complejizar también sus prácticas solidarias. No pueden quedarse en sus nichos acostumbrados de tinte rural (alimentos, artesanías y así), sino también crear prácticas y formas organizativas de reciprocidad en el “sector terciario”, vinculándolas en “circuitos solidarios”.
- *Paradigma de la desigualdad / dominación y exclusión*: las víctimas reales que abundan con contexto urbano, también y sobre todo tienen dignidad y derechos humanos. En esta realidad inciden, muchas veces, ONG con buenos programas (aunque con el peligro de crear dependencias) y, sobre todo, programas de asistencia y desarrollo social-gubernamental (con el peligro de cooptación político-clientelar).
- La tarea de las ES urbanas consiste en vitalizar ahí capacidades populares de autogestión colectiva y de vertebrarlas con “circuitos solidarios” insistiendo en la perspectiva holística del Bien Vivir para todas y todos.
- *Paradigma de la subjetividad y subjetivación*: la gente no solamente es pura víctima, sino aprende a recrearse desde su fondo humano vital vía resistencia y lucha; para sobrevivir juntos, para tener vivencias —un poco— más de vida digna y para sostenerlas de maneras organizada. Abundan experiencias.
- Ahí, el reto para las ES urbanas consiste en desarrollar procesos de educación liberadora que incluyen la dimensión terapéutica; esto hacia adentro de grupo y colectivos (equipos de formación) y en vinculación con organizaciones e instituciones sociales, religiosas (pastoral social), civiles y académicas.

- *Paradigma cultural e imaginarios urbanos*: la vida y cultura urbana están cada vez más marcadas por el lenguaje visual-virtual, desde los mega-anuncios y comerciales en las calles, el metro y los autobuses, en las tiendas y centros comerciales etc. hasta transmitidas vía celular y otros medios de comunicación de banda ancha cada vez más usuales y presentes en la realidad popular. Introducen imaginarios “de felicidad” muy sublimes y enajenantes.

El reto para las y los que promueven ES no es fácil: es remar contracorriente con la terquedad de resistencia y la astucia creativa. Especialmente ahí está la oportunidad de un involucramiento de gente joven con agilidad imaginativa visual-virtual. Se trata de comprender y descolonizar a los lenguajes y rituales del mundo consumista (incluyendo los nuevos medios electrónicos) y encontrar-crear alternativas solidarias de comercialización y consumo solidarios aprovechando las redes sociales virtuales.

LA CREACIÓN O EL FORTALECIMIENTO DE CIRCUITOS ECONÓMICOS SOLIDARIOS

Las ES, sí son economía real y contemplan todos los elementos que conforman “lo económico”, desde la producción (incluyendo la materia prima, la tecnología y la mano de obra requeridas), la comercialización y el abasto, hasta el consumo (incluyendo el pos-consumo, la basura), sin olvidar el sector creciente de los servicios y, obviamente, en todo, el capital-dinero. Lo solidario debemos comprenderlo y practicarlo en cinco planos:

- *Solidaridad en la vida cotidiana*; cultura de suficiencia y voluntad, capacidad de compartir entre familiares, vecinos y colegas. Crear, mantener y defender el tejido social.
- *Solidaridad entre asociados de la misma organización*; de producción, financiamiento, comercialización.
- *Solidaridad entre organizaciones*; por medio de cadenas productivas o bien circuitos económicos.
- *Solidaridad con nuestro planeta y las generaciones venideras*; lo sustentable ecológicamente: productos orgánicos, su producción, comercialización y consumo y, obviamente, el uso apropiado de agua, de energía eléctrica (optar por las energías renovables), del pos-consumo (separación de basura y reciclaje), etcétera.

- *Solidaridad de los gobernantes (poder legislativo y ejecutivo) con los desfavorecidos; con sus marcos legales (justicia social), sus respectivas políticas públicas, obras y compras gubernamentales, etcétera.*

Al considerar todo lo anterior podemos darnos cuenta de que los actores económicos se encuentran continuamente frente a disyuntivas reales. Si hay disyuntivas, habrá que discernir; y discernir nos lleva necesariamente al terreno de lo ético: hay valores en juego que hay que jerarquizar.

Las perspectivas planteadas requieren de concreciones, mediaciones, instituciones y emprendimientos específicos en los que se plasmen esta otra manera de emprender y de vivir. En la facilitación y el acompañamiento de estos “circuitos” veo actualmente el reto más serio y exigente de las ES: cuesta mucho trabajo fino y de cercanía entre las organizaciones para crear y sostenerlos.

Obviamente, nada se mueve sin gente —sujetos concretos que se mueven—. La construcción de políticas que descolonizan el poder actual hegemónico implica la construcción de poder diferente para poder construir las políticas deseables¹⁸. Ahí se deben conjugar y articular sujetos colectivos e instituciones sociales y civiles, de iniciativas privadas y públicas y de las academias. Esto exige sinergias pluri-sectoriales. Así se vertebra un camino no fácil hacia otra economía para otro mundo posible. Se trata de preservar y alimentar la esperanza la gente en una vida digna en medio de estas macro-urbes; para que sean más humanas y, por eso, den ganas de gozarlas. Si se abre este horizonte, la gente se involucra con su sabiduría, su espíritu de lucha, de abajo hacia arriba.

BIBLIOGRAFÍA

- Capra, Fritjof 2006 *La trama de la vida* (Barcelona: Anagrama).
 CEPAL 1989 *La crisis urbana en América Latina y el Caribe: Reflexiones sobre alternativas de solución* (Santiago de Chile: CEPAL) N° 23.

18 Ver Dussel (2006). Me parece iluminadora su distinción entre *potentia* (presente y consensuado en comunidad / pueblo, su *auctoritas* inherente) y *potestas* (como ejercicio del poder vía institución). Este ejercicio puede ser negativo (“poder fetichizado” que impone y reprime para explotar) o positivo (“poder obediencial” a lo que la “autoridad pueblo” manda). Estas distinciones me facilitaron potenciar procesos de emancipación dentro de organizaciones con respecto al manejo de poder, entre organizaciones (redes, frentes...) y en la interacción con poderes públicos (agenda de políticas públicas...). En este contexto y hacia este lado se encuentra mi lugar y mi aporte.

- CONAPO (Consejo Nacional de Población) 2011 “La situación demográfica de México 2011” en <www.conapo.gob.mx>.
- DECA Equipo Pueblo, A. C. 2007 “Comprendiendo los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales” en <www.equipopueblo.org>.
- Dussel, Enrique 2006 *20 tesis de política* (México, DF: Siglo XXI).
- El Poder del Consumidor, en <www.elpoderdelconsumidor.org>.
- Escobar, Lorena y Jiménez, Salvador 2009 “Urbanismo y sustentabilidad: estado actual del desarrollo urbano de la ZMVM” en *Revista Digital Universitaria*, Vol. 10, N° 7. En <www.revista.unam.mx/vol.10/num7/art40/int40.htm>.
- Farah, Ivonne y Vasapollo, Luciano (comps.) 2011 *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (La Paz: Plural / CIDES-UMSA).
- Freire, Paulo 1989 *La educación como práctica de la libertad* (Madrid: Siglo XXI).
- Freire, Paulo 1992 *Pedagogía del oprimido* (Madrid: Siglo XXI).
- Freire, Paulo 2001 *Pedagogía de la indignación* (Madrid: Morata).
- Fromm, Erich 1956 *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Fromm, Erich 1987 *¿Tener o ser?* (México, DF: Fondo de Cultura Económica).
- Fromm, Erich 2007 (reelaborado por su alumno Rainer Funk) *Del tener al ser* (México, DF: Paidós).
- Gallardo, Helio 2004 *Habitar la tierra* (México, DF: Centro de Estudios Ecuménicos).
- Gallardo, Helio 2006 *Derechos humanos como movimiento social* (Bogotá: Desde Abajo)
- García Canclini, Néstor 1995 *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización* (México, DF: Grijalbo).
- Harvey, David 1992 *Urbanismo y desigualdad social* (Madrid: Siglo XXI).
- Harvey, David 2007 *Breve historia del neoliberalismo* (Madrid: Akal).
- Hessel, Stéphane 2010 *¡Indignaos!* (Barcelona: Destino).
- Hessel, Stéphane 2011 *¡Comprometéos!* (Barcelona: Destino).
- Hinkelammert, Franz 2010 *Yo soy, si tú eres: El sujeto de los derechos humanos* (México, DF: Centro de Estudios Ecuménicos).
- Illich, Iván 1964 “Alternativas: El progreso de la pobreza” en *Obras reunidas* (México, DF: Fondo de Cultura Económica) Tomo I. Disponible en <www.ivanillich.org.mx>.

- Klein, Naomi 2005 2000 *No logo: El poder de las marcas* (México, DF: Paidós).
- Libanio, Carlos Alberto (Frei Betto) 2004 “Cuatro Economías” en *Comunidades de Fe y Vida (cofevi), Compartiendo Realidad Latinoamericana* (El Salvador: s/d).
- Liñán, Miguel 2004 “Análisis de los procesos y causas de la creación de megaurbes en Latinoamérica” en <www.flujosmigratorios.org/documentos>.
- Mance, Euclides 2008 *La Revolución de las Redes: La colaboración solidaria como alternativa post-capitalista a la globalización actual* (San Pablo: Voces).
- Marañón, Boris 2012 “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO” en Marañón, B. (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mo Sung, Jung 1999 *Deseo, Mercado y Religión* (México, DF: Dabar).
- Murueta, Marco Eduardo 2007 “De la ‘Sociedad del Conocimiento’ a la ‘Sociedad del Afecto’ en la perspectiva de la Teoría de la Praxis”. Ponencia presentada en el IV Congreso Latinoamericano de Alternativas en Psicología, marzo, Morelia, México, DF.
- Quijano, Aníbal 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quijano, Aníbal 2007 “Des/Colonialidad del poder: el horizonte alternativo” en *Observatorio Latinoamericano de Geopolítica* (Lima). En <www.geopolitica.ws>.
- Ricoeur, Paul 1993 *Amor y Justicia* (Madrid: Caparrós).
- RNIU (Red Nacional de Investigación Urbana) en revista *Ciudades*. En <www.rniu.buap.mx>.
- Souza Silva, José 2001 “¿Una época de cambios o un cambio de época? Elementos de referencia para interpretar las contradicciones del momento actual” en *Publicación Mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas* (Brasil). Año 3, N° 25.
- Vega, Renán 2009 “Crisis civilizatoria” en *Revista Herramienta* (Buenos Aires) N° 42. En <www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-42/crisis-civilizatoria>.

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

¿Es posible pensar en una economía alternativa sin una política y una subjetividad distinta?, ¿la economía solidaria es parte de una propuesta de transformación social?, ¿cuáles son las implicaciones teóricas de pensar esas experiencias económicas solidarias como parte de ese proyecto de transformación social?

En el marco de estas preocupaciones es que se promovió la conformación del Grupo de Trabajo CLACSO “Economía solidaria y transformación social. Una perspectiva descolonial”, que busca sumarse a los esfuerzos que diversos intelectuales latinoamericanos han emprendido sobre el tema. Se sostiene que si no hay una ruptura epistemológica con el eurocentrismo, si no se revisan los supuestos que fundamentan la construcción del conocimiento y las implicaciones de los mismos, si no se da cuenta de la especificidad de las sociedades latinoamericanas, y sobre todo, si no se consideran las estructuras y relaciones de poder, las posibilidades de construcción de la otra economía y de la otra sociedad son limitadas. Ese es el llamado que se hace desde este esfuerzo colectivo.

De la Introducción de Boris Marañón Pimentel,
Pablo Quintero y Dania López Córdova

Patrocinado por



Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional



Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

CLACSO

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

ISBN 978-987-1891-14-6



9 789871 891146

