

Libro electrónico

# Economías alternativas y Buenos vivires

## El debate

Boris Marañón Pimentel  
(Coordinador)



UNAM  
La Universidad  
de la Nación

ECONOMÍAS ALTERNATIVAS Y BUENOS VIVIRES.  
EL DEBATE



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers

*Rector*

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

*Secretario General*

Dr. Luis Agustín Álvarez Icaza Longoria

*Secretario Administrativo*

Dra. Guadalupe Valencia García

*Coordinadora de Humanidades*



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
ECONÓMICAS

Dr. Armando Sánchez Vargas

*Director*

Dra. Isalia Nava Bolaños

*Secretaria Académica*

Ing. Patricia Llanas Oliva

*Secretaria Técnica*

Mtra. Graciela Reynoso Rivas

*Jefa del Departamento de Ediciones*

# ECONOMÍAS ALTERNATIVAS Y BUENOS VIVIRES. EL DEBATE

Boris Marañón Pimentel  
(*Coordinador*)



Primera edición digital pdf, febrero 2021

D.R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Coyoacán,  
04510, Ciudad de México.  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS  
Circuito Mario de la Cueva s/n,  
Ciudad de la Investigación en Humanidades,  
04510, Ciudad de México.

ISBN IIEc-UNAM: 978-607-30-4270-3

Diseño de portada: Laura Elena Mier Hughes  
Cuidado de la edición: Héliida De Sales Y.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin  
la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN <i>Hilda Caballero</i>	7
1. SOLIDARIDAD “ECONÓMICA”: HACIA “ECONOMÍAS” Y TRABAJOS DESCOLONIALES. UN DIÁLOGO CON LAS PERSPECTIVAS MARXISTA E “INDÍGENA” <i>Boris Marañón</i>	25
2. ECONOMÍA POLÍTICA DE LAS ECONOMÍAS ALTERNATIVAS. UNA PERSPECTIVA HISTÓRICO-ESTRUCTURAL <i>Antonio Romero Reyes</i>	85
3. COLONIALIDAD ECONÓMICA Y DEL DESARROLLO: TOCANDO LA ESTELA DE LA IMPOSICIÓN DEL DINERO Y DE LA POBREZA <i>Clemente Mamani Colque</i>	135
4. ELEMENTOS DESCOLONIALES DEL TRUEQUE. UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA DESDE EXPERIENCIAS “RURALES” EN MÉXICO <i>Dania López Córdova</i>	161
5. ¿BUEN VIVIR ENTRE LOS MBYÁ GUARANÍ? <i>Pablo Quintero</i>	211

6. DISCURSOS Y PRÁCTICAS DEL EJERCICIO DEL YEKNEMLIS  
(BUEN VIVIR) EN LA UNIÓN DE COOPERATIVAS  
TOSEPAN, SIERRA NORORIENTAL DE PUEBLA, MÉXICO 233  
*Sandra Daniela González Rosales*
7. DISPUTA DE RACIONALIDADES Y CONSTRUCCIÓN DE ALTERNATIVAS  
DE TRABAJO Y DE VIDA EN MÉXICO. Experiencias urbanas que  
tienden a la descolonialidad del poder 255  
*Hilda Caballero*
8. ESTADO, EMPRESAS SOLIDARIAS Y FAMILIAS QOM:  
MERCANTILIZACIÓN DE LA ETNICIDAD EN LA PRODUCCIÓN  
DE ALGODÓN BIODINÁMICO 299  
*Paz Concha Elizalde y Patricia Figueira*
9. APROXIMACIÓN AL MUNDO DE LAS “ECONOMÍAS  
ALTERNATIVAS”. HORIZONTES DESDE EL MUNDO  
INDÍGENA EN PERÚ 335  
*Estela Cardeña Dios*

## INTRODUCCIÓN

*Hilda Caballero*

Pensar, sentir y experimentar la transformación social, revalorar y difundir las propuestas alternativas al patrón de poder moderno-colonial capitalista en construcción, es una tarea inaplazable frente a la convergencia de dos amplios procesos que Aníbal Quijano sintetizó como el “monstruo histórico” y el “monstruo climático” [Quijano, 2014a: 12], que se expresan en la crisis sistémica del capitalismo y la crisis climática, respectivamente, desestructurando el aparato de acumulación de capital y destruyendo las condiciones de vida en el planeta. Dichos fenómenos se conjugan en una crisis civilizatoria, siendo el resultado históricamente inevitable de la forma como se configuró el patrón de poder moderno-colonial capitalista en el siglo XVI. Este patrón de poder globalizado ha puesto a toda sociedad, nación o Estado, incluso la vida social en general, al servicio de la producción de mercancías, la acumulación y reproducción de capital; por encima de cualquier consideración ética, política, climática y de justicia social que anteponga la reproducción ampliada de la vida, abarcando lo humano y no humano.

Las alternativas de vida y de trabajo que se construyen en diversos ámbitos, orientadas, en mayor o menor medida, a la desmercantilización de la vida y a la descolonialidad del poder, abonan a contener el proceso que ha puesto en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta, y a la construcción de un futuro orientado por otro horizonte histórico de sentido alternativo, expresado en los buenos vivires.



Los trabajos que aquí se presentan son el resultado de un año de investigación, discusión, reflexión e intercambio en procesos de investigación e interaprendizaje entre académicos del Grupo de Trabajo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (GT-Clacso) “Economías alternativas y buen vivir: experiencias de solidaridad económica y democratización del poder en América Latina” y, a su vez, compartidos con comunidades y luchadores sociales, que desde lo cotidiano construyen alternativas de vida y de trabajo en los ámbitos rural y urbano, para enfrentar y revertir el proceso actual de mercantilización total de la vida.

Los procesos de construcción de buenos vivires, así como de formas “otras” de vida y de trabajo, respecto de los cuales las “economías alternativas” son una de sus posibles expresiones, van configurando formas “otras” de entender el mundo partiendo también de las experiencias que ayudan a poner en cuestión el orden existente (desde la vida cotidiana y lo local). ¿Son posibles formas “otras” de reproducción de la vida? ¿Tiene sentido considerar al mercado capitalista como la principal forma de intercambio de bienes y servicios para resolver las necesidades materiales y subjetivas de la población? ¿Son superables el capital, como relación social, y el capitalismo, como estructura de explotación y control de las diversas formas históricas de trabajo? ¿Mercado, capital y capitalismo son las únicas vías para generar bienestar para la mayoría de la población, cuando en realidad se aprecia una polarización entre “pobreza” y riqueza, así como la imposición de formas de vida sujetas al produccionismo y consumismo? Estas preguntas y más orientan las discusiones para pensar la transformación descolonial en una estrategia que vaya desde lo local hacia lo global y viceversa.

La reflexión impulsada en el grupo de trabajo, se desarrolló mediante reuniones virtuales mensuales, para facilitar el proceso de intercambio, desde diversos países de Latinoamérica (Colombia, Bolivia, Perú, Chile, Argentina, Brasil y

México), y una reunión presencial (en Argentina, en noviembre de 2018). Mediante la participación individual y colectiva, así como el trabajo en comisiones, generamos espacios de interaprendizaje, planteamos preguntas, reflexiones y avances de nuestras investigaciones, y se establecieron compromisos para la concreción de resultados. Partimos de una crítica grupal a la concepción hegemónica de “economía” y su pretendida universalización, así como a su naturalización en los diversos ámbitos de la existencia social, destacando su carácter impositivo, unilateral y segregador desde regímenes y/o políticas “públicas” en curso. Se han discutido también los diversos caminos, proyectos e interpretaciones existentes sobre el campo teórico de las “economías” alternativas, los puntos de encuentro y las divergencias sobre el tema; partiendo del reconocimiento de las múltiples expresiones de la crisis raigal mundial.

En la reflexión el tema central del debate fue la relación entre “economía” y poder, con la finalidad de colocar en tensión las perspectivas de análisis y los conceptos que desde el pensamiento social dominante se han instalado como los únicos generadores de conocimiento y de verdad y, al mismo tiempo, explorar otros puntos de vista y otras categorías que permitan romper con la colonialidad del poder impuesta con el eurocentrismo en la construcción de conocimiento y de un tipo de subjetividad orientada a garantizar la reproducción de capital, expresada en la primacía del economicismo, que plantea que todo se resuelve mediante el mercado capitalista, negando otras concepciones, racionalidades y formas “otras” de organización de la vida en sociedad.

Se priorizó el análisis, en nuestra región, de esa relación entre “economía” y poder, pero no circunscrita a ella, sino desde de la actual configuración compleja del patrón de poder y relaciones de poder articuladas (dominación-explotación-conflicto) y en disputa por el control de los diversos ámbitos de la existencia social, tanto materiales como intersubjetivos. Relaciones de poder que configuran una diversidad de formas

económico-sociales en los ámbitos locales, a partir de relaciones histórico-sociales situadas y en constante tensión, que se manifiestan mediante procesos y mecanismos múltiples de colonialidad, relaciones de dominación, explotación, jerarquización, subordinación, patriarcalización, reetnización y violencia simbólica. Procesos acompañados siempre de resistencias culturales, en donde intervienen imaginarios y experiencias sociales, productivas, comunales, en las que se construyen, en grados diversos, relaciones desmercantilizadas, autonomías y autodeterminaciones, orientadas a los buenos vivires. En este contexto, convenimos en la necesidad de rescatar estas múltiples expresiones, relaciones y campos en curso, sus heterogeneidades, diversidades, como también sus iniciativas colectivas, sus mecanismos y formas de establecer críticas al poder actual en los diversos ámbitos de la existencia social, que van generando otros mecanismos, discursos y relaciones de autoridad, desde horizontes otros.

Si bien los puntos de vista, las categorías y las propuestas de análisis son diversos dentro del grupo de trabajo, coincidimos en la necesidad de crear alternativas a las formas de dominación y explotación, y a la reconcentración de poder y riqueza, legitimadas por la colonialidad del poder y su hegemonía en la organización de la vida en sociedad, en donde se ha impuesto la lógica del mercado como la única vía para alcanzar el bienestar individual y social.

El debate sobre “economías alternativas” al interior del grupo de trabajo remite a la discusión sobre la pertinencia de seguir hablando de “economía”, palabra que está fuertemente cargada de eurocentrismo y emparentada, además, con la narrativa dominante del “desarrollo”. Al respecto, se identifican diversas posturas desde las que sugieren romper con estos conceptos, considerando que en su contenido no se pueden deslindar de las formas hegemónicas de dominación, explotación y reconcentración de poder; hay también otras posiciones que señalan el riesgo de abandonar estos conceptos, ya que se usan

dentro de las propias experiencias alternativas (se advierte que generar nuevos conceptos podría distanciarnos de las discusiones teóricas y de las prácticas de diversas organizaciones); otros sugieren apropiarse y resignificar estos conceptos, rompiendo el economicismo que ha dominado en las relaciones sociales, relaciones de poder y hablar de formas económicas o modalidades de producción en donde están inmersas otras formas de relación, como la reciprocidad y la solidaridad.

En este sentido, se consideró fundamental abordar el análisis del poder en las relaciones sociales, dentro y desde las experiencias de construcción de las economías alternativas, en donde se identifique cómo se concibe y se ejerce el poder, si es centralizado como dominación, orientado más al conflicto o, si hay prácticas que permiten la dispersión del poder, entendido como servicio y orientado a la transformación social que permita la redistribución y socialización del poder y la riqueza.

Así, el análisis del poder en las economías alternativas conlleva rechazar la idea del mercado capitalista autorregulado, y la supuesta universalidad, objetividad y neutralidad de la “ciencia económica”. Se revalora la importancia de las experiencias locales, recuperando sus particularidades, desde su lugar de enunciación, desde su territorio, que se constituye como un espacio de reproducción de la vida, de relaciones sociales en donde están inmersas relaciones de poder. Experiencias locales, inscritas en el contexto del capitalismo global, es decir, de la hegemonía de lo que Quijano denomina el actual patrón de poder moderno/colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal. Son también experiencias en constante tensión por su relación con el mercado capitalista, con el Estado, con las empresas capitalistas, que se sustentan en las categorías que rigen el orden social actual (mercancía, valor, plusvalía, trabajo abstracto, dinero).

En consecuencia, las relaciones sociales dentro de estas experiencias están atravesadas por tensiones y contradicciones, pero orientadas, en primera instancia, a la reproducción

de la vida, no del capital, y de manera contradictoria, a la descolonialidad del poder. Así van construyendo imaginarios y prácticas críticas a la modernidad-colonialidad capitalista y a su narrativa dominante del “desarrollo”, prefigurando nuevas formas de existencia social, de sentido de la vida, de convivencia, que conllevan otras formas de relacionalidad entre los humanos y con la “naturaleza”.

La diversidad de experiencias conlleva problematizar la heterogeneidad propia de las propuestas alternativas, que atraviesan por procesos de desestructuración subjetiva y material, expresadas en discursos y prácticas que pueden llevar a tensiones, rompimientos y divisiones, pero también a la reconstrucción creativa de formas alternativas y descoloniales de reproducción de la vida.

Asimismo, la diversidad de experiencias se constituye como hilo conductor desde diferentes miradas, posturas, experiencias, prácticas y sentires, desde otro horizonte de sentido histórico de la organización de la vida en sociedad que busca responder la pregunta acerca de la necesidad de transitar a formas “otras” de hacer la vida y se distancien de la mercantilización.

Una estrategia para avanzar en la reflexión fue articular la discusión teórica con los análisis que cada integrante del grupo trabajó, explorando la diversidad de propuestas inscritas en experiencias de solidaridad económica y/o buenos vivires en América Latina, que no se circunscriben solo a lo económico, sino que articulan una concepción integral de la vida, permitiendo el impulso y construcción de formas de reproducción ampliada de la vida, en donde se identifican sus alcances y limitaciones, así mismo las bases necesarias para el despliegue futuro de estas experiencias, poniendo en diálogo la perspectiva de los buenos vivires y la solidaridad “económica” con otras perspectivas.

A lo largo de los diversos trabajos los autores manifiestan la necesidad de recurrir a categorías descoloniales para

abordar el tema de las “economías alternativas”, en tanto que, desde el pensamiento social dominante, estas “economías” carecen de sentido por considerarlas ineficientes, atrasadas e irracionales, en la generación de ganancias y la reproducción del capital. En el recorrido de las reflexiones encontraremos categorías como, heterogeneidad histórico-estructural, totalidad histórico-social, patrón global de poder, marginalidad, polo marginal, imaginario anticapitalista, el nuevo horizonte de sentido, entre otras, evidenciando que, en la reflexión sobre los procesos de transformación política y social, lo “económico” es solo un medio, no un fin en sí mismo.

El proceso de reflexión, igual que las experiencias alternativas que se construyen no están libres de tensiones, contradicciones, avances y retrocesos, ya que como parte de la realidad social son, en diversos aspectos, heterogéneas, contradictorias y discontinuas. Esto lejos de ser un obstáculo es una ventaja, en tanto que permite ampliar la mirada de quienes abordan estos temas y enriquecer el debate, mediante reflexiones teórico-metodológicas que profundizan en los puntos nodales para pensar las economías alternativas y los buenos vivires, como lo expresa la diversidad de análisis y estudios de caso que componen esta obra.

El trabajo de Boris Marañón, “Solidaridad ‘económica’: hacia ‘economías’ y trabajos descoloniales. Un diálogo con las perspectivas marxista e ‘indígena’”, abre la reflexión teórica, desde la perspectiva descolonial para analizar las concepciones dominantes de “economía” y trabajo. Esto con la finalidad de contribuir a pensar y a sentir (sentipensar) formas no eurocéntricas de concebir la satisfacción de nuestras necesidades materiales y espirituales. El autor plantea algunas categorías, que considera centrales para el análisis como la relación sociedad-“naturaleza”, las relaciones de poder, la totalidad histórico-social, la heterogeneidad histórico-estructural y la pluriversalidad de epistemes, que desde la descolonialidad del poder permiten reconocer otras formas históricas que

coexisten con la economía capitalista, en donde lo “económico” no se circunscribe a lo mercantil y monetario. Además, explora los aportes del pensamiento indígena y del marxismo, que permiten construir otra mirada de la “economía” y del trabajo, y elaborar una categoría “otra” de “economía”, a la que denomina solidaridad “económica”, partiendo de que, la crisis global del patrón de poder colonial, moderno, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, igualmente pone en crisis el concepto dominante de “economía”. Derivado de lo anterior, es necesario plantear una nueva formulación desde la descolonialidad del poder que parta del reconocimiento de la heterogeneidad histórico-estructural de la vida social, nutriéndose de diversas epistemes portadoras de racionalidades liberadoras y solidarias para la construcción de relaciones sociales emancipadoras entre los humanos, de respeto, complementariedad y reciprocidad entre ellos y con la Madre Tierra.

La contribución de Antonio Romero, “Economía política de las economías alternativas”, es una reflexión obligada para pensar, desde una mirada crítica, el sentido de las “economías alternativas” y sus puntos de encuentro con el llamado pensamiento crítico latinoamericano, en específico con la colonialidad del poder. El autor recurre a categorías como la heterogeneidad histórico-estructural, el imaginario anticapitalista, el nuevo horizonte de sentido para reflexionar, desde una perspectiva histórico-estructural, la situación de las “economías alternativas”. La pregunta que plantea para detonar la reflexión es: ¿qué está realmente en crisis en el pensamiento crítico latinoamericano? Recupera el debate europeo sobre solidaridad para abordar la reflexión y analizar las propuestas sobre la economía solidaria provenientes de Europa y Latinoamérica, desde una mirada más amplia, que cuestione el *patrón global de poder* y que permita entender la simplificación en la concepción hegemónica de “economía”, en tanto que, ignora la diversidad de prácticas que nunca dejaron de coexistir con el mercado capitalista, como diferentes formas de cooperación, donación y

economía solidaria. Establece la necesidad de recuperar el pensamiento crítico, en tanto que, el desarrollo de la economía solidaria, sea en los ámbitos local, regional o nacional, “si quiere insurgir como *economía alternativa*, no puede prescindir de la crítica —teórica y práctica— del capitalismo, especialmente desde Marx”. Romero, recurre a las categorías de marginalidad, polo marginal y heterogeneidad estructural, de Aníbal Quijano, como categorías inseparables para dar cuenta de la diversidad de prácticas y relaciones sociales que configuran las “economías alternativas”. Siguiendo las reflexiones de Quijano, el autor señala que los esfuerzos orientados a buscar la transformación social se deben dirigir a la constitución de un modo sustancialmente alternativo de “existencia social”, un nuevo sentido de vida. Finalmente hace algunas sugerencias para orientar la emergencia de las economías alternativas, entendidas como “revueltas epistémicas” apuntando tres posibles direcciones: imaginario anticapitalista, horizonte de sentido y descolonialidad del poder.

El trabajo de Clemente Mamani titulado “La colonialidad económica y del desarrollo: tocando la estela de la imposición del dinero y de la pobreza”, destaca que el referente de la economía y del desarrollo, desde el capitalismo, se inscribe en los procesos de colonización, como parte de la colonialidad del poder y la mundialización del capitalismo. Explora la relación entre cultura y economía para arribar a una reflexión sobre lo que implica la descolonialidad económica. Mamani sintetiza la genealogía de la concepción capitalista de la economía, revelando el eurocentrismo económico derivado en “la institucionalización de una mirada racional de la economía”, en cuya articulación a la narrativa del progreso y del desarrollo se erige como el elemento constitutivo de la organización y control de la vida humana, estableciendo nuevos mecanismos de control y explotación. En este orden de ideas, la disciplina económica responde a la estructura epistemológica del pensamiento occidental y naturaliza la concepción capitalista de economía,



minimiza, absorbe y elimina otras formas de economía correspondientes a una diversidad de actividades económicas/socioculturales. Esto como parte de un proceso de colonialidad económica, que articula la colonialidad, es decir, la clasificación racial de la población y el control del trabajo, con la imposición del modelo de producción capitalista, que conlleva un “economicidio” de las economías no capitalistas, un reemplazo de estructuras propias de las comunidades como la reciprocidad, los valores humanos, la distribución para satisfacer las necesidades por aquellas necesarias a la sociedad occidental, como la producción para la acumulación y el interés privado, con esta eliminación de otras formas de economía, se eliminan también saberes, prácticas, culturas. De esto deriva la necesidad de recuperar la economía de diversas culturas en sus contextos, singularidades y prácticas orientadas a resolver las necesidades materiales, teniendo como horizonte la reproducción de la vida. Así, descolonizar la economía implica luchar contra la totalidad de la colonialidad del poder, contra la colonialidad epistemológica, la concentración del poder, la acumulación y la reproducción de capital que se antepone a la reproducción de la vida para permitir la transformación social y el rompimiento de las diversas jerarquías sociales.

La reflexión de Dania López “Elementos descoloniales del trueque. Una primera aproximación teórica”, abre la perspectiva de análisis, para teorizar sobre la práctica del trueque, desde una mirada amplia. La autora señala que la inquietud por entender y teorizar sobre el trueque surge de los planteamientos de Aníbal Quijano, sobre la reciprocidad como novedad sociológica, definida como “el intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado capitalista”, reconociendo la riqueza que hay en la diversidad de prácticas de trueque, por las particularidades de cada experiencia. Establece la autora que, en el trueque, desde una mirada no eurocéntrica, “es posible rescatar un conjunto de aprendizajes que apuntan a la descolonialidad”. El tema del trueque cobra

importancia por su permanencia, emergencia y/o expansión como “expresión de un proceso de desmercantilización del trabajo y de la Naturaleza, así como de deconstrucción del discurso sobre la economía en el ámbito de la intersubjetividad”. López hace un recorrido amplio sobre las teorías que desde la antropología explican las prácticas del trueque, justo para recuperar la diversidad de intercambios y prácticas que se dan en el proceso, lo que constata con estudios de caso en tianguis de México, corroborando “la permanencia del trueque como práctica económica, pero con diversas significaciones sociales”, en donde se evidencia que el trueque responde a la satisfacción de las necesidades materiales más sentidas, “como la alimentación de sectores de población altamente marginalizados” en donde “prevalece el valor de uso por encima de valor de cambio”, en tanto que, “los productos cambiados no adquieren el estatus de mercancías, pues muchos de ellos no cumplen con los “requisitos” para ser mercantilizados”. Esto conlleva, a decir de la autora, la necesidad de discutir y profundizar en procesos de mercantilización-desmercantilización en diversas gradaciones, que se evidencian en las prácticas e intercambios en los espacios donde se practica el trueque.

El aporte de Pablo Quintero con su trabajo “¿Buen vivir entre los mbyá guaraní?” Detona la reflexión a partir de una serie de cuestionamientos a las diversas propuestas sobre el Buen vivir/Bien vivir, que se han difundido en América Latina. Su análisis busca poner en tensión algunas de las representaciones homogeneizadoras dentro del debate sobre el Buen vivir, ya que, representan y caracterizan mediante una categoría única, diversas concepciones propias de los pueblos indígenas, que en muchos casos, carecen de explicaciones sobre “las matrices culturales de comunidades indígenas de las más diversas regiones”, sus estructuras económicas, “las configuraciones lingüísticas nativas y los complejos universos culturales” a los que se refieren. Explora “el universo intersubjetivo mbyá guaraní” para mostrar cómo la “problemática

suposición apriorística de la existencia universal del Buen vivir en las poblaciones indígenas de América trae consigo algunos efectos negativos fundamentales, entre los cuales destacan: la homogeneización de la diversa experiencia cultural indígena, la negación de los procesos históricos de largo alcance en cuyos contextos se constituyeron los pueblos indígenas, y el vaciamiento de los complejos y profundos universos culturales” que refieren a una diversidad de sistemas culturales y totalidades sociales, de diferente forma y alcance en el desenvolvimiento de la vida que, en todo caso, referiría a buenos vivires, prácticas de muy diverso tipo y origen, diferentes estructuras económica y matrices culturales heterogéneas.

El análisis de Sandra Daniela González Rosales, “Discursos y prácticas del ejercicio del *yeknemilis* (Buen vivir) en la Unión de Cooperativas Tosepan, Sierra Norte de Puebla, México”, recupera la experiencia cooperativa de los pueblos indígenas macehual y totonaco, con gran presencia en México, con la finalidad de resaltar “la posibilidad de construir otros horizontes de sentido alternativos” ya que, a decir de la autora, su andar se sustenta en el horizonte de sentido del *yeknemilis*, orientado a dignificar y mejorar la calidad de vida de sus socios, preservando su visión de vida, su identidad indígena y la relación armoniosa con la Madre Tierra. González identifica que en sus prácticas cotidianas hay un claro cuestionamiento a la idea de progreso-desarrollo, y al metarrelato de la modernidad-colonialidad capitalista, planteada como único camino posible. Entre las reflexiones ubica las propuestas del Buen vivir, la comunalidad y el *yeknemilis*, como otros horizontes de sentido histórico. En tanto que la propuesta del *yeknemilis*, conlleva recuperar las prácticas comunitarias, partiendo de una racionalidad liberadora, mediante la construcción de “una relación convivencial entre los humanos y la Madre Tierra”. Asimismo, se orienta a socializar el poder, lo que implica la transformación social de las relaciones de poder, mediante la construcción de “otras formas de existir y de sentir”.

El texto de Hilda Caballero, titulado “Disputa de racionalidades y construcción de alternativas de trabajo y de vida en México. Experiencias urbanas que tienden a la descolonialidad del poder”, plantea una reflexión, desde la perspectiva de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, sobre los procesos que ponen en tensión los discursos y prácticas al interior de los colectivos de trabajo que tienden a la descolonialidad del poder y a la desmercantilización de las relaciones sociales. Para el análisis toma el caso de una cooperativa urbana de salud en México, que busca transformar mediante sus discursos y prácticas las relaciones de poder jerárquicas, verticales y mercantiles que caracterizan las relaciones de trabajo en la “economía” dominante y específicamente en la forma de otorgar los servicios de salud. Tanto en esta experiencia, como en diversos colectivos de trabajo, a decir de la autora, las tensiones se manifiestan en la disputa de racionalidades, una instrumental utilitarista (medios-fines), orientada a la acumulación privada de riqueza y poder, para la reproducción del capital y de la colonialidad del poder, y otra liberadora del ser humano y solidaria entre los seres humanos y con la “naturaleza”, que busca la reproducción de la vida y romper con las relaciones jerárquicas de poder características de la descolonialidad. Ambas racionalidades se presentan en constante disputa no solo dentro de los colectivos, sino también como parte de la realidad social en su conjunto, misma que es diversa, heterogénea y contradictoria. En este sentido, se plantea que la racionalidad liberadora emerge y cobra importancia desde diversas propuestas que se construyen al interior de los colectivos de trabajo, en donde están presentes tanto relaciones de poder como relaciones de solidaridad y reciprocidad, es decir, relaciones de intercambio no mercantil o no totalmente mercantil, de fuerza de trabajo y sus productos. Esto, no solo como medio de supervivencia para enfrentar el desempleo estructural, sino como formas alternativas de trabajo y de vida.

El trabajo que presentan Paz Concha y Patricia Figueira, “Estado, empresas solidarias y familias qom: mercantilización

de la etnicidad en la producción de algodón biodinámico”, es muy sugerente y abona a la discusión sobre las dinámicas que se generan en proyectos productivos que vinculan a la población indígena con empresas privadas que, en el caso de la producción de algodón biodinámico cultivado por un pequeño número de familias qom en Pampa del Indio, provincia del Chaco, Argentina, deriva en un proceso que las autoras denominan *mercantilización de la etnicidad*. El abordaje teórico es desde la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y de la noción de solidaridad económica de Boris Marañón, con la finalidad de recuperar la perspectiva histórica y la articulación entre lo económico y la autoridad colectiva, para mostrar que en la cadena productiva desde el lado no indígena, no se entienden las dinámicas de las organizaciones indígenas que obedecen a un tipo de institución horizontal y de toma de decisiones consensuadas por todos los integrantes de cada organización, lo que conlleva cuestionar si las propuestas de “desarrollo inclusivo” o las del movimiento de comercio justo que se articulan a cadenas de valor globales, tiene la potencialidad necesaria para desafiar el modelo “económico” imperante, para construir una perspectiva de horizonte descolonial. Develan la obtención de ganancias por parte de empresas, a partir del uso del discurso de lo étnico, ya que, como señalan las autoras el “componente indígena” le da al producto un carácter único, y a la empresa un baño de buena imagen social. En este contexto, “ideas como el Buen vivir o la solidaridad se ven vaciadas de contenido y repetidas en los discursos empresarios para convocar consumidores *conscientes*”. Establecen que “descolonizar las relaciones de poder es desnaturalizar los entramados asimétricos de poder que dominan nuestra existencia para transformarnos y transformar la sociedad en la que vivimos por otra con parámetros más igualitarios”.

El análisis de Estela Cardeña en “Aproximación al mundo de las ‘economías alternativas’. Horizontes desde el mundo indígena en Perú”, pone el acento en las tensiones y dinámicas

de dominación-resistencia que se evidencian entre la diversidad y complejidad de economías alternativas que se construyen en el mundo indígena peruano, así como la “economía” capitalista, en un contexto de relaciones de poder y matriz extractivista, por el control de los diversos ámbitos de la existencia social, de sus recursos y de sus productos. El acercamiento a las economías alternativas del mundo indígena, a decir de la autora, es por medio de métodos de observación participante y mediante el análisis discursivo “desde sus voces y propia significatividad expresada en la discursividad pública documental, testimonial, textual y oral”. El análisis pone atención en la diversidad de formas de organización de la vida. Ya que el mundo indígena implica, en palabras de la autora, “un campo histórico construido desde diversos ámbitos de existencia social” en donde intervienen, “relaciones sociales materiales, intersubjetivas/simbólicas, prácticas productivas/reproductivas/de vida, imaginarios intrincados desde visiones, creencias, significaciones, saberes, sobre sus formas de concebir e insertarse en el mundo”. Esta diversidad se evidencia en los objetivos y declaraciones de algunas organizaciones indígenas y mediante su lucha contra el despojo, que se ha legitimado mediante concesiones del Estado a empresas extractivas. Identifica ejes comunes en la lucha indígena relacionados con el cuidado y defensa del territorio y la Madre Tierra como espacio de vida; la concepción de la naturaleza como un todo armónico, articulado, de bienes compartidos y espacios de comunidad, donde destaca su visión de relacionalidad, complementariedad y sociabilidad. Para enfrentar a la “economía occidental” propone la “economía indígena”, sustentable, de vida plena, mediante “el control y manejo comunal y sostenible de bosques, reservas, animales, suelos y climas”, manteniendo la interdependencia y rotación para la regeneración de los ciclos de la vida.

La diversidad de trabajos, tanto en el ámbito rural como urbano, da cuenta que son muchos los frentes desde los que

se articulan discursos y prácticas orientadas a descolonizar la concepción hegemónica de “economía”, mediante la construcción de formas alternativas de trabajo y de vida, que no se ciñen a “lo económico”, sino desde una visión integral de la vida. En donde las “economías” alternativas o buenos vivires se constituyen como “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, 2014b: 19-20], orientado a revertir los procesos de dominación y explotación que pasan necesariamente por la desconcentración y redistribución del poder y la riqueza producida socialmente.

No obstante, queda un largo camino por recorrer para arribar a una comprensión amplia de las denominadas “economías alternativas”, múltiples pendientes para profundizar en el abordaje metodológico, de los estudios, el análisis comparado entre países, el análisis descolonial de género y, sobre todo, la aproximación-diálogo-articulación más efectiva a los movimientos sociales, comunitarios y diversos colectivos organizados, que permita avanzar en la construcción de otro horizonte de sentido histórico a partir de sus propias interpretaciones, cosmovisiones y formas de relacionalidad.

\*\*\*

Un agradecimiento cálido a nuestro compañero Hans Cediél, por la cuidadosa labor realizada en el proceso de dictaminación de los textos que integran este libro. Un reconocimiento cálido a nuestra compañera Sandra González por su contribución invaluable a la preparación de las discusiones virtuales del Grupo de Trabajo, así como por su colaboración en la preparación de este libro.

## REFERENCIAS

- Quijano, Aníbal [2014a], “Presentación. Un nuevo debate latinoamericano”, en Aníbal Quijano (ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Perú, Universidad Ricardo Palma, pp. 11-18.
- Quijano, Aníbal [2014b], “Bien vivir: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, en Aníbal Quijano (ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*, Perú, Universidad Ricardo Palma, pp. 19-33.





# 1. SOLIDARIDAD “ECONÓMICA”: HACIA “ECONOMÍAS” Y TRABAJOS DESCOLONIALES.

Un diálogo con las perspectivas marxista  
e “indígena”<sup>1</sup>

*Boris Marañón\**

## INTRODUCCIÓN

Este capítulo plantea una discusión descolonial de los conceptos dominantes de “economía” y trabajo que permita contribuir a sentipensar formas no eurocéntricas de concebir la satisfacción de nuestras necesidades materiales y espirituales, esto es, de la “economía” y del trabajo. El documento está estructurado en tres partes. La primera propone desde la mirada descolonial un conjunto de categorías sociales que deberían ser consideradas para tratar de plantear miradas “otras” de la “economía” y del trabajo; la segunda explora los aportes de lo “indígena” y del marxismo para la elaboración de una mirada “otra” de “economía” y el trabajo. En la tercera parte se muestra la propuesta de solidaridad económica y trabajo descoloniales, considerando los aportes de las perspectivas “indígena” y marxista, en la perspectiva de los buenos vivires. Luego las reflexiones finales.

\* Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México.

<sup>1</sup> Este capítulo en un avance de la coinvestigación en proceso acerca de la descolonialidad de la “economía” y el trabajo. Fue presentado como ponencia en la VIII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y el I Foro Mundial del Pensamiento Crítico, Buenos Aires, Argentina, 19 al 23 de noviembre de 2018, con el título Solidaridad “económica”: hacia “economías” y trabajos descoloniales. Agradezco a Eduardo Enrique Aguilar sus agudos comentarios.

Vivimos un periodo histórico crucial signado por la crisis estructural e irreversible del patrón de poder capitalista, moderno, colonial, eurocentrado, mundial y patriarcal, destacando tanto el ocaso de su proyecto cultural (modernidad y desarrollo) y de las estructuras del saber o eurocentrismo [Wallerstein, 2006], como narrativa universal y colonial que propone una perspectiva mundial desde la experiencia europea, a la cual ubica como el punto de llegada de todo logro “civilizatorio”. El eurocentrismo ha propuesto una visión atomizada y compartimentalizada de la vida social, la misma que se desenvolvería en ámbitos específicos y no interrelacionados como la “economía”, la política, sociedad y cultura. Dentro de esta visión en la “economía”:

- a) se realizan acciones maximizadoras del beneficio a partir de las decisiones instrumentales de individuos egoístas;
- b) la institución central es la empresa capitalista que busca maximizar ganancias a partir del trabajo asalariado, de la producción de mercancías y de valores de cambio, con una estructura vertical para la toma de decisiones. El eurocentrismo naturaliza y homogeniza la vida social y no reconoce que ella es el resultado de relaciones de poder, y que la “economía” también expresa en su concepción y en sus prácticas determinadas relaciones de poder.

Desde la descolonialidad del poder es posible afirmar, además, que la perspectiva eurocéntrica de “economía” no reconoce otras formas históricas que coexisten con la “economía” capitalista, entre ellas, la servidumbre y la esclavitud ambas orientadas, por un lado, a la dominación y explotación y, por otro, hacia la reciprocidad y la pequeña producción mercantil simple, asociadas con la cooperación y con la reproducción de la vida. La perspectiva hegemónica de “economía” ha delimitado y restringido el campo de lo económico a lo mercantil y monetario orientado hacia la generación de ganancias, desconociendo las prácticas “económicas” que no pasan por el mercado (capitalista) y por el dinero, y que no están

orientadas a la acumulación de capital. En esta vertiente hegemónica Braudel [1985], sostiene que la “economía” empieza con el intercambio en el mercado y se proyecta hacia el capitalismo,<sup>2</sup> plantea que las acciones “económicas” sin intercambio monetario corresponden a la vida material de la sociedad (vivienda, alimentos y bebidas, transporte, demografía, entre otros). Esta perspectiva dominante, además, rechaza la definición aristotélica de “economía” como “administración de la casa” y solo toma en cuenta las prácticas humanas orientadas al lucro, es decir, a la crematística y desde la etapa histórica de la colonialidad-modernidad hacia la acumulación de capital. La perspectiva colonial de “economía” asociada con el trabajo asalariado ha encubierto otras cuatro formas históricas de control del trabajo, unas heterónomas como el trabajo asalariado (la esclavitud y la servidumbre) y otras autónomas (la reciprocidad y la pequeña producción mercantil simple)<sup>3</sup> de modo que la colonialidad del trabajo no solo es la colonialidad del trabajo asalariado o empleo presentado como “trabajo”, sino de las otras formas de control ocultadas por el eurocentrismo.<sup>4</sup> Todas estas formas históricas de control del trabajo han coexistido bajo la hegemonía del capital desde la emergencia de la colonialidad-modernidad en el siglo XVI, distribuidas entre la población mundial a partir del criterio de “raza”, para legitimar la dominación y explotación en el orbe.

<sup>2</sup> Braudel plantea que hay dos tipos de “economía” de mercado. La categoría A se refiere a las transacciones “económicas” que se dan en espacios pequeños, con transparencia en la formación de precios. El mercado de categoría B, es lo que Braudel llama capitalismo y está caracterizado porque ya no existe la competencia ni la transparencia respecto de las transacciones y de los beneficios implicados [Braudel, 1985: 23].

<sup>3</sup> Otra forma invisibilizada de control del trabajo es la reproducción de la vida.

<sup>4</sup> Agradezco a César Germaná esta precisión conceptual.

ALGUNAS CATEGORÍAS INDISPENSABLES  
PARA ELABORAR UNA PROPUESTA DESCOLONIAL  
DE “ECONOMÍA” Y DE TRABAJO

De las que deberían ser consideradas para contribuir a la elaboración de una nueva perspectiva de la “economía” son: *a)* la relación sociedad-“naturaleza”, de primera relevancia en esta época histórica del peligro de la destrucción de las bases materiales de la vida en el planeta [Marañón, 2016a y Toledo, 2013], *b)* relaciones de poder y totalidad histórico-social, *c)* la heterogeneidad histórico-estructural y la pluriversalidad de epistemes.

LA RELACIÓN SOCIEDAD-“NATURALEZA”

Esta relación se ha convertido en un tema crucial en este tiempo histórico de crisis del patrón de poder, el mismo que presenta una orientación destructiva no solo respecto de la vida humana, sino de las posibilidades de la vida en general en la Tierra. En este sentido, es crucial tener como punto de partida de toda consideración descolonial de la “economía” y del trabajo, la visión de relacionalidad y complementariedad entre los humanos y la “naturaleza”, de relación sujeto-sujeto y de cuestionamiento a la dominación y explotación de la segunda por los primeros. Así, son imprescindibles, sin duda alguna, los aportes de las culturas “indígenas” al proponer que: lo humano como integrado y perteneciente a la “naturaleza”, la misma que no es un objeto sino un ser vivo: la Madre Tierra. Esto se relaciona con el principio panzoísta el cual implica que: “Todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte”, es decir, el “universo Pacha no es una máquina o un mecanismo gigantesco que se organiza y mueve simplemente por leyes mecánicas, tal como afirmaron los filósofos europeos modernos”[Estermann, 2012: 9], ya que Pacha es más

bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. Se considera *a)* la vida (*kawsay*, *qamaña*, *jakaña*) en su totalidad, no solo la del ser humano o de animales y de plantas, sino de toda la *Pacha* [Estermann, 2012: 8, cursivas de origen]; *b)* el bien vivir *allin* o *sumak kawsay*; *suma qamaña*; *ivi maräei*; *küme mogen*, como horizonte de sentido, incluye a los demás seres, animales, plantas, minerales, astros, espíritus y divinidades, como modo de existencia que está en equilibrio con todos los demás elementos de la *Pacha*; *c)* el bien vivir se orienta por los principios de compatibilidad ecológica, social, intergeneracional, *pachasófica* y cultural. La sostenibilidad y sustentabilidad del “desarrollo” en clave “indígena” solo se garantiza en la medida en que contribuye al ideal del *vivir bien* que incluye estos principios mencionados; *d)* del principio panzoísta, ya enunciado, se deriva que el “desarrollo” para el mundo andino no es antropocéntrico ni antropomorfo, ya que no puede haber crecimiento y mejoramiento para la humanidad en detrimento de la “naturaleza”, pues todo esfuerzo por mejorar el bienestar humano tiene que estar articulado con un equilibrio mayor que es ecológico y, en última instancia, cósmico (o *pachasófico*). El ser humano no es la medida de todas las cosas, sino una *chakana*, un puente mediador para contribuir a constituir y restituir la armonía y el equilibrio universal [Estermann, 2012: 8-12].

## RELACIONES DE PODER Y TOTALIDAD

Es necesario reincorporar la cuestión del poder en el conocimiento y el debate, es decir, incluir las relaciones de poder entre explotadores y explotados, entre dominantes y dominados, ya que eso implica, necesariamente, estudiar sus determinaciones históricas: sus fuentes, sus condicionamientos, sus patrones de formación, de cambio, de crisis y de remoción,

como ha afirmado en repetidas veces Aníbal Quijano. Así, plantearse el estudio de una problemática concreta requiere, pues, tener en consideración, la totalidad social.

En la partida, es necesario reconocer que todo fenómeno histórico-social consiste en y/o expresa una relación social o una malla de relaciones sociales. Por eso, su explicación y su sentido no pueden ser encontrados sino respecto de un campo de relaciones mayor al que corresponde. Dicho campo de relaciones respecto del cual un determinado fenómeno puede tener explicación y sentido es lo que aquí se asume con el concepto de totalidad histórico-social [Quijano, 2007: 9].

Es crucial plantear el análisis de la “economía” a partir de las *relaciones de poder*, aspecto que es evadido e invisibilizado por la vertiente hegemónica de “economía” [Dobb, 2007; Corredor, 2005; Gibson, 2011 y Quijano Valencia, 2012] y no logra ser aprehendido cabalmente por los diversos puntos de vista críticos al dominio del capital, del capitalismo y de la colonialidad del poder. Este es el caso de lo que desde fines de los años noventa se llamó en América Latina: “economía” solidaria, “economía” social, “economía” social y solidaria; términos que tratan de mostrar la emergencia de prácticas de solidaridad y reciprocidad en nuestro subcontinente a partir de la contracción de la generación de trabajo asalariado o empleo formal y regulado, de un rechazo subjetivo al individualismo egoísta, a la verticalidad y la búsqueda incesante de ganancias que caracteriza al capital. No obstante, las perspectivas hegemónicas de “economía” solidaria se caracterizan por su marcado economicismo, destacando la idea de otra “economía” como equivalente a otra sociedad, su elevado componente ético asociado a una falta de discusión de la complejidad e historicidad del poder, al no destacar el surgimiento de las prácticas “económicas” solidarias como resultado específico de las actuales tendencias del capital, pues en

diversas ocasiones son presentadas como una continuidad de las prácticas prehispánicas y no como respuesta a la crisis del patrón de poder y de sus fundamentos, como se suele decir: “la solidaridad es una práctica que ha existido siempre en nuestros países” [Marañón, 2016a; López y Marañón, 2010]. Incorporar las relaciones de poder en el análisis de la “economía” solidaria es importante pero no suficiente, pues se requiere considerar una perspectiva integral del poder, de modo que la crítica de la idea hegemónica de “economía” incorpore la totalidad social y, por tanto, los diversos ámbitos en que se expresa el poder,<sup>5</sup> articulando los cuestionamientos desde lo material y subjetivo sin que ambas dimensiones queden separadas y sin que una se considere determinante de la otra (*v. g.*, que el control de los medios de producción sea el eje de estructuración de la sociedad). Al mismo tiempo, es importante incorporar una perspectiva de la totalidad no sistémica ni orgánica ni mecánica, sino un punto de vista de totalidad abierta, en la que la sociedad tiene una lógica de desenvolvimiento, pero al mismo tiempo cada parte integrante tiene su propio movimiento, de modo que el todo influye en las partes y viceversa [Quijano, 2007].

#### HETEROGENEIDAD HISTÓRICO-ESTRUCTURAL Y PLURIVERSALIDAD DE EPISTEMES

La contribución a la elaboración de una nueva visión de “economía” debe incluir también las distintas miradas que emanan desde la heterogeneidad histórico-estructural (combinación de diversos espacios-tiempos articulados por la relación capital-trabajo) y desde las distintas formas de desobediencia epistémica que se expresan desde abajo respecto del actual patrón de poder capitalista, moderno-colonial. Por lo tanto, la propuesta

<sup>5</sup> Como lo plantea la teoría de la colonialidad del poder [véase Quijano, 2007].



de un nuevo sentido de la “economía” no podría basarse en un solo lugar de enunciación, ni en una sola nueva episteme, sino en varias, como un reconocimiento a las diferencias culturales existentes y negadas por la colonialidad del poder [Quijano, 2007]. La concepción hegemónica de “economía”, fue la imposición de una sola episteme que se tornó universalista, colonialista y eurocéntrica como resultado de la hegemonía mundial de un grupo social, capitalista, originado en Europa. Desde la descolonialidad del poder, que reconoce la heterogeneidad histórico-estructural, una nueva idea de “economía” debe partir del reconocimiento de dicha diversidad y tratar de incorporar las propuestas que emanan de diversas epistemes: considerando según Quijano: “la revuelta epistémica existente a nivel mundial” [Quijano, 2007].

En este sentido el esfuerzo de síntesis orientado hacia un concepto pluriverso de “economía” debería considerar una amplia gama de orientaciones críticas descoloniales, es decir, que se caracterizan por no asociarse con la racionalidad instrumental y que pueden tener elementos liberadores y solidarios. El conjunto de estos aportes podría conducir hacia una amalgama de racionalidades diversas, tanto de origen occidental y no occidental que, en el pensamiento de Mariátegui según Germaná [1995], tendrían elementos de racionalidades liberadoras (en términos de las promesas incumplidas de la modernidad) y solidarias (respecto de la convivencia equilibrada entre lo humano y la “naturaleza”) [Marañón, 2014 y Marañón y López 2014]. Así, el intento de síntesis debería basarse en las propuestas, entre otras, de las perspectivas comunitaria y/o “indígena”, marxista, anarquista, campesina, feminista, “economía” social y solidaria, cooperativista, entre otras. Esto es, se trataría de indagar cuáles elementos de estas propuestas de “economía” se articulan a racionalidades que expresan otras formas de convivencia social, que tienden no solo a la descolonialidad de las relaciones sociales y políticas, así como la afirmación de la igualdad entre todos

los seres humanos y no humanos de este mundo, como ocurre con la propuesta de los buenos vivires.<sup>6</sup>

En síntesis, la mirada descolonial de un nuevo concepto de “economía” requiere, partir de relaciones sujeto-sujeto entre lo humano y no humano para aprender a cuidar a la Madre Tierra como fuente de toda vida, desde una apreciación no antropocéntrica sino ecosociocéntrica, requiere plantear la necesidad de partir de la “economía”, sus sentidos y prácticas heterogéneos como expresión de relaciones de poder, ubicándola en la totalidad social y, finalmente, reconocer la heterogeneidad histórico estructural de la sociedad y tomar la pluriversalidad de visiones y prácticas “económicas” y culturales. Esto es, la diferencia económico-cultural destacada por Quijano Valencia [2012].

Una vez presentados los tres elementos considerados centrales para sentipensar los conceptos de “economía” y trabajo desde un punto de vista descolonial, se establece a continuación un diálogo con las perspectivas “indígena” y marxista.

#### APORTES “INDÍGENA” Y MARXISTA PARA UNA PERSPECTIVA DESCOLONIAL DE LA “ECONOMÍA”<sup>7</sup>

##### *Contribuciones de la visión “indígena”*

El filósofo boliviano Yampara [2008] crítica el término “economía” porque:

- a) No expresa el sentido y prácticas de las culturas de los Andes sudamericanos, manifestando que “hablar de

<sup>6</sup> De manera coherente con la propuesta de un pluriverso de epistemes, se prefiere hablar de buenos vivires y no de Buen vivir.

<sup>7</sup> Es importante manifestar que esta revisión de las perspectivas “indígena” y marxista, en modo alguno es exhaustiva, pues se necesita profundizar en temas y autores. En el caso “indígena” se han consultado, sobre todo, aportes de intelectuales bolivianos. En el marxista, se presentan algunas ideas centrales de su fundador Karl Marx.

economía”, además de ser un concepto prestado e impropio que corresponde a la práctica de otras culturas, en los Andes no explica el sentido y alcance comunitario de *ayllu* que tienen la producción y la vida en las comunidades andinas. Cabe mencionar el histórico sistema del *ayllu*. Este concepto (“economía”) solo es equiparable en *aymara* con los de: *jakasiña* (vivencia o vida), *achuyaña* (producción) o *chijnuqaña* (cubrir necesidades), pero no con el sentido histórico del *ayllu*, pues alude solo a una dimensión del mismo, la producción y la circulación.

- b) La percepción hegemónica de “economía” no abarca la totalidad de la vida social, pues “hablar de *economía*, de por sí es un problema cultural, pero al mismo tiempo es un problema político, socio-económico e ideológico-espiritual” [Yampara, 2008].
- c) La perspectiva hegemónica de “economía” se centra en lo material y en la acumulación, dejando de lado lo espiritual, ya que “tiene que ver con los factores de producción, distribución, circulación y hasta con procesos de usura y acumulación, pero lo cierto es que en ellos los hombres y las sociedades pierden su esencia del Ser convirtiéndose en un medio (instrumento) del Tener (acumulación)” [Yampara, 2008].
- d) La vida social y dentro de ella la económica en las sociedades andino-amazónicas tiene como referencia espacial el territorio del *ayllu*-comunidad,<sup>8</sup> y el acceso a los recursos existentes en los distintos pisos ecológicos está regulado mediante la jerarquía de cargos.
- e) Las formas en que organizan la “economía indígena” se caracterizan por i) la reciprocidad y redistribución (antes que por la acumulación y el intercambio capitalistas); ii) acceso

<sup>8</sup> Por eso el *ayllu* no es, anota Yampara, como muchos lo consideran, un espacio de tierra habitada por familias consanguíneas sino, sobre todo, parte del sistema de organización y de la vida misma de sus habitantes. Por ello, es tan importante protegerlo (cuidarlo) para recibir la protección y la alimentación.

a y control de tierras y territorios del *ayllu*; iii) usufructo múltiple y simultáneo de ciclos agrícolas (estacionalidad de la producción); iv) riesgos climáticos y uso de la *pirwa*;<sup>9</sup> v) producción en función de las necesidades, sobre todo alimentarias; vi) distribución y redistribución de los “recursos naturales” y de la producción agropecuaria” [Yampara, 2008].

Por su parte, Frías [2017: 98] denomina “economía” sagrada<sup>10</sup> a la “economía indígena”, un conjunto de percepciones desarrolladas por las poblaciones indígenas de los Andes y de la Amazonía para vincularse con su entorno geográfico y ecológico, bajo las cuales se ha configurado su universo religioso-simbólico, manifestado en mitos y ritos, donde lo sagrado es una experiencia vivida, en la que la relación de satisfacción de necesidades no se reduce a la explotación de “recursos naturales”, como sucede en la “economía” de materiales. La autora sostiene que, la “naturaleza” es el sujeto de la “economía”, pues desde una racionalidad que se denomina “economía” sagrada, que parte del principio fundamental de la vida, el “medioambiente”<sup>11</sup> debe entenderse como un sujeto y no solo como un objeto irracional,<sup>12</sup> por lo que la relación que se establece es de sujeto a sujeto, siendo la “naturaleza” la objetivación de lo sagrado, plano religioso-ecológico en que se expresa

<sup>9</sup> Se refiere a un sistema prehispánico de conservación de alimentos.

<sup>10</sup> Sobre el animismo de la concepción “indígena” ver la tesis doctoral de Mamaní [2019].

<sup>11</sup> Desde la crítica al eurocentrismo es conveniente precisar que el “medioambiente” es un concepto antropocéntrico y que, si se trata de referirse a la “naturaleza” y a su cuidado, es mejor hablar de ecología, en la que se da valor a la “naturaleza” en sí misma, de manera independiente de lo humano [Gudynas, 2010].

<sup>12</sup> La autora destaca el aporte del punto de vista sustantivista de “economía” porque sostiene que la “economía” trasciende todas las esferas de la sociedad, que presenta particularidades según el contexto y que la vida cultural está económicamente condicionada y viceversa, con sus complementos socioculturales (reciprocidad, intercambio, don). No obstante, considera que dicha perspectiva es cuestionable porque limita la relación económica entre el hombre y su medioambiente solo en términos de abastecimiento y satisfacción de necesidades [Frías, 2017].

la racionalidad “económica” de los pueblos “indígenas”. El ambiente no solo es sagrado, también es territorio e identidad. De este modo, la relación entre la “naturaleza” (ecosistema), lo económico y lo sociocultural, no se reduce simplemente a una relación material de extracción-explotación de “recursos naturales”, pues es indispensable su comprensión e interpretación como procesos bioculturales en los grupos humanos, lo que debe hacerse considerando el contexto ecológico en el cual se desarrollan sus ciclos vitales.

Al tomar en cuenta el principio *panzoista* de la idea “indígena”, la “economía” no se restringe a lo material y a la utilización de “recursos naturales”, ni tampoco, como en Aristóteles, es únicamente la administración de la casa, de la unidad doméstica humana, del *oikos* humano, sino de la Madre Tierra y del cosmos en su conjunto, pues se trata de cuidar el equilibrio cósmico que se expresa (entre otros) en el equilibrio ecológico y social. En este sentido: “La ‘economía’, es para la *pachasofía* andina el manejo prudente y cuidadoso de la Casa Común (*wasi/uta*) que es el universo (*Pacha*)” [Estermann, 2012].

Desde una perspectiva no antropocéntrica se desprende que el ser humano, para la población andina, no es propietario ni productor, sino “cuidante” (*arariwa*), “cultivador” y “facilitador”, pues la única fuerza productora en sentido estricto es la Madre Tierra, la *Pachamama* y sus diferentes aspectos (agua, minerales, hidrocarburos, energéticos en general).<sup>13</sup> En este sentido, el ser humano no “produce” o “crea” sino cultiva o cría para que la *Pachamama* produzca y desempeña el papel de “transformador” de elementos y procesos que no dependen de él. Por tanto, el *ser humano* no tiene su dignidad por ser “mejor” o “superior” que los demás seres vivos y

<sup>13</sup> Mignolo [2016], señala que Yampara [2005] aporta una comprensión amplia de *Pachamama* no solo como Madre Tierra sino como energía material y espiritual; ella es fertilidad, ella es la energía que recibe la luz solar y el agua de lluvia para regenerar la vida. Por tanto, *Pachamama* es una palabra que abarca las complejas fuerzas y energías que engendran y regeneran la vida.

supuestamente “inertes”, sino por su lugar específico, es decir, por la función que tiene y cumple en este orden cósmico llamado *Pacha* [Estermann, 2012].<sup>14</sup>

De la visión “indígena” panzoista se desprende también que no existen “recursos naturales” a ser utilizados para el beneficio humano y la acumulación de capital; por el contrario, los “recursos naturales” (la tierra, el aire, el agua, los minerales y los hidrocarburos, la energía solar, eólica y geotérmica) son seres vivos y fuentes de vida, y sirven para mantener, conservar y fomentar la vida en general. Su explotación irreversible atenta contra el principio de reciprocidad y equilibrio cósmico, y deben ser renovados para las futuras generaciones y para la vida no humana, pues de acuerdo con la sabiduría “indígena”, un “recurso” solo puede ser “usado” si hay una manera real de restituirlo [Estermann, 2012].

El objetivo de la “economía” está asociado con un tipo de desarrollo que no apunta a la acumulación de bienes o de dinero, sino a la maduración orgánica de cada uno de los seres, según sus necesidades y capacidades, pero en interdependencia y dentro del equilibrio macro-cósmico y ecológico. El desarrollo en sentido humano se orienta en la colectividad, pues no existe desarrollo de unos pocos en desmedro o a costa de otros. Según la pachasofía andina solamente aquella medida económica, social y política es buena si contribuye a la mejora de todos los seres humanos (principio de universalidad) y si es compatible con la vida en general, incluyendo las futuras generaciones (principio de transgeneracionabilidad) [Estermann, 2012].

La reciprocidad es entendida como dar, recibir y devolver. Sahlins [1975] también desarrolló la tipología de la reciprocidad en torno a la “economía” tribal, señala que tres conceptos

<sup>14</sup> Es necesario establecer un diálogo entre esta percepción y el marxismo sobre las fuentes de creación de riqueza, pues la perspectiva “indígena” sostiene el aporte exclusivo de la Madre Tierra y el marxismo hace un gran hincapié en el trabajo productivo.

(generalizada, equilibrada y negativa) forman una secuencia que corresponde con la distancia social. En su definición, la generalizada designa a los dones altruistas sin contraprestación y la equilibrada al intercambio de cosas idénticas o equivalentes; el don debe ser devuelto dentro de un plazo. Por último, la negativa es un intento de obtener algo gratuitamente en forma más asocial, incluso, por trapacería o robo.

Para Temple [1986] la reciprocidad es una práctica social que abarca la vida en su conjunto. En general, se plantea la existencia de la reciprocidad en términos económicos, pero esta se halla presente en la integralidad de la vida cotidiana. En Bolivia es posible encontrar la reciprocidad laboral (*ayni* y *minka*)<sup>15</sup> y la reciprocidad festiva. El *ayni* es intercambio de trabajo y la *minka* es intercambio de trabajo por productos y/o por dinero.<sup>16</sup> Estas dos formas de reciprocidad implican una obligación de devolución o remuneración si es el caso, mientras que existe otra forma denominada “cariño” semejante a la *yanapa*, que no requiere devolución o contraprestación. En términos de la propuesta de Sahlins, se puede identificar el *ayni* con la reciprocidad equilibrada, mientras que el “cariño” se asocia con la reciprocidad generalizada [Junko, 2016].<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Es importante comentar que el término *minka* varía en su significado y su escritura según los contextos geográfico e histórico. Desde el marco *aymara*, el término *minka* está más relacionado con un proceso de trabajo remunerado y explotación colonial, mientras que, pronunciado y escrito como *mink'a* hace referencia y destaca su carácter recíproco originario. Esto es lo que sucede en Ecuador y Colombia, donde la *mink'a* es entendida como *minga* denotando el trabajo comunitario recíproco. El autor agradece a Clemente Mamani por esta precisión.

<sup>16</sup> No obstante, esta asimilación de la *minka* al trabajo asalariado debería ser revisada, pues no diferencia la donación de fuerza de trabajo con la retribución en trabajo (lo que la fuerza de trabajo produce), por un lado, sin la mediación del mercado y del dinero, y por otro, la retribución propiamente en dinero, que ya tiene un carácter asalariado. La primera forma de intercambio estaría enmarcada dentro del trueque.

<sup>17</sup> Sobre los tipos de reciprocidad en áreas “indígenas” bolivianas puede consultarse a Harris [1987] y Spedding [2004]. Véase Untoja [2001] y Rostorowski [1966] en relación con la reciprocidad en el Tawantinsuyo; y a López [2014b], sobre reflexiones con respecto de la reciprocidad desde la descolonialidad del poder.

La reciprocidad se da en el ámbito productivo y la redistribución en el del consumo colectivo. En términos comparativos con nuestras sociedades de influencia occidental, donde el prestigio viene dado por el poder económico contrasta, en cambio, que en las comunidades el prestigio y el poder están dados por la capacidad de reciprocitar y redistribuir [Ledezma, 2003]. En las comunidades campesinas e indígenas sigue vigente la “economía” del don, basada en la reciprocidad y la redistribución. En estas sociedades el prestigio y el poder no están definidos por el lema capitalista “tanto tengo, tanto valgo”, sino por el lema “cuanto más doy, más soy”. En las sociedades de redistribución, el prestigio ligado con la capacidad del don mide la autoridad; la redistribución es la expresión del poder [Ledezma, 2003]. Por redistribución se entiende el control social que realiza la comunidad para que no se den procesos de diferenciación social al interior de la misma. Los principios de acumulación e intercambio propios de la “cultura occidental” no se ajustan a la realidad andina, por cuanto los principios de reciprocidad y redistribución no les permite acumular riquezas monetarias; permite, eso sí, acumular “riqueza social” [Ledezma, 2003]. No obstante, como lo plantea Spedding [2004], es necesario destacar que las instituciones básicas de la organización del trabajo como la reciprocidad, se utilicen para mantener y/o ampliar las desigualdades sociales.

Un elemento importante de la “economía indígena” es el trueque, el mismo que explica su vigencia: *a)* por la complementariedad en el acceso de diferentes pisos ecológicos entre los participantes que les permite contar con una variedad de productos, por ejemplo, productos pecuarios intercambiados por productos agrícolas. En algunos casos la tasa de intercambio es unitaria (*unay precio*) lo que testifica una relación histórica de reciprocidad, regida por sanciones morales; *b)* por la diferente estacionalidad en la producción debido al clima, razón por la cual la secuencia de cosecha de determinados productos es diferente entre zonas geográficas. En relación a por



qué se prefiere el trueque al dinero, una explicación estaría dada por el origen y uso del dinero. Este proviene de migraciones permanentes o temporales, y se utiliza para obtener productos manufacturados de primera necesidad, para cumplir con las obligaciones sociales (fiestas, por ejemplo), para adquirir artículos duraderos, pagar salarios de los peones, construcción o el mejoramiento de las casas. De este modo se distinguen dos tipos de transacciones comerciales: la compra de productos manufacturados con dinero o *conversiones*, y los intercambios de productos agropecuarios o *traslados* [Mayer, 1982].

Es necesario reconocer que estas concepciones y prácticas están sometidas a procesos de diferenciación interna, de desestructuración desde el patrón de poder capitalista y colonial-moderno, mismas que no operan, por tanto, por fuera del patrón de poder sino dentro de él y en resistencia al mismo, lo que significa en la vida cotidiana la existencia de tensiones que confrontan la racionalidad liberadora y solidaria propia de las “economías indígenas” con la racionalidad instrumental. En este sentido se deben resaltar dos aspectos, por un lado, que las “economías indígenas” resisten al denominado por Jan Dowe van der Ploeg [citado por Medina, 2010] “proceso de despachamamización del campo”, producido por el desarrollo capitalista en el agro, considerando que “la *Pachamama* es la celosa cuidadora de los intereses futuros del hombre andino”. La mercantilización de la producción agrícola, la conducción de la agricultura según las normas del mercado, llevan a la transformación de la tierra, de un valor específico de uso a un valor de cambio, es decir a su despachamamización. Por otro lado, las “economías comunitarias” participan en el mercado capitalista (en sus distintas formas) con la finalidad de obtener ingresos monetarios, productos básicos y otros satisfactores; establecen un cuidadoso balance entre lo monetario y lo no monetario. En este sentido, dice Medina [2010], es imprescindible reconocer que la “economía” monetaria está presente en las sociedades preindustrializadas, siendo muy difícil

que exista una sociedad “primitiva” cuya “economía” se base exclusivamente en el sistema de cambios recíprocos y que carezca de moneda, razón por la cual la oposición tradicional entre las esferas de los intercambios de mercado capitalista y la reciprocidad debe ser cuestionada.

A modo de recapitulación, esta revisión preliminar del aporte “indígena” para sentipensar el concepto de “economía” plantea que cualquier “desarrollo” debe estar orientado a y en beneficio de la colectividad; la relación sociedad-“naturaleza” debe verse a partir ritos y mitos que establecen una percepción de sacralidad y de diálogo sujeto-sujeto; la “economía” es el manejo prudente y cuidadoso no solo del *oikos* doméstico humano sino de la Casa común, que incluye a la Madre Tierra y al universo; el humano no es el amo (como en la perspectiva cristiana) sino el cuidante, el facilitador de la vida pues es la Madre Tierra la que posee la fuerza productiva, la energía para producir y reproducir la vida. Finalmente, desde esta visión la vida es un conjunto de relaciones entre los humanos, así como entre la humanidad y la Madre Tierra caracterizadas por la reciprocidad y la complementariedad.

#### APORTES DEL MARXISMO A UNA VISIÓN “OTRA” DE “ECONOMÍA”

En tanto una teoría crítica radical del capitalismo, el marxismo es una corriente de pensamiento que aporta una mirada valiosa en el objetivo de elaborar una perspectiva descolonial de “economía” que vaya más allá de las relaciones sociales capitalistas y de la colonialidad del poder, siendo de primera importancia los siguientes conceptos: explotación, valor, valor de uso, valor de cambio, trabajo abstracto, mercancía, dinero, desmercantilización, fetichismo de la mercancía, subsunción formal y real, excedente y reproducción ampliada. La evaluación práctica de estas categorías en experiencias históricas concretas

puede ser muy útil para entender la orientación que pueden adquirir las prácticas “económicas” anticapitalistas.

*Mercancía, valor, valor de uso, valor de cambio, trabajo abstracto y explotación*<sup>18</sup>

Para Marx, en el primer capítulo de *El capital* [Marx, 1982], la unidad básica de análisis del modo de producción capitalista es la mercancía, pues según su expresión; la riqueza se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías” y “la mercancía individual” como forma elemental de esa riqueza. La mercancía es a la vez valor de uso y valor de cambio. El valor de uso se refiere a que la mercancía es un objeto que satisface una necesidad humana. La mercancía es:

[...] en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La “naturaleza” de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, a través de un rodeo, como medio de producción [Marx, 1982: 43, tomo I].

El valor de uso se concreta únicamente en el uso o consumo y es la portadora material del valor de cambio, es decir, la proporción en que se intercambian los valores de uso de diferentes clases:

El valor de cambio se presenta como relación cuantitativa, proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por valores de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente

<sup>18</sup> Por razones de espacio en este capítulo no se analiza la categoría “dinero”, central en los procesos de mercantilización y de acumulación de capital.

según el tiempo y el lugar. El valor de cambio, pues, parece ser algo contingente y puramente relativo, y un valor de cambio inmanente, intrínseco a la mercancía (*valeur intrinsèque*), pues, sería una *contradictio in adiecto* (contradicción entre un término y su atributo) [Marx, 1982: 45, tomo I].

Marx se pregunta ¿qué existe de manera común entre dos mercancías con distintos valores de uso que permite su intercambio según una proporcionalidad específica?

Que existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas, tanto en 1 *quarter* de trigo como en *a* quintales de hierro. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera, que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas pues, en tanto es valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera. Ese algo común no puede ser una propiedad natural (geométrica, física, química o de otra índole) de las mercancías. Sus propiedades corpóreas entran en consideración, única y exclusivamente, en la medida en que ellas hacen útiles a las mercancías, en que las hacen ser pues, valores de uso. Pero, por otra parte, salta a la vista que es precisamente la abstracción de sus valores de uso lo que caracteriza la relación de intercambio entre las mercancías [Marx, 1982: 46, tomo I].

Marx luego afirma comentando que lo común entre ambas, haciendo abstracción de sus valores de uso, es que son producto del trabajo:

Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la de ser productos del trabajo. No obstante, también el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos [...] Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso. Ese producto ya no es una mesa o casa o hilo o cualquier otra cosa útil. Todas sus propiedades sensibles se han esfumado. Ya tampoco es

producto del trabajo del ebanista o del albañil o del hilandero o de cualquier otro trabajo productivo determinado. Con el carácter útil de los productos del trabajo se desvanecen tanto el carácter útil de los trabajos representados en ellos y se desvanecen las formas concretas de esos trabajos, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano [Marx, 1982: 46, tomo I].

De este modo, la valía que da sustento al valor de cambio es gasto de fuerza de trabajo, y no en cualquier magnitud, sino se refiere al tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de cada mercancía: “Es solo la cantidad de trabajo socialmente necesario, pues, o el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso, lo que determina su magnitud de valor. Cada mercancía es considerada aquí, en general, como ejemplar medio de su clase” [Marx, 1982: 48, tomo I].

### *Explotación*

Marx develó el mecanismo que permitía la generación del plusvalor y de la explotación a partir del análisis del consumo de la fuerza de trabajo en el proceso productivo, pues desde la esfera de la circulación lo que había era un intercambio de equivalentes entre comprador y vendedor de dinero. Por tanto, el proceso de generación de plusvalor era al mismo tiempo el proceso de transformación de dinero en capital. Para esto la fuerza de trabajo debía ser ofrecida como mercancía y era necesario que el poseedor fuera propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona:

Él y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de *poseedores de mercancías* dotados de los mismos derechos, y que solo se distinguen por ser

el uno vendedor y el otro comprador; ambos son, pues, *jurídicamente iguales*. Para que perdure esta relación es necesario que el poseedor de la fuerza de trabajo la venda siempre por *un tiempo determinado*; y nada más, ya que, si la vende toda junta, de una vez para siempre, se vende a sí mismo, se transforma de hombre libre en esclavo, de poseedor de mercancía en simple mercancía [Marx, 1982: 204, tomo I].

Afirma Marx, que la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar que, como todas las demás, tiene un valor, el mismo que “se determina por el tiempo de trabajo necesario para su producción [...] el valor de la fuerza de trabajo es el valor de los medios de subsistencia necesarios para la conservación del poseedor de aquélla” [Marx, 1982: 207, tomo I]. El valor de la fuerza de trabajo debía incluir la reposición del gasto energético en cada jornada de trabajo, considerando las necesidades imprescindibles (alimentación, vestido, vivienda, entre otras), las mismas que tenían un elemento histórico y moral;<sup>19</sup> la reposición generacional de la fuerza de trabajo, es decir, la suma de los medios de subsistencia necesarios para la producción de la fuerza de trabajo futura, de los hijos de los obreros y, por último, los costos de formación o educación de los trabajadores. Por tanto, “el valor de la fuerza de trabajo se resuelve en el valor de determinada suma de medios de subsistencia” [Marx, 1982: 209, tomo I].<sup>20</sup>

Marx plantearía que el misterio de la generación del valor no se agotaba en la compra por parte del capitalista de la fuerza de trabajo. Esto es, había una diferencia entre las fuerzas de trabajo potencial y la efectiva. La clave era el

<sup>19</sup> Esto se relaciona con los satisfactores los históricos y las necesidades trans-históricas, según Neef, Elizalde y Hopenhayn [1986].

<sup>20</sup> Federici [2013: cap. 9] critica a Marx respecto a la ausencia en su análisis sobre la reproducción de la fuerza de trabajo del trabajo reproductivo de las mujeres, es decir, del trabajo doméstico, el trabajo de producir y reproducir la fuerza de trabajo, así como la reproducción de la vida, en general.

consumo del valor de uso de la fuerza de trabajo. Así, el sostenía que: “conocemos ahora el modo en que se determina el valor que el poseedor de dinero le paga a quien posee esa mercancía peculiar, la fuerza de trabajo. El valor de uso que, por su parte, obtiene el primero en el intercambio, no se revelará sino en el consumo efectivo, en el proceso de consumo de la fuerza de trabajo” [Marx, 1982: 213, tomo I]. Este es “al mismo tiempo el proceso de producción de la mercancía y del plusvalor. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, se efectúa fuera del mercado o de la esfera de la circulación” [Marx, 1982: 213, tomo I].

Había que pasar a la “oculta sede la producción [...] Veremos aquí no solo como el capital produce, sino también como se produce el capital. Se hará luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve la producción de plusvalor” [Marx, 1982: 214, tomo I]. Al momento de usar la fuerza de trabajo, se pasa del trabajo potencial al efectivo, pues el comprador de la fuerza de trabajo la consume, haciendo trabajar a su vendedor. Así, este último “llega a ser *actu* (efectivamente) lo que antes era solo *potentia* (potencialmente): fuerza de trabajo que se pone en sí misma, obrero. Para representar su trabajo en mercancías debe, ante todo, representarlos en valores de uso; en cosas que sirvan para la satisfacción de las necesidades de cualquier índole” [Marx, 1982: 215, tomo I]. Una vez que el comprador de la fuerza de trabajo ha adquirido en el mercado todos los factores necesarios para efectuar un proceso laboral (factores objetivos-medios de producción y el factor subjetivo o fuerza de trabajo), este comprador se convierte en capitalista en la medida en que consume la fuerza de trabajo comprada. Marx remarcaría que el proceso de trabajo, caracterizado porque el capitalista consume la fuerza de trabajo, es un proceso en el cual el obrero trabaja bajo el control del capitalista, a quien pertenece la fuerza de trabajo del obrero, y el producto es propiedad del capitalista.

## *Desmercantilización*

Esta no es una categoría que esté muy presente en Marx, pues analiza el proceso contrario, el de mercantilización asociado con la expansión del modo de producción capitalista, pero puede dar una orientación de como las prácticas “económicas” se alejan de sus rasgos capitalistas.<sup>21</sup> Para Marx la mercancía tiene un carácter bifacético, valor de uso y valor de cambio, pero no todo valor de uso es al mismo tiempo valor de cambio, es una mercancía. En este sentido, quien produce para satisfacer su propia necesidad genera un valor de uso, pero no una mercancía. Para que esto suceda se deben producir valores de uso sociales a los cuales se accede por medio del intercambio.

Algunas otras reflexiones de Marx útiles para imaginar procesos de desmercantilización de la “economía” son las siguientes:

Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía. Para producir una mercancía, no solo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales. Y no solo, en rigor, para otros. El campesino medieval producía para el señor feudal el trigo del tributo, y para el cura el del diezmo. Pero ni el trigo del tributo ni el del diezmo se convertían en mercancías por el hecho de ser producidos para otros. Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso. Por último, ninguna cosa puede ser valor si no es un objeto para el uso. Si es inútil, también será inútil el trabajo contenido en ella; no se contará como trabajo y no constituirá valor alguno [Marx, 1982: 50, tomo I].

<sup>21</sup> Las reflexiones de Holloway [2011] con respecto de practicar la producción de grietas para socavar el capitalismo y negar la ley del valor son muy valiosas. Sin embargo, desafortunadamente, no analizan este punto crucial para sentipensar y practicar otro sistema económico basado en la solidaridad y reciprocidad, asociado a otra sociedad, descolonial.



De este modo, un primer criterio para reflexionar sobre los procesos de desmercantilización tendrá como una de sus características centrales la producción de valores de uso sociales a los que se acceda sin la mediación del intercambio (mercado y dinero), sino de la reciprocidad, entendida como intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado capitalista y el dinero.<sup>22</sup>

El segundo criterio es la relación entre división social del trabajo y producción de mercancías. Históricamente hay división social del trabajo sin que esto estuviera asociado con la mercantilización o a la producción de mercancías, como ocurría en sociedades no occidentales, pero la mercantilización requiere de manera imprescindible la división social del trabajo en la que los productos de trabajos privados autónomos, independientes entre sí, se enfrentan como mercancías:

A través del cúmulo de los diversos valores de uso o cuerpos de las mercancías se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una división social del trabajo. Esta constituye una condición para la existencia misma de la producción de mercancías, si bien la producción de mercancías no es, a la inversa, condición para la existencia misma de la división social del trabajo. En la comunidad paleoindia el trabajo está dividido socialmente, sin que por ello sus productos se transformen en mercancías. O bien, para poner un ejemplo más cercano: en todas las fábricas el trabajo está dividido sistemáticamente, pero esa división no se halla mediada por el hecho de que los obreros intercambien sus productos individuales. Solo los productos de trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes, se enfrentan entre sí como mercancías. En una sociedad cuyos productos adoptan en general la forma de mercancía, esto es, en una sociedad de productores de mercancías, esa diferencia cualitativa entre los trabajos útiles —los cuales

<sup>22</sup> Sobre esta definición de la reciprocidad, véase Quijano [1998].

se ejercen independientemente unos de otros, como ocupaciones privadas de productores autónomos— se desenvuelve hasta constituir un sistema multimembre, una división social del trabajo [Marx,1982: 52, tomo I].

Un tercer elemento es la relación entre valor, valor de uso y mercancía referido a que existen valores de uso que pueden no ser valores, ya que no han sido producidos por el trabajo, como ocurre con los “bienes comunes”. “Una cosa puede ser valor de uso y no ser valor. Es este el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía” [Marx,1982: 50, tomo I].

Un cuarto aspecto se refiere a la relación entre lo natural y humano en la producción de valores de uso, es decir, la materialidad de los valores de uso que devienen de la “naturaleza” y no del trabajo humano, de modo que, el trabajo no es el único origen de la riqueza material de los valores de uso, sino que éstos también se originan en la “naturaleza”.

Los valores de uso —chaqueta, lienzo, etc., en suma, los cuerpos de las mercancías— son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo. Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano. En su producción, el hombre solo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales. Es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de esta, como dice William Petty, y la tierra, su madre [Marx, 1982: 53, tomo I].

Al mismo tiempo, Marx afirmaría el carácter transhistórico de la producción de valores de uso, como trabajo útil, pues es creador de valores de uso que trasciende a todas las sociedades:

Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana [Marx, 1982: 53, tomo I].

No obstante, en Marx, no hay un desarrollo de la “naturaleza” como fuente de valor en forma análoga al análisis realizado con relación al trabajo [Coronil, 1997] y tampoco hay un análisis consistente de la relación trabajo-ecología en el capitalismo, aunque sí intuiciones muy importantes, como la planteada como metabolismo social [Löwy, 2003 y Schmidt, 2012].

### *Fetichismo de la mercancía*

Otra categoría imprescindible para la elaboración de una concepción “otra” de “economía” es la del fetichismo de la mercancía, desarrollada por Marx en el capítulo I de la obra *El capital* [Marx, 1982], al sostener que la mercancía, caracterizada por tener valores de uso y de cambio, tenía un carácter místico, pues: “A primera vista, una mercancía parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. [...] en cuanto valor de uso, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideramos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto producto del trabajo humano” [Marx, 1982: 87, tomo I]. Marx decía que el carácter místico de la mercancía no

derivaba de su valor de uso y tampoco del contenido de las determinaciones de valor, pues:

En primer término, porque por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, constituye una verdad, desde el punto de vista fisiológico, que se trata de funciones del organismo humano, y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en esencia gastos de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., humanos. En segundo lugar, y en lo tocante a lo que sirve de fundamento para determinar las magnitudes de valor, esto es, a la duración de aquel gasto a la cantidad del trabajo, es posible distinguir hasta sensorialmente la cantidad del trabajo de su calidad. En todos los tipos de sociedad necesariamente hubo de interesar al hombre el tiempo de trabajo que insume la producción de los medios de subsistencia, aunque ese interés no fuera uniforme en los diversos estadios del desarrollo. Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan unos para otros, su trabajo adquiere también una forma social [Marx, 1982: 87-88, vol. I].

Marx manifestaría que el carácter místico o enigmático que se convierte en distintivo del producto del trabajo al asumir la forma de mercancía, deviene de la misma forma mercancía, pues es mediante esta, que contiene el trabajo socialmente necesario para producirlas, que se establecen las relaciones sociales. Esto es, las relaciones entre los productores adquieren la forma de una relación social entre los productos del trabajo:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una

relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* (tomar una cosa por otra) como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales [Marx, 1982: 88, tomo I].

De este modo, las relaciones sociales entre los productores adoptan una forma fantasmagórica de relaciones entre cosas. A este hecho Marx le llamaría: “el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil. Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías” [Marx, 1982: 89, tomo I]. Y añade:

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son productos de trabajos privados, ejercidos independientemente los unos de los otros. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de este intercambio [Marx, 1982: 89, tomo I].

### *Subsunción formal y subsunción real*

Estas categorías son centrales para reflexionar respecto a las formas en que el capital domina los procesos económicos, pues ambas plantean el modo en que el proceso de producción genera simultáneamente mercancías, plusvalor y capital. La subsunción formal supone que el proceso de producción se ha convertido en el proceso del capital mismo, un proceso que se desenvuelve con los factores del proceso laboral en los

cuales se ha transformado el dinero del capitalista y que se efectúa, bajo la dirección de este con fin de obtener del dinero más dinero. El capital asume el control del proceso productivo y busca que: “el trabajo alcance el grado normal de calidad e intensidad y prolonga lo más posible el proceso laboral a efectos de que se acreciente la plusvalía producida por el mismo. La *continuidad* del trabajo aumenta cuando en lugar de los viejos productores, dependientes de clientes particulares, los nuevos productores, que ya no tienen mercancías para vender, adquieren en el capitalista un pagador permanente” [Marx, 2015: 61].

Marx plantea que la subsunción formal es la “forma que se funda en el plusvalor absoluto, puesto que solo se diferencia formalmente de los modos de producción anteriores sobre cuya base surge (o es introducida) directamente, sea que el productor (*producer*) actúe como empleado de sí mismo (*self-employing*), sea que el productor directo deba proporcionar plustrabajo a otros. La coerción que se ejerce, *id est* el método por el cual se explota plustrabajo, es de otra índole” [Marx, 2015: 61]. La subsunción formal implica, no obstante, que la forma de organizar el proceso de producción se mantiene:

Con ese cambio (*change*) no se ha efectuado a priori una mudanza esencial en la forma y manera real del proceso de trabajo, del proceso real de producción. Por el contrario está en la “naturalidad” del caso que la subsunción del proceso laboral en el capital se opere sobre la base de un proceso laboral preexistente anterior a esta subsunción suya en el capital y configurado sobre la base de diversos procesos de producción anteriores y de otras condiciones de producción; el capital se subsume determinado proceso laboral existente, como por ejemplo el trabajo artesanal o el tipo de agricultura correspondiente a la pequeña “economía” campesina autónoma [Marx, 2015: 55, cursivas del original].

[...] Por su parte la subsunción real del trabajo en el capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalía relativa, a diferencia de la absoluta. Con la subsunción real se

efectúa una revolución total (que se efectúa y prosigue y repite continuamente), en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero [Marx, 2015: 72-73].

### *Excedente y reproducción ampliada*

El tema de la generación de excedente es crucial para la reproducción ampliada de cualquier “economía”, pues de manera corriente se expresa en los debates de la llamada “economía” social y solidaria, que la “economía” consiste en la producción, distribución y consumo de bienes para satisfacer las necesidades básicas. Estas definiciones obvian el elemento central de la reproducción ampliada del proceso económico, como ha sido señalado por Marx [1982], al analizar la “economía” capitalista, por Dussel [2014], al plantear la reproducción de la “economía” y por Razeto [2015] al hablar de la “economía popular de solidaridad”. El tema del excedente es de crucial importancia para la reproducción sostenida de la “economía”: de aquel se desprenden fuentes para la redistribución y la reinversión [Baran, 1959].<sup>23</sup>

Esto significa tener presente dos conceptos claves desarrollados por Marx [2015]: por un lado, la reproducción simple y, por otro, la reproducción ampliada del capital, pues el sistema busca expandirse y para ello requiere acumular. La primera consiste en la reposición periódica del capital usado, manteniendo así su nivel inicial, en este caso la producción no reporta excedente o en caso de reportarlo, no sería reutilizado productivamente [Neffa, 1998]. Una “economía” que

<sup>23</sup> Guerra [2001] plantea que, en la percepción de economía entendida como producción, distribución y consumo, la acumulación debe ser considerada como una fase autónoma (como las otras) del proceso económico y estaría compuesta por el ahorro y la inversión.

se reproduce, pero no se amplía, solo consigue permanecer constante en el tiempo y su nivel de crecimiento es nulo. El objetivo del capitalista, sin embargo, no es la reproducción simple sino lograr la reproducción a escala ampliada, en la cual, además de la reposición periódica del capital usado, se consigue aportar un saldo excedente a la producción, cuyo fin es incrementar la propia capacidad productiva. En este marco e íntimamente ligado con el proceso de acumulación del capital surge el concepto de excedente. Para Marx, el excedente puede definirse como la parte del producto social que, sido generada de manera directa por la clase trabajadora, excede lo que esta necesita para reproducirse y es apropiada por la clase capitalista. Para su definición, Marx divide el tiempo de trabajo en “tiempo de trabajo retribuido” (o trabajo necesario) y “tiempo de trabajo no retribuido” (o trabajo excedente), siendo la plusvalía el tiempo de trabajo no retribuido que el asalariado deja en manos del capitalista [Santarcángelo, 2012].

Para Marx, el proceso productivo independientemente de su forma social debe ser continuo y presentar las mismas fases, constituyéndose al mismo tiempo en proceso de producción y reproducción. Así, afirma:

[...] cualquiera que sea la forma social del proceso de producción, es necesario que este sea continuo, que recorra periódicamente, siempre de nuevo, las mismas fases. Del mismo modo que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco le es posible cesar de producir. Por tanto, considerado desde el punto de vista de una interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción es al propio tiempo proceso de reproducción [Marx, 1982: 695, tomo I].

Al mismo tiempo, plantea que para que la reproducción de la forma de producción se concrete es necesario reponer los elementos productivos consumidos en el proceso corriente:



Las condiciones de la producción son, a la vez, las de la reproducción. Ninguna sociedad puede producir continuamente, esto es, reproducir, sin reconvertir continuamente una parte de sus productos en medios de producción o elementos de la nueva producción. Bajo condiciones en lo demás iguales, esa sociedad solo puede reproducir o mantener en la misma escala su riqueza si a los medios de producción o sea los medios de trabajo, materias primas y materiales auxiliares consumidos por ejemplo durante un año, los reemplaza *in natura* (en especie) por una cantidad igual de ejemplares nuevos, separados de la masa anual de productos e incorporados nuevamente al proceso de producción. Determinada cantidad del producto anual pertenece, pues, a la producción. Destinada desde un principio al consumo productivo, dicha cantidad existe en gran parte en formas naturales que excluyen de por sí el consumo individual [Marx, 1982: 695, tomo I].

Marx dice que la reproducción simple es aquella en la que el capitalista obtiene por su capital invertido un plusvalor que es destinado a su fondo de consumo y no es reinvertido productivamente:

Si la producción reviste una forma capitalista, no menos la reproducción. En el modo de producción capitalista, así como el proceso de trabajo aparece tan solo como medio para el proceso de valorización, la reproducción no se pone de manifiesto más que como medio de reproducir como capital el valor adelantado, es decir, como valor que se valoriza a sí mismo. De ahí que la máscara económica que caracteriza al capitalista solo se adhiere a un hombre porque su dinero funciona continuamente como capital. [...]. Si al capitalista este rédito solo le sirve como fondo de consumo o lo gasta tan periódicamente como lo obtiene, se verifica, siempre que las demás condiciones se mantengan iguales, una reproducción simple [Marx, 1982: 696, tomo I].

Por el contrario, la reproducción ampliada es un proceso en el que parte del plusvalor se destina al proceso productivo

para la expansión de este, dando paso a la acumulación de capital.<sup>24</sup> “Examinándola concretamente, la acumulación se resuelve en la reproducción del capital en forma progresiva. El ciclo de reproducción simple se modifica y cambia su forma, para decirlo con Sismondi, por la de una espiral” [Marx, 1982: 715-716, tomo I].

De esta revisión de los aportes de Marx para sentipensar y practicar otra “economía” en un sentido descolonial se puede concluir la importancia de la desmercantilización, en tanto producción de valores de uso que no se intercambian mediante el mercado capitalista y del dinero; la división del trabajo que no suponga el encuentro de trabajo privado autónomo destinado al mercado, como valor de cambio; la existencia de valores de uso y de no valores que no son generados por el trabajo sino por la “naturaleza”, como los bienes comunes; los valores de uso con un carácter transhistórico como condición de la existencia humana. En términos del sentipensamiento y práctica de otra “economía” descolonial resulta crucial tener en cuenta que esta otra “economía” para constituirse en alternativa a la capitalista debe suprimir las relaciones de dominación y explotación e impulsar la reciprocidad, así como superar tanto la subsunción formal y real del trabajo al capital, construyendo sus propios circuitos económicos, generando y reinvertiendo sus propios excedentes con el objetivo de establecer un proceso de reproducción ampliada, en este caso no del capital, sino de la solidaridad-reciprocidad. Todo este proceso de institución de otra “economía”, debe considerar también la *desfetichización* de la mercancía y de los procesos sociales, los mismos que aparecen como relaciones entre cosas cuando en realidad son relaciones entre personas. Finalmente, la frase de Marx, respecto a que el trabajo es el padre de la riqueza material y la “naturaleza” la madre, puede permitir

<sup>24</sup> Marx [1982: 713] precisa que del plusvalor surge el capital y denomina acumulación de capital al empleo del plusvalor como capital, o a la reconversión del plusvalor en capital.

un diálogo fructífero con la visión “indígena”, para la cual la Madre Tierra es la fuente de riqueza y vida.

APORTES PARA LA ELABORACIÓN DE UN *CONCEPTO*  
*OTRO DE TRABAJO*

En este apartado se trata de destacar las contribuciones críticas a la colonialidad del trabajo [Marañón, 2017], es decir, a aquella perspectiva que asimila el trabajo al empleo, como eje de identidad, reproducción socioeconómica, autoestima, estructuración social y como trabajo productivo, generador de riqueza y valor, inferiorizando todos aquellos otros trabajos no basados en la racionalidad instrumental y no basados en la generación de plusvalía, así como a la acumulación de capital, como el trabajo doméstico, la reciprocidad y la pequeña producción mercantil, entre otros.

En este sentido, es importante presentar la discusión al respecto de las fronteras que delimitan la actividad, el trabajo y el empleo, ya que se plantea la necesidad de reconocer teóricamente que trabajo no es lo mismo que empleo [Neffa, 1999]. Este debate se realiza desde la epistemología cartesiana separando las tres actividades de modo rígido y partiendo desde el eurocentrismo del empleo como la categoría legítima. Según Neffa, la *actividad*:

[...] se refiere a un concepto muy amplio, que abarca todo el dinamismo de la vida humana, requiere un esfuerzo que no incluye solamente al trabajo, sino también el desenvolvimiento de todas las facultades humanas en otras diversas esferas: doméstica, deportiva, cultural, asociativa y política. La actividad es algo que tiene en primer lugar un sentido para quien la realiza y que se hace para obtener de manera directa un bien o acceder a un servicio con el objeto de satisfacer una necesidad, material o inmaterial [Fouquet, 1998; citado por Neffa, 1999: 8].

El *trabajo*, mientras tanto, es una actividad que se caracteriza por ser un esfuerzo:

[...] realizado por el hombre para producir algo que es exterior a sí mismo, hecho en dirección de otros y con una finalidad utilitaria. Se trata de una actividad coordinada de hombres y mujeres, orientada hacia una finalidad específica, que es la producción de bienes y servicios que tengan una utilidad social. Para realizarlo se requiere la movilización de todo el ser humano, es decir de la fuerza física y/o de las capacidades psíquicas (afectivas y relacionales) y cognitivas, y la puesta en práctica de las calificaciones, competencias profesionales y experiencia de los trabajadores [Neffa, 1999: 11].

Por su parte el empleo es una relación:

[...] que vincula el trabajo de una persona con una organización dentro de un marco institucional y jurídico que está definido independientemente de aquella, y que se constituyó antes de su ingreso en la empresa. Se trata de un trabajo abstracto, que es susceptible de ser dividido en unidades elementales y de reagruparlas alrededor de un puesto de trabajo, que es reconocido como socialmente útil. Es una relación laboral que permanece en el tiempo y tiene un carácter mercantil, pues se intercambia por un salario asignado individualmente; goza de ciertas garantías jurídicas y de la protección social y está normatizado mediante una clasificación resultante de reglas codificadas en los estatutos profesionales o en los convenios colectivos de trabajo [Neffa, 1999: 12].

La crítica descolonial al trabajo como categoría eurocéntrica plantea que es un error asimilar el trabajo al empleo, pues este es solo una forma histórica de aquel. Al mismo tiempo, es también erróneo delimitar el concepto de trabajo a lo que se realiza de un modo no mercantil para lograr la

satisfacción de las necesidades. En cambio, se propone concebir el trabajo como una actividad, en sentido amplio, más allá de una percepción económica reduccionista. Finalmente, es engañoso ver el empleo desde el evolucionismo, sosteniendo que es la única forma legítima de trabajo y la más lograda en términos “civilizatorios”, a partir de una mirada que desvaloriza y/o presenta como arcaicas otras formas no heterónomas de trabajo (doméstico, recíproco, mercantil simple), ocultando la reemergencia de otras formas opresivas como la esclavitud y la servidumbre y, de modo simultáneo, presentando como parte del pasado todas las formas no asalariadas de trabajo, cuando en realidad coexisten bajo la hegemonía de la relación capital-trabajo.

#### DESDE LA VISIÓN “INDÍGENA”

Desde Bolivia, Kessel y Condori [1992] y Medina [2001] contribuyen a formular algunas ideas respecto del trabajo en su versión “indígena”. Según esos autores el trabajo desde la mirada occidental es una actividad económica que permite a la persona manipular y transformar su mundo con la finalidad de obtener los bienes necesarios para su subsistencia, además de conformar parte de su identidad al avalar que cumple con un deber fundamental. Por el contrario, en la perspectiva andina el trabajo implica garantizar la armonía y la vida en el mundo mediante una estrecha relación entre actividad y espiritualidad. Todo esto en comunidad. El trabajo, en estas condiciones, es una especie de diálogo con el mundo que en el caso andino está formado por tres comunidades: la humana, la divina y la de la “Naturaleza”. Para mantener el equilibrio entre ellas, cada actividad económica se enmarca en rituales de producción, dotando de una dimensión simbólico-religiosa a aquello que, desde la ideología occidental, sería considerado como puramente empírico [Van Kessel y Condori, 1992 y Medina, 2001].

Los siguientes fragmentos pueden ser útiles para realizar el contraste entre las dos percepciones de trabajo. En primera instancia, el lugar del trabajo en la vida. Así: “en la cultura occidental entendemos el trabajo como una actividad económica. Según esta visión, el trabajador se sacrifica para arrancar su existencia, su riqueza y bienestar material del medio natural que le circunda [...] En la visión occidental, además, la “naturaleza” es el conjunto de los “recursos naturales” con que el hombre ha de trabajar, transformar y humanizar al mundo” [Kessel y Condori, 1992: 3].

Por tanto, mientras que en la cultura occidental el trabajo es una actividad productiva, separada de la vida en su conjunto y la “naturaleza” es una fuente de recursos, en el mundo “indígena” el trabajo es la reproducción de la vida en su integridad, conjunto en armonía con la “naturaleza”. De este modo,

[...] el hombre andino tiene una visión distinta del trabajo [...] El mundo es un todo vivo [...] su trabajo es cultivar la vida del mundo en la chacra, el ganado, la casa [...] Concretamente, la chacra es fuente de vida divina y sus frutos son vivos [...] El trabajo es más que una actividad productiva, es un culto a la vida [...] El trabajo es, para el andino, una actividad productiva y un culto sagrado en que el hombre se relaciona con el mundo *ayllu* en sus tres dimensiones: la comunidad humana, la comunidad divina y la comunidad natural silvestre [...] con el objetivo de cultivar la vida del todo y sus integrantes [Kessel y Condori, 1992: 4 y 12].

En segunda instancia, el trabajo es realizado por todos los miembros de la familia teniendo como principio básico la reciprocidad: “hombres y mujeres, y aun los hijos mayores, todos participan en la labor [...] se recurre al *ayni* [...] prestaciones que se intercambian y son contabilizadas para ser devueltas en la misma forma y cantidad [...] el dueño recibe servicios que el día antes o después devolverá con el mismo

trabajo [...] se ayudan tíos paternos, sus hijos y hermanos [...] la familia debe ofrecer un sólido frente ante el mundo” [Kessel y Condori, 1992: 24].

El filósofo boliviano Medina, por su parte, comenta que, desde la visión occidental, la “naturaleza” es vista como exterioridad y el trabajo manual como algo despreciable. De este modo, Medina afirma respecto de la “naturaleza” que “desde el lado griego, como recuerda Hannah Arendt, en *La condición humana*, la noción de la Buena vida está ligada con la vida en la *polis* [...] (identifica) a la “naturaleza” como opuesta a la cultura” [Medina, 2001: 32]. El autor sostiene además que: “el ideal griego de la Buena Vida está, así mismo, vinculado con la actividad contemplativa, al desarrollo del intelecto, del cuerpo y de las artes, a la política y a la posibilidad de disponer de tiempo libre para hacer lo que el espíritu demande” [Medina, 2001: 32]. Respecto al trabajo manual, Medina reafirma la valoración negativa que hay entre los griegos, sosteniendo que: “El trabajo manual rebaja la condición humana, por eso está destinado a mujeres, metecos y esclavos que no son considerados seres humanos civilizados” [Medina, 2001: 32]. El trabajo “indígena” es una acción para la reproducción de la vida, humana y no humana, cósmica, en su conjunto:

El cosmos es entero, no quebrado por la oposición materia/espíritu, ni desintegrado por la contradicción religión-tecnología y el divorcio entre ética y economía; no partido por la separación del hombre respecto de su trabajo y por la enajenación del producto de su trabajo [...] El trabajo indígena está asociado al rito y al juego: los amerindios han ligado trabajo con juego a través de la ritualidad, que azuza una competitividad no antagónica sino de sinergia, sumamente importante, como insumo para la construcción de una civilización cualitativa [Medina, 2001: 34-35].

Unas apreciaciones semejantes pueden ser encontradas en México, entre los intelectuales “indígenas” oaxaqueños

destacan las de Jaime Martínez Luna con respecto de la “comunalidad” y el trabajo:

Creemos que de la práctica cotidiana podemos arrancar lecciones ilustrativas de cómo el trabajo guía nuestras acciones y de cómo el prestigio de un ciudadano se funda en el trabajo. Nunca habrá poder comunal si no está avalado por un trabajo concreto. La comunalidad —como llamamos al comportamiento resultado de la dinámica de las instancias reproductoras de nuestra organización ancestral y actual— descansó en el trabajo, nunca en el discurso; es decir, el trabajo para la decisión (la asamblea), el trabajo para la coordinación (el cargo), el trabajo para la construcción (el tequio) y el trabajo para el goce (la fiesta) [Martínez, 1995: 34; citado por López, 2014a: 182].

En la perspectiva de Martínez, el trabajo es el elemento organizador de la vida social, en términos de intercambios recíprocos en los diversos ámbitos sociales. Por tanto, el trabajo tiene una conceptualización amplia, pues abarca las diversas actividades humanas que en conjunto contribuyen a la reproducción de la sociedad. En términos del debate sociológico ya reseñado, la concepción de trabajo “indígena”, es abarcativa y se refiere a la actividad, pues incluye la búsqueda de las necesidades básicas a partir de relaciones de reciprocidad, las mismas que permean las relaciones con el territorio, el autogobierno, la asamblea y la fiesta. En la perspectiva “indígena”, como lo señala Díaz [2004: 5] el trabajo se entiende: “como una labor de cocreación, que finalmente significa también recreación de lo creado”, no solo refiriéndose a “lo económico” en tanto satisfacción de las necesidades básicas, sino a la reproducción de la vida, humana y no humana, en términos de respeto y cuidado de la Casa común, de la Madre Tierra y del Universo.



### *El trabajo y la “naturaleza” humana*

Marx y Engels destacaban la importancia del trabajo para caracterizar la “naturaleza” humana. Así, en la *Ideología alemana* [Marx y Engels, 1991] señalan que el trabajo era el elemento definitivo para distinguir al hombre de los animales: “podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” [Marx y Engels, 1991: 35].

Marx en *El capital* [Marx, 1982], planteó el trabajo como un proceso de interacción con la “naturaleza”, afirmando que:

[...] el trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que este realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de su fuerza a su propia disciplina [Marx, 1982: 215-215, tomo I].

### *Trabajo y enajenación*

El sentido del trabajo en el capitalismo es entendido por Marx como un proceso de deshumanización que se originaba en la

enajenación del trabajo, una desvalorización del hombre y del trabajo:

[...] *a*) la relación del trabajador con el producto del trabajo como un objeto ajeno y que lo domina. Esta relación es, al mismo tiempo, la relación con el mundo exterior sensible, con objetos naturales, como en un mundo extraño para él y que se le enfrenta con hostilidad [...] *b*) la relación del trabajo con el acto de la producción dentro del trabajo. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece [...] *c*) la universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza todo su cuerpo inorgánico, tanto por ser i) un medio de subsistencia inmediato, como por ser ii) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir [Marx, 2006: 110-111].

A manera de balance respecto de las contribuciones a un concepto descolonial de trabajo por parte de las perspectivas “indígena” y marxista, es posible comentar que la primera aporta una idea abarcativa del trabajo que asocia a este con la actividad en términos del debate en la sociología del trabajo, es decir, con todo lo que se hace para la reproducción de la vida y que no se restringe al trabajo orientado a la satisfacción de las necesidades, sea este remunerado o no. En este sentido, el trabajo, en la concepción “indígena” se orienta hacia la reproducción ampliada de la vida ampliada (humana y no humana, y del cosmos), a partir de relaciones de reciprocidad en “lo económico”, en el autogobierno, la asamblea y las relaciones con el territorio. Esta percepción, por tanto, excede a la generada por el marxismo, donde se plantea atención central en el trabajo productivo de tipo asalariado,

aunque Marx [según Noguera, 2002: 151] tenía una perspectiva compleja del trabajo, destacando tres dimensiones: *a*) trabajo como actividad orientada a un fin (cognitivo-instrumental o teleológico); *b*) trabajo como interacción social y comunicación (práctico-moral, o social); y *c*) trabajo como autoexpresión práctica del ser humano (estético-expresiva). En este sentido se podría considerar este trabajo (en términos descoloniales), desde el marxismo como una vía para alcanzar la autorrealización humana, lo que exige superar la enajenación a la que el trabajo está sometido en el capitalismo y reconocer la transformación mutua entre humanos y “naturaleza”.

#### LA SOLIDARIDAD “ECONÓMICA” COMO UNA CATEGORÍA DESCOLONIAL DE TRANSICIÓN HISTÓRICA

Quijano [1998] sostiene que la reciprocidad emerge en América Latina como resultado de las contradicciones internas del capital y del capitalismo, principalmente a consecuencia de la crisis estructural del empleo y de la hegemonía del capitalismo financiero, a lo que habría que añadir el rechazo de sectores crecientes de la población al sentido de la vida instrumental, egoísta, racista, destructivo de la vida y la Madre Tierra, característicos del patrón de poder moderno-colonial. En este contexto, desde varias décadas atrás se ha cuestionado la idea dominante de “economía”, se ha criticado también la delimitación de “lo económico” exclusivamente a la producción de mercancías para su venta en el mercado capitalista y la acumulación de capital. Sin embargo, hasta ahora no existe consenso entre los críticos para nombrarla, para que “lo económico” tenga un contenido pluriverso y asociado con prácticas basadas en racionalidades liberadoras y solidarias que erradiquen la dominación y explotación. Un concepto que ha emergido desde el discurso crítico es la “economía”

solidaria para plantear prácticas que buscan la satisfacción de las necesidades básicas a partir de la solidaridad, reciprocidad, el trabajo colectivo y la horizontalidad, entre otros aspectos. ¿Por qué, entonces, plantear la solidaridad económica y no la “economía” solidaria? Porque desde la totalidad social se plantea que no puede haber “economía” solidaria sin que la solidaridad-reciprocidad sea un valor que irradie la sociedad en su conjunto y sin que las relaciones de poder sean favorables a tal principio. En este sentido se plantea la solidaridad económica como un ámbito de una sociedad que, a su vez, está regida por relaciones de solidaridad y reciprocidad, así como por racionalidades liberadoras y solidarias. Tanto la solidaridad económica como el trabajo descoloniales tendrán que asociarse con otro sistema histórico no apoyado en la racionalidad instrumental (medios-fines), sino en racionalidades solidarias y liberadoras, que tenga como horizonte histórico los buenos vivires. Por supuesto, la solidaridad económica y el trabajo descolonial tendrían que ser parte de otras relaciones de poder, mejor dicho, de relaciones de autoridad que tiendan hacia la horizontalidad.

En el mundo y en América Latina hay importantes experiencias orientadas en ese sentido, que deberían ser sentipensadas desde la desobediencia epistémica, es decir, desde una perspectiva de la “economía” que responda a esta etapa de transición histórica, como parte de la totalidad social, como parte de las relaciones de poder y como un campo específico de disputa contra el poder capitalista, colonial y moderno mediante un nuevo sentido en las relaciones sociales (desmercantilización, reciprocidad, autogobierno). Se debe pugnar porque la solidaridad económica, para ser considerada como economías “otras”, cierre el circuito de producción, distribución, consumo y producción y gestión del excedente (reparto y acumulación) de modo que consiga su reproducción ampliada y suprima la dominación y explotación entre los humanos y de la Madre Tierra [Marañón, 2016b].

Así, en relación con la concepción dominante y eurocéntrica de “economía”, se trata de introducir el concepto de solidaridad económica como conjunto de relaciones sociales que tienden a la reciprocidad, a la desmercantilización, a la relacionalidad y al autogobierno, para la satisfacción de las necesidades básicas materiales, espirituales y la reproducción integral de la vida, desde acciones liberadoras y solidarias entre los humanos y con la Madre Tierra; esto es, erradicando las relaciones de dominación y explotación propias de la modernidad-colonialidad. En este sentido descolonial, la solidaridad “económica” es una forma de control del trabajo no heterónoma que articula tanto a la reciprocidad como a la producción mercantil simple, así como al trabajo femenino orientado a la producción y reproducción de la vida. Una propuesta de definición del trabajo descolonial sería una actividad que conjugue el trabajo y la vida, reinstale la alegría del trabajo basado en la reciprocidad entre los seres humanos y con la Madre Tierra, vincule a todos los seres vivos sin jerarquías de sexo-género, de “raza” y “clase”, sin relaciones de dominación y explotación, en un horizonte histórico de sentido orientado a los buenos vivires. El trabajo no puede ser entendido solo como una acción encaminada solamente a satisfacer las necesidades básicas sino a reproducir la vida (humana y no humana) en su conjunto, razón por la cual debe reconocer la contribución de las mujeres a la producción y reproducción de la vida [Marañón, 2017].

De la apreciación “indígena” en términos de concebir una definición “otra” de “economía”, el pensamiento descolonial se nutre con:

- 1) La relacionalidad entre lo humano y no humano, con la idea de lo humano perteneciente a la Madre Tierra, con la que se deben establecer relaciones sujeto-sujeto, libres de dominación y explotación, respetando los equilibrios ecológicos y sociales (véase el cuadro 1).

Cuadro 1. Aportes “indígena” y marxista para un concepto descolonial de “economía”. La solidaridad “económica”

“Indígena”	
Ámbito	Aportes
Relación sociedad- “naturaleza”	La “naturaleza”, no es un objeto sino un ser vivo: la Madre Tierra. Propone el cuidado y reproducción de la Madre Tierra y del cosmos en su conjunto. Rompe con la visión antropocéntrica dominante: los humanos no son propietarios ni productores, sino “cuidantes” de la Madre Tierra.
Producción, distribución y consumo	La reciprocidad se da en el ámbito productivo y la redistribución en el ámbito del consumo colectivo. El trueque como medio para la redistribución de la producción.
Concepción del “desarrollo”	El objetivo de la “economía” está asociado con un tipo de “desarrollo” que no apunta a la acumulación de bienes o de dinero, sino a la maduración orgánica de cada uno de los seres, según sus necesidades y capacidades, pero en interdependencia y dentro del equilibrio macrocósmico y ecológico. El “desarrollo” en sentido humano se orienta en la “colectividad”.
Marxistas	
Relación sociedad- “naturaleza”	El trabajo es el padre de la riqueza material y la “naturaleza” la madre. La Madre Tierra es la fuente de riqueza y vida. La relación entre valor, valor de uso y mercancía referido a los valores de uso que pueden no ser valores, ya que no han sido producidos por el trabajo, como ocurre con los “bienes comunes”. La misma Madre Tierra.
Desfetichización de la mercancía y de los procesos sociales	La desfetichización de la mercancía y de los procesos sociales, los mismos que aparecen como relaciones entre cosas cuando en realidad son relaciones entre personas.

continúa...

... continuación

---

Desmercantilización	Los procesos de desmercantilización tendrán como una de sus características centrales la producción de valores de uso sociales a los que se acceda sin la mediación del mercado capitalista y del dinero, sino de la reciprocidad.
Proceso de institución de otra "economía"	Para constituirse una alternativa al capitalismo se deben suprimir las relaciones de dominación y explotación e impulsar la reciprocidad y la producción mercantil simple. Se debe superar tanto la subsunción formal y real del trabajo al capital, construyendo sus propios circuitos económicos, generando y reinvertiendo sus propios excedentes con el objetivo de establecer un proceso de reproducción ampliada, en este caso no del capital sino de la solidaridad "económica".

---

Fuente: elaboración propia.

- 2) La idea de una "economía" que no solo debe ser guiada por la administración de la casa, del *oikos* humano, sino de la Casa común, la Madre Tierra (y el cosmos en su conjunto). Esta formulación tiene implicaciones muy profundas y amplias en la concepción de "economía", ya que de ella se desprende que los medios para producir lo que se necesita para satisfacer las necesidades materiales y espirituales no pueden ser concebidos como "recursos naturales" a libre disposición de los humanos, ya que deben ser utilizados cuidando el equilibrio ecológico intergeneracional y teniendo como punto de partida que los bienes comunes, todos y cada uno de ellos, son seres vivos.
- 3) Se plantea, en una perspectiva no antropocéntrica, que el hombre no es dueño de la "naturaleza", sino solamente su cuidante, su cultivador, pues la "naturaleza" es la única fuerza productora. El ser humano no "crea", cultiva para que Pachamama produzca y desempeña el papel de transformador de elementos y procesos que no dependen de él.

En este aspecto es importante establecer un diálogo con la idea marxista, para la cual el trabajo humano es el creador de riqueza (si bien Marx afirmaba que el trabajo es el padre y la “naturaleza” la madre de aquella, no alcanzó a desarrollar una explicación acabada de la contribución de la “naturaleza” a la generación de dicha riqueza).

- 4) La “economía indígena” se caracteriza por relaciones sociales regidas por la reciprocidad para la producción y por la redistribución en la fase del consumo. Estas prácticas se realizan con el telón de una amplia red de relaciones de parentesco y de amistad, se orientan por una circulación y no acumulación de la riqueza material.
- 5) En la apreciación “indígena” las prácticas “económicas” son, al mismo tiempo, prácticas culturales y se desarrollan desde una base territorial en la que cada elemento es un ser vivo que puede colaborar u obstaculizar la producción según haya una conducta adecuada o transgresora de los equilibrios sociales y ecológicos. Esto se denomina “economía sagrada”.<sup>25</sup>
- 6) Las prácticas “económicas indígenas” que tienden a la desmercantilización y se basan en el respeto de la Madre Tierra, cuestionan de manera directa la concepción hegemónica de “economía” que supone la existencia de un ser racional, egoísta e instrumental que busca maximizar ganancias por medio del mercado capitalista sin reconocer que la “economía” también es una actividad orientada a la satisfacción de las necesidades mediante la reciprocidad, es decir, del intercambio de trabajo y fuerza de trabajo por fuera del mercado capitalista y del dinero.
- 7) No obstante, para no esencializar estas prácticas, es importante señalar que ellas no se realizan por fuera del capitalismo y del patrón de poder actual, sino en constante

<sup>25</sup> Lo sagrado no tiene tanto que ver con la ritualidad que involucra la materialidad del aprovechamiento ni con la abstracción del Dios cristiano, sino desde las prácticas concretas de aprovechamiento que involucran rituales y festividades. El autor agradece el comentario de Dania López.



tensión con estos, por lo que las prácticas “indígenas” no están libres de la diferenciación interna, de conflictos, de acciones instrumentales. En este sentido, dichas prácticas basadas en la reciprocidad están en conflicto permanente con la racionalidad instrumental e influenciadas por la colonialidad del poder.

- 8) Esta realidad de tensión entre lo mercantil y la reciprocidad se expresa también en el trueque vigente en los sectores campesinos, muchas veces en equivalencias unitarias y su persistencia se debe a relaciones de parentesco y de amistad de larga data. Así como a una cuidadosa evaluación realizada respecto de la conveniencia del trueque según los tipos de productos intercambiados, ya que se podría preferir el trueque allí donde se intercambian productos “locales” que no son afectados por la inflación monetaria y se prefieren el uso del dinero para la adquisición de productos manufacturados. Al mismo tiempo, el trueque puede utilizarse de modo instrumental para adquirir productos que luego serán vendidos a precios superiores en los mercados capitalistas urbanos.

Una nueva percepción de la economía en una perspectiva descolonial, también se nutre del marxismo, ya que este constituye un valioso aporte para la comprensión y superación del capitalismo y del patrón de poder en su conjunto. En tal sentido, la solidaridad económica, en tanto categoría social propuesta para este periodo histórico de crisis global del patrón de poder moderno-colonial-capitalista y de emergencia de un nuevo horizonte histórico de sentido denominado los buenos vivires, nos plantea que la “economía” capitalista está basada en la creación articulada de mercancías, valor de uso-valor de cambio-valor-trabajo abstracto-dinero-capital, a partir de la explotación del trabajo. Esta es la esencia del capitalismo, por lo que los procesos de desmercantilización deben tener como referencia teórica y práctica la pérdida de vigencia de tales categorías y

prácticas sociales. En este sentido, el capitalismo se basa en la naturalización de la producción de mercancías presentando las relaciones sociales como relaciones entre cosas, entre mercancías, cuando en realidad son relaciones entre productores, situación que Marx denominó el “fetichismo de la mercancía”, el mismo que debería debilitarse en un proceso de desmercantilización de la “economía” (y de la vida), orientado a la supresión de relaciones de dominación y explotación, en la perspectiva de la descolonialidad del poder. El marxismo también sirve de orientación en la lucha por negar la ley del valor y las formas en que los procesos económicos están sometidos a la acumulación de capital (subsunción formal y real del trabajo al capital).

Sobre el trabajo, desde la idea “indígena” para una nueva perspectiva descolonial del trabajo, se deben recuperar aportes muy relevantes, entre ellos, la idea central del trabajo no como una actividad instrumental dirigida a producir lo necesario para la vida, sino en tanto una actividad creadora no solo de humanidad, de relaciones de reciprocidad, sino también reproductora y cuidadora de la Madre Tierra. El trabajo como un lugar de encuentro y compartición con los otros, en condiciones de igualdad y sin relaciones de dominación y explotación. Del marxismo en tanto una crítica radical al capitalismo se rescata las ideas de enajenación, de deshumanización del trabajo por la explotación y el despojo a los que está sujeto, así como de autorrealización, aprendizaje y despliegue de saberes, de creatividad en el trabajo. En este sentido, el marxismo contribuye a entender que los procesos de descolonialidad de la “economía” y del trabajo, basados en propuestas colectivas, tienen que pasar necesariamente por procesos de *desenajenación* y de autorrealización del trabajo. Recuperando el aporte “indígena”, es posible considerar a toda forma de trabajo como actividad, pues no se trata de acciones orientadas a resolver las necesidades básicas, sino articuladas para la producción y reproducción de la vida humana y no humana (véase el cuadro 2).

**Cuadro 2. Aportes de las perspectivas “indígena” y marxista para un concepto descolonial de trabajo**

“Economías”	
“Indígenas”	
Ámbito	Aportes
Comunidad entre: lo divino, lo humano y la Madre Tierra	<p>Para mantener el equilibrio entre ellas, cada actividad económica se enmarca en rituales de producción, dotando de una dimensión simbólico-religiosa a aquello que, desde la ideología occidental, sería considerado como puramente empírico.</p> <p>El trabajo es la reproducción de la vida en su integridad, conjunto en armonía con la “naturaleza”.</p>
Ejercicio transgeneracional	<p>El trabajo es realizado por todos los miembros de la familia con el principio básico de la reciprocidad.</p>
Percepción social	<p>El trabajo es el elemento organizador de la vida social, en términos de intercambios recíprocos en los diversos ámbitos sociales.</p> <p>La concepción de trabajo “indígena”, es abarcativa, y se refiere a la “actividad”, pues incluye la búsqueda de las necesidades básicas a partir de relaciones de reciprocidad, las mismas que permean las relaciones con el territorio, el autogobierno, la asamblea y la fiesta.</p>
Marxistas	
Crítica al capitalismo	<p>El trabajo en el capitalismo es entendido por Marx como un proceso de deshumanización que se originaba en la enajenación del trabajo, una desvalorización del hombre y del trabajo.</p> <p>“La relación del trabajo con el acto de la producción dentro del trabajo. Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como con una actividad extraña, que no le pertenece...” [Marx, 2006: 38].</p>

Tipos de trabajo	Trabajo como actividad orientada a un fin (cognitivo-instrumental o teleológico). Trabajo como interacción social y comunicación (práctico-moral o social). Trabajo como autoexpresión práctica del ser humano (estético-expresiva).
Aportes	Considerar el trabajo, desde el marxismo como una vía para alcanzar la autorrealización humana, lo que exige superar la enajenación a la que el trabajo está sometido en el capitalismo, y reconocer la transformación mutua entre humanos y “naturaleza”.
Contradicciones	Atención central en el trabajo productivo de tipo asalariado creador de riqueza.

Fuente: elaboración propia.

## REFLEXIONES

En este capítulo se han revisado ideas provenientes de las perspectivas “indígena” y marxista para elaborar una categoría “otra” de “economía”, denominada solidaridad económica. Este esfuerzo que deber ser completado, profundizando la discusión de los aportes de tales visiones e incorporando otras (cooperativismo, “economía” social y solidaria, “economía” del trabajo, “economía” ecológica, “economía” feminista, anarquismo),<sup>26</sup> se basa en el reconocimiento de que ante la crisis global del patrón de poder colonial, moderno, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, que igualmente pone en crisis el concepto dominante de “economía”, es necesario plantearse una nueva formulación desde la descolonialidad del poder que parta del reconocimiento de la heterogeneidad histórico-estructural de

<sup>26</sup> Ver en Maceda, Arce y Marañón [2018], un análisis preliminar de los aportes del anarquismo libertario de Kropotkin a una concepción descolonial de la “economía” y del trabajo.

la vida social. Lo anterior implica elaborar una nueva categoría no desde una episteme, como es el caso del concepto dominante de “economía”, sino de diversas epistemes, portadoras de racionalidades liberadoras y solidarias, es decir, que expresen relaciones sociales emancipadoras entre los humanos y relaciones solidarias, de respeto, complementariedad y reciprocidad entre los humanos y con la Madre Tierra.

Precisamente, las perspectivas “indígena” y marxista reúnen tales rasgos en mayor o menor medida, aportando la primera elementos que permiten fortalecer una apreciación teórica que establezca un criterio de relacionalidad en el conjunto de relaciones sociales, la idea de la búsqueda del bienestar no solo humano sino de la Casa común-Madre Tierra, esto es, considerar la necesidad de velar tanto por los equilibrios sociales y ecológicos como los de la Pacha, la reciprocidad simétrica como el eje de las relaciones sociales y el trabajo inseparable de la vida como actividad espiritual y lúdica, de satisfacción de las necesidades y de reproducción de la vida, humana y no humana, en su conjunto. La Madre Tierra o Pachamama en tanto creadora de masa y energía, debe ser entendida como la generadora y regeneradora de vida. La segunda, es decir, la marxista, contribuye con su análisis sobre como se configura el armazón de la “economía” capitalista en términos materiales y subjetivos alrededor de la mercancía (valor, valor de uso, valor de cambio, trabajo abstracto, dinero, capital), a partir de la explotación de la fuerza de trabajo, del proceso de enajenación de esta y del fetichismo de la mercancía. Destaca el análisis de la desmercantilización, en tanto intercambios recíprocos de fuerza de trabajo y de trabajo sin pasar por el mercado capitalista o el dinero. La desmercantilización, el paso de la producción de valores de cambio a valores de uso, por tanto, se convierte en una categoría central para teorizar y practicar “economías” que rompan con la ley del valor y con las relaciones de poder basadas en la dominación y explotación propias de la modernidad-colonialidad. Se

resaltan las ideas de excedente y de reproducción ampliada para tener en cuenta que un sistema económico para consolidarse y expandirse requiere como condición básica la generación de un excedente económico y plantearse su reproducción ampliada, aspectos desatendidos en la discusión de las “economías” alternativas [Cruz, 2011].

Ambas perspectivas, la “indígena” y la marxista, nos permiten estructurar una mirada más abarcativa de la “economía” y del trabajo en términos de la solidaridad económica y de la descolonialidad del poder, es decir, de una “economía” orientada a la reproducción de la vida y de la Casa común, a partir de la reciprocidad, de la desmercantilización, el autogobierno y de la supresión de las relaciones de dominación y explotación, así como de los constructos mentales que jerarquizan verticalmente a los seres vivos y no vivos. Una “economía” orientada hacia los buenos vivires descoloniales.

Esto parte de la necesidad de tratar de construir una mirada pluriversa de “economía” que plantee el diálogo entre diversas epistemes, considerando la heterogeneidad histórico-estructural de la sociedad, así como el reconocimiento de la totalidad social y de las relaciones de poder en su complejidad.

En tal orientación pluriversa y descolonial de “economía” y de trabajo se despliega un esfuerzo por profundizar el diálogo con el marxismo y lo “indígena”, pues desde ambos se han elaborado contribuciones que no se han abordado en este trabajo. Al mismo tiempo, se requiere una conversación con otros puntos de vista: feminismo, ecología política, “economía” ecológica, cooperativismo, para citar algunas de ellas, con el fin de acercarnos a una apreciación enriquecida de “economía” y de trabajo. Se ha planteado el concepto de solidaridad económica como una manera de denominar a las múltiples prácticas que, en este proceso de crisis irreversible del patrón de poder capitalista, están orientadas a la satisfacción de las necesidades materiales y subjetivas, desde la reciprocidad y la negación de la mercantilización de la vida, del trabajo y de la Madre Tierra, desde

la búsqueda de la supresión de las relaciones de dominación y explotación propias de la colonialidad del poder. En este sentido, la idea de solidaridad económica, no pretende ser una propuesta cerrada sino en diálogo con otros puntos de vista y prácticas emancipadoras como los de la autonomía y la autogestión que tienen acentos distintos, pero una orientación común: la eliminación de toda forma de opresión, de dominación y de explotación, de discriminación, de intolerancia respecto de lo humano y lo no humano. Solidaridad económica, en una perspectiva anticapitalista y articulada a los buenos vivires, a partir de formas simétricas de reciprocidad. En este sentido, tendencialmente y de forma contradictoria, la reciprocidad, en términos polanyianos, debería construirse en el eje de integración social, de la estructuración de la sociedad a partir de racionalidades liberadoras y solidarias, subordinando a la redistribución (estatal) y al mercado capitalista. Esto es, se trata de relaciones de poder en las que la reciprocidad articule de manera hegemónica, durante un largo periodo histórico a la redistribución, a la producción mercantil simple y al mercado capitalista.

Esta revisión teórica preliminar de las perspectivas “indígena” y marxista de “economía” y de trabajo, permite plantear una discusión teórica más precisa sobre la solidaridad económica como una categoría de transición histórica, específicamente sobre el significado y alcances de la desmercantilización, pues al parecer es confuso respecto a sí todo valor de uso para su productor directo es ya una mercancía (en términos del mercado capitalista y de la acumulación de capital) o, al contrario, ese valor de uso es una mercancía que puede estar destinada al intercambio, ya sea mediante el trueque o por medio del dinero, en tanto relaciones de producción mercantil simple. En este sentido, hay que precisar lo que es el trueque y la reciprocidad, pues entre ambos no hay una correspondencia biunívoca. Finalmente, es necesario plantearse una reflexión profunda sobre la participación del mercado capitalista y de

los otros mercados en términos de una “economía” descolonial articulada hegemónicamente por la reciprocidad.

Queda por profundizar las aportaciones “indígenas” incluyendo los puntos de vista desde México, Perú, Chile, Ecuador, Colombia y otros países de Centroamérica, para citar algunas de ellas. En el caso del marxismo, es central analizar las contribuciones de Marx sobre el dinero, así como la de otros autores, entre ellos, Bolívar Echeverría en relación con el valor de uso. Este esfuerzo por sentipensar una nueva idea pluriversa y descolonial de la “economía” y el trabajo, debe continuar su diálogo con otras perspectivas, entre ellas la denominada “economía” feminista, que pone en un lugar central el aporte femenino no solo a la reproducción de la fuerza de trabajo sino a la reproducción de la vida en su conjunto, como lo plantean Federici [2013] y Pérez [2014]. El diálogo con Pérez puede ser muy enriquecedor, pues ella plantea una subversión feminista de la “economía” orientada hacia la sustentabilidad de la vida, teniendo en perspectiva el Buen vivir.

## REFERENCIAS

- Baran, Paul A. [1959], *La economía política del crecimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Braudel, Fernand [1985], *La dinámica del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Coronil, Fernando [1997], *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Corredor, Carlos [2005], *Economía sin Robinson Crusoe: apuntes para superar el autismo*, Popayán, Universidad del Cauca.
- Cruz, Antonio [2011], “La acumulación solidaria. Los retos de la economía asociativa bajo la mundialización del capital”, en revista *Estudios cooperativos*, Montevideo, vol. 16, núm. 1, julio.



- Díaz Gómez, Floriberto [2004], “Comunidad y comunalidad”, en Lourdes Arizpe Schlosser, *Antología sobre culturas populares e indígenas*, México, Conaculta, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.
- Dobb, Maurice [2007], *Introducción a la economía*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, Enrique [2014], *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, México, Siglo XXI.
- Estermann, Josef [2012], “Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allin kawsay/suma qamaña* andino”, en revista *Polis*, Santiago, Universidad Bolivariana, vol. 11, núm. 33.
- Federici, Silvia [2013], *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Frías, Palmenia [2017], “Economía sagrada en la encrucijada de la economía capitalista”, en Heydi Galarza (edit.), *El desarrollo y lo sagrado en los Andes. Resignificaciones, interpretaciones y propuestas en la cosmo-praxis*, La Paz, Pan para el Mundo/Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología/Fundación para la Investigación Estratégica en Bolivia.
- Germaná, César [1995], *El “Socialismo Indoamericano” de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Ed. Amauta.
- Gibson Graham, J. K. [2011], *Una política poscapitalista*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Golte, Jurgen [1980], *La racionalidad de la organización andina*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Gudynas, Eduardo [2010], “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la Naturaleza, y justicia ecológica”, en revista *Tabula Rasa*, Bogotá, núm. 13, julio-diciembre.
- Guerra, Pablo [2001], *Socioeconomía de la solidaridad*, Montevideo, Editorial Nordam-Comunidad.
- Harris, Olivia [1987], *Economía étnica*, La Paz, Hisbol.

- Holloway, John [2011], *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Puebla, Sísifo-Herramienta-Bajo Tierra.
- Junko, Seto [2016], “El cambio recíproco entre los aymaras”, en revista *Ciencia y Cultura*, La Paz, núm. 37, diciembre.
- Kessel, Juan van y Dionisio Condori [1992], *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*, Santiago, Editorial Vivarium.
- Ledezma River, Johnny [2003], *Economía andina. Estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa*, Quito, Ediciones Abya-Yala/Universidad Mayor de San Simón.
- López, Dania [2014a], “La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México”, en Boris Marañón (coord.), *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*, México, IIEC/UNAM-Clacso.
- López, Dania [2014b], “La reciprocidad como lazo fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal”, en Boris Marañón (coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*, México, IIEC - UNAM/Clacso.
- López, Dania y Boris Marañón [2010], “Prácticas económicas populares basadas en la reciprocidad: una discusión teórica desde el pensamiento crítico latinoamericano”, en revista *Estudios Latinoamericanos*, Ciudad de México, núm. 25.
- Löwy, Michael [2003], “Progreso destructivo: Marx, Engels y la ecología”, en J. M. Harribey y Michael Löwy (eds.), *Capital contre nature*, París, PUF.
- Maceda, Areli; Marla Arce y Boris Marañón [2018], “Exploraciones de los aportes del anarquismo libertario de Kropotkin a una concepción descolonial de la economía y del trabajo”, ponencia presentada en el 2° Encuentro/Taller: Descolonialidad del poder, Ciudad de México, IIEC/UNAM, 22 al 24 de octubre.
- Mamani, Clemente [2019], *Qullqi callwa: transformaciones socioeconómicas y culturales, pesca, desarrollo local y*

*producción de trucha en el lago Tititaca*, Programa de doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.

Marañón, Boris [2017], *Una crítica descolonial del trabajo*, México, IIEC-UNAM.

Marañón, Boris [2016a], “De la economía (social) y solidaria hacia la solidaridad económica, los Buenos Vivires y la Descolonialidad”, en revista *Cooperativismo y Desarrollo*, Bogotá, núm. 24.

Marañón, Boris [2016b], “Notas sobre la solidaridad económica y la descolonialidad del poder”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el Buen Vivir en México*, México, IIEC-UNAM.

Marañón, Boris [2014], “Crisis global y descolonialidad del poder. La emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en Boris Marañón (coord.), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, IIEC-UNAM).

Marañón Pimentel, Boris y Dania López Córdova [2014], “Racionalidad alternativa de las experiencias de solidaridad económica en México”, en *Estudios Agrarios*, México, Procuraduría Agraria, núm. 56.

Martínez Luna, Jaime [1995], “Guelatao: ¿Es la comunidad nuestra identidad?”, en *Ojarasca* suplemento de *La Jornada*, México, núms. 42-43, marzo-abril.

Marx, K. [2015], *El capital. Resultados del proceso inmediato de producción*, libro I, capítulo VI (inédito), México, Siglo XXI.

Marx, K. [2006], *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colichue.

Marx, K. [1982], *El capital. El proceso de producción del capital*, tomo I, vol. I, libro primero, México, Siglo XXI.

Marx, Karl y Friedrich Engels [1991], *La ideología alemana*, Valencia, Universitat de Valencia.

- Mayer, Enrique [1982], “Un carnero por un saco de papas: aspectos del trueque en la zona de Chaupiwara, Pasco”, en revista *Nueva Antropología*, México, vol. VI, núm. 19, junio.
- Medina, Javier [2010], *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias*, La Paz, Mirada Salvaje.
- Medina, Javier [2001], *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la buena vida*, La Paz, Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia, GTZ.
- Mignolo, Walter [2016], “Sustainable development or sustainable economies? Ideas towards living in harmony and plenitude. Commentary expert”, en *Doc Research Institute*, Berlín, en <<https://doc-research.org/product/sustainable-development-or-sustainable-economies-ideas-towards-living-in-harmony-and-plenitude/>>.
- Neef, Max; Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn [1986], “Desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro”, en *Development Dialogue*, Santiago, Cepaur Fundacion-Dag Hammarskjold, número especial.
- Neffa, Julio [1998], *Modos de regulación, regímenes de acumulación y sus crisis en Argentina (1880-1996)*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Noguera, Antonio [2002], *El concepto de trabajo y la teoría social crítica*, en *Papers*, Barcelona, núm. 68: 141-168.
- Pérez, Amaia [2014], *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Quijano, Aníbal [2007], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, Aníbal [1998], *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.

- Quijano Valencia, Olver [2012], *Ecosimías-diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca.
- Razeto, Luis [2015], *Tópicos de Economía Comprehensiva*, Santiago, Ediciones Universitas Nueva Civilización.
- Rostorowski, María [1966], “Reflexiones sobre la reciprocidad andina”, en *Revista del Museo Nacional*, Lima, tomo XLII.
- Sahlins, Marshall [1975], *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
- Santarángelo, Juan y Carla Borroni [2012], *El concepto de excedente en la teoría marxista: debates, rupturas y perspectivas*, Cuadernos de Economía, 31(56), enero-junio.
- Schmidt, Alfred [2012], *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI.
- Spedding, Alison [2004], “Sobre la necesidad de fundamentar la antropología económica, y las falencias de la ‘Economía de la Reciprocidad’ ”, en Museo Nacional de Etnografía y Folklore, *Anales de la XXII Reunión de Etnografía*, tomo II, La Paz, Musef.
- Temple, Dominique [1986], *La dialéctica del don. Ensayo sobre la oikonomía de las comunidades indígenas*, La Paz, Hisbol.
- Toledo, Víctor [2013], “El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica”, en *Relaciones*, Morelia, núm. 136, otoño.
- Untoja, Fernando [2001], *Retorno al ayllu. Una Mirada Aymara a la Globalización. Crítica a la economía comunitaria*, La Paz, Ediciones Ayra.
- Wallerstein, Immanuel [2006], “Las estructuras del conocimiento o ¿de cuántas maneras podemos conocer?”, en *Espacio Abierto* (Zulia), vol. 15, núm. 1 y 2, enero-junio.
- Yampara, Simón [2008], *Economía comunitaria andina*, La Paz, Ediciones Qamañ Pacha.
- Yampara, Simón [2005], “Comprensión Aymara de la tierra-territorio en la cosmovisión andina y su ordenamiento para la Qamaña”, en revista *Inti-Pacha*, La Paz, vol. 1, núm. 7.

## 2. ECONOMÍA POLÍTICA DE LAS ECONOMÍAS ALTERNATIVAS. Una perspectiva histórico-estructural

*Antonio Romero Reyes\**

### INTRODUCCIÓN

La presente colaboración recoge algunas ideas provenientes de la participación del autor en las sesiones virtuales (febrero a octubre 2018) del Grupo de Trabajo Economías Alternativas y Buen vivir de Clacso.

Como el título indica, en este trabajo se reflexiona alrededor de las economías alternativas desde el punto de vista de la economía política y su crítica, considerando de manera amplia los aportes en esta materia. Reconociendo los innegables avances y esfuerzos de teorización alcanzados, se busca replantear la reflexión sobre el sentido de las “economías alternativas” y sus puntos de contacto, encuentro o de concateación con el llamado pensamiento crítico latinoamericano, especialmente con la vertiente de la colonialidad del poder. Para ello, se recurre al uso de varias categorías como la heterogeneidad histórico-estructural, el imaginario anticapitalista, el nuevo horizonte de sentido y la misma colonialidad del poder.

\* Economista peruano, graduado y titulado en la Universidad Ricardo Palma, Lima. Investigador adherente del Seminario de economía social, solidaria y popular de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Como se señala en el subtítulo del trabajo, la idea es reflexionar y discutir también sobre el estado de situación de las “economías alternativas” desde una perspectiva histórico-estructural. En la propuesta inicial se planteó considerar la perspectiva de la escuela “crítica del valor” (*Wertkritik*, en alemán), cuyo fundador fue Robert Kurz (Núremberg, 1943-2012), cofundador, además, de las revistas *Krisis* y *Exit*; uno de cuyos principales exponentes en la actualidad es Anselm Jappe (Bonn, 1962). Limitaciones de tiempo y espacio obligaron a tener que dejar de lado la exposición de esta parte.

Una de las preguntas para gatillar la reflexión y el debate sería: ¿qué está realmente en crisis en el pensamiento crítico latinoamericano? Con relación a las “economías alternativas” y a propósito de una lectura de Altvater,<sup>1</sup> ¿es tan “unilateral” la economía solidaria como lo fue la economía política desde el principio, unilateralidad que se extiende a todos los otros conceptos con los que aquella se emparenta (social, popular, del trabajo, etc.)? ¿Es la economía solidaria una teoría económica más, en el sentido “unilateral” de Altvater?

En el primer apartado y a manera de preámbulo, se repasa de manera amplia lo que fue el debate europeo sobre las propuestas económicas que, a nombre de la solidaridad, hicieron algunas corrientes socialistas. El segundo es el más extenso y la parte principal: allí se hace un esfuerzo de síntesis de las reflexiones y propuestas sobre la economía solidaria provenientes de Europa y Latinoamérica, alternando

<sup>1</sup> “La economía política ha sido unilateral desde el comienzo. O bien todo lo que importa es el dinero, o bien todo se centra en la materia y la energía. La forma social específica del uso de la materia y la energía en el modo de producción capitalista y las cuestiones de por qué el dinero se transforma en capital y por qué el modo de producción revoluciona entonces todos los modos de vida, no aparecen en el radar de los teóricos de la economía de ninguna de las dos vertientes. Esta unilateralidad no se suprime de ninguna manera cuando se diversifica declarándola ‘economía plural’ y se acentúa cuando se utilizan múltiples nombres, como economía plural, economía de los comunes, economía comunitaria y economía del poscrecimiento” [Altvater, 2017].

con el análisis y discusión de las mismas. En el tercero se aborda la perspectiva crítica de Aníbal Quijano desde las categorías de marginalidad, polo marginal y heterogeneidad estructural. El cuarto apartado discute algunas de las tesis de Boaventura de Sousa Santos sobre el pensamiento crítico latinoamericano. Finalmente, a manera de perspectivas, se sugieren tres direcciones hacia las que tendría que apuntar la emergencia o insurgencia de las economías alternativas, si son entendidas como “revueltas epistémicas” de las poblaciones colonizadas, racializadas y excluidas. Las tres posibles direcciones son: imaginario anticapitalista, horizonte de sentido y descolonialidad del poder.

#### EL DEBATE EUROPEO ENTRE CORRIENTES SOCIALISTAS SOBRE LA SOLIDARIDAD EN EL SIGLO XIX

La referencia de este debate es el que mantuvieron Marx y Proudhon. Como se sabe, Marx [1974] criticó duramente el “proyecto cooperativista” personificado en la obra del socialista francés Pierre-Joseph Proudhon.<sup>2</sup> El foco principal de las desavenencias que hubo entre ambos y, por extensión, entre Marx y las corrientes tanto del “socialismo pequeño burgués” como del “socialismo de Estado” de esa época (Rodbertus, John Gray y otros), radicaba en el funcionamiento y aplicación de la ley del valor, a partir de los principios formulados por el

<sup>2</sup> Obras económicas de Proudhon mencionadas por Marx: *¿Qué es la propiedad?* (1840), *Filosofía de la Miseria o sistema de las contradicciones económicas* (1846). A diferencia de la acerba y “demoledora” crítica de Marx, Böhm Bawerk valoró la segunda de las mencionadas, elogiándola “por la claridad de sus intenciones y por su brillante dialéctica” [Böhm Bawerk, 1986: 382]. La opinión de Schumpeter sobre la misma obra fue: “y estamos interesados en su economía solamente porque ofrece un ejemplo excelente de un tipo de razonamiento que se encuentra con lamentable frecuencia en una ciencia sin prestigio...” [Schumpeter, 1984: 402]. En los años que escribió su *Historia* (1941-1949), Schumpeter se refería a la filosofía hegeliana como “ciencia sin prestigio”.



economista inglés David Ricardo, especialmente el concierne a la distribución de los productos del trabajo social. En este dominio, tanto los críticos de Ricardo como las tendencias socialistas de entonces (mediados del siglo XIX) constataban una discrepancia flagrante entre el principio teórico y la realidad: si el valor de cambio de un producto equivale al tiempo de trabajo invertido en su producción ¿por qué el salario no es igual al valor del producto del trabajo? De aquí surgían las medidas prácticas o las estrategias que apartaron aún más a Marx de las otras corrientes socialistas: “Banco del pueblo” (Proudhon), “bonos de trabajo” (Rodbertus), apelación al Estado (al estado prusiano en el caso de Rodbertus) para que garantice el intercambio de mercancías “por su valor”, en paralelo con la abolición de la competencia como mecanismo de manifestación de la ley del valor. Por supuesto, este es un breve recuento de una polémica más vasta.

Si bien en la arena de la “batalla por las ideas” Marx se alzó victorioso sobre Proudhon y todas las corrientes socialistas que le antecedieron, el desarrollo histórico se habría cobrado una “revancha” (una ironía de la historia en el decir del historiador polaco Isaac Deutscher [1975]): no se produjo el colapso del capitalismo, pero sí el derrumbe de la versión deformada del socialismo inspirado en el aspecto más eurocéntrico del pensamiento de Marx. El consiguiente abandono de todo proyecto revolucionario<sup>3</sup> proporcionó el contexto desde el que

<sup>3</sup> “A lo largo del siglo XX, numerosos partidos de inspiración socialista desecharon la abolición del capitalismo como meta fundamental de la izquierda y adoptaron automáticamente la defensa del papel económico del Estado como único sustituto natural de la revolución. Aunque el nuevo paradigma de izquierda incluía la reconciliación con el mercado, no se ocuparon de imaginar otras formas de continuidad con las inquietudes socialistas, como la creación de agentes económicos organizados a partir de valores de equidad, en vez o además de simplemente prescribir la tutela del capitalismo mediante la intervención estatal. Si bien estos partidos habían rotado claramente con el principio revolucionario, su visión de la realidad económica permaneció dentro de los límites convencionales del proyecto social del marxismo: la nacionalización de la economía” [Beck, 2008].

han surgido una serie de iniciativas académicas e intelectuales reseñadas por el ensayista e historiador estadounidense Humberto Beck, entre las que se menciona “la recuperación del proyecto cooperativista” [Beck, 2008] y de la “economía solidaria” como una de sus expresiones teóricas. ¿Triunfó entonces Proudhon sobre Marx?

Las connotaciones históricas actuales de dicho proyecto son completamente diferentes a las del proyecto originario europeo de la primera mitad del siglo XIX en Inglaterra, Francia y Alemania. Además, el “proyecto cooperativista” no es la única *forma* que adopta la economía solidaria hoy en día. ¿Constituye la economía solidaria y su principio de solidaridad, una alternativa *universalizable*? ¿Puede llegar a constituir una fuerza de oposición al capital, capaz de sustituir el capitalismo a escala global? Mediante estas preguntas, se pretende llamar la atención sobre la necesidad de alimentar una agenda que aborde la discusión sobre las conexiones y desencuentros entre Socialismo y Solidaridad, poniendo la mira en el patrón global de poder al que se debe cuestionar. De esto dependería también la viabilidad de la solidaridad como principio organizador de la *nueva sociedad*, no solo en términos económicos. Por ejemplo, cuando Marx impugnaba por fantasiosa la propuesta del Banco del Pueblo o del “crédito gratuito” de Proudhon, lo hacía porque este revelaba desconocer los fundamentos sobre los que descansaba el funcionamiento del capitalismo de aquella época.<sup>4</sup> Los mismos fundamentos de ese sistema histórico perviven en nuestra época. La tesis subyacente es que el desarrollo de la economía solidaria sea a nivel local, de región, por país o al interior de cada continente, si quiere insurgir como *economía alternativa*, no puede prescindir de la crítica

<sup>4</sup> Marx en una carta dirigida a Schweitzer (con fecha de 24 de enero de 1865) dijo de Proudhon: “[...] es una fantasía genuinamente *pequeño burguesa* considerar que el capital que produce intereses es la forma principal del capital y tratar de convertir una aplicación particular del crédito (una supuesta abolición del interés) en la base de la transformación de la sociedad” [Marx, 1974: 168].

(teórica y práctica) del capitalismo, especialmente desde Marx y la tradición marxista.<sup>5</sup>

EL PENSAMIENTO EUROPEO Y LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO  
SOBRE LAS ECONOMÍAS  
ALTERNATIVAS Y SOLIDARIAS

Para esta sección se consideran tres autores, un europeo y dos latinoamericanos entre los más representativos.<sup>6</sup> Los autores examinados son Alain Caillé, José Luis Coraggio y Luis Razeto (tres economistas), cuyas ideas y propuestas fueron discutidas en las sesiones virtuales del Grupo de Trabajo Economías Alternativas y Buen vivir de Clacso, que tuvieron lugar en el 2018. En el siguiente apartado se abordan las ideas de Aníbal Quijano sobre la materia. Más adelante, el lector podrá apreciar las diferencias entre Quijano y los autores anteriores extrayendo sus propias conclusiones. Debido a los límites de extensión, el alcance de esta parte es una suerte de adelanto a lo que deberá ser un tratamiento posterior más exhaustivo.

El desarrollo más reciente de las economías alternativas se ha dado por el lado de la solidaridad. Así, a lo largo de su trayectoria conceptual, la “economía solidaria” surgió mediante un proceso de depuración y/o diferenciación con respecto de otras nociones sustentadas en diferentes experiencias, como la “economía popular” o la “empresa social”. La aparición de

<sup>5</sup> Como sostuvo Atilio Boron: “[...] la obra de Marx y la tradición que se remite a su nombre no flotan impávidas por encima de la historia. El marxismo, en suma, es una tradición viviente que reanima su fuego en la incesante dialéctica entre el pasado y el presente. [...] lejos de ser un libro cerrado o un edificio concluido que encierra tras sus puertas todas las respuestas y toda la verdad, el marxismo es lo que Sheldon Wolin definiera como una ‘tradición de discurso’, en la cual las preguntas son tan importantes como las respuestas” [Boron, 2006: 37].

<sup>6</sup> Otros autores importantes que también se pueden tomar en cuenta para este examen son: Marcos Arruda, Pablo Guerra, Paul Singer y Boaventura de Sousa Santos.

nuevas designaciones como “economía del trabajo” y “economía social”, entre otras, ha generado una maraña conceptual cuyos ámbitos de atención o de intervención se entrecruzan y dificultan la diferenciación de la misma economía solidaria. En este contexto se han formado, incluso, conceptos híbridos o que surgen de la combinación de los anteriores como la “economía social y solidaria” (ESS) o la “economía social, solidaria y popular”.

Como señalan Pérez de Mendiguren y Etxezarreta con relación a la ESS: “El recorrido histórico o el grado de desarrollo teórico de cada término, incluso el nivel de institucionalización alcanzado por el mismo difiere de un contexto a otro, así como el nivel de significación y uso en cada uno de ellos” [Pérez de Mendiguren y Etxezarreta, 2015: 2].

Partimos entonces de un problema de contextualización, así como de conceptualización, con relación al cual (hace ya varios años) un estudioso latinoamericano de la economía solidaria planteaba, entre otras, la siguiente pregunta: “¿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?” [Marañón, 2012a: 47].

En la cita, por “prácticas” tendría que entenderse un conjunto de prácticas sociales (económicas y no-económicas) que apuntarían a desencadenar en el tiempo procesos de “transformación social y política” al interior de un determinado territorio (una comunidad, una región, un país). En este contexto, “lo económico” viene a constituir un recurso, un mecanismo, un medio o (si se quiere) una interfase (necesaria pero insuficiente) para ir alcanzando la transformación en el sentido antes señalado.

Cabe también hacer aquí otra pregunta: ¿transformación dentro del sistema capitalista, o transformación para superarlo? En otras palabras, a un nivel más específico, y según la postura que se adopte con relación a la pregunta anterior: ¿prácticas de *economía solidaria* y prácticas de *solidaridad*

*económica* significan lo mismo? En la literatura que circula sobre el tema ambos términos (economía solidaria y solidaridad económica) se enlazan y son usados indistintamente, dando a entender que se refieren o contienen el mismo significado.<sup>7</sup>

La cuestión es que “lo económico” está estrecha y orgánicamente vinculado con una noción hegemónica de economía con una fuerte carga de eurocentrismo y, por ende, fuertemente cargada de racionalidad instrumental. En el concepto eurocéntrico de economía “lo económico” se halla separado de “lo político”, el sujeto y el objeto se encuentran igualmente separados, así como la “naturaleza” es un objeto. El mundo de esta economía es un mundo de objetos, de relaciones sociales objetivadas [Romero, 2012] cuyo espacio social donde habitan estas relaciones es el mercado.<sup>8</sup>

Dicha cuestión es relevante en el contexto del presente trabajo, toda vez que la economía recargada de eurocentrismo, retroalimentada/reforzada además por posiciones filosóficas como el fin de la historia y las modas post, ha colonizado las relaciones humanas haciendo que estas pasen a ser culturalmente gobernadas (como diría Bauman) por: “visiones del mundo y patrones de comportamiento a la medida de los mercados” [Bauman, 2007: 41].

<sup>7</sup> El mismo autor ha contribuido, tal vez sin quererlo, a propagar dicho uso indiferenciado. Véanse Marañoñ [2012a, 2012b y 2013], Marañoñ y López [2010]. En publicaciones posteriores ha utilizado con mayor frecuencia la “solidaridad económica”: Marañoñ [2014, 2016a, 2016b y 2016c]. Sin embargo, no se trata de un caso aislado como se verá más adelante.

<sup>8</sup> Tal vez sea pertinente recordar lo que dice Edgardo Lander en uno de sus trabajos, muy conocido y profusamente citado en los primeros años del siglo XXI: “En los debates políticos y en diversos campos de las ciencias sociales, han sido notorias las dificultades para formular alternativas teóricas y políticas a la primacía total del mercado [...] estas alternativas se deben, en una importante medida, al hecho de que el neoliberalismo es debatido y confrontado como una teoría económica, cuando en realidad debe ser comprendido como el discurso hegemónico de un modelo civilizatorio [...] Las alternativas a las propuestas neoliberales y al modelo de vida que representan, no pueden buscarse en otros modelos o teorías en el campo de la economía ya que la economía misma como disciplina científica asume, en lo fundamental, la cosmovisión liberal” [Lander, 2000: 11].

La solución de agrupar todas las modalidades o prácticas heterogéneas de economía, supuestamente no capitalistas, en la denominación de “economías alternativas” no ha resuelto el problema. Tomando como referencia solo a la economía solidaria, muchos debates y controversias que surgieron pueden resumirse en las siguientes preguntas: ¿modo de producción?, ¿paradigma alternativo de economía?, ¿propuesta de transformación social?, ¿tercer sector?, ¿proyecto político anticapitalista o poscapitalista?, ¿otra economía?

Para desbrozar el camino hacia las respuestas, a lo largo de este trabajo haremos una revisión crítica sobre las corrientes de ideas en torno de las “economías alternativas”.<sup>9</sup>

#### LA HIBRIDACIÓN DE “LO ECONÓMICO”. ALAIN CAILLÉ

El sociólogo y economista francés Alain Caillé inicia su examen de la “economía solidaria” al poner sobre el tapete la diversidad de significantes encontrados en países y continentes. Así, en Francia e Italia el acento recae en lo “social y solidario”, en Canadá (Quebec) a lo solidario se le acompaña también de lo “comunitario”, mientras que en América Latina la economía solidaria es, al mismo tiempo, “popular” [Caillé, 2009]. Alain Caillé encuentra que lo común a esta diversidad de discursos conceptuales es una suerte de negación de pertenencia en la forma de oposición a:

- El mercado total.
- Las necesidades individuales.
- La planificación burocrática.
- Su consideración como “tercer sector”.

<sup>9</sup> Para una lectura panorámica sobre las ideas y su institucionalización, así como el debate de las mismas, consultar Santos y Rodríguez [2011: 15-49] y Guerra [2014: 39-46].

Caillé hace el intento de hallar el elemento común a la diversidad de expresiones de la economía solidaria, pero en todos los ejercicios de clasificación llega a la misma conclusión: la de reconocer su necesaria heterogeneidad.<sup>10</sup> De aquí la pregunta: “¿Es posible, es deseable intentar superar esta heterogeneidad y de definir la economía solidaria como una entidad unívoca, con coherencia propia, de la misma manera que se define la economía privada (en una palabra, el capitalismo) o la economía pública?” [Caillé, 2009: 20].

El problema con esta pregunta sobre la “heterogeneidad” es que se hace desde los significantes encontrados de un mismo concepto, no desde la heterogeneidad de las prácticas sociales. Las tres tesis con las que basándose en una “jungla de definiciones” (como él mismo la llama) buscó aterrizar en “un concepto sintético de lo económico”, es en el mejor de los casos una amalgama donde la “actividad económica” en la Tesis 1 es otra manera de definir “lo económico” con base en la relación medios-fines, tan de cara a la definición formalista consagrada por Robbins, sin que Caillé rompa teóricamente con esta definición aun cuando mencione en su enunciado el “gasto de energía” y recurra previamente a Polanyi así como a su definición sustantiva.<sup>11</sup> La Tesis 2 postula un juego de fuerzas entre el sentido formal y el sentido sustantivo de “lo económico” que en el enunciado de la tesis se resuelve de antemano a favor del primero, a medida (“a partir del momento”) en que se expande la monetarización y por consiguiente la mercantilización (en otros términos, la expansión de la moneda y el intercambio

<sup>10</sup> Caillé procede a diferenciar o trata de desprender la economía solidaria ensayando varios criterios: mediante las necesidades y la sectorización de la economía (donde cada “sector” se conforma de acuerdo a un principio o de una determinada lógica); y recurriendo a una línea divisoria donde las opciones para la “economía solidaria” son mutuamente excluyentes (ser una economía “alternativa” o “complementaria” al capitalismo y sus principales expresiones de mercado y Estado).

<sup>11</sup> El argumento de la Tesis 1 de Caillé sostiene: *La actividad económica concierne a los medios de obtener bienes o cualidades deseables mediante un gasto de energía penosa porque [es] exigida* [Caillé, 2009: 33, cursivas de origen].

mercantil), lo que implica a las respectivas expresiones institucionales.<sup>12</sup> Esto último nos lleva necesariamente a su tercera y última tesis.

Lo que hace Caillé en su Tesis 3 es consagrar la separación entre “lo económico” y lo social, mejor dicho su “modo de institución social” que puede ser plural y variable.<sup>13</sup> Esta tesis se halla en sintonía con la Tesis 1 y depende de la comprobación empírica de la Tesis 2, porque suprime la heterogeneidad en la economía y concibe la institucionalidad social no al interior sino como una exterioridad separada de “lo económico”. La heterogeneidad está reservada solo para los “modos de institución” de “lo económico”.

En conclusión, la definición sintética de Caillé (definición partida además en tres tesis) es una variante eurocéntrica cuya novedad (siguiendo a Jean-Louis Laville) consiste en introducir, combinar, adaptar o encajar lo social (mediante la definición sustantiva de Polanyi) en la definición formalista de economía, buscando al mismo tiempo matizar la rigidez de esta última.

## LA ECONOMÍA DEL TRABAJO. JOSÉ LUIS CORAGGIO

En el siguiente cuadro se hace un ejercicio de comparación entre las distintas formas “alternativas” de economía en América Latina, considerando tres criterios: relaciones de trabajo, finalidad o propósito y expresiones organizativas.

<sup>12</sup> La Tesis 2 menciona: *A partir del momento en que la economía se torna monetaria, en que la autoproducción desaparece y en que todo el mundo depende de la obtención de un ingreso monetario para sobrevivir (para su livelihood), la distinción entre económico sustantivo y económico formal, tan importante ayer, hoy en día pierde tendencialmente su sentido* [Caillé, 2009: 36, cursivas de origen].

<sup>13</sup> La Tesis 3 señala: *No se puede confundir la definición de lo económico con la definición de su modo de institución social. Lo que puede ser plural, no es lo económico en tanto tal, sino la diversidad de sus modos de institución (de encastramiento, de embeddedness)* [Caillé, 2009: 39, cursivas de origen].



Cuadro 1. Las “economías alternativas” en América Latina

Criterios de comparación	Economía popular	Economía del trabajo	Economía social	Economía solidaria
Relaciones de trabajo	Reciprocidad. Comunidad. Parentesco. Asociatividad. Trabajo doméstico. Informalidad.	Autonomía. Autogestión.	Solidaridad, cooperación, intercambio.	Reciprocidad. Comunidad.
Finalidad o propósito	Sobrevivencia. Satisfacción de necesidades de los integrantes de la unidad doméstica. Reproducción de la unidad familiar y/o de las condiciones de existencia.	Reproducción ampliada de la vida (o mejora en la calidad de la misma).	Satisfacer necesidades de los productores o de sus comunidades. Asegurar reproducción de la calidad de vida.	Satisfacción de necesidades colectivas.
Formas organizativas	Unidades domésticas. Comunidades. Redes de ayuda mutua. Asociaciones voluntarias. Organizaciones económicas populares.	Unidad doméstica urbana. Microemprendimientos Empresas autogestionarias. Asociaciones. Sindicatos. Cooperativas.	Asociaciones de productores. Empresas de trabajadores. Cooperativas de bienes y servicios. Sindicatos de trabajadores.	Cooperativas. Organizaciones de comercio justo. Redes solidarias de producción / consumo.

Fuentes: elaboración propia. Coraggio [2011] y Quijano [1998].

A diferencia de Caillé, es importante anotar que Coraggio no suprime la heterogeneidad ni la diluye haciéndola conciliar con el concepto neoclásico de “lo económico” dentro de su definición “sintética”. Para Coraggio todas las formas de economía mostradas en el cuadro 1 son entendidas en términos de “prácticas” o “iniciativas” diversas y heterogéneas, resumiéndolas bajo la metáfora de “un aluvión magmático” [Coraggio, 2011: 34-41]. Mientras que para Coraggio la economía popular constituye el principal soporte de la economía del trabajo, sea como “base de partida” o como “base material de fuerzas sociales” [Coraggio, 2011: 109 y 114, respectivamente], concibe a las prácticas de economía social como una forma de transición hacia una *economía mixta del trabajo* [Coraggio, 2011: 136, cursivas de origen].<sup>14</sup> Ubica a la solidaridad como una “fuerza moral”, o aun como “corriente ideológica” para impulsar la economía social, concibiéndola incluso como una dimensión ética de la economía popular que se podría materializar en reglas de reciprocidad o acuerdos de carácter redistributivo [Coraggio, 2011: 52, 56, 102-103 y nota 27]. Todas estas menciones a la solidaridad (o, invariablemente, a la economía solidaria) dejan inevitablemente la sensación de perplejidad en torno a su verdadero significado y sentido, incluso en términos de su aplicación práctica, pese a las muy elogiosas palabras de Alberto Acosta en el prólogo.<sup>15</sup> Sin embargo, y según el mismo Coraggio [2011: 104], todo apuntaría o ha de confluir hacia el surgimiento de una economía del trabajo, concebida como un “sistema alternativo” [Coraggio, 2011: 104] a la “economía del capital”, no del sistema capitalista global, y conformando un

<sup>14</sup> Cabe señalar que la expresión “economía social” viene de la tradición europea, en especial la que proviene de los aportes de Karl Polanyi y Marcel Mauss, este último inspirador del Movimiento Anti-Utilitarista en Ciencias Sociales (MAUSS). Los listados de las expresiones organizativas de la economía social y de la economía popular se hallan en Coraggio [2011: 47-48 y 99-100, respectivamente].

<sup>15</sup> Véase Romero [2009] para un abordaje del tema desde la economía política.

subsistema dentro de la “economía mixta” en el marco del Estado [Coraggio, 2007: 9-10] o de un sistema interestatal.<sup>16</sup>

Es indudable que Coraggio visiona<sup>17</sup> la economía popular, la economía social y la economía del trabajo en función de sus expresiones organizativas (con la economía solidaria pivotando en cada una) y que tomadas en conjunto o por separado dan forma a un “subsistema” especialmente diferenciado de la “economía del capital” y de la “economía pública”, dentro de un todo que denomina “economía” entendida como un “sistema de instituciones” [Coraggio, 2011: 250]. La construcción que hace Coraggio de la “economía” parte desde abajo, es decir, desde lo más llano de la sociedad, concentrándose sobre todo en las condiciones de existencia de los trabajadores excluidos, desempleados o expulsados, así como en las condiciones de vida de los sectores populares en general, siendo la unidad social básica de dicha construcción la “unidad doméstica” y su *fondo de trabajo*.<sup>18</sup>

La definición completa de economía que elabora Coraggio, de donde proviene la noción de un “sistema de instituciones”, es la siguiente:

*Aquí entendemos por ECONOMÍA el sistema de INSTITUCIONES, VALORES Y PRÁCTICAS que SE DA UNA SOCIEDAD, para que sus miembros y la sociedad toda se ubiquen en la división social del trabajo global, organizando la producción, distribución, circulación y consumo de bienes y servicios realizando el metabolismo socio-natural (intercambio de energía entre los hombres en sociedad y el resto de la naturaleza) de modo de satisfacer de la mejor manera posible (reproducción ampliada de la vida*

<sup>16</sup> En su libro del 2011, Coraggio [2011: 98-99] se refiere al “campo económico” integrado por la economía capitalista, la economía pública y la economía popular.

<sup>17</sup> El autor utiliza “visiona” para indicar que se razona en términos de un subsistema (nota del editor).

<sup>18</sup> “El *fondo de trabajo* está formado por el conjunto de las diversas capacidades de trabajo de los miembros de la unidad doméstica: niños, jóvenes, adultos y ancianos, hombres y mujeres” [Coraggio, 1998: 165, nota 75]. En un trabajo posterior las “capacidades de trabajo” quedaron circunscritas a los “miembros hábiles” de la unidad doméstica [Coraggio, 1999: 89].

*en cada momento histórico) las necesidades y deseos legítimos de TODOS los miembros de esa sociedad (incluyendo las generaciones futuras)* [Coraggio, 2011: 250, cursivas de origen].

La definición anterior es otra diferencia importante con relación al procedimiento adoptado por Caillé, para quien la “institución de lo económico” es el mercado autorregulado donde se ejerce la soberanía irrestricta de los individuos y no de las colectividades organizadas. Es una definición inspirada en Polanyi quien se ocupó de la economía (o del sistema económico) “como proceso institucionalizado” [Polanyi, 1976].<sup>19</sup> Es importante destacar aquí que, según Polanyi, los principios organizativos de la reciprocidad y redistribución, del intercambio y la economía del hogar, rigieron en las sociedades antiguas y en Europa Occidental hasta el desmoronamiento del feudalismo, luego del cual (concretamente, desde el siglo XVI) aparecieron los mercados. Esta aparición coincidió justamente con la conquista de América, sin que las formas previas de organización económica de la “economía humana” desaparecieran necesariamente o fueran reemplazadas, aunque sí dominadas y sometidas, primero por los mercados aislados y luego por el capitalismo (Caillé, en cambio, prescinde de toda consideración histórica). En este contexto es necesario señalar que, lamentablemente, la mirada histórica de Polanyi en torno al

<sup>19</sup> Coraggio cita como fuente a *La gran transformación* de Polanyi, de donde extrae su propio resumen, aunque sin especificar las páginas donde estarían señalados los “principios” que institucionalizan a lo económico. Menciona cinco principios, de los cuales los cuatro primeros son atribuidos al economista e historiador húngaro [Coraggio, 2011: 251-253]. En cambio, Polanyi [1976: 161-166] menciona y desarrolla solo tres: reciprocidad, redistribución e intercambio. Se remite al lector a Coraggio [2009: 120-128], donde expone sus dudas sobre el número exacto de principios, dando a entender que la confusión la generó el mismo Polanyi. Compárese la definición anterior con la que proporciona Polanyi, en referencia al concepto sustantivo de economía: *un proceso de interacción de los hombres entre sí y con la naturaleza cuyo resultado es la provisión continua de medios materiales que permitan la satisfacción de necesidades* [Polanyi citado en Coraggio, 2009: 116, cursivas de origen].

surgimiento de los mercados se quedó circunscrita al escenario geopolítico de Europa Occidental.<sup>20</sup>

LA CONSTRUCCIÓN TEÓRICA DE LA “ECONOMÍA DE SOLIDARIDAD”. LUIS RAZETO

Luis Razeto (Los Andes, Chile, 1945) es un intelectual (como dice de sí mismo en su autobiografía) de “formación y fe cristiana” [Razeto, 2016]. Es reconocido como una autoridad latinoamericana en economía solidaria siendo su principal impulsor, según la condecoración que recibió en Colombia en el 2009 por parte del Departamento Administrativo Nacional de la Economía Solidaria (Dansocial), adscrito a la Presidencia de la República.<sup>21</sup> Se puede decir que sus principales trabajos en la materia los produjo durante su desempeño como investigador en el Programa de Economía del Trabajo (PET), en el periodo 1981-1994.<sup>22</sup>

A diferencia de Coraggio, que en el mejor de los casos maneja una definición ambigua de “economía solidaria” y subordinándola a la “economía del trabajo”, Razeto puso aquél concepto, desde su ingreso al PET, en el centro de sus preocupaciones a raíz de la investigación de campo que —él y un equipo del PET— realizaron sobre las condiciones de vida en los barrios marginales de Santiago y alrededores a inicios de los

<sup>20</sup> El capítulo IV de *La gran transformación* [Polanyi, 2003] se ocupa de los sistemas económicos en la Antigüedad o en las “sociedades primitivas” como las llama el autor. En el capítulo V se habla del “patrón de mercado” en términos del trueque y diversas expresiones de comercio. El capítulo VI está dedicado al “mercado autorregulado” con el advenimiento de la Revolución Industrial.

<sup>21</sup> Véase <[www.luisrazeto.net/content/reconocimientos](http://www.luisrazeto.net/content/reconocimientos)>.

<sup>22</sup> Véase <[www.luisrazeto.net/content/curriculum](http://www.luisrazeto.net/content/curriculum)>, donde aparecen las instituciones en las cuales trabajó, así como sus publicaciones. Como el mismo autor reconoce, la primera vez que utilizó y divulgó la “economía de solidaridad” fue en 1984 [Razeto, 1999], y el espaldarazo o consagración que recibió el concepto proviene de la visita del Papa Juan Pablo II a Chile y Argentina en 1987.

años ochenta del siglo xx, en el contexto de la crisis económica ocasionada por el ajuste neoliberal que atravesaba Chile.<sup>23</sup>

Razeto no participó en los álgidos debates latinoamericanos sobre la “marginalidad” de los años sesenta y setenta pero, tras su experiencia de campo en los barrios marginales de Santiago, generó un conjunto de expresiones y denominaciones como las “organizaciones económicas populares”, que ayudaban a dar cuenta o a situar empíricamente una realidad que en el caso chileno encajaba bien en lo que el debate teórico había identificado antes como “polo marginal”; es decir, “un complejo entero de actividades económicas, de formas de organización, de uso y nivel de recursos y de tecnología y de productividad” [Quijano, 1998: 110] existiendo al margen de las relaciones capitalistas (es decir, sin empresas capitalistas ni trabajadores formalmente asalariados) o que no pasaba necesariamente por el mercado, aunque claramente delimitado al interior del poder capitalista y cohabitando con este (de allí la designación de polo marginal).

Para hacer una aproximación al despliegue conceptual que forjó y desarrolló Luis Razeto en torno a la economía solidaria es necesario situarse primero en el conjunto de su obra.<sup>24</sup> Se puede decir que la trayectoria de investigación y reflexión de Razeto ha partido desde lo concreto en dirección hacia lo

<sup>23</sup> “Casi desde el comienzo de estos trabajos me pareció que el concepto que mejor expresaba la identidad, el modo de ser y la racionalidad económica con que operaban estas experiencias, era el de *economía de solidaridad*, o *economía solidaria*, que adopté y propuse decididamente en 1981, desarrollando en base a este mis elaboraciones teóricas y analíticas, así como las actividades académicas y de docencia que realicé por más de quince años desde el Programa de Economía del Trabajo, la Universidad Bolivariana de Chile y también en otras instituciones de educación superior, que continuó hasta hoy empleando las metodologías del *e-learning* y la educación a distancia, desde *Universitas Nueva Civilización*” [Razeto, 2016]. Allí mismo Razeto, en la primera parte de su autobiografía (“Vivencias, motivaciones y experiencias”), explica que la idea de la economía solidaria surgió de un Encuentro de Talleres Laborales.

<sup>24</sup> Lo que sigue descansa en la presentación que Razeto [2016: segunda parte] hace de sus propios trabajos.

abstracto. Como él sostiene, ha entregando sus mejores esfuerzos, por más de 50 años, a la elaboración intelectual de un proyecto de “nueva civilización” para el cual se inspiró, además, en el estudio que Razeto hizo del pensamiento de Gramsci, aprovechando los cinco años de permanencia en Italia tras el golpe de Pinochet (1973) y un año de su estancia en Argentina. En sus propias palabras y con relación a las implicaciones prácticas del proyecto:

Tarea que implica repensar y reorganizar la economía, la política, la educación, la ciencia, inventando y desarrollando un nuevo modo de vivir, de pensar, de sentir, de relacionarnos, de actuar; un nuevo modo de ser humanos. Tarea creativa por excelencia, que si bien se fundamenta y construye sobre todo lo que ha realizado antes la sociedad, bien merece ser entendida como creación de una nueva economía, de una nueva política, de nuevas ciencias, de una nueva educación [Razeto, 2016].

Este proyecto, asumido por Razeto desde una “tarea histórica del presente” y que considera completa “en lo esencial”, lo ha plasmado orgánicamente al tomar como eje de ese “repensar y reorganizar” a la disciplina de la economía,<sup>25</sup> desde la cual ha proyectado sus reflexiones sociológicas y políticas, sobre la sociedad y el Estado en general, y también filosóficas, sobre la nueva civilización, las nuevas estructuras del conocimiento y la condición humana. Es interesante destacar que el proceso hacia “una nueva civilización” vendría dado mediante un circuito de transmisión de mensajes, de ida y vuelta, lo que en

<sup>25</sup> “Si era necesario ‘repensarlo todo’, me pareció que debía comenzarse por la economía, lo que me llevó en primera instancia a profundizar el estudio de la ciencia económica, lo que hice en forma autodidacta pero sistemáticamente, y con la orientación de un importante especialista italiano. Con ello amplí mi conocimiento y profundicé la problemática teórica del cooperativismo, el mutualismo y la autogestión, movimientos que habían alcanzado un extraordinario desarrollo en Italia [...]” [Razeto, 2016].

lenguaje habermassiano sería una *acción comunicativa*, entre las élites científicas e intelectuales, creadoras de nuevos conocimientos y “de un punto de vista superior”, y las multitudes con sus demandas para resolver sus problemas, siendo la bisagra entre ambas partes los mensajeros agrupados en organizadores, educadores y dirigentes intermedios.<sup>26</sup> En el tránsito hacia esta “nueva civilización”, Razeto parece prescindir de toda forma de lucha y conflicto. No lo dice, pero de su concepción de “nueva civilización” se desprende que la política, el arte de gobernar y la conducción del Estado serían ejercidas por los “intelectuales, pensadores y científicos de alta cultura”. ¿Estamos acaso ante una reedición (pos)moderna del *Estado ideal* de Platón? ¿Por qué no pensar en un “modelo” de gobierno donde el poder está realmente democratizado y además socializado, donde la cultura se halla ampliamente diseminada en la sociedad; donde nadie es ajeno ni se queda al margen de la función de “gobernar”; donde las decisiones que afectan las condiciones de existencia y los destinos de todos son cualitativamente superiores a las del pasado, porque están basadas en la participación directa de los involucrados (trabajadores, productores y otras colectividades organizadas); donde por fin toda forma de elitismo y de concentración del poder tienden a su inevitable desaparición?

El derrotero intelectual del autor se halla ampliamente explicado en la segunda parte de la autobiografía (*Las obras*).

<sup>26</sup> La pasividad y el carácter reactivo de las multitudes contrasta cuando contrapone la economía moderna y la economía comprensiva: “mientras la disciplina económica moderna construye y determina [...] la pasividad histórica de las multitudes, y sirve al control de las masas y de los procesos para que no se desvíen de las racionalidades imperantes y dominantes, la economía comprensiva pretende la activación de todos, en orden a la liberación de las energías conscientes y libres de las personas, y el potenciamiento de las racionalidades emergentes de las que son portadores los creadores de las nuevas economía, política y cultura” [Razeto, 2016]. Pero la liberación y el potenciamiento pasa necesaria y/o simultáneamente por la desalienación de los individuos como personas y colectividades, y esto implica a su vez la crítica y el desmascaramiento de (así como el debate público con) la disciplina económica, lo cual no está contemplado en el proyecto que enarbola Razeto.



Aquí se pone la atención, a grandes trazos, en la parte económica de su proyecto.

A continuación, se proporciona el listado de sus trabajos donde se plasma su trayectoria en el campo de la economía. Por orden de publicación, sin tomar en cuenta los libros de formación y capacitación:

- *Empresas de trabajadores y economía de mercado* (dos ediciones: 1982 y 1991).<sup>27</sup>
- *Las organizaciones económicas populares* (1983).
- *Economía de solidaridad y mercado democrático*. Libro primero. Las donaciones y la economía de solidaridad (dos ediciones: 1984 y 1994).
- *Economía de solidaridad y mercado democrático*. Libro segundo. Crítica de la economía, mercado democrático y crecimiento (dos ediciones: 1984 y 1994).
- *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora* (tres ediciones: 1986, 1990 y 2015).
- *Economía de solidaridad y mercado democrático*. Libro tercero. Fundamentos de una teoría económica comprensiva (dos ediciones: 1988 y 1994).
- *De la economía popular a la economía de solidaridad en un proyecto de desarrollo alternativo* (1992).
- *Los caminos de la economía de solidaridad* (1993).
- *Economía de solidaridad y mercado democrático*. Libro cuarto. Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo (2000).
- *Tópicos de economía comprensiva* (2015).

A la manera de Santos [2011], se aprecia en Razeto el esfuerzo por llegar a una epistemología alternativa a la ciencia

<sup>27</sup> Es una obra que buscaba proporcionar el marco que sirviera de soporte conceptual al siguiente libro, reflexionando sobre las potencialidades del desarrollo cooperativo en Chile e inspirado en la experiencia y el conocimiento que Razeto recogió en Italia. La segunda edición ampliada (1991) apareció con el título de *Empresas de trabajadores y economía de mercado. Para una teoría del fenómeno cooperativo y de la democratización del mercado*.

o teoría económica (*economics*), consistente en una “teoría económica comprensiva” desde el Sur.<sup>28</sup> Sin embargo, a pesar de su deslinde con el positivismo y la “disciplina económica moderna” [Razeto, 1984], en el pensamiento de Razeto no se observa una ruptura decisiva, ni paradigmática ni epistemológica, con la larga tradición de la *economics* que se genera desde las grandes universidades y centros de producción académica en el mundo occidental, principalmente desde Estados Unidos e Inglaterra. En todo caso, su mayor aporte crítico es reclamar a la teoría económica por su exceso de simplificación, en ese afán de parecerse a las ciencias físicas y naturales, al costo de dejar de lado comportamientos humanos que nunca dejaron de estar presentes en el mercado (se refiere a formas de cooperación, donación y economía solidaria), absolutizando más bien al *homo oeconomicus* y criticando la racionalidad capitalista por unilateral. De ahí entonces el propósito fundamental de Razeto de abrirle un espacio a dichos comportamientos, ignorados e invisibilizados, dentro del corpus de la teoría económica.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> “[...] mis elaboraciones no se enmarcan en ninguna disciplina académica en cuya institucionalidad pudieran haber sido integradas y acogidas. He planteado la Economía de Solidaridad y la Teoría Económica Comprensiva como una nueva ciencia” [Razeto, 2016].

<sup>29</sup> “Nuestra hipótesis es que la expansión de la economía de la solidaridad (en tamaño y calidad) puede constituir una respuesta eficaz a distintos problemas críticos que enfrentan las economías contemporáneas. Y, en consecuencia, que recuperar para la teoría los comportamientos solidarios y las formas económicas no-capitalistas y no-estatales, puede significar un paso decisivo en la superación de la ‘crisis’ de la ciencia económica, de manera similar a como lo hizo antes la recuperación teórica de la economía regulada y de las formas de economía pública. El desafío científico no consiste solamente en reconocer teóricamente los comportamientos y relaciones de la economía solidaria, formulando coherentemente su racionalidad específica. Más allá de esto, queda la más difícil tarea de comprender las articulaciones que se establecen entre las distintas racionalidades que operan en el mercado, y en particular entre la economía de intercambios, la economía regulada y la economía solidaria. Solo entonces podrá disponerse de una ‘nueva ciencia de la economía’, capaz de comprender y guiar verdaderamente los procesos económicos contemporáneos” [Razeto, 1984: 15].

En consecuencia, el punto de partida en dirección hacia la elaboración de la “nueva ciencia de la economía”, que denomina *teoría económica comprensiva*, son tres “hipótesis interpretativas” que al mismo tiempo denotan tres escenarios sobre el presente y futuro de las organizaciones económicas populares (OEP). Estas hipótesis son recogidas de su trabajo inicial de 1983 [Razeto, 2015: 33-41], las cuales difieren por el significado, la valoración y el potencial que el autor les otorga. La primera es una “hipótesis mínima” o “economicista” que ve a las OEP como experiencias defensivas y de sobrevivencia, que surgen para enfrentar las condiciones de pobreza y contrarrestar la desmovilización ocasionada por la derrota y la consiguiente represión de las luchas populares (en Chile, después del golpe militar contra el gobierno de Allende). La segunda es una “hipótesis intermedia” o “politicista” donde las OEP son parte de “un proceso de organización popular más amplio”, cuyo rasgo principal son las luchas reivindicativas así como la defensa de derechos y conquistas sociales; proceso que podría ir creciendo en el tiempo conforme se pase de la acción reivindicativa a la acción directa cuya fase superior sería “un proceso de politización y movilización masiva”. En esta hipótesis lo económico es una herramienta, un medio, en función del potencial de movilización y concientización política. El contexto que enmarca esta hipótesis es la lucha contra el neoliberalismo y la “crisis profunda del capitalismo en las naciones periféricas y subdesarrolladas”. Por último, la tercera es la “hipótesis máxima” o “culturalista” que se yergue ante el parteaguas de la “crisis de civilización”<sup>30</sup>

<sup>30</sup> “Estaría en crisis la sociedad industrial y las formas estatales modernas, es decir, *una civilización que se ha construido en torno a dos grandes pilares: la gran industria en lo económico, y el Estado en lo político. Sería la crisis de una civilización basada en la competencia, en el conflicto y en la lucha; de una civilización que pone en la conquista del poder estatal y en el desarrollo de grandes conglomerados económicos la solución a las necesidades humanas y sociales.* En consecuencia, sería una crisis que afecta a los distintos modelos o sistemas de organización socio-políticos, *incluidos los modelos socialistas que también son sociedades fundadas en esos mismos dos grandes pilares de la gran industria y el Estado*” [Razeto, 2015: 37-38, cursivas de origen].

que arrastra o comprende también a las otras crisis que forman el contexto de las dos hipótesis previas. La base social y real para emprender el camino hacia la superación de la crisis civilizatoria, el germen inicial para alumbrar o, al menos, prefigurar una nueva civilización, radicaría en las experiencias o iniciativas de “economía popular y solidaria” y otras provenientes “desde los sectores populares más pobres”. Es además una hipótesis “culturalista” por el acento que pone en la emergencia de nuevos valores y su potencial: nuevas formas de organización y acción (comunidad, solidaridad); nuevos modos del ser social (pensar, sentir, relacionarse, actuar, hacer); y donde la economía integra el sentido tradicional de lo económico (producción-distribución-consumo) con la satisfacción de necesidades “en base a la utilización racional de los medios disponibles que se presentan como escasos” [Razeto, 2015: 41].

La cuestión que surge de lo último consiste en saber si estamos en presencia de una “nueva” economía, efectivamente “alternativa”, o más bien ante una concepción híbrida de lo “económico” (algo similar a lo intentado por Caillé) si se atiende a los conceptos y categorías a los que recurre el autor para fundamentar su posición teórica. Es una pregunta pertinente, toda vez que Razeto no apunta a la elaboración de una teoría de las relaciones sociales de producción, sino a una teoría basada en la racionalidad económica de las OEP, en el mismo sentido de la economía formal (o formalizada) que está construida con base en la elección medios-fines y se rigen por el postulado neoclásico de la escasez.<sup>31</sup> Esto se aprecia nítida-

<sup>31</sup> Razeto si bien se pregunta y llega a cuestionar el estatuto alcanzado por la *economics*, la asume en lo fundamental como paradigma científico. La teoría económica que se sustenta en el principio de la escasez fue el resultado de una transición epistémica que duró más de cien años, tomando como referencia los años de publicación de los *Principles* de David Ricardo (1817) y el *Essay* de Lionel Robbins (1932), siendo ambos economistas ingleses; transición que en realidad consistió en un proceso de abandono y fuga de las cuestiones candentes a las que el mismo Ricardo había llevado la economía política clásica. Para Marx, en el epílogo a la segunda edición de *El capital* (1873), aquello implicaba que con Ricardo “la ciencia burguesa de la economía

mente cuando indaga sobre la racionalidad y la lógica, en un plano más abstracto, de lo que denomina la *economía popular de solidaridad* [Razeto, 2015: 48-55], y se prolonga incluso al considerar aspectos más específicos como su famosa teoría del “Factor C” [Razeto, 1994: 48-61].

La elaboración teórica o conceptual de “economías alternativas” desde el contexto heurístico de la teoría económica, como han hecho Razeto y Coraggio, incluso partiendo de la sistematización de las prácticas y experiencias económicas populares, es una postura que se ha extendido ampliamente entre muchos científicos sociales (y no solo economistas) “críticos”, con relación a los cuales Razeto (es necesario reconocerlo) ha sido un pionero desde América Latina.<sup>32</sup> Apertu-

---

había alcanzado sus propios e infranqueables límites” [Marx, 1988: 13]; mientras que la fuga con relación a las grandes cuestiones (irresueltas o dejadas en la penumbra) condujo a la economía política hacia su degeneración en economía vulgar que, sin embargo, es convenientemente presentada por sus defensores con el ropaje de “ciencia económica” [cfr. Romero, 2012: 20-24]. Razeto muestra su incompreensión del método dialéctico de Marx y del sentido que tenía para este la “crítica de la economía política”; reproduce además una serie de malentendidos provenientes de las críticas a la versión más eurocéntrica y ortodoxa del pensamiento de aquel.

<sup>32</sup> Así como Razeto, el economista peruano Adolfo Figueroa se propuso crear una nueva “teoría del desarrollo económico” que pudiera explicar lo que denominaba el problema dual de la convergencia, desde la epistemología de la teoría económica [Figueroa, 2003: 19-21]. Es interesante notar que este autor maneja una concepción sofisticada de la *economics*, según la cual “una teoría económica es una familia de modelos” [Figueroa, 1992: 21]. En este sentido, la “teoría económica comprensiva” que propone Razeto forma parte de esa misma familia, ya que asume las mismas categorías de dinero, factores de producción, capital, tecnología y otras más de la misma *economics*; siendo el “Factor C” el único rasgo novedoso y distintivo de aquella con relación a esta. Como se sostenía hace algún tiempo: las teorías económicas clásica, neoclásica y keynesiana “comparten el mismo *paradigma del mercado abstracto* por dos razones: de un lado, en términos de sus fundamentos, la realidad histórica del capitalismo está idealizada como *economía de mercado*, y con respecto a la cual los ‘modelos de mercado’ son derivaciones particulares [...] De otro lado, para que el ‘modelo’ se corresponda y encaje con su *teoría*, las relaciones económicas tienen que ser manejadas y manipuladas como *relaciones entre cosas*, sean bienes, recursos, factores, capital, tecnología, dinero, etc., incluyendo por cierto al elemento humano en general” [Romero, 2011: 89].

rar y desarrollar un pensamiento, una idea, un concepto, o, si se quiere, un proyecto de civilización “alternativo” como lo ha hecho Luis Razeto, desde los bastiones de la teoría económica que es una teoría fetichista y contiene además un discurso donde, como señala Nadal [2019], “[es] el capital el que toma la palabra cuando habla la teoría económica”,<sup>33</sup> lleva acaso de manera paradójica, hacia la misma apologética del mercado, los equilibrios y las armonías universales que supuestamente se pretende cuestionar, y esta no es una crítica aislada: ya Wallerstein, a fines del siglo pasado, lanzaba su grito de guerra contra el *mainstream* de la economía académica: “[...] En lugar de defendernos contra el despojo académico de los economistas, los historiadores económicos deben reclamar su derecho a remplazar a los economistas por completo. ¡Fuera la economía! ¡Fuera la cláusula *ceteris paribus*! La historia es teoría; o más bien, la única teoría económica que puede ser válida es la teoría de la historia económica” [Wallerstein, 1999: 279].

<sup>33</sup> Como argumentaba el filósofo húngaro István Mészáros: “[...] Bajo el orden metabólico social del capital estamos confrontados al *dominio alienante de la riqueza sobre la sociedad*, que afecta todos los aspectos de la vida, desde lo estrechamente económico a los dominios culturales y espirituales. En consecuencia, no podemos salir del círculo vicioso del capital con todas sus determinaciones destructivas y sus falsas alternativas, sin invertir esas relaciones vitales. Es decir, *sin hacer que la sociedad (la sociedad de los individuos libremente asociados) gobierne sobre la riqueza*, redefiniendo también al mismo tiempo su relación con el *tiempo* y con el tipo de utilización que se dará a los productos del trabajo humano” [Mészáros, 2008]. De acuerdo con esta cita, el principio o la lógica económica de la escasez es inherente al “orden metabólico social del capital” en tanto que dominio del trabajo abstracto sobre las posibilidades de autoemancipación de los individuos y la sociedad por medio de la organización y asignación de su propio “tiempo histórico”; es decir, en palabras de Mészáros, la transformación del tiempo antihistórico del capital como *determinante fetichista*, en tiempo *libremente determinado* que se concreta en un orden metabólico social verdaderamente alternativo.

## CUESTIONES ABIERTAS POR ANÍBAL QUIJANO

Aníbal Quijano no fue solamente un sociólogo sino también un pensador, y de los grandes, crítico y creativo como pocos. En su pensamiento se amalgamaban magistralmente la historia, la sociología, la economía política, la filosofía, el análisis político, hasta la antropología. Su pensamiento era abarcador y totalizador (o tendía a ello), sistémico y sistemático, con una gran capacidad para plantear y procesar las cuestiones más complejas y poco elaboradas. Por eso, muchas veces, sus reflexiones críticas y cuestionadoras del orden existente se movían dentro de lo que se llama ahora el *pensamiento fronterizo*. Allí están para mostrarlo sus aportes sobre la *marginalidad* y la *colonialidad del poder*, para mencionar solo estos dos temas entre muchos otros que generaron una prolífica discusión en América Latina y otras latitudes, cuyos ecos aún se dejan sentir.

Ciertamente, Aníbal Quijano ha dejado (como dice Lauer [2017]): “una agenda para la liberación individual y colectiva de las personas”; pero también a nivel de la sociedad y de la humanidad, no sin “subversión epistémica productora de otras epistemes”, lo cual también constituye una tremenda agenda para quienes suscriben su pensamiento y se proponen continuar con su lucha.

El mundo del mañana *es/tiene que ser* el de la convivencia entre muchos y diversos mundos, y eso pasa necesariamente por una “revuelta epistémica” [Quijano, 2015] en tanto que producción de nuevas epistemes, remarcando que es una lucha constante. El capitalismo y su sistema de dominación moderno/colonial se prepara también para esa gran batalla, porque sabe que su civilización se cae a pedazos, mas no necesariamente su hegemonía global, que mantiene mediante el inmenso poder que le proporcionan el dominio y control de lo que Samir Amin identificó como las cinco grandes concentraciones monopólicas de esta época: a) el monopolio de las nuevas tecnologías, b) el monopolio de los flujos financieros, c) el monopolio de los

recursos naturales del planeta, *d*) el monopolio de los medios de comunicación y *e*) el monopolio de las armas de destrucción masiva [Amin, 2001: 25]. Este “imperialismo contemporáneo” que opera también como un “Estado transnacional” (el concepto proviene de William Robinson [2000]) pretende evitar su agonia, declive, decadencia y crisis final mediante la colonización de la subjetividad y, por extensión o implicación, de la memoria, la imaginación y la producción de conocimiento. Este es el contexto profundo de la conflictividad mayor que ya le depara a las generaciones actuales y también a las venideras, que se sintetiza en el conflicto entre colonialidad y descolonialidad. Por eso, tiene razón Quijano cuando sostuvo que “el conflicto epistémico es probablemente el conflicto histórico más importante de nuestro tiempo” [Quijano, 2015].

Aníbal Quijano tenía una manera muy original de reflexionar y producir un pensamiento propio: antes de proporcionar certezas prefería primero plantear “cuestiones” en forma de preguntas, problemas o hipótesis de trabajo; en lugar de predecir cómo será el futuro prefería dudar fundamentando en qué basaba sus dudas; en vez de optar (como hacen muchos) por un “modelo” o una ruta de solución supuestamente justa y correcta prefería dejar abierto el abanico de posibilidades, junto con hacer el señalamiento de las respectivas condiciones históricas. De esta postura intelectual, gnoseológica y epistémica de Quijano no se eximieron los temas de los que se ocupó en su extensa trayectoria.

Para poder aproximarnos a la comprensión de la postura de Quijano frente al tema de la economía solidaria, o si se quiere, de la solidaridad económica, incluso con relación a los temas más amplios de las economías alternativas, la reciprocidad y el Buen vivir, es necesario remontarse hasta sus ideas sobre la marginalidad y el polo marginal, categorías que fueron abandonadas por el pensamiento latinoamericano y las ciencias sociales establecidas, ganadas abrumadoramente por el positivismo y colonizadas por la racionalidad economicista



[Romero, 2012: 33-38]. Exponer esas ideas de forma crítica y pormenorizada extendería la presente contribución más allá de los límites editoriales, por lo que se ha optado hacerlo de manera amplia y recogiendo algunos elementos de otro trabajo al cual se remite a la persona lectora [Romero, 2020].

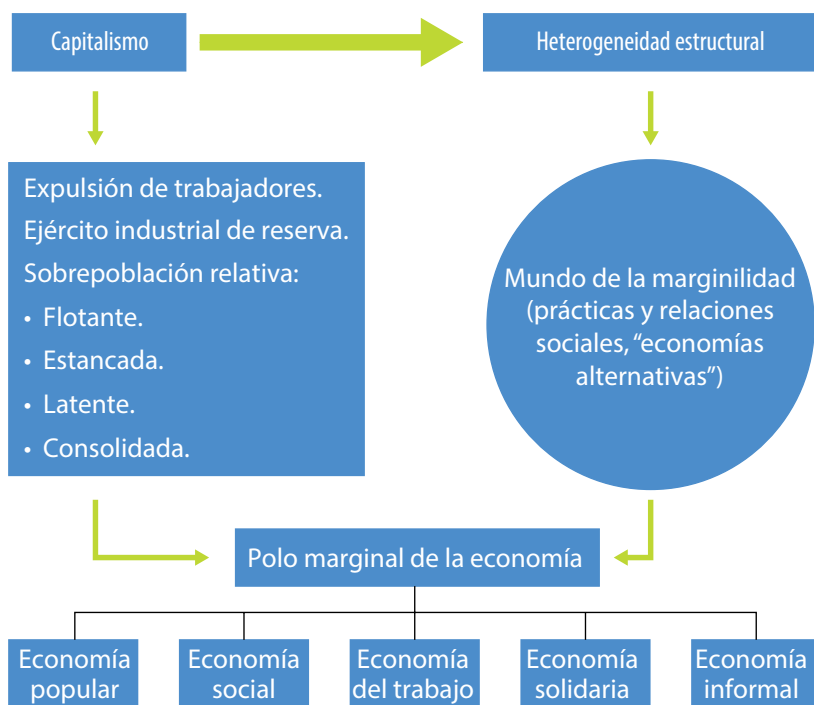
Es importante recordar que la marginalidad latinoamericana surgió dentro del marco interpretativo del desarrollismo y la modernización, influenciada incluso por las lecturas dualistas y eurocéntricas. Quijano la rescató de ese marco de origen para instalar la marginalidad en el campo problemático de la acumulación capitalista y la economía política del capitalismo en América Latina, partiendo de la categoría marxiana de *sobrepoblación relativa* [Quijano, 1977]; y, posteriormente, colocando la marginalidad en la versión por él revisitada en el marco comprensivo de la nueva heterogeneidad estructural [Quijano, 1989].

Tener en cuenta en todo momento que la marginalidad, en la versión revisitada por el pensamiento de Quijano,<sup>34</sup> significa una “nueva modalidad de existencia de la sobrepoblación relativa” y el polo marginal designa un nivel (no sector económico) en la cadena de acumulación global del capitalismo. Esto queda mejor entendido observando el diagrama 1 y el cuadro 2. En este contexto, la informalidad, a diferencia de como es entendido por el liberalismo como el de Hernando de Soto en *El otro sendero*, es una de las formas de existencia de la marginalidad y responde al patrón de poder capitalista.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Sobre el estado del tema de la marginalidad en términos de “hallazgos y frustraciones”, situación que precede a la revisión efectuada por Quijano [1977], véase Solari, Franco y Jutkowitz [1976: 351-380].

<sup>35</sup> El drama de vivir en la marginalidad queda reflejado sintéticamente en el siguiente párrafo, que revela al mismo tiempo el genio creativo de Quijano: “[...] Ha ido creciendo en la región (se refiere a la América Latina) la parte de la población mundial colocada en las trampas creadas por el capitalismo actual. En primer término, sin el mercado nadie puede hoy vivir. Pero con sólo el mercado una creciente mayoría de la población no puede vivir. En segundo término, sin el Estado nadie puede vivir. Pero con el Estado una creciente mayoría de esa misma población ya

Diagrama 1. La marginalidad revisitada



Fuentes: elaboración propia. Marx [1982: 759-805], Quijano [1977] y Romero [2020].

no puede vivir. La población atrapada en esas trampas específicas de la fase actual del capitalismo, de un lado, se ve forzada a aceptar cualquier forma de explotación para sobrevivir o a organizar otras formas de trabajo, de distribución de trabajo y de productos, que no pasan por el mercado, aunque no pueden aún, disociarse totalmente de él. En un lado, por eso, se reexpanden la esclavitud, la servidumbre personal, la pequeña producción mercantil independiente, la cual es el corazón de la llamada 'economía informal'. En el otro lado, al mismo tiempo, se extienden formas de reciprocidad, es decir, de intercambio de fuerza de trabajo y de productos sin pasar por el mercado, aunque con una relación inevitable, pero ambigua y tangencial, con él. Y también nuevas formas de autoridad política, de carácter comunal, que operan con el Estado y sin él, y cada vez más, si no siempre, contra él" [Quijano, 2005: 161-162].

Quijano dio cuenta de varias cuestiones abiertas por la presencia del polo marginal, insuficientemente investigadas y debatidas: qué tipo de relaciones sociales se conforman o destacan como tendencia desde su interior; cuáles son las posibles relaciones entre el polo marginal y el conjunto del poder capitalista; sobre el papel de la reciprocidad y su potencia explicativa con relación a la producción y reproducción (no solamente económica) del mismo polo marginal; cuáles son las relaciones de articulación, subordinación o dependencia que a su interior se entablan entre distintos y heterogéneos espacios (campos) de actividad como la pequeña producción mercantil, la microempresa y las unidades informales, sean estas últimas creadas o no por capitalistas [Quijano, 1998: 110-111].

Luego de revisar las experiencias de las denominadas Organizaciones Económicas Populares (OEP) en Chile, Perú y Colombia, en la respuesta que dio Quijano a su propia pregunta (¿existe hoy una “economía alternativa?”), concluyó que carecía de un “resultado definido”. Por una parte, en la medida que las actividades económicas de las OEP, desde la producción hasta la reproducción, se mostraban relativamente diferenciables de las empresas capitalistas, desde el punto de vista de las reglas de juego y prácticas institucionales de estas últimas, se podrían considerar dichas unidades económicas (por lo demás numerosas, diversas y heterogéneas) como efectivamente “alternativas” y, en ese sentido, se les podría considerar incluso como un “sector”. Empero, este resultado a favor estaba contrarrestado por la evidencia de que esas mismas unidades se organizan recurriendo en mayor o menor medida al trabajo asalariado y porque es la lógica del capital la que preside y orienta el desenvolvimiento económico de dichas unidades [Quijano, 1998: 129-131].

Desde la perspectiva de Quijano, con el fin de dar cuenta de la heterogeneidad estructural como marco donde tienen lugar la marginalidad y el polo marginal, se la contempla

gráficamente mediante un ejemplo, para lo cual se ha escogido la región-departamento de Tumbes, en el norte peruano, frontera con el Ecuador.

La realidad territorial de Tumbes ha sido históricamente configurada por la confluencia de varios factores, algunos más recientes que otros, de carácter coyuntural o estructural, de mediano y largo alcances:

- La inserción económica del Perú en la globalización.
- El desarrollo capitalista en el país basado en un determinado patrón de acumulación.
- El Estado (centralizado/descentralizado) con sus decisiones y grandes proyectos.
- Los gobiernos regionales y locales de Tumbes con relación a lo que hayan hecho o dejado de hacer en materia de desarrollo territorial.
- Las grandes inversiones privadas en petróleo y gas.
- La actividad minera no metálica, formal e informal.
- El comercio y el contrabando.
- La pesca y la actividad langostinera.
- La economía de mercado en torno al turismo.
- La pequeña agricultura y la agricultura familiar.
- El subdesarrollo de la “industria” local.
- La expansión urbana junto con la construcción.

El cuadro 2 refleja la heterogeneidad estructural de Tumbes por la combinación de los elementos mencionados, diferenciando niveles de desarrollo capitalista (primera columna) a cada uno de los cuales le corresponde determinadas formas de acumulación, los sectores de actividad donde estas últimas se realizan y la fuerza laboral que dichos sectores emplean o desde los cuales los trabajadores son expulsados hacia el desempleo o el subempleo, según la coyuntura o el ciclo económico, generándose así los contingentes de sobrepoblación relativa que alimentan el mundo de la marginalidad [Romero, 2020].

Cuadro 2. La heterogeneidad estructural en el caso de la región Tumbes, Perú

Niveles de desarrollo capitalista	Formas de acumulación	Sector o actividad económica	Composición de la fuerza laboral (hombres y mujeres)
I	Intensiva en capital.	Petróleo, gas, minería no metálica formal.	Trabajadores asalariados en industrias extractivas con alta calificación laboral.
II	Intensiva en desarrollo.	Acuicultura.	Trabajadores asalariados en empresas langostineras o con estándares mínimos de calificación.
III	Intensiva incipiente.	Pesca artesanal. Manufacturas (mypes). Construcción.	Productores o pequeños propietarios con recursos propios que les permite emprender actividades individuales (pesca, mypes). Trabajadores de baja calificación en la construcción.
IV	Intensiva y extensiva.	Comercio y servicios. Minería informal. Pequeña y mediana agricultura comercial. Turismo.	Trabajadores independientes. Trabajadores informales. Productores agrícolas. Trabajadores en servicios turísticos y otros relacionados.
V	Acumulación primitiva; economía mercantil simple; auto subsistencia.	Agricultura familiar de subsistencia. Artesanías.	Minifundistas. Parceleros. Campesinos sin tierras. Trabajadores artesanales.

Fuente: elaboración del autor. Romero [2017].

Si se pensara la heterogeneidad estructural como parte de las teorías económicas del capitalismo [Figueroa, 1992], lo cual (cabe aclarar) no es lo que hace Quijano, es evidente y llamativo que la situación de Tumbes y, por extensión, la de Perú, se aproxima al modelo de una “sociedad sigma” entendida como “una sociedad de clases y de etnias” [Figueroa, 2003: 196], dentro de la cual encaja muy bien con la imagen de una “sociedad (y economía) heterogénea y jerárquica” [Figueroa, 2003: 22 y 293]. Sin embargo, a diferencia de Figueroa, Quijano elabora el concepto de heterogeneidad estructural considerando el patrón histórico de poder moderno/colonial del capitalismo histórico. Las conclusiones o proposiciones a que arriban cada una de estas perspectivas son diametralmente opuestas con respecto al tema de la desigualdad.<sup>36</sup>

Es importante darse cuenta de la centralidad que ocupa la heterogeneidad estructural, por lo que encierra o implica, en especial cuando Quijano se pronuncia sobre las posibilidades de futuro o del destino mismo del actual sistema histórico.

<sup>36</sup> En la teoría del desarrollo elaborada por Figueroa, la economía sigma es una economía con sobrepoblación laboral, comprendiendo a tres sectores: el de las empresas capitalistas y dos sectores de subsistencia. Estos últimos se diferencian por su conformación social con relación al acceso o no al empleo asalariado; es decir, trabajadores incluidos y excluidos. En este contexto, una de las proposiciones de Figueroa sostiene que: “los grupos de trabajadores que son excluidos socialmente no desempeñan papel alguno en el funcionamiento del sector capitalista. Constituyen una fuerza laboral prescindible para el sector capitalista, una subclase en la estructura social” [Figueroa, 2003: 294]. En cambio, para Quijano, en el “nuevo y más sombrío periodo histórico del capitalismo global y colonial/moderno” sus tendencias conllevan hacia “la reproducción, la re-expansión de las formas no salariales de explotación del trabajo, la esclavitud, la servidumbre, para producir mercaderías para el nuevo mercado mundial. *Pero también la reciprocidad, como intercambio no-mercantil de trabajo y de fuerza de trabajo*” [Quijano, 2008b: 15, cursivas de origen]. En este contexto, si bien la desigualdad es necesaria para el sistema, según Figueroa, los excluidos no son del todo prescindibles en términos de Quijano; pues como bien sostiene a renglón seguido este último: “[...] toda existencia social existe, para los miles de millones de personas víctimas de la brutal reconcentración del control del poder, con mercado y sin mercado, con Estado y sin Estado” [Quijano, 2008b: 15].

[...] dentro del actual patrón de poder, la sociedad no ha dejado de ser heterogénea y discontinua, que se mueve en varias direcciones, aunque bajo la hegemonía de los que controlan el patrón de poder en su globalidad. Y que en consecuencia (la mayoría de la humanidad) tiene que optar entre esas varias direcciones u orientaciones, porque cada una de ellas implica modos diversos de existencia social. Optar entre esos modos y decidir cómo, de cuáles modos, con cuáles elementos actuales o posibles, se puede defender y hacer valer la opción elegida respecto de las otras, no solo sabiendo que no hay garantía histórica ninguna de victoria, sino también sabiendo que no se lucha solo por el éxito, sino, ante todo, por el valor que una opción de existencia social tiene para la historia de la especie, y por la cual no se puede, por lo tanto, dejar de luchar bajo cualquier circunstancia [Quijano, 2008b: 15].

Entrelíneas, una de las implicaciones de la reflexión anterior es que carece de sentido seguir luchando/abogando por el “desarrollo” o el “crecimiento” (cualquiera sea el adjetivo que se añade a estas palabras), aunque se trate de un “modelo” o “teoría” diferente. La lucha y la agenda de las fuerzas que buscan la transformación tendrían que apuntalar sus mejores esfuerzos hacia un modo sustancialmente alternativo de “existencia social”; una civilización contrapuesta y a la vez superior a la actual; un sentido de vida que implica una nueva transición y con relación a las cuales se prefiguran en el horizonte múltiples opciones (una de las cuales, no la única, es el Buen vivir). Se trata, por eso mismo, de una lucha mundial.

¿QUÉ ESTÁ EN CRISIS EN EL PENSAMIENTO  
CRÍTICO LATINOAMERICANO?

En América Latina el pensamiento crítico se debate desde hace un buen tiempo en una crisis epistemológica y de paradigmas a raíz de la caída del muro de Berlín, la debacle

política y sistémica de los socialismos realmente existentes del siglo xx, la crisis terminal de la ortodoxia marxista, el triunfo ideológico y cultural del neoliberalismo, y las tesis del “fin de la historia”. Esta crisis, como anotó Edelberto Torres Rivas al responder un cuestionario de preguntas de Clacso, fue parte de una “derrota ambidextra”, es decir, a nivel de la teoría, la historia, de la razón y la praxis.<sup>37</sup> En dicha entrevista, tanto Carlos Altamirano como Boaventura de Sousa Santos hablan de una “tradicción de pensamiento crítico latinoamericano” siendo más explícito el segundo al incluir en dicha tradición “la descolonización del saber y del poder”. De Sousa llega a ser incluso más punzante, al decir: *el pensamiento crítico latinoamericano, a pesar de sus críticas al eurocentrismo es, de hecho, muy eurocéntrico y monocultural. La riqueza del pensamiento popular, campesino e indígena ha sido totalmente desperdiciada* [Altamirano *et al.*, 2011: 2, cursivas de origen].

En ese mismo año 2011, en una publicación previa, el sociólogo portugués había señalado la “implosión” de la teoría crítica de raigambre eurocéntrica, así como de todos los “sustantivos críticos” allí contenidos entre los cuales coloca los de procedencia marxista [Santos, 2011: 25]. Para Santos hay una distancia sideral entre la tradición crítica eurocéntrica, en la que incluye a la tradición crítica latinoamericana en los

<sup>37</sup> “Ocurrió una derrota en distintos frentes: el capitalismo se rehízo después de los años setenta, la ferocidad de la represión desorganizó lo que después la economía debilitó: la fuerza del trabajo. La victoria cultural del neoliberalismo es la crisis de la política y del pensamiento subversivo; por razones distintas, aquella victoria es paralela a la crisis del marxismo. Ambas crisis fueron anteriores a la debacle del socialismo real de la década de los noventa, lo que produjo una derrota ambidextra. De la teoría y de la historia, de la razón y de la praxis. La reflexión intelectual extravió el sentido del poder al sustituir el campo de la lucha de clases para instalarse en la competencia electoral, en la reivindicación del desarrollo humano, en las políticas de cohesión social. *Pari passu*, la debilidad del pensamiento crítico deja el universo del saber en manos del análisis empírico, del individualismo metodológico, la teoría de los juegos; expulsando a la historia de una realidad microsociológica y fraccionada” [Altamirano *et al.*, 2011: 4].



niveles intelectual y político, y todas las prácticas sociales y políticas transformadoras (no previstas por aquella) que surgieron en los treinta años anteriores a la fecha de publicación de su trabajo; es decir, las prácticas que irrumpieron en América Latina desde los años ochenta del siglo xx. A esa distancia y desencuentro De Sousa Santos la caracteriza como una “relación fantasmal” o de “ceguera mutua”. De ahí que desde la introducción de su trabajo propugne: “no necesitamos alternativas, sino más bien maneras alternativas de pensamiento” [Santos, 2011: 18].

No es este el lugar ni el momento para discutir las tesis del sociólogo portugués cuyos aportes al pensamiento crítico latinoamericano y mundial son innegables y han servido de inspiración (y aún lo hacen) para los movimientos y nuevas expresiones de insurgencia en los países del llamado sur global.<sup>38</sup> Más bien es importante dejar sentado que la perspectiva, si es que no la única, que desde América Latina sí ha dado cuenta de una realidad “impensada” (en el sentido reclamado por Santos) es la perspectiva de la colonialidad/descolonialidad del poder, con una postura severamente crítica frente al eurocentrismo en general y al marxismo en versión “materialismo histórico” en particular. Muchos años antes que Santos, Aníbal Quijano fue plenamente consciente de que para dar cuenta de la compleja realidad latinoamericana era necesario e imprescindible romper con el logos eurocéntrico.<sup>39</sup> El “logos emancipador” al que apostaba Quijano (en un momento en que aún no había alumbrado su tesis de la colonialidad del poder), rescata el logos y el mito en el

<sup>38</sup> Para una discusión véase Beluche [2018].

<sup>39</sup> En un artículo publicado originalmente en la revista *Hueso Húmero*, Lima, núm. 22, julio de 1987, sostenía: “[...] para la posibilidad de reconocimiento de la realidad de la historia latinoamericana, de su especial historicidad, no es posible, en consecuencia, proceder solamente con el andamiaje cognoscitivo, epistemológico y metodológico de la herencia eurocentrista tal como ella ha sido propuesta hasta aquí en la América Latina” [Quijano, 2014: 702].

mismo movimiento de conocimiento y reflexión que se daba en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, y que apuntaba a la constitución de “un campo cultural original” [Quijano, 2014: 700-701].

Por lo que se acaba de argumentar, la generalización que hizo Santos sobre la situación del pensamiento crítico latinoamericano es injustificada, sin diferenciar tampoco entre el pensamiento (digamos) fundacional, como el dependientismo, y las corrientes interpretativas más recientes, como la misma colonialidad del poder.

## PERSPECTIVAS

El socialismo comparte con la economía de solidaridad el principio de la propiedad colectiva y social de los medios de producción. Sin embargo, una cosa es hablar de la propiedad de los medios de producción a nivel de una unidad económica determinada (por ejemplo, cooperativas), que es el ámbito donde se mueve hasta el momento la economía solidaria; otra cosa es referirnos a esa misma propiedad, pero a escala de toda la sociedad o de un país. Es motivo de discrepancia que el proyecto político del “marxismo” como aseguró Beck [2008]<sup>40</sup> haya sido “la nacionalización de la economía”, que se suele identificar con la intervención del Estado. Sobre este asunto se puede debatir mucho y hay una larga historia al respecto.<sup>41</sup> Es im-

<sup>40</sup> Véase la nota 3, supra.

<sup>41</sup> Fue Engels en sus *Principios del Comunismo* (1847), redactado como proyecto de programa de la Liga de los Comunistas, el primero que planteó un conjunto de medidas (cuatro de 12 en total) relativas a “la nacionalización de la economía”. En el *Manifiesto comunista* de 1848 (con la redacción de Marx) las 12 medidas se redujeron a 10. Mientras en los *Principios* la segunda de las medidas (expropiación) afectaba a “propietarios agrarios, fabricantes, propietarios de ferrocarriles y buques”, en el texto del *Manifiesto* la expropiación comprendía solamente a la “propiedad territorial”. La redacción de las medidas entre uno y otro documento cambia o tiene otro matiz, lo que refleja tácitamente las diferencias de opinión entre Marx y

portante dejar en claro que Marx nunca defendió ni alentó esa tesis. Fue un crítico acérrimo del Estado y de toda expresión de poder que se impone como una exterioridad sobre la sociedad; lo cual se puede constatar en diversos trabajos suyos, desde la crítica a la filosofía del Derecho (o del Estado) en Hegel hasta el balance que extrae de la Comuna de París.

El carácter “nacional” del Estado, especialmente en la periferia, se ha debilitado seriamente con la globalización. Se ha debilitado también todo lo concerniente a “lo público” y es el capital el que ha pasado a hacerse cargo de manera creciente de las necesidades sociales mediante, por ejemplo, la mercantilización de los servicios (agua, luz, educación, salud) y las prestaciones sociales (seguro, pensiones de jubilación, administradoras de fondos de pensiones -AFP). Esto forma parte de un proceso de gran escala en que el capitalismo ha transitado hacia nuevas modalidades de dominación que reposan en “el máximo control de la subjetividad y de la autoridad” [Quijano, 2008a]. Por consiguiente, es necesario situar en su real contexto y dimensión la discusión en torno a “la defensa del papel económico del Estado”, toda vez que ha sido el mismo Estado en nuestra América Latina el agente central del proceso de reconcentración y reprivatización de lo que antes era “público”, también del trabajo, sus recursos y productos en favor (esta vez) de la burguesía mundial, sus mega corporaciones y su Estado transnacional [Robinson, 2000].

*Marginalidad* (en la versión revisitada), *polo marginal* y *heterogeneidad estructural*, son categorías estrechamente

---

Engels. Pese a estas sutiles distinciones, Quijano se refirió al “plan de estatización de la economía, contenido en el *Manifiesto comunista* de 1848” [Quijano, 2011: 370], haciendo inmediatamente la observación de que después de la Comuna de París de 1871, Marx corrigió o enmendó la propuesta compartida con Engels en el *Manifiesto* [Quijano, 2011]. Sin embargo, los bolcheviques retomaron la propuesta de 1848 y desde Stalin la ideología comunista oficial consagró “la idea de que socialismo y estatización de la economía eran conceptos teórica y políticamente intercambiables” [Quijano, 2011: 370-371].

relacionadas (*ergo*, no pueden ser separadas) en el pensamiento de Quijano; el cual, por lo demás, es un pensamiento que frente a cualquier tema de indagación, debate o “cuestión”, como le gustaba decir, se posesiona desde la totalidad histórica: el patrón de poder global del capitalismo, simultáneamente moderno/colonial, y esta totalidad tiene asimismo sus niveles, uno de las cuales es la heterogeneidad estructural.

Desde el contexto histórico de la heterogeneidad estructural se puede comprender el porqué de las dudas, preguntas y perplejidades de Quijano [1998; 2008b y 2011] frente al tema de las “economías alternativas”, en general, o de la economía solidaria, en particular.

Este trabajo plantea tres direcciones hacia las que tendrían que apuntar la emergencia o insurgencia de las economías alternativas, entendidas como “revueltas epistémicas” (epistemologías del Sur global, como diría Santos) de las poblaciones colonizadas, racializadas y excluidas por la colonialidad del poder. Las tres posibles direcciones son:

- a) El imaginario anticapitalista.
- b) El horizonte de sentido.
- c) La descolonialidad del poder.

En un libro colectivo publicado inicialmente en portugués a comienzos de siglo, bajo la coordinación de Boaventura de Sousa Santos, Aníbal Quijano preguntaba al inicio de la parte final de su trabajo (sobre “cuestiones pendientes”) lo siguiente: ¿existe ya hoy una “economía alternativa”? [Quijano, 2011: 394], pregunta ya planteada varios años antes [Quijano, 1998: 129] y a la que se podrían añadir nuevas preguntas: ¿una o muchas “economías alternativas”?, ¿cuál es el sentido de lo “alternativo”?, ¿lo “alternativo” con relación a qué? En el mismo libro de fines de los años noventa, Quijano dejó en claro que por economía alternativa entendía una economía alternativa al capital [Quijano, 1998: 131]. Sin embargo, lo más relevante no estaba en la respuesta a la pregunta planteada, sino en otro asunto:

“Creo que lo que hace falta, más bien, es replantear los términos del debate sobre las cuestiones implicadas. Ante todo, aquellas vinculadas con una perspectiva de conocimiento, de producción de conocimiento y de sentido, cuya aptitud para dar cuenta de la experiencia histórica mundial está en duda y en crisis” [Quijano, 2011: 394].

La perspectiva de conocimiento puesta hoy en cuestión y a la que él se refería es el eurocentrismo. Su replanteamiento se inscribe en lo que Wallerstein llamaba utopística; es decir, la capacidad del pensamiento, así como de los recursos teóricos y/o de reflexión, sobre los cuales nos apoyamos, para dar cuenta y tratar de explicar la problemática realidad. Wallerstein sostenía que:

[...] no todo lo que los científicos afirman que es cierto necesariamente es correcto. Y existen aún mayores dudas sobre la validez de las deducciones que las personas del ámbito político extraen de lo que creen (o fingen creer) ha sido demostrado científicamente. La validez de nuestro conocimiento colectivo, y en particular las conclusiones que podemos sacar de él sobre nuestros sistemas históricos, es un elemento crucial en el afán por definir lo que constituye la racionalidad material. Por lo tanto, la utopística implica replantear las estructuras del conocimiento y de lo que en realidad sabemos sobre cómo funciona el mundo real [Wallerstein, 2003: 6].

En el contexto de dicho razonamiento el eurocentrismo del cual la ciencia económica es una de sus expresiones, no puede dar cuenta adecuadamente del sistema histórico que nos ha tocado vivir y, más bien, busca ocultar sus peores rasgos ejerciendo al mismo tiempo, en la arena del sentido común y de la opinión pública, un poder manipulador.

Algo debe estar ocurriendo en los *márgenes* de nuestras sociedades, latinoamericanas y periféricas, a pesar de la mano de hierro con la que el neoliberalismo internacional y

la derecha mundial (fascista o no) gobiernan el mundo imponiendo sus políticas de ajuste estructural y sometiendo en todas partes a la naturaleza mediante modelos extractivistas y de acumulación por desposesión, mientras que en las arenas movedizas de la “opinión pública” engatusan al “pueblo” con ilusiones de crecimiento y bienestar “para todos”.

Como escribía Engels en el prefacio de la primera edición alemana (1884) de la *Miseria de la Filosofía* de Marx [1974]:

Si la conciencia moral de las masas declara injusto un hecho económico cualquiera, como en otros tiempos la esclavitud o la prestación personal campesina, esto constituye la prueba de que el hecho en cuestión es algo que ha caducado y de que han surgido otros hechos económicos, en virtud de los cuales el primero es ya intolerable y no puede mantenerse en pie. Por consiguiente, en la inexactitud económica formal puede ocultarse un contenido realmente económico [Engels en Marx, 1974: 9].

De esta manera el surgimiento, expansión y difusión de distintas y heterogéneas expresiones “alternativas” de economía, en América Latina y en otras partes del sur global, constituye una prueba contundente de que el modelo económico imperante, representado por el neoliberalismo, se vuelve cada vez más “intolerable”; y que la “conciencia moral de las masas” es un tránsito necesario en el proceso de maduración de una nueva conciencia mundial (socialista o no) que vaya en procurar otra modalidad de organización social, radicalmente diferente a la que nos impuso la civilización del capital.

## REFERENCIAS

Altamirano, Carlos, Boaventura de Sousa Santos, Edelverto Torres Rivas y Carmen Miró [2011], “Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano”, en *Cuadernos*

*del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, Buenos Aires, núm. 43, en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120510114948/cuadernos46.pdf>>, acceso 12 de abril de 2018.

Altvater, Elmar [2017], “¿Una laguna en la obra de Marx o ignorancia del lector?”, en <<https://marxismocritico.com/2017/09/08/una-laguna-en-la-obra-de-marx/>>.

Amin, Samir [2001], “Capitalismo, imperialismo, mundialización”, en José Seoane y Emilio Taddei (comps.), *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, Buenos Aires, Clacso, <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100726090520/seoane.pdf>>, acceso 29 de marzo de 2019.

Bauman, Zygmunt [2007], *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Beck, Humberto [2008], “Ideas para la Izquierda”, en <[www.letraslibres.com/mexico/ideas-la-izquierda](http://www.letraslibres.com/mexico/ideas-la-izquierda)>.

Beluche, Olmedo [2018], “Epistemologías del Sur: aportes, limitaciones y errores”, en <[www.alainet.org/es/articulo/191243](http://www.alainet.org/es/articulo/191243)>.

Böhm-Bawerk, Eugen von [1986 (1884)], *Capital e interés. Historia y crítica de las teorías sobre el interés*, 2a ed., México, Fondo de Cultura Económica.

Boron, Atilio [2006], “Por el necesario (y demorado) retorno al marxismo”, en Atilio Boron, Javier Amadeo, Sabrima González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720062844/boron.pdf>>, acceso 22 de marzo de 2019.

Caillé, Alain [2009], “Sobre los conceptos de economía en general y de economía solidaria en particular”, en José Luis Coraggio (org.), *¿Qué es lo Económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS.

Coraggio, José Luis [2011], *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, Quito, Ediciones Abya-Yala, en

- <[www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/economiasocial.pdf](http://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/economiasocial.pdf)>, acceso 25 de marzo de 2019.
- Coraggio, José Luis [2009], “Polanyi y la Economía social y solidaria en América Latina”, en José Luis Coraggio (org.), *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS.
- Coraggio, José Luis [2007], “La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI”, en <[https://flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1279562108.la\\_economia\\_social\\_y\\_la\\_busqueda\\_de\\_un\\_programa\\_coraggio.pdf](https://flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1279562108.la_economia_social_y_la_busqueda_de_un_programa_coraggio.pdf)>, acceso 15 de marzo de 2019.
- Coraggio, José Luis [1999], *Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*, Madrid, Miño y Dávila Editores, <[www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/Pol%C3%ADticasocial\\_yEdT.pdf](http://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/Pol%C3%ADticasocial_yEdT.pdf)>, acceso 21 de marzo de 2019.
- Coraggio, José Luis [1998], *Economía urbana. La perspectiva popular*, 2a ed., Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Deutscher, Isaac [1975], *Ironías de la historia*, Barcelona, Ediciones Península.
- Figueroa, Adolfo [2003], *La Sociedad Sigma: una teoría del desarrollo económico*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Figueroa, Adolfo [1992], *Teorías económicas del capitalismo*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guerra, Pablo [2014], *Socioeconomía de la solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales y económicas alternativas*, 2a ed., Bogotá, Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, <<http://ediciones.ucc.edu.co/index.php/ucc/catalog/download/1/1/120-1>>, acceso 30 de marzo de 2019.
- Lander, Edgardo [2000], “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (comp.),



*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>>, acceso 25 de marzo de 2019.

Lauer, Mirko [2017], “Quijano: ¿cómo nos pensamos?”, en *La República*, Lima, 30 de enero, <<https://larepublica.pe/politica/1011663-quijano-como-nos-pensamos>>, acceso 29 de marzo.

Marañón, Boris [2016a], “Notas sobre la solidaridad económica y la descolonialidad del poder”, en Boris Marañón (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el Buen vivir en México*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Económicas, <<http://ru.iiec.unam.mx/3504/1/Buen%20vivir.pdf>>, acceso 11 de abril de 2018.

Marañón, Boris [2016b], “Notas sobre lo ‘público’ y lo ‘privado’ para la reproducción ampliada de la solidaridad económica y del Buen vivir”, en Boris Marañón (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el Buen vivir en México*, México, UNAM-IIEC, <<http://ru.iiec.unam.mx/3504/1/Buen%20vivir.pdf>>, acceso 11 de abril de 2018.

Marañón, Boris [2016c], “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina”, en *Cooperativismo y Desarrollo*, Bogotá, vol. 24, núm. 109, <<https://revistas.ucc.edu.co/index.php/co/article/view/1500>>, acceso 12 de abril de 2018.

Marañón, Boris (coord.) [2014], *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*, México, Buenos Aires, UNAM/Clacso), <<http://ru.iiec.unam.mx/2471/14/DescolonialidadTexto.pdf>>, acceso 5 de enero de 2016.

Marañón, Boris [2013], “La cooperativa agroindustrial Pascual en México: presente y futuro de la economía popular y solidaria”, en Boris Marañón (comp.), *La economía*

- solidaria en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Económicas, <<http://ru.iiec.unam.mx/2469/2/EconomiaSolidariaTexto.pdf>>, acceso 10 de abril de 2018.
- Marañón, Boris [2012a], “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, Clacso”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso, <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20121024023550/Solidaridadeconomica.pdf>>, acceso 20 de agosto de 2017.
- Marañón, Boris [2012b], “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, México, Clacso, <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20121024023550/Solidaridadeconomica.pdf>>, acceso 20 de agosto de 2017.
- Marañón, Boris y Dania López [2010], “Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad”, en *Alternativ@s*, México, núm. 67, <[www.economiasolidaria.org/sites/default/files/alternativas\\_67.pdf](http://www.economiasolidaria.org/sites/default/files/alternativas_67.pdf)>, acceso 12 de abril de 2018.
- Marx, Karl [1988 (1872-1873)], *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1, libro primero, México, Siglo XXI Editores, 17 ed.
- Marx, Karl [1982 (1872-1873)], *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 3, libro primero, México, Siglo XXI Editores, 9a ed.
- Marx, Karl [1974 (1847)], *Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la Miseria” del Señor Proudhon*, Moscú, Editorial Progreso.

- Mészáros, István [2008], “El socialismo en el siglo XXI (segunda parte de ‘La única economía viable’)”, en <<https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=569>>, acceso 31 de marzo de 2019.
- Nadal, Alejandro [2019], “El discurso del capital”, en <[www.sinpermiso.info/textos/el-discurso-del-capital](http://www.sinpermiso.info/textos/el-discurso-del-capital)>, acceso 30 de marzo de 2019.
- Pérez de Mendiguren, Juan Carlos y Enekoitz Etxezarreta [2015], “Los debates entorno a la Economía Social y Solidaria”, en <[www.researchgate.net/publication/311590716](http://www.researchgate.net/publication/311590716)>, acceso 30 de septiembre de 2018.
- Polanyi, Karl [2003 (1957)], *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2a ed.
- Polanyi, Karl [1976], “El sistema económico como proceso institucionalizado”, en Maurice Godelier (comp.), *Antropología y Economía*, Barcelona, Editorial Anagrama, <[www.ddooss.org/libros/maurice\\_godelier.pdf](http://www.ddooss.org/libros/maurice_godelier.pdf)>, acceso 20 de agosto de 2018.
- Quijano, Aníbal [2015], “Conferencia Magistral Inaugural”, III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales (Flacso Ecuador), Quito, 25 de agosto, <<https://youtu.be/OxL5KwZGvdY>>, acceso 1 de octubre de 2018.
- Quijano, Aníbal [2014 (1987)], “La tensión del pensamiento latinoamericano”, en Aníbal Quijano, *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso, <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>>, acceso 4 de mayo de 2014.
- Quijano, Aníbal [2011], “¿Sistemas alternativos de producción?”, en Boaventura de Sousa Santos (coord.), *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal [2008a] “Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo”, <[www.lahaine.org/est\\_espanol.php](http://www.lahaine.org/est_espanol.php)>

- des\_colonialidad\_del\_poder\_el\_horizonte9>, acceso 22 de marzo de 2019.
- Quijano, Aníbal [2008b], “ ‘Solidaridad’ y capitalismo colonial/moderno”, en *Otra Economía*, São Leopoldo, vol. II, núm. 2, <<https://quijanodescolonial.blogspot.com/search/label/2008>>, acceso 22 de marzo de 2019.
- Quijano, Aníbal [2005], “El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas?”, en *Investigaciones Sociales*, Lima, núm. 14, <<http://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/sociales/article/view/8259/7204>>, acceso 3 de abril de 2019.
- Quijano, Aníbal [1998], *La Economía Popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.
- Quijano, Aníbal [1989], “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en Heinz Sonntag (ed.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas, UNESCO y Editorial Nueva Sociedad, <<https://es.scribd.com/document/210705793/Quijano-A-La-nueva-heterogeneidad-estructural-de-America-Latina>>, acceso 27 de octubre de 2018.
- Quijano, Aníbal [1977 (1970)], “ ‘Polo marginal’ y ‘mano de obra marginal’ ”, en Aníbal Quijano, *Imperialismo y “marginalidad” en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.
- Quijano, Aníbal [1977], *Imperialismo y “Marginalidad” en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.
- Razeto, Luis [2016], “Una presentación (muy personal) de mis escritos”, en <[www.luisrazeto.net](http://www.luisrazeto.net)>, acceso 30 de marzo de 2019.
- Razeto, Luis [2015 (1986)], *Economía popular de solidaridad. Identidad y proyecto en una visión integradora*, 3a ed., Santiago, Univérsitas Nueva Civilización, <[www.luisrazeto.net/content/economia-popular-de-solidaridad-identidad-y-proyecto-en-una-vision-integradora](http://www.luisrazeto.net/content/economia-popular-de-solidaridad-identidad-y-proyecto-en-una-vision-integradora)>, acceso 30 de marzo de 2019.

- Razeto, Luis [1999], “La economía de solidaridad: concepto, realidad y proyecto”, en *Persona y Sociedad*, Santiago, vol. XIII, núm. 2, <<https://periferiaactiva.files.wordpress.com/2015/11/unidad-1-texto-7-economia-solidaria-razeto-luis.pdf>>, acceso 30 de marzo de 2019.
- Razeto, Luis [1994], *Fundamentos de una teoría económica comprensiva*, 2a ed., Santiago, Ediciones PET.
- Razeto, Luis [1984], “La ciencia económica ante la economía de solidaridad. Visión crítica de la historia de la disciplina”, en <[www.unida.org.ar/Virtuales/seis/MBCI/biblio/criticaeconomia.pdf](http://www.unida.org.ar/Virtuales/seis/MBCI/biblio/criticaeconomia.pdf)>, acceso 30 de marzo de 2019.
- Robinson, William [2000], “La globalización capitalista y la transnacionalización del Estado”, en <[www.rcci.net/globalizacion/2000/fg138.htm](http://www.rcci.net/globalizacion/2000/fg138.htm)>, acceso 22 de marzo de 2019.
- Romero, Antonio [2020], “De la marginalidad hacia el autogobierno y la búsqueda de opciones de existencia social alternativas al capitalismo”, en Patricia Figueira y Paz Concha Elizalde (comps.), *Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal*, Buenos Aires, Editorial del Signo.
- Romero, Antonio [2017], “Neoliberalismo y ‘marginalidad’ en una región desintegrada. El caso de Tumbes”, ponencia presentada en el V Congreso Internacional Pre-ALAS Perú, Lima, 2 al 4 de agosto, <[www.academia.edu/34452504/Neoliberalismo\\_y\\_marginalidad\\_en\\_una\\_regi%C3%B3n\\_desintegrada.\\_El\\_caso\\_de\\_Tumbes](http://www.academia.edu/34452504/Neoliberalismo_y_marginalidad_en_una_regi%C3%B3n_desintegrada._El_caso_de_Tumbes)>, acceso 2 de abril de 2019.
- Romero, Antonio [2012], *Misérias de la economía. El fetichismo de la ciencia económica*, Lima, Editorial Horizonte.
- Romero, Antonio [2011], *La Transición Histórica en el Siglo XXI. Bifurcaciones, herejías y búsqueda de alternativas*, Saarbrücken, Editorial Académica Española.
- Romero, Antonio [2009], “La economía solidaria: ¿discurso crítico o discurso de la subalternidad?”, en *Socialismo y Participación*, Lima, núm. 107, octubre, <<http://cedeperu.org>>.

- org/publicaciones/revista-socialismo-y-participacion>, acceso 20 de marzo de 2019.
- Santos, Boaventura de Sousa [2011], “Epistemologías del Sur”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo, núm. 54, julio-septiembre, <[www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur\\_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana\\_2011.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/EpistemologiasDelSur_Utopia%20y%20Praxis%20Latinoamericana_2011.pdf)>, acceso 2 de marzo de 2019.
- Santos, Boaventura de Sousa y César Rodríguez [2011], “Para ampliar el canon de la producción”, en Boaventura de Sousa Santos (coord.), *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Schumpeter, Joseph [1984 (1954)], *Historia del Análisis Económico*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica.
- Solari, Aldo, Rolando Franco y Joel Jutkowitz [1976], *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores, <[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1982/S30153S684t1976\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1982/S30153S684t1976_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>, acceso 3 de abril de 2019.
- Wallerstein, Immanuel [2003], *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, 2da ed., México, Siglo XXI Editores-CIIDH-UNAM.
- Wallerstein, Immanuel [1999], “¿Teoría de historia económica en lugar de una teoría económica?”, 2a ed., en Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Editores.



### 3. COLONIALIDAD ECONÓMICA Y DEL DESARROLLO: tocando la estela de la imposición del dinero y de la pobreza

*Clemente Mamani Colque\**

#### INTRODUCCIÓN

El capitalismo, en tanto sistema, es el referente de la economía en nuestros días. Sin embargo, esta conceptualización categórica es parte de los procesos de colonización como segmento de la dinámica de la colonialidad del poder, presente en los más de 500 años de invasión y sometimiento.

Al tener en cuenta lo anterior, en este capítulo<sup>1</sup> se explora la *colonialidad económica* desde la imposición del capitalismo y del desarrollo. Además, se describirá el economicidio, se explora la relación entre cultura y economía para, finalmente, indagar sobre lo que involucra hablar de una descolonialidad económica hoy en día.

Las aproximaciones teórico conceptuales y los argumentos del presente capítulo, se tejen con los aportes y trabajos de Aníbal Quijano, Olver Quijano, Ramón Grosfoguel y Walter Mignolo, principalmente.

\* Docente invitado de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia.

<sup>1</sup> Que es parte de la construcción y exploración teórica de la tesis doctoral del autor de este capítulo: “*Qullqi challwa* (pescado que vale plata): transformaciones socioeconómicas y culturales, pesca, desarrollo local y producción de trucha en el lago *Titiqaqa*”, que se realiza en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.



## LO QUE LLAMAMOS ECONOMÍA

Olver Quijano Valencia [2012] en su libro *Ecosimías: visiones y prácticas de diferencia económico/cultural*, hace un rastreo de la económica como disciplina, desde la economía clásica (desde los griegos hasta el marxismo) y la economía neoclásica, entendiendo que la economía es “una forma socio/histórica y [...] particular de definir encauzar, disciplinar y modelar el (los) mundo(s)” [Quijano Valencia, 2012: 151], hacia la perspectiva del pensamiento occidental de la economía, es decir, hacia la economía capitalista.

En la economía clásica se parte explorando la genealogía de la economía desde Grecia y Roma a partir de la conversación de Sócrates y Cristóbulo que analiza Jenofonte [2009 (1786)] como la relación del buen gobierno de la casa y los modos de actuar eficientes, bajo la palabra *oikos*<sup>2</sup> y *oikonomía* (saber del conocimiento dedicado a la administración del *oikos*); términos que Jenofonte entiende como el buen gobierno de la casa, así como su administración interna y externa, con la cual se consolida lo económico como la plataforma de observación que, de manera posterior, será subordinada a la crematística.<sup>3</sup>

Luego explora el Medioevo (entre los siglos v al xv), describe las influencias de la Iglesia católica en la economía, desde los postulados éticos y “leyes morales para la buena administración de la actividad económica” [Jenofonte, 2009 (1786): 159]. En este periodo, la Iglesia condena la explotación y la desigualdad, sin salirse de la institución de la propiedad privada. En el siglo xvi, describe como la economía llega a ser el elemento central y campo de intervención de los gobiernos

<sup>2</sup> “[...] elemento constitutivo de la comunidad social básica del mundo griego y como entidad económica o unidad principal de producción y reproducción” [Quijano Valencia, 2012: 153], entendido como el conjunto de casa/s, familia/s y propiedad/propiedades.

<sup>3</sup> Arte de adquisición de dinero.

sobre sus formaciones socio/culturales, para gobernar la casa del rey, su monarquía y sus estados territoriales.

Con Adam Smith, en el siglo XVIII, describe el etnocentrismo de la economía como la ciencia económica (considerado por el autor como el “punto cero”),<sup>4</sup> por el control económico y social del mundo que se consolida desde ese momento. Las principales características del eurocentrismo económico son: la naturalización de las dinámicas económicas y del capitalismo, mientras se desconocen y se distorsionan otros sistemas económicos; la institucionalización de una mirada racional de la economía acompañada de la ley de progreso (entendida como crecimiento económico), hacia la perspectiva civilizadora;<sup>5</sup> la búsqueda de leyes generales de la economía para determinarlo como modelo universal; el anclaje de la economía en el mercado autorregulador, dando origen a la economía del mercado, y el *homo economicus*, hombre que cambia cosas por cosas, bienes por bienes y bienes por servicios, siguiendo lógicas de consumo, de ahorro e inversión.<sup>6</sup>

En otras palabras, con la economía liberal, muestra el lugar y la actuación determinante de la economía como elemento constitutivo del proyecto de organización y control de la vida

<sup>4</sup> Según Castro Gómez [2003], es punto de vista de las filosofías eurocéntricas, es el punto de vista que se esconde y disfraza como si estuviera más allá de un punto de vista particular, es decir, el punto de vista que se representa como si no fuera tal del hombre occidental.

<sup>5</sup> Cuando el progreso “se articula con formas de dominio imperial/colonial, propias de un capitalismo mercantil y de una economía abierta, desde donde se postula un destino unilineal, direccionado, irreversible y deseable, ubicando a la ‘edad de oro’ en el horizonte del futuro, hacia donde la sociedad avanza irremediamente” [Quijano Valencia, 2012: 158].

<sup>6</sup> Según Bourdieu el “*Homo economicus*, tal como lo concibe [...] la ortodoxia económica, es una especie de monstruo antropológico: ese práctico con cabeza de teórico encarna la forma por excelencia de las *scholastic fallacy*, error intelectualista o intelectualo-céntrico, muy común de las ciencias sociales [...], por el cual el erudito pone en la cabeza a los agentes que estudia: amas de casa u hogares, empresas o empresarios, etc., las consideraciones y construcciones teóricas que él tuvo que elaborar para explicar sus prácticas” [Bourdieu, 2002: 236].

humana. Demoliendo las estructuras sociales e instituciones coloniales por medio del comercio de ultramar<sup>7</sup>, expande e inserta políticas territoriales de las naciones occidentales hacia los territorios conquistados/explotados, instalando representaciones, narrativas, discursos y prácticas en favor de un sistema económico regido, regulado y gobernado por el mercado.

Con el marxismo en el siglo XIX, explica como toda esta corriente y perspectiva de pensamiento económico se constituye en el pilar teórico del capitalismo, con el análisis del sistema y el estudio del capital de producción, que consolida y orienta hacia una sociedad tecnológica, centralizada y productivista. Además, bajo la categoría de burgués<sup>8</sup> (horizonte de clase social hacia el cual las sociedades deben orientarse), homogeniza como prehistóricos la heterogeneidad y multiplicidad del tejido social no burgués.

Con los neoclásicos<sup>9</sup> que proponen optimizar lo económico/social, describe la radicalización del paradigma racionalista monocultural del liberalismo moderno occidental. De esta manera, los neoclásicos destacan la microeconomía y buscan un equilibrio general competitivo, así como los procesos de asignación de recursos y las alternativas de optimización. Por lo tanto, la sociedad es absolutizada en lo privado, dejando por fuera las consideraciones colectivas, morales y socio-culturales. De esta manera, Quijano Valencia [2012: 151] entiende que:

<sup>7</sup> Hoy por hoy conocido como comercio global.

<sup>8</sup> Entendida como la clase transformadora y revolucionaria de la historia.

<sup>9</sup> “[C]omo la Escuela marginalista neoclásica de Cambridge, la Escuela austriaca o de Viena, el institucionalismo americano, la Escuela de Friburgo o del ordoliberalismo, el keynesianismo, la síntesis neoclásica-keynesiana, los poskeynesianos, los keynesianos del desequilibrio, el neoinstitucionalismo entre otras perspectivas, integran el tejido de la teoría económica ‘estándar’ o de un ‘modelo normativo’ que resulta distante e impertinente a la hora de dar cuenta de la diversidad del contenido y la forma de la actividad económica humana, en especial, en contextos de multiplicidad y heterogeneidad como asuntos propios de toda formación socio/cultural” [Quijano Valencia, 2012: 170].

la ecoNOMía se constituye en manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial y se expresa como “disciplina y práctica universal, totalitaria” [Negri y Hardt, 2004: 184], enraizada/ arraigada en la mirada, la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de Occidente. En tal sentido, “la disciplina económica, como la conocemos, no es universal, ni objetiva, ni técnica, sino que responde a las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental. Como tal, es una construcción histórica y socio/cultural que en el transcurso del tiempo ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones o discursos” [Ferraro, 2004: 9].

El disciplinamiento de la economía ha dado como resultado la construcción y estructuración de la economía capitalista. En un primer momento, desde los economistas clásicos, se trataba de describir las leyes del movimiento de la economía capitalista, sin embargo, más adelante se vieron en la necesidad de dejarlo operar libremente para que el sistema económico se ajustara bajo la lógica de lograr la maximización de la producción posible, sin la interferencia del Estado ni de las instituciones particulares (doctrina del liberalismo económico). De esta manera, se instaura la libertad de producción y la libertad del mercado, consolidando la burguesía mercantil y manufacturera, donde el capitalista tiene la función de acumulación para llevar adelante un desarrollo económico desde los flujos de producción [Castagna, 2004].

## LA COLONIALIDAD ECONÓMICA

Ramón Grosfoguel [2014] sostiene que, desde el sentido común hegemónico eurocéntrico, las personas piensan que al hablar del capitalismo están hablando de la economía. Lo anterior, desde la economía como práctica, es el proceso de naturalización del concepto de capitalismo que Quijano Valencia

exploró como la economía occidental. En ese sentido, “el ‘capitalismo’ solo es una de las múltiples constelaciones imbricadas del patrón colonial del poder” [Quijano Valencia, 2014: 339], la colonialidad del poder que Aníbal Quijano propone, la cual expondremos más adelante.

La conceptualización del sistema-mundo de Wallerstein (1991), analizada desde la economía-mundo en la relación entre economía y capitalismo, haciendo referencia al “capitalismo global” o “sistema-mundo capitalista”, la perspectiva colonial (con aportes principalmente de Walter Mignolo), lo entiende como el mundo moderno/colonial. Desde la perspectiva de(s)colonial, se lo entiende como el “patrón de poder colonial” por Aníbal Quijano (en 1991), el “sistema-mundo occidentalizado-céntrico/cristiano-céntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial” por Grosfoguel, así como el “proyecto de muerte” desde las poblaciones indígenas de América [Grosfoguel, 2014].

Según Mignolo [2012], la *colonialidad económica* es la economía que los liberales y marxistas llaman capitalismo. Por lo tanto, la colonialidad económica es la mundialización de un tipo de economía con características centradas en el capital, la ganancia y el mercado, sometiendo y eliminando otras formas de economías que existen en el mundo.

Esta realidad se estructuró desde la inserción de América en el capitalismo mundial moderno/colonial, que va de la mano con la colonialidad del poder [Quijano, 2014b], “[...] concepto que busca integrar como parte del proceso heterogéneo estructural las múltiples relaciones en las que los procesos culturales, políticos y económicos se ven imbricados en el capitalismo como sistema histórico” [Grosfoguel, 2014: 349].

Haciendo una retrospectiva de la mundialización del capitalismo, Aníbal Quijano identifica cinco importantes periodos de su dinámica. El primero, es la universalización del capitalismo, que se da a inicios del siglo XVI, tras la invasión-construcción de América Latina, se fusionan las experiencias

de colonialidad (sobre todo las nuevas identidades sociales de la colonialidad) y las geoculturas del colonialismo (América, Europa, Occidente, Oriente, África, ente otros), con las necesidades del capitalismo, donde posición eurocéntrica hegemónica la perspectiva económica capitalista y minimiza, absorbe y elimina otras formas de economía. El segundo, es la elaboración y formalización del conocimiento racional que se da en el siglo xvii en los centros hegemónicos del padrón de poder colonial (Holanda e Inglaterra), para controlar las relaciones de las personas con la naturaleza, al naturalizar las identidades de la colonialidad y las geoculturas. El tercero, es la formación y afirmación de la idea de Europa como centro del patrón de poder, que se da en el siglo xviii, diferenciando el mundo entre superiores e inferiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados. El cuarto, es la crisis y el cambio de la perspectiva hegemónica de la totalidad mundial que se da en el siglo xix; espacio ocupado por el Estado nación y las relaciones con otros Estados nación, como unidad de análisis y único punto de vista válido del conocimiento sobre el capitalismo. Por último, es la posición contra la perspectiva capitalista y contra la forma eurocéntrica de producir conocimiento que se dio después de la Segunda Guerra Mundial, a mediados del siglo xx, desde las áreas dominadas y dependientes del mundo capitalista [Quijano, 2014b: 286-288].

Desde el lugar de enunciación de las poblaciones indígenas, lo que llegó con la expansión colonial europea en América, fue un entramado y complejo “paquete” de relaciones de poder, “[...] una imbricada estructura de poder más extensa, compleja y profunda de la que no puede darse cuenta desde una perspectiva reduccionista del sistema-mundo” [Grosfoguel, 2014: 334]. Desde la mujer indígena en América, “[u]n hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual llegó a América y estableció en el tiempo y el espacio de manera simultánea varias jerarquías globales

imbricadas” [Grosfoguel, 2014: 334], como son: una formación de clase global (donde coexiste y se organiza una diversidad de formas de trabajo), una división internacional del trabajo del centro y la periferia (en formas represivas y autoritarias), un sistema interestatal global de organizaciones político-militares (controlado por los hombres), dividido en jerarquías étno/racial global, global de género (que privilegia a los hombres), sexual (que privilegia a los heterosexuales), espiritual global cristiana, epistémica (que privilegia el conocimiento y la cosmología europea), lingüística (que privilegia lenguas europeas), estética global (que privilegia las formas de belleza y gustos occidentales), pedagógica global (que privilegia las pedagogías occidentales de matriz cartesiana), de medios de comunicación global (que privilegia los medios de comunicación controlados por occidente), ecológica global (que privilegia el concepto de naturaleza occidental) y, una de edad occidental (que privilegia la edad adulta-productiva entre los 16 y 64 años).

La colonialidad del poder es entendida como el *modelo hegemónico global de poder* (conocido como capitalismo mundial moderno/colonial). Su instauración desde la invasión a América, afectó todas las dimensiones de la existencia social a nivel mundial, como la sexualidad, la autoridad, la subjetividad/identidad y el trabajo, bajo la creación de la categoría de raza y la generación de una nueva visión del trabajo, distribuyéndose en múltiples jerarquías del sistema mundo colonial a partir del eurocentrismo [Quijano, 2014b].

Desde la categoría raza, se genera la clasificación social según la pigmentación de la piel, identificándola como raza blanca, amarilla, roja y negra [Eze, 2001]. En esa misma dirección, desde la división del trabajo, se identifican principalmente al patrón-colonizador, a los colonizados indígenas y a los negros-esclavos, estructurándose relaciones jerárquicas de dominación, control y sometimiento, donde “trabajar para vivir fue sustituido por vivir para trabajar en la modernidad

colonial eurocéntrica”<sup>10</sup> [Marañón, 2017: 9]. De esta manera, podemos entender que, en términos de Aníbal Quijano, “el racismo es constitutivo de la división internacional del trabajo y la acumulación capitalista a escala mundial y está imbricado con ellas” [Grosfoguel, 2014: 350].

Por lo tanto, en la clasificación racial y el control del trabajo de la colonialidad del poder con la imposición del modelo de producción capitalista, se gesta la *colonialidad económica* bajo formas de esclavitud y servidumbre.<sup>11</sup> Actividad que se justifica en el discurso de salvación espiritual que el colonizador argumenta, para que los indígenas puedan conocer al verdadero Dios católico cristiano; es decir, el colonizador en vez de matar al indígena lo esclaviza (lo hace “trabajar”) para que se eduque (civilice), una educación con la que puede entender las doctrinas del Dios cristiano y llegar a salvar su alma del infierno.

En consecuencia, se genera una globalización económica en múltiples formas de acumulación capitalista, que responde a los intereses del colonizador y su mercado comercial. Así, persiguiendo fines y objetivos mercantiles, el colonizador inserta en su dinámica a los pueblos indígenas: por un lado, apropiándose de las diferentes formas de producción que tienen, sobre la base del empleo [Marañón, 2017] y, por otro lado,

<sup>10</sup> “El trabajo (*work*), actividad creativa y autónoma, manual e intelectual, destinada a proveer las necesidades básicas, a enriquecer la vida humana y efectuada dentro de una cotidianidad que enlazaba todos los aspectos de la vida, fue convertido por el patrón de poder moderno-colonial, global, capitalista y eurocentrado, en empleo (*job*), asalariado, manual, abstracto y homogéneo, subordinado y subordinando la vida misma al trabajo asalariado” [Marañón, 2017: 9]. Los términos “vivir para trabajar” y “trabajar para vivir”, como el autor trata de explicarlo, fueron al parecer inspirados en torno al verso escrito “trabajo de los días” de Guamán Poma de Ayala [1993 (1615)].

<sup>11</sup> Es necesario aclarar que a la relación del control de trabajo con la redefinición de la producción desde la modernidad colonial eurocentrada, Marañón [2017: 10] denomina colonialidad del trabajo: “sistema dentro del cual se desarrolla el trabajo”, donde existe diferentes formas de control del trabajo.



instalando escenarios y espacios de producción-explotación. En ambas realidades, alteran las formas de vida de las poblaciones nativas en formas sobrehumanas de explotación y control de trabajo, en haciendas, obrajes y minas, mediante el tributo.

A la anterior dinámica de producción-explotación, Quijano lo entiende como “heterogeneidad-histórico estructural”, por la coexistencia de múltiples formas de trabajo dentro de un proceso histórico.<sup>12</sup>

La clasificación del control del trabajo por el colonizador ante los colonizados, es “[...] la base sobre la cual se articulan las relaciones de poder y, a la vez, el determinante del conjunto y de cada una de ellas” [Quijano, 2014b: 290], expresada en calidad de propiedad de formas, recursos y productos de trabajo que el colonizador tiene ante el colonizado [Quijano, 2014a]. Así, la lógica de control, trabajo y autoridad, es un complejo engranaje mundial de esclavitud y servidumbre que el colonizador generó durante la época colonial, sometiendo a las poblaciones al servicio del capitalismo en diferentes ámbitos de clasificación.

Si bien se sabe que antes de la llegada de los colonizadores a América Latina existía un control de trabajo por parte de los propios imperios como los Incas, es necesario aclarar que estas formas de control del trabajo estaban basadas en la distribución y la redistribución, funcionaban en una estructura equilibrada y circular, sin tener una finalidad netamente mercantil. Situación que no pasa con los colonizadores, como ya se expuso, quienes en nombre de salvar a las poblaciones indígenas y educarlas, aprovecharon sus modos de vida e instauraron formas de explotación sobrehumanas para la producción de mercancías

<sup>12</sup> Dentro de una heterogeneidad-histórico estructural, “como tendencia general, estas formas de trabajo se articularon todas simultáneamente en el tiempo y se imbricaron en el espacio entre formas ‘libres’ de trabajo asignadas al centro o a las poblaciones de origen europeo y formas ‘oprimidas’ de trabajo asignadas a la periferia o a las poblaciones no occidentales” [Grosfoguel, 2014: 350].

para el mercado local y mundial y la acumulación del capital, imponiendo una estructura desequilibrada y unilateral.

## COLONIALIDAD ECONÓMICA Y EL DESARROLLO

En 1949, a mediados del siglo xx, se estructura otro tipo de control y explotación de la vida desde la colonialidad económica, con la invención-creación del modelo de desarrollo. Siguiendo la lógica de las identidades geoculturales del colonialismo, desde América del Norte se divide el mundo entre países desarrollados (países occidentales de Europa y Estados Unidos) y países subdesarrollados (América Latina y África): los primeros, son países industrializados y con un gran crecimiento económico y, los segundos, son países pobres, desde el punto de vista moderno occidental, que tienen que luchar para alcanzar el desarrollo unidireccional de los países del primer mundo.

Si bien en la Colonia se estructuró un discurso de salvar del infierno y educar (civilizar) al indígena, en este periodo republicano, con el desarrollo, esta mirada tiene otras connotaciones. Por un lado, el carácter religioso de salvar al indígena no tiene importancia. Sin embargo, por el otro lado, educar al indígena tiene fines de insertar conocimientos y tecnologías ajenas a estos pueblos, creándolos como necesidades para que sean consumidas las mercancías que los nuevos colonizadores: colaboradores, cooperadores, donadores, educadores, empresarios, profesionales, voluntarios del occidente (principalmente de Europa y Estados Unidos), van haciendo circular en el mercado.

Las finalidades de los países occidentales y la sobrevivencia de los países del sur, estas últimas estructuradas tras la liberación de las colonias (en un nuevo sistema de Estado nación), se encuentran en torno al discurso de cooperación, ayuda y eliminación de la pobreza.

En este sentido, el desarrollo es comprendido como “[...] una cuestión de inculcar las orientaciones ‘correctas’ –valores y normas– en las culturas del mundo no Occidental, de tal manera que permitiera participar a sus habitantes en la moderna economía creadora de riqueza y en las instituciones políticas del Occidente avanzado” [Portes, 2004: 73]. Por lo tanto, desde una mirada analítica, el desarrollo es un patrón de poder de la sociedad capitalista [Quijano Valencia, 2012], que persigue la acumulación y autoexpansión de los países desarrollados ante los países subdesarrollados, moldeando sistemas particulares de trabajo bajo un discurso aculturativo de progreso, modernización y desarrollo [Quintero, 2012: 279].

Quintero Valencia, al hablar del desarrollo como idea/fuerza, explica la existencia de nuevos mecanismos de control y explotación instaurados desde el momento en que “el modo de vida impuesto por el capitalismo ha mistificado al desarrollo como una opción plausible (para naciones, comunidades e individuos) de remontar los escalafones del progreso universal y alcanzar las escalas superiores” [Quijano Valencia, 2012: 282]. De esta forma, la lucha de las poblaciones de alcanzar el desarrollo con sus diferentes adjetivos redundantes, contradictorios, antinómicos y confusos,<sup>13</sup> lo que en realidad está generando es la interiorización del modelo económico capitalista de una manera más social, creando e interiorizando una autoidentificación de pobres y subdesarrollados, económicamente.

Bajo las relaciones de dependencia y acceso abierto al mercado mundial, se va imponiendo y creando para las poblaciones subdesarrolladas, una mayor cantidad de necesidades que

<sup>13</sup> “[C]omo desarrollo socialista, autodesarrollo, desarrollo dirigido, otro desarrollo, desarrollo local, etnodesarrollo, desarrollo autocentrado, desarrollo endógeno, desarrollo participativo, desarrollo comunitario, desarrollo integrado, desarrollo humano, desarrollo autónomo y popular, ecodesarrollo, desarrollo territorial, desarrollo local, micro-desarrollo, desarrollo regional, desarrollo y género, desarrollo económico, desarrollo nacional, desarrollo alternativo, desarrollo sostenible/sustentable, y un ya largo etcétera” [Quijano Valencia, 2012: 110].

satisfacer. Todo este proceso, pretende hegemonizar el capitalismo, teniendo como modelo de vida los países modernos y capitalistas. En ese sentido, “el desarrollo y la economía constituyen en principio formas de subsunción o captura de la multiplicidad de formas existenciales y de mundos posibles, concreción en la que se produce el encerramiento e integración de la diferencia y de su potencialidad” [Quijano Valencia, 2012: 104].

De esta manera, la mundialización de la economía toma la arista construida de progreso y modernidad en las poblaciones, anclada solamente desde una mirada económica hegemónica, como es el capitalismo. Por lo tanto, como resultado se tiene el desconocimiento, la minimización y el exterminio de otros tipos de economías, bajo la idea de alcanzar el sueño que vende el desarrollo, del estilo de vida de los países occidentales, como si la única finalidad de todas las poblaciones en el planeta tierra fuera el “desarrollo”, bajo las características que tienen e imponen los “desarrollados” a las demás sociedades.

## ECONOMICIDIO

En el ámbito mundial, la dinámica expansionista de la economía capitalista generó la colonización de la economía en una unilinealidad y la naturalización de sus características, silenciando, descartando, atrapando y eliminando otros tipos de economías que no son capitalistas. Economías, que en sí mismas son diversas actividades económicas/culturales.

Según Grosfoguel [2014], la dicotomía entre cultura y economía es un falso dilema del huevo y la gallina. Immanuel Wallerstein [1991] aclara que esta dicotomía proviene del legado que dejó el liberalismo del siglo XIX, con la división de lo económico, lo político, lo cultural y lo social, como arenas autónomas. Así, la división entre economía y cultura es parte del

resultado perjudicial del liberalismo a manera de geocultura del “sistema-mundo moderno”.<sup>14</sup>

A la muerte de las economías no capitalistas se le conoce como economicidio. Este término fue acuñado por Temple [1997], entendido como:

[...] una sustitución de estructuras de producción. Reemplaza las estructuras que son propias a las comunidades por aquellas necesarias para la sociedad occidental. El economicidio reemplaza la reciprocidad, la matriz de los valores humanos, por la estructura del intercambio interesado: reemplaza una producción por la acumulación; reemplaza una distribución orientada por la necesidad del otro por la oferta y la demanda de los intereses privados o colectivos [Temple, 1997: 41-42, en Quijano Valencia, 2002: 178].

Con el término de economicidio, Temple da a conocer un remplazo de lo propio, lo recíproco, la producción, los valores humanos, la distribución orientada hacia las necesidades, por lo impuesto de la sociedad occidental, los intereses de los intercambios del otro, la acumulación, la distribución desde la oferta y la demanda, así como el interés privado. Una ruptura que tiene sus matices en los cambios trascendentales estructurados desde la discriminación y el eurocentrismo, en las cuestiones de racismo y la división del trabajo de la colonialidad del poder. Accionar con el cual se reduce las diferentes actividades económicas/socio-culturales, a una expresión monocultural, eliminando la diversidad de los saberes y los conocimientos de las poblaciones colonizadas.

Quijano Valencia [2012], entiende el economicidio como una consideración analítica el fenómeno derivado de las “destrucciones creadoras” del ejercicio del capitalismo. De esta manera,

<sup>14</sup> Wallerstein define el sistema-mundo moderno como una economía-mundo desorientada.

explica que bajo este término se “[...] concreta la imposición y defensa a ultranza de una visión y práctica económico/productiva que sacrifica otras formas de organización económicas con el consiguiente desperdicio y destrozo de mucha experiencia económico/cognitiva y socio/cultural” [Quijano Valencia, 2012: 177]. Así, califica esta práctica como una “economía de la ceguera”, debido a que se encuentra “soportada en una teoría y una práctica que excluye, ignora, elimina y condena a la no existencia económico/cultural, todo lo que no es susceptible de incluirse en los cánones y límites de una práctica, cuyo sustrato es el mercado ‘autoregulado’ y ‘autoregulador’” [Quijano Valencia, 2012]. Es decir, una economía regida bajo interés del capitalismo y el mercado.

Por otro lado, en las relaciones de esta economía impositiva, el colonizador explotó a las poblaciones indígenas por medio del trabajo y el endeudamiento con productos que los “dotaban”, así como con préstamos de dinero. En esta última forma de endeudamiento, se genera una arremetida peligrosa, como es la naturalización del uso del dinero en las poblaciones colonizadas.

Históricamente se conoce que, alrededor del siglo v al vii a. C., ya se tenían las primeras acuñaciones de moneda en el centro comercial del distrito de Lidia (Asia menor) y que la naturalización del dinero se dio, por primera vez, con los griegos.

Con la colonización en las poblaciones de América Latina, el valor del dinero representado por el oro y la plata, se presentó como mecanismo por medio del cual se podía comprar la libertad, también como una forma de pagar los impuestos. Sin embargo, en el periodo republicano, su valor y su presencia se naturalizó como intermediario de las interacciones con los descendientes españoles (criollos y mestizos), de sus instituciones (gobiernos nacionales y locales) y, como medio de intercambio para acceder e intercambiar productos y mercancías en los centros urbanos, calando poco a poco en sus

propias relaciones económico/culturales, lo cual genera otro tipo de economicidio.

De esta manera, el economicidio:

[...] no es solo un asunto colonial en contextos extraoccidentales o diferenciales, pues también está inscrita en las agendas contemporáneas de programas, planes y proyectos de las agencias de cooperación internacional, las ONG, los Estados y, entre otros, en las agendas del capital filantrópico que deambula por el sur global en ejercicio de su doble moral [Quijano Valencia, 2002: 178].

La cooperación internacional desarrollista presente en los años cincuenta con sus discursos de buenas intenciones de ayuda social y humanitaria, logró lo que los gobiernos nacionales no pudieron, destruir casi completamente la relación economía/cultura de las poblaciones indígenas al desembolsar sus donaciones en material y dinero, así como en sus burocráticos trámites y en las formas de utilizar los donativos que traían consigo. De esta manera, internacionalizaron la economía occidental del valor del dinero en las poblaciones indígenas y en sus formas de economía.

Para la cooperación internacional, los espacios económicos de las poblaciones indígenas eran considerados espacios vacíos y deshabilitados no integrados al modelo económico y político dominante. En la incorporación del valor del dinero y su lógica de ganancia en estos espacios, las organizaciones no gubernamentales (ONG) dieron el corte final a la relación cultura/economía de las poblaciones indígenas, llevándolas a juegos clientelares e individualistas, así como a la acumulación para acceder a modos de vida moderadas, dejando y desestructurando prácticas recíprocas de compartimiento y vivencia. Práctica que, en términos de Grosfoguel [2012], se entendería como la colonialidad que:

[...] se refiere a la continuidad de las formas coloniales después del fin de las administraciones coloniales producidas por las culturas coloniales y las estructuras del sistema-mundo moderno/colonial/capitalista que articula la periferia en la división del trabajo internacional, a las estrategias políticas de los grupos subalternos y a las inscripciones de los migrantes de Tercer Mundo en la jerarquía racial/étnica de las ciudades globales metropolitanas [Grosfoguel, 2012: 13].

## LAS CULTURAS Y SU ECONOMÍA

La ciencia que estudia el tema económico y sus relaciones culturales es la antropología económica. Lo aborda de una manera exótica, sin salirse de su canon investigativo colonial, como la rama de la antropología que estudia la economía de los pueblos primitivos, es decir, como la rareza cultural y sus formas económicas.

En ese sentido, es necesario aclarar que la economía de las culturas responde a un sistema cultural en donde la vida material está determinada por los seres humanos y debe estudiarse desde sus contextos y singularidades. En el sentido sustantivo, lo económico para las culturas “[...] se refiere a la provisión de bienes materiales que satisfacen necesidades biológicas y sociales” [Dalton, 1976: 186, en Quijano Valencia, 2002: 181], sea esta para economizar o para generar procedimientos económicos.

Por lo tanto, el estudio de la economía de las culturas, se trata de un “[...] análisis en torno a la base material de la vida social, así como la vida social de las cosas materiales o en la vida humana, de donde se desprenden [...]” [Quijano Valencia, 2012: 182]. Poniendo en relieve al ser humano y su actividad por sobre las cosas y su valor social, simbólico y cosmológico, muchas de las prácticas económicas culturales están orientadas “[...] al re-conocimiento, la potenciación y el desarrollo de un horizonte plural a favor de la producción, reproducción y desenvolvimiento de la *vida*” [Quijano Valencia, 2012: 196].



Estas prácticas económicas son traducidas en expresiones vitales y emancipatorias.

A manera de ejemplo, la economía de las culturas aymara y quechua (*kichwas*) están en torno al *ayni*, la *minga* y la *minkha*, entre las principales, que son relaciones de reciprocidad, intercambio y colaboración socioeconómica de productos y de trabajo o de servicios, como en la producción de la tierra, la crianza de animales, la construcción de la casa, los trabajos comunales, entre otros [Mendoza, 2015; Albó, 2010 (1985); Burman, 2011 y Yampara, 2001]. A estas dinámicas socioeconómicas se suma la *alaaq*, que son intercambio de productos entre diferentes regiones y pisos ecológicos andinos; entre los productos que se intercambian, tendríamos: el pescado por maíz, la coca por papa y granos, la frutas por *ch'uño* (papa deshidratada), *charki* (carne deshidratada) y lana de auquénidos por papas y granos, entre otros.

Actualmente, estas prácticas económicas de los aymara y los quechua están relegadas y silenciadas por la economía monetaria-capitalista y el individualismo, entrando a un proceso de desaparición. Los espacios donde sobreviven estas prácticas son en ámbitos familiares, entre hermanos, primos, tíos y en algunas ferias comunales de las principales fiestas patronales.

## DESCOLONIZACIÓN ECONÓMICA

La lucha descolonial es una lucha en contra la totalidad de la colonialidad del poder, contra el “sistema-mundo occidentalizado-céntrico/ cristiano-céntrico capitalista/patriarcal moderno/colonial”. De esta manera, no podemos hablar de descolonizar la economía de una manera reduccionista y separada, por lo tanto, esta debe darse desde la complejidad colonial y su transformación, hacia una transformación más amplia de las jerarquías sexuales, ontológicas, epistémicas, políticas, espaciales y raciales del sistema mundo moderno/colonial/capitalista.

Según Juan Carlos Vargas [2010], la descolonización económica implica descolonizarse de los paradigmas económicos preexistentes (economías marxistas y economías liberales) y de la economía social/solidaria para la vida, propuestas realizadas desde Europa, Norteamérica y hasta de Latinoamérica. Estas propuestas, producen y reproducen los patrones económicos occidentales (en términos de Quijano Valencia), e imponen una colonialidad del saber que invisibiliza las prácticas de diferencias económicas, totalizando y “capitalocentrizando” sus discursos.

Contrarrestando esta imposición, Grosfoguel propone descolonizar la conceptualización del capitalismo global y el sistema-mundo, el cual “[...] solo puede lograrse con una *epistemología descolonial que asuma abiertamente una geopolítica y una corpo-política descoloniales del conocimiento* como puntos de partida hacia una crítica radical” [Grosfoguel, 2014: 333]. Grosfoguel sostiene este planteamiento en la fusión de la propuesta de transmodernidad de Dussel [2001] con la de “sociabilizar el poder” de Aníbal Quijano [2000], donde Dussel propone llegar a un mundo transmoderno “pluridiversidad como proyecto universal”, partiendo desde “[...] los espacio relativamente [...] exteriores no colonizados ni funcionalizados por completo por la modernidad eurocentrada” [Quijano, 2000: 356]; y Quijano propone “[...] una nueva forma de imaginario universal radical antisistémico que descolonice las perspectivas marxistas/socialistas de sus límites eurocéntricos” [Quijano, 2000: 360].

Estas soluciones vienen del reconocimiento de la diversidad epistemológica, con el objetivo de construir un mundo pluriversal [Grosfoguel, 2014], heterárquicos<sup>15</sup> descoloniales

<sup>15</sup> “La heterarquía es un sistema de organización lleno de superposiciones, multiplicidad, ascendencia mixta o divergente, pero todos sus elementos coexisten con las pautas de relación. En este tipo de sistema no existe un único subsistema gobernante, cada subsistema ejerce cierta influencia sobre los demás, pero no decide por sobre ellos” [Galanternik, 2009].

e interculturales [Vargas, 2010], donde el universalismo abstracto no tiene que reproducirse. Por lo tanto, Grosfoguel propone que para descolonizar se debe partir de la geopolítica descolonial del conocimiento, que permita la existencia de un mundo donde otros mundos sean posibles (“pluridiversidad como proyecto universal”), así como la existencia de la vida socio-natural [Vargas, 2010].

Sin embargo, la naturalización de la economía capitalista como la única economía existente estructurada desde el proceso moderno/colonial con la monetización de la economía, la mercantilización de la producción y la explotación del trabajo, dificulta tremendamente esta lucha descolonial. En ese sentido, también es necesario reflexionar que existen diferentes capitalismo<sup>16</sup> y todos tienen como el elemento en común: el poner las ganancias primero y después la vida humana, la vida del planeta, sacrificando lo comunal y el amor (en términos de Maturana) como cosas irrelevantes y molestas para la acumulación [Mignolo, comunicación personal].

Con lo expuesto, Mignolo propone desde lo práctico que las salidas para descolonizar el capitalismo global es ir directamente al espíritu del capitalismo: la ganancia. Aclarando que nosotros no podemos descolonizar el capitalismo, debido a:

[...] la estructura estatal, financiera y armamentista que lo regula internacionalmente a pesar de los conflictos entre reoccidentalización y desoccidentalización, es muy grande para nosotros descolonizar. Puesto que todo esto va enganchado a toda una estructura periodística y educativa que forma subjetividades, sujetas a la estructura económica. De modo que la universidad, la iglesia, los medios, la educación desde la infancia, todo está enganchado en la matriz colonial de poder [Mignolo, comunicación personal].

<sup>16</sup> Donde el capitalismo de Bolivia no es el mismo que el de Ecuador, Venezuela, China o Japón.

Es decir, aterrizando en el meollo del capitalismo mundial de la actualidad (el capitalismo regido por instituciones estatales, financieras y armamentistas que “colonializan” la vida desde la infancia, mediante de medios de comunicación y sistemas educativos, para volvernos consumistas, sumisos y dependientes del sistema capitalista moderno/colonial), Mignolo propone desprendernos de la matriz colonial, planteando que la economía debe de estar al servicio de la comunidad y no la comunidad al servicio de la economía,<sup>17</sup> dando la espalda a la hegemonía económica y a la ganancia “lucrativa”, con sujetos decoloniales.

Los ejemplos de estas propuestas, así como de sus acciones, se encuentran y estructuran desde las fisuras y alternativas a la económica que emergen de los grupos marginados, los grupos subalternos, los pueblos indígenas y las sociedades emergentes, en calidad de prácticas económicas que permiten repensar otro tipo de economía.<sup>18</sup> Economías que Quijano Valencia denomina como: ecoSimías.

## CONCLUSIONES

Si bien el capitalismo, entendido como la colonialidad económica desde los estudios culturales, fue legitimado y mundializado por el liberalismo, el reto es desacoplarlo del discurso

<sup>17</sup> “De ahí que el desprendimiento comienza por desprenderse de la matriz y crear lo comunal en lo cual la economía esté al servicio de lo comunal y no lo comunal al servicio de la economía. Esto está ocurriendo, y así hay una coexistencia hoy entre el monstruo inter estatal que gira en torno a la matriz y la disputa por su control, y las organizaciones de la sociedad política global, emergente, como la vida campesina, que están ya creando otro tipo de economía, de subjetividad, de relaciones sociales, de pensamiento, de educación. En fin, volver la espalda a la hegemonía de la matriz (disputada por China y USA, por ejemplo) y construirnos como sujetos descoloniales en comunidad. Por ahí va la cosa [...]” [Mignolo, 2015].

<sup>18</sup> Economías propias que se identifican como: economía alternativa, economía ecológica, economía solidaria, solidaridad económica, entre otras variadas denominaciones.

que lo legitima y lo justifica. Para lograr este objetivo, es fundamental el conocimiento de la colonialidad del poder [Grosfoguel, 2014; Mignolo, comunicación personal y Vargas, 2010].

El capitalismo y el desarrollo son imposiciones que mundializaron un tipo de economía, tomando diferentes matices de sometimiento, como el racismo y el control del trabajo, y expandiendo con discursos de educación, cooperación internacional y lucha contra la pobreza. Sin embargo, provocaron a la vez resistencias y alteridades, desde los cuales se tiene que emprender la lucha de la descolonización económica, desde la transmodernidad [Dussel, 2001] y la sociabilización del poder [Quijano, 2000], para hacer realidad un mundo con pluridiversidad como proyecto universal [Grosfoguel, 2014].

En nuestra coyuntura actual, en términos de Mignolo, el capital no tiene hemisferio, ni occidental, ni norte ni sur global, por lo que la disputa por el control del patrón colonial de poder se da en otros niveles (mundiales, nacionales, regionales, locales, entre otros). Tomando en cuenta que el capitalismo necesitó del crecimiento económico para llegar a estos niveles, es necesario romper y reinterpretar la dinámica del crecimiento económico desde las poblaciones locales, los grupos marginados, los grupos subalternos, los pueblos indígenas y las sociedades emergentes, fortaleciendo otro tipo de economías desde sus prácticas y acciones económico/culturales y económico/sociales.

Por lo tanto, ante la naturalización de lo económico entendido desde el sentido común como sinónimo de capitalismo, la lucha que se emprende es una lucha del respeto y valoración de la relación economía/cultura y economía/sociedad. Una lucha por el respeto de la vida, de la relación del hombre con la naturaleza y con la sociedad, para su bienestar y existencia de la humanidad.

Como comentan Grosfoguel y Mignolo, el primer paso de esta lucha es reconocer que la economía capitalista está consumiendo nuestras vidas, volviéndolas funcionales al servicio del capitalismo, y robotizando nuestras actitudes.

## REFERENCIAS

- Albó, Xavier [2010 (1985)], *Desafíos de la solidaridad Aymara*, La Paz, La Mirada Salvaje.
- Bourdieu, Pierre [2002 (2000)], “Las estructuras sociales de la economía”, en *Principios de una antropología económica*, Buenos Aires, Manantial.
- Burman, Ander [2011], *Descolonización Aymara: ritualidad y política (2006-2010)*, La Paz, Plural.
- Castagna, Alicia [2004], “Desde lo económico”, en Sonia Bengoechea (comp.), *El mundo moderno: una aproximación desde la ciencia política, la economía y la sociología*, Rosario, Homo Sapiens.
- Castro-Gómez, Santiago [2003], *La hybris del Punto Cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dalton, George [1976], “Teoría económica y sociedad primitiva”, en Maurice Godelier, *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama.
- Dussel, Enrique [2001], *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Eze, Emmanuel Chukwudi [2001], “El color de la razón. Las ideas de ‘raza’ en la antropología de Kant”, en Walter Dignato (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del signo.
- Ferraro, Emilia [2004], *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*, Quito, Abya Yala.
- Galanternik, Sebastián [2009], “Heterarquía, Homoarquía y Jerarquía”, en *Gestión de nidos*, Argentina, en <<http://gestiondenidos.blogspot.com/2009/05/heterarquia-homoarquia-y-jerarquia.html>>.
- González, Walter Enrique [2012], “Economía y giro descolonial: la primacía de la política”, en Martín E. Díaz y Carlos Pescader (comps.), *Descolonizar el presente: ensayos*

*críticos desde el Sur*, General Rocas, Universidad Nacional del Comahue.

- Grosfoguel, Ramón [2014], “La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global”, en José Guadalupe Gandarilla Salgado (coord.), *América Latina y el Caribe en el cruce de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Grosfoguel, Ramón [2012], “Introducción. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder: pensando a Puerto Rico y a los puertorriqueños desde la diferencia colonial”, en *Sujetos Decoloniales. Una perspectiva global de las migraciones caribeñas*, Quito, Abya Yala.
- Grosfoguel, Ramón [2010], “The epistemic descolonial turn: beyond political-economy paradigms”, en Walter D. Mignolo y Arturo Escobar (eds.), *Globalization and the decolonial option*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe [1993 (1615)], *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte [2009 (1786)], *La economía y los medios de aumentar las rentas públicas de Atenas. Dos Tratados de Xenofonte*, Madrid, Imprenta de Benito Cano.
- Marañón Pimentel, Boris [2017], *Una crítica descolonial del trabajo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Maturana, Humberto [1991], *El Sentido de lo humano*, Santiago de Chile, Dolmen.
- Mendoza Pizarro, Javier [2015], *El espejo Aymara*, La Paz, Plural.
- Mignolo, Walter [comunicación personal], *Descolonización económica*, comunicación personal, correo electrónico recibido el 5 de mayo de 2015.
- Mignolo, Walter [2012], “Delhi 2012: la desoccidentalización, los brics y la distribución racial del capital y del

- conocimiento”, en *Reflexiones sobre la modernidad/colonialidad, geopolítica del conocimiento, pensamiento fronterizo, pluriversalidad y la opción descolonial*, en <<http://waltermignolo.com/dheli-2012-la-desoccidentalizacion-los-brics-y-la-distribucion-racial-del-capital/>>.
- Negri, Toni y Michael Hardt [2004], *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Barcelona, Debate.
- Portes, Alejandro [2004], “El neoliberalismo y la sociología del desarrollo: tendencias emergentes y hechos inesperados”, en *El futuro de América Latina: neoliberalismo, clases sociales y transnacionalismo*, Bogotá, Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos.
- Quijano Obregón, Aníbal [2014a (1992)], “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Zulma Palermo y Pablo Quintero (comps.), *Aníbal Quijano: Textos de Fundación*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Quijano Obregón, Aníbal [2014b (2000)], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Aníbal Quijano Obregón, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso.
- Quijano Obregón, Aníbal [2000], “Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America”, en *Nepantla: views from the South*, Carolina del Norte, vol. I, núm 3.
- Quijano Valencia, Olver [2012], *Ecosimías: visiones y prácticas de diferencia económico/cultural*, Popayán y Quito, Universidad del Cauca y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Quintero, Pablo [2012], “El desarrollo como idea/fuerza: entre capitalismo, modernidad y colonialidad”, en Martín E. Díaz y Carlos Pescader (comps.), *Descolonizar el presente: ensayos críticos desde el Sur*, General Roca, Universidad Nacional del Comahue.
- 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, núm. 19.



- Temple, Dominique [1997], *El Quid-pro-quo histórico. El mal-entendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*, La Paz, Editorial Aruwiuri.
- Vargas Soler, Juan Carlos [2010], “Hacia la construcción de otras economías: aportes desde la perspectiva descolonial”, en *Economía crítica y crítica de la economía*, en <[http://economicscritica.net/web/index.php?option=com\\_content&task=view&id=185&Itemid=41](http://economicscritica.net/web/index.php?option=com_content&task=view&id=185&Itemid=41)>.
- Wallerstein, Immanuel [1991], *Geopolitics and geoculture*, Cambridge-París, Cambridge.
- Yampara, Simón [2001], *El ayllu y la territorialidad de los Andes: una aproximación a Chambi Grande*, El Alto, Qamañpacha.

#### 4. ELEMENTOS DESCOLONIALES DEL TRUEQUE. Una aproximación teórica desde experiencias “rurales” en México<sup>1</sup>

*Dania López Córdova\**

##### INTRODUCCIÓN

Esta investigación surgió a partir de la inquietud suscitada por los planteamientos de Aníbal Quijano en torno a la reciprocidad como novedad sociológica, la cual define como el intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado capitalista [Quijano, 1998]. Dicha definición a primera vista resulta afín a la del trueque, sin embargo, a medida que se avanzaba en la investigación, se descubrió que realizar una aproximación teórica sobre el trueque no es una tarea sencilla porque cada experiencia contiene particularidades que las hace únicas [Humphrey y Hugh Jones, 1998 (1992); Argueta y Cortez, 2016], además, de manera ambigua se le coloca en una especie de zona gris entre el intercambio mercantil y la reciprocidad [López, 2012; Sabourin, 2003], o bien, como

\* Maestra en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

<sup>1</sup> Este escrito es un avance de la investigación en proceso acerca de la descolonialidad de la “economía” y el trabajo. Un avance preliminar fue presentado en la séptima reunión virtual del Grupo de Trabajo “Economías alternativas, Buen vivir y descolonialidad del poder”, el 31 de octubre de 2018. A Hilda Caballero, Boris Marañón, Antonio Romero y Clemente Mamani, gracias por sus comentarios. Además, un agradecimiento a Yaayé Arellanes, quien me compartió un conjunto de textos que facilitaron la elaboración de este trabajo. Gracias también a la señora Arcelia Ponce, porque por sus cuidados y cariño he tenido el tiempo y la tranquilidad para elaborar este documento.

antecedente del intercambio mercantil. Asimismo, la relevancia de dicha aproximación podría resultar prácticamente nula, en la medida que el trueque es abordado desde una perspectiva eurocéntrica y economicista en la que el mismo, al igual que la reciprocidad, son considerados como formas “arcaicas” o “primitivas” de intercambio, que desde la lectura evolucionista, están condenados a desaparecer al ser solo un antecedente del actual intercambio mercantil capitalista; sin embargo, la existencia de diversas prácticas (previas y en curso, prehispánicas y recientes) contradice dicha afirmación y, a partir de las mismas, es posible rescatar un conjunto de aprendizajes que apuntan hacia la descolonialidad.<sup>2</sup> En ese sentido, se sostiene que la permanencia y/o el regreso/expansión del trueque es expresión de un proceso de desmercantilización del trabajo y de la Naturaleza, así como de deconstrucción del discurso sobre la economía en el ámbito de la intersubjetividad.

En un trabajo previo [López, 2018] se presentó un primer avance en el que se perfilaron las dificultades implicadas en una investigación teórica sobre el trueque, así como algunos aspectos centrales a considerar en la misma. Por ejemplo, la discusión sobre el mercado capitalista, el valor, la mercancía y el dinero resulta ineludible; también se deben ubicar y contextualizar estas prácticas en la dinámica global del capital, con el fin de distinguir la subordinación a la que están sujetas y, en esa medida, valorar el “grado” de mercantilización-desmercantilización de esas prácticas. Se recuperan algunas reflexiones ahí presentadas sobre el significado del trueque en términos generales, que conforman el primer apartado, y sobre el trueque en Mesoamérica en una mirada retrospectiva que hacen parte del segundo apartado, para después, en

<sup>2</sup> Luchas y prácticas sociales que cuestionan y apuntan a dismantelar las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder moderno/colonial capitalista, en los ámbitos de la vida social: trabajo, subjetividad, autoridad colectiva, sexo y Naturaleza.

un tercer apartado, presentar tres experiencias de trueque en México, las que básicamente se desenvuelven en el ámbito “rural”. En un cuarto apartado se hace un pequeño análisis de las experiencias, destacando algunos aspectos desde la des/colonialidad del poder, para cerrar con unas reflexiones finales.

#### EL TRUEQUE: ENTRE EL INTERCAMBIO Y LA RECIPROCIDAD

Desde “la economía”, el trueque ha sido caracterizado simplemente como una forma de intercambio directo de productos, sin alguna referencia al dinero. En esa medida, se ha considerado que no es más que la forma “arcaica” del intercambio mercantil como lo conocemos actualmente (precios, oferta-demanda, mercado). De hecho, se sostiene que la razón de existir del trueque desaparece en cuanto hace su entrada el dinero.

De acuerdo con economistas clásicos y neoclásicos el trueque corresponde a una forma de intercambio antiguo basado en la división elemental del trabajo y caracterizado por el no uso del dinero. Posteriormente, se estimó que este sistema ineficiente (*sic*) dio lugar al intercambio basado en dinero, el cual estuvo acompañado de una progresiva división del trabajo y el desarrollo del mercado. Así, la invención del dinero fue la respuesta al *problema* del trueque [Gregory, 1994, citado en Tocancipá, 2008: 151] (cursivas de autora).

Por su parte, desde la antropología, se han planteado diversos matices, aunque no sin dificultades de “traducción” entre ambas disciplinas. En los estudios etnográficos, de manera reiterada se habla del trueque como una forma de intercambio, el cual es equiparado con el intercambio mercantil, pero sin adjetivarlo; además, no se explicitan (o se minimizan) los rasgos del intercambio mercantil (al que le agregaríamos

capitalista), como su orientación a la acumulación capitalista; también, por momentos se habla de intercambio-comercio-mercado como sinónimos.<sup>3</sup>

Desde la antropología económica, se ha hecho un esfuerzo por mostrar que el trueque tiene otros componentes que saltan a la vista cuando dicha práctica se sitúa, se contextualiza, lo que hace compleja la tarea de teorizar en torno al trueque. Ejemplo de esto es la dificultad que Marshall Sahlins enfrenta para ubicarlo en su tipología de la reciprocidad, inicialmente lo coloca en la reciprocidad negativa y, después, en la reciprocidad generalizada:

La reciprocidad negativa *es la forma más impersonal de intercambio*. En modalidades tales como el “trueque” es, desde nuestro punto de vista, la “más económica”. Los participantes se enfrentan como *intereses opuestos*, tratando cada uno de *obtener el máximo de utilidad a expensas del otro* [Sahlins, 1983 (1972): 213-214] (cursivas de autora).

Aquí, el trueque es considerado una forma de intercambio donde prevalecen conductas oportunistas y egoístas; sin embargo, en un trabajo posterior, Sahlins lo coloca en la reciprocidad equilibrada después de señalar la necesidad de ir más allá de la dimensión material del intercambio y considerar la reciprocidad como ese acto social total, al que aludía Marcel Mauss: “*Las sutilezas del trueque recíproco aparecen sobre todo cuando se considera solamente la transacción material*, dejando aparte la ‘reciprocidad’ en sentido de un amplio principio social o norma moral de toma y daca” [Sahlins, 1976 (1974): 242] (cursivas de autora).

<sup>3</sup> De los textos revisados, solo en Humphrey [1998 (1992): 181], hay una nota aclaratoria para diferenciar trueque de comercio: “Aquí uso el término trueque para indicar una transacción única, y comercio para una serie concatenada de comercializaciones por trueque”.

Coloca así al trueque ya no en la reciprocidad negativa sino en la reciprocidad equilibrada que: “[...] puede aplicarse al caso en que artículos de valor o utilidad proporcionados deben entregarse en pago dentro de un plazo estipulado o de tiempo breve. Muchos de los ‘intercambios obsequio’ de que hablan los etnólogos, así como gran parte del ‘tráfico’, ‘trueque’ y ‘compra’ con ‘moneda primitiva’, pertenecen a este tipo de reciprocidad” [Sahlins, 1976 (1974)].

Siguiendo con Sahlins, según Caroline Humphrey, el trueque incluye lo que dicho autor llama comercio primitivo, “donde las proporciones del intercambio están subordinadas a las relaciones sociales entre los actores” [Humphrey, 1998 (1992): 167], y no a la oferta y la demanda.

En realidad, nada puede explicarse insistiendo en que el valor de intercambio en el comercio primitivo corresponde a la oferta y la demanda, ya que los mecanismos competitivos, según los cuales se piensa que la oferta y la demanda determinan los precios en el mercado, no existen en el comercio primitivo. Resulta mucho más misterioso que las proporciones de intercambio respondan a la oferta y a la demanda que si esta no los afectara en absoluto [Sahlins, 1983 (1972): 318].

En la idea de que el trueque se asocia con conductas engañosas, como lo plantea inicialmente Sahlins, Michael Taussig [1987; citado en Humphrey y Hugh-Jones, 1998 (1992)] en un estudio sobre el Putumayo identifica como se mezclan el don y el intercambio, lo que deriva en deuda y peonaje, y señala que dichas deudas resultaban de “un gigantesco engaño [...] donde la economía de regalo del indio se enredaba con la economía capitalista del colono” por lo que los indígenas estaban permanentemente endeudados, sin saber si las mercancías eran el pago del trabajo último, un adelanto del siguiente o ambos a la vez. Stephen Hugh Jones recupera parte de esos planteamientos para hablar sobre el trueque en el Noroeste de la

Amazonia, él apela por un abordaje integral del peonaje-deuda, el comercio indígena y el cambio cultural, sostiene que, sin negar la explotación, se debe mirar la otra cara y considerar a los indígenas como agentes activos del intercambio e identificar las diferencias en la comprensión sobre los objetos, valores y relaciones involucradas en el intercambio (en el sentido que plantea Arjun Appadurai [1991 (1986)] sobre el potencial mercantil de todas las cosas a partir de valoraciones diferenciadas). Esto, nos parece, significa minimizar las asimetrías en esa relación, asociadas con la colonialidad del poder. El mismo Taussig, en otro trabajo sobre las minas de estaño en Bolivia, *El Diablo y fetichismo de la mercancía en América del Sur* [Taussig, 1980], plantea como la reciprocidad se transforma en intercambio en una extensa cadena de intercambios.

[...] los campesinos intercambian obsequios con el espíritu propietario; este convierte esos regalos en el metal precioso; los mineros extraen este metal, que solo “encuentran” cuando han realizado ritos de intercambio de obsequios con el espíritu; el trabajo de los mineros, encarnado en el mineral de estaño, se vende como mercancía a los propietarios y patrones legales; éstos últimos venden el mineral en el mercado internacional. Así el intercambio recíproco de obsequios finaliza como intercambio mercantil; situados entre el demonio y el Estado, los mineros median esa transformación [Taussig, 1980: 224; citado en Appadurai, 1991 (1986): 74].

Los últimos párrafos dan cuenta de la complejidad para teorizar sobre el trueque, por la forma en la que se entremezcla con otros principios de intercambio, que pueden llevar a transformaciones como las que ha ilustrado Taussig. Dominique Temple por su parte, sostiene que identificar el trueque es una tarea sencilla. Lo distingue del don en la medida que este busca satisfacer la necesidad del otro en tanto que el trueque responde a la propia necesidad, también lo contrasta con el intercambio al destacar que en este se han establecido precios,

en tanto que en el trueque no existe una equivalencia; no obstante, también reconoce vínculos tanto con el intercambio como con la reciprocidad, al identificar al trueque como el origen del intercambio, pero a su vez, reconoce que el trueque puede ser reciprocidad.

El trueque es muy simple. Si usted está en una situación desesperada, en un desierto, y encuentra alguien que tiene agua, entonces hará un trueque; usted pedirá agua y dejará todo lo que posee por esta agua. Entonces, el trueque responde a su propia necesidad. Pero no existe ninguna referencia para establecer una igualdad entre las cosas que se cambian [...] cuando se habla de intercambio interviene la normalización entre las cosas puestas en el mercado en referencia a una medida común [...] es cierto que el trueque está en el origen del intercambio [...] pero el don es una categoría del trueque, diferente del intercambio (porque) el don tiene que satisfacer la necesidad del otro [...] si cada uno da según la necesidad del otro, hay una relación de reciprocidad [Temple, 2003: 44-45].

Así, a pesar de la aparente sencillez en la distinción planteada por Temple, se advierte que reciprocidad, intercambio mercantil y trueque se entremezclan, y los límites entre los mismos resultan difusos. Por su parte Pablo Guerra, señala que el acento se debe colocar en los valores y regulaciones para determinar si el trueque responde a la lógica de la reciprocidad o a la del mercado: “luego de analizar varias experiencias [contemporáneas de trueque] he llegado a la conclusión de solo después de conocer los valores que manejan, así como las regulaciones que establecen podríamos considerarlas como subordinadas o no a la lógica de los intercambios” [Guerra, 2002: 162].

Desde la antropología se impulsó el conocido debate entre formalistas y sustantivistas, en el cual, los primeros afirmaban que las categorías de la economía marginalista (utilidad, individualismo metodológico, racionalidad instrumental medios-fines) eran aplicables de manera universal: “se aplican en todas partes



en donde los hombres están ocupados en ‘maximizar’ algo” [Godelier, 1976(1974): 17]; en tanto que los segundos rechazaban esa afirmación y apelaban por el reconocimiento de la diversidad económica. En ese debate, los aportes de Karl Polanyi se posicionaron como referentes obligados de los sustantivistas, en especial, sus planteamientos sobre los distintos principios de integración (reciprocidad, redistribución, intercambio; dicho sea de paso, el autor ubica el trueque en este último) y la idea de la economía “incrustada” en la sociedad, que busca reconocer los condicionamientos que imponen las instituciones sociales, políticas y culturales a la economía [Polanyi *et al.*, 1976 (1957)].<sup>4</sup>

#### TRUEQUE E INTERCAMBIO EN MESOAMÉRICA. UNA MIRADA RETROSPECTIVA<sup>5</sup>

Anne Chapman (exalumna de Polanyi durante su estancia en la Universidad de Columbia), en su contribución en Polanyi,

<sup>4</sup> En López [2012] se pueden observar algunos comentarios y críticas a los planteamientos de Polanyi.

<sup>5</sup> También en López [2018] se hace una reflexión sobre el trueque-intercambio-reciprocidad en los Andes durante el incanato y hasta los años ochenta identificando diferencias importantes con Mesoamérica, que el propio Murra [1981 (1974)] había planteado: aquí, los ingresos de las elites políticas provenían de los tributos cobrados a los pueblos conquistados, además existía un pujante comercio (en plazas y grandes *tianguis*), y un grupo de mercaderes (*pochtecas*) que, además de organizar el comercio exterior, tenían un papel político a favor del aparato estatal; en contraste, en los Andes, el Inca recibía ingresos en forma de energía humana invertida mediante la *mit'a* y, aunque existía trueque ocasional de productos, los recursos se movilizaban principalmente por medio de la redistribución y la reciprocidad, entre el altiplano (núcleo) y las “islas” del archipiélago, no mediante el comercio o las plazas de mercado. Sobre el Incanato, Mayer coincide con Murra sobre la centralidad de la reciprocidad y, junto con Alberti, señalan la persistencia de economías no monetarias donde los intercambios recíprocos “siguen constituyendo uno de los fundamentos de la organización socio-económica de la sociedad andina” [Alberti y Mayer, 1974: 13] y que el deber moral (ética para Humphrey [1998 (1992)]), donde los compromisos se establecen desde una idea de la justicia y confianza, no de la caridad) es la base profunda de la “economía de trueque”, sin desconocer que las tendencias recientes del patrón

Arensberg y Pearson [1976 (1957)], realizó el estudio de la economía de los aztecas y los mayas en las primeras décadas del siglo xvi,<sup>6</sup> una delimitación temporal condicionada por el tipo y escasez de fuentes. Velasco y Vázquez [2008] señalan que su trabajo se centró en mostrar los rasgos centrales de la organización y la importancia económica del comercio a gran distancia (comercio exterior al que Chapman cataloga como intercambio sin mercado). Se trataba de un complejo sistema, que implicaba transporte a larga distancia y uso de monedas, pero no era una economía de mercado regida por los precios y la competencia, sino una economía en la que el intercambio era una relación cualitativa, pues las equivalencias eran negociadas. Entonces ¿cómo comerciaban los *pochteca* y los *ppolom*?<sup>7</sup> en ausencia de mercados? Recuperando a Chapman, plantean Velasco y Vázquez que: “evidentemente, hay que pensar necesariamente en un trueque en especie, llevado a cabo incluso mientras los ‘países’ respectivos estaban en guerra” [Velasco y Vázquez: 2008].

Respecto a trabajos del siglo xx, el libro *La economía de un sistema de mercado en México* de Malinowski<sup>8</sup> y de la Fuente [1957 (1941)] es considerado pionero y referente. En dicho

---

de poder moderno/colonial capitalista han modificado esas prácticas, pero sostiene [Mayer, 2004] que “no sucumbirán a las fuerzas impersonales del mercado” por las ventajas que las mismas otorgan a los campesinos de los Andes; quienes establecen “sus propios nichos de comercio interno proteccionista como una defensa contra la penetración extractiva del mercado”.

<sup>6</sup> Otros trabajos sobre comercio y rutas prehispánicas en Long y Attolini [2009].

<sup>7</sup> “Comerciantes” aztecas y mayas, respectivamente.

<sup>8</sup> Malinowski es autor del importante texto *Los argonautas del Pacífico* de 1922. En México estudió los mercados indios, básicamente en Oaxaca, durante el segundo semestre de 1940. Se sostuvo que dicho antropólogo realizaría una segunda estancia en México para profundizar sus resultados, sin embargo, murió en 1942. En 1941 elaboró un manuscrito en inglés, recién en 1957 se publicó una edición en español y en 1982, Susan Drucker-Brown (discípula de Julio de la Fuente) publicó la versión en inglés titulada *Malinowski in Mexico. The economics of a Mexican System*, en una extensa introducción reflexiona sobre el efecto de ese trabajo, e incorpora referencias de estudios posteriores que lo han recuperado y criticado.

texto se plantea la pregunta: ¿cuál es la función de los pequeños y numerosos mercados distribuidos por todo el valle de Oaxaca? A la cual se responde, primero, con una descripción de algunos de esos mercados, mostrando las diferencias entre los mismos, para después realizar el análisis de la interdependencia a la que conducen esas diferencias. Una dimensión fundamental en este trabajo es la temporalidad, identificando el ciclo semanal como una de las bases principales de integración de los mercados vecinos entre sí y con el central de la ciudad de Oaxaca; también ilustra las distintas facetas que adquiere el mercado a lo largo del día (considerando la víspera y el final del día) y reconoce que los ciclos anuales (lluvias/secas) condicionan también la dinámica del sistema.

Los autores consideran que los mercados en México “constituyen el principal mecanismo económico de distribución; revelan la forma en que la gente dispone de sus productos y adquiere artículos para su consumo; compendia, en suma, la organización económica de cada distrito o localidad” [Malinowski y de la Fuente, 1957 (1941)], en los cuales, agregan, se puede apreciar prácticas y creencias religiosas, costumbres y tradiciones prehispánicas que se revelan en la vida cotidiana (vestido, alfarería, utensilios como el metate), “usos que no pertenecen a un sistema económico y desarrollado, monetario, como el trueque” [Malinowski y de la Fuente, 1957 (1941): 37]. Equiparan al mercado con “un efímero, dramático, museo del día” [Malinowski y de la Fuente, 1957 (1941)] y en la subjetividad de la región “el mercado llega a ser el locus y exponente del progreso” [Malinowski y de la Fuente, 1957 (1941)]. Asimismo, destacan el papel del maíz en el establecimiento de los precios.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Drucker [1988 (1982)] dedica varias líneas a su análisis, considera la centralidad del maíz tanto para el autoconsumo como para conseguir ingresos a partir de su venta. Ahí recupera una cita de Warman [1977: 238] en la cual señala que los precios no afectaban las decisiones de producción de este grano, lo que refuta que su producción esté sujeta a los precios. “Para decirlo en lenguaje campesino andino: hay papas para comer en la casa y hay otras papas, para vender” [Martínez Alier, 2013]. Así, hay maíz para comer en casa y otro maíz para vender.

Drucker [1988 (1982)] señala que Malinowski y de la Fuente encontraron semejanzas y diferencias entre las islas Trobriand y los mercados de Oaxaca; sobre las primeras identifica que así como los atrevidos y sagaces navegantes/comerciantes (a quienes llamó argonautas) en aquellas islas, los zapotecos<sup>10</sup> tienen una “libido comercialista”; respecto a las diferencias, se menciona el uso de la moneda, la cual no existía entre los argonautas y señala que a “Malinowski le intrigaba que en Oaxaca se utilizara indistintamente el trueque y las transacciones monetarias” [Drucker, 1988 (1982): 20]; sin embargo, a pesar de esta aseveración, los autores en su trabajo apenas hacen menciones tangenciales como la siguiente: “el mercado de Atzompa, que se caracteriza por sus transacciones de trueque, ha sido enlistado en una categoría especial” [Malinowski y de la Fuente, 1957 (1941): 58]. Sobre las funciones del mercado, lo autores concluyeron que “los indígenas o campesinos nunca iban al mercado a divertirse o por motivos semejantes. Van al mercado a concluir negocios” [Malinowski y de la Fuente, 1957 (1941): 50]. Drucker cuestiona esta afirmación a la luz de la propia metodología de los autores, ya que, si además del intercambio se asocia a la producción, la distribución y los bienes necesarios para la supervivencia, esta perspectiva utilitaria del mercado resultaría limitada.

*La ciudad mercado* de Alejandro Marroquín<sup>11</sup> se considera un clásico de la antropología en México, muestra un panorama muy detallado del *tianguis* o mercado semanal en Tlaxiaco, Oaxaca, centro comercial de la Mixteca que congregaba a unas dos mil personas, desde lo que Mora [1978 (1974)] califica como una perspectiva marxista; en ese sentido, “consideraba los mercados como un engranaje más en el sistema de explotación del ‘indio’, aunque según afirmó podían ser

<sup>10</sup> Autoidentificados como *binizaa'*, “gente del país de las nubes”. Se localizan en el Istmo de Tehuantepec, en Oaxaca, en el sureste de México.

<sup>11</sup> Marroquín y de la Fuente, fueron discípulos de Malinowski [Mora, 1978 (1974)].

utilizados como un instrumento de cambio”. Mora menciona que Marroquín elaboró una propuesta teórica del mercado indio en México donde destacó su importancia y describió sus características y funcionamiento; ahí planteó que estaba compuesto por un aparato material, por actividades que coordinaban sistemáticamente la actuación social colectiva, por normas reguladoras de dicha actuación y por una ideología; además, tipificó los distintos mercados indios de México como semicapitalistas, intermedios y local tradicionalistas.

Otro trabajo en el mismo tenor es *Mercados Indios* de Félix Báez y Arturo Warman [1982] donde presentan algunos elementos generales sobre los tianguis.<sup>12</sup> Warman señala como durante la colonia existieron restricciones a la producción y grandes cadenas de intermediación lo que afectó el funcionamiento de esos espacios de intercambio por los monopolios en la producción y la distribución. Agrega que, durante la Independencia/República, principalmente después de la reforma agraria (1920-1940, aproximadamente) la intermediación y acaparamiento se extendieron hacia los productos de los campesinos:

Los mercados más remotos, los más indios independientemente de la distancia geográfica, se empobrecieron y se degradaron bajo el dominio de los feroces intermediarios (después) revirtieron su dirección y sirvieron no solo para llevar los productos industriales a los indios, ahora campesinos, sino también para adquirir su producción agropecuaria y artesanal a precios ínfimos para abastecer con éstas a los grandes centros urbanos y hasta a los mercados internacionales [Warman, 1982: 6].

Entonces, en los mercados, reconoce un componente de explotación al sustraer recursos de los más pobres a favor de las élites; así, a pesar de que se hable de mercados “indios” o campesinos, como reconoce Durston: “[...] en la realidad el sistema

<sup>12</sup> Del náhuatl *tianquiztli*, sitio para vender, comprar o permutar, asociado inicialmente a un espacio mercantil indígena.

implica la participación y a veces la dominación de los residentes prósperos y poderosos de las poblaciones en esta y en otras áreas de la vida campesina” [Durston, 1976 (1992): 98]. Sin embargo, Warman también destaca un elemento de justicia en el intercambio directo entre productores y asegura que el mercado, sin desconocer la explotación que ahí se registra, también es una arena de lucha:

[...] solo desde dentro, conociendo el valor relativo de las cosas para quienes las usan plenamente [...] esta forma de intercambio devela su tendencia, su vocación igualitaria [...] no solo está regulado por una idea muy concreta de la justicia, sino también por sus propias leyes económicas [de este] se desprende el milagro de la sobrevivencia de las mayorías de los países pobres [...] Bajo la aparente confusión pragmática y materialista del mercado, existe un espacio para el intercambio directo con su vocación igualitaria. No siempre es un espacio evidente (a veces es francamente clandestino) ya que se oculta de las amenazas y presiones de las fuerzas dominantes [...] está a la defensiva y se protege con sus propias armas. El idioma indígena, el conocimiento directo de la gente, el respeto a los viejos lazos comerciales, sancionados por lazos religiosos como el compadrazgo, las formas de confianza que genera el reconocerse como pobres, entre otras muchas, son las fronteras invisibles del intercambio directo en el mercado como arena de lucha [Warman, 1982: 7].

Báez, en ese sentido señala que: “las actividades de los mercados indios desbordan el marco de las funciones económicas [y] las lenguas autóctonas y el trueque (considerado equivocadamente como rémora histórica) son vehículos comunicante e idóneo sustituto de la moneda escasa,<sup>13</sup> respectivamente” [Báez,

<sup>13</sup> Jairo Tocancipá [2008: 152] en su estudio sobre el trueque en el Cauca (Colombia) rescata la afirmación de Plattner [1989: 179] en cuanto a que el trueque ocurre solamente en dos posibilidades: una, cuando hay limitaciones institucionales en el uso del dinero; y la otra, cuando el trueque “denota una relación social especial” en condiciones sociales bien definidas.

1982: 14]. Este autor recupera, con variaciones, los componentes del mercado presentados previamente por Marroquín: usa la metáfora astronómica para acercarse a los mercados locales y regionales, como un microcosmos donde el mercado solar (regional) es el centro político y económico del sistema, “detentado por una elite (*la gente de razón* y las plazas satélites locales) son las que alimentan al primero” [Báez, 1982: 11] (cursivas de autora).

Otros trabajos consultados son: *Mercados de Oaxaca* de Martin Diskin y Scott Cook [1975]; y *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán* de John Durston [1976 (1992)]. En el primero se critica el carácter descriptivo de los primeros estudios y se plantea como necesario revisar de manera sistemática dos grandes áreas de teoría y método: *a)* aclarar y precisar conceptos básicos como los de “economía”, “mercado”, “sistema” para determinar cómo deben emplearse; y *b)* relacionar el enfoque formal y restringido del intercambio y los mercados con las cuestiones políticas, económicas y antropológicas, en la articulación de la economía con la sociedad [Diskin y Cook, 1975: 286-287]. Los autores señalan que:

[...] es necesario estudiar las relaciones entre los sectores capitalista y pre-capitalista en toda su complejidad [porque] las formas pre-capitalistas nutren la acumulación de capital [...] interactúan cooperando o compitiendo [...] pero con una asimetría fundamental: el desarrollo de la sociedad y la economía metropolitana engendra el subdesarrollo de la sociedad y la economía del hinterland. Sin embargo, “subdesarrollo” no significa estancamiento y “desarrollo” no debía ser el monopolio del “dinamismo” [Diskin y Cook, 1975: 18-24].

También plantean que, como fase del proceso económico, debe abarcar la producción y el consumo. Asimismo, reconocen la relevancia de los “sistemas de intercambio en las sociedades

campesinas (en oposición a las ‘primitivas’)” [Diskin y Cook, 1975] y su estudio, pues dan entrada a otros ámbitos de la vida social.

Sobre cómo entender el “mercado”, apelan por considerarlo como una abstracción:

[...] los parámetros relevantes no son ni el tiempo ni el lugar, sino la oferta y la demanda [...] Para pasar de la descripción al análisis [...] y abordar el hecho de que la economía campesina de Oaxaca es esencialmente una economía monetaria en la cual los precios sirven de guía para que la producción atienda a las necesidades del consumidor (o productor) que se expresa en la voluntad o posibilidad de compra del consumidor [Diskin y Cook, 1975: 291-295].

Sin embargo, en los mercados de Oaxaca identificaron que las fluctuaciones en los precios no influyen en las decisiones sobre la producción, como lo detectó Warman en Morelos; además, encontraron que hay variantes o rutas de circulación de productos, una de ellas, el trueque o intercambio directo, donde no interviene el valor de cambio y, por tanto, no son mercancías, aunque ellos así lo planteen: “las mercancías pasan directamente de propios a quien aprovechará su valor de uso (cambio o trueque)” [Diskin y Cook, 1975: 296].

Abrevando del análisis marxista, plantean que en el mismo, el valor de las mercancías no es sinónimo del precio que la oferta y la demanda establecen en el mercado, el valor se mide por el trabajo socialmente necesario que la mercancía encarna; la oferta y la demanda solo regulan las fluctuaciones temporales de los precios del mercado y éstos suben o bajan a más de su valor, pero nunca responde al valor mismo. También señalan que, siguiendo a Marx, en el proceso de fijación de los precios es donde se realiza el valor de la mercancía, no donde se origina. Asimismo, sugieren diferenciar los productos-mercancías, según su potencialidad para generar plusvalía, su potencial de circulación capitalista [Diskin y Cook, 1975: 295-296].



Juan Carlos Hidalgo [2009] abona también a esta reflexión. Menciona que los mercados (a los cuales llama populares), están subordinados a la lógica del capital por la transferencia de ganancia y el abaratamiento de los medios de subsistencia para la fuerza de trabajo. Plantea, con Marx, que el capitalismo, en su expansión, asimila y subordina otras formas económicas y productivas, las somete a su dinámica y a su lógica de explotación y acumulación, bajo dos formas: la subsunción formal del trabajo (como forma general) y la subsunción real (como forma particular). La primera se funda en el plusvalor absoluto (ampliación de la jornada de trabajo), en esa medida, trabajos como el campesino-artesanal, son articulados a la lógica del capital, generan un excedente que es transferido al capitalista, sin registrar modificaciones en el proceso de trabajo. Por su parte, la subsunción real, asociada con la extracción de plusvalía relativa, se da en contextos donde priman las grandes escalas, la especialización y la introducción de tecnología que modifican las formas de organización del trabajo y “expresa, representa y simboliza la consolidación del capitalismo como modo de producción dominante” [Hidalgo, 2009: 222]. Así, considera que los mercados populares son expresión de la subsunción formal del trabajo al capital, pues están asimilados a la lógica de producción de excedentes para su apropiación/enajenación por el capital; pero sin estar subordinados realmente, ya que se reconocen características no estrictamente capitalistas en sus procesos de trabajo: trabajo artesanal no especializado, bajo índice tecnológico, orientados por una racionalidad reproductiva (subsistencia y manutención propia y familiar) con posibilidad de obtener un excedente marginal que asume la forma de ahorro patrimonial [Hidalgo, 2009: 223-224].

Entonces, *el mercado*, como abstracción, encuentra concreción en los mercados populares y los tianguis, los cuales revelan particularidades no contempladas por aquel, ya que:

“[...] desbordan las funciones económicas [...] cuando nos referimos al mercado [...] mencionamos virtualmente fenómenos que remiten a su función primordial de organizar la distribución de las mercancías (también) aglutina formas de ser y pensar, de hechos y símbolos, pasado y presente” [Báez, 1982: 9]. Aunque casi todos los estudios aquí referidos remiten a épocas pasadas, es posible advertir la relevancia actual de los tianguis en México; de hecho, Amalia Attolini [2015] reconoce la existencia hoy, de tianguis cuyo origen fue prehispánico: Cuetzalan (Puebla), Tianguistenco y Otumba (Estado de México), Tenejapa y San Juan Chamula (Chiapas), Chilapa (Guerrero), Zacualpan de Amilpas (Morelos) e Ixmiquilpan (Hidalgo).

Respecto al trueque, actualmente existen diversas experiencias, algunas de viejo cuño y otras más contemporáneas; unas en ámbitos rurales, periurbanos y otras más en zonas urbanas; con la intermediación del dinero (referencial, parcial) o sin ella, o con la generación de su propio dinero. De hecho, los tianguis son espacios donde de manera regular se practica el trueque; hoy día, aún en los más grandes, existe un lugar para estos intercambios directos, al menos entre vendedores. En el apartado siguiente se presenta una rápida revisión de tres tianguis de trueque en México: en Pátzcuaro (Michoacán), en Santiago Tianguistenco (Estado de México) y en Zacualpan de Amilpas (Morelos), a partir de la consulta de fuentes bibliográficas.

#### EXPERIENCIAS DE TRUEQUE EN CURSO, EN ÁMBITOS CAMPESINOS-“RURALES”

En los tianguis, como ya se señaló en el estudio pionero de Malinowski y de la Fuente, se revelan aspectos de la vida cotidiana de los que ahí convergen. Por ejemplo, en los tianguis de los Valles Centrales de Oaxaca, así como en los del Valle

Tehuacán-Cuicatlán (en Puebla y Oaxaca) se observa una clara relación entre las comunidades campesinas,<sup>14</sup> la apropiación y transformación que se hace de los “recursos” naturales, y un amplio conocimiento sobre sus usos y manejos, así como la permanencia de prácticas prehispánicas de intercambio de productos como el trueque [Arellanes y Casas, 2011; Molina *et al.*, 2014].

Entre las personas campesinas que asisten a estos espacios, se reconoce una racionalidad centrada en la reproducción simple de la familia o la unidad doméstica, no guiada por el lucro, lo que sugiere una relación más armónica con la “naturaleza”, aunque se mantiene la interrogante sobre si su apropiación y manejo ha estado limitado por restricciones tecnológicas [Arellanes *et al.*, 2017a].

Así, los llamados mercados tradicionales se caracterizan por: *a*) su origen prehispánico; *b*) el intercambio de productos, principalmente para cubrir las necesidades de alimentación, con el uso de dinero o mediante el trueque; *c*) se realizan una o dos veces por semana, *d*) con una mayor participación femenina; y *e*) su entrelazamiento con un mercado globalizado, en donde se puede encontrar todo tipo de mercancías [Arellanes y Casas, 2011], “que invade espacios con un régimen totalitario [...] la penetración de este tipo de comercio invisibiliza poco a poco el tianguis, por lo cual, este se convierte en un escenario de lucha de recursos, de formas de vida y medios” [Arellanes *et al.*, 2017b: 105].

<sup>14</sup> Arellanes *et al.* [2017a y 2017b], usan el término “campesino” (el cual ha sido recuperado de Beals y Durston) para incluir a agricultores, artesanos, peones de campo y, en general, pequeños productores que viven en poblados rurales, semiurbanos y urbanos que producen excedentes para vender en el mercado, normalmente de escasos recursos y para quienes la familia es casi siempre la unidad productiva. También retoma los trabajos de Toledo sobre la racionalidad ecológica campesina (1993) y el metabolismo social (2008, 2013).

TIANGUIS DE CAMBIO Y TIANGUIS  
ITINERANTE DE PÁTZCUARO, MICHOACÁN

Estos espacios han sido estudiados desde diversas perspectivas. Si bien, la bibliografía no es extensa, de las tres experiencias aquí tratadas (Pátzcuaro, Tianguistenco y Zacualpan), ha sido la más estudiada con referencias desde la llamada economía solidaria, como los trabajos de Josefina Cendejas y María Arcelia González [2011], de Danú Fabre con Simón Yeste [2012] y Danú Fabre con Carmen Egea [2015], además del escrito de Jorge Argueta y Martín Cortez [2016]. También están otros trabajos que destacan las interrelaciones entre las estructuras socioeconómicas y ecológicas, desde el metabolismo social, o bien, desde la etnobiología, con menciones recientes a la economía solidaria, como los de Yaayé Arellanes en coautoría con Juan Carlos Hidalgo y Dante Ayala [2004], con Dante Ayala [2016] y con Nimcy Arellanes y Dante Ayala [2017]. También está el trabajo pionero de John Durston [1976 (1992)].

*¿Dónde se realiza?*

En la localidad de Pátzcuaro, que hace parte de una de las cuatro regiones en las que se ha dividido la región purépecha: *Japóndarhu*, lugar del lago en purépecha [Fabre y Yeste, 2012: 103]. Antes del arribo de los españoles, el lago de Pátzcuaro era un sitio sagrado, considerado la puerta del cielo, del paraíso, “por donde descendían y subían sus dioses” [Alcalá, 2008: XXIV; citado en Arellanes, Arellanes y Ayala, 2017a], por lo que el lugar tenía un carácter religioso, más que comercial. Con la llegada de los españoles en 1522, paulatinamente se trasladaron los poderes económicos y políticos de Tzintzuntzan hacia Pátzcuaro: en 1538, se asentaron los poderes de la sede episcopal católica y Vasco de Quiroga fundó Pátzcuaro

como ciudad española e india; dos años después, en 1540, se emitió un mandamiento para mover también el mercado [Arellanes, Arellanes y Ayala, 2017a].

El tianguis de trueque de Pátzcuaro es conocido como el “tianguis de cambio”, o “tianguis del Santuario”, por su localización, al lado del santuario o la iglesia de San Francisco, que coexiste con el “tianguis grande” donde los intercambios son monetarios. Se localizaba en la plaza Gertrudis Bocanegra, sin embargo, desde los años setenta, e incluso antes, el ayuntamiento buscó su reubicación, supuestamente para integrarlo al corredor comercial, pero predomina la idea de que fue para “limpiar” dicha plaza y otros lugares de venta callejera en favor del turismo y actividades afines lucrativas a cargo de las élites, por “el feo aspecto que presentan a los ojos de la élite del pueblo” [Durston, 1976 (1992): 93]. También desde el Porfiriato, ya se identificaba un desdén por las prácticas comerciales de los indígenas, dado el acendrado racismo de la época [Arellanes, Arellanes y Ayala, 2017a]. Así, “en 1960, el Consejo Municipal de Pátzcuaro estaba preocupado porque los vendedores de frutas y alfarería estaban ‘muy visibles’ y se acordó trasladarlos para dar una apariencia más decorosa... [en los setentas] el confuso mercado campesino quedó definitivamente desterrado para conservar la atracción turística” [Durston, 1976 (1992): 93].

Este hecho afectó al tianguis del cambio “al quitarle la centralidad anterior, así como al ubicarles en un espacio insuficiente en el que además existen disputas por el espacio” [Argueta y Cortez, 2016: 84].

### *¿Cuándo se realiza?*

Todos los martes y viernes, de seis a diez de la mañana aproximadamente, inicia “cuando está a puntito de salir el sol” (cita en Fabre y Yeste [2012]) y algunos autores sostienen que

finaliza a eso de la una de la tarde [Argueta y Cortez, 2016]. Las horas más dinámicas son entre las ocho y las diez de la mañana, la asistencia es cambiante durante el transcurso de la jornada, aunque en ningún momento es estático. Al mediodía, las mujeres ya están de vuelta con lo que han cambiado.

### *¿Quiénes cambian?*

El número de asistentes es variable, algunos estudios hablan de 70 y 100 asistentes [Fabre y Yeste, 2012: 110; Fabre y Egea, 2015: 279], otros señalan que en viernes se contaron hasta 250 asistentes, mientras que los martes el número máximo fue 78 personas, los cuales provienen de 44 distintas localidades, principalmente de las comunidades “ribereñas” del lago de Pátzcuaro, pero asisten en total de ocho municipios [Arellanes y Ayala, 2016: 59].<sup>15</sup> También se estima que 90% de la asistencia que registra son mujeres, muchas de ellas, indígenas; en los casos en los que son acompañadas por miembros de su familia, intergeneracionalmente se tiende a reproducir la práctica del cambio (hijas, nueras, nietas). Se habla de dos espacios sociales diferenciados: el de las mujeres, participantes activas del trueque; y el de los hombres que ayudan/acompañan con el traslado y la instalación, se retiran al costado de la plaza, aprovechan el tiempo y el espacio para comentar sobre problemas agrícolas, de construcción, etcétera [Argueta y Cortez, 2016]. Ahí, cuando los hombres participan de manera directa, lo hacen “por causas de fuerza mayor”. Don Eliseo dice: *otros hombres me dicen*

<sup>15</sup> Arellanes, Arellanes y Ayala [2017a] hacen un minucioso estudio diacrónico de este tianguis (desde el siglo x hasta la actualidad) desde la propuesta del metabolismo social (para identificar las interrelaciones entre los humanos y con la “naturaleza”, considerando las fases de apropiación, transformación, circulación/consumo y excreción). Ahí estiman que en la primera mitad de siglo xx, se registró una asistencia de entre 700 a 1 300 personas.

*que les da vergüenza venirse. Lo que me pasó a mí es que mi mujer enfermó de la pierna y entonces yo tenía que venir. En ese momento me di cuenta de que venir era importante* [testimonio citado en Fabre y Yeste, 2012: 110].

En este tianguis los asistentes ofrecen lo que producen, buscan lo que les falta y que otros producen. Por esta razón, no se consideran comerciantes, vendedores o *marchantes*, van “a cambiar”, a obtener productos de otros para llevar, principalmente alimentos para sus familias. Esta falta de identificación responde tal vez a la falta de instrumentos profesionales de medición (báscula); sin embargo, al preguntar directamente como se autodenominan, refieren que: “no utilizan un adjetivo, ni en español, ni en otra lengua, que los identifique, solo una acción, vienen al *mojtakuntani*, vocablo en purépecha que significa ‘intercambio’” [Arellanes y Ayala, 2016: 63].

### *¿Qué se cambia?*

Principalmente productos para el consumo familiar: productos agrícolas de temporada, pescado de las islas, frutas y hortalizas de los traspatios, plantas medicinales y de ornato, productos manufacturados de fibras (cestos, sombreros, etcétera), cerámica (cazuelas y ollas), madera (muebles) y comida preparada donde la base es el maíz (tortillas, tamales), además de panes y pescados asados, entre otros. El maíz es uno de los productos más valorados, pues a las diez de la mañana la gente que ha llevado maíz al cambio ya lo ha terminado [Fabre y Yeste, 2012], y aparentemente es el equivalente o “producto patrón” [Argueta y Cortez, 2016]. Se reconoce que muchos de los productos cambiados no cumplen con los “estándares de calidad” (tamaño, maduración, entre otros) [Arellanes, Arellanes y Ayala, 2017a].

### *¿Cuál es el origen de lo que se cambia?*

En general, se reconoce que los bienes provienen de productores directos, que recolectan, cultivan o procesan con técnicas artesanales, a baja escala y con escaso uso de insumos, maquinaria y capital, con predominio de la fuerza de trabajo familiar y llevan sus excedentes al tianguis de cambio. En esa medida, se sugiere que el efecto en la “naturaleza” es menor que el de la producción agroindustrial masiva, a partir de una producción agroecológica [Arellanes, Arellanes y Ayala, 2017a]. No obstante, al tianguis de cambio también acuden comerciantes del mercado fijo que llevan a cambiar productos que ya no son vendibles por su aspecto, o comerciantes de los puestos cercanos que van por algún producto que quieren y que lo cambian por algo de verdura o fruta de sus puestos. También acuden personas que cambian las despensas regaladas por el gobierno y otras que *pepenan* para traer lo recogido al *cambio*, como las mujeres que en tiempo de cosecha de la papa, recogen lo que ha quedado y no se ha aprovechado ni es considerado una mercancía apta para el mercado, no es un valor de cambio, o personas que un día antes recuperan del mercado local aquellos productos en la basura por considerarlos no comerciales o comestibles, mismos que se aprovechan para ser cambiados en el tianguis [Fabre y Yeste, 2012].

### *¿Cómo se hacen los cambios?*

A partir de reglas consuetudinarias y de la experiencia de los asistentes al tianguis, considerando además factores como la edad, el producto, su oferta y demanda, las necesidades específicas de cada consumidor, entre otras [Arellanes y Ayala, 2016]. Las mujeres que llevan pocos productos, pasean con ellos en el rebozo o en un recipiente de plástico y se acercan a aquellas que poseen algo que consideran necesario, y dicen



“una de las frases claves en la interacción del trueque: *¿no cambia?, ¿no cambia frijol?* [...] es la fórmula [que] abre una posibilidad de trueque entre lo que ella tiene y quiere cambiar y lo que otra persona tiene y quiere ser cambiado” [Fabre y Yeste, 2012: 111].

A partir de ahí se empieza la negociación y de ella depende que, considerando las divergencias entre lo que es ofrecido y lo que es considerado apropiado, el cambio se lleve a cabo y se haga con claridad. Como se trata de una práctica entre mujeres, cuando participa el hombre espera a que vengan a cambiar otras personas, no asume el protagonismo en las interacciones o en la búsqueda de productos.

Los cambios no obedecen exclusivamente a parámetros de medidas económicas (un precio) por lo que son flexibles y relativos, y se entiende que ningún intercambio es igual a otro. Como algunos de los productos de cambio tienen “baja calidad”, son ofertados y recibidos bajo esa condición, sin reclamos; solo hay una exigencia cuando se encuentran muy estropeados o cuando no se considera un intercambio justo, lo que abre el espacio para el regateo: “una mañana al cambiar un puñado de chícharos y de zanahorias, una mujer le dio a Julia diez tortillas, lo que ella aceptó. Pero al sacarlas del paño, Julia exclamó: ¡Pero son muy pequeñas! A lo que la mujer le respondió: *Es que tengo las manos muy pequeñas*. Finalmente, Julia consiguió doce tortillas” [testimonio citado en Fabre y Yeste, 2012: 113].

En el tianguis, en la mayoría de los casos es aceptado tanto el cambio por productos como el cambio por dinero. Se observa que la gente acepta el dinero que suele provenir de personas de la ciudad que se acercan a este lugar o entre los mismos cambiadores. El uso de la moneda también se da en momentos en los cuales la persona no tiene un producto aceptable para otra que sí posee algo que la primera desea [Fabre y Yeste, 2012]. Sin embargo, el dinero se utiliza principalmente para regresar a sus casas o para comprar aquello

que no está disponible en el tianguis, como jabón, aceite o azúcar, cuya circulación es limitada [Arellanes, Arellanes y Ayala, 2017a].

Otra experiencia de trueque que se desarrolla de manera más reciente en la región y teniendo como referente el tianguis de cambio, es el tianguis itinerante purépecha *Mojtakuntanis* que, como su nombre lo indica, se realiza de manera itinerante entre las diversas comunidades de manera quincenal. Es coordinado por la Red Purépecha de Trueque, la cual no cuenta con una estructura organizada de manera formal-institucional. Como promotores de este tianguis se identifica al párroco de la iglesia de Cuanajo, entre otras personas. La iniciativa surge desde una posición crítica a la apertura comercial de 1994, anticipando los efectos negativos que tendría entre los campesinos de la región y del país, por lo que se plantea como objetivo mantener viva la tradición ancestral del intercambio entre los habitantes de la región y constituirse como un espacio efectivo para solventar algunas necesidades alimenticias básicas [Argueta y Cortez, 2016]. En Cuanajo, se buscó conectar a los productores todos los domingos y, a partir de 1996, se amplió a más comunidades y se determinó que se realizaría quincenalmente, siempre los domingos. Se realiza en la plaza principal de la comunidad o los lugares contiguos a las iglesias y es coordinado en cada comunidad, generalmente por los párrocos. En los primeros *Mojtakuntanis* del año 1996 se llegaron a cifras de 500 personas participando, actualmente el número ha disminuido y se asocia a la falta de continuidad de los coordinadores.

El tipo de trueque siempre es directo, producto por producto, en casos excepcionales se han cambiado servicios. Entre los productos que se pueden encontrar están: granos y cereales (lentejas, frijol, maíz); frutas (peras, duraznos, capulines, higos); pescados; hortalizas y verduras; flores, plantas medicinales y productos elaborados (ates, atole, tamales, pan;

artesanías: bordados, telas, cerámica, muebles). Este espacio, además de ser comercial, es considerado también un espacio de concientización y educación, se busca que sea un punto de comunicación e interlocución personal continuo y dinámico [Fabre y Yeste, 2012].

TIANGUIS DE LEÑA DE SANTIAGO TIANGUISTENCO,<sup>16</sup>  
ESTADO DE MÉXICO

Este espacio ha sido menos estudiado que los de Pátzcuaro, a pesar de su importancia regional (es uno de los más grandes del Valle de Toluca, con aproximadamente 9 500 puestos) y cultural (su origen prehispánico se sostiene que, después del de Tlatelolco, fue el más importante en la región). En el año 2000 se publicó la obra *Santiago Tianguistenco. Crónica de un mercado prehispánico*, la cual lo aborda desde la folclorización;<sup>17</sup> una pequeña nota así lo confirma: el “máximo valor de la obra, estriba en las *esplendidas fotografías* de Michael Calderwood, en las cuales *aparecen pocos seres humanos* y una enciclopédica variedad de productos naturales, artesanales, animales y culinarios” [de Angeli, 2000] (cursivas de la autora). Regresando a la cuestión que aquí nos ocupa, la fuente considerada es la tesis de licenciatura de Ricardo Ortega [2007] quien señala que no existen muchos trabajos previos a su contribución, de hecho, menciona solo dos antecedentes: una tesis de 1984 y otra más de 1993.

<sup>16</sup> En náhuatl: “en la orilla del mercado”.

<sup>17</sup> Javier Romero [2016] sostiene que la folclorización, sirve para reproducir el *continuum* colonial en el siglo XXI, porque activa la enajenación de las representaciones y las prácticas que en la Conquista y la Colonia fueron demonizadas o consideradas idolatría. Esas representaciones y prácticas son desconectadas de sus historias y procesos locales, produciendo su fragmentación, su discriminación y la selección de algunas, muy pocas, para “envolverlas” con otra estética hasta convertirlas en mercancía.

### *¿Dónde se realiza?*

En este tianguis “conviven” tres espacios: *a)* el tianguis del centro donde hay productos de todo tipo y los intercambios se hacen en moneda nacional; *b)* El Mesón, donde se hace la compra-venta de animales); y *c)* el tianguis de leña, que es el que aquí es abordado.

Se comenta que antes se realizaba frente a la iglesia de Santiago Tianguistenco, pero que “por el pulque y las borracheras lo cambiaron a espaldas de ese mismo templo”, después a tres cuadras de la iglesia, más tarde al lado de la escuela técnica, más tarde al costado del sanatorio, hasta el lugar que ocupa actualmente: a un costado de la avenida Benito Juárez, entre las calles Ponciano Díaz y el circuito Isidro Favela. “Y se dice que lo volverán a cambiar porque ya se están construyendo locales en esta zona y los desplazarán” [Ortega, 2000: 790]. Es indudable el desprecio, en general, por el tianguis, en particular por el tianguis de trueque, de manera que hay pugnas por el uso del espacio, favorables a las elites comerciales del lugar; sin embargo, dentro de todo el tianguis, el de la leña es el más desfavorecido, pues se alega que al menos desde hace 20 años son acosados por la policía federal y la forestal, que los multa o les quita su leña<sup>18</sup> y en ocasiones sus animales de carga o camionetas, argumentado que se trata de talamontes. Recién en julio del año 2018, los asistentes denunciaron agresiones señalando que el actual alcalde ha permitido la entrada de “fayuqueros”<sup>19</sup> (como pago por los votos obtenidos de los comerciantes) que invaden el espacio del tianguis de leña.

<sup>18</sup> A pesar de que es leña “muerta”, producto de árboles muertos cuya tala está permitida.

<sup>19</sup> Que se dedica a vender mercancías obtenidas de contrabando.

### *¿Cuándo se realiza?*

Se realiza todos los martes, de ocho de la mañana a dos de la tarde, aunque en notas periodísticas recientes se menciona un horario de seis de la mañana a una de la tarde. La asistencia varía a lo largo del año: entre enero-marzo hay más gente y más intercambios; entre abril-julio se registra una asistencia media; en septiembre-octubre la asistencia es baja por la cosecha de frijol y haba; en tanto que en noviembre-diciembre, por la cosecha de temporal, es casi nula la asistencia al tianguis.

### *¿Quiénes cambian?*

Familias de 19 localidades de los municipios de Santiago Tianguistenco, Ocuilan, y Jalatlaco, principalmente,<sup>20</sup> de dos zonas geográficas distintas: *a)* del monte, que llegan caminando con sus animales de carga en los cuales transportan leña u otros productos, las mujeres y niños llegan en transporte público; y *b)* del valle, que llegan en camionetas. Se registra una división del trabajo en la que los hombres transportan y descargan la leña, mientras las mujeres realizan el intercambio, en ocasiones ayudadas por los niños. La edad de los asistentes varía entre los 27 y 70 años, con niños de entre 6 y 14 años. La mayoría de las familias que participan no tienen un sueldo fijo, se caracterizan también por producir gran parte de sus alimentos. Los hombres que asisten se consideran campesinos que se rentan para trabajar las tierras de otros, gente que por su edad ya no obtienen trabajo, *ni pa'barrendero*, dice don Genaro [Ortega, 2000: 106]. Entre 2004 y 2006 los asistentes provenían de 19 localidades, sin embargo, no hay un estimado de cuantas personas asistían, aunque desde el Consejo Indígena

<sup>20</sup> Según los antecedentes revisados, Ortega [2007] menciona que en 1984 asistían entre 50 y 70 personas de 20 pueblos, en tanto que para 1993 asistían de 27 localidades, sin precisar el número de asistentes.

del municipio, se considera que del tianguis dependen para su alimentación alrededor de 400 familias otomíes, nahuas y tlahuicas. Los cambios se hacen con quien sea, se centran en el producto que necesitan/deseen. Ortega sostiene que, si se hace con extraños, se abre el espacio al regateo y al engaño.

### *¿Qué se cambia?*

Productos de consumo básico como frutas, verduras, pescadotrucha, abarrotes o “productos de tienda” como pastas, aceite, azúcar, arroz, jabón; alimentos preparados, tortillas. Se menciona que muchos de los productos que ahí se ofrecen, son los que no se vendieron en otros espacios mercantiles: *solo vengo cuando me sobra fruta que no pude vender*, comenta doña Carmen [testimonio citado en Ortega, 2007: 110]. Por su parte, los leños que se ofertan, son “palos” de aproximadamente 60 centímetros de largo por 15 de diámetro, de encino, oyamel y jara.

### *¿Cuál es el origen de lo que se cambia?*

En el monte se hace la recolección de la leña. Los niños recojen leños que se encuentran y los padres los obtienen de los árboles tirados. Sobre los demás productos no hay información en este rubro, sin embargo, por los testimonios se infiere que son bienes cultivados o producidos en pequeña escala por los asistentes y sus familias.

### *¿Cómo se hacen los cambios?*

En al menos dos fases: leña por producto y producto por leña. Es difícil que se intercambie producto por producto, algunas personas utilizan las dos fases para llegar al producto deseado:

producto por leña y después leña por producto. Se menciona que se realiza así desde que tienen problemas con la policía forestal y los judiciales, lo que provocó además que el intercambio disminuyera porque multan a los que llevan leña, en ocasiones les quitan el burro o la camioneta para dejarlos ir y, por ello, ya casi nadie se quiere llevar la leña. Para sortear esta dificultad, se buscan nuevas rutas que implican recorridos más largos o se tiene que llegar a “acuerdos”<sup>21</sup> con esas instancias. Al respecto, don Pedro señala que *hay mucha leña tirada que solo se echa a perder, pero aun así lo prohíben [...] la gente que va por una carguita de leña ¿para qué quitarle el pan?* [testimonio citado en Ortega, 2007: 20].

La equivalencia es dos leños = un cambio. Un cambio es igual a una naranja, un aguacate, un jitomate, un “puño” de productos pequeños (lo que alcanza a tomar la mano), o “un manojo”, o “una cucharada” (en el caso de los guisados); o medio cambio igual a una tortilla.

En relación con el dinero oficial, un cambio es igual a un peso y, desde una lógica monetaria, los productos son más caros en el tianguis de leña que en las tiendas o los espacios mercantiles donde los intercambios se hacen con dinero. Entonces, ¿por qué continúa el intercambio? Porque los precios y su valor de cambio no interesan, en la medida que prevalece el valor de uso, y el “valor de lazo”. Doña Laura distingue: *aquí no es negocio, aquí es trueque* [testimonio citado en Ortega, 2007: 109].

## EL TIANGUIS DE ZACUALPAN<sup>22</sup> DE AMILPAS, MORELOS

Sobre este tianguis tampoco existe mucha información. Dos son los trabajos de referencia, el de Edith Pérez y el de Lourdes Arizpe, además de algunas notas periodísticas.

<sup>21</sup> Soborno, *coima*.

<sup>22</sup> En náhuatl: donde se construye bien, lugar de las compuertas.

### *¿Dónde se realiza?*

En Zacualpan de Amilpas, es una localidad ubicada a pie de monte, considerada punto estratégico, entre los altos montañosos y los valles de tierra caliente del oriente del estado de Morelos [Pérez, 2013: 147]. El tianguis general ocupa la plaza, los pasillos y las calles frente a la presidencia; el espacio para el trueque se ubica frente a la escuela y el auditorio, cerca del kiosco, frente a una entrada del mercado establecido.

### *¿Cuándo se realiza?*

Todos los domingos, a partir de entre las cinco y seis de la mañana, y hasta las once o doce de la mañana. Así, las asistentes pueden regresar a sus hogares para preparar comida: *llegando ya preparo pa' comer*, dice doña Martiniana [testimonio citado en Pérez, 2013: 155].

### *¿Quiénes cambian?*

Pobladores de más de 25 localidades de la región nororiental de Morelos, así como de algunas comunidades de Puebla. Se reconoce una mayor participación femenina, también hay hombres, niños y jóvenes. Algunos testimonios apuntan que para los hombres participar en *la cambiada*, como se le conoce al trueque en la región, es motivo de vergüenza. En palabras de Gerarda: *A veces vengo cada quince días o veinte, pero no cambio porque mi marido dice que porqué voy a cambiar, que si él no me da dinero, que por qué voy a recoger la cebolla, que si no tengo con qué comprar, que mejor me dedique a cuidar a mi niña [...] por eso no vengo a cambiar* [testimonio citado en Pérez, 2013: 215].

Mujeres que asistían a *la cambiada* cuando eran niñas o jovencitas, después de casarse sus esposos ya no las dejaron ir;



sin embargo, cuando el padre de familia migra (situación muy común), ellas vuelven a la cambiada, aunque en algunos casos la migración repercute de manera negativa, pues las mujeres dejan de ir porque no tienen quien les ayude a cargar, o no hay quien siembre el campo. Las mujeres que bajan de la sierra se consideran a sí mismas comerciantes, *pochtecas* en náhuatl, “porque conservan, practican y transmiten el *pochtecayotl*, el arte de comerciar” [Pérez, 2013: 210]; esta autodenominación, según Pérez, se asocia con que el náhuatl es la lengua materna de las mujeres arribeñas.<sup>23</sup> Por su parte, las *marchantas* o *doñitas* son con quienes las *pochtecas* realizan el trueque. Las primeras generalmente son del lugar donde se hace *la cambiada*, caminan, traen canastas o morrales; ellas no tienen su tendido ni pagan derecho de piso como las *pochtecas*.

La asistencia varía durante el año y no se cuenta con estimaciones sobre la cantidad de asistentes.

### *¿Qué se cambia?*

Frutas de temporada y de la región, legumbres, verduras, huevo, alimentos preparados, alfarería (ollas, cazuelas), escobas, ropa. Los productos que logran cosechar en la zona fría, los Altos de Morelos (principalmente fruta), se cambian por granos de la zona cálida y alimentos básicos. Pérez [2013] presenta una larga lista de los bienes que se cambian: 27 tipos de frutas, 23 de verduras, 17 productos de recolección, 15 hierbas de olor, especias y plantas medicinales, 19 distintos alimentos preparados a los que se suman 15 tipos de dulces y botanas, 12 productos distintos de cerámica y 9 plantas de ornato, entre otros productos como ropa. Lo que se cambia es importante para el consumo diario, se trata de productos propios de la región (conocidos como *criollos*) y libres de fumigantes.

<sup>23</sup> Los términos arribeño o alteño se usa regionalmente para designar a las personas que viven en los altos o tierra fría y los de tierra caliente, respectivamente.

### *¿Cuál es el origen de lo que se cambia?*

Se trata de bienes cultivados por la familia, además de los recolectados en el monte. Desde la década de los ochenta se registra un problema de abastecimiento de agua, esta se obtiene del deshielo del volcán Popocatepetl y del río Amatzinac, surtía a todos los pueblos que se encuentran en las laderas del volcán y en las orillas del río; pero el río y los *apancles* o canales que pasaban por cada uno de los pueblos, se van secando. Este problema se manifiesta como conflictos entre los campesinos, conflictos que datan de tiempo atrás; sin embargo, en los años ochenta, el gobernador en turno apoyó el desarrollo de invernaderos en la parte alta que serían regados desviando el agua del río mediante mangueras de hasta 30 kilómetros de largo, que pasaban por el accidentado terreno de la montaña,<sup>24</sup> lo que acrecentó el malestar de los pobladores de la parte baja. Actualmente, el problema es entre los *hueyapas* y *tetelas* (ambos en la parte alta), quienes han registrado violentos enfrentamientos por el agua del río Amatzinac que, “disminuido a mangueras, es cada vez más difícil de repartir” [Rivaud, 2013: sp]. A este problema se suman los cambios tanto en el uso de suelo (ampliación de carreteras, urbanización) como en el tipo de cultivos (las huertas de árboles frutales son sustituidas por cultivos como el sorgo, que demanda poca agua y fuerza de trabajo, orientados por el

<sup>24</sup> Florencia Rivaud hace una crónica sobre el uso del agua en la región y como se generó el problema en el abastecimiento. Sobre la decisión del gobernador, recupera un testimonio que habla de la irracionalidad de los proyectos modernizadores impulsados. Mientras a los de tierras altas les ofreció viveros (que implicaban el acaparamiento del agua del río: “se registraron cien mangueras, responsables de que el río muera al nacer”), a los pueblos de la parte baja les ofreció estanques para sembrar bagre y tilapia: “don Zacarías recuerda que la idea le sorprendió desde el principio: ¿Estanques? ¿Y el agua? Primero hay que ver agua y si hay agua que se hagan los estanques. El proyecto fue apoyado por los ejidatarios, pero al terminar la construcción de los estanques, estos quedaron abandonados a la espera de un bordo que nunca llegó” [Rivaud, 2013].

valor de cambio), lo que ha reducido la diversidad de productos para *la cambiada*, y a lo que se atribuye una disminución en el tamaño del tianguis del trueque.

Se sostiene que, entender las temporadas (lluvias y secas) implica saber de qué se dispone para consumir y cambiar, en la temporada de lluvias hay más cosas para cambiar, por lo que se puede recolectar del cerro. A pesar de los desajustes (o precisamente por eso) los pobladores de algunas de las comunidades que participan en la cambiada, se reúnen y hacen ofrendas a los cerros y cuevas para pedir buen temporal; además, “los conocimientos de saber qué nace en qué temporada, qué cortar, cómo cortar, es conocimiento adquirido a partir de la estrecha relación con la naturaleza, de la enseñanza transmitida por sus abuelos y antepasados, además del conocimiento empírico de ensayo y error” [Pérez, 2013: 255]. Muchos de los cultivos dependen ahora de la temporada de lluvias y con los cambios asociados al calentamiento global existe “la preocupación ante la incertidumbre de no poder leer como antes el temporal” [Pérez, 2013: 245].

En temporada de lluvias se cosechan frutas diversas (durazno, capulín, peras) de las huertas; también se recolecta leña de ocote y hongos. Esto se hace de manera familiar, aunque a veces lo hace solo la mamá y los hijos, o el papá y un hijo, o la abuela con un/a nieto/a. Cuando se hace la cosecha y la recolección se llevan animales de carga (de manera reciente también camionetas), por la distancia del recorrido y el peso de los productos. Se tratan de labores arduas, por lo que los que participan en la cambiada, toman en cuenta el trabajo que les costó, por ejemplo, cortar duraznos y llevarlos hasta la plaza de Zacualpan, además de los cuidados implicados para que el árbol dé los frutos. Así lo afirma doña Rogelia: *Sí, los arbolitos ahí están, pero si una no los riega, no los cuida, se secan, o si tienen fruta ahí que se caiga, pus no hay quien la corte, que se pudra, peor si están hasta por allá lejotes en el campo* [testimonio citado en Pérez, 2016: 53].

Las herramientas usadas en estas tareas y en otras como la elaboración de cerámica o comida preparada, son diversas pero sencillas. Sobre los preparativos para asistir a *la cambiada*, un día antes se hace la carga (fruta, percederos) o días antes (loza, trastes) y salen a las cuatro de la mañana para llegar a las cinco de la mañana a Zacualpan, *antes de que el sol raye*.

En síntesis, se sostiene que, a pesar de los cambios registrados, los espacios de cultivo “siguen jugando un papel de suma importancia para que la práctica del trueque siga vigente” [Pérez, 2016: 256].

### *¿Cómo se hacen los cambios?*

La idea básica del trueque en la región, es cambiar lo que se tiene por lo que no se tiene, lo que es factible gracias a la diversidad de climas en la zona. A *la cambiada* también está asociada la idea de ayuda mutua, algunos la consideran una forma de comercio solidario, como el señor Joaquín: *en el trueque todos se ayudan unos a otros, todos somos solidarios porque compartimos y así todos comemos* [testimonio citado en Pérez, 2012: 200].

Hay quienes cambian usando como unidad de cuenta el dinero y otros usando *el cambio*, dicha unidad no es para todo lo que se cambia ni para todos los que cambian. La manera de cambiar varía dependiendo de quien lo haga y del lugar; el trueque requiere la “negociación directa palabra a palabra”, la cual tiene implícita el conocimiento de lo que se está dando y se está recibiendo (asociado también al esfuerzo o trabajo que cada producto contiene), lo que hará el cambio más sencillo. Los de tierras bajas varias veces le discuten a los de tierras altas, y se regatea: “¿Por qué tan poca fruta?” dicen los abajeños, a lo que los arribeños responden ‘los frutos no se siembran, cuidan y cosechan solos’ sobre todo si las frutas están en terrenos alejados” [Pérez, 2016: 152].

Pérez [2013: 202-207] identifica cinco formas distintas de trueque:

- a) Trueque por cambio: no hay uso del dinero, se negocia por medio de la palabra (*¿qué lleva?, ¿cambiaremos?, ¿cuántos cambios por esta, marchanta?*) [Pérez, 2016: 201]; aquí las personas pueden cambiar y volverlo a cambiar por otro elemento hasta conseguir lo que necesitan.
- b) Trueque a medias: se usa dinero, pero también se cambia. Se usa para los elementos que se hacen para la venta y que solo se cambian si las dueñas no han logrado venderlas; también se usa cuando se considera que *el cambio* no es de equivalentes.
- c) Trueque rancheado: cuando se ofertan de puesto en puesto los productos. Generalmente se recurre a esta forma cuando se acerca la hora de partir y no han terminado de cambiar y/o vender. El objetivo es cambiar todo lo que han llevado por insumos que no hay en el lugar de origen y además les faltan, se busca no regresar con nada de lo llevado.
- d) Trueque por encargo: se hace un intercambio de palabra para que una semana después se concrete lo hablado. Se encargan productos dejando de por medio el compromiso de la palabra. La forma de pago por dicho encargo es por cambio (especie), a medias o por venta (dinero).
- e) Trueque silencioso: común en los tianguis y mercados establecidos de cualquier localidad, principalmente entre personas conocidas o entre los mismos comerciantes. Se llama silencioso porque pasa desapercibido a los ojos de todos los asistentes. En Zacualpan, se acercan discretamente a las personas de los puestos establecidos para ofrecerles en cambio sus productos, se trata sobre todo de percederos que ya no servirán para el día siguiente y puede que se haga por debajo de su valor.

TRUEQUE Y COLONIALIDAD-DESCOLONIALIDAD  
DEL PODER

Las experiencias antes presentadas dan cuenta de la permanencia del trueque como práctica económica, con diversas significaciones sociales. En las tres es evidente que el trueque responde a la satisfacción de las necesidades materiales más sentidas, como la alimentación, de sectores de población altamente marginalizados; en ese sentido, en *el cambio o la cambiada* prevalece el valor de uso por encima de valor de cambio. De hecho, los productos cambiados no adquieren el estatus de mercancías, pues muchos de ellos no cumplen con los “requisitos” para ser mercantilizados. Lo que nos plantea la necesidad de pensar la mercantilización-desmercantilización en gradaciones, idea que tendría que ser discutida y profundizada.

Desde una mirada utilitarista, Ortega señala que el tianguis de leña en Santiago Tianguistenco existe porque lo que se cambia: “[...] es el sobrante de las ventas que se realizan en otros espacios mercantiles (... porque) la leña no les cuesta en términos monetarios, la recolectan y no invierten dinero para obtenerla (... y) porque la gente que aporta los productos de consumo básico y que lo intercambia por leña, utiliza la leña (cocinar, calentar agua)” [Ortega, 2007: 114].

Doña Teresa, que llevó dos cajas de aguacate al tianguis de Zacualpan, comenta que si se los vende a los intermediarios recibe poco dinero porque sus frutos son pequeños, están verdes o golpeados; en cambio, a partir de *la cambiada*, lleva una despensa para dos semanas [Morelos, 2011]. Desde este mismo tianguis, también se sostiene la idea de que la persistencia del trueque responde a que la población tiene control sobre el cambio directo, a diferencia de los intercambios mercantiles sujetos a las fluctuaciones de precios. Así, la práctica de *la cambiada* se mantiene “porque es mejor que la moneda, rinde más intercambiar lo poquito que cosecha o recoge por alimentos u objetos de primera necesidad” [Morelos, 2011: sp]. En ese

mismo sentido, doña María dice: *aquí no nos preocupamos y no sabemos si el jitomate sube o baja, nosotros no nos apuramos por eso de los precios, porque aquí puro cambio y nada de dinero* [testimonio citado en Pérez, 2013: 213].

El testimonio previo sugiere además una idea del nosotros, de comunidad, en las que la resolución de las necesidades materiales se asume como un problema colectivo. Don Juan, que asiste al tianguis de leña hace más de cuarenta años, menciona que *la mayor parte deseamos que no se acabe esta plaza de leña, entra de comer, entra fruta [...] Aquí a mí me piden un favor o pido un favor, nunca me dicen que no [...] es cambio libre* [testimonio citado en Ortega, 2007: 127].

Ortega [2007: 105] menciona que el trueque es un “intercambio que va disfrazado tras un discurso meramente económico que, sin embargo, va estableciendo generosidades, reciprocidad y obligaciones”.

Así, dado que lo que prevalece en el *cambio* es el valor de uso y, ante la falta de dinero oficial por los reducidos ingresos monetarios de las familias, la obtención de esos valores de uso solo puede ser por la vía del trueque. Se identifica un interés individual/familiar por hacerse de productos básicos, principalmente para la alimentación, sin embargo, ese interés se ve atado a la preocupación y el compromiso para que los demás asistentes también consigan lo que necesitan. En esa preocupación y compromiso se van construyendo relaciones de amistad que favorecen un cambio satisfactorio que se asuma como justo. Así lo considera don Juan quien dice que, para *cambiar* bien: *primero, debes darte a conocer, porque si no te conocen el intercambio puede ser de mala calidad o tienes que comenzar con el regateo y todo eso, primero tienes que hacerte de amigos [...] primero tienes que ir a visitarlos y platicar, con mucha paciencia, después de visitarlos dos o tres veces llevarles algo [...] después ya ellos se sienten comprometidos* [testimonio citado en Ortega, 2007: 128].

Ortega [2007: 78-79], citando a Jacques Godbout, habla del *valor de lazo*, vinculado con el *cambio* mismo en términos

de relación, que rompe con el valor de cambio, e incluso, con el valor de uso, que se aleja de cualquier cálculo y que posibilita que seres humanos se relacionen como sujetos, no como objetos: “al expresar el valor (de lazo), el don sirve para demostrar que no somos objetos, los hombres que dan se confían unos a otros que no son cosas” [Godbout, 1997 (1992): 224].

Al ubicar la cuestión desde la reciprocidad (específicamente en la reciprocidad simétrica) más que desde el don, considerando que esta mirada no contempla las desigualdades en las relaciones de poder y menos la colonialidad del poder, la idea es útil para plantear la necesidad de una mirada relacional que implica al individuo en la colectividad, considerando las necesidades materiales del individuo y su familia, pero también las del colectivo/comunidad a la que se suman las necesidades subjetivas de ambos.

En una mirada cercana a la de valor de lazo, Lourdes Arizpe<sup>25</sup> dice que, si bien en el tianguis de Zacualpan se cambian

<sup>25</sup> Para Arizpe el trueque es considerado como patrimonio cultural inmaterial vivo, el cual puede revitalizarse o resignificarse por las nuevas generaciones. En el caso específico de Zacualpan, esta revitalización y resignificación parece asociarse con la promoción turística de su tianguis de trueque. Villaseñor y Zolla [2012] cuestionan que sea considerado patrimonio (y su protección) por el hecho de ser un legado prehispánico, pues sostienen, significa ser parte del discurso nacionalista sobre la identidad mexicana, que exalta la alteridad en ausencia del otro. Además, esa razón (*a priori*), no basta para pensar que el trueque es un patrimonio que debe ser salvaguardado, sino que “es simplemente la forma económica de muchas comunidades en las cuales se prescinde de la moneda como medio de intercambio en situaciones contemporáneas [...] producto de una serie de relaciones sociales, políticas y culturales que constituyen una forma de economía” [Villaseñor y Zolla, 2012]. Aún, cuando la razón sea proteger “una forma de vida amenazada por la economía dineraria”, sostienen que es necesario abordar el trueque como institución social y no solo como expresión cultural, lo que implica considerar el tipo de relaciones que produce y las consecuencias de su protección, pues si bien, se pueden encontrar “formas de reciprocidad y de solidaridad social que refuerzan un tipo específico de convivencia comunitaria, incluso una forma de protección frente a prácticas económicas destructivas [...] quizás sirva también para reforzar ciertas formas jerárquicas, modos de producción y patrones culturales que no necesariamente son valorados por todos los miembros de esa comunidad” [Villaseñor y Zolla, 2012]. En cierta medida, estas propuestas son parte de la folclorización, con su significado colonial en los términos planteados en un pie de página previo.



cosas que llenan necesidades materiales, además de ese cambio de productos:

[...] se intercambia mucho más. *El trueque representa ese* “mucho más”. Algunas personas, por lo regular las más pobres, ven en el trueque la posibilidad de cambiar los productos de la recolección; van a cambiar lo que les sobra por lo que les falta. Pero muchas otras, especialmente las mujeres, acuden para encontrarse con los demás, para reírse, para ejercer control social y, en suma, para darle forma a su participación en la sociedad. Van para “reconocer” a los demás y ser “reconocidas”. Para ser parte del todo. Para acallar angustias y recoger bondades. Para constatar relaciones ya existentes y establecer nuevas. Para llevar algo y regresar a casa con lo nuevo que se recibió [Arizpe, 2009: 103].

Pérez [2013] sugiere entonces que la multiplicidad del trueque (económica, social, cultural) hace que siga vivo en algunas localidades y permita ventajas (económicas, sociales o culturales) a sus participantes. Sostiene que, mientras el trueque cumpla con una función (social, económica, cultural), la práctica se mantendrá; ya sea que se asista por “tradición-costumbre, necesidad y/o gusto” [Pérez, 2013: 194], el trueque se practicará. El trabajo de Pérez describe con muchos detalles como opera el tianguis en Zacualpan; sin embargo, en dicho trabajo (así como en el de Arizpe [2009]) no se realiza un análisis que abra un debate riguroso el asunto del trueque considerando, por ejemplo, las tendencias globales del patrón de poder moderno/colonial y capitalista, y en general, las relaciones de poder.

Como plantea la crítica a la patrimonialización (y agregaríamos la de la folclorización) debemos cuestionar en cuál medida, las miradas como estas, reproducen la colonialidad del poder. Expresiones más explícitas de la colonialidad con respecto de esta práctica, han sido señaladas cuando los espacios para realizarla son amenazados o arrebatados.

Argueta y Cortez [2016], en el caso del tianguis de Pátzcuaro, también señalan que el trueque trasciende el contexto del intercambio de productos y refieren su presencia en la región purépecha bajo modalidades particulares en contextos de ceremoniales (fiestas cívicas y religiosas), donde se conjugan elementos materiales y subjetivos, como la voluntad, el reconocimiento o el prestigio social, en una mirada cercana a la reciprocidad. Durante los preparativos de una fiesta, la casa y cocina de la familia anfitriona se convierte en un nodo en el confluirán las relaciones, el trabajo y los productos aportados por muchas personas, con relaciones directas o indirectas con la familia. Así, los compromisos individuales son asumidos como compromisos colectivos y resueltos por tanto colectivamente, a partir de aportes de productos (maíz, verduras, refrescos, etcétera) o fuerza de trabajo (en la cocina, en el transporte de productos, al servir). Así, en un sentido ampliado del trueque, en la zona purépecha reconocen tres opciones: *Meiámpikua* (intercambio de objetos), *Jarhoajperakua* (trabajo comunitario voluntario) y *Cari Sésikua Jimbó* (agradecimiento por la voluntad de terceros) [Argueta y Cortez, 2016: 89].

En esas prácticas, se plantea que hay una reivindicación de la memoria histórica y la prefiguración de un horizonte de sentido. El hecho de que el tianguis itinerante haya tenido como inspiración al tianguis de cambio, ha sido leído como una reivindicación de la memoria histórica, buscando situar al itinerante “como una prolongación y pervivencia de esas prácticas históricas” [Argueta y Cortez, 2016: 86]; dicha reivindicación, se deriva también de plantear el trueque como “una alternativa frente a los desafíos materiales que implica el mundo contemporáneo” [Argueta y Cortez, 2016: 86]. Ambos tianguis son considerados como “formas de resistencia glocal indígena” [Fabre y Yeste, 2012: 115] en las cuales se apela a la memoria como espacio estratégico de resistencia en redefinición continua de los valores, creencias y prácticas de las comunidades

que dan vida a esos tianguis, y que abona a un horizonte de sentido futuro: “[...] pensado como proyecto colectivo posible, como utopía [...] como una ley de cambio, un planteamiento de rebeldía y de revolución [...] como crítica a una realidad injusta” [Fabre y Yeste, 2012: 116]; además, contribuye a la afirmación de la identidad purépecha: “[...] para poder existir socialmente [...] significa necesariamente ser reconocido, ser percibido como distinto, por y desde el otro” [Fabre y Yeste, 2012: 116].

Finalmente, reconociendo la tensión permanente entre patrones de reciprocidad y patrones de mercado [Quijano, 1998], Ortega [2007] agrega que existe una simultaneidad entre el trueque y el intercambio mercantil, por lo que se distancia de la mirada evolucionista de los formalistas que consideran al trueque como fase previa al intercambio mercantil monetario y, por tanto, está condenado a desaparecer: “[...] no significa que las sociedades caracterizadas por el don ignoren los intercambios mercantiles, ni tampoco que las sociedades mercantiles actuales hayan dejado de practicar el don. El problema es observar en cada caso qué principio domina al otro en la sociedad y por qué” [Ortega, 2007: 116].

## REFLEXIONES FINALES

Este trabajo ha puesto en la mira la dificultad de teorizar sobre el trueque, sobre todo si se apuesta por un acercamiento no eurocéntrico y economicista que lo reduce a un mero intercambio de productos sin la mediación del dinero y que, a su vez, lo restringe al ámbito de la circulación, sin considerar las dimensiones de la producción y el consumo, por un lado, y de la vida social en general, por otro. Aún, desde una mirada economicista (centrada en la fase de la circulación) es posible advertir que el trueque representa una práctica de gran relevancia para resolver los asuntos cotidianos de la

reproducción material (principalmente alimentación) de sectores importantes de la población, los más afectados por la colonialidad del poder, como lo ilustran las experiencias aquí presentadas. En una mirada más amplia, desde dichas experiencias se reconoce que el trueque es expresión de la reciprocidad, pues se trata no solo de cambio de productos, sino también de fuerza de trabajo para la realización de fiestas y ceremonias con un alto sentido colectivo; además, la preocupación por satisfacer las necesidades individuales/familiares considerando las de los demás asistentes a los espacios de cambio aquí abordados, lo acerca más a la reciprocidad que al mercado, sobre todo el mercado capitalista; también se identifica que la forma de relacionarse con la “naturaleza” en el ámbito de la producción, difiere de la lógica capitalista (donde aquella es vista como objeto de dominación y explotación, y valorada en la medida en que sus “recursos” contribuyan a la valorización del capital) pues se establece desde la complementariedad y la reciprocidad.

En el ánimo de avanzar en la reflexión teórica sobre el trueque, dichas experiencias nos plantean la necesidad de discutir con mayor profundidad lo que significa la mercantilización y la desmercantilización, pues si bien, éstas sugieren que son espacios desmercantilizados, si se considera la lógica global de la acumulación del capital en particular, y el patrón de poder moderno/colonial y capitalista, en general, la desmercantilización no puede ser total, dada la subsunción formal del trabajo al capital. En ese sentido, es posible sugerir que existen procesos y grados de mercantilización-desmercantilización. Esta discusión tiene implícita a su vez la revisión de categorías como mercancía, el valor, el precio y el dinero, como ya ha sido planteado en la introducción, lo que será parte de futuros trabajos.

## REFERENCIAS

- Alcalá, Jerónimo [2008], *Relación de Michoacán*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.
- Alberti, Giorgio y Enrique Mayer [1974], “Reciprocidad andina: ayer y hoy”, en *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos.
- Appadurai, Arjun [1991 (1986)], *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México, Grijalbo.
- Arellanes, Yaayé; Nimcy Arellanes y Dante Ayala [2017a], “El tianguis de cambio de Pátzcuaro, Michoacán a través del Metabolismo Social desde Mesoamérica hasta el siglo XXI”, en *Estudios Sociales*, Hermosillo, núm. 5, vol. 17.
- Arellanes, Yaayé; Víctor M. Toledo, Alejandro Casas y Dante Ayala [2017b], “Metabolismo de mercados tradicionales en México: una primera aproximación”, en *Historia ambiental comparada de ciudades mexicanas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Arellanes, Yaayé y Dante Ayala [2016], “Tradición y sobrevivencia del trueque como alternativa de abasto y subsistencia: una mirada al tianguis de cambio de Pátzcuaro, Michoacán”, en *Etnobiología*, Ciudad de México, Asociación Etnobiológica Mexicana, A. C., núm. 2, vol. 4.
- Arellanes, Yaayé y Alejandro Casas [2011], “Los mercados tradicionales del Valle de Tehuacán-Cuicatlán: antecedentes y situación actual”, en *Nueva Antropología*, Ciudad de México, 74 (14).
- Arellanes Yaayé, Hidalgo Juan Carlos y Dante Ayala [2014], “El tianguis de Pátzcuaro: retos para la continuidad de un patrimonio biocultural intangible” en Óscar Contreras y Alan Basail (coords.), *La construcción del futuro: los retos de las ciencias sociales en México*, Tuxtla Gutiérrez y Tijuana, Cesmecha-Unicach y Comesco.

- Arizpe, Lourdes [2009], *Patrimonio cultural inmaterial de México. Ritos y Festividades*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Porrúa.
- Argueta Prado, Jorge Quetzal y Martín Cortez Noyola [2016], “Trueque, intercambio y reciprocidad: economía solidaria en las comunidades purépecha de Michoacán”, en *Revista Etnobiología*, agosto, vol. 14, núm. 2: 79-89.
- Attolini, Amalia [2015], “El tianguis como centro de interconexión económico y civilizatorio en Mesoamérica”, ponencia presentada en el Simposio Internacional Comercio y Mercados. Perspectivas antropológicas e históricas de la articulación entre lo local y lo global, 10-14 de agosto, México, Museo Nacional de Antropología.
- Báez Jorge, Félix y Arturo Warman [1982], *Mercados indios*, México, Fondo Nacional para Actividades Sociales del Instituto Nacional Indigenista.
- Cendejas, Josefina y María Arcelia González [2011], “Experiencias de economía social en Michoacán ¿Una respuesta al desarrollo que no llegó?” en *Otra Economía*, 4, en <<http://revistas.unisinos.br/index.php/otraeconomia/article/view/1303>>.
- De Angeli, Jorge [2000] *Santiago Tianguistenco, una joya de mercado*, 24 de febrero, en <<http://archivo.eluniversal.com.mx/estilos/4280.html>>.
- Diskin, Martin y Scott Cook [1975], *Mercados de Oaxaca*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional Indigenista.
- Drucker, Susan [1988 (1982)], “Malinowski en Mexico”, en *Anuario de Etnología y Antropología Social*, Ciudad de México, vol. I, en <[https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00\\_CCA/19\\_SDB\\_01.html](https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/00_CCA/19_SDB_01.html)>.
- Durston, John [1976 (1992)], *Organización social de los mercados campesinos en el centro de Michoacán*, México, Secretaría de Educación Pública, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista.

- Fabre, Danú y Carmen Egea [2015], “Los espacios de intercambio. Los tianguis de Páztcuaro (Michoacán, México), entre la tradición y las estrategias de supervivencia”, en *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, Barcelona, 61/2.
- Fabre, Danú y Simón Yeste [2012], “Deconstruir la globalización desde la economía solidaria”, en *Revista Paz y Conflictos*, Granada, 5.
- Gregory, Chris [1994], “Exchange and Reciprocity”, en *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, Londres, Routledge.
- Godbut, Jacques [1997 (1992)], *El espíritu el don*, México, Editorial Siglo XXI.
- Godelier, Maurice [1976 (1974)], *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama.
- Guerra, Pablo [2002], *Socioeconomía de la solidaridad*, Montevideo, Nordan-Comunidad.
- Hidalgo, Juan Francisco [2009], “Mercados populares y economía social”, en *Economía social y desarrollo local*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Hidalgo Sanjurjo, Juan Carlos y Dante Ariel Ayala Ortiz (eds.) [2004], *El desarrollo local en construcción: aportes teóricos y metodológicos*, 1a ed., Ed. Cienpozueros y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Humphrey, Caroline [1998 (1992)], “Transacción equitativa, recompensa justa: la ética del trueque en Nepal del Noreste”, en *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*, Quito, Abya-Yala.
- Humphrey, Caroline y Stephen Hugh Jones [1998 (1992)], “Introducción: trueque, intercambio y valor”, en *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*, Quito, Abya-Yala.
- Long, Janet y Amalia Attolini [2009], *Caminos y mercados de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- López, Dania [2018], “Elementos descoloniales del trueque. Una primera aproximación teórica desde la antropología”, ponencia presentada en el II Encuentro/Taller Descolonialidad del Poder, del 22 al 24 de octubre, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- López, Dania [2012], “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas”, en *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Malinowski, Bronislaw y Julio de la Fuente [1957], *La economía de un sistema de mercados en México: un ensayo de etnografía contemporánea y cambio social en un valle mexicano*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Sociedad de Alumnos.
- Martínez Alier, Joan [2013], “Karl Polanyi: historia social y antropología económica”, *Ecología Política*, Barcelona, ENT-Icaria, núm. 45, en <<http://www.ecologiapolitica.info/novaweb2/?p=962>>.
- Mayer, Enrique [2004], *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*, Lima, IEP.
- Molina, Nancy *et al.* [2014], “Plantas silvestres y arvenses intercambiadas en mercados tradicionales de los Valles centrales de Oaxaca”, en *Revista Mexicana de Agroecosistemas*, México, vol. 1 (2).
- Mora, Carlos [1978], “Alejandro Marroquín: Tianguis y capitalismo”, en *Nexos*, agosto, en <<https://www.nexos.com.mx/?p=3187>>.
- Morelos, Rubicela [2011], “Trueque, forma de comercio que perdura en Zacualpan desde la época prehispánica”, en *La Jornada*, 28 de noviembre, en <<http://www.jornada.unam.mx/2011/11/28/estados/037n3est>>.



- Murra, John [1981 (1974)], “Los límites y las limitaciones del ‘archipiélago vertical’ en los Andes”, en *Maguaré*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, núm. 1, en <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/93-98>>.
- Ortega, Ricardo [2007], “Intercambio y sistema de dones. La función del trueque en el tianguis de la leña. Santiago Tianguistenco, 2000-2006”, tesis para optar por el grado de licenciado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez, Edith [2013], “*Pochtecatoytl*, trueque en el nororiente de Morelos: *nii tla papatlahtin*, para alimentar la tradición”, tesis de doctorado en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Plattner, Stuart [1989], “Markets and marketplaces”, en *Economic Anthropology*, California, Stanford University Press.
- Polanyi, K.; C. M. Arensberg y H. W. Pearson [1976 (1957)], *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Labor.
- Quijano, Aníbal [1998], *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul.
- Rivaud, Florencia [2013], “Recuerdos del agua”. en *Letras libres*, 10 de noviembre, en <<https://www.letraslibres.com/mexico/recuerdos-del-agua>>.
- Romero, Javier [2016], “De la extirpación a la folklorización: a propósito del *continuum* colonial en el siglo XXI”, en *Estudios Artísticos: revista de investigación creadora*, Bogotá, Universidad Distrital de Caldas, 1 (1).
- Sabourin, Eric [2003], “Dádiva e reciprocidade nas sociedades rurais contemporâneas”, *Encontro de Ciências Sociais do Norte e Nordeste*, agosto, Sergipe, CISO.
- Sahlins, Marshall [1983 (1972)], *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.
- Sahlins, Marshall [1976 (1974)], “Economía tribal”, en *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama.

- Taussig, Michael [1987], *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago, Universidad de Chicago.
- Taussig, Michael [1980], *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Carolina del Norte, University of North Carolina Press.
- Temple, Dominique [2003], *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, La Paz, TARI Plural Editores, UMSA.
- Tocancipá, Jairo [2008], “El trueque: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca”, en *Estudios Sociales*, Bogotá, Universidad de los Andes, núm. 31.
- Velasco, José y Ana Ma. Vázquez [2008], “Comercio de larga distancia y articulación regional en Mesoamérica: la visión de Anne M. Chapman”, en *Etnografía de los confines: Andanzas de Anne Chapman*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, en <<https://books.openedition.org/cemca/1870?lang=es>>.
- Villaseñor, Isabel y Emilio Zolla [2012], “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”, en *Cultura y representaciones sociales*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, vol. 6, núm. 12, en <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2007-81102012000100003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102012000100003&lng=es&tlng=es)>.
- Warman, Arturo [1977], *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, La Casa Chata.



## 5. ¿BUEN VIVIR ENTRE LOS MBYÁ GUARANÍ?

*Pablo Quintero\**

### INTRODUCCIÓN

Las diversas propuestas sobre el Buen vivir/Bien vivir que se han erigido en los últimos lustros en América Latina, suelen apelar a los pueblos indígenas de la región como los portadores de imaginarios y prácticas tradicionales que ejemplificarían la realización cotidiana de estas propuestas. Sin embargo, son escasos los estudios que, más allá de la región andina, intentan exponer los diacríticos particulares que asocian estas prácticas e imaginarios con los debates intelectuales sobre el Buen vivir. En general, se enuncian afirmaciones tajantes sobre la presencia del Buen vivir dentro de las matrices culturales de comunidades indígenas de las más diversas regiones del continente, sin embargo, poco o nada se explica sobre las estructuras económicas y las propias matrices culturales generales en donde se configuraría y reproduciría tal presencia. Incluso, en la mayoría de los casos, se ofrece el modo de nominar al Buen vivir en las lenguas locales, obviándose las configuraciones lingüísticas nativas y los complejos universos culturales a los que ellas refieren.

El libro de Fernando Huanacuni [2010], probablemente, constituye el mejor ejemplo de esta tendencia. Huanacuni, actual canciller del Estado Plurinacional de Bolivia, se dio a la

\* Departamento de Antropología, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

tarea de investigar por más de dos años la presencia de los principios básicos de Buen vivir, en su forma de *Suma Qamaña*, dentro de las poblaciones amerindias del continente, intentando revelar como cada pueblo denomina según sus tradiciones e idiomas al Buen vivir [Quintero, 2017a]. De esta manera, el planteamiento investigativo parte de la firme suposición de la existencia ineludible del Buen vivir en todas las poblaciones indígenas americanas, por lo que el autor se limita a identificar y exponer en el libro la “forma nativa” para cada pueblo. La problemática suposición apriorística de la existencia universal del Buen vivir en las poblaciones indígenas de América trae consigo algunos efectos negativos fundamentales, entre los cuales destacan: la homogeneización de la diversa experiencia cultural indígena, la negación de los procesos históricos de largo alcance en cuyos contextos se constituyeron los pueblos indígenas, y el vaciamiento de los complejos y profundos universos culturales. Tales operaciones epistémicas pueden terminar por generar la imposición de modelos utópicos foráneos que no representan necesariamente las motivaciones de las comunidades nativas, ya sea porque sus expectativas divergen de los principios del Buen vivir, o bien, porque horizontes de futuro que tienen sentido para las poblaciones andinas no son traducibles y/o equiparables a poblaciones de las llamadas tierras bajas (por comparar dos casos sudamericanos).

Desde este marco crítico, el objetivo central de este trabajo es el de extender algunas de las representaciones homogeneizadoras de las tendencias dentro del debate sobre el Buen vivir, mediante la exploración del universo intersubjetivo mbyá guaraní. La pregunta que da título al capítulo conjuga un grupo de interrogantes que intentan ser respondidas a lo largo del texto: ¿cómo se compone histórica y estructuralmente este universo mbyá guaraní?, ¿cuáles son las ideas/fuerza que más se asemejan al Buen vivir dentro de esta cosmología?, ¿son semejantes o equiparables al Buen vivir?, ¿existe un Buen vivir

mbyá guaraní? y, ¿es posible y deseable esta existencia? Para responder estas preguntas, la primera parte del capítulo se interesa por poner en contexto las propuestas centrales de los debates sobre el Buen vivir. La segunda parte describe a grandes rasgos la historia, distribución geográfica y composición sociocultural de los grupos guaraní. En la tercera parte explora los procesos de subjetivación mbyá guaraní en lo que refiere tanto al mundo-de-la-vida (*lebenswelt*) como a los elementos que serían semejantes al Buen vivir, finalmente, la última parte, y a modo de cierre, repasa los argumentos centrales del trabajo y expone algunos de los problemas centrales de la traducción cultural.

Se ha elegido presentar al universo cultural mbyá-guaraní como el modo más pertinente de comparar este con los presupuestos sobre el Buen vivir. En esta elección, se ha dejado de lado el tratamiento de las estructuras económicas, así como de otras importantes dimensiones de la existencia societal mbyá guaraní, sin las cuales, evidentemente, los propios procesos de subjetivación social no serían posibles. Sin embargo, la elección del foco del texto es meramente heurística y no pretende, bajo ningún caso, negar la centralidad de las estructuras materiales de la existencia social o autonomizar las matrices subjetivas. La presentación de las matrices culturales de una de las mayores poblaciones indígenas del continente, con diversas subdivisiones étnicas y lingüísticas, y con no pocas polémicas históricas y antropológicas es una tarea que escapa con creces a los objetivos, posibilidades y espacio de este texto. Por ende, se elige presentar de manera descriptiva los elementos en los que tanto las propias comunidades como algunos especialistas están de acuerdo, en la mayoría de los casos la imposibilidad de desarrollar tanto, trayectorias históricas, como argumentos antropológicos, ha sido acompañada referencias donde consultar acuciosamente estos temas. Metodológicamente, además de la revisión de fuentes secundarias, el trabajo está basado en la experiencia etnográfica del autor en

diversas comunidades mbyá guaraní del Sur de Brasil, registradas en informes propios [Quintero, 2016 y 2017b] y en dos tesis de grado por él dirigidas [Gutiérrez, 2017 y Turra, 2018].

#### BUEN VIVIR/BIEN VIVIR Y PUEBLOS INDÍGENAS<sup>1</sup>

Como es sabido, la noción de Buen vivir es la forma más común de traducir dos términos del universo cultural aymara y quechua. Para el primero, la noción se enuncia con la expresión *Suma qamaña*, en la cual el lexema *suma* puede ser traducido como los adjetivos “buen/bien”, en tanto que la palabra compuesta *qamaña* comprende significados más complejos y de difícil traducción, y a pesar de que su forma de traducción literal suele ser “habitar” en diferentes contextos semánticos el lexema puede referirse a vivir de determinada forma en relación con otros seres vivos. Por eso, y como lo ha hecho notar Xavier Albó [2011] la traducción más aproximada al castellano sería “convivir bien”. Algo parecido ocurre con la noción quechua de *Sumak kawsay*, que se podría traducir con la partícula *sumak* “bien” o “bueno”, y el lexema *kawsay* como el sustantivo “vida”, haciendo referencia a un modelo específico de existencia y de convivencia. En este caso la traducción más aproximada podría ser “Buena vida”. A pesar de sus diferencias, ambas expresiones denotan un principio fundamental, el cual se acostumbra asociar a los pueblos indígenas americanos y que, basado en un fuerte componente ético [Estermann, 1998] y en una percepción ontológica relacional, denota una específica racionalidad en el desenvolvimiento de la vida. Esta racionalidad estaría constituida en el alcance y en la continuidad del equilibrio y de la simetría armónica entre los seres vivos y la comunidad cósmica [Yampara, 2014],

<sup>1</sup> Esta sección utiliza libremente diversas partes de Quintero [2014, 2017a y 2018].

es decir, tanto entre los humanos como entre los demás entes vivientes, incluyendo la “naturaleza” en cuanto territorio viviente [Huanacuni, 2010]. Fue de este modo que el término Buen vivir se difundió como una expresión utópica, que representaría un modo de vida deseable y alternativo al actual patrón civilizatorio moderno: un camino marcado por los pueblos indígenas para concretar la promesa del establecimiento de patrones de vida autónomos basados en el alcance de la “felicidad” y en el equilibrio de los diferentes ámbitos de la existencia social en un marco de relaciones orientadas hacia la armonía y la reciprocidad.

De manera cronológica, la primera aparición del Buen vivir en los debates públicos surgió en Bolivia, en torno al año de 2010 como una propuesta del canciller el Estado Plurinacional de Bolivia, David Choquehuanca. Según él, el Buen vivir es en realidad la traducción del término aymara *Suma qamaña*, forma de describir y explicar el modo de vida tradicional de las comunidades aymara en Bolivia y, por extensión, de los pueblos indígenas de América Latina [Quintero, 2018]. En su propuesta como canciller, Choquehuanca retoma las elaboraciones textuales de varios intelectuales aymara, en particular las realizadas por el sociólogo aymara Simón Yampara [2014], quien fuera Ministro de Asuntos Campesinos y Agricultura y Director del Instituto Nacional de Colonización en los inicios de la década de los ochenta; las posteriores investigaciones filosóficas del también aymara Fernando Huanacuni [2010]. Es menester recordar que el discurso del Buen vivir al ser utilizado por algunos de los gobiernos de la región andina, particularmente Bolivia, Ecuador y Venezuela, critica directamente a las políticas neoliberales (específicamente las de cuño estadounidense), e incluso, a la idea hegemónica de desarrollo, haciendo resurgir un conjunto de perspectivas “alternativas” al desarrollo y produciendo cuestionamientos contra el propio capitalismo. En este contexto de búsqueda por una nueva forma de imaginación política y económica es en donde se



encuentran las propuestas popularizadas a partir de Choquehuanca, Yampara y Huanacuni. Para David Choquehuanca, Buen Vivir representa una propuesta para generalizar para toda Bolivia lo fundamental de la forma de vida de las comunidades aymara: respetuosa con la naturaleza (*Pachamama*), igualitaria entre los seres humanos, equilibrada entre estos y la naturaleza, y complementaria entre las fuerzas naturales [Choquehuanca, 2010]. Así presentado, el Buen vivir sería la solución comunitaria para la crisis civilizatoria contemporánea configurada por las desigualdades sociales y por la explotación de la naturaleza. Para el excanciller boliviano, el Buen vivir implica el regreso al modo de vida tradicional que fue abandonado por el ingreso de la forma de vida occidental en Bolivia [Choquehuanca, 2010].

Como observa, la noción de Buen vivir, a pesar de sus problemas de traducción, parece implicar un horizonte de sentidos alternativo que estaría germinando durante el largo tiempo histórico entre las comunidades indígenas del continente, y que en la actual crisis civilizatoria se proyectaría hacia derroteros de mayor alcance. Al menos en la medida en que los significados que recrea la noción de Buen vivir, reúnen una parte importante del conjunto de imaginarios alternativos, e incluso, de orientaciones estatales que (al menos en el plano semántico) se contraponen a las disposiciones coloniales/imperiales y a las dinámicas del capitalismo transnacional. Bajo ese correlato utópico, se instauró al Buen vivir como uno de los ejes fundamentales de las constituciones de Bolivia y Ecuador [Quintero, 2014]. Tal vez gracias a ello, la expresión Buen vivir se utiliza a su vez como una abstracción que permite representar y caracterizar mediante una única categoría, diversas concepciones propias de los pueblos indígenas de América Latina sobre sus supuestas formas de existencia social. No obstante, y con escasísimas excepciones, los estudios y debates sobre el Buen vivir no han sido debidamente abordados a partir de una perspectiva investigativa sistemática y minuciosa,

de modo que pueda dar cuenta no solo de los sentidos originales de las diversas concepciones locales de lo que ha sido traducido como Buen vivir, sino también de cómo esas concepciones se relacionan con sistemas culturales y con totalidades sociales en las cuales esas nociones permean, de diferente forma y alcance, el desenvolvimiento de la vida de esas comunidades [Quintero, 2017]. De esta manera, la difusión y el uso común del Buen vivir parecen, asimismo, vaciar los contenidos profundos que subyacen a la concepción de cada pueblo sobre la “Buena vida”. Esto contribuye a establecer un marco de prácticas representacionales, orientadas a la *esencialización* de los sistemas de pensamiento y de los modos de operar de los pueblos indígenas de América Latina.

#### ELEMENTOS DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA MBYÁ GUARANÍ

En la actualidad la sociedad guaraní es uno de los grupos étnicos más numerosos del continente, con una población estimada de más de 100 mil personas ubicadas en un patrón de asentamiento disperso que cubre territorialmente casi la totalidad de Paraguay, parte del noroeste de Argentina, del sudeste de Bolivia y el sur y suroeste de Brasil. La denominación genérica de *guaraní*, remite directamente a una lengua indígena, con diversas variaciones dialectales, de la familia tupi. Igualmente cuantiosos son los subgrupos étnicos guaraní entre los que se encuentran: Aché, Avá, Chané/Chiriguano, Kaiowa, Nhandeva, Paĩ-Tavyterã y Mbyá, entre otros. De entre todos ellos el subgrupo étnico mbyá es el más numeroso, habitando, en su mayoría, el sur y sudeste de Brasil, la provincia de Misiones en Argentina y el este y sudeste de Paraguay.

Las primeras referencias históricas de la población guaraní y tupi en general, remiten a las crónicas del siglo XVI, principalmente a los escritos de Hans Staden, André Thevet y Jean de

Léry, Fernão Cardim, militares y misioneros europeos que reportaron las primeras noticias sobre los grupos tupi, y como en toda crónica colonial, sin sistematicidad ni pretensión científica y con el halo de las fantasías medievales que aún habitaban dentro de los imaginarios de los escritos coloniales. El peruano Antonio Ruíz de Montoya [2012 (1649)] y el español José de Anchieta [1990 (1595)] serán los primeros sistematizadores de la lengua tupi y tupi-guaraní. La mayor parte de las informaciones que obtenemos de tales crónicas y tratados de gramática se refieren a lo que hoy conocemos como Brasil y Paraguay. El siglo XVII inaugura la presencia y colonización jesuítica sobre territorios guaraníes, sobre la fundación de más de 30 ciudades basadas en reducciones misionales y, con ellas, la organización de un proceso de evangelización sin precedentes en Sudamérica, que tendrá como resultado la reconfiguración de las fronteras étnicas y de la propia etnicidad guaraní bajo la dominación y explotación de los indígenas.<sup>2</sup> Este proceso histórico que afectó radicalmente a las poblaciones guaraníes hace difícil sostener cualquier tipo de imagen y/o relato que recree la existencia las comunidades guaraníes como formas de vida totalmente autónomas o independientes. La cuestión de cómo influyeron la evangelización y la colonización general en las prácticas cotidianas y sistemas de pensamiento de las poblaciones guaraníes, y que habrían sido incorporados por la población indígena,<sup>3</sup> han sido dos de los temas más importantes de la antropología guaraní.

<sup>2</sup> La identificación de los diversos subgrupos étnicos guaraníes y sus diversos marcadores identitarios deben mucho a este proceso. Por ejemplo, el etnónimo *kaiowá* aparece como denominación producida por los guaraníes misionalizados para referirse al resto de población guaraní que huyó del proceso de misionalización y que habitaba en las regiones más selváticas, alejadas de las misiones jesuíticas. Para la descripción pormenorizada de este proceso y de la compleja diversidad de los actuales etnónimos guaraníes pueden consultarse: Gorosito [2010], Melià [1997] y Monteiro [1994].

<sup>3</sup> La literatura histórica y antropológica sobre este punto es vasta, sirva aquí mencionar algunas referencias destacadas: Chamorro [2009 y 2017], Felker [2009], Lugon [2010], Neumann [1996 y 2015], Melià [1997] y Wilde [2009].

Desde comienzos del siglo xx las investigaciones antropológicas se interesaron por cuestionarse sobre la heterogeneidad cultural de los guaraní [Unkel, 1987 (1914)], en particular sobre la influencia de la religiosidad cristiana en sus prácticas culturales. En este sentido las propias expresiones bélicas con fuerte contenido mágico-religiosas, como el célebre “profetismo” guaraní, que ha sido una de las características más referidas sobre las poblaciones guaraníes, comenzaron a ser consideradas a la luz de las consecuencias de la colonización y, más precisamente, como una respuesta ante este proceso [Métraux, 1979 (1928)]. Sin embargo, las relaciones de contacto de los grupos étnicos guaraníes no estarán solo regidas por sus vínculos con un pasado colonial misionero sino, evidentemente, con un presente poscolonial que tendrá en los Estados nacionales y en los diferentes frentes del capital los principales agentes de presión sobre los guaraníes. Estas relaciones complejas serán tan evidentes que la propia antropología de los años cincuenta estará obligada a interactuar con investigaciones y con modelos teóricos que, aunque problemáticos, precisan retratar las transformaciones socioculturales bajo la idea de “aculturación” [Wagley y Galvão, 1961]. El grado de dispersión y de particularidades de los modos de vida de las diversas parcialidades guaraníes configuró desde los años sesenta, estudios etnológicos particulares sobre cada grupo étnico, lo que demuestra las dificultades de homogeneizar los modos de vida y los sistemas culturales guaraníes.

Bajo este contexto, cualquier consideración sistemática sobre los grupos étnicos guaraníes debe partir de una perspectiva concreta, que considere tanto el contacto con las dinámicas moderno/coloniales, como las relaciones interétnicas creadas a partir de dicho contacto con el Estado nación, incluyendo todo el resto de patrones estructurales de lo que Aníbal Quijano [1992 y 2000] denominó como colonialidad del poder. Todas las configuraciones culturales, los universos subjetivos y las prácticas de sobrevivencia indígenas se han reproducido dentro de

un complejo y heterogéneo proceso de histórico enmarcado en relaciones de poder de diverso cuño. De esta forma, y como ya fue apuntado, una exploración seria de las prácticas de subjetivación social indígenas, por ejemplo, las que se relacionan con imaginarios sociales de bienestar, de ninguna manera puede suponer a priori una reproducción atemporal de patrones socioculturales producidos en un pasado prístino e intocable, como ha pretendido hacerse desde algunas posiciones de los debates sobre Buen vivir [Quintero, 2017a], entre otros el propio Huanacuni [2010]. Todo proceso de subjetivación social es parte de una tradición con raíces históricas concretas y heterogéneas configuradas a largo plazo, jamás la reproducción automática de un pasado invariable, y tampoco la exposición totalizadora de elementos diseñados y generados *in totum* por las matrices colonizadoras.

En este orden de ideas, la literatura antropológica contemporánea se ha encargado de destacar un conjunto de características que parecen ser comunes específicamente dentro del subgrupo étnico mbyá. Tales características han sido tanto observadas y registradas por investigadores, como retratadas por las propias poblaciones mbyá.

A fin de establecer un panorama mayor de los procesos subjetivos mbyá, vale la pena describir a grandes rasgos algunos de estos elementos característicos fundamentales entre los mbyá. Uno de los fundamentos principales del universo cultural mbyá (compartido con la mayoría de los subgrupos guaraníes) es la importancia de la religiosidad como núcleo organizador de la cosmología y de la organización social [Schaden, 1962]. En este sentido las personas líderes espirituales de los mbyá suelen ser también líderes políticos que, aunque no formalmente reconocidos, ejercen una importante influencia en la vida cotidiana de las comunidades. Esta centralidad religiosa se entronca con la importancia del lenguaje, la inmensa mayoría, sino todas las personas mbyá son hablantes de guaraní en su versión dialectal mbyá, por lo que puede suponerse



participa también en la configuración de la territorialidad y sus prácticas específicas [Ladeira, 2008]. Entre las más importantes de estas prácticas se destacan la movilidad y las migraciones de unidades domésticas mbyá por todo el territorio considerado como propio [Pissolato, 2007]. De esta forma comunidades mbyá que se ubican en lugares tan distantes como el sudeste de São Paulo (a orillas del mar) y la provincia de Misiones en Argentina, o el Alto Paraná en Paraguay, se conectan por medio de la movilidad de familias que migran de una comunidad a otra sin un patrón fijo de referencia. Estas prácticas mantienen no solo el contacto y los lazos de parentesco, sino además los sentidos de pertenencia social y territorial [Chamorro, 2017]. Y tales sentidos comparten un conjunto de estructuras religiosas, lingüísticas, territoriales y organizativas comunes.

#### LENGUAJE Y SUBJETIVIDAD MBYÁ-GUARANÍ

Fernando Huanacuni [2010] en su libro sobre Buen vivir, afirma que los correlatos del Buen vivir se presentan en las comunidades guaraní bajo la denominación de *nhandereko*, este término es traducido por el autor como “modo de vida”, posiblemente referenciándose en uno de los sentidos en los que fue traducido por Bartomeu Melià [1983]. Sin embargo, *nhandereko* es una categoría abstracta formada por la conjunción de dos lexemas diferentes: *nhande* que remite en castellano a la primera persona del plural (“nosotros”) y al mismo tiempo a su forma posesiva (“nuestro”), y *reko* que podría traducirse como “modo”, “forma” o también “manifestación” en su sentido concreto y materializable. Una transliteración directa posible de *nhandereko* es, ciertamente, “nuestro modo”, pero no exactamente de vida sino de ser/estar. Por ello es posible encontrar en las propias traducciones que hacen los mbyá al castellano y al portugués otras versiones como “nuestro modo

de ser”, “nuestro modo de estar”, e incluso, “nuestra cultura” [Turra, 2018 y Quintero, 2017b]. Esto claramente deja de manifiesto una serie de problemas que surgen a partir de considerar *nhandereko* como equivalente a Buen vivir. Primero, que el modo de ser o la cultura mbyá es igual al Buen vivir, con lo cual estaríamos comparando idiosincrasias y dinámicas del mundo de la vida de una sociedad específica como equiparables a un horizonte de sentido ideal. Véase, por ejemplo, que en ningún caso el Buen vivir en Bolivia es equiparado con la cultura aymara, en todo caso el Buen vivir formaría parte de la cultura aymara [Quintero, 2018]. En este caso un aspecto de la cultura de una sociedad indígena deglutiría o resumiría en todo caso la totalidad de los elementos de la otra. En segundo lugar, que ese modo de ser mbyá se reproduce se manera absolutamente autónoma y sin ningún tipo de condicionamiento exterior, lo que nos lleva nuevamente a las imágenes estereotipadas de indígenas aislados y reducidos a una vida cotidiana que mantiene sus supuestas formas precoloniales.

El lexema *reko*, parte de la raíz *eko* que puede traducirse en una multiplicidad de sentidos tales como “andar”, “hacer”, “existir” e inclusive “vivir”. Evidentemente, a partir de esta raíz se configura *reko* pero también el lexema *teko*, ambos intrínsecamente relacionados. El significado de *teko* (al igual que *reko*) encarna las nociones de “modo” o “forma” pero no en sentido concreto y/o material sino en un sentido opuesto, es decir, como “ideal” en el sentido de no-concreto, como “imagen” o “representación”. Desde el lexema *teko* se conjugan una serie de categorías que refieren a nociones abstractas: *teko katu* (“idea”), *teko marangatu* (“inspiración”), y *teko porã*, el más importante en lo que se refiere a nuestro argumento. La traducción más correcta al español de *teko porã* sería “modo ideal de ser” o “modo adecuado de ser”, en donde *porã* confiere el sentido de “bien”, “bueno”, “adecuado” “correcto” o “positivo”. Sin olvidar que *teko* hace referencia a la dimensión inmaterial que denota procesos de orden metafísico, o sea, espirituales,



mentales y/o imaginarios (en el sentido de imaginario social). De esta forma, *teko porã* confiere un modo ideal de ser en el sentido de motivaciones que guían la conducta de los mbyá de manera individual hacia lo socialmente definido y aceptado como bueno o adecuado.<sup>4</sup> Por ello, algunas comunidades mbyá traducen al castellano *teko porã* como “vivir en plenitud” [Gutiérrez, 2017], expresión que sin lugar a dudas se asemeja a la idea de Buen vivir.

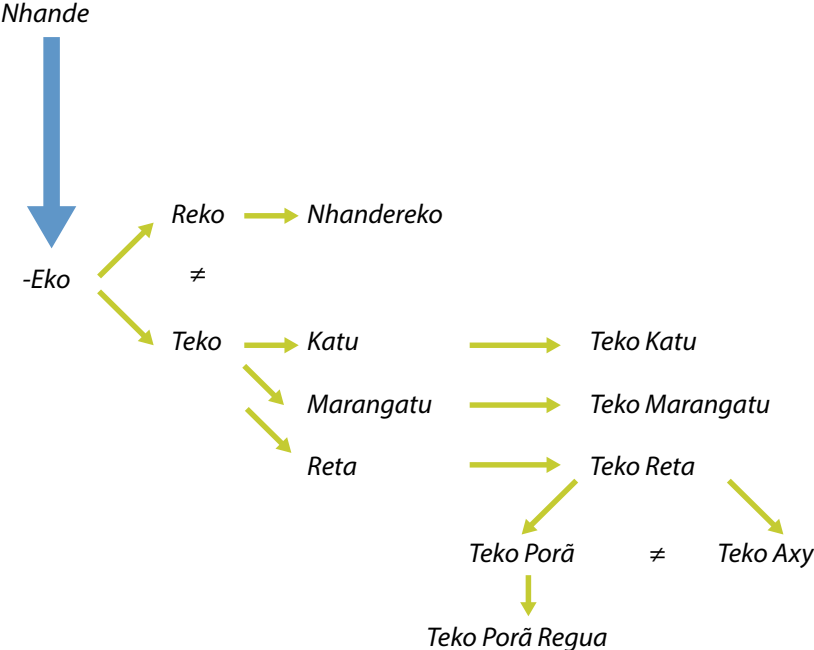
Sin embargo, en todas estas referencias [Gutiérrez, 2017; Quintero, 2016 y 2017b; y Turra, 2018] los mbyá dejan en claro que es un idea que solo tiene sentido para la sociedad mbyá, en algunos casos incluso contrastando y diferenciando esta idea con la de Buen vivir andino.<sup>5</sup> Los motivos de esta diferencia se articulan también con las estructuras del lenguaje y sus significados dentro de las matrices de pensamiento mbyá. En tanto que *teko porã* se refiere a un modo ideal de ser, categorías como *teko reta* complementan el tejido de sentidos significando “muchas formas de ser”. De esta manera, el principio normativo o de deber moral queda restringido ante

<sup>4</sup> Aunque escapa al objetivo central del este trabajo, es menester señalar que las pautas de comportamiento establecidas por toda sociedad humana tienen como finalidad desarrollar patrones específicos de conducta en donde se caracteriza y encausa a los individuos según las jerarquías del grupo. Esto abre la posibilidad de que los patrones de pensamiento y acción socialmente considerados como buenos o adecuados lo sean para algunos miembros y no para otros, o que bajo ellos se establezcan relaciones de hegemonía y subalternidad. Con esto no se trata de señalar que, necesariamente, este sea el caso de los mbyá o de los guaraní en general, sin embargo, es importante establecer la salvedad porque las representaciones sobre los pueblos que abundan en los debates sobre Buen vivir están construidas en general a partir de una visión homogénea, armónica y de equilibrio homeostático.

<sup>5</sup> En algunas comunidades indígenas del sur de Brasil la propuesta de Buen vivir (o *Bem viver*, como se tradujo al portugués) llegó mediante algunas organizaciones no gubernamentales de cuño cristiano, principalmente el Conselho Indigenista Missionário (Cimi) ligado a la Iglesia Católica y el Conselho de Missão entre Povos Indígenas (Comim) de confesión luterana. Sobre la trayectoria de esta idea en Brasil puede verse Quintero [2016]. Sobre el rechazo de las comunidades mbyá, específicamente del Estado de Rio Grande do Sul al “Bem viver” impulsado por las organizaciones no gubernamentales (ONG) puede verse Turra [2018].

el reconocimiento y la existencia de multiplicidades que no necesariamente se yerguen como negativas o contrarias en relación con un modo de ser ideal o deseado. La única presentación en lengua guaraní de un antónimo con relación a *teko porã* sería la categoría *teko axy*. En donde *axy* (“dolor”, “sufrimiento”, “enfermedad”) se conjuga con “modo de vida” en el sentido inmaterial (*teko*) para recrear “existencia dolorosa” o “vida enferma”, no necesariamente en un sentido de concreción física. La expresión *teko axy* puede usarse de manera diversa tanto para referirse a problemas de convivencialidad humana como a alteraciones de orden psicológico.

Diagrama 1. Diagrama lingüístico y estructura de significados derivativos mbyá guaraní



Fuente: elaboración propia.

De la misma forma, y a diferencia del Buen vivir *teko porã* no contiene ni supone la articulación de una serie de principios relacionales con el medio ambiente y el resto de los seres vivos, como si ocurre con el Buen vivir. En este mismo sentido, *teko porã* no necesariamente representa un horizonte de sentido proyectivo que augure algún tipo de designio programático. Tal vez la forma más explícita que dentro de los imaginarios mbyá puede contener estas orientaciones de futuro sea la expresión *teko porã regua*, que si denota un “camino” o “trayectoria” (*regua*) hacia un modo de existencia ideal. No obstante, esta última expresión a su vez no puede ser equiparada al Buen vivir, puesto que en el universo de creencias y en la religiosidad mbyá este camino hacia un modo de existencia ideal solo puede ser alcanzado tras la muerte.<sup>6</sup> Dentro de los patrones subjetivos mbyá la vida terrenal es por definición (por naturaleza) una existencia de sufrimiento y de penurias, y si bien la existencia terrenal puede mejorar o empeorar, la realización de una vida ideal plena solo es posible en el mundo del más allá, más específicamente en la “Tierra sin males” (*Yvy marã eÿ*), allá en donde los humanos son elevados al nivel de dioses, sin más dolor, ni pesadumbre, ni obligaciones, ni muerte.<sup>7</sup>

Ciertamente los motivos que originaron esta particular visión sobre la vida terrenal, que comparten con los mbyá la mayoría de los subgrupos étnicos guaraníes, pueden encontrarse tanto en elaboraciones subjetivas mbyá como en las relaciones históricas entre estos y las dinámicas del mundo moderno/colonial. No resulta tan asombroso que grupos sociales que han tenido una presencia subalterna por siglos bajo diversas

<sup>6</sup> Muy diversas fuentes registran las mismas observaciones al respecto. Véanse: Cadogan [1997], Chamorro [2009], Clastres [1993], Melià [1997], Melià, Grünberg y Grünberg [2008], Métraux [1979 (1928)], Tempass [2012], Unkel [1987 (1914)].

<sup>7</sup> Sobre la cuestión de la “Tierra sin males” pueden consultarse: Clastres [1993], Melià [1997], Métraux [1979 (1928)], Schaden [1962] y Unkel [1987 (1914)].

fuerzas opresoras hayan desarrollado una perspectiva sombría sobre la vida, más aún cuando su vida cotidiana se desenvuelve en torno de la imposibilidad de autonomía y de la puesta en práctica, libremente, de sus matrices económicas, políticas y socioculturales.<sup>8</sup>

### ¿BUEN VIVIR MBYÁ GUARANÍ?

A partir de las secciones anteriores y en los límites de este escrito cabe volver a formular la pregunta ¿existe un Buen vivir entre los guaraní? La respuesta a esta pregunta está indefectiblemente ceñida a la concepción según la cual este siendo entendido el Buen vivir. Si como ha ocurrido, el Buen vivir se piensa como una matriz más o menos homogénea que se presenta en todos los pueblos indígenas de América Latina, o que forma parte de la cosmovisión de los pueblos originarios como si se tratase de algún espíritu de tipo hegeliano, la respuesta es claramente negativa: en ese sentido puede afirmarse con certeza que el Buen vivir no está entre los mbyá guaraní y, probablemente, en ningún otro lugar.

Si, por el contrario, se considera al Buen vivir como un principio fundamental o una serie de principios concretos que pueden estar presentes en las poblaciones indígenas y, que denota un constructo de fundamentos de orden ético y moral de convivencialidad relacional entre los seres humanos y la naturaleza, la respuesta en el caso de los mbyá guaraní también debe ser negativa. En este caso por dos razones centrales. Primera, porque, como se vio, según los mbyá, realizar el modo de

<sup>8</sup> Los estudios que comprueban esta XXX son numerosos, pero baste aquí mencionar tres estudios recientes y de temas muy diferentes entre sí, que no obstante llegan a la misma conclusión: Brighenti [2010], sobre soberanía territorial y ciudadanía entre los guaraní; Ladeira [2008], sobre espacialidad y territorialidad guaraní; y Tempass [2012], sobre alimentación y cosmología alimentaria.

ser ideal no es posible “en el reino de este mundo” (para utilizar la famosa frase que titula uno de los primeros libros del escritor cubano Alejo Carpentier), sino que por el contrario solo puede ser alcanzado en la “Tierra sin males”, más allá de la existencia terrenal y, por ende, más allá del mundo físico. En segundo lugar, la respuesta debe ser negativa además porque las propias comunidades mbyá rechazan la idea de Buen vivir de cuño andino promovida por las organizaciones no gubernamentales [Gutiérrez, 2017; Quintero, 2016 y 2017b; y Turra, 2018].

Ahora bien, si por otra parte se propone al Buen vivir como un espacio plural que expresa de forma múltiple diversidades económicas, políticas y socioculturales, es decir como “Buenos vivires” [Quintero, 2017], la respuesta podría ser afirmativa, siempre y cuando los mbyá estén de acuerdo con ella. Así, los Buenos vivires no representan la concreción final de prácticas de muy diverso tipo y origen, sino más bien se conferirían como una abstracción común que puede servir para identificar, nombrar y (re)pensar diferentes estructuras económicas y matrices culturales heterogéneas que serían articuladas por la noción de Buenos vivires. Este programa de trabajo debería, entonces, crear descriptores comunes que hicieran posible la comparación de imaginarios y prácticas alternativas, a sabiendas que cada una de estas modalidades encierra profundas particularidades, y de que ellas no pueden ser equiparadas y menos reducidas las unas en las otras.

Esto no se realizaría con el fin de totalizar de manera universal las diversas experiencias y mucho menos de disciplinar tales experiencias mediante el conocimiento académico, por el contrario, el fin último de este ejercicio de articulación sería precisamente el comprender las particularidades económicas y socioculturales de cada experiencia societal e histórica, y de facilitar el camino de un diálogo intercultural crítico entre tales experiencias. Solo así y con todos estos condicionantes sería posible hablar de Buenos vivires entre los mbyá

guaraní, pero por supuesto, son las comunidades mbyá, y los pueblos indígenas en general, los que deben tener siempre la última palabra.

## REFERENCIAS

- Albó, Xavier [2011], “Suma Qamaña / Convivir bien”, en Farrah, Ivonne y Luciano Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, Universidad Mayor de San Andrés.
- Anchieta, José de [1990 (1595)], *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, São Paulo, Loyola.
- Brighenti, Clóvis [2010], *Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados nacionais*, Chapecó, Argos.
- Cadogan, León [1997], *Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní*, Asunción, Fundación León Cadogan.
- Cardim, Fernão [1980 (1584)], *Tratados da terra e gente do Brasil*, São Paulo, Itatiaia.
- Chamorro, Graciela [2017], *Cuerpo social: historia y etnografía de la organización social en los pueblos Guaraní*, Asunción, Tiempo de Historia.
- Chamorro, Graciela [2009], *Decir el cuerpo*, Asunción, Tiempo de Historia.
- Choquehuanca, David [2010], “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”, en *América Latina en Movimiento*, Quito, núm. 452.
- Clastres, Héléne [1993], *La tierra sin mal. El profetismo Tupi-Guaraní*, Buenos Aires, Del Sol.
- Estermann, Josef [1998], *Filosofía andina*, Quito, Abya-Yala.
- Felker, Reginald [2009], *As relações de trabalho nas reduções jesuíticas com os índios Guaranis, na província do Paraguai*, São Paulo, LTr Editora.
- Gorosito Kramer, Ana [2010], “Los Guaraníes de Misiones en la mirada de cronistas y antropólogos”, en Gordillo, Gastón

- y Silvia Hirsch (comps.), *Mobilizações indígenas e identidades em disputa em la Argentina*, Buenos Aires, Flacso, Crujía.
- Gutiérrez Calzadilla, Leonardo [2017], *Jaikuaave Águã Kovaerupi Nhandereko: aprendendo a nossa forma de ser através das imagens*, Foz do Iguaçu, Universidade Federal da Integração Latino-Americana.
- Huanacuni, Fernando [2010], *Vivir bien / Bien vivir*, La Paz, Coordinación Andina de Organizaciones Indígenas.
- Ladeira, Maria Inês [2008], *Espaço geográfico Guaraní-Mbyá: significado, constituição e uso*, Maringá, Universidade Estadual de Maringá.
- Lugon, Clovis [2010], *A republica Guaraní*, São Paulo, Expressão Popular.
- Melià, Bartomeu [1997], *El Guaraní conquistado y reducido. Ensayos de etnohistoria*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos.
- Melià, Bartomeu [1983], *La lengua Guaraní del Paraguay*, Caracas, UNESCO, Monte Ávila.
- Melià, Bartomeu; Georg Grünberg y Friedl Grünberg [2008], *Los Paĩ-Tavyterã: etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo*, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos.
- Métraux, Alfred [1979 (1928)], *A religião dos Tupinambas*, São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Monteiro, John [1994], *Negros da terra*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Montoya, Antonio Ruiz de [2012 (1649)], *Vocabulario de la lengua Guaraní*, Asunción, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- Neumann, Eduardo [2015], *Letra de índios: cultura escrita, comunicacao e memória nas reduções do Paraguai*, São Bernardo do Campo, Nhanduti.
- Neumann, Eduardo [1996], *O trabalho Guaraní missioneiro no rio da prata colonial, 1640-1750*, Porto Alegre, Martins Livreiro.

- Pissolato, Elizabeth [2007], *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbyá*, São Paulo, Universidade Estadual de São Paulo.
- Quijano, Aníbal [2014], “Bien Vivir: entre el desarrollo y la descolonialidad del poder”, en Quijano, Aníbal (ed.), *Des/colonialidad y Bien Vivir*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, Aníbal [2000], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-System Research*, Riverside, vol. 11, núm. 2.
- Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en Bonilla, Heraclio (comp.), *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito, Flacso, Libro Mundi.
- Quintero, Pablo [2018], “Suma Qamaña, Suma Jakaña, Qamir Qamaña: debates aymaras sobre o Bem Viver na Bolívia”, en *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, vol. 12, núm. 1.
- Quintero, Pablo [2017a], “Buenos Vivires: matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya-Yala”, en Walsh, Catherine (ed.), *Pedagogías decoloniales II: practicas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- Quintero, Pablo [2017b], *O Bem Viver nos Guarani: essencialidades culturais, tradições inventadas ou novas formas de subjetivação política?*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Quintero, Pablo [2016], *O Bem Viver entre os Mbyá-Guarani da região da Tríplice Fronteira entre Brasil, Argentina e Paraguai*, Foz do Iguaçu, Universidade Federal da Integração Latino-Americana.
- Quintero, Pablo [2014], “Introducción”, en Quintero, Pablo (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*, Buenos Aires, Duke University, Del Signo.
- Schaden, Egon [1962], *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro.



- Sousa, José Otávio Catafesto de [2002], “O sistema econômico nas sociedades indígenas Guaraní pre-coloniais”, en *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, vol. 8, núm. 18.
- Tempass, Martín Cesar [2012], *A doce cosmologia Mbyá-Guarani: uma etnografia de saberes e sabores*, Porto Alegre, Appris.
- Turra, Grégori [2018], *Nhe ã vy´aa: reflexões etnográficas sobre bem viver e praticas cosmopolíticas entre os Mbya Guaraní do Sul do Brasil*, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Unkel, Curt “Nimuendaju” [1987 (1914)], *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*, São Paulo, Universidade de São Paulo, Hucitec Editora.
- Wagley, Charles y Eduardo Galvão [1961], *Os índios Tenetehara: uma cultura em transição*, Brasília, Ministério de Educação.
- Wilde, Guillermo [2009], *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires, SB Ed.
- Yampara, Simón [2014], “El viaje del *Jaqui* a la *Qamaña*”, en Quintero, Pablo (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*, Buenos Aires, Duke University, Del Signo.

## 6. DISCURSOS Y PRÁCTICAS DEL EJERCICIO DEL YEKNEMLIS (BUEN VIVIR) EN LA UNIÓN DE COOPERATIVAS TOSEPAN, SIERRA NORORIENTAL DE PUEBLA, MÉXICO<sup>1</sup>

*Sandra Daniela González Rosales\**

### INTRODUCCIÓN

La Unión de Cooperativas Tosepan es una unión de cooperativas que tiene su base central en Cuetzalán, Puebla, en México, esta organización cooperativa tiene presencia en 25 municipios de la Sierra Nororiental de Puebla y en cuatro municipios de la Sierra Totonaca de Veracruz. La componen más de 35 mil socios (se cuentan por unidades familiares), las mujeres representan 64 % de la población de socios. Tiene una gran presencia indígena, 86 % de sus miembros se identifican como tal, las personas asociadas son pequeños productores de los pueblos maseual y totonaco, que reivindican su actuar cotidiano con la defensa de su subjetividad. El caminar de la Unión está sustentado en el horizonte de sentido del Yeknemilis (Buen vivir, en español), que supone la mejora en la calidad de vida de los socios que la componen.

La Tosepan tiene una historia de más de cuarenta años de ejercicio cooperativo, con ocho cooperativas constituidas: Cooperativa Tosepan Titaniske, Cooperativa Tosepan Siuamej, Cooperativa Tosepan Tomin, Cooperativa Maseaul Xicauallis, Cooperativa Tosepan Kali, Cooperativa Tospean Ojtasentekitnij, Cooperativa Tosepan Pajti y Cooperativa Tosepan

\* Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> Este es un trabajo que tiene sus frutos de un trabajo cercano con los compañeros, en torno al análisis de la concepción del trabajo, el *tekit* (en náhuatl).

Tichanchiuaj. Así como dos asociaciones civiles: Tosepan Li-maxtum A. C. y Yeknemilis A. C.

La labor y el surgimiento de cada una de las cooperativas tuvieron como objetivo la mejora de la calidad de vida de los socios que las componen, preservando su perspectiva de vida bajo su identidad indígena y manteniendo una relación armoniosa con la Madre Tierra. Con ello, pone en claro cuestionamiento la idea de progreso-desarrollo de la modernidad y promueve un ejercicio comunitario, desde una racionalidad liberadora, desde una relación convivencial entre los humanos y la Madre Tierra, bajo una correspondencia intergeneracional, interbiótica e intercultural. Todo ello, bajo el impulso de proyectos que dignifican y mejoran la calidad de vida de los miembros de la cooperativa, donde los excedentes son utilizados para el bienestar colectivo, como son los proyectos de salud, vivienda, y de educación, todo esto bajo el *horizonte de sentido histórico* del Yeknemilis (en náhuatl) y que puede traducirse como buen vivir o buena vida.

El presente capítulo busca plantear la posibilidad de otros horizontes de sentido alternativos al margen de la concepción del progreso-desarrollo, realizando una crítica de la visión del metarrelato de la modernidad capitalista como único camino posible, desde su postura de estructura hegemonzante y totalizadora. Este otro horizonte, como lo puede ser la propuesta del Yeknemilis en Cuetzalan del Progreso, Puebla, logra ser reconocido como un nuevo horizonte de sentido histórico, en miras a la socialización del poder [Quijano, 2000a] y a la transformación social de las relaciones de poder.

Derivado de lo anterior, es menester preguntar ¿cuál es la concepción del progreso-desarrollo que ha imperado en la subjetividad? ¿De qué manera la concepción del Yeknemilis rompe con la idea de progreso-desarrollo? ¿Cuáles son los avances y contradicciones de la práctica del Yeknemilis como idea fuerza hacia *otro horizonte de sentido histórico*? Para contestar dichas preguntas hemos dividido este trabajo en tres partes. La

primera, retoma la concepción hegemónica del progreso-desarrollo para evidenciar la visión dominante desde la modernidad; la segunda, se titula “Alternativas al desarrollo-Otras formas de existir y sentir” para destacar otras formas de encaminar la vida y se pone de ejemplo el Buen vivir o Buenos vivires en el mundo andino y la propuesta de la *comunalidad* en Oaxaca, México; la tercera parte, para terminar se retoma la idea del Yeknemilis en Cuetzalan, Puebla, para otras formas de entender la idea de progreso.

#### LA CONCEPCIÓN DE PROGRESO-“DESARROLLO”

Con la instauración de la modernidad como proyecto civilizatorio se transformaron las relaciones sociales en diversas latitudes, bajo la homogeneización e imposición cultural de diversos procesos como: el individualismo, la diferenciación jerárquica de la población mundial, la imposición de una racionalidad instrumental, dominación de la vida social por criterios económicos y la expansión del proyecto bajo el metarrelato emancipatorio de la época, bajo la concepción del progreso.

Su propósito ha sido reconstruir la vida humana y su mundo mediante la actualización y el desarrollo de las posibilidades de una revolución técnica cuyos primeros anuncios se hicieron presentes en esa época a todo lo ancho del planeta. Lo peculiar de este proyecto de modernidad está en su modo de emprender esa reconstrucción civilizatoria, un modo que imprime a esta un sentido muy particular: darle una “vuelta de tuerca capitalista” [Echeverría, 2010].

De esta manera se reorganizó la perspectiva del mundo desde la experiencia europea, promoviendo un proyecto histórico con su correlato emancipador y de igualdad social, el cual, impulsó de distintas maneras la supuesta supremacía

européa y diversos procesos de colonización en América Latina, propiciando la división internacional del trabajo para la “eficiente” acumulación y reproducción del capital. Despojando a aquellos de sus formas de hacer y pensarse en el mundo, por la imposición de formas de pensar y organizarse fundadas en el progreso científico. Todo ello posibilitó la dominación de muchos pueblos, que fueron estigmatizados como “incivilizados”, para poder controlar sus formas de trabajo, sus recursos y sus productos e instaurarlos en el *patrón de poder* mundial, moderno-colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal [Quijano, 2000a], donde las variables libertad-desarrollo-progreso fueron el horizonte de sentido histórico impuesto con la modernidad, bajo el eje rector del consumo.

Con ello, hubo una negación de los pueblos como sujetos históricos, cuenta Marta Gallo “al contemplar el pasado de ese escenario, toman la conquista como punto de referencia y de partida para considerar el devenir temporal” [Gallo, 2004: 105], negando así el reconocimiento de la subjetividad y de la experiencia vivida de los pueblos originarios de toda América Latina. Instaurando a su vez, que el horizonte de desarrollo tendría que emanar y acabar en la visión eurocéntrica del progreso.

No obstante que la concepción de progreso ha sido considerada desde mucho antes de la modernidad, lo que cambió en esta fase histórica son sus pretensiones universalistas y doctrinales que enmarcaron los procesos anteriormente descritos. Para Robert Nisbet, en su texto “La idea del progreso” plantea lo siguiente:

[...] la idea de progreso es característica del mundo occidental. Otras civilizaciones más antiguas han conocido sin duda los ideales de perfeccionamiento moral, espiritual y material, así como la búsqueda, en mayor o menor grado, de la virtud, la espiritualidad y la salvación. Pero solo en la civilización occidental existe explícitamente la idea de que toda la historia puede concebirse como el avance de la humanidad en su lucha por perfeccionarse, paso a paso, a través de fuerzas inmanentes, hasta

alcanzar en un futuro remoto una condición cercana a la perfección para todos los hombres [...] [Nisbet, 1991].

En este pasaje, Nisbet relata como la idea de progreso se había postulado como algo exclusivamente occidental y que va en constante evolución para alcanzar la perfección humana en su conjunto. A partir de esta idea fuerza, la concepción de progreso-desarrollo, se sustentó con la colonialidad, la clasificación social de la población mundial a partir de la idea de raza, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial” [Quijano, 2000b]. Esta clasificación separó a aquellos “pueblos sin historia”, quienes debían caminar hacia el progreso, con ayuda de las ideas del progreso occidental, modificando su subjetividad y consecutivamente su materialidad.

Esto no quiere decir que antes a la modernidad no se desarrollara una concepción del progreso, sino que era una perspectiva que imponía y conjuntaba a toda la humanidad, en este sentido, antes del siglo XVIII, la concepción de progreso la desarrollaron los griegos y los cristianos. Para los griegos la idea de progreso se fundamentaba en ideas más remotas, en el año 700 a. C., pensamientos de Hesíodo, Protágoras, Platón y Aristóteles contribuyeron a consolidar la idea del progreso, en este sentido, el progreso nacía en la individualidad y era patriarcal, el “hombre” tenía cuatro etapas de desarrollo que le permitían madurar para incorporarse en la sociedad, así después se habló de la historia del hombre como sucesión de conocimiento. Dentro del pensamiento griego se encuentra la idea del perfeccionamiento de la humanidad como un proceso secuencial, avance en el arte y las ciencias. Aquí es importante mencionar la idea aristotélica sobre la *techné*, para diferenciar la idea de progreso de la modernidad, en la perspectiva griega la *techné* tiene la función de imitar a la naturaleza, más no poseerla, porque si la posee se cae en el riesgo de que pierda el valor por sí misma.

El mundo (entendido como *phýsis*) trasciende al hombre y por ello la relación de este último para con el primero no puede ser de dominación, sino de contemplación. Con respecto a las cosas que son útiles y necesarias para vivir, la función de la *technés* imitar a la naturaleza o, a lo sumo, completar su trabajo. Finalmente, si bien la humanidad se sirve de la naturaleza para poder subsistir, la transformación del mundo no es la tarea del hombre, puesto que su realización se da en el plano contingente de la política [Borisonik, 2011: 7].

Para Borisonik, el progreso económico como horizonte histórico no pudo ser concebido por los griegos, ya que esta idea anularía la creatividad del espíritu y la creación intersubjetiva, con ello la historia se vería como un proceso consecutivo enajenado de su poder transformador de la realidad y en consecuencia la sociedad pierde su capacidad de agencia y se estimula la degradación política de los individuos. En este sentido, se entendería a la autosuficiencia y la autodeterminación como la idea de progreso en los griegos, acompañada con la representación de que el fin de la vida era la acción.

Cuadro 1. La concepción del progreso según los griegos y en la modernidad

Idea del progreso	Concepción de la historia	Concepción del tiempo	Horizonte histórico de sentido	Relación con la "naturaleza"
Griegos	La historia como un movimiento cíclico. La idea de progreso no es única y cambia con el tiempo.	Percepción cíclica de la vida.	Lograr la autosuficiencia y autodeterminación.	Imitar a la Madre Tierra mediante la técnica.
Modernidad	Sustrato unificador de las historias.	Perspectiva del progreso como algo lineal y no regresivo.	Desarrollo económico.	Dominar a la "naturaleza" por medio de la técnica.

Fuente: elaboración propia.

Con las ideas de Agustín de Hipona (san Agustín) el cristianismo tuvo una gran influencia sobre lo que hoy llamamos progreso-desarrollo. Planteaba que la humanidad fue educada en la fe cristiana y que, gracias a ello, se desarrolló en distintas etapas a lo largo de su historia [Nisbet, 1991]. En la edad media, Joaquín de Fiore pensaba que la historia de la humanidad debía ser vista como un ascenso que devenía de etapas espirituales; un porvenir donde la humanidad finalmente alcanzarían el cielo a través de la palabra y obra de Cristo [West y Zimdars Swartz, 1986]. De igual forma, Descartes [2007 (1637)] presentó *Discurso del método* y con este el dualismo cartesiano que hace referencia a la separación sujeto-objeto y alma-cuerpo. Esta idea es fundamental, ya que propuso la superioridad de la razón y estableció distintas jerarquías para encontrar el verdadero conocimiento. La razón se convirtió en la única forma de conocer la verdad (para el hombre blanco europeo) y la impuso en contraposición a las emociones [Descartes, 2007 (1637)]. En la razón se sustentó la forma legítima de conocimiento a partir de una mente que conoce y busca vivir mejor.

Si bien, las ideas de progreso-desarrollo se crearon antes de la modernidad, la concepción eurocéntrica de esta, hegemónica, la idea del progreso-desarrollo con los parámetros de la *colonialidad del poder*, estas ideas se institucionalizaron en el ámbito gubernamental internacional a partir del discurso inaugural del presidente estadounidense Harry S. Truman en 1949. En este discurso, el concepto de desarrollo se institucionalizó en un contexto en el cual los fundamentos de la racionalidad técnica e instrumental y los postulados teóricos de Keynes predominaban en la perspectiva del mundo moderno. De tal manera que el desarrollo se asoció con el crecimiento económico como el medio para que los países considerados “subdesarrollados” alcanzaran el bienestar social de los países “desarrollados”, todo esto bajo el dominio de la racionalidad instrumental.



Fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial (1945) cuando el término “desarrollo” fue utilizado por las economías hegemónicas, principalmente Estados Unidos, como un “dispositivo instrumental de clasificación geocultural global” [Quintero, 2015]. Tuvo como objetivo reestructurar y homogeneizar las identidades dentro del imaginario social mundial: el mundo de los desarrollados y subdesarrollados o tercermundistas.

Al mismo tiempo, el “desarrollo” se sustentó sobre una fuerte red institucional y asistencialista internacional, la cual decide que es lo “desarrollado” y lo “subdesarrollado”, materializándolo en el ámbito mundial con proyectos privados y políticas públicas en manos de los gobiernos locales y en acompañamiento de los organismos internacionales. Este proceso pone a debate qué es y qué sostiene el concepto de “desarrollo”, no es por sí mismo lo que representa, sino aquellas condiciones que, desde la instauración del patrón colonial de poder, ha orientado las circunstancias para el desarrollo de relaciones de poder de subordinación mediante imaginarios sociales (desarrollo/subdesarrollo) sustentados en la idea de “raza” y, con ello, una estructura de clasificación social desde la colonialidad del poder, legitimados por estos mismos organismos internacionales.

Hace más de sesenta años que la palabreja “desarrollo” logró instalarse con extraordinaria potencia en los imaginarios de la sociedad global. A pesar de que dicho morfema es un constructo constituido entre los siglos XVII y XVIII, pueden rastrearse sus bases significantes ya desde el siglo XVI, como parte de un entramado de sentidos y de prácticas asociadas a los sistemas estructurados que conocemos bajo los epitomes de modernidad, capitalismo y colonialidad. A pesar de este largo tiempo histórico, es solo desde el fin de la Segunda Guerra Mundial que “desarrollo” se transformó en uno de los vocablos más potentes y eficaces de las políticas representacionales y prácticas del mundo contemporáneo. En el corto periodo que abarca el lustro entre

1945 y 1950, la noción se convirtió en una idea/fuerza generalizada, funcionando a la vez, como un eficaz dispositivo instrumental de clasificación geo cultural global [Quintero, 2015: 13].

#### ALTERNATIVAS AL “DESARROLLO”- OTRAS FORMAS DE EXISTIR, PENSAR Y SENTIR

La doctrina Truman y el discurso del progreso-desarrollo, inauguró una nueva fase histórica para la consolidación de las estructuras del patrón de poder moderno, colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal, con la intensificación de la intervención estadounidense que tenía el propósito de “reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos” [Escobar, 2007: 20]. Originando en sí, la intensificación misma de la colonialidad de la subjetividad y, en consecuencia, negando otras formas de vida posibles e imponiendo como la única vía, para la organización de la vida en sociedad, el progreso-desarrollo occidental como horizonte de sentido histórico, que tienen como base los valores culturales modernos bajo una racionalidad instrumental.

Así mismo, la concepción del progreso-desarrollo permeó en el diseño y aplicación de políticas locales que, en el discurso, promovían la integración de aquellos que se encontraran en el “subdesarrollo”. Esta “integración” que podría ser vista por la negación de sus formas de ver y existir en el mundo los despojó de su capacidad de entenderse bajo sus propias claves, la negación claramente se basó en la idea de raza, donde las concepciones subdesarrolladas de entendimiento pertenecían a los no blancos, reproduciendo nuevamente relaciones asimétricas de poder, legitimando la dominación y explotación de aquellos “subdesarrollados”.

En este contexto, es fundamental revalorar las otras formas de existir y sentir como otros horizontes de sentido histórico que luchan por articular la vida en los márgenes del patrón de poder. Esto implicaría caminar hacia sendas que confluyan en la descolonialidad del poder y, sobre todo, en la descolonialidad de la subjetividad para concebir otras maneras de dar sentido a la experiencia social e individual. Esas otras formas, aunque no están libres de la reproducción de relaciones de poder, son una propuesta de ejercicio cotidiano para la transformación social. Históricamente, podemos encontrar diversas formas de entender la vida y de reproducirla, aunque en los últimos años, con la crisis del patrón de poder<sup>2</sup> hay un repunte del análisis de estas otras formas, con la finalidad de rastrear y plantearlas como alternativas a la idea hegemónica de progreso-desarrollo, y a la racionalidad instrumental inmersa en esta idea fuerza que habita en nuestra subjetividad.

Para observar cuales son los caminos hacia estos otros horizontes de sentido es pertinente abordar estas otras formas de existir y sentir, por lo que en este pequeño apartado es importante retomar algunos ejemplos de prácticas descolonizadoras como los Buenos vivires en América del Sur y de la “comunalidad” en Oaxaca, como ejemplos de otras maneras de vivir y reproducir la vida en la actualidad que pueden ser de gran ayuda para entrar en concreto a hablar del Yeknemilis en la Unión de Cooperativas Tosepan. No como una práctica aislada, sino bajo una lucha de muchas comunidades indígenas por reproducir su vida bajo una racionalidad solidaria con

<sup>2</sup> La crisis de este patrón de poder, se ha mostrado en los últimos años por la convergencia de problemas existentes en todo el mundo, como la destrucción ambiental, el desempleo y el crecimiento de la pobreza [Marañón, 2016], originado por las relaciones de dominación y despojo del patrón, poniendo en duda los proyectos de la modernidad del progreso-desarrollo que sostuvieron por 500 años a esta estructura dominante, por sus contradicciones y limitaciones para resolver los problemas que aquejan a la sociedad y la gran concentración de poder en manos de 1 % de la población mundial.

los humanos y recíproca con la Madre Tierra. Haciendo notar así, que existe la posibilidad de caminar hacia el futuro bajo otras formas de entender la vida.

### *Buenos vivires*

En este apartado, se analizan las propuestas del Buen vivir o Buenos vivires (para exponer una mirada panorámica de las múltiples experiencias que se pueden reunir en el marco de esta propuesta), como el *allinkawsay* y *suma qamaña*, en quechua y aymara respectivamente, son perspectivas del mundo andino que ejercen otras formas de entender la vida en los pueblos indígenas del *Abya Yala*, contienen una diversidad de significados y significantes orientados a una visión cosmobiocéntrica de la vida, reproduciendo la vida en los márgenes del capitalismo. Desde una percepción cíclica del tiempo, se orienta el futuro bajo los saberes ancestrales de las comunidades, que se resume en estas inefables líneas descritas por el teólogo suizo Josef Estermann: “el futuro queda atrás, y el pasado delante; se fija los ojos en el pasado que es conocido y, por tanto, orientador para el camino, pero se camina, de retroceso, hacia el futuro desconocido” [Estermann, 2012: 12], aclarando que:

El verdadero “progreso” no consiste en un incremento cuantitativo de bienes de consumo y de la producción, ni en el aumento de las ganancias de una empresa, sino en el nivel de distribución justa y equitativa de la riqueza existente y el uso prudente y “pachasófico” (de acuerdo al orden holístico del cosmos) de los recursos naturales y humanos. No hay “progreso” o “avance”, si algunos/as se quedan atrás o incluso son considerados/as “excedentes” [Estermann, 2012: 33].

En este sentido, podemos decir que la propuesta práctica de los Buenos vivires con su perspectiva cosmobiocéntrica de la

vida, rompe completamente la idea de progreso-desarrollo de la modernidad basada en la racionalidad instrumental, así como en la concepción de la naturaleza como un recurso para la reproducción y acumulación del capital. Por lo que, este horizonte de sentido histórico, encaminado a mejorar las condiciones de vida de la comunidad, basa su actuar en una racionalidad recíproca y solidaria, recíproca con la Madre Tierra, y solidaria entre los humanos, esto se expresa en las propuestas de los Buenos vivires que plantean el uso prudente de la Pachamama,<sup>3</sup> ya que la Madre Tierra es vista como parte de la comunidad, donde los humanos son los gestores de la misma, sin dañar su capacidad de carga y siguiendo sus ritmos naturales.

A esta formulación, Eduardo Gudynas realiza un gran aporte al señalar que debemos concebir la idea del Buen vivir en tres planos [Gudynas, 2011]:

- a) Como idea. Inmerso en el plano de la construcción de saberes y en la subjetividad, donde se puede reconocer que la idea del Buen vivir tiene un fuerte cuestionamiento a la concepción hegemónica de progreso, reconociendo y promoviendo otras formas de entender el progreso.
- b) Como discurso. Adoptado por los gobiernos de Ecuador y Bolivia desde el año 2008, que además tuvo como fruto la Constitución Política del Ecuador como un gran esfuerzo por parte de los movimientos sociales para que se reconociera la perspectiva intercultural desde varios pueblos indígenas. No obstante, quienes encabezan estos gobiernos, se han alejado de la visión del Buen vivir, para medir el bienestar según las necesidades del capitalismo.
- c) Como prácticas. Donde se puede rescatar los grandes aportes de diversos pueblos indígenas en el *Abya Yala* desde el ejercicio de saberes ancestrales, para la reproducción de la vida bajo una racionalidad instrumental.

<sup>3</sup> En la versión del mundo andino es considerada una diosa totémica, que tiene su expresión en la tierra, la Pachamama es vida y es parte de nosotros.

Estos tres planos de análisis ayudan a entender las contradicciones que podemos encontrar en las concepciones y prácticas del Buen vivir. En consecuencia, el discurso del Buen vivir ha sido cuestionado por el afán de poner en marcha las propuestas concretas de los pueblos en el marco estatal y, posteriormente, fue criticado por el uso irresponsable de los gobiernos bolivianos y ecuatorianos, para encubrir bajo esta propuesta gobiernos desarrollistas que han puesto en duda el Buen vivir como alternativa al desarrollo. Es por eso que, separar los discursos estatales de las prácticas concretas de los pueblos, permite reconocer los grandes aportes de estas otras formas de ser y sentir en el mundo. En esta discusión se debe promover el diálogo de la perspectiva indígena del Buen vivir y las nociones que se han hecho desde los saberes científicos, todo ello, en un contexto de diálogo intercultural donde los saberes científicos y no científicos encuentren puntos de encuentro.

### *Comunalidad*

En lo que se refiere a la comunalidad, esta es una propuesta práctica (que más adelante fue sistematizada y teorizada) de los pueblos indígenas de Oaxaca, en México. Definida por Benjamín Maldonado Alvarado como “el modo de organización social que ordena y se desarrolla en una estructura residencial a partir de una mentalidad colectiva” [Maldonado, 2015: 152], esta propuesta es compartida por muchos pueblos que pueden identificarse como pertenecientes a la matriz civilizatoria mesoamericana. La propuesta de comunalidad consiste en identificar cuál es la forma como se organiza la vida en las diversas comunidades. Para Maldonado [2015] es fundamental reconocer tres elementos de la comunalidad: la estructura, la forma de organización social y la mentalidad. Así mismo, en las prácticas de comunalidad es fundamental la idea de totalidad que tiene sobre la tierra y el territorio, ya que:

La tierra como territorio da parte de nuestro entendimiento. Cada uno de los elementos de la naturaleza cumple una función necesaria dentro del todo y este concepto de integralidad está presente en todos los demás aspectos de nuestra vida. No es posible separar la atmósfera del suelo ni este del subsuelo. Es la misma Tierra, como un espacio totalizador. Es en este territorio donde aprendemos el sentido de la igualdad, porque los seres humanos no son ni más ni menos respecto de los demás seres vivos; esto es así porque la Tierra es vida. La diferencia, no la superioridad, de las personas radica esencialmente en su capacidad de pensar y decidir de ordenar y usar racionalmente lo existente [Díaz, 2004: 368].

Aquí es importante reconocer que la comunidad se ve como una casa, una casa común que reconoce como miembro fundamental a la Madre Tierra. Esta casa común es el territorio donde se ejerce la vida comunal que se desarrolla por medio de relaciones de parentesco que basan su actuar en la reciprocidad, elemento que se ve reflejado en toda la propuesta de la comunalidad, esta red de reciprocidad se amplía bajo la figura del compadrazgo, quien acompañara la familia en lo material y lo espiritual, todas estas relaciones tienen como ejercicio la reproducción del “don”, se da al otro lo que se tiene sin esperar nada a cambio.

Todo esto, apela a otra concepción de reproducir la vida bajo una racionalidad recíproca y solidaria que busca mejorar la calidad de vida de las personas desde el entendimiento de las enseñanzas de los abuelos. Donde el poder, el trabajo, la fiesta y el territorio se articulan en un ejercicio que debe ser llevado por los que integran la comunidad. Mediante la horizontalidad de la propuesta se promueve el reconocimiento de saberes ancestrales para la transformación, por ejemplo, en este caso hay un fuerte debate al Estado por promover la concepción hegemónica de la idea del progreso-desarrollo, lo que consideran también como colonialismo interno, desde una perspectiva totalitaria del mundo. Por ello, defienden y luchan

por la defensa de la autogestión y la recuperación de sus formas de vida en comunidad planteando otro horizonte de sentido histórico.

#### LA CONCEPCIÓN DEL YEKNEMLIS. DISCURSO Y PRÁCTICAS

La Unión de Cooperativas Tosepan es una unión de cooperativas que tiene su base central en Cuetzalan, Puebla. Esta organización cooperativa tiene presencia en 25 municipios de la Sierra Nororiental de Puebla y en cuatro municipios de la Sierra Totonaca de Veracruz. La componen más de 35 mil socios (se cuentan por unidades familiares), las mujeres representan 64 % de la población de socios. Tiene una gran presencia indígena, 86 % de sus miembros se identifican como tal, las personas asociadas son pequeños productores maseuales y totonacos, que reivindican su actuar cotidiano con la defensa de su subjetividad. El caminar de la Unión está sustentado en el horizonte de sentido del Yeknemilis (Buen vivir), que supone mejorar la calidad de vida de los socios que la componen.

La Tosepan tiene una historia de más de 40 años de ejercicio cooperativo, con ocho cooperativas constituidas: Tosepan Titaniske (sociedad de agricultores de café y pimienta orgánica), Tosepan Siuamej (fomento de organizaciones productivas para mujeres: molino de nixtamal, tortillería, panaderías y talleres artesanales), Tosepan Tomin (Cooperativa de Ahorro y Préstamo), Maseaul Xicaualis (acopio y beneficio del café, pimienta y miel melipona), Tosepan Kali (servicios de ecoturismo), Tospean Ojtasantekitnij (procesamiento y producción de bambú como material de construcción y artesanal), Tosepan Pajti (servicios de salud) y Tosepan Tichanchiuaj (servicios de asesoría técnica, supervisión de obras, financiamiento y materiales de construcción); y dos asociaciones civiles: Tosepan Limaxtum, A. C. y Yeknemilis, A. C.



El objetivo de la labor y el surgimiento de cada una de las cooperativas es la mejora de la calidad de vida de los socios que las componen, preservando su visión de vida bajo su identidad indígena y manteniendo una relación armoniosa con la Madre Tierra. Con ello, pone en claro debate la idea de progreso-desarrollo de la modernidad y promueve un ejercicio comunitario, desde una racionalidad liberadora, desde una relación convivencial entre los humanos y la Madre Tierra, bajo una correspondencia intergeneracional, interbiótica e intercultural. Todo ello, bajo el impulso de proyectos que dignifican y mejoran la calidad de vida de los miembros de la cooperativa, donde los excedentes son utilizados para el bienestar colectivos, como lo son los proyectos de salud, vivienda, y de educación, todo esto bajo el horizonte de sentido histórico del Yeknemilis. Como señala uno de los integrantes de la cooperativa:

el término Yeknemilis aquí en la cooperativa se ha adoptado... porque... en la visión y la cosmovisión, yo creo que todas las culturas este nativas sobre todo en México... siempre se ha hablado o siempre denota la dualidad de las creencias y cosas religiosas o no, pero siempre en ese afán de buscar explicación o de darle explicación a los fenómenos[...] está muy presente en... en la cultura nuestra Maseual, nosotros, yo recuerdo que de niño mi abuelo pues no... nunca me hablo de que haya estudiado más allá de tercer año de primaria, entonces; me sentía bien con mi abuelo paterno, era un personaje que, que nunca lo vi enojado, siempre lo vi muy cariñoso, siempre muy atento, muy bondadoso, muy generoso, este, muy dulce en su hablar y dirigirse conmigo como nieto, pero además así era con el resto de la gente, con sus compadres, con todos, muy respetuoso y pocas veces lo vi tomado, entonces yo tengo una referencia de un abuelo eh, indígena sí, es un prototipo de abuelo, y cuando él tenía que hacer una actividad en el campo, si tenía que cruzar la montaña, el pedía permiso, y entonces él... pues yo observaba que... platicaba solo, yo decía porque es que mi abuelo platica

solo, pero no, mi abuelo no platicaba solo, mi abuelo platicaba con la naturaleza, sí, mi abuelo este... pedía ese permiso a los guardianes de la naturaleza para poder internarse en un bosque para cortar un árbol, para sembrar la tierra mucho más, era una acción de espiritualidad... entonces el término Yeknemilis está inspirado en una personalidad de esta talla, de este tamaño, que creo que es el ideal que nosotros tenemos o vamos tratando de conseguir un poco en los niños de la escuela, pero además ese ... yo creo que esa parte es tan necesaria en toda la humanidad y en todas las sociedades porque hay una identificación, hay una compenetración con la naturaleza de tal manera que el ser humano o que el hombre no es el que tiene que sujetar a la naturaleza a sus necesidades sino que en esta concepción filosófica de vida llamada cosmovisión es el hombre, es el ser humano el que tiene que formar parte de la naturaleza y darle equilibrio [...] (Profesor Gabriel, maestro de la Tosepan Kalnemachtilyan) [González, 2018].

Retomando la mirada del profesor Gabriel, podemos señalar que Yeknemilis representa el Buen vivir de los pueblos náhuatl y totonaco. Es la idea movilizadora, una alternativa a la tradición occidental que va más allá de las nociones de desarrollo y progreso, es esa construcción social, liberadora y anticapitalista. Para los integrantes de la cooperativa Tosepan, la buena vida significa el sitio al que se pretende llegar y, a su vez, es el lugar en el cual ya se encuentran; es la aspiración de un mundo mejor bajo las enseñanzas que los propios abuelos han podido compartir a las futuras generaciones, aquí es cuando podemos evidenciar que existe un vínculo transgeneracional donde el horizonte de sentido histórico está arraigado en las enseñanzas del pasado, en los problemas actuales y en la esperanza de un mundo mejor para ellos.

Para los socios el Yeknemilis se puede traducir al español como “buena vida” o “buen vivir”, y se rige bajo los siguientes principios.

Cuadro 2. Los principios del Yeknemilis

Yolkuali	Tener un corazón bueno.
Mauisyot	Respeto al entorno, seres vivos, espíritus y a la vida misma.
Yolseuilis	Paz social o con la comunidad.
Poujkaitali	Tomar en cuenta al otro.
Takoutamatilis	Confianza en uno mismo y en la comunidad.
Tamakepalis	Reciprocidad y solidaridad.
Tekit	Trabajo
Amo se moueyineki.	Humildad
Sentekitilis	Unidad

Fuente: elaboración propia con ayuda de los compañeros cooperativistas.

En este sentido la identidad de la Tosepan se articula con base en el Yeknemilis como meta y sentido de vida, los excedentes económicos se pueden ver como el medio para mejorar la calidad de vida de la comunidad en su conjunto. Todo esto ha propiciado el impulso y aplicación de diversos programas, los compañeros creen que, si han reproducido su labor por 40 años, pueden soñar los siguientes 40 años de este proyecto cooperativo con base en el Yeknemilis. Este proceso de soñar el futuro como un horizonte al cual se puede caminar con el actuar cotidiano, implicó un rescate de todos los saberes locales y ponerlos en diálogo para construir de manera conjunta la vida en colectivo.

Cuando los cooperativistas hablan de su vida comunitaria, es importante destacar que la organización de la misma ha posibilitado diversos procesos para la formulación e impulso de un proyecto como el Yekenemilis, en el cual la faena es fundamental para reafirmar la cohesión de las comunidades, donde a partir de la reciprocidad se da al otro parte de la comunidad, se toma en cuenta el bienestar del otro para así reproducir la vida comunitaria.

## REFLEXIONES FINALES

Para finalizar es importante rescatar lo siguiente: en primer lugar, reconocer la existencia de una concepción hegemónica de progreso-desarrollo, que tuvo sus orígenes en la modernidad como proyecto civilizatorio, negando con ello la posibilidad de concebir otras formas de vida afuera del patrón de poder moderno, colonial, capitalista, mundial, eurocentrado y patriarcal, que promovió la concepción del progreso como metarrelato emancipatorio bajo una racionalidad instrumental. Desde la experiencia europea se legitimó la imposición a muchos pueblos de formas de hacer y pensar el mundo, eliminando en muchos casos, su capacidad de agencia, etiquetándolos como históricamente atrasados, subdesarrollados.

Los discursos del progreso-desarrollo se presentan como algo natural, absoluto, lógico y universal. Esto conlleva un objetivo ilusorio que los países del “Sur global” tienen que alcanzar a los llamados países desarrollados, mediante un entramado institucional modernizador (políticas desarrollistas), con la promesa de una mejor calidad de vida y una estructura política más democrática. No obstante, con este discurso lo que se refuerza son las relaciones de dominación y explotación de unos pueblos sobre otros [Wallerstein, 2005]. De esta manera, la idea de fuerza del desarrollo se instauró con la modernidad en la subjetividad, hace normal y natural la idea del desarrollo como horizonte de sentido histórico.

A pesar de esto, podemos encontrar la lucha de diversos pueblos indígenas por resistir y revertir la colonialidad del poder, reivindicando su subjetividad y sus miradas en la forma en la que entienden el cosmos. Con esta finalidad, rescatamos los aportes de otros horizontes de sentido histórico, como el Buen vivir, la comunalidad y el Yekenemilis, como procesos en construcción que, aunque cada uno tiene sus especificidades, podemos encontrar en común el planteamiento de una racionalidad liberadora, solidaria y recíproca. Todo esto pone en

duda la visión hegemónica del progreso-desarrollo y nos hace pensar la posibilidad de alternativas a este.

¡La lucha por otros caminos es posible!

## REFERENCIAS

- Arendt, H. [1969], “Reflections on violence”, *The New York Review of Books*, 12: 4, en <<http://www.nybooks.com/articles/11395>>.
- Borisonik, H. [2011], “Pensando el trabajo a través de Aristóteles”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*: 1-8.
- Descartes, R. [2007 (1637)], *Discurso del método*, España, Akal.
- Díaz, F. [2004], “Comunidad y comunalidad”, *Diálogos en la acción*, segunda etapa: 265-373.
- Echeverría, B. [2010], “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”, en Bolívar Echeverría (autor), *Modernidad y blanquitud*, México, Era: 87-114.
- Escobar, E. [2007], *La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Venezuela, Fundación Editorial el perro y la rana: 419.
- Estermann, J. [2012], “Crisis civilizatoria y Vivir Bien: una crítica filosófica del modelo capitalista desde el *allinkaw-say/suma qamaña* andino”, *Polis*, vol.11, núm. 33: 149-174.
- Gallo, M. [2004], *Espacio y temporalidad en el discurso colonial hispanoamericano del siglo XVIII*, México, Prolija Memoria: 97-119.
- González, Sandra [2018], Conversaciones con Gabriel, Josefine y Micaela (maestros de escuela), con respecto del proceso educativo, Yeknemilis y recuperación de la lengua, realizados en julio de 2018 en Cuetzalan, México.
- Gudynas, E. [2011], “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo”, *América Latina en Movimiento*, núm. 462,

- <[www.socioeco.org/bdf\\_fiche-document-3784\\_es.html](http://www.socioeco.org/bdf_fiche-document-3784_es.html)>, febrero, consultado el 19 de octubre de 2017.
- Maldonado, B. [2015], “Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca”, *Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 23, septiembre-febrero: 151-169.
- Marañón, B. [2016], “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina”, *Cooperativismo y Desarrollo*, vol. 24, núm. 109: 25.
- Nisbet, R. [1991], *La idea de progreso*, Barcelona, Gedisa Ed.
- Quijano, A. [2000a], “El fantasma del ‘desarrollo’ en América Latina”, *Revista del CESLA*: 38-55.
- Quijano, A. [2000b], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso: 201-246.
- Quintero, P. [2015], *Antropología del “desarrollo”: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Kula Edición.
- Wallerstein, I. [2005], *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, México, Siglo XXI Editores.
- West, D. y S. Zimdars Swartz [1986], *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.



## 7. DISPUTA DE RACIONALIDADES Y CONSTRUCCIÓN DE ALTERNATIVAS DE TRABAJO Y DE VIDA EN MÉXICO.

Experiencias urbanas que tienden  
a la descolonialidad del poder<sup>1</sup>

*Hilda Caballero\**

### INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es hacer una reflexión de los procesos que ponen en tensión los discursos y prácticas al interior de los colectivos de trabajo que tienden a la descolonialidad del poder y a la desmercantilización de las relaciones sociales, es decir, acciones que buscan transformar mediante sus discursos y prácticas las relaciones de poder jerárquicas, verticales y mercantiles que caracterizan las relaciones de trabajo en la economía dominante. Para el análisis se toma el caso de una cooperativa urbana de salud en México que, aunque es una experiencia pequeña por el número de integrantes, aporta elementos valiosos para identificar las tensiones que se presentan, no solo en este colectivo sino, en diversas cooperativas de trabajo. Estas tensiones se manifiestan en la disputa de racionalidades, una instrumental utilitarista (medios-fines), orientada a la acumulación privada de riqueza y poder, para la reproducción de capital y de la colonialidad del poder, y otra liberadora del ser humano y solidaria entre los seres humanos

\* Académica en el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIEC-UNAM). Candidata a doctora en Estudios Latinoamericanos en la misma universidad.

<sup>1</sup> Este trabajo es parte de una investigación más amplia vinculada con el Proyecto PAPIIT: “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias”, desarrollado en el IIEC-UNAM.



y con la “naturaleza”, que busca la reproducción de la vida y la descolonialidad de las relaciones sociales. Ambas racionalidades se presentan en constante disputa dentro de los colectivos, ya que éstos son parte de la realidad social, que es heterogénea, contradictoria y discontinua.

En este sentido, se plantea que la racionalidad liberadora emerge y cobra importancia desde las propuestas que se van construyendo al interior de diversos colectivos de trabajo, con rasgos emancipadores, cuyas experiencias no se pueden concebir como procesos acabados ni totalmente coherentes. Es así, que están presentes tanto relaciones de poder coloniales y mercantiles, como relaciones de solidaridad y reciprocidad, es decir, relaciones de intercambio no mercantil o no totalmente mercantil, de trabajo y productos de trabajo por fuera del mercado, en busca del bien común. Esto, no solo como medio de supervivencia para enfrentar el desempleo estructural, sino como horizonte en la construcción de formas alternativas de organización colectiva del trabajo, de distribución de sus productos, de socialización del poder y de otras formas de vida.

Lo anterior, permite poner en cuestión la racionalidad instrumental y las relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto), que se expresan al interior y hacia fuera de los colectivos, y configurar imaginarios críticos descoloniales, que confieren otro sentido histórico a la organización de la vida en sociedad, impulsando en la práctica procesos de transformación social.

El análisis se desarrolla desde la teoría de la colonialidad del poder, de Aníbal Quijano, partiendo de que nos encontramos en un contexto de crisis global del patrón de poder moderno-colonial capitalista, que se manifiesta en la crisis generalizada en los diversos ámbitos de la existencia social. Ya que dicho patrón de poder alcanzó su máxima expresión en la fase de globalización económica con la formación de una estructura productiva, financiera y comercial, que propició una drástica reconcentración de poder y riqueza mediante el control del

Estado, del trabajo, del conocimiento, de las relaciones sexo-género y de la llamada “naturaleza”, de sus recursos y productos en reducidos grupos. Esta reconcentración de riqueza y poder, ha sido posible por medio de la mercantilización de los diversos espacios de vida, en donde el trabajo asalariado, estable y regulado, ha dejado de ser el eje articulador de la vida en la sociedad capitalista, lo que ha empujado a diversos sectores, que han sido marginados de los circuitos centrales de la economía, a organizarse para crear alternativas de trabajo y de vida, al mismo tiempo a cuestionar las relaciones de poder y el proceso de mercantilización que han precarizado las condiciones de vida de amplios sectores de la población.

En este contexto, se busca reflexionar sobre la emergencia de diversas propuestas y prácticas de experiencias colectivas de trabajo, poniéndolas en discusión con la teoría de la colonialidad del poder, tomando las relaciones de poder como eje de análisis. El poder entendido como un espacio y una malla compleja de relaciones sociales (dominación, explotación y conflicto) en disputa por el control de los diversos ámbitos de la existencia social [Quijano, 2014: 289]. Se utiliza una metodología de coinvestigación que, mediante un diálogo constante de saberes entre la “academia” y los integrantes de los colectivos, identifica como se configuran las relaciones de poder dentro de los colectivos, en los cinco ámbitos de la existencia social (autoridad colectiva, trabajo, sexo-género, subjetividad y “naturaleza”), poniendo en tensión sus discursos y prácticas, en términos éticos, teóricos y políticos, mediante un proceso de reflexión conjunta.

El trabajo se estructura en tres partes: en la primera, se hace una reflexión sobre racionalidad y poder, partiendo de la crisis del patrón de poder moderno-colonial, capitalista y eurocentrado, que permite la emergencia de otras racionalidades (histórica y solidaria y liberadora) en disputa por el sentido histórico que la racionalidad hegemónica instrumental le ha impuesto a la organización de la vida en sociedad,

entendiendo el asunto del poder como relación social; en la segunda, se abordan los procesos de subjetivación política, identidad y poder, fundamentales en los procesos de impulso y configuración de propuestas alternativas de trabajo y de vida, vinculados fuertemente con relaciones de poder, en donde interviene la disputa en los procesos de reproducción material y subjetiva, de la vida; en la tercera, se aborda la tensión entre poder y resistencia, mediante un estudio de caso, en donde se identifica la disputa de racionalidades, en los cinco ámbitos de la vida social (autoridad colectiva, trabajo, relación sexo-género, subjetividad y “naturaleza”). Esta disputa se expresa en dos formas de ejercer el poder, en las relaciones sociales cotidianas, relaciones de poder siempre en tensión: *a*) el poder como dominación, vertical, jerárquico, concentrado y, *b*) el poder como acción, organización horizontal, que busca socializarse entre iguales, y dispersarse. Por último, se presentan algunas reflexiones a modo de conclusión.

## RACIONALIDAD Y PODER

### *Relaciones sociales, relaciones de poder en la totalidad social*

Para analizar cómo se construyen los proyectos alternativos de trabajo y de vida, y las disputas que se presentan en el curso de los procesos, recurrimos a la teoría de la colonialidad del poder, desde donde las relaciones sociales, se entienden como relaciones de poder, que se articulan en diversos ámbitos y dimensiones en una realidad concreta, como parte de la totalidad social, donde predomina la racionalidad instrumental. Sin embargo, el actual patrón de poder moderno-colonial, capitalista, eurocentrado y patriarcal, se encuentra en una crisis profunda, lo que permite la emergencia de diversos cuestionamientos a la forma como se han configurado las

relaciones de poder en la organización de la vida en sociedad y específicamente en las relaciones de trabajo.

El actual patrón de poder se configuró históricamente mediante la articulación de tres estructuras: una estructura de dominación, que surgió con la idea de la “raza”, a partir de la cual se clasificó jerárquicamente a la población mundial y se naturalizó la idea de que hay seres superiores e inferiores; una estructura de explotación, que en el capitalismo permitió la articulación de las diversas formas de control del trabajo, bajo la hegemonía del capital, para la producción de mercancías destinadas al mercado mundial, legitimando la explotación y, una estructura de producción y control del saber, que posicionó al saber científico y su racionalidad instrumental como la única forma válida de producción de conocimiento, desconociendo la diversidad de saberes no científicos, que orientan y dan sentido a formas “otras” de organización de la vida.

Uno de los aportes fundamentales de la teoría de la colonialidad del poder ha sido establecer que las relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto), por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana, no solo se ubica, en el ámbito político y/o en el ámbito económico, sino en la vida social, en las relaciones sociales, en la vida cotidiana, con ritmos y maneras diferentes, según la acción concreta de los colectivos humanos. Así, el poder se entiende como:

una relación social de dominación/explotación/conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana: trabajo/recursos/productos; sexo/recursos/productos; subjetividad/recursos/productos; autoridad colectiva/recursos/productos [Quijano, 2001: 10].<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Después, el autor añadió un quinto ámbito de poder, referido a la “naturaleza”. Véase Quijano [2008].

Derivado de lo anterior, el estudio de una problemática concreta requiere tener en consideración la totalidad social “reconocer que todo fenómeno histórico-social consiste en y/o expresa una relación social o una malla de relaciones sociales. Por eso, su explicación y su sentido no pueden ser encontrados sino respecto de un campo de relaciones mayor al que corresponde” [Quijano, 2007: 9]. Esto lo explica Quijano cuando plantea que:

El modo como las gentes llegan a ocupar, total o parcialmente, transitoria o establemente, un lugar y un papel respecto del control de las instancias centrales del poder, es conflictivo. Es decir, consiste en una disputa, violenta o no, en derrotas y en victorias, en resistencias, en avances y retrocesos. Ocurre en términos individuales y/o colectivos, con lealtades y traiciones, persistencias y deserciones. Y, puesto que toda estructura de relaciones es una articulación de discontinuos, heterogéneos y conflictivos ámbitos y dimensiones, los lugares y los papeles no necesariamente tienen o pueden tener las mismas ubicaciones y relaciones en cada ámbito de la existencia social, o en cada momento del respectivo espacio/tiempo. Esto es, las gentes pueden tener, por ejemplo, un lugar y un papel respecto del control del trabajo, y otro bien diferente y hasta opuesto respecto del control del sexo o de la subjetividad, o en las instituciones de autoridad. Y no siempre los mismos en el curso del tiempo [Quijano, 2007: 115].

Derivado de lo anterior, se establece que “las relaciones de poder en cada ámbito se comportan con ritmos y maneras diferentes, siempre dentro de la estructura conjunta” [Quintero, 2010]. Estos diferentes ritmos y maneras, de ejercer el poder, que se articulan en cada ámbito de la existencia social y en la estructura conjunta, “dependen directamente de las conductas concretas de los colectivos humanos, lo cual le otorga al complejo estructural un carácter necesariamente histórico, heterogéneo y discontinuo” [Quintero, 2010: 6].

La estructura conjunta de relaciones de poder se hace más compleja, en la crisis actual, ya que este patrón de poder no puede resolver los crecientes problemas histórico-estructurales que ha generado. La crisis se manifiesta en los diversos ámbitos de la existencia social (trabajo, autoridad colectiva, relaciones sexo-género, “naturaleza” y subjetividad); en el ámbito del trabajo, por la emergencia de la reciprocidad, producción mercantil simple, esclavitud y servidumbre, ante la incapacidad del modelo de desarrollo para resolver, mediante el empleo, el incremento de la marginalidad social y la reconcentración de riqueza y poder en sectores cada vez más reducidos, lo que se traduce en la acumulación incesante de capital y la creciente miseria; en el ámbito de la autoridad colectiva, por la crisis del Estado nación, que pone en debate a la democracia representativa, como espacio de participación en la toma de decisiones y, por la creciente pérdida de soberanía y de derechos democráticos y sociales de la población, todo esto, acompañado de un proceso de reconcentración de poder; en el ámbito de las relaciones sexo-género, por el cuestionamiento a las relaciones patriarcales, que reproducen las desigualdades “naturales” y sociales; en las relaciones con la “naturaleza” por la agudización de la crisis ecológica que ha puesto en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta y, en la subjetividad por la crisis del eurocentrismo, como perspectiva de conocimiento que se impuso como la única forma legítima de conocer; todo esto por las promesas incumplidas del horizonte histórico de la modernidad (libertad, igualdad, fraternidad). Esto demanda un proceso de reorganización y transición de las relaciones sociales entre las que tienen un papel fundamental las relaciones de trabajo.

Este proceso de reorganización y transición de las relaciones sociales, encuentra correlato en la crisis del eurocentrismo que se manifiesta en la emergencia de otro horizonte de sentido histórico presente tanto en poblaciones subalternizadas

como en movimientos y organizaciones sociales, que se hallan en los márgenes de la estructura de poder, y que llevan a cabo un cambio general de paradigmas que ponen en evidencia tanto la deslegitimación de la colonialidad, desde la que se fundamentaron las diferenciaciones jerárquicas, como las contradicciones de la razón instrumental sobre la que se construyó el pensamiento eurocéntrico que ha legitimado la dominación y la explotación en favor del capital. Esto ha propiciado la emergencia de prácticas orientadas a la transformación de las relaciones sociales y a la construcción de un nuevo pensamiento social.

En este contexto se identifican diversos procesos sociales, en los que se configuran imaginarios<sup>3</sup> críticos a la modernidad-colonialidad capitalista y a su proceso creciente de racionalización, en un sentido instrumental, sustentado en la colonialidad del poder y la mercantilización de los diferentes ámbitos de la vida social. Así, se impulsan procesos que en su praxis social configuran otro tipo de relaciones sociales, en donde están presentes en diversos grados e intensidad, relaciones de reciprocidad y de solidaridad, así como prácticas de socialización del poder, mediante el ejercicio de la democracia directa, la organización horizontal y rotativa del trabajo, orientadas a la búsqueda del bien común, el diálogo de saberes, la equidad de género y la búsqueda de una vida armonizada entre los humanos y la “naturaleza”. Estas prácticas disputan otras formas de entender e interpretar la vida, por lo que es importante reflexionar sobre las formas de racionalidad que históricamente coexisten en conflicto, pero que en momentos de crisis permiten la emergencia de racionalidades alternativas a la instrumental.

<sup>3</sup> El imaginario refiere a matrices de sentido que permiten comprender, dar forma a la experiencia, incorporarla y comprenderla dentro de lo que ya conocemos. La producción social de sentido es el lugar natural del imaginario [Castoriadis, 1975].

## FORMAS DE RACIONALIDAD

La racionalidad es una manera de entender e interpretar la realidad, y se constituye como fundamento de la subjetividad. La subjetividad refiere a la forma de darle sentido a la experiencia social e individual, interviniendo en la memoria histórica, el imaginario social, las perspectivas de conocimiento. Es así que, a partir de la racionalidad se orientan las acciones, las percepciones y las formas de conocer y entender la realidad social. Lo que incide en que haya diferentes maneras de orientar los discursos y prácticas para encarar los retos y problemáticas que se presentan.

El patrón de poder moderno-colonial, capitalista y eurocentrado, en tanto forma hegemónica de subjetividad, constituye una manera de dar sentido a la realidad social según una perspectiva científica específica, sustentada en “un dualismo (pre capital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etcétera) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea” [Quijano, 2000: 12]. Esta subjetividad, surgida en Europa, en el siglo XIX [Wallerstein, 2006], con pretensiones de universalidad, se erigió como la única forma válida de producción de conocimiento, sirvió para legitimar el poder del capital y naturalizar los procesos sociales orientados a su reproducción, presentándolos como irreversibles e inmodificables [Marañón, 2014: 30], constituyéndose como único criterio de verdad, dejando de lado otras formas de conocer y otras racionalidades. El eurocentrismo no implica a toda la historia cognoscitiva en Europa, sino a “una específica 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” [Quijano, 2000: 11].

De igual manera ocurrió con la constitución histórica de las disciplinas “científicas” occidentales, ya que, de acuerdo



con Lander, hay dos asuntos “fundantes y esenciales”: 1) “el supuesto de la existencia de un meta relato universal que lleva a todas las culturas y a los pueblos desde lo primitivo, lo tradicional, a lo moderno” [Lander, 2000: 7], siendo la sociedad industrial liberal la expresión más avanzada de ese proceso histórico, y constituyéndose como el modelo a seguir, de sociedad moderna y como “único futuro posible” y, 2) “las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento” [Lander, 2000: 7]. Así las categorías, conceptos y perspectivas se establecen como universales para el análisis de cualquier realidad, y al mismo tiempo se conforman como “proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta” [Lander, 2000].

Derivado de lo anterior, se articula el poder y el saber, en torno a una manera de entender e interpretar la realidad (una racionalidad), para legitimar la dominación social y política, y se plantea que las cosas tienen un orden natural, por lo que cualquier intervención humana orientada a corregir las injusticias conduciría a empeorar la situación. Estas ideas se fortalecerán con los planteamientos de los autores de la Escuela Escocesa, como Locke, Hume y Smith, quienes planteaban la idea predominante de racionalidad vinculada a la razón instrumental, enfatizando la relación entre medios y fines, para ellos “lo racional es lo útil” y la utilidad adquiere sentido desde la perspectiva dominante, del poder [Quijano, 1988]. Así, el proyecto de la modernidad europea, caracterizado por la razón instrumental medios-fines, se sustenta en el avance científico y tecnológico orientado a la acumulación de capital.

En consecuencia, en la modernidad “la desacralización de la autoridad en relación con el conocimiento y las jerarquías sociales implicó la primacía de la racionalidad humana y la legitimación de las ideas de individualidad” [Marañón, 2014: 25-26]. A partir de este proceso de desacralización se

configuran dos tipos de racionalidad una instrumental y una histórica que disputan el sentido de la organización de la vida en sociedad.

#### RACIONALIDAD INSTRUMENTAL Y RAZÓN HISTÓRICA

En la disputa por el sentido de la organización de la vida en sociedad, que se impondrá de manera internacional, intervienen dos procesos: la Revolución francesa y la Guerra de Independencia de Estados Unidos, ya que desde entonces “las ideas y exigencias sociales de la modernidad forman parte de dos complejos de intereses y discursos sociales distintos y opuestos: el del capital y el del trabajo”, articulados con el patrón de poder eurocéntrico, en dos vertientes: “por un lado, el individualismo-razón-instrumental y, por el otro, igualdad social-razón-histórica” [Marañón, 2014: 37].

En este contexto, la racionalidad instrumental, utilitarista (medios-fines), se establece como el único criterio de verdad. Esta racionalidad “fundamenta las acciones sociales privilegiando criterios de eficiencia, acumulación de ganancias e interés personal, sin considerar el bienestar de las personas y la naturaleza” [Marañón, 2014: 11], se orienta primordialmente a la reproducción de capital y se sustenta en el poder vertical. Como señala Marañón retomando a Weber:

[...] todas esas características específicas de la moderna civilización europea se vinculan con un racionalismo específico y peculiar de la civilización occidental que permite a los individuos controlar, mediante el cálculo, el medio donde viven; sosteniendo que actúan de manera racional con arreglo a fines y orientan su acción por el fin, medios y consecuencias implicados en ella, y para lo cual sopesan racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles [Marañón, 2014: 36].

Así, la articulación entre saber y poder en la modernidad se expresa en su racionalidad instrumental, que ha implicado la desacralización principalmente de dos aspectos: *a)* el conocimiento que se emplea con un sesgo utilitario, destinado a un uso tecnocrático, que implica la eficiencia y la eficacia inmediata; y *b)* las jerarquías en la sociedad orientada al individualismo, sin que ello implique la igualdad social de los individuos, que son libres o pueden serlo, pero dentro de sociedades jerárquicas [Marañón, 2014]. En consecuencia, la racionalidad instrumental, se erige como una racionalidad universal con “el creciente dominio teórico de la realidad por medio de conceptos cada vez más precisos y abstractos” y como consecución metódica de un fin práctico determinado, mediante el cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados” [Germana, 2002: 25, citado por Marañón 2014], para la reproducción del capital, legitimando la dominación y la explotación.

No obstante, la modernidad generó también “un horizonte de liberación de las gentes de toda relación, estructura o institución vinculada a la dominación y a la explotación, pero también las condiciones sociales para avanzar en dirección a ese horizonte” [Quijano, 2000: 10]. Así, la razón histórica se identifica con las promesas de la modernidad: libertad, igualdad social y bienestar, mediante la reproducción del trabajo (fuerza de trabajo) y la socialización del poder, aunque estos procesos también se orientan primordialmente a la reproducción de capital.

La racionalidad histórica, no se orienta solo a definir los mejores medios para alcanzar los fines, sino que también discute la pertinencia de tales fines, “cuestiona los fines y la trayectoria de las acciones, así como su relación con los medios, los instrumentos y los recursos para actuar” [Marañón, 2014: 37]. Se trata de una racionalidad histórica porque presupone individuos libres y socialmente iguales, es decir, con un lugar igual en las relaciones sociales, en las relaciones de poder. La racionalidad histórica no solo se orienta “a la individuación de la gente en la sociedad, sino a la constitución misma de esta como relación

entre individuos libres y socialmente iguales” [Marañón, 2014: 37-38]. Así, las ideas de igualdad social, libertad individual y racionalidad histórica están estrechamente articuladas.

Sin embargo, en el devenir histórico, la racionalidad instrumental se sobrepuso a la racionalidad histórica, aunque coexisten de manera conflictiva, lo cual se evidencia con mayor intensidad en los países que fueron colonizados, ya que, “con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino (simultáneamente) la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario” [Lander, 2000: 4], donde las ideas de igualdad social no tuvieron sustento por la colonialidad del poder, sustentada en la idea de “raza”, que históricamente reprodujo relaciones sociales jerárquicas, legitimando la dominación y explotación. Esto ha derivado en la disputa de ambas racionalidades permitiendo la emergencia una racionalidad descolonial, liberadora y solidaria, que, al mismo tiempo, articula, por un lado, las promesas incumplidas de la modernidad en relación a la liberación humana de toda opresión y, por otro, los modos de vida respetuosos de la Madre Tierra y la organización colectiva basada en la reciprocidad, característicos de las culturas “indígenas” [Marañón, 2014], orientadas por otro horizonte de sentido histórico.

## LA RACIONALIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA DESCOLONIAL

Frente a la creciente pérdida de sentido respecto de las ideas y acciones que han sustentado la modernidad-colonialidad, capitalista, eurocentrada y su racionalidad instrumental, emerge otro horizonte de sentido, entre diversas organizaciones sociales, que demanda reflexionar y construir una racionalidad descolonial, es decir, una racionalidad liberadora y solidaria, liberadora de la dominación, la explotación y las jerarquías sociales, y solidaria entre los seres humanos y con

la “naturaleza”. Esto a partir de diversas prácticas ya en curso, que cuestionan las principales instituciones y prácticas que dan sustento al imaginario de la modernidad-colonialidad (Estado, democracia representativa, mercado, acumulación privada de capital y bienes materiales, familia patriarcal, interés individual egoísta, eurocentrismo y dominio de la “naturaleza”), establecidas como único medio de alcanzar el bienestar individual y social. En diversas organizaciones sociales, comunidades y colectivos de trabajo se van construyendo formas alternativas de relacionalidad, que cuestionan la dominación y la explotación, naturalizadas y legitimadas por siglos de colonialidad, configurando también una racionalidad alternativa que se orientan a transformar la realidad social.

Estos procesos, aunque dispersos, contribuyen, a la conformación de nuevas formas de pensamiento social y de relacionalidad, que pueden establecer las bases de una sociedad alternativa basada en la reciprocidad y en la búsqueda del bien común, creando relaciones armónicas entre los humanos y con la “naturaleza”, orientada a la reproducción de la vida, la igualdad social, y la socialización del poder. En este contexto, esa racionalidad liberadora y solidaria, se configura a partir de procesos de subjetivación política en espacios y tiempos específicos, en donde se disputa el sentido de la organización de la vida en sociedad.

#### SUBJETIVACIÓN POLÍTICA, IDENTIDAD Y PODER

El proceso de subjetivación política refiere a la toma de conciencia de la situación de dominación y explotación, así como a la búsqueda de alternativas. Este proceso se identifica en diversas comunidades, organizaciones sociales y colectivos de trabajo, entendiendo este proceso de subjetivación política como la posibilidad de aprehender la realidad y transformarla. En este proceso es fundamental tanto la historia personal, como el curso que atraviesan los colectivos o comunidades en

los que se insertan para alcanzar cierto grado de subjetivación política. El concepto de subjetivación se retoma de Foucault, “alude a las condiciones de posibilidad bajo las cuales, en un momento determinado de la historia, se traza una frontera entre las experiencias de sí pensables y las impensables” [Flórez, 2015: 97]. Ya que, en este proceso de restricción de las experiencias de sí, intervienen relaciones de poder que configuran la subjetividad. Así, se identifica que hay unos colectivos más eurocéntricos que otros, hay gradientes, hay rupturas epistemológicas.

En consecuencia, en el análisis de las racionalidades en disputa dentro de los colectivos, que tienden a la descolonialidad, no podemos plantear de manera tajante si orientan su acción por una racionalidad instrumental o no, sino más bien hasta donde resisten los límites de esa racionalidad para no perder su identidad [Flórez, 2015], puesto que forman parte de una totalidad social en la que predomina lo mercantil y la organización jerárquica. Así, lo importante es ver cómo luchan para no desintegrarse y avanzar en la construcción de otras formas de relacionalidad, que les permitan configurar imaginarios críticos a la modernidad-colonialidad, capitalista, a partir de las estructuras materiales y simbólicas con las que cuenta, y el impulso de cada individuo y del colectivo por subvertir las relaciones de dominación y explotación.

En la modernidad-colonialidad la identidad de estos colectivos, que tienden a la descolonialidad, se articula a la clasificación social, que los ubica como poblaciones subalternizadas que se encuentran, según la visión eurocéntrica, al margen de la estructura de poder, como sectores atrasados, precapitalistas, insuficientemente racionales para alcanzar la eficiencia que requiere la reproducción de capital y la acumulación privada de bienes materiales. Mientras que, desde una perspectiva descolonial, lo importante es identificar cómo se asume la identidad frente al poder, es decir, cómo se encaran las relaciones de dominación, explotación y conflicto, ya que en las

organizaciones sociales, las comunidades o los colectivos de trabajo la identidad se entiende como proceso, como “la siempre renovada capacidad de referirse a sí mismo o a sí misma y al propio actuar en el mundo” [Flórez, 2010: 173], orientada a la construcción del nosotros, del factor común que los articula, de la búsqueda del bien común para la reproducción ampliada de la vida. Así, en sus discursos y prácticas cuestionan, recuerdan, plantean futuros alternativos, ponen en tensión el pensamiento dominante y su racionalidad instrumental, legitiman experiencias marginales y “construyen un saber crítico del mundo” [Flórez, 2010: 114], en donde la constitución de la identidad es un continuo e inacabado proceso de acercamiento y distanciamiento del poder [Butler, 2001, citada por Flórez, 2010]. Un proceso de poder y resistencia que se manifiesta en la disputa de racionalidades, en comunidades, organizaciones sociales y colectivos de trabajo que tienden a la descolonialidad del poder.

En estos procesos ubicamos colectivos de trabajo que se constituyen como un referente de resistencia a las relaciones de poder global, buscando construir otras formas de racionalidad, con acciones colectivas que buscan una transformación emancipadora, es decir, que luchan contra la dominación y la explotación humana y no humana, a partir de otra racionalidad. Sin embargo, estos procesos no están exentos de tensiones, dudas y contradicciones, que se expresan en complejas relaciones sociales, relaciones de poder, por el control de cada uno de los ámbitos de la existencia social.

En consecuencia, un aspecto fundamental en el análisis de propuestas alternativas es entender estas relaciones de poder sin “caer en el binarismo (dominante/dominado) que simplifica la compleja puesta en marcha de los dispositivos de poder a los que no escapan (ni tendrían por qué) los movimientos sociales” [Flórez, 2010]. En este sentido, es importante retomar lo que establece Flórez: “si bien los movimientos deben concebirse como lugares de resistencia (utópica) frente a los dispositivos

de poder, es necesario también entenderlos como lugares donde se recrean relaciones de poder” [Flórez, 2010: 110].

En el análisis de los colectivos de trabajo orientados a transformar las relaciones de poder, “persiste el problema de entender cómo esos actores colectivos gestionan las relaciones de poder que surgen en su interior [...] sin que ello signifique aniquilar la promesa de cambio que guía la acción colectiva de los movimientos” [Flórez, 2010: 178]. En este proceso, “los disensos son un indicador del momento en que comienzan a gestionarse las relaciones de poder y resistencia” dentro de los colectivos, en los que se despliegan prácticas de socialización del poder para ir contrarrestando las relaciones de dominación y explotación, en un contexto de constante conflicto.

Derivado de lo anterior, ya que el poder permea todas las relaciones sociales en términos subjetivos y materiales, los proyectos van a estar siempre influidos por la racionalidad instrumental, eurocéntrica, aunque hagan cosas comprometidas desde una racionalidad liberadora y solidaria, siempre habrá en sus acciones elementos de “antihéroes” [Flórez, 2010], en tanto que, muchas veces, estos pequeños esfuerzos, no advierten la complejidad, los retos de la envergadura de su emprendimiento y las relaciones de poder que enfrentan. Siempre hay fuerzas desfavorables, sin embargo, los colectivos son estimulados por la emergencia de otro horizonte de sentido histórico, que van construyendo en el proceso y al que orientan sus iniciativas.

#### PODER Y RESISTENCIA. DISPUTA DE RACIONALIDADES EN EL TRABAJO

El objetivo de este apartado es identificar cómo va operando, de manera contradictoria, la descolonialidad del poder en ámbitos concretos de la realidad histórico-social, en procesos



que se orientan a cuestionar y transformar el sentido de la organización de la vida en sociedad, estableciendo la necesidad de teorizar y de hacer análisis empíricos para su comprensión. Se presenta la experiencia de la cooperativa de salud Panamédica (en la Ciudad de México), que parte de una crítica al sistema de salud gubernamental en México, derivada de una legítima preocupación por la generalización del proceso de privatización de los servicios de salud, en los ámbitos nacional y mundial. Esto ha generado una polarización en la forma de otorgar los servicios, por un lado, el encarecimiento de servicios de calidad, concentrados en grandes firmas y cadenas de hospitales que los hacen inaccesibles para gran parte de la población y, por otro, la baja calidad y precariedad en la infraestructura gubernamental y privada para atender a la población de bajos recursos. Todo esto vinculado con el incremento de enfermedades crónicas y degenerativas como el cáncer, la obesidad, la diabetes y la hipertensión.

En este proceso es importante entender cómo se articula el patrón de poder global a las diferentes escalas y ámbitos de la vida social, partiendo de que la mercantilización de la atención médica y de la provisión de medicinas, deriva de la reconfiguración capitalista neoliberal del Estado. Un Estado que abandona sus funciones como garante del bienestar social, propias de la etapa histórica del capitalismo industrial, propiciando el desmantelamiento de la infraestructura y los servicios de salud en favor de la privatización y concentración en empresas privadas, tanto de la atención médica, como de la producción y comercialización de los medicamentos. Esto evidencia las relaciones de poder que intervienen en la disputa por la mercantilización de la salud.

En este contexto, es fundamental el proceso de subjetivación política en experiencias como la de la cooperativa de salud Panamédica, en donde a partir de procesos de sensibilización y concientización individual y/o colectiva, surge la necesidad de apropiarse de la realidad, para transformarla. Esto

se materializa, más allá de la crítica, en la propuesta y construcción de proyectos colectivos que, se caracterizan por incorporar en su hacer cotidiano, otras formas de relacionarse, que buscan romper con las relaciones de dominación y explotación, lo que genera constantes tensiones entre discursos, imaginarios y prácticas, por la disputa de racionalidades que interviene en la definición de sus proyectos. Esta experiencia, aunque pequeña por el número de integrantes (máximo 15), se considera importante ya que trasciende el ámbito interior de la cooperativa, por los vínculos que establecen con otras cooperativas, organizaciones sociales, comunidades y personas a quienes otorgan sus servicios.

A partir de la teoría de la Colonialidad del Poder de Aníbal Quijano, se busca establecer un diálogo con las prácticas de cooperativismo, autogestión, reciprocidad y solidaridad de la cooperativa de salud Panamédica. Se ubican los discursos y prácticas que tienden contradictoriamente a la descolonialidad del poder y a la desmercantilización de las relaciones sociales, desde una visión integral, como parte del proceso de lucha de los explotados y los dominados en la construcción de alternativas de vida y de trabajo. Luchas inscritas en la crisis del actual patrón de poder que, en la fase de globalización económica hegemonizada por el capitalismo financiero, impulsa la mercantilización de todos los ámbitos de la existencia social, incluida la atención a la salud. Sin embargo, como señala el mismo Quijano:

[...] un creciente número de trabajadores de la periferia están redescubriendo la reciprocidad, esto es el intercambio no mercantil, o no totalmente mercantil, de trabajo y de fuerza de trabajo por fuera del mercado y del dinero, ya no solo como una forma de supervivencia frente a las extremas condiciones de empobrecimiento, sino como formas alternativas de organización colectiva del trabajo y de la distribución del producto [Quijano, 2001: 14].

## ANÁLISIS EN LOS CINCO ÁMBITOS DE LA VIDA SOCIAL

Se plantea el análisis de las tensiones y disputas en una cooperativa de trabajo, en los cinco ámbitos de la vida social propuestos por Aníbal Quijano [2001]: 1) autoridad colectiva, 2) trabajo, 3) sexo-género, 4) subjetividad y 5) “naturaleza”, con la finalidad de tener una perspectiva integral de la experiencia; tomando como eje las relaciones de poder en el ámbito del trabajo. Se propone identificar, por un lado, cómo se articulan estos ámbitos en las relaciones de poder, que se expresan en una malla de relaciones de dominación, explotación y conflicto, al interior y hacia fuera de la cooperativa y, por otro, la construcción de discursos y prácticas que las cuestionan y se orientan a la creación de formas alternativas de trabajo autogestivo y solidario. Por último, se presentan algunas conclusiones sobre la experiencia, señalando la disputa y las tensiones que se generan dentro de la cooperativa, para identificar si tiende a constituirse como una propuesta alternativa de trabajo y de vida, orientada a desmercantilizar la atención de la salud, a modificar la concepción y práctica del trabajo, a desjerarquizar las relaciones, en síntesis, a la descolonialidad del poder.

La cooperativa de salud Panamédica es un proyecto que nace en 2007, por iniciativa de cinco profesionales de la salud, principalmente procedentes de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), cuya experiencia de trabajo en comunidades rurales y urbanas los lleva a plantear la necesidad de modificar la forma de brindar atención médica, dando prioridad a la promoción de la salud integral como método para prevenir enfermedades, antes que enfocarse en la atención curativa. Así, la cooperativa de salud Panamédica se constituye como una experiencia colectiva de trabajo orientada a la promoción de la salud, en la que participan profesionales que parten de una visión integral de la salud (física, mental y

emocional), ofrecen servicio médico, dental, psicológico y nutricional. Impulsa, además, dos proyectos que buscan articular al de la atención médica integral: *a)* la creación de la farmacia que ofrezca medicamentos accesibles y *b)* la organización de una *mutual* para integrar a los pacientes garantizándoles servicios de salud, y vinculándolos a una clínica de aprendizaje. La idea de la *Mutual* se planteó como un proyecto donde los usuarios formaran parte de la organización y participaran en la toma de decisiones.

Desde el inicio, en la cooperativa puede verse una clara orientación de la acción a partir de la solidaridad de los profesionales de la salud con la comunidad, postura compartida que le da una identidad inicial al colectivo, a partir de la que se definen los estatutos para la organización del trabajo cooperativo, autogestivo y solidario; planteando también la transformación de la relación médico-paciente e impulsando la discusión sobre la autoridad colectiva y el Estado.

La perspectiva que tiende a la descolonialidad de las relaciones sociales, tuvo un fuerte impulso desde la fundación de la cooperativa, como resultado de un proceso de subjetivación política, individual y/o colectiva, construido históricamente, que inicia con una experiencia ética de sus fundadores sobre la necesidad de transformar la manera como se conciben y otorgan los servicios de salud en México. Ya que, a partir del trabajo, de promoción de la salud y de medicina social, que desarrollan en comunidades rurales de alta marginación, mediante brigadas en Oaxaca, reflexionan sobre el papel del médico en la sociedad, y contrastan lo que aprendieron en la universidad que, no necesariamente, sirve para enfrentar, en la realidad, los problemas de salud. Puesto que, el trabajo de diagnóstico debe estar acompañado de una propuesta de solución y en zonas marginadas, no tiene sentido prescribir medicamentos inaccesibles para la mayoría de la población, ya sea por el costo o la disposición de los mismos.

Esta experiencia detona su postura crítica y una reflexión intensa que deriva en una comprensión conjunta de la problemática y, en la definición de acuerdos mínimos consensuados para emprender un proyecto orientado a transformar la manera de otorgar los servicios de salud y sobre todo a impulsar la promoción y prevención de la salud comunitaria, desde una visión integral. Además, el trabajo en el ámbito urbano les permite establecer los primeros vínculos con la comunidad en la que emprenden el proyecto (la unidad habitacional Villa Panamericana). Inician con una labor de reflexión sobre los problemas de salud y la capacitación de algunas mujeres que se constituyeron como promotoras de salud. En este espacio se vinculan con promotores del cooperativismo, quienes impulsaban proyectos de corte social dentro de espacios comunitarios, lo que les permite establecer vínculos y aprender de otras experiencias nacionales e internacionales.

La mayoría de los socios que se incorporan en la primera fase del proyecto (15 integrantes), que podríamos identificar como una etapa fundacional-solidaria, comparten la propuesta, la mantienen y buscan enriquecerla articulando aspectos que van más allá del ámbito del trabajo. Sin embargo, a lo largo del proceso de construcción y redefinición del colectivo, la perspectiva solidaria ha tenido que coexistir con una racionalidad mercantil, que permita enfrentar la presión del contexto mercantil, para sostener el proyecto, lo que demanda que sea sustentable en términos económicos, en lo individual y en lo colectivo. Así, han enfrentado algunas crisis provocadas por disputas de poder internas y externas, en donde se ponen de manifiesto las tensiones entre la perspectiva solidaria y cooperativa, así como la racionalidad instrumental y el contexto mercantil e individualista, que presiona las dinámicas en los diferentes ámbitos de la vida social al interior del proyecto, ya que éste busca constituirse no solo como alternativa de trabajo, sino de vida.

Es así que, en este tipo de proyectos hay una tensión constante entre los intereses individuales y el interés colectivo, ya

que si no se crea y fortalece una identidad,<sup>4</sup> una postura compartida o un factor común, la disputa tiende a incrementarse. La construcción de una identidad o de una postura colectiva no implica desprenderse de las posiciones o convicciones individuales, sino que conlleva un proceso de gestión de las contradicciones, es decir, un proceso de búsqueda de ese factor común que posibilite conciliar las individualidades y lo colectivo. Partiendo de que la relación entre lo individual y el colectivo es una relación política, en donde cada individuo aporta al colectivo y a su vez, el colectivo le aporta potencialidades, diversas perspectivas, un imaginario y un horizonte de futuro al individuo. Donde también intervienen relaciones de poder, ya que los colectivos también pueden reproducir dichas relaciones. Este planteamiento evita la tentación de querer entenderlos como unidades coherentes y acabadas, e implica dejar de esencializarlos, tratando de entender la tensión que se genera entre lo subjetivo y lo intersubjetivo,<sup>5</sup> al tratar de modificar las relaciones de poder en la construcción de otras formas de relacionalidad, en donde la construcción de una autoridad colectiva es fundamental.

## AUTORIDAD COLECTIVA

Desde la perspectiva de quienes fundaron la cooperativa y en sus bases constitutivas se planteó un proyecto colectivo,

<sup>4</sup> Desde una perspectiva antiesencialista, se entiende la identidad como “la siempre renovada capacidad de referirse a sí mismo o a sí misma y al propio actuar en el mundo” [Birulés, 1996, citada por Flórez, 2015: 94].

<sup>5</sup> La subjetividad remite a la experiencia, la memoria histórica, la conciencia social y las perspectivas de conocimiento, “como resultado de continuos e inacabados procesos configurados dentro de una trama estructural de complejas condiciones discursivas y extradiscursiva” [Flórez, 2015: 93]. Mientras que la intersubjetividad se plantea en un contexto relacional y refiere “al efecto de naturalización de las experiencias de sí [...] fija la frontera entre esas experiencias en las que nos reconocemos y esas otras que a pesar de ser nuestras nos resultan ajenas” [Flórez, 2015: 96].

una organización horizontal, sin un jefe o líder del proyecto, en donde las decisiones se toman en asamblea, buscando que sea por consenso. La estructura organizativa se conforma de: 1) la Asamblea general, 2) el Consejo de administración, 3) el Consejo de vigilancia y 4) las demás comisiones que designe la Asamblea general.

La máxima autoridad de la cooperativa es la asamblea general de socios, en la que se resuelven todos los asuntos y problemas de importancia para la cooperativa y “establece las reglas generales que deben normar el funcionamiento social” [Panamédica, 2010]. Además, regula lo relacionado con planes económicos, presupuesto, plan financiero, reglamento de administración y de trabajo, determina el porcentaje que sirve de base para el fondo de amortización y depreciación.

El Consejo de Administración es el órgano ejecutivo de la Asamblea General. La representación legal, profesional y social de la Sociedad la ejercen el Presidente, Secretario y el Tesorero, por lo tanto, tienen poder general amplio con todas las facultades para celebrar toda clase de contratos, para actos de dominio, actos de administración, pleitos y cobranzas; y para la apertura de crédito y cuentas bancarias, trámites de financiamiento y fiscales, y solo están limitados por los acuerdos específicos que determinan la Asamblea General y el propio Consejo de Administración [Panamédica, 2010].

“El Consejo de Vigilancia es el órgano de control de la Sociedad, compuesto por tres personas que ocupan los cargos de Presidente, Secretario y Vocal y son designados por la Asamblea General” [Panamédica, 2010]. Cada Consejo está integrado por tres socios. También se organiza el trabajo por Comisiones, nombradas por la Asamblea general. Así se creó la Comisión de Educación Cooperativa, con la finalidad de contribuir a “la formación y capacitación de los ‘socios’, en la filosofía y práctica del cooperativismo, en el conocimiento y práctica del

mercado justo y la economía solidaria, así como el respeto y el cuidado de la ecología” [Panamédica, 2010]. Trabajan también por áreas para proponer proyectos y fortalecer a la cooperativa y se nombran coordinadores por cada área (mercadotecnia, operaciones, recursos humanos, finanzas).

En los discursos y prácticas de los miembros de la cooperativa de salud Panamédica se identifica la configuración de formas alternativas de ejercicio del poder y la construcción de una autoridad colectiva, mediante mecanismos de participación democrática como la asamblea general, establecida como máxima autoridad para la toma de decisiones y para la gestión de recursos financieros, buscando que las decisiones sean por consenso. En este tipo de procesos tienden a disolver las jerarquías, la organización vertical y la concentración de poder. La asamblea general de socios es en donde se plantean los principales problemas y se da voz y voto a los socios; sin embargo, desde el inicio se planteó que las decisiones se tomarían en asamblea mediante el ejercicio de democracia directa, aunque las decisiones las tomaba un grupo pequeño, solo los socios fundadores, dejando fuera de la discusión y la toma de decisiones a los demás miembros (nuevos integrantes y colaboradores). Esto se manifiesta en una tensión constante entre el discurso y las prácticas de cooperativismo que buscan romper con la organización vertical y promover la participación de todos en la toma de decisiones, ya que, principalmente, son cinco socios quienes en mayor medida toman las decisiones. Así, aunque hay un proceso de construcción de autoridad colectiva y de ejercicio de democracia directa, los seis colaboradores siguen teniendo voz, pero no voto en las decisiones, lo que fractura el proceso de construcción de la igualdad social y la socialización del poder, reproduciendo en la práctica relaciones de poder jerarquizadas. Este proceso de construcción de autoridad colectiva y de socialización del poder conlleva también disputas por la dificultad para escuchar y entender al otro, además de la inmediatez que muchas veces requiere



la toma de decisiones al instante, lo que dificulta el proceso de construcción del consenso, ya que el diálogo es la base de una asamblea y puede tomar varias horas. En la cooperativa se realizan asambleas ordinarias, semanales, en las que participan principalmente los socios para ver asuntos cotidianos, y una asamblea general anual en la que se reflexiona sobre el proyecto y destino de la cooperativa en la que participan socios y colaboradores.

En lo que se refiere a la dinámica de las asambleas cabe señalar que para los nuevos miembros y “colaboradores” de la cooperativa, que no están familiarizados con la toma de decisiones en colectivo, es difícil comprender el sentido de desarrollar asambleas continuas que requieren de varias horas de discusión y que, en muchos casos, no se llega a un acuerdo, lo que conlleva posponer la discusión para la siguiente reunión.

En cuanto a la relación con el Estado mantienen cierta distancia, ya que parten de la crítica a la orientación del sistema nacional de salud y de la política pública emprendida en este rubro. Sin embargo, para darle viabilidad al proyecto han tenido que recurrir a los apoyos económicos que ofrece el Estado mediante programas de la Secretaría del Trabajo de la Ciudad de México, a la que deben informar sobre el destino de los recursos. Estos recursos gubernamentales se utilizan para impulsar nuevos proyectos, mejorar las instalaciones y la infraestructura, renovar equipo dental o médico y/o equilibrar las finanzas. Manifiestan no tener filiación partidista como colectivo, reconocen que hay una disputa por recursos públicos de apoyo a colectivos, ya que la participación requiere de mucho trabajo, para desarrollar los proyectos de manera que cumplan con los requisitos establecidos en los programas, además de que se deben hacer informes sobre el destino de los recursos recibidos. Sin embargo, manifiestan no querer politizar su trabajo. Asimismo, hay un cuestionamiento a la relación Estado sociedad, si bien no es de manera sistemática, si lo hay de manera intuitiva y, una necesidad de plantearse nuevas formas

de relacionarse desde la construcción de comunidad para enfrentar el problema de la promoción de la salud.

## LA ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO

La experiencia de la cooperativa de salud Panamédica brinda elementos para comprender la disputa que enfrentan en el proceso de definición y reconstrucción de un proyecto alternativo de promoción de la salud, que deja de verla como una mercancía y al mismo tiempo busca constituirse como una alternativa de trabajo, económicamente sustentable, para quienes participan en ella. En la organización del trabajo se cuestionan las relaciones de dominación y explotación, desde el inicio, al proponer conformarse como cooperativa, establecen discusiones sobre cooperativismo, trabajo comunitario y solidaridad económica; plantean la necesidad de modificar las relaciones sociales, estableciendo relaciones horizontales entre profesionales de la salud y en la relación de médico y paciente.

Entre octubre de 2006 y marzo de 2007 tuvieron una discusión intensa sobre la posibilidad de emprender un proyecto. En diciembre de 2007 se realizó una asamblea intensiva, de cuatro días, para discutir sobre el modelo médico, la propuesta política y la figura legal que elegirían (cooperativa o asociación civil). Para constituirse, reflexionaron sobre el cooperativismo y empezaron a establecer el plan estratégico, la misión, la visión y a definir los estatutos. Se había hecho una asamblea previa con la comunidad para informarles de los servicios que brindaría la cooperativa.

La cooperativa empieza a dar servicio a la comunidad en marzo de 2007, con cinco miembros fundadores profesionales de la salud, recién egresados de la licenciatura: dos médicos, uno de ellos primer presidente del Consejo de administración, una optometrista, una especialista en medicina del deporte y una cooperativista; por medio de un tequilo

acondicionan dos consultorios médicos y uno dental, conforman el Consejo de administración, posteriormente se suman dos médicos más, tres psicólogos y dos dentistas.

Se emprendió una campaña informativa con invitaciones personalizadas a los miembros de la comunidad (Villa Panamericana, Coyoacán), donde se estableció la cooperativa. El proyecto tuvo buena recepción y empezó a dar consulta en las áreas de atención de medicina, odontología y optometría, posteriormente se incorporaron psicólogos, hasta conformar un equipo de 15 profesionales de la salud, incluso daban consulta a domicilio, eso permitió el acercamiento con la comunidad. Iniciaron sus actividades sin cobrar las consultas, después cobraron una cuota simbólica (50 pesos por consulta). En la cooperativa la comisión de administración se encargaba de los ingresos, tratando de construir un fondo para pagar deudas. Algunos trabajaban en otro lugar además de la cooperativa, para resolver sus necesidades económicas, otros podían dedicarse de tiempo completo, ya que contaban con el apoyo de sus padres. Establecieron un acuerdo, de que todos los socios que se sumaran a la cooperativa apoyarían para pagar el préstamo, aportando una parte de lo que cobraban de las consultas para constituir un fondo de ahorro. Al inicio, los socios aportaban 30 % de sus ingresos.

En la cooperativa participan socios, colaboradores, pasantes y un trabajador remunerado. A lo largo de la historia de la cooperativa de salud Panamédica se identifican dificultades al incorporar nuevos miembros ya que algunos de ellos no comprenden o no comparten los objetivos del proyecto, no asumen el compromiso con el colectivo por lo que no contribuyen a fortalecerlo.

Para ser socios se han establecido entre otros requisitos: *a)* colaborar durante un año en la cooperativa antes de asociarse; *b)* entregar una carta motivos; *c)* ser aceptada su integración en asamblea, previa discusión de las personas asociadas, quienes evalúan su adhesión a los valores cooperativistas;

d) cubrir un certificado de aportación en función de las necesidades del proyecto y la decisión del Consejo de Administración (12 mil pesos mexicanos en 2018, aproximadamente 600 dólares estadounidenses). Mientras que los colaboradores: i) deben contar con la aprobación de la mayoría de los socios; ii) laborar mínimo tres meses en alguna de las áreas y que el coordinador del área en la que estuvo laborando realice un informe sobre el desempeño que tuvo y que sea positivo y, iii) no deben cubrir certificado de aportación. Finalmente, el trabajador es un trabajador asalariado, percibe un salario fijo, tiene un horario fijo, no está obligado a pertenecer a alguna área o a hacer trabajo extra, atiende principalmente la recepción y agenda las citas de los pacientes y cobra las consultas. Para incorporarse a la cooperativa debe ser aceptado por el entrevistador y los socios de la cooperativa y tener experiencia en el área de recepción. El pasante es asignado por la Universidad Autónoma Metropolitana, por un año, no tiene sueldo, tiene un horario fijo, debe dar consulta, administrar el espacio de trabajo y cumplir con la capacitación. No está obligado a participar en alguna área o trabajo extra, pero si es de su interés puede solicitarlo sin descuidar su pasantía.

Otro aspecto vinculado con el tipo de trabajador dentro de la cooperativa, se relaciona con las aportaciones que deben hacer para el sostenimiento de la cooperativa. La aportación de los socios oscila entre el 18 y 25 %, de cada consulta, mientras que las de los colaboradores van de 35 a 50 %. Se considera que estas aportaciones son insuficientes, ya que no han permitido conformar fondos para atender alguna emergencia. La propuesta es fijar la aportación de los socios en 25 %, y de los colaboradores en 35 %. También se está trabajando para la conformación de fondos sociales: seguridad social, capacitación y vacaciones. Actualmente es muy poco el excedente, solo se ha formado un fondo para cubrir los gastos en vacaciones, pero se está trabajando en un proceso de planeación para incrementarlo.

En cuanto a los tipos de trabajadores, se identifica una constante tensión en las relaciones de poder al interior del colectivo en la que por momentos se impone la verticalidad sobre la organización horizontal, enfrentando las individualidades sobre la colectividad, en donde los socios mantienen un papel preponderante en la definición de la organización del trabajo. Se generan tensiones entre socios y colaboradores y, con quienes fueran los fundadores del proyecto, que siguen incidiendo en la organización y la toma de decisiones, delineando cierta jerarquía entre los miembros, ya que, a pesar de dejar de laborar en el proyecto, no dejan de ser socios y participan en las asambleas generales, anuales. Este es un tema pendiente de discutir dentro de la cooperativa ya que, se ha establecido que para dejar de ser socios deben regresarles sus certificados de aportación inicial además de que, por el momento, no cuentan con estatutos claros sobre la participación de los socios inactivos. Así, a decir de algunos de sus miembros, estos socios también tienen un papel contradictorio, pueden ser aliados o dificultar el curso del proyecto, porque al no estar involucrados en el hacer cotidiano desconocen las tensiones que se generan dentro del espacio y las necesidades en la organización del trabajo.

No obstante, se identifica que las prácticas de los integrantes de la cooperativa se orientan a la reproducción de la vida, no del capital, ni a la acumulación individual de ganancias, van construyendo una alternativa de trabajo, sin el predominio de relaciones asalariadas, en donde se pueden identificar relaciones de solidaridad y reciprocidad, intercambio de trabajo y productos del trabajo sin mediación del mercado capitalista, practican el trueque de productos por servicios o de servicios por servicios con otras cooperativas y con algunos pacientes. Estas prácticas generan tensiones con el contexto mercantil en que actúan, con la visión y organización vertical empresarial de algunos de sus miembros, en la que el criterio individual se antepone al interés colectivo ya que algunos

colaboradores se incorporan a la cooperativa con la finalidad de obtener recursos, adquirir experiencia y, posteriormente, montar sus consultorios e independizarse.

La capacitación de sus fundadores en trabajo cooperativo se remonta al trabajo de acción participativa en comunidades, cuando participaban en el colectivo de estudiantes, también conocieron diversas experiencias de cooperativismo en el país y las mutuales internacionales de salud, argentinas y brasileñas. Hubo un proceso de aprendizaje mediante cursos de cooperativismo, economía solidaria y administración, asimismo emprendieron la elaboración de manuales, estatutos y proyectos en 2010.

En la primera etapa, al proponer conformarse como cooperativa, establecen discusiones sobre cooperativismo, trabajo comunitario y solidaridad económica; plantean la necesidad de modificar las relaciones sociales, estableciendo relaciones horizontales al interior del colectivo y en la relación de médico y paciente.

El proceso de capacitación desde el inicio se planteó como una cuestión primordial, con la finalidad de mejorar sus procesos organizativos, de gestión y de desarrollo tecnológico, para hacer de la cooperativa un proyecto sustentable en términos económicos. Sin embargo, por la propia dinámica de trabajo dentro de la cooperativa la formación ha sido desigual, centrada principalmente en los socios. Esto plantea la necesidad de hacer extensiva la capacitación a todos los miembros (colaboradores) para evitar relaciones verticales y exclusiones en la toma de decisiones por falta de información o desconocimiento en temas que atraviesan a todo el colectivo.

En esta cooperativa se identifican aportes de trabajo no remunerado. Al inicio no cobraban las consultas (durante un año y medio), buscando que la comunidad se beneficiara con el servicio, además de que conocieran el proyecto y la perspectiva de sus miembros sobre la salud integral (empezaron cobrando 50 pesos mexicanos la consulta, mientras que en otros

lados la consulta con especialistas costaba 450 pesos mexicanos). La cooperativa administraba los ingresos y pagaba a los profesionales, descontando 30 %, tratando de construir un fondo para fortalecer el proyecto. También recibían pagos en especie o mediante el intercambio de trabajo o de servicios. Esta es una práctica que continúa entre algunos miembros de la cooperativa con pacientes que son miembros de otras cooperativas. Actualmente, requieren cobrar 300 pesos mexicanos por las consultas de especialistas (psicología, nutriología, dental) para cubrir los gastos de operación de la cooperativa, esto dificulta la afluencia de pacientes ya que el proceso de privatización de los servicios de salud generó una cadena de servicios y medicamentos “similares” de bajo costo que ha proliferado monopolizando el mercado, en donde se cobran 40 pesos mexicanos por consulta de medicina general. Situación que los coloca en clara desventaja para continuar operando.

También optan por formas de trabajo no asalariadas para impulsar la organización de la cooperativa, al inicio recurrieron al tequio para montar los consultorios (pintar, lijar, limpiar, etcétera), y desarrollan campañas de promoción de la salud, apoyan de manera solidaria a movimientos sociales otorgando servicios de salud sin que haya pago de por medio.

Se reconoce la necesidad de desarrollar dos tipos de trabajo dentro de los colectivos: *a)* con pago por servicio, que genere ingresos para el funcionamiento de la cooperativa y para resolver las necesidades materiales de sus miembros y, *b)* el trabajo administrativo, organizativo y de definición del proyecto, que se realiza sin pago. En este rubro se encuentra el trabajo que permite fortalecer la identidad del proyecto, delinear el factor común que reúne a sus miembros, articular las prácticas que les permiten lograr el reconocimiento de otros proyectos colectivos solidarios y su presencia en la sociedad mediante el otorgamiento de apoyos solidarios.

Se identifica que hay trabajo profesional como la atención médica dentro de la cooperativa y el que les permite establecer

vínculos y alianzas con otras organizaciones fuera de la cooperativa. Asimismo, es necesario el trabajo manual para el mantenimiento del espacio físico. La disputa es por la distribución equitativa del trabajo, en donde los socios deben dedicar más tiempo al fortalecimiento del proyecto. Han hecho cálculos y señalan que es necesario dedicar las mismas horas al trabajo remunerado que al no remunerado, entre 17 y 20 horas semanales de práctica profesional y tiempo para participar en las reuniones cotidianas, la capacitación, la planeación, los vínculos con otras cooperativas y el trabajo con la comunidad.

En el proceso de articulación entre trabajo y vida es fundamental reflexionar sobre lo que se considera trabajo digno, ya que en la cooperativa de salud Panamédica se habla de tener un ingreso digno, también en otras cooperativas se habla de equilibrar el tiempo de vida con el tiempo de trabajo. Desde la perspectiva de los profesionales de la salud se plantea el trabajo digno como un trabajo saludable, que permita el descanso, una relación equilibrada entre trabajo y descanso. Además, establecen la necesidad de emprender acciones para que los miembros de la cooperativa, sean una comunidad saludable, ampliando el sentido de comunidad a los familiares de quienes trabajan en la cooperativa de salud Panamédica, ya que son personas cercanas que, de diversas maneras, también contribuyen a sostener el proyecto. Se plantea la necesidad de buscar el equilibrio entre tiempo de vida y tiempo de trabajo, lo que demanda contar con ingresos monetarios suficientes para el proyecto y para el profesionista. Se reconoce que faltan estrategias para asumir compromisos, establecer cierta disciplina y sanciones. Hasta hace poco no había criterios claros de incorporación: compromiso, puntualidad, responsabilidad, solidaridad y confianza (recomendación interna), periodo de prueba y claridad de los estatutos para quienes se incorporan en el proyecto. Lo que ha demandado una reorganización colectiva y administrativa, así como una constante redefinición del proyecto colectivo. Es importante señalar que estos



proyectos son dinámicos, que se replantean y rediseñan constantemente, por lo que se manifiestan constantes tensiones dentro de los mismos que se expresan en nuevas propuestas para organizarse.

Aun cuando el proceso de construcción de proyectos alternativos, como es el caso de la cooperativa de salud Panamédica, se caracteriza por la constante tensión entre racionalidades y la búsqueda de equilibrios entre lo mercantil y lo solidario, hay un reconocimiento dentro de sus miembros de la importancia del proyecto como alternativa de trabajo y de vida. En este contexto se inscribe el debate y el anhelo de alcanzar la autonomía política y económica del proyecto.

Estas ideas son fundamentales ya que sostienen a muchos de los proyectos que tienen como horizonte el autogobierno, la socialización de la riqueza y del poder. En estos espacios sus miembros buscan liberarse de la dominación y la explotación, generando otras formas de relacionarse, pero al estar insertos en el sistema mercantil dominante, que se rige por una organización vertical, jerarquizada, que concentra la riqueza y el poder, en grupos cada vez más reducidos, ven restringidas las posibilidades de construcción, subjetiva y material de estas propuestas alternativas, por la presión que ejerce el mercado para resolver sus necesidades materiales. No obstante, la riqueza de estos procesos está en crear formas de sortear esos inconvenientes a partir de diversificar la manera de entender la autonomía, que no implica necesariamente un rompimiento con el Estado, ya que en ocasiones recurren a fondos públicos que contribuyen al sostenimiento del proyecto, en donde lo importante es crear formas de gestionar estos recursos a su favor. Así la idea de la autonomía como propuesta política, marca un horizonte de sentido que aleja a los colectivos de la tutela del Estado y del mercado, aunque en términos económicos no tengan la capacidad real de ser autónomos actualmente.

De igual manera, la creación de redes solidarias ha sido fundamental. Desde el inicio desarrollan un intenso trabajo de

promoción de la cooperativa en artículos de revistas, periódicos y entrevistas en el Instituto Mexicano de la Radio (Imer), logrando un amplio reconocimiento dentro del movimiento cooperativo en el ámbito nacional y permitiendo vincularse con experiencias internacionales. En este proceso desempeña un papel preponderante su cercanía con la Alianza Cooperativa Nacional (Alcona) para que el proyecto se diera a conocer y se sostuviera políticamente durante el momento fundante. Establecieron como horizonte la idea del cooperativismo en la conformación de los Sistemas Locales de Salud (Silos) en los que a partir de un nodo se hacen alianzas con otros proyectos que comparten la idea de la promoción y prevención de la salud mediante una serie de contactos que permitan tener incidencia en el territorio nacional. También es fundamental el impulso que recibieron de Alcona, para participar en 2010 en un concurso de “Solidaridad mundial”, mediante el cual obtuvieron apoyo monetario para impulsar el proyecto de la farmacia social y de la mutual de salud y, de esta manera, fortalecer los lazos con la comunidad. En 2011 se vinculan con la Asociación Mutualista de América (AMA), la cual brinda apoyo para conocer la experiencia de la Asociación Mutualista Argentina de Turismo (AMAT) y su modelo de funcionamiento, considerando que se podía adaptar para la promoción y servicios de salud.

El vínculo con otras cooperativas les ha permitido recibir apoyo en situaciones difíciles y brindarlo cuando se requiere, por ejemplo, en tiempos de crisis han recibido donaciones en dinero, en especie, con trabajo o servicios, para recuperarse y continuar. Esto les permite identificar que las alianzas con otras cooperativas son fundamentales para la viabilidad de estos proyectos alternativos. Además, se reconoce la necesidad de fortalecer los lazos con la comunidad para que conozcan y se apropien del proyecto, propiciando una mayor afluencia de pacientes, que permita incrementar las consultas, los ingresos de la cooperativa y de los profesionistas, y asegurar la viabilidad económica del proyecto.

Otro proyecto que los ubica como un referente y nodo de integración de una red más amplia es el de la Panatienda, donde apoyan a cooperativas de producción y colectivos de la economía solidaria, con la difusión, exhibición y venta de sus productos y servicios. Además, han brindado apoyo solidario a otros colectivos y movimientos sociales, otorgando asesorías y servicios de salud, como es el caso de los padres de estudiantes desaparecidos cuando se encontraban en huelga de hambre.

Sin duda han sido un referente dentro del movimiento cooperativista y un nodo de integración de una red de cooperativas y colectivos, que se potencia al fortalecer la identidad colectiva del proyecto, los vínculos estratégicos, el reconocimiento de otras organizaciones y la permanencia de sus miembros a partir de compromisos claros que permitan la construcción material y subjetiva del sentido de la organización cooperativa y solidaria.

## RELACIONES SEXO-GÉNERO

Se analiza la configuración de las relaciones sexo-género, tomando como eje la tensión que se genera entre los discursos y prácticas que cuestionan las relaciones patriarcales e identificando si tienden al establecimiento de relaciones equitativas que, si bien están presentes en la narrativa de sus integrantes, en las prácticas cotidianas con frecuencia se diluyen y ponen en tensión los discursos y prácticas que se despliegan al interior del colectivo. Ya que, dentro de las propias experiencias que plantean formas de organización horizontal, hay relaciones de poder, que se expresan en disputas por ejercer la autoridad o en la reproducción de roles de género, lo cual pone de manifiesto la complejidad de las relaciones por la fuerte presencia del patriarcado en nuestra sociedad, lo que genera una estructura de diferenciación y una constante tensión en las relaciones de trabajo.

En el caso de la cooperativa de salud Panamédica se comparte en la narrativa de varios de sus integrantes la necesidad de lograr equidad de género en las relaciones de trabajo, así se manifiesta en las discusiones y la toma de decisiones en asamblea, donde todos los miembros de la cooperativa tienen derechos a expresar sus ideas y a participar en la toma de decisiones. No obstante, se identifica en ocasiones una disputa de poder entre hombres y mujeres, por ejemplo, en el impulso de proyectos en el que participan exclusivamente mujeres, como es el caso del grupo a cargo del taller “Artesana de tu cuerpo”. En tanto que estas iniciativas son consideradas por algunos hombres como escisionistas y radicales, tensando las relaciones con ellas. Sin embargo, reconocen que son necesarias para erradicar actitudes, prácticas e incluso el lenguaje que reproduce y naturaliza las relaciones patriarcales, difíciles de desterrar en el trabajo cotidiano en donde las tensiones están siempre presentes.

#### LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

Para el análisis de la construcción de la subjetividad se toma como eje la disputa de racionalidades: una instrumental orientada por medios-fines, y otra liberadora y solidaria. Así mismo, se identifica la tendencia a romper con el eurocentrismo, específicamente en la generación de conocimiento mediante el diálogo horizontal de saberes (científico y no científico) que se orienta al complemento de la medicina alópata con la medicina ancestral, en un proceso cuyo objetivo es mejorar la atención médica y, la construcción de relaciones de igualdad sujeto-sujeto, tanto entre los profesionistas que forman parte del colectivo, como en las relaciones de médico y paciente.

En la tensión entre la racionalidad instrumental hegemónica y la racionalidad liberadora de los humanos y solidaria

con la “naturaleza” que se gesta en estos colectivos de trabajo que tienden a la descolonialidad del poder, encontramos a quienes tienen clara la necesidad de transformar la visión y la forma de relacionarse. Entre los miembros de la cooperativa de salud Panamédica está presente una concepción integral que enfrenta la visión dualista y eurocéntrica de la ciencia, ya que no separa la mente del cuerpo y coloca en igualdad de importancia lo físico, lo racional, lo emocional y lo afectivo.

Parten de un reconocimiento de formas alternativas para la promoción de la salud, reconociendo que la ciencia no es la única generadora de conocimiento. Es sugerente la manera como entienden la posición de la ciencia y el saber científico, en las relaciones de poder que se generan entre el médico y el paciente, ya que ponen en debate la posición superior de quien posee el saber desde la ciencia. Plantean desde el inicio la necesidad de establecer relaciones horizontales al interior del colectivo y en la relación de médico y paciente ya que esta relación se ha concebido, desde la perspectiva hegemónica, totalmente vertical, en donde el médico es visto como sujeto y el paciente como objeto, sin la mediación de una discusión o diálogo sobre un proceso saludable adecuado para el paciente y satisfactorio para el médico.

También en la idea de impulsar un modelo integral de salud, de manera intuitiva rompen con el eurocentrismo que instituyó al saber científico como el único legítimo. Así, al complementar en la práctica el saber científico y los saberes ancestrales, plantean un cuestionamiento a la jerarquía de saberes, pilar del eurocentrismo.

Lo anterior pone de manifiesto una tendencia a la descolonialidad del poder y una propuesta alternativa de construcción de conocimiento que promueve la interculturalidad como diálogo horizontal de saberes, orientado a mejorar las prácticas en la atención médica. Partiendo de que ambas formas de conocimiento: científico y no científico contribuyen a una

mejor comprensión de la situación individual de cada paciente y de los requerimientos para su tratamiento, revalorando la sabiduría ancestral de la medicina alternativa. En este sentido, es necesario emprender una reflexión profunda, sobre el diálogo intercultural, entendido en términos de igualdad política de saberes. En algún momento solo una colaboradora, profesionalista, practicaba ambos saberes, sin embargo, por el momento no hay una práctica sistemática que permita establecer este diálogo de manera constante.

#### RELACIÓN CON LA “NATURALEZA”

Se analiza la concepción y relación que establecen con la “naturaleza”, tomando como eje la existencia de una preocupación por la degradación del medio ambiente en la narrativa y en las prácticas de los miembros de la cooperativa y, si sus prácticas se orientan a modificar la forma cómo interactúan con la “naturaleza” de manera que establezcan una relación armónica entre los humanos y la Madre Tierra. En este sentido, se identifica en el discurso y las prácticas la necesidad de modificar las relaciones con el medio ambiente, reduciendo la generación de basura, haciendo la separación de lo que se puede reciclar y evitando el uso de desechables. Así mismo, se plantea la necesidad de emprender acciones orientadas al cuidado del agua, a crear un huerto urbano en su espacio; sin embargo, las acciones son aún erráticas y no hay un proceso sistemático orientado a modificar su relación con la “naturaleza”. En este sentido, la preocupación es más sobre el medio ambiente, es decir, sobre la necesidad humana de tener un ambiente sano (agua, aire, bosques), para la vida y el disfrute humanos, y menos sobre la naturaleza en sí misma, como Madre Tierra, organismo vivo en sí, con derecho a la existencia, la Madre Tierra de la que los humanos somos parte.

## REFLEXIONES

La experiencia de la cooperativa de salud Panamédica brinda elementos para comprender la disputa que enfrentan en el proceso de definición y reconstrucción de su identidad como proyecto alternativo de promoción de la salud a la que no conciben como una mercancía, y que al mismo tiempo busca constituirse como una alternativa de trabajo económicamente sustentable para quienes participan en ella. En este contexto las personas que la conforman tienen el desafío de sortear la coexistencia de al menos dos perspectivas en constante tensión: 1) la que promueve ideas, conceptos y prácticas, orientada a la construcción de formas alternativas de otorgar los servicios de salud, con un fuerte sustento en la transformación de las relaciones sociales y de poder, entre profesionales de la salud, así como entre médicos y pacientes, por lo que se podría considerar que tienden de manera intuitiva a la descolonialidad de las relaciones sociales, mediante el cooperativismo, la autogestión y la solidaridad y, 2) la que está inserta en la presión de la dinámica mercantil que reproduce relaciones sociales asimétricas, jerarquizadas y verticales, orientada por los intereses individuales profesionales. Cabe señalar que estas perspectivas dentro del colectivo no corresponden a dos facciones claramente delimitadas, sino que se expresan en la tensión entre los discursos, imaginarios y prácticas de cada uno de sus integrantes debido a las formas diferenciadas como conciben el proyecto, dependiendo de las circunstancias individuales en que se incorporan a la cooperativa y las posibilidades de apropiarse del proyecto, así como de los retos que enfrentan en lo cotidiano para resolver sus necesidades materiales.

En la experiencia de este colectivo se identifican elementos en sus discursos y prácticas que tienden a la descolonialidad del poder y a la desmercantilización de las relaciones sociales, es decir, a debatir las relaciones de poder jerárquicas, verticales y mercantiles que en México caracterizan los procesos de

atención médica y la relación de médico y paciente. Esta experiencia es fundamental en el entorno de las cooperativas que tienen como horizonte la autonomía, ya que ha logrado sostenerse por más de diez años, configurándose como una alternativa de trabajo y de vida para sus socios. No obstante, en el proceso de construcción de otras formas de relacionalidad se presentan tensiones y contradicciones por el contexto mercantil en el que se inscriben propuestas alternativas como esta.

Se identifica la disputa de dos racionalidades dentro de la cooperativa: una es instrumental, utilitaria y mercantil, orientada a la generación y optimización de ingresos monetarios, y otra, solidaria y liberadora orientada a la reconstrucción de relaciones sociales desmercantilizadas y desjerarquizadas. Este análisis tiene la finalidad de sistematizar la experiencia y brindar elementos para comprender como gestionan las tensiones y los disensos dentro de la cooperativa y con ello contribuir a la conformación, impulso y consolidación de otros proyectos que tienden a la descolonialidad del poder, ya que ambas racionalidades se identifican dentro de los colectivos solidarios y autogestivos que, como parte de la realidad social, son diversos, heterogéneos, contradictorios y discontinuos.

Es importante señalar en esta disputa de racionalidades que no se trata de que dentro de esta propuesta se busque impulsar un modelo mercantil de atención médica, sino que la presión ejercida por la dinámica del mercado para atender las necesidades materiales de sus miembros o del colectivo, conlleva emprender prácticas que tensan los discursos y el proyecto cooperativo solidario fundacional. De ahí la importancia de entender que cada miembro tiene particularidades que responden con su propia historia de vida lo que incide en la forma de interrelacionarse con el colectivo, a la vez que aprenden y responden en diversos grados ante las necesidades de este último.

Así, identificamos que hay dos tipos de relaciones de poder siempre en tensión: *a)* el poder que se ejerce como dominación,



que se concentra y se individualiza mediante una forma de organización social vertical que refuerza jerarquías y legitima la apropiación privada de los beneficios y, *b*) el poder como acción y servicio que se dispersa y se socializa mediante una organización horizontal que parte de la igualdad social y la búsqueda del bien común. El primero está orientado por la racionalidad instrumental y el segundo por una racionalidad liberadora y solidaria en construcción.

A partir de lo anterior, se plantea que la racionalidad liberadora y solidaria emerge y cobra importancia desde diversas propuestas que se construyen al interior de los colectivos de trabajo, en donde están presentes tanto relaciones de poder como relaciones de solidaridad y reciprocidad, es decir, relaciones de intercambio no mercantil, o no totalmente mercantil, de fuerza de trabajo y sus productos. Esto, no solo como medio de supervivencia para enfrentar el desempleo estructural, sino como alternativas de organización colectiva del trabajo y de distribución de sus productos. Lo anterior, permite poner a debate la racionalidad instrumental y las relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto) que se expresan dentro y fuera de los colectivos, permitiendo configurar imaginarios críticos descoloniales, que confieren otro sentido histórico a la organización de la vida en sociedad.

Los discursos y prácticas en los colectivos de trabajo que tienden a la descolonialidad de poder, disputan otras formas de entender e interpretar la vida, se orientan por otro horizonte de sentido histórico que privilegia la reproducción social ampliada sobre la reproducción de capital, con base en una racionalidad distinta que busca distanciarse de la racionalidad económica instrumental, a partir de relaciones de reciprocidad que contribuyen a la desmercantilización del trabajo y la vida, la igualdad social, el autogobierno, la democracia directa, la complementariedad en las relaciones sexo-género, la interculturalidad que establece un diálogo entre saberes, científico y no científico, así como el respeto por la naturaleza,

configurando una racionalidad liberadora, de la dominación y la explotación, además de solidaria entre los humanos y con la “naturaleza”.

De ahí la importancia de entender y exponer los esfuerzos que diversas organizaciones sociales emprenden, ya que sus discursos y prácticas se orientan por otro horizonte de sentido histórico alejado de la impronta capitalista, de la acumulación y la ganancia que deriva en esa drástica reconcentración de poder y riqueza que ha puesto en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta. Esta disputa de racionalidades da cuenta de la emergencia de un nuevo imaginario histórico crítico de la modernidad colonialidad capitalista y eurocentrada.

## REFERENCIAS

- Castoriadis, Cornelius [1975], *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Flórez, Juliana [2015], *Subjetividad, poder y deseo en los movimientos sociales*, colección Lecturas emergentes, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Flórez, Juliana [2010], *Descolonialidad y subjetividad en las teorías de movimientos sociales*, colección Lecturas emergentes, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana.
- Lander, Edgardo [2000], “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico”, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Marañón, Boris [2014], *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Panamédica [2010], *Bases constitutivas*, México, Cooperativa de Salud Panamédica.

- Quijano, Aníbal [2014], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, Aníbal [2008], “‘Solidaridad’ y capitalismo colonial/moderno”, en *Otra Economía Revista latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, Brasil, Unisinos, núm. 2.
- 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 [2001], “La colonialidad y la cuestión del poder”, en <<http://Anibalquijano.blogspot.mx/2016/01/2001-la-colonialidad-y-la-cuestion-del.html>>.
- Quijano, Aníbal [2000], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Quijano, Aníbal [1988], *Modernidad, identidad y utopía*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.
- 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*, Buenos Aires, núm. 19.
- Wallerstein, Immanuel (coord.) [2006], *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI Ed., Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

8. ESTADO, EMPRESAS SOLIDARIAS Y FAMILIAS QOM:  
MERCANTILIZACIÓN DE LA ETNICIDAD  
EN LA PRODUCCIÓN DE ALGODÓN BIODINÁMICO<sup>1</sup>

*Paz Concha Elizalde\**  
*Patricia Figueira\*\**

INTRODUCCIÓN

El regreso de la derecha a la administración del Estado en América Latina, provista de un *aggiornado* discurso de bienaventuranzas de derrames económicos, fundado en voluntarismos de ayuda e incentivos al emprendedurismo, ha revitalizado las alianzas entre el Estado, las organizaciones no gubernamentales, las entidades internacionales de crédito y el sector empresarial local y foráneo de diversa escala. Tales alianzas, en su conjunto vigentes desde hace décadas, sino más de medio siglo, con objetivo en el llamado tercer mundo y enmarcadas en la idea-fuerza de desarrollo, avanzan sobre el polo marginal [Quijano, 1977 y 1998] de la economía con renovado vigor.

Sin embargo, en Argentina, no todos estos actores conservan la misma preeminencia que hace algunos lustros atrás. El llamado tercer sector pareciera cernirse en retirada en aquellos ámbitos donde las empresas y sus “emprendedores” han acomodado su discurso para absorber la gestión de su imagen social. Empresas verdes, solidarias, comprometidas, son algunos de los nuevos modismos de esta jerga. La combinación de

\* Universidad de Buenos Aires.

\*\* Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Agradecemos especialmente a Antonio Romero y Pablo Quintero, por la atenta lectura, sugerencias y comentarios realizados a versiones previas de este trabajo.

proyectos empresarios ecológicos y con “compromiso social” se han ido desplazando hacia empresas cuya carta de presentación es el “cambio” social y ambiental que, pocas veces supera el enunciado y que, de hacerlo, acarrearía nuevamente considerables problemas sobre los grupos objetivo [Ribeiro, 2005] a los que pretende ayudar. Consideramos que este retorno de la “ayuda” como referencia de ciertas marcas (*brands*), evidencia un giro retrógrado y conservador sobre las ya nocivas campañas de gestión de imagen del sector empresario vinculadas con la economía social. En la Argentina, este corrimiento en las prácticas representacionales [Coronil, 2000] va construyendo un nicho en el mercado.

Es el caso de la producción de algodón biodinámico cultivado por un pequeño número de familias qom en Pampa del Indio, provincia del Chaco, Argentina. La producción se lleva a cabo mediante un proyecto del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) vinculado con una empresa argentina de las características antes mencionadas. Teniendo como antecedente un fallido proyecto de muy similares características en el marco del comercio justo y la agroecología, esta empresa (como en el caso anterior) centra su argumento de venta en el carácter solidario de la cadena textil al participar en ella actores “abandonados” por el Estado, quienes no reportan “ninguna actividad económica” y sobre los que la ayuda esgrimida (es decir, la compra de la producción de algodón de determinadas características) produciría el anhelado “cambio”. El “componente étnico” (como suele referirse en la jerga de las organizaciones no gubernamentales –ONG– locales) aquí es tan central como la caracterización de sectores marginados, produciéndose una *mercantilización de la etnicidad* [Figueira y Concha, 2011].

Nos proponemos en el presente trabajo, realizar una crítica a la mercantilización de la etnicidad, característica de los proyectos productivos que vinculan a la población indígena con empresas privadas. Nuestro anclaje teórico se encuentra en la

teoría de la colonialidad del poder [Quijano, 1992 y 2014], desde allí y a modo propositivo, sumaremos la perspectiva proporcionada por la noción de solidaridad económica [Marañón, 2016], puesto que pensar solo en economía solidaria nos priva de la perspectiva histórica y de conjunción entre “lo económico” y la autoridad colectiva, vinculación necesaria para las transformaciones descolonizadoras. Para ello, es preciso pensar las prácticas de la solidaridad económica comenzando por una revisión del contexto, el que debe ser acorde tanto institucionalmente como en su subjetividad, recalando en el modo comunal de organización social y en formas de democracia directa, resaltando la relación de interdependencia entre lo político emancipatorio y lo económico.

#### EL CAPÍTULO ANTERIOR AL ALGODÓN BIODINÁMICO. ALGODÓN AGROECOLÓGICO DEL COMERCIO JUSTO

Hace una década comenzamos la investigación sobre la puesta en marcha de un proyecto productivo en el marco del Comercio Justo, que nos llevaría por primera vez a Pampa del Indio y daría inicio a nuestro trabajo con las organizaciones qom de esa localidad en la provincia del Chaco. En aquellos años, Argentina parecía recuperarse de la grave crisis del año 2001 y pivotaba el Estado entre la implementación de políticas vinculadas a la justicia social, características del peronismo, y las presiones empresarias, típicas del capitalismo. No obstante, las buenas intenciones, el Estado argentino jamás ha tenido tal cosa como una “política indígena” coherente, que no fueran las de exterminio y colonización, claro está. De allí que, a pesar del reconocimiento a los beneficios que aportaron aquellos gobiernos en cuanto a políticas sociales, no dejamos de reconocer su desconocimiento y reiterados equívocos en cuanto a asuntos indígenas se refiere, con sus consecuentes conflictos. Diez años después, aquel periodo lleno de falencias parece el

paraíso en comparación con el deterioro feroz de la materialidad de la vida de los pueblos indígenas, sumado a la creciente criminalización por parte del gobierno nacional y en particular a manos del Ministerio de Seguridad de la Nación.

Nuestras críticas al proyecto de Comercio Justo para producción de algodón ecológico por organizaciones qom en Pampa del Indio, quedaron asentadas en la Memoria Final “Ni comercio, ni ayuda: pensando la re-existencia”, redactada para el Fondo Nacional de las Artes de la Secretaría de Cultura de la Nación (2010), ente que financió mediante una beca grupal en Letras y Pensamiento, la investigación citada. Por estas razones, tomaremos de aquel trabajo solo los datos fundamentales con el fin de servir como punto de comparación para el nuevo proyecto de producción de algodón que recae en la misma localidad y con similares actores. Esta vez se trata de algodón biodinámico, ya no solo ecológico u orgánico.

A partir del año 2004 la organización no gubernamental (ONG) argentina Otro Mercado al Sur (Omas), creada por un emprendedor argentino migrante en Italia, debido a la crisis del 2001 se vincula con entidades del Comercio Justo, firma un convenio con el Ministerio de Desarrollo Social de Nación destinado a obtener asesoramiento técnico por parte del ministerio para las organizaciones qom de Pampa del Indio, en la producción de algodón agroecológico. Omas, una ONG sin fines de lucro pertenecía al consorcio italiano Cooperazione Terzo Mondo Altromercato (CTM-Altromercato) y tenía por entonces la ambiciosa intención de crear una cadena de valor donde todos los eslabones fueran actores de la economía social. De allí que el primer eslabón lo integrara una organización qom, la Unión Campesina. En 2006 esta organización indígena contaba, aproximadamente, con 600 familias qom asociadas, además de unas pocas familias de campesinos criollos en situación de extrema precariedad económica. Al día de hoy, es una de las organizaciones indígenas más fuertes de la provincia.

El cultivo de la materia prima para conformar la Cadena Textil Justa y Solidaria (CTJYS) quedaba entonces en “manos qom”, mientras el hilado de la fibra estaría a cargo de TN&Platex, único eslabón fuera de la economía social,<sup>2</sup> y la confección de las camisetas (producto final de la cadena) la realizaban las mujeres que integraban el Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) de La Matanza, provincia de Buenos Aires. El estampado de las camisetas hacía de publicidad a la propia cadena, mostrando un diseño donde un indígena le entregaba a un obrero el algodón, y este a otro un dibujo que representaba al MTD. Eran entonces claras y recurrentes las afirmaciones sobre las camisetas “hechas con mano de obra indígena” y con “trabajo de desocupados”. Así como las exaltaciones al cambio en la vida de los participantes en la cadena, sobre todo en la población indígena quienes, aparentemente, habrían logrado un salto en su calidad de vida a partir de la incorporación a la CTJYS [Concha y Figueira, 2010].

En cuanto a los actores de la cadena, es preciso decir que Pampa del Indio es un municipio rural a unos 220 km de la capital provincial, Resistencia. Fundado en territorio qom, a partir de 1912, por colonización blanca/criolla y reconocido formalmente como municipio en 1947, cuando la figura político administrativa aún era la de Territorio Nacional del Chaco.<sup>3</sup> El cual es uno de los municipios de mayor densidad poblacional indígena del país. En aquellos años contaba con aproximadamente 11 mil habitantes de los cuales cerca de siete mil eran qom, según datos del censo de 2001.<sup>4</sup> De esta localidad salió la gran columna indígena que confluía con las de

<sup>2</sup> Creada en 1979 es la hilandería de algodón más importante del país, con ocho plantas industriales y presencia en seis provincias.

<sup>3</sup> El Territorio Nacional del Chaco fue creado en 1884 y se convierte en provincia recién en el año 1951, llamándose primero Provincia Perón.

<sup>4</sup> Tales cifras se sostienen, e incluso, crecen ligeramente en el censo de 2010. En la actualidad se calcula que la población de Pampa del Indio ronda los 18 mil habitantes, mientras un 60 % de esa totalidad serían indígenas.



Castelli y Las Palmas en la marcha indígena provincial en reclamo por trabajo y la mejora de sus condiciones de vida en el año 2001. Pampa del Indio es uno de los puntos referenciales de resistencia indígena de la provincia.

Hasta el día de hoy, la población qom sobrevive a partir del cultivo de huertas y sementera baja para el consumo doméstico, cría de caprinos, más los planes estatales de asistencia o trabajo y algunas “changas”, trabajos esporádicos pagados por jornal. Estas tres fuentes de subsistencia serían insuficientes sin la gestión solidaria de las organizaciones qom en las que la mayoría de la población indígena está adherida. Ciertamente no puede calificarse como economía de subsistencia, pues esta depende de la asistencia estatal y de la realización de changas para completarla, sostenemos en cambio que forma parte de lo que Quijano ha llamado el polo marginal de la economía [Quijano, 1977 y 1998]. Mediante las organizaciones se gestionan de manera equitativa los recursos conseguidos al Estado provincial y nacional, sean copas de leche para los comedores comunitarios, semillas para cultivo comunitario o herramientas de producción que van desde tractores hasta los utensilios de labranza.

Decíamos que, en 2004, la Omas consigue la integración del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación en la cadena. Además de este ministerio participarían el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), dependiente del entonces Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca de la Nación mediante el Plan Social Agropecuario (PSA) y ProHuerta. Ambos planes se encuadraban en el Plan Nacional de Seguridad Alimentaria bajo articulación de los dos ministerios ya mencionados. En cuanto a las ONG locales, estas eran el Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana (Indes) y el Instituto de Cultura Popular (Incupo), ambas con fuerte presencia en el noreste argentino.

El proyecto, a pesar de los grandilocuentes discursos que se encontraban en las revistas especializadas y notas periodísticas, solo duró dos campañas algodonerías, tras lo cual dejaron

la producción de “algodón indígena” para asociarse con productores criollos de la Cooperativa Agroecológica del Litoral. Según reconocían algunos de los técnicos participantes en ambas fases del proyecto, desde el lado no indígena, no entendieron que las dinámicas de las organizaciones indígenas obedecían a un tipo de institución horizontal y de toma de decisiones consensuadas por todos los integrantes de cada organización. No a decisiones representativas o unilaterales de dirigentes. Estas dinámicas conllevan un tiempo de ejecución que se rige, entre otras cosas, por la factibilidad de reunión<sup>5</sup> y por la consecución del consenso donde, además, no son previsibles sus resultados desde la lógica productiva capitalista colonial/moderna que representaban técnicos y organizaciones no gubernamentales.

En la primera campaña, 2006 a 2007, la CTJYS produjo 65 mil camisetas, de las cuales cinco mil quedaron en el mercado local (Buenos Aires), mientras las 60 mil restantes, se exportaron a Italia, principalmente a Milán, a las tiendas del CTM-Altromercato donde se vendían a 14 euros cada una. Las camisetas llegaban a Italia por transporte marítimo, en los barcos del mismo consorcio y gozaban de una serie de regalías impositivas tanto en el país de destino como en el de origen, debido a su categorización como productos de la economía social. En cuanto a la ganancia por tonelada de algodón para las organizaciones qom, el precio justo se estipula como un 5 % sobre el precio de mercado en la bolsa de valores, por lo tanto,

<sup>5</sup> Debe tenerse en cuenta que este es un medio rural donde las dificultades económicas se traducen también en la dificultad de movilización. Los medios de transporte—de quienes tienen la suerte de tenerlos— son la bicicleta y la moto, ambas pueden transportar un número reducido de personas y no se pueden utilizar los días de lluvias copiosas por el estado de los caminos de tierra. Las distancias entre parajes—desde los extremos oeste y este al centro del municipio hay aproximadamente 30 kilómetros, sin contar los kilómetros hasta el interior de cada paraje— y el estado de los caminos, ya que solamente las rutas provinciales están asfaltadas, se suman a los inconvenientes que deben sortear las organizaciones para cumplir con su mandato de comunicación y consenso. Empero, lo logran. Aunque ciertamente en plazos muy distintos a los de las premuras modernas.

aunque mejorado el precio, estaba igualmente atado a los vaivenes del mercado internacional. Por entonces, el rendimiento de una hectárea de algodón daba aproximadamente 800 kg, con un precio por kg de 1.40 pesos argentinos (calculado según la calidad de la fibra y su localización). Cada familia qom productora de algodón tenía, en promedio, una hectárea y media, por lo que se calculaba 1 680 pesos argentinos por cosecha. La tonelada se pagaba, en promedio, a 700 pesos argentinos y Omas ofrecía 1 200 pesos argentinos. Bajo esta promesa se embarcaron las organizaciones qom.

Ahora bien, por esos mismos años la jornada de ocho horas se pagaba en Pampa del Indio a 75 pesos argentinos, de los cuales quedaban 50 para el trabajador.<sup>6</sup> Si trabajamos con base en este número podemos calcular que se precisan por lo menos 50 días de trabajo intensivo para el algodón (sin contar el cultivo total por el periodo de carpida a carpida). Tomando solamente los 50 días de trabajo intensivo se puede calcular el lucro cesante de cada trabajador que decide cultivar su propio algodón en 2 500 pesos argentinos. La tonelada de algodón durante las campañas 2005-2006 y 2007-2008 jamás superó los 1 500 pesos argentinos, recordemos que se calcula un rendimiento inferior a la tonelada por hectárea y, hectárea y media por familia. A este precio de 1 500 pesos argentinos, debían descontarse no solo el trabajo que ya vimos lo excede por mucho, también el combustible para el arado del campo, el traslado para el acopio y la preparación inicial junto con la limpieza final de la tierra. Hechas las cuentas, las conclusiones sobre el impacto en “calidad de vida” indígena son evidentes.

<sup>6</sup> Las referencias económicas para el año 2006 que el dólar estadounidense osciló entre los 3.06 y 3.10 pesos argentinos (<[www.billetesargentinos.com.ar/articulos/cotizacion.htm](http://www.billetesargentinos.com.ar/articulos/cotizacion.htm)>); la canasta básica de alimentos rondó los 860 pesos argentinos (<[www.lanacion.com.ar/economia/la-canasta-basica-familiar-86186-nid847414](http://www.lanacion.com.ar/economia/la-canasta-basica-familiar-86186-nid847414)>) y el salario mínimo pasó de 630 pesos en junio de 2006 a 980 en 2007 (<[www.minutouno.com/notas/1279425-como-evoluciono-el-salario-minimo-vital-y-movil-los-ultimos-12-anos](http://www.minutouno.com/notas/1279425-como-evoluciono-el-salario-minimo-vital-y-movil-los-ultimos-12-anos)>).

La participación de las organizaciones qom en un proyecto productivo de Comercio Justo implicaba, además de la supuesta mejora en el precio, la aceptación de una serie de directrices que debían modificar y estandarizar las relaciones sociales y de producción para obtener la certificación internacional de Fair Trade, para así, comercializarse como un producto del Comercio Justo. Pero, sobre todo, se produjo una fuerte utilización discursiva del “componente indígena”, como las mismas ONG involucradas lo llamaban, que marcaba las prendas textiles de manera identitaria lo cual agrega plusvalor mediante su sola participación en el proceso productivo. Más adelante retomaremos esta situación, puesto que encontramos la misma operación en la promoción de las prendas del algodón biodinámico. Es preciso destacar que, de este plusvalor no se beneficiaban las organizaciones indígenas.

Para los entrevistados indígenas que participaron en el proyecto de Comercio Justo, este nunca representó nada más que una leve mejora en el precio. Vieron a los “tanos” (italianos) en un par de ocasiones y su asociación con ellos no representó más que un nuevo intento blanco de sumarlos en un proyecto infructuoso, como tantos otros. Quizá la diferencia fue que en esta oportunidad no se les ofreció un proyecto ajeno a sus prácticas, puesto que conocían el trabajo del algodón por desempeñarse como jornaleros durante generaciones, y eso daba mayores probabilidades de éxito. Sin embargo, este intento naufragó como las anteriores “bajadas del gobierno” en las que la organización qom no tuvo participación real en las etapas de diseño y desarrollo, puesto que se impuso la perspectiva de desarrollo indigenista del Estado [Escobar, 1998; Quintero, 2015]. Afortunadamente, no causó mayores daños dentro de esta organización qom. En este tipo de emprendimientos terminan por fragmentar o implotar a las organizaciones participantes a raíz de los cambios que obligan a asumir las expectativas que generan, así como el desequilibrio intencionado de la autoridad colectiva, etcétera.

En el año 2018 se publicó una defensa del comercio justo como una práctica transformadora dentro de la descolonialidad del poder. Para cerrar este apartado, quisiéramos detenernos en algunas preguntas que, planteamientos como este, acarrearán. Marco Coscione [2018] en el libro *Comercio justo en clave decolonial*, ubica al comercio justo como un movimiento socioeconómico ligado con las prácticas de la economía social y solidaria, con el principal objetivo de buscar nuevos caminos que aseguren simultáneamente los desafíos del desarrollo, la preservación del medio ambiente y una distribución de la riqueza y de los bienes que permita asegurar el máximo de bienestar para grupos cada vez mayores de la población. De esta manera, por un lado, desvincula al movimiento del “comercio justo” de la “cooperación del desarrollo” que tiene como meta final la asistencia específicamente “económica”, basada en esquemas asistencialistas. En este sentido, para el autor: “el comercio justo es esencialmente comercio. Con dignidad, justicia y transparencia... obvio [...] (y, además,) intenta construir otra realidad, donde los conocimientos de ambos lados de la cadena comercial se encuentran para dar vida a algo distinto” [Coscione, 2018: 197].

Por otro lado, propone una serie de transformaciones en las prácticas que el comercio justo ha construido desde las últimas décadas: la relación entre los productores “del sur” o los “beneficiarios” y los grupos de consumidores y distribuidores “del norte” o los actores del comercio justo. A partir de una crítica desde “dentro” del movimiento pone en tensión la conformación de la red y los espacios de decisión otorgados a sus miembros, como también, el papel que desempeñan en esta cartografía las marcas y los sellos de certificación. Todos ellos ubicados en “el norte”. Llama a todas estas críticas contradicciones dentro del movimiento.

Bajo esta mirada, el desafío por enfrentar consiste en desarticular estas relaciones de subordinación norte/sur atravesadas por esquemas economicistas/asistencialistas mediante

una “campana de concientización” que permita incluir una perspectiva de “desarrollo inclusivo”, aportando una mayor participación de los productores del sur, integrándolos en un esquema más “justo” en la representación de sus intereses. Esto otorgaría al movimiento la posibilidad de amplificar el horizonte de acción del comercio justo al plano socio-político, acompañando las disputas locales que los movimientos del sur entablan en sus territorios. La vía para adoptar este desafío es, en parte, sumar otras perspectivas de pensamiento como la descolonialidad.

Ahora bien, frente a este escenario ¿podemos afirmar que es posible construir una perspectiva de horizonte descolonial basada en la idea del desarrollo, aunque a este lo llamemos “inclusivo”? ¿Podemos anclar el problema del comercio justo en que no puede liberarse de los esquemas caritativos que tampoco desafían el modelo operante? O, con más precisión, ¿se puede adjudicar al movimiento de comercio justo la potencialidad de desafiar el modelo económico imperante y, por tanto, reclamárselo? ¿Acaso, el comercio justo no es parte del esquema de la división social del trabajo en el ámbito internacional, incluidas sus valoraciones acerca de la humanidad, sus relaciones y su vinculación con la naturaleza?

En tal caso ¿podemos pensar que las contradicciones enunciadas por el autor son nuevas disputas en torno a la comercialización de los productos en el comercio justo o a la búsqueda de nuevos canales de comercialización? Ambas, fruto de las relaciones de poder bajo el “impulso” de la competencia que intenta imponer nuevos intereses comerciales que benefician, ahora, a los productores del sur. Esto nos lleva a pensar que no son contradicciones internas del movimiento en pos de una transformación “más solidaria”, sino una estrategia o campana de comercialización que incorpora a otros actores. Cabe preguntarnos, para acceder a la red de comercialización, ¿las organizaciones deben modificar su producción adecuándola a una planificación que contemple

las necesidades de la demanda, elaborando un plan de negocio? Si fuese así, la pregunta que nos surge es, a partir de un diseño de ese norte global ¿cómo se reestructura la vida de las organizaciones y sus familias en torno a estos cambios productivos?

Descolonizar las relaciones de poder no es invertir los papeles ni “dar vuelta la tortilla”, es desnaturalizar los entramados asimétricos de poder que dominan nuestra existencia para así transformarnos y, con ello, modificar la sociedad en la que vivimos por otra con parámetros más igualitarios.

Este horizonte no se consigue al eliminar intermediarios en sus transacciones comerciales ni con la apertura de “nuevas alianzas” con el norte, ambas estrategias de comercialización del comercio justo. Tampoco se consigue con las asesorías técnicas ni con las capacitaciones que se brindan a los productores, como evidencia el caso que analizamos. Al menos en Pampa del Indio, no se estimuló el “encuentro de ambos lados de la cadena” para construir una realidad distinta. La reducción de la desigualdad, que intenta movilizar el comercio justo, es más un slogan que una vía de posibilidad.

Precisamente sobre el comercio justo, como otra cara del desarrollo, ya hemos realizado otros trabajos [Figueira y Concha, 2011] y, precisamente desde la teoría de la colonialidad del poder, Quintero [2013, 2014 y 2015] (entre otros autores), ha dejado en claro la imposibilidad de un “buen desarrollo”. Ahora bien, estos trabajos se fundamentan en otros que representan hitos en estas discusiones desde la gran bibliografía que puede entenderse como parte de la opción descolonial. Como ejemplo podemos mencionar “El Fantasma del Desarrollo en América Latina” de Aníbal Quijano [2000] y *La invención del Tercer Mundo*, de Arturo Escobar [1998]. Sin embargo, en su construcción argumental da la impresión que el autor desconoce estos últimos trabajos.

## EL ALGODÓN BIODINÁMICO DE STAY TRUE<sup>7</sup>

Diez años después, bajo un gobierno reconocidamente neoliberal, se levanta otro proyecto que involucra a familias qom de la misma localidad y su producción de algodón. En primer lugar es preciso mencionar que desde las sequías del año 2008 el algodón prácticamente dejó de cultivarse en Pampa del Indio y su producción mermó, incluso en los productos criollos que cuentan con herramientas de crédito y fondos estatales para apoyar su producción en toda la provincia.<sup>8</sup> En cuanto a población indígena respecta, la participación del Estado nacional y provincial en estos años se ha centrado en la producción de sementera baja y huerta para consumo. Desde el cambio de gobierno a fines del año 2015, las reparticiones estatales específicas como la Secretaría de Agricultura Familiar, fueron desmanteladas. La consecuencia de estas medidas, así como la disminución de personal en este terreno han producido severas dificultades en el acceso a semillas, fondos para combustible y asesoramiento técnico, lo que afecta directamente la producción para consumo de las familias y organizaciones indígenas.

<sup>7</sup> La información sobre la empresa StayTrue aquí presentada, proviene del seguimiento de su sitio en internet, <[www.staytrueorganic.com](http://www.staytrueorganic.com)>, durante los meses de mayo a octubre de 2019. Así como con respecto al desarrollo del proyecto proviene de las entrevistas en Pampa del Indio con técnicos de la Oficina de Desarrollo Rural (ODR) y de las personas dirigentes, personas de la tercera edad y demás miembros de las organizaciones indígenas de esta localidad en los viajes realizados entre los meses de enero de 2016 y julio de 2018.

<sup>8</sup> El estado actual del cultivo del algodón es una constante preocupación en la provincia del Chaco, esto se evidencia en las notas de medios especializados y de la prensa escrita. Durante el 2019 se ha discutido sobre todo la necesidad de reactivar la Mesa Algodonera y el Fondo Algodonero, sin embargo, ambos son privilegio de los productores criollos y blancos, no contemplan la participación de la población indígena. Algunos ejemplos de notas son <[www.agritotal.com/nota/36502-el-algodon-se-debate-entre-la-devaluacion-y-la-competitividad-de-otros-cultivos/](http://www.agritotal.com/nota/36502-el-algodon-se-debate-entre-la-devaluacion-y-la-competitividad-de-otros-cultivos/)>, <<https://ruralnet.com.ar/chaco-a-punto-de-abandonar-el-cultivo-de-algodon/>> y <[https://www.clarin.com/rural/algodon-quiere-volver-patron-pago\\_0\\_B1NZRMEGQ.html](https://www.clarin.com/rural/algodon-quiere-volver-patron-pago_0_B1NZRMEGQ.html)>.



Es en el año 2016 cuando una “familia de emprendedores” decide recalcar, nuevamente mediante el Ministerio de Desarrollo Social, en proyectos productivos con la “comunidad qom”<sup>9</sup> de Pampa del Indio, del paraje de Campo Medina, por medio de la producción de algodón biodinámico para ser comercializado en las redes de Comercio Justo. El acento en este caso no está puesto en la comercialización, sino en la producción del “camino biodinámico”.

Según los técnicos de la Oficina de Desarrollo Rural (ODR) de Pampa del Indio, en 2016 el proyecto piloto comprendía a ocho familias qom, pero en el momento de la primera entrevista (junio 2016) solo quedaban dos, con un cultivo de una hectárea cada una. El proyecto inicial buscaba evitar los fracasos anteriores y por ello solo permitía el cultivo de una hectárea por familia, de modo que no se abandonara el cultivo de alimentos. Cabe aclarar que en promedio las familias qom cuentan con dos hectáreas que, en la mayoría de los casos, resultan de dividir matemáticamente un lote de 25 ha entre la cantidad de familias que lo ocupan. Sobre esta tierra no necesariamente tienen propiedad o decisión exclusiva. Entendamos, entonces, las dos hectáreas como un cálculo estimativo con fines analíticos y no como parcelas independientes y alambradas, o bien, como propiedad privada.

Además, en cuanto al estado jurídico de la tierra indígena en la Argentina, “ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos” (Constitución de la Nación Argentina, Art. 75, inciso 17). Por lo tanto, la poca tierra que cuenta con título de propiedad no sirve como aval de crédito en entidades bancarias, por ejemplo, de allí que la población indígena dependa del Estado provincial o nacional para proveerse de los insumos necesarios para la producción agrícola. Quede claro que de ninguna manera defendemos el embargo de la tierra indígena, lo cual sería desastroso, sin

<sup>9</sup> En la página de internet de la empresa la referencia es a la *comunidad qom*.

embargo, queremos resaltar la dependencia estatal de la población indígena, dependencia ciertamente histórica y estructural, así como ajena a su voluntad.

Retomando el hilo productivo, los objetivos de la ODR son recuperar el sistema productivo de autoconsumo y sumarle valor agregado. Para ello, el INTA aporta al proyecto además con una desmotadora portátil que daba abasto para las hectáreas cultivadas y permitiría a las familias ahorrarse los costos de flete y quedarse con la semilla y la viruta para el abono. De tal modo el rendimiento se estimaba en 35 % de fibra de algodón, de 30 a 35 % de semillas y el restante de viruta. Para este caso, desde el INTA diferencian la agricultura orgánica de la biodinámica del siguiente modo:

La producción orgánica, con el objetivo de preservar la salud humana y la biodiversidad, se basa en la ausencia de uso de pesticidas de síntesis industrial y fertilizantes sintéticos, reemplazando los mismos por preparados naturales y abonos o fertilizantes orgánicos; el uso de variedades no transgénicas y el manejo de rotaciones adecuadas para lograr menor presión de malezas y cuidar la calidad del suelo; además de generar valor agregado. Por otra parte, la agricultura biodinámica es una disciplina que más allá de encontrarse actualmente fuera de los ámbitos académicos de formación agropecuaria, tiene aceptación en diferentes países como una herramienta de manejo productivo basada en los ciclos lunares [Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), 2017a].

En cuanto a su participación, sostienen “acompañar” desde distintas áreas el proceso interesados en observar, intercambiar y aportar conocimientos desde la tecnología adquirida de manejo del cultivo. Para ello, además de la ODR local, el proyecto queda bajo la supervisión de la Estación Experimental Agropecuaria (EEA) de Sáenz Peña.

Ahora bien, al estar comprometidos con la certificación de producción biodinámica Demeter y de comercio justo (Fair

Trade), el proceso productivo en su totalidad cae bajo estrictas estipulaciones. Por ejemplo, el “camino biodinámico” requiere seguir el calendario lunar para siembras y cosechas, no usar pesticidas ni fertilizantes artificiales (agroquímicos), utilizar solo agua de lluvia o con tratamiento especial, no introducir maquinarias para conservar mejor la tierra.<sup>10</sup> Cabe mencionar que el cultivo del algodón requiere de grandes cantidades de agua, por ello su siembra siempre depende del tiempo de lluvias, en el caso de Pampa del Indio debe comenzar en octubre, de lo contrario, aunque se siembre después, se perderá la cosecha.

El cultivo en la comunidad qom se da de modo familiar y colaborativo, pero son muy pocas las familias qom que poseen animales de tiro, por lo tanto, la prohibición de incorporar maquinarias en el trabajo del campo (como el tractor para arar la tierra o una cosechadora), significa que, integrantes de las familias qom durante el mes de octubre (con temperaturas que se encuentran por sobre los 30° C desde tempranas horas) deben colgarse el arado, o retomar las condiciones laborales anteriores al siglo xx. De igual modo, la cosecha debe ser a mano para aprovechar toda la fibra y obtener su mayor calidad. Esta dependerá de la mano de obra que la familia pueda proveer o conseguir.

En cuanto al rendimiento por hectárea, el promedio de la última campaña en la provincia se ubicó en los 2 200 kg/ha, sin embargo, estos valores corresponden al cultivo industrial del algodón. Según los datos del INTA, durante los años 2016 y 2017 el rendimiento de algodón biodinámico fue de 375 kg en 1.5 ha:

La experiencia fue desarrollada durante 2016-2017 en Campo Medina, Pampa del Indio (Departamento San Martín, Chaco)

<sup>10</sup> Este requerimiento, mencionado por los técnicos, no aparece en algún sentido en las *Normas internacionales de producción agraria* de Demeter Internacional en 2018. Es decir, no se menciona su uso, como tampoco su prohibición. Sin embargo, la idea que ha calado en Pampa del Indio es que, debido a la contaminación que genera la maquinaria agrícola, esta estaría prohibida.

sobre lotes de diez años sin producción. La variedad convencional de algodón utilizada fue Guazuncho 3 INTA. La siembra se realizó sobre suelo de la serie Turruca, Natrustol típico. Se tomó muestra de suelo a 0 y 20 cm de profundidad analizada en la Estación Experimental Agropecuaria (EEA) Sáenz Peña. Se sembraron 2 ha con distanciamiento de un metro. Las prácticas culturales fueron realizadas por los integrantes de las familias. [...] La cosecha se realizó de forma manual. Un técnico de la certificadora orgánica LETIS supervisó el cumplimiento de las normas del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SenaSA) para este tipo de producción. El proceso de desmote y el análisis de las características tecnológicas de las fibras por HVI (High Volume Instrument) fueron realizadas en la EEA Sáenz Peña. El rendimiento de algodón en bruto fue de 375 kg en 1,5 hectáreas cosechadas. El rendimiento en desmote fue de 40 % fibra (150 kg); 55 % semillas (206 kg) y 5 % residuos (19 kg) [INTA, 2017b].

Sin duda, hay un fuerte compromiso por parte del organismo estatal de acompañar el proyecto, cuestión visible mediante los datos aportados sobre los estudios previos y el conocimiento de la zona que involucra, al menos, a cinco técnicos, dos de la ODR local, dos más de la EEA y un experto en agricultura biodinámica, como exige la certificación. Ahora bien, es llamativo el bajo rendimiento por hectárea, a pesar del excelente trabajo realizado en la cosecha que reportó pocos residuos (5 %), lo cual contradice el tercio regularmente previsto por los técnicos.

Con respecto al precio, siempre considerando valores oficiales y estimando un promedio ya que varía según la calidad de la fibra, la tonelada se paga a 3 500 pesos argentinos. Para tener una relación con el costo de vida, contemplemos que la canasta básica de alimentos para una familia de cuatro miembros para el mes de julio de 2018 fue de 18 170 pesos argentinos mensuales [*Diario Norte*, 2018], mientras los planes asistenciales apenas superan los cuatro mil pesos argentinos mensuales. En este contexto hay que tener en cuenta el

impacto de un cultivo que requiere de seis meses (octubre a marzo) que reditúa 3 500 pesos argentinos anuales por tonelada. Para los 375 kg, esto equivale a 1 312.5 pesos argentinos, más 5 % del Comercio Justo, o mejor, 20 % que Stay True dice pagar, el costo adicional de la empresa por el algodón fue de 262 pesos argentinos anuales.

Con respecto al uso exclusivo de agua de lluvia, como ya mencionamos, desde el año 2008 Pampa del Indio sufre una fuerte sequía que obliga al municipio a repartir agua con camiones hidrantes por los parajes rurales, puesto que los pozos se han secado y el acceso al río Bermejo se encuentra en manos privadas. Por otra parte, los riachos que atraviesan la zona, el Guaycurú Grande y el Guaycurú Chico, en la época estival (misma del algodón) corren ambos salobres, inutilizables para consumo humano. Dicho sea de paso, en los dos últimos veranos el agua que reparte el municipio también es salobre, lo cual ha traído malestares y enfermedades del pueblo qom en Pampa del Indio. Como puede verse, la crisis hídrica que afecta al municipio convierte al agua de lluvia recogida en aljibes, en un recurso escaso y altamentepreciado, con prioridad al consumo humano y de animales.

Por último, dejaremos una pequeña muestra de titulares de prensa para mostrar el rédito en imagen que incorpora la empresa:

1. “El Desafío del Algodón Biodinámico. El algodón sustentable es marca registrada de Stay True, la fábrica de prendas de algodón 100 % biodinámico junto a la comunidad Qom en la provincia de Chaco” (*Perfil*, Suplemento SúperCampo, 30 de julio de 2018),<sup>11</sup>
2. “Una firma de indumentaria se unió a los qom para fabricar algodón orgánico” (*La Nación*, 05 de abril de 2018).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> <supercampo.perfil.com/2018/07/el-desafio-del-algodon-biodinamico/>.

<sup>12</sup> <lanacion.com.ar/2122182-el-algodon-unio-a-los-qom-con-una-firma-de-indumentaria/>.

3. “Comunidad qom vuelve a cultivar usando la agricultura biodinámica: un referente de la agricultura biodinámica trabajó con una comunidad qom de Chaco logrando volver fértil el suelo, recuperando sus cultivos de algodón que habían sido afectados por los agrotóxicos. Las familias recuperaron además su estilo de vida ancestral” (*El Federal*, 11 de julio de 2017).<sup>13</sup>
4. “Textil argentina se pone a la vanguardia con prendas de algodón biodinámico: un horizonte que se trazaron gigantes como C&A, H&M, Zara, Levis”.<sup>14</sup>

#### “CAMBIOS” Y CONTINUIDADES

Al visitar la página oficial de Stay True son varias las cuestiones que resaltan al contrastarlas con el contexto local al que se refieren. Lo primero, es el uso reiterado de la figura de “comunidad” que guarda poca relación con las únicas dos familias involucradas (de decisión unilateral de excluir a las organizaciones), entre las nueve mil personas que componen esa comunidad. Lo segundo, es la composición de lo indígena según un imaginario occidental esencialista y del pueblo qom como un sujeto sin agencia, abandonado y a la espera de la caridad o salvación blanca. Analicemos el siguiente párrafo de su comunicación institucional: “Trabajo con la comunidad qom. Hace poco comenzamos un proyecto ambicioso pero *esperanzador para la comunidad Qom*. En Campo Medina, Pampa del Indio, provincia de Chaco, esta comunidad que supo

<sup>13</sup> <elfederal.com.ar/comunidad-qom-vuelve-a-cultivar-usando-la-agricultura-biodinamica/>.

<sup>14</sup> <puntobiz.com.ar/noticias/val/116602/val\_s/42/textil-argentina-se-pone-a-la-vanguardia-con-prendas-de-algodon-biodinamico.html>.

en otros tiempos cosechar algodón, como consecuencia de los diversos vaivenes del país, *no desarrollan ninguna actividad económica. Viven de la planta de algarrobo y la lengua es lo único que tienen*".<sup>15</sup>

Cabe destacar como la participación de la empresa aparece como desinteresada y benéfica para la "comunidad qom", le traen esperanza a la comunidad en su totalidad. Los sacan de la inactividad más absoluta puesto que "no desarrollan ninguna actividad económica", tras lo que cabe preguntarse de qué vivían antes de su encuentro con Stay True ¿no producían ni cultivaban alimento alguno?, ¿no realizaban algún tipo de trabajo?, por mencionar solo las más obvias implicaciones de la infeliz afirmación. "Viven de la planta del algarrobo" nos dicen, cabe aclarar que es lamentable los pocos algarrobos que quedan en tierras qom, ya que la mayoría se encuentra en campos privados a los que tienen prohibido el ingreso. Por otra parte, la chaucha de algarroba (que ciertamente es un alimento excepcionalmente rico en nutrientes) se recoge una vez al año, antes se tostaba la vaina completa para conservarla durante todo el año y así molerla para la harina en la medida que se fuera necesitando. Este sistema de almacenamiento ya no puede practicarse al ser imposibilitado su primer paso, la recolección de las chauchas. El remate de "la lengua es lo único que tienen", no merece más contemplación por su evidencia.

En la sección "Las causas que promovemos", se encuentra el rubro Nativo, que describe lo siguiente:

"Nativo: nuestro proyecto abarca lo Nativo *para empoderarlos y generar raíces en sus costumbres nativas*. Ese es el sustento del proyecto con la Comunidad QOM de Pampa del Indio donde nos encuentra diariamente trabajando para que esta Comunidad genere algodón basado en los principios de la agricultura

<sup>15</sup> Las cursivas aquí y en las siguientes citas son de las autoras.

biodinámica bajo los parámetros del comercio justo [<staytrueorganic.com>, 2018].

Encontramos aquí una fuerte continuidad con el proyecto anterior de Comercio Justo, fundamentado en la lógica eurocéntrica que dicta que *todo no blanco* debe ser salvado de sí mismo y ser ayudado para salir de *su* pobreza, para encontrar su lugar en el mundo, para desarrollarse [Dussel, 2003; Quijano, 2014]. De allí que Stay True se atribuya la acción de empoderarlos y generar raíces en sus costumbres. Este tipo de discursos se anclan en la diferencia colonial [Mignolo, 2003] que constituye la colonialidad del poder. Ahora bien, a diferencia de los proyectos nacionales de modo de asimilación o integración, aquí se espera que *el indígena* conserve rasgos identitarios que permitan reconocerlo como tal, diferente de *lo blanco* pero subsumido igualmente, puesto que es precisamente *el componente indígena* lo que generará plusvalor.

Para mostrar este argumento, tenemos la siguiente afirmación: “[...] comunidad ancestralmente generadora de cultivos de algodón y que fueron excluidos de seguir sembrando algodón por políticas gubernamentales erróneas a causa del picudo [...] queremos contribuir al desarrollo social de los qom, emponderándola [...] Los qom veneran a la Pachamama a través del trabajo de su tierra, con sus plegarias y oraciones frente a la planta de algodón llamándola oro blanco” [Stay True Organic Clothing, 2017].

En esta oportunidad encontramos una fuerte negación o ignorancia, de la situación colonial [Oliveira, 2012] y sus consecuencias para el pueblo qom, al tiempo que se apela a ese “componente indígena” esencializado. Como todo indio hiperrreal [Ramos, 1994], los qom deben realizar rituales y venerar a Pachamama, aunque esta divinidad sea andina, y el dueño y creador de todas las cosas para este pueblo sea No’ouet. Se comprende el esfuerzo intercultural de quien está en el lado inferior de aquella asimétrica relación de poder para



aportar elementos comprensibles para el “blanco” que se sitúa en un lugar de superioridad y tiene el poder material de retirar un proyecto que, quizás, pudiera traer alimento a sus familias. Como se entiende que mediante la férrea homogenización identitaria que han sufrido los heterogéneos pueblos indígenas, la Pachamama, como el Buen vivir, se conviertan en conceptos generalizados hasta vaciarlos, sin la historicidad cultural y simbólica que los mantiene hasta nuestros días, desprendidos de la experiencia histórica que los pueblos han atravesado hasta aquí. De igual modo, se borran las relaciones de poder que la situación colonial ha generado y recreado de forma pertinaz.

Cabe considerar, además, que el cultivo del algodón fue introducido en el Territorio Nacional del Chaco en el año 1906, fue pilar del crecimiento y de la producción económica del Territorio durante la primera mitad del siglo xx. Su expansión requirió el avance sobre la “frontera con el indio” que, por esos años, era la mayoría del territorio chaqueño [Iñigo, 1983; Trinchero, 2000]. Así mismo, una vez firmada la paz con el pueblo qom en 1914, en lo que hoy es Pampa del Indio, este pasó a ser mano de obra barata tanto para ingenios, talleres, obrajes, como para algodones, hacia donde se trasladaban por la temporada de cosecha. Allí eran estafados con los pagos,<sup>16</sup> lo cual los empobrecía a su regreso, y se encontraban con que la tierra que antes ocupaban, alojaba a un blanco que la reclamaba como propia. En este texto no extenderemos el análisis de la relación entre la desposesión de la tierra indígena y la explotación de su fuerza de trabajo. Basta con comprender que el algodón representa en la historia qom la pérdida territorial, el trabajo forzado

<sup>16</sup> Se da cuenta de ello en la prensa de principios de siglo xx, en especial, el diario *La voz del Chaco* y *El Territorio*. No referimos una fecha en particular para su consulta, ya que este era un tema recurrente en las primeras páginas en los meses de junio a septiembre. También en las revistas mensuales del territorio *El Chaco* y *Chaco y Formosa*, ambas de la Asociación de Fomento de los Territorios Chaco y Formosa.

y el fin de la libertad. En entrevistas realizadas a dirigentes de la Unión Campesina, queda explícito el reciente aprendizaje del cultivo del algodón (aproximadamente las dos últimas décadas), producto de los logros de la lucha por la tierra y elementos productivos (semillas y herramienta de labranza). Antes de esas victorias la experiencia histórica los había confinado a la cosecha, dejando el cultivo y sus ganancias en manos exclusivamente de los blancos/criollos, era una experiencia fragmentada mediante la explotación de la fuerza de trabajo qom. Por ello, el uso del término “ancestral” que, en general remite a un conocimiento propio del pueblo que lo practica y conserva durante generaciones, el cual es parte de su sistema de conocimientos, borra la experiencia histórica y las asimétricas relaciones de poder a las que se ha sometido y a las cuales ha resistido el pueblo qom de Pampa del Indio. Así mismo, la referencia al “oro blanco” remite a la manera como fue llamado por la sociedad chaqueña blanca de la época y por toda la Argentina en general, dada su importante participación en el mercado mundial del algodón.

No es de extrañar que en estas relaciones interétnicas el pueblo qom viera en el algodón (como en la cría de ganado vacuno), su salida de una situación económica estructuralmente desfavorable ya que ambas actividades han sido las principales generadoras de riqueza en los blancos/criollos, dentro de las actividades que se presentan al alcance del pueblo qom. Ciertamente, ha sido mucho más que el algodón o la ganadería lo que ha generado y concentrado riqueza en el Territorio y en la provincia del Chaco; la agroindustria ha avanzado de manera implacable en las últimas décadas, situación de la que están plenamente conscientes y son damnificados la comunidad qom de Pampa del Indio. Lo que quizás no sea tan claro en el imaginario social de este pueblo (aunque sí en dirigentes y las personas ancianas), es que no es el algodón o el ganado en sí mismos lo que convierte a un campesino criollo en pequeño productor, sino una serie de dispositivos económicos y sociales

disponibles para esa población y no para el pueblo qom [Quintero, 2013].

Por otra parte, encontramos una serie de afirmaciones que se presentan como actos de buena voluntad por parte de la empresa y, en realidad, son exigencias de los entes de certificación. El adelanto de dinero antes de la siembra es uno de ellos. Ciertamente es que la empresa declara superar el 5 % de mejora en el precio que exige el Comercio Justo y ofrece un 20 %. Desconocemos si este aumento se ha dado en los hechos, sin embargo, al tratarse de un único ingreso anual por los montos que ya vimos, aún el 20 % se termina rápidamente. Curiosamente, ofrecen la certificación de cultivo orgánico para las hectáreas de las familias qom en Campo Medina. Esto es improbable puesto que el paraje Campo Medina es lindero de la empresa Don Panos, una transnacional agropecuaria que utiliza los pesticidas habituales que causan daños en la salud de los habitantes del paraje. Sobre estos asuntos hay informes técnicos, causas judiciales y denuncias recurrentes por contaminación de agua, así como por fumigaciones aéreas.

Según el discurso de la empresa, a diferencia del tradicional discurso del Comercio Justo, estos no buscan “cambiar el modelo económico” del país, sino “ampliar la conciencia”, lograr la inclusión de sectores postergados aportando una “nueva visión”, si bien la palabra “cambio” predomina en el discurso. La proyección de la empresa es incluir a 300 familias en el cultivo del algodón biodinámico para convertirse en el referente argentino de este campo y competir con el algodón peruano de las mismas características.

Para comprender esta segunda cadena textil y su producción de valor, es preciso mencionar que el producto final es una prenda de vestir básica, sin confección especial, igual que antes, son camisetas de líneas rectas. Se supone que lo atractivo sea el estampado de alguna consigna ecológica o social desprendida de esas “causas” promovidas y, por supuesto, la calidad de la materia prima, la cual es necesariamente ecológica.

En el caso de Stay True Organic Clothing, justifican las imperfecciones de las prendas con el proceso artesanal de producción.<sup>17</sup> Siendo camisetas de algodón de colores básicos, con un estampado que cualquiera podría encargarse en los cientos de casas de serigrafía en las ciudades, queda la cuestión del precio. Las camisetas rondan los 26 dólares estadounidenses o 1 169 pesos argentinos. ¿Qué constituye entonces el valor que genera ese precio de venta? Por sus características objetivas, calidad de materia prima, calidad de teñido de la fibra y confección, la misma camiseta puede comprarse por 250 pesos argentinos, sin buscar un precio especialmente conveniente. La certificación de algodón orgánico no necesariamente es una garantía de mejor calidad de la fibra de algodón, sino de su proceso de producción no contaminante. ¿Qué es lo que se paga en una camiseta de Stay True Organic Clothing que permite ese salto en el precio?

#### MERCANTILIZACIÓN DE LA ETNICIDAD

Para responder a la pregunta anterior, sostenemos que se produce plusvalor mediante diferentes etapas de la producción, proceso que redundará además en el precio a partir del componente étnico. Existen al menos dos momentos en los cuales se produce la apropiación directa de la fuerza de trabajo del *otro en tanto otro*: por medio de la explotación de su fuerza de trabajo y mediante la apropiación de su *ser* indígena. Llamamos mercantilización de la etnicidad al proceso que convierte en valor de cambio el carácter étnico de una población. El valor de cambio de estas mercancías ya no residirá en la cantidad de trabajo abstracto contenido, sino que se le suma el componente étnico que ellas contienen. No solo se trata de su condición

<sup>17</sup> En las etiquetas impresas dentro de las camisetas se encuentra el siguiente enunciado: “Fieles con la imperfección artesanal”.

de abstracción homogeneizadora en el intercambio de trabajo indiferenciado, sino que se genera plusvalor a partir del carácter distintivo y único que proporciona la etnicidad, objetivándola, mediante el encubrimiento de las conflictivas, históricas y asimétricas relaciones de poder, para inventar una otredad étnica estandarizada y “universalizable”. De esta manera, se combinan relaciones de producción capitalistas y no capitalistas, donde las últimas son resaltadas ante el consumidor como elemento distintivo de ese producto y justificación suficiente para un precio superior a la media del mercado.

Decimos plusvalor y no ganancia, puesto que según Marx la ganancia es la apropiación del trabajo no retribuido por el “primer apropiador” (patrón), pero no por el “poseedor último y exclusivo” [Marx, 2012 (1867): 29]. En este caso, la apropiación sí llega al último poseedor: el consumidor. De tal modo, sostenemos que es plusvalor en tanto se presenta como un excedente del valor del producto sobre la suma del valor de sus elementos productivos. Según Marx: “[...] genera plusvalor, que le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada” [Marx, 2012 (1867)]. Solo que, en el caso de la mercantilización de la etnicidad, el plusvalor no se produce solo a partir del plustrabajo, sino también de la identidad étnica. Obviamente, no descartamos la apropiación del trabajo no retribuido en el proceso, sin embargo, resaltamos la variación en la tradicional ecuación, la variable nueva que genera “de la nada” plusvalor. Esa “nada”, es la identidad étnica.

En este caso, no exclusivamente es la identidad étnica para la mercantilización de la etnicidad. Para mayor claridad podemos asimilar esa “nada” con el polo marginal de Quijano, ese lugar (en el más amplio de los sentidos) donde pagan condenas quienes fueron expulsados del sistema capitalista. Sin embargo, y por ello este artículo, esa nada/polo marginal desde donde proviene la etnicidad que se acaba, mediante fetichización, mercantilización, es también el lugar de la resistencia y la (re)creación de relaciones sociales que no

responden necesariamente a la lógica capitalista, o incluso, se oponen francamente. Sobre ellas operan nuevas formas de explotación, de extracción de plusvalor. En palabras de Enrique Dussel sobre esa “nada” de la que habla Marx,

[...] situarse en la exterioridad de la totalidad del capital es ser como una “nada”, un “no-ente” (*nichtdasein*), un no-ser parmenídico, un excluido, alguien cuya desaparición o muerte [...] nada importa para el capital, porque no se encuentra en una “relación de trabajo” por la que pudiera extraer plusvalor. Esas masas desempleadas, empobrecidas, son trabajo vivo *inútil*, desperdiciado, hambriento. Es la “nada” desde donde se *creará lo nuevo* [Dussel, 2014: 320-321].

Esto *nuevo* que se creará y en lo que destaca Dussel, es también el lugar de la transición hacia nuevos horizontes de futuro. La aniquilación del capital no es completa.

Por supuesto, el tiempo histórico de hoy es otro. Si antes alcanzaba con la apropiación extrema del trabajo vivo por medio del plustrabajo, tras los cambios que ha traído el globocentrismo [Coronil, 2000], son posibles nuevas apropiaciones y la mercantilización de elementos antes impensados. En este mundo supuestamente desterritorializado y sin identidades claras del capitalismo global, la invención del indio hiperreal y del salvaje anticapitalista [Quintero, 2019] fungen como valor agregado de la mercancía en cuestión (sea esta una artesanía o una camiseta de la economía social), satisfacen las necesidades utópicas y testimoniales [Quintero, 2012] de un indigenismo primer mundista (sobre todo, pero no exclusivamente), y de clase media alta progresista, aquella que pretende ser mediante el consumo [Caballero, 2018].

Ahora bien, decimos que se objetiva la identidad étnica puesto que tal identidad depende del imaginario social de la propia empresa y los consumidores. Esto se ve claramente en el texto que mezcla la Pachamama con el carácter ancestral

del algodón. Ninguno de estos datos es históricamente cierto, aunque ambos están asociados con lo indígena, la Pachamama en general y el algodón a los indígenas del Chaco. El pueblo qom podría, bajo estos términos, ser cualquier pueblo indígena del Gran Chaco arreariado tras la conquista de los Estados nación y explotados durante la colonización de sus territorios. Esa experiencia histórica general encubre la particularidad de cada pueblo, sus sistemas de conocimiento y creencias, su identidad y cultura, etcétera. No importa aquí quienes son los qom, cómo es ese pueblo, sino la invención de lo indígena que es bien vista en las grandes ciudades, ajenas a la conflictividad de las relaciones interétnicas y olvidadas de la situación colonial y sus herencias, lo que se vende es el indio hiperreal.

Por otra parte, y hasta el momento característico de los procesos de mercantilización de la etnicidad, se logra un rédito claramente superior en cuanto a imagen social de la empresa, pero también de modo directo al hacer partícipe al Estado en el proceso productivo. La empresa no debe pagar a los técnicos como consultores o a las familias qom los jornales o salarios que corresponderían por la producción. El Estado aparece como aval del proceso y de la empresa, otorgando credibilidad. A su vez, esta asociación con poblaciones del polo marginal de la economía con el beneplácito del Estado, suele redundar en beneficios impositivos, subvenciones de diversa índole y la captación de organismos internacionales de ayuda deseosos de apoyar este tipo de proyectos. Como con los proyectos de desarrollo, lo que se desarrolla y crece son las empresas y los organismos que intervienen, el capitalismo, y no los grupos objetivo de estas políticas y proyectos [Escobar, 2007; Quijano, 2000 y Quintero, 2015].

Según pudimos observar a partir del caso del algodón biodinámico, la mercantilización de la etnicidad opera a dos niveles principales; el primero como ya dijimos, es la generación de plusvalor; el segundo ocurre en la intersubjetividad de los potenciales consumidores, pero también en la sociedad en

general. Veámoslo con más detalle. La generación de plusvalor la produce directamente la empresa mediante sus campañas de venta, difusión de imagen y del producto asociadas con lo indígena, este rasgo es tan importante que le permite a una empresa ignota en el mercado reclamar un nicho en el ámbito de las primeras marcas. Es decir, por medio de la mercantilización de la etnicidad la empresa consigue crear su marca y colocarla con efecto casi inmediato.

El “componente indígena” le da al producto un carácter único y a la empresa un baño de buena imagen social. Estos productos tienen como característica estar destinados al segmento de elites esto se construye, entre otras situaciones, a partir del precio. El discurso que se desprende de la mercantilización de la etnicidad apela a un público que puede hacerse eco material de la ayuda que se le reclama realizar mediante su consumo y que le proporciona, además de una camiseta artesanal y confeccionada de manera imperfecta que no se ha contaminado en su proceso de elaboración, una cuota de tranquilidad de conciencia puesto que, gracias a ese consumo, hay una familia indígena en algún lugar exótico y lejano que mejorará en algún grado su calidad de vida. En este nivel opera la mercantilización de la etnicidad por medio del imaginario social. A partir de aquí se reproducen miradas esencialistas del corte del indio hiperreal que, por supuesto, se actualizan de acuerdo con las transformaciones en la intersubjetividad hegemónica. De allí que en este caso vuelvan con fuerza la idea de ayuda, reemplazando a la de colaboración, o a la de comercio, por ejemplo, que ha sido slogan del comercio justo desde su comienzo.<sup>18</sup> Además, en estos reemplazos de categorías cada vez más veloces se produce ausencia de aquellas que conforman la racionalidad histórica y liberadora. Es así como ideas como el Buen vivir o la solidaridad se ven ausentes de contenido y repetidas en los discursos empresarios para convocar consumidores “conscientes”.

<sup>18</sup> La consigna es precisamente: “comercio, no ayuda”.



Este es un tipo de discurso ambiguo, plausible de ser adoptado por cualquiera ya que no especifica cuál cambio es el que persigue, de qué, sobre cuál cuestión, o el llamado a la conciencia que también queda sin aclarar más allá de nuestra “conexión con el planeta”. Temas del corte de cuidar a la Madre Tierra, ser consumidores responsables, aportar nuestro grano de arena para el cambio, apelan a una acción fragmentada y conformista que rechaza las formas organizativas de cualquier sociedad. De hecho, un punto llamativo es que contando el pueblo qom con organizaciones fuertes y especializadas en diferentes áreas (sobre todo educación, tierra y producción) Stay True, junto al INTA, se decanten por dos familias y no convoquen a las organizaciones en tanto tales. Es un tema que permitiría ampliar el proyecto, observar contenidos en caso de dificultades y, llegado el caso, beneficiar a más personas. Sin embargo, esta forma de operar es congruente con la lógica capitalista que las embebe. El “indio” bueno, nunca ha sido el “indio” organizado.

La diferencia colonial que caracteriza a la mercantilización de la etnicidad opera al fragmentar las formas de organización indígena, pues vende a los consumidores (no indígenas) la comunidad como una entelequia, pero opera en la individualidad de los casos, presionando por transformar a su semejanza, las relaciones sociales en general y de poder en particular. Es el blanco, empresario, técnico, experto, quien decide qué es lo mejor para la comunidad, incluso define qué es la comunidad.

Con la mercantilización de la etnicidad se le enseña al indígena a ser indígena, marcando cuáles son los conocimientos a “recuperar”, las tradiciones, cómo se define su “ancestralidad”. En este sentido hay una operación de diseño o rediseño de *lo* indígena donde se inventa la tradición desde arriba en la jerarquía de la diferencia colonial. En otros casos, se observa que lo pretendido era un rescate del componente indígena ansiado como camino para un capitalismo alternativo.

Aunque la diferencia pueda parecer sutil, se considera importante destacar que no es este el caso, no se rescata lo indígena para ser apropiado, subsumido dialécticamente, sino como algo superficial, decorativo, anecdótico y que puede descartarse fácilmente, reemplazado por un actor más atractivo. Sospechamos que la mercantilización de la etnicidad, como otros dispositivos del capitalismo, se refinan en el ejercicio de producción de plusvalor.

Con esta idea, cabe preguntarse si la mercantilización de la etnicidad, como operatoria, no estará ya mutando, ampliando el espectro, volviendo a la etnicidad una característica dentro de un abanico de componentes identitarios para explotar. Si el núcleo de esta categoría es la apropiación de ese componente (étnico), siempre que sea bien visto por los potenciales consumidores, entonces ¿podrían mañana ser otros actores sociales los que se encuadren en estas características? De modo mucho más discreto algo de esto ha hecho Stay True al incluir a los pacientes del Hospital Interdisciplinario Psicoasistencial José Tiburcio Borda (nosocomio especializado en salud mental, de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires) en su ambiguo mensaje de difusión y venta de productos.

Hasta ahora en todos los casos, se incluyen actores del polo marginal de la economía a quienes somete a viejas pero enmascaradas formas de explotación y sobre los que se inventa una identidad estandarizada y estilizada (por ejemplo, la cuidada y prolija pobreza en las imágenes de las campañas publicitarias) que será convertida en plusvalor mediante el producto depositario de tal componente. Cabe aclarar que este no se traslada al consumidor como igual parte identitaria, es parte del producto, como la fibra del algodón o el tinte natural. El consumidor paga por ayudar a *otro* y el producto que recibe es su comprobante, con la ventaja de poder exhibirlo para que sus pares reconozcan sus buenas acciones, su consumo responsable, su aporte piadoso.

SOLIDARIDAD “ECONÓMICA”, HACIA OTROS,  
MEJORES Y REALES, MUNDOS POSIBLES

Consideramos que ambas cadenas textiles, en tanto proyectos productivos que incluyen actores sociales atrapados en el polo marginal de la economía (prisioneros, en palabras de Quijano), incurrir en la misma operación de negación e invención del otro. Si la búsqueda de relaciones sociales tendientes a la simetría es real, es preciso diseñar los proyectos productivos mediante los principios de solidaridad económica. Para ello es necesario emprender relaciones interculturales que respeten las formas de vida de aquellos que son nuestra alteridad, lo cual involucra considerar sus formas organizativas políticas y económicas, al tiempo que comprender la intersubjetividad hegemónica en esas sociedades. Por supuesto, conlleva no participar en modo alguno de opresión y explotación, así como tampoco hacer uso del carácter dominante que pudo habernos asignado la experiencia histórica de la colonialidad del poder. Requiere dejar de lado los esencialismos objetivantes y dar lugar a un otro real, lejos de las convenientes y caprichosas idealizaciones occidentales.

En el caso de los pueblos indígenas, es preciso reconocer que no son una identidad homogénea, cada pueblo tiene sus propios sistemas de conocimientos y reglas sociales, con particulares experiencias históricas e imaginarios sociales a partir de ellas. Esto no significa que no compartan ideas comunes, aunque ello no habilita la homogeneización que lamentablemente con demasiada frecuencia se realiza.

Por otra parte, es posible aprender de cada pueblo y sus historias sin negar su voz, o caer en romanticismos naif. Transitar el camino de la interculturalidad reclama un esfuerzo epistémico para desaprender y aprender aquello que había quedado por fuera de los cánones del conocimiento que rige la colonialidad del saber. La misma idea de solidaridad económica, dicha en términos académicos pero fácilmente reconocible

en las prácticas de la sociedad qom de Pampa del Indio, revela una serie de complejas relaciones sociales que tienden a controlar y distribuir el poder, así como a evitar su concentración. Relaciones que significarían para cualquier individuo de cualquier sociedad occidentalizada un considerable esfuerzo intelectual tan solo para comprender y aprehender el sentido de lo colectivo y del bien común, de la exigencia de la solidaridad, del compartir y distribuir equitativo, aún hegemónico en esta sociedad [Concha, 2018].

Proyectos como los del algodón biodinámico niegan con su discurso y acciones la experiencia histórica del pueblo qom y su derecho a definir por sí mismos su historia, su identidad y su futuro, encubriendo con el relato de la ayuda los propios intereses empresarios.

## REFERENCIAS

- Caballero, Hilda [2018], “Hacia la descolonización del consumo en el Buen vivir. Reflexiones teóricas”, en Boris Marañón Pimentel (ed.), *Solidaridad económica, Buenos vivires y descolonialidad del poder*, Ciudad de México, UNAM, IIEC, Clacso.
- Concha Elizalde, Paz [2018], “Solidaridad económica y formas otras de construcción de poder en organizaciones qom de Pampa del Indio”, en Boris Marañón Pimentel (ed.), *Solidaridad económica, Buenos vivires y descolonialidad del poder*, Ciudad de México, UNAM, IIEC, Clacso.
- Concha Elizalde, Paz y Patricia Figueira [2010], “Ni comercio ni ayuda, pensando la re-existencia”, Memoria final, Becas Grupales en Letras y Pensamiento, Fondo Nacional de las Artes.
- Coronil, Fernando [2000], “Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias*

*sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.

Coscione, Marco [2018], *Comercio justo en clave colonial*, Medellín, Colombia, Ed. Kavilando, </biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/kavilando/20181116025509/0.pdf >.

*Diario Norte* [2018], “Una familia tipo necesitó en julio \$18.170 para cubrir sus gastos”, 27 de agosto de 2018, en <http://www.diarionorte.com/article/170287/una-familia-tipo-necesito-en-julio-18170-para-cubrir-sus-gastos>.

Dussel, Enrique [2014], *16 tesis de economía política*, México, Siglo XXI.

Dussel, Enrique [2003], “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.

El Federal [2017], <www.elfederal.com.ar/comunidad-qom-vuelve-a-cultivar-usando-la-agricultura-biodinamica/>, 11 de julio, consultado el 05 de noviembre de 2018.

Escobar, Arturo [1998], *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Norma.

Figueira, Patricia y Paz Concha Elizalde [2011], “Comercio justo, otra cara del desarrollo”, en *Gazeta de Antropología*, Granada, vol 1, núm. 27.

Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) [2017a], “El INTA acompaña iniciativa de algodón orgánico biodinámico”, 25 de enero de 2017, en <inta.gob.ar/noticias/el-inta-acompana-iniciativa-de-algodon-organico-biodinamico>.

Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) [2017b], Resumen de ponencia presentada por la EEA Sáenz Peña del INTA en el Primer Congreso Internacional del Algodón, 27 de octubre, en <inta.gob.ar/documentos/produccion-organica-biodinamica-de-algodon>.

Iñigo Carrera, Nicolás [1983], *La colonización del Chaco*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

- Marañón Pimentel, Boris [2016], “Notas sobre la solidaridad económica y la descolonialidad del poder”, en *Políticas para la solidaridad económica y el Buen vivir en México*, Ciudad de México, UNAM, IIEC.
- Marx, Karl [2012 (1867)], *El capital: el proceso de producción del capital. Tomo I, Volumen 1*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Mignolo, Walter [2003], *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- Oliveira, Joao Pacheco de [2012], “Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910”, en *Caderno CRH*, Salvador, Bahia, vol. 25, núm. 64.
- Puntobiz.com.ar [2018], < [https://puntobiz.com.ar/noticias/val/116602/val\\_s/42/textil-argentina-se-pone-a-la-vanguardia-con-prendas-de-algodon-biodinamico.html](https://puntobiz.com.ar/noticias/val/116602/val_s/42/textil-argentina-se-pone-a-la-vanguardia-con-prendas-de-algodon-biodinamico.html)>, 16 de marzo, consultado el 05 de noviembre 2018.
- Quijano, Aníbal [2014], *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso.
- Quijano, Aníbal [2000], “El fantasma del desarrollo en América Latina”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, vol. 6, núm. 2.
- Quijano, Aníbal [1998], *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul Ediciones, CEIS-Cecosam.
- Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú Indígena*, Lima, vol. 13, núm. 29.
- Quijano, Aníbal [1977], *Imperialismo y marginalidad en América Latina*, Lima, Mosca Azul Ediciones.
- Quintero, Pablo [2019], “Indigenismo y economías alternativas: el salvaje anticapitalista y sus modos de (re)producción”, en Paz Concha Elizalde y Patricia Figueira (comps.), *Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal*, Buenos Aires, Del Signo.

- Quintero, Pablo [2015], *Antropología del desarrollo. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Ediciones Kula.
- Quintero, Pablo (ed.) [2014], *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Del Signo.
- Quintero, Pablo [2013], “Vacas, chivos, criollos y tobas: enigmas del desarrollo en el noreste del Chaco”, en Alejandro Balazote y Juan Carlos Radovich (eds.), *Estudios de antropología rural*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Quintero, Pablo [2012], “Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- Ramos, Alcida Rita [1994], “The hyperreal indian”, en *Critique of Anthropology*, vol. 14, núm. 2.
- Ribeiro, Gustavo Lins [2005], “Poder, redes e ideología no Campo do Desenvolvimento”, *Série Antropologia* 383, Brasília: 1-18.
- Trincheró, Héctor Hugo [2000], *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación*, Buenos Aires, Eudeba.
- Stay True Organic Clothing [2017], “Stay true biodynamic cotton”, 26 de septiembre, transcripción de fragmento del video de difusión de la empresa, en <youtu.be/5rX5\_tJYdRE>.
- staytrueorganic.com [2018], “Las causas que promovemos”, 27 de abril, en <staytrueorganic.com/?s=las+causas+que+promovemos>.
- Valenzuela, Cristina y Ángel Scavo [2009], *La trama territorial del algodón en el Chaco. Un enfoque multiescalar de espacios en transición*, Buenos Aires, La Colmena.

9. APROXIMACIÓN AL MUNDO  
DE LAS “ECONOMÍAS ALTERNATIVAS”  
Horizontes desde el Mundo Indígena en Perú<sup>1</sup>

*Estela Cardeña Dios\**

En Perú hay un complejo mundo de “economías alternativas”,<sup>2</sup> arraigadas en los ámbitos nacional y regional, que se desenvuelven en un campo conflictivo de tensiones frente a las normas y lógicas excluyentes monoeconómicas de libre mercado, de acumulación económica rentista, de mercantilización<sup>3</sup> de la vida social y que, desde sus diversas relaciones y prácticas sociales, sus racionalidades, sentidos otros y formas de concebir las dimensiones claves de la vida en torno a la naturaleza, trabajo, economía, intersubjetividad, sexo y desde principios

\* Docente e investigadora titular. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Grupo de Investigación Seminario de Economía Social, Solidaria y Popular. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

<sup>1</sup> El presente texto fue parte de la ponencia presentada en VII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) y el Foro Mundial del Pensamiento Crítico, Buenos Aires, Argentina, del 19 al 23 de noviembre de 2018.

<sup>2</sup> A propósito de economía social y solidaria, Gracia y Horbath [2014 y 2011] señala que es una construcción analítica con fuertes componentes “utópicos” y ético-políticos, dado que persigue la construcción de *posibles*, de *alternativas*, de *emancipaciones*. Es una imagen deseable, dinámica, en construcción, que se entrecruza con propuestas emergentes como el *Buen vivir* y cuya función es, justamente, la de anticipación imaginativa, una imagen construida mediante serie de procesos de experimentación social de prácticas productivas, políticas, económicas, simbólicas, que buscan, de maneras implícita o explícita, ser alternativas a la economía y política capitalistas, aunque desde distintos conceptos y diferencias de grado.

<sup>3</sup> El paradigma monoeconómico se impuso con políticas privatistas de mercantilización de la vida social (naturaleza, trabajo, saberes, género, servicios sociales, etcétera).



diferenciadores, de complementariedad y reciprocidad en las relaciones de lo humano-naturaleza, se desenvuelven y actúan en ámbitos de producción, reproducción social de vida, cultura, comunidad y se aproximan, aportan hacia la generación de procesos de reproducción del poder, bajo diferenciadas características autonómicas, igualitarias, libertarias, autodeterminativas, guiadas por otro horizonte de sentido histórico, con principios ya sean comunitarios, de reciprocidad, solidaridad, justicia, igualdad, desmercantilización, autodependencia, dándole contenido a su propia percepción de los Buenos vivires. Existiendo mecanismos de su invisibilización/exclusión, bajo argumentos de atraso, no progreso, no desarrollo, incapacidad de acumulación económica, competitividad y de existencia de única economía capitalista como ruta posible, solapando racialidades incluidas.

En *otro* estudio de largo plazo sobre aproximación al mundo de las “economías alternativas” y las políticas públicas, se propuso un análisis inicial del reconocimiento de las relaciones de poder establecidas en torno a los diversos ámbitos de existencia social (naturaleza, trabajo, autoridad, sexo, intersubjetividad), señalando sus tendencias, imbricaciones, tensiones; como sus tipos de articulaciones, redes y/o diversos circuitos económicos geoterritoriales regionales culturales; asimismo, analizar las estrategias económicas y políticas públicas en las últimas décadas, en sus mecanismos, dispositivos, estrategias usadas en torno a territorialidad, “integración” económica bajo diversos patrones, lógicas y en donde discurren estas “economías alternativas”; señalando las tensiones y sus relaciones de proximidad-distancia con el Estado.

El estudio de estos mundos, es realizado bajo criterios selectivos (a juicio investigativo propio) del análisis de sus principales redes/organismos de representatividad nacional y se ha realizado un trabajo de recolección de información mediante métodos de observación participante, como del análisis discursivo de dichos mundos desde sus voces y propia significatividad

expresada en la discursividad pública documental, testimonial, textual y oral<sup>4</sup> (documentos públicos, digitales, página en internet, exposiciones públicas) y en entrevista a interlocutores con respecto de algunos aspectos temáticos; así como del análisis documental de discursividad institucional sobre políticas públicas, con uso de registros analíticos y otros.

Para efectos de este trabajo, solo se presenta la parte referida al mundo indígena para ajustarnos a la extensión de la obra, lo cual obliga a colocar la comprensión de dicha complejidad desde puntuales ejes temáticos. Este capítulo, presenta en su primera parte, algunos aspectos en debate en torno a las “economías alternativas”, después, se expone el mundo complejo de estas economías en el contexto de relaciones de poder y la matriz extractivista en el país, destacando el mundo indígena amazónico, sus principales organismos como la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep) y la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap), así como las relaciones de poder en torno a la distribución de recursos en los ámbitos que componen la existencia social y, para concluir, se delinean algunas reflexiones preliminares sobre dichos procesos.

#### CUESTIÓN “ECONÓMICO ALTERNATIVA”

En torno a este tema hay diversas interpretaciones que buscan dar cuenta de las reconfiguraciones del mundo del trabajo, como de las heterogeneidades económico sociales en curso y

<sup>4</sup> No obstante, dichas percepciones configuran un discurso impregnado de simbología, con códigos ya sean propios, asimilados, fusionados, impuestos, inducidos, coloniales, etcétera, desde relaciones intersubjetivas, sus imbricaciones con políticas, socialización educativa, medios y discursividad de organización no gubernamental y cooperación internacional, entre otros. Es necesario considerar que ello también se mediaría desde las viabilidades posibles, en relación con el grado de propio significado de sus prácticas organizativas e institucionales con los valores, principios y prácticas alternativas que sustentan dichas perspectivas y discursos.

las múltiples expresiones de las relaciones sociales, así como el patrón de poder en contexto contemporáneo, que se encuentran enraizados en territorios. Asimismo, la “economía” ha sido puesta a debate, argumentando su limitado alcance para dar cuenta de fenómenos complejos o por su contenido solo racional instrumental, su pretendida naturalización, universalización o absolutización frente a otras economías o prácticas económicas en curso o relaciones sociales bajo otros horizontes, así como su carácter “alternativo” planteado desde el debate sobre “otras economías, economía plural, economía mixta, diversidad económica,” observado por sus contenidos y potencialidades reales en el curso hegemónico de dominación capitalista y desde sus propias prácticas. Si bien lo alternativo, puede delimitar el campo de lucha anticapitalista, su sola comprensión como hegemónico exclusivo, nuevo, diferente, o modo excluyente, podría incurrir ya sea en desconocer la ancestralidad indígena y su resistencia a ser ignorada desde perspectiva eurocéntrica y el no reconocimiento de otredad, del tiempo/simultaneidad histórica civilizatoria, hoy lucha relevante en el mundo comunitario; como también caer en una perspectiva de unilinealidad o de incompreensión de la multiplicidad de relaciones/heterogeneidades existentes, donde dichas articulaciones podrían estar supeditadas a lógicas de capital o reciprocidad, u otras; sin necesidad de caer en tendencias, ideas deterministas, relativistas o de esencialización, que conducen hacia la inamovilidad o posiciones voluntaristas.

El debate sobre este tema ha delineado rutas diversas, desde una perspectiva democrático pluralista (sobre economía social/solidaria), se ha asignado su carácter transitorio a favor de otra economía. Villalba y Pérez de Mendiguren [2018], así como Pérez de Mendiguren y Etxezarreta [2015], comparan tres miradas: 1) una, vinculada con el intento de construcción teórica de un paradigma sobre la economía, alternativo al convencional; 2) otra, lo hace con la idea de economía solidaria, desde una propuesta política de transformación social

hacia un modelo socio económico alternativo al capitalista, cuyos mecanismos de transformación y dinámicas adoptados no sean modelos cerrados, sino tránsitos hacia horizontes posibles donde los procesos económicos estén al servicio de la reproducción de la vida, sometidos a procesos democráticos participativos e inclusivos; y 3) la que asocia economía solidaria con un tipo de empresa basada en democracia, autogestión y empresariado colectivo, con una lógica diferente de las organizaciones mercantiles tradicionales.

Sobre la complejidad de estas “economías”, Coraggio [2015] en torno a la economía popular, señalaba su carácter magmático, en sus partes relativamente estables (cooperativas, comunidades) siendo un conjunto inorgánico, muy fragmentado, de continua adaptación a las oportunidades cambiantes y rechazos de un mercado altamente competitivo. Coraggio plantea que es la economía de los trabajadores, sus familias y comunidades primarias, cuya lógica no es la de acumulación sin límites, sino la de obtención de medios para la reproducción de la vida. La unidad básica de organización económica popular, no es el emprendimiento o microempresa, sino la unidad doméstica (familia, comunidad), cuyas estrategias, sentido y fuerza intrínseca se dan por la reproducción de la vida de sus miembros y cuya principal fuente es lo efectivo de sus capacidades de trabajo determinado como útil y no desde la rentabilidad de un supuesto capital. También destaca que no maximiza ingresos, que tiene otros recursos precarios (tierra, vivienda, locales, herramientas, ahorros), combinando producción para el autoconsumo familiar o comunitario, de intensa participación en la venta de fuerza de trabajo.<sup>5</sup> Coraggio [2009; 2011] destaca su

<sup>5</sup> Añade que, incluso microemprendimientos mercantiles populares, en mayoría familiares y pequeños, organizados desde las UD (unidad doméstica -familia, comunidad), subordinados a lógica, no de acumulación de riqueza, sino como mediaciones para lograr mejores condiciones de vida, vía obtención de ingreso neto mediante la producción y venta autónoma de bienes y servicios, aunque pueden derivar hacia formas de ME (microempresa) o de trabajo asalariado. El concepto de trabajo, inclu-

diversidad y multiplicidad de experiencias de economía solidaria (ES), plantea un sistema económico, en el cual prima la racionalidad reproductiva de la vida, orientada por una utopía de una sociedad solidaria, comunitaria y cooperativa, en la cual el intercambio utilitarista se subordina a principios de autosuficiencia-autarquía, reciprocidad y redistribución como garantes de la integración social en armonía con la naturaleza. Orientada sea al desarrollo y equidad, democratización de la economía, consumo responsable, comercio justo, justicia social, solidaridad, reciprocidad, reproducción ampliada de la vida, Buen vivir, Vivir bien; todo esto, como producto de una construcción colectiva, social y política en el campo de las fuerzas, resultado de la relación entre trabajo y capital. Coraggio [2013], concreta tres corrientes de pensamiento y acción, desde las perspectivas y prácticas de la economía social solidaria (ESS),<sup>6</sup> incluyentes, que

---

ye actividades útiles para satisfacer necesidades (producción de alimentos básicos, de vivienda o de infraestructura local, así como el trabajo de cuidado) algunas no son consideradas como “económicas” (trabajo doméstico, trabajo comunitario), que no siendo formas mercantiles, ni produciéndose como mercancías, son actividades necesarias para la economía nacional y cuyo valor a precios de mercado, alcanzaría un tercio adicional del producto interno bruto (PIB), y cuya función característica es asegurar la reproducción física y cultural de trabajadores, así como la no valoración monetaria del trabajo doméstico de reproducción que permite reducir o mantener bajos los salarios.

<sup>6</sup> 1) En lo microeconómico, los no críticos del mercado, procuran la *reinserción por el trabajo*, la sustentabilidad de emprendimientos asociativos mercantiles, gestionados por propietarios-trabajadores, de autoempleo, con relaciones de intercambio con base en contratos y reglas de mercado, separados de la economía familiar comunitaria y asociacionismo utilitario; requerirían apoyo en formación, medios y créditos, bajo la perspectiva de sostenerse en sus propios resultados, eficiencia y racionalidad, mayor escala y competencia. 2) Conformada por microemprendimientos, advertidos que las redes económicas (mercado, eficiencia) requieren de articulación económica, con base en *relaciones solidarias, solidaridades sociales*, políticas, y se concreten en formación de sujetos colectivos (asociaciones locales, sectoriales y transversales de trabajadores autogestionados); promueve el proceso económico conjunto, incluye acciones del Estado para mejores relaciones de reciprocidad y redistribución; producción para el autoconsumo familiar/comunitario y anticipación de cadenas posibles. Parte de la economía popular, apoyándose en componentes solidarios, que incluyen a trabajadores individuales y emprendimientos familiares.

se necesitan mutuamente: *a)* integracionista; *b)* procura la creación de un sector articulado, orgánico de ESS; y *c)* al nivel sistémico, de construcción de otra economía (otro sistema económico).

Pérez Hernandorena y Askunze [2016], destacan características de la ESS, el estar ligada con el desarrollo local, enraizada en el territorio y comunidad, ser objeto y sujeto de su propuesta; utilizar recursos endógenos y ser autocentrada, priorizando la satisfacción de necesidades locales con recursos locales, fomentando capacidades y desarrollo de territorios desde una perspectiva integral, esto es, generando renta, vínculos y cohesión social, conocimiento, promoviendo procesos de empoderamiento. Para Villalba y Pérez de Mendiguren [2018] también la ESS, agrupa una amplia gama de emprendimientos y lógicas económicas con el potencial de desplegar “otras economías” alternativas (en distintos grados) al sistema capitalista; lo que constituye un referente indispensable para transitar desde modelos de desarrollo convencionales hacia el paradigma del Buen vivir. Parecería este último un contenido posible a lo “otro” alternativo en América Latina. Así mismo, han señalado las múltiples proximidades y sinergias entre las ESS (comunitarias, ecológicas, feministas, etcétera)

---

3) Críticos de relaciones de explotación capitalista del trabajo, patriarcado y otras formas, busca establecer relación de contradicción/conflicto con la economía del capital y estatal, y disputar propuestas en sentidos micro y meso económicos, en una lucha de economía, política y cultural imbricadas. Construir otro sistema económico, bajo relaciones de redistribución, solidaridad, reciprocidad y predominio de un bien común legítimamente establecido. Instituciones de esa *Otra economía* no están predeterminadas, ni serían impuestas bajo prototipos o modelos. Pugna por revertir la automatización del mercado, avanzando la regulación desde la sociedad, la política, redefiniendo mecanismos y principios de redistribución de bienes públicos, incorporando la redistribución de tierra, agua, conocimiento, revisando las reglas de apropiación y disposición de los medios productivos. No es solo redistribuir, es transformar el sentido mundial del metabolismo socio natural (reproducción de la vida), así como la estructura productiva interna (qué y cómo se produce), los modos de legitimación de necesidades y de consumo, así como las relaciones externas (consumo responsable, soberanías alimentaria, energética y financiera), la manera de reestructurar el sistema de generación de conocimientos científico y tecnológico.

con el Buen vivir, destacando las aportaciones de la economía comunitaria (lazos comunitarios, solidaridad, reciprocidad, autogobierno, autosuficiencia, territorialización) su convergencia con la economía ecológica (valores intrínsecos, de uso/cambio de la naturaleza) y economía feminista (redefinición del trabajo, centralidad de cuidados). Plantean, en el horizonte hacia el Buen vivir, que la desmercantilización se une con el principio de “(inter)cooperación” y eje transversal de “solidaridad” de la ESS. Con lógicas y principios de cooperación diferentes a la competencia, donde varias redes de ESS no niegan el papel del mercado, si este es un “mercado social”. También, el eje de solidaridad está ligado con la lógica de reciprocidad, lo cual implica relaciones de complementariedad basadas en la interdependencia voluntaria (ligada con principios de autonomía, autogestión, adhesión voluntaria de la ESS). La ESS no se preocuparía solo sobre la reciprocidad en sentido estricto, sino de su interés en lo común/colectivo y la comunidad.

En torno a economía comunitaria y Buen vivir, Villalba y Pérez de Mendiguren [2018], señalan este como su pilar central, estar ligada con pequeñas comunidades en entornos territoriales; mientras que la ESS abarcaría actores y entornos más diversos. Los “emprendimientos comunitarios” son un instrumento para la autonomía, el desarrollo autogestionado, al conformarse por comunidades propias y servir a la pluralidad de objetivos (económicos, culturales y decoloniales, sociales y de bienestar comunitario, políticos y de democratización económica, así como reconocimiento de autonomía territorial plurinacional [Giovannini, 2015; citado en Villalba *et al.*, 2018]). Señalan sus cinco dimensiones relevantes: ser puesta en marcha en un territorio definido, las interrelaciones entre lo material/espiritual; la autosuficiencia con el *ayllu* como sistema reproductor de la comunidad al canalizar formas de solidaridad y reciprocidad; el manejo sostenible del entorno; fuerza de trabajo no considerada de manera mercantil; así como

relaciones económicas no supeditadas a las lógicas de mercado [Ramírez Cendrero *et al.*, 2017; citado por Villalba y Pérez de Mendiguren, 2018].

Dando cuenta de la complejidad e institucionalización de los órdenes económicos, Wanderley [2015] desde planteamientos de Polanyi, recoge los principios estructurantes de la producción y distribución de bienes servicios para la satisfacción de necesidades humanas e identificación de los principios de integración y patrones institucionales de los órdenes económicos: redistribución, intercambio con competencia, reciprocidad y subsistencia.<sup>7</sup> Desde un análisis de la pertinencia de experiencias y los modelos de acción seguidos a favor de implantar economías solidarias en Bolivia y Brasil, Hillenkamp [2016] concluye en tres condiciones importantes para que las innovaciones sociales de las que son portadoras favorezcan su desarrollo: servir a la construcción de bienes comunes y no solo de la propiedad privada; activar una economía plural al articular principios de solidaridad-mercado y los campos de reproducción social/producción.

En perspectiva crítica y/o descolonial del poder, desde una apreciación de la compleja totalidad de las relaciones sociales que constituyen la existencia social, buscando articular el análisis del patrón de poder moderno capitalista que ordena esta totalidad [Germaná, 2016] y su colonialidad inmersa, se ha recolocado en el debate.

<sup>7</sup> *Redistribución*: poder centralizado del Estado, de recursos, búsqueda de bienestar y cohesión social, patrón institucional fundado sobre propiedad estatal y trabajo asalariado; *intercambio con competencia*, bajo racionalidad utilitarista (compra y venta en mercado, racionalidad a favor de generación de excedente, patrón fundado en la propiedad de medios de producción); *reciprocidad*: red y asociación, intercambio entre pares o redes, horizontalidad, beneficios mutuos, identidad fundada en valores y autoabastecimiento doméstico o *subsistencia*: administración doméstica, propiedad familiar de medios de subsistencia, división de trabajo entre miembros, identidad fundada en lazo filial. Según Polanyi, sin negar la lógica de intercambio mercantil, se trataría de evitar que esta subsuma domine las otras lógicas, como ocurre en los sistemas económicos actuales (cursivas de autora).



Quijano [2000] señala que el capitalismo genera un patrón de poder y dominación colonial, basado en una malla de relaciones de explotación dominación conflicto, articuladas básicamente, en torno de la disputa por el control de los ámbitos<sup>8</sup> de existencia social: 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; y 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. Este patrón de poder tiene tres ejes: *a)* la relación capital-trabajo, *b)* la dominación étnico racial y cultural, y *c)* la dominación de género bajo el patriarcado. Según las formas históricas de articulación y entramado histórico de estos ejes; la colonialidad integra estas diferentes relaciones históricas, con instituciones principales de reproducción del patrón, como la familia tradicional burguesa y el liberalismo, entre otros.

Marañón [2012] busca dar cuenta de los proyectos y prácticas que constituyen un horizonte económico plural, constituido por economías solidarias, sociales, del trabajo, comunitarias, propias para la vida, del cuidado, feministas, étnicas, populares, etcétera; expresiones inscritas en una plataforma teórico

<sup>8</sup> Señala que, en toda existencia social colectiva articulada como sociedad, son las mismas personas las que actúan en cada uno de tales presuntos ámbitos, solo que ubicadas en lugares distintos en las relaciones de poder. Precisa, que cada uno de estos ámbitos tiene, por origen y por carácter, su propia especificidad, así como sus correspondientes mallas de relaciones sociales, en la medida en que están articulados globalmente (en sentido de interdependencia, integralidad) tienen, necesariamente, una relación de interdependencia fuera de la cual carecen de vigencia, salvo de modo analítico. No obstante, con toda su heterogeneidad y con toda la discontinuidad implicada en sus recíprocas relaciones, todos los elementos, sea como tales o en unidades diferenciadas, si están articulados a configuraciones más amplias, estructuradas como campos de relaciones específicas, concurren y no pueden dejar de concurrir al movimiento conjunto de dicho campo de relaciones o estructura específica de relaciones sociales. En ese específico sentido y solo en él, tales campos de relaciones tienen el carácter de una totalidad.

práctica orientada a la conformación y promoción de otra(s) economía(s). Propone la solidaridad económica (SE), como el conjunto de relaciones sociales que tienden a la reciprocidad, desmercantilización, relacionalidad y autogobierno, para la satisfacción de necesidades básicas y la reproducción integral de la vida, desde una acción emancipadora y solidaria, entre los humanos con la Madre Tierra, asociadas con un nuevo horizonte de sentido histórico: el Buen vivir descolonial. En ese sentido descolonial, la SE es una forma de control del trabajo no heterónoma que articula tanto a la reciprocidad como a la producción mercantil simple, y al trabajo femenino orientado a la producción y reproducción de la vida. Con tendencia a ubicarse en el ámbito de la reciprocidad, subordinando prácticas mercantiles a la reproducción ampliada de la vida y del Buen vivir, desde un punto de vista de tensión/negación de las reglas del accionar económico capitalista. Añade que, la solidaridad económica está unida a la integralidad de la vida y la totalidad social. Según Maraño [2013 y 2017] no es posible hablar de “otra u otras economías” como una práctica restringida a lo “económico”.

En torno a la racionalidad de estas experiencias de solidaridad económica, Maraño y López [2014] refieren al conjunto de creencias, ideas, imágenes y discursos que nos permite vivir en sociedad, que nos da la orientación para justificar la manera en que vivimos, producimos, comemos, divertimos, gobernamos, sentimos, pensamos, nos relacionamos entre las personas y con la naturaleza. Aproximarse a ellas implica conocer el patrón que prevalece (reciprocidad o mercado), la manera como resuelven la tensión entre ambos, pues si bien en ellas, parte de la producción se vende en los mercados locales y regionales, para obtener dinero y satisfacer necesidades, no es para acumular ganancias de manera privada, siendo la solidaridad y la reciprocidad más fuertes que las relaciones de mercado. La comprensión de la articulación reciprocidad/intercambio, hace necesario abandonar la idea del mercado como absoluto, donde lo alternativo no tiene lugar, abriendo

la posibilidad a racionalidades alternativas (como la reciprocidad), desde las que se reproducen diversas prácticas de solidaridad económica. Se trata de establecer en cuál medida una racionalidad liberadora y solidaria puede establecer las bases de una sociedad alternativa basada en la reciprocidad y búsqueda del bienestar de las personas y de la naturaleza; de reconocer los aportes discursivos, prácticos de los movimientos sociales, de las experiencias y organizaciones de trabajo colectivo orientadas al Buen vivir, lo que supone la igualdad en las relaciones entre sexos, la reciprocidad en las relaciones de trabajo, el autogobierno en las relaciones de autoridad, el cuidado de la naturaleza y la interculturalidad o el diálogo de saberes [Marañón, 2014b]. En cuanto a los derroteros del Buen vivir ante la actual crisis civilizatoria, interroga si será algo posterior al desarrollo, si puede convivir con el capitalismo o si se trata de un punto de ruptura con el capitalismo desde el punto de vista de la racionalidad. El Buen vivir, para ser una realización histórica efectiva, es un complejo de prácticas sociales orientadas hacia la producción y reproducción de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido.

Vásquez [2017] denota que las prácticas económicas alternativas al capitalismo, por sus expresiones disfuncionales a la lógica productivista del mercado mundial, emergen como fracciones de dos formas diferenciadas y complementarias en la perspectiva descolonial del poder. Una, de configuración de procesos sociales de interpelación al capitalismo que, de manera consciente, fundamenta la vinculación de los modos de vida como parte esencial y constitutiva de la naturaleza. La segunda, de procesos sociales de resistencia al capitalismo que, consciente o naturalmente, incorpora mecanismos creativos para afrontar las condiciones de marginalización al que se ven enfrentados los sectores populares frente al sistema mundo moderno colonial. Trata de formas de existencia material vigente regidas por el valor de la comunidad

en su centro, defendido por una vital consistencia simbólica de creencias, prácticas espirituales y formas de mercado local y regional, aún bajo la ofensiva cerrada de la globalización. Quijano [2001] señala que, para defenderse de la trampa de no poder sobrevivir sin el mercado y no poder hacerlo solo con él, vastas masas de trabajadores urbanos en todas partes se organizan no solo en formas de organización del trabajo que tienden a la reciprocidad en múltiples formas de combinación con o de uso del mercado, sino también en formas de autoridad de tendencias comunales para organizar su cotidiana vida social con la máxima autonomía posible del Estado, en curso de reprivatización. Así, tendencias de autogobierno comienzan a gestarse, acompañado, y quizá como requisito, de las formas de autocontrol del trabajo y de la producción.

Quijano [2014a], sostiene que la descolonialidad del poder, implicaría prácticas sociales configuradas de: igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la desigualizante clasificación e identificación racial / sexual / social de la población mundial; ni diferencias o identidades serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos. Agrupaciones, pertenencias y/o identidades serían el producto de decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos. Reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos. Redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial. Tendencia de asociación comunal de la población mundial, en el ámbito local, regional o mundial, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos y productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y corresponsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero.

Germaná [2016] puntualiza que la descolonialidad del poder, es un proceso implicado en el desenvolvimiento milenar de pueblos indígenas, que tiene como centro el Buen vivir; como horizonte histórico de sentido, se encuentra en la base de la organización de los diferentes ámbitos de las relaciones sociales, la solidaridad entre seres humanos y armonía entre estos con la naturaleza; implica una sociabilidad solidaria, cuyo núcleo está dado por la descolonialidad del poder establecido con la conquista española: la igualdad en las relaciones de género, la reciprocidad en las relaciones de trabajo, el autogobierno en las relaciones de autoridad, la interculturalidad o el diálogo de saberes en las relaciones intersubjetivas. Germaná precisa que la solidaridad es una relación social material, no solo intersubjetiva, que vincula individuos de un grupo, asociación o comunidad y los lleva a cooperar por fines comunes. Tiene un potencial racional alternativo a la lógica de acumulación de capital: la cooperación, no del beneficio personal. En la economía de reciprocidad (a diferencia de la marginalidad) no entran en la lógica de acumulación de capital, establecen el intercambio de bienes y servicios por fuera del mercado fundado en el valor de uso de los bienes, se estructuran en función de la satisfacción de necesidades colectivas fundamentales, se fundan en una lógica de reciprocidad o comunidad, siendo esta última el eje de la organización económica que articula, especializa, distribuye el trabajo y controla la relación con el mercado.

Germaná [2016] desde pensamiento crítico utópico (Wallerstein), precisa el Buen vivir como un proyecto y la búsqueda argumentada de un nuevo orden posible, rescatando un horizonte histórico a futuro (Quijano) del mito (Mariátegui), como algo a lo cual aspiramos, o que debe ser entendido desde las raíces indígenas del futuro. Ante críticas a las economías alternativas de ser proyecto utópico, responde desde perspectiva del “efecto mariposa”, entendiéndolo como la existencia de sistemas complejos, con probabilidad de un punto de bifurcación producido desde pequeños cambios, con consecuencias en

las nuevas formas de economías solidarias; precisando cuales perspectivas desesperanzadoras son propias de percepciones neoliberales de existencia de una sola economía, de que solo lo que existe *es*, y que son conducentes al conformismo hegemónico actual, a mayor concentración de la riqueza y de competencia irracional. El *deber ser* es el desafío. Del balance de estas experiencias, Llobera [2014] analiza cinco iniciativas con repercusiones ecológicas, sociales, territoriales, atravesadas por vectores de *recomunitarización*, desmercantilización y cinco estrategias de trabajo, transversales a dichas iniciativas que se retroalimentan y entrecruzan creando un tronco común como: desacoplar del modelo económico dominante, reinventar lo colectivo desde lo cotidiano, poner en marcha una dieta energética, reconstituir los bienes comunes y el buen gobierno, así como la (imperiosa) necesidad de desobedecer a los poderosos.

#### PODER, MUNDO DE LAS “ECONOMÍAS ALTERNATIVAS” Y HORIZONTES

Asistimos a una crisis del patrón de poder moderno colonial capitalista,<sup>9</sup> en cuya tendencia de reconcentración del control

<sup>9</sup> Según Quijano [2014a] un nuevo periodo histórico marcado por la crisis raigal de la colonialidad global del poder (generando dispersión social de trabajadores explotados, desintegración de sus principales instituciones sociales políticas) implicó: imposición definitiva del nuevo capital financiero en el control del capitalismo global colonial moderno; imposición mundial de la “desocupación estructural”, plenamente tramada con la “financiarización estructural”. Trata de la aceleración y profundización de una tendencia de reconcentración del control del poder que consiste en la reprivatización de los espacios públicos, del Estado, en primer término; la reconcentración del control del trabajo, de los recursos de producción y de la producción distribución; la polarización social extrema y creciente de la población mundial; la exacerbación de la “explotación de la naturaleza”; la *hiperfetichización* del mercado, más que de la mercancía; la manipulación y el control de los recursos tecnológicos de comunicación, transporte para la imposición global de la tecnocratización instrumentalización de la colonialidad/modernidad; la mercantilización de la subjetividad y de la experiencia de vida de los individuos, principalmente de las mujeres.

del poder prima una racionalidad instrumental orientada por el cálculo, la eficiencia, donde los fines justifican los medios, naturalizada bajo la sacralización del mercado único y diversos mecanismos de jerarquización, reprivatización, de explotación de la naturaleza, de control del trabajo, de los recursos productivos y su redistribución, de la subordinación de género, como la colonialidad de la subjetividad, entre lo principal, que ha mercantilizado la vida social con fines de acumulación privada. Esta disputa de recursos organiza hegemonías de poder mundial.

Dicho patrón de poder en Perú, se afirmó desde una matriz de poder y patrón de acumulación económica primario exportadora tercerarizada, favorecida con la liberalización de mercados, tratados comerciales, mayor demanda de China, alza de precios internacionales e incentivos tributarios, entre otros, lo que hace compleja nuestra formación económico social marcada por su histórica heterogeneidad económica y clasificación social excluyente. La geoconcentración e inversión rentista de capitales en nuestro país en zonas extractivas sean mineras, hidrocarburíferas (petroleras, gasíferas), forestales, agroindustriales y otros, han reestructurado y profundizado desencadenamientos productivos de espacios de producción, desplazando, articulando y creando múltiples y complejas relaciones sociales, de trabajo e interdependencias económica, política, de territorialidades. Así, mecanismos de reconcentración de tierras bajo estos fines fueron impulsados sean: bajo privatización de excooperativas agrarias, la liberalización del mercado de tierras, proyectos de irrigación, compras directas al Estado, incentivos diversos a inversiones, etcétera.

Particulares cambios y características de la estructura agraria,<sup>10</sup> que se generan tras intereses y políticas de liberalización, reconcentración de tierras y cultivo agroexportador

<sup>10</sup> Según datos del Censo Nacional Agropecuario 2012, la Encuesta Nacional Agropecuaria 2016 y la Estrategia Nacional de Agricultura Familiar 2015 [INEI, 2017].

intensivo y extensivo, son relevantes e incidentes en estas economías como: 1) Agrodiversidad y heterogeneidad geográfica ecológica; con concentración distribución desigual de la propiedad<sup>11</sup> como incremento de la agricultura agroexportadora;<sup>12</sup> 2) Reestructuración de la agricultura familiar (AF);<sup>13</sup> 3) Alta heterogeneidad en la estructura productiva tecnológica;<sup>14</sup> y 4) Baja asociatividad.<sup>15</sup> Es notorio en sus tendencias: a) el predominio de la agricultura bajo relaciones de subsistencia autoconsumo reciprocidad y, en cuya

<sup>11</sup> Propiedad: 22.43 % (posee menos 0.5 ha); 14.36 % (0.5 a 1 ha); 40.80 % (1-5 ha); 9.67 % (5-10 ha) y 10.64 % (10 a > 100 ha).

<sup>12</sup> Productos no tradicionales (amplía 11% su valor de exportación), siendo segunda actividad económica generadora de mayores divisas (en 2017); crece 3.3 % anual promedio el producto interno bruto (PIB) agrícola (años 2000 a 2015); por productividad de la costa (7.2 %) siendo mayor a la sierra (0.2 %) y selva (-0.2 por ciento).

<sup>13</sup> Destaca el predominio de pequeños productores (80 %) o 2.2 millones, con < 5 ha; un 99.3 % de pequeños y medianos productores poseen hasta 50 ha y 0.7 % son grandes productores con > 50 ha. Predominan unidades agropecuarias de pequeña agricultura familiar (UA PAF): donde la mayoría de trabajadores agrícolas laboran en agricultura familiar (AF) (83 % / más de tres millones); el 60 % UA tienen trabajo familiar no remunerado y 40 % UA tiene un trabajador eventual. Las mujeres productoras (29.6 %), manejan 22.6 % de la superficie agropecuaria (1.8 ha promedio contra 3 ha de varones).

<sup>14</sup> Superficie agrícola total (38.3 %); superficie agropecuaria (31 %) es conducida y controlada por comunidades campesinas (CC) (42.2 %) en la sierra sur y central y 20.8 % por comunidades nativas (CN) en selva central y alta, con dificultades en su reconocimiento, titulación y seguridad de sus tierras (solo 30 % de CC y 37% de CN). También destacan las UA multiproducto, con predominio de *specialties* (mayor superficie en café, papa) y 47.8 % de UA de cultivo orgánico en la selva. Las UA PAF, según el tipo de escala de producción, tecnología, ingresos o excedentes para capitalización son tipificadas: infra subsistencia, 29 %; subsistencia, 46 %; (autoconsumo) intermedias, 20 %; (autoconsumo venta) excedentarias / consolidada (5 %); estando ubicadas en la costa, 93 % (AF) y 1% (ANF); en la sierra, 99 % (AF) y 3 % (ANF); y en la selva, 97 % (AF) y 3 % (ANF). Predomina la actividad agropecuaria (77.9 %) en sur y nororiente; la actividad agrícola (19.2 %) en la costa; pecuaria (2.8 %) en el sur-centro; con mayor acceso a infraestructura de acopio y equipamiento en la costa (37.1 por ciento).

<sup>15</sup> Solo 27 % de productores pertenecían a alguna asociación, comité o cooperativa; 26 % a la comisión de regantes. En 2016, se incrementó a 50 % los productores organizados.



reproducción familiar, combinan producción para venta y trabajo fuera, así como una minoría de AF con acceso al mercado y generación de excedentes; b) amplio trabajo familiar no remunerado; c) reestructuración de cultivos hacia el sector agroexportador costeño. Se observa la superposición de concesiones de actividades extractivas y de proyectos de infraestructura en los territorios de comunidades amazónicas y andinas.

Asimismo, la rentabilidad e informalidad capitalista interna creciente, asociada con la desigual distribución fiscal de renta (sustentada en recursos naturales sin valorización de daños ni compensación de recursos no renovables, en cuentas fiscales) también profundizó un mercado nacional de trabajo flexibilizado, segmentado y precarizado, el cual se aprecia en cifras de la Encuesta Nacional de Hogares 2016.<sup>16</sup>

En dichas relaciones, el Estado orientado bajo principios fundamentalistas, de garantías de libre mercado y lógica redistributiva minimizadora, ha liberado y desregulado mercados, sostenido incentivos para la inversión privada, propiciando mecanismos de privatización de recursos y de mercantilización de servicios. Además, impulsa estrategias de desarrollo sustentable, de sistemas de protección social bajo estrategias de enfrentamiento del riesgo o universalismo básico, y asigna un papel fundamental al mercado/familia, agencias privadas y/o bajo perspectivas de ampliación de capacidades y desarrollo humano sustentable.

Ante dichos escenarios de crisis, procesos de reconcentración de riqueza, bajo una perspectiva económica racional instrumental centrada en la explotación de recursos naturales, de cambios en la estructura productiva y relaciones de

<sup>16</sup> La mayoría de población ocupada se concentra en agricultura, pesca, minería (26.5 %) y en empresas de 1 a 10 trabajadores (71.5 %). Población ocupada asalariada sin contrato (más de tres millones), en agricultura, pesca y minería (sin contrato, 72.3 %). Ocupados en informalidad (72 %), en agricultura, pesca, minería (94.6 %). Los trabajadores independientes (40.2 % del total de ocupados) son informales (83 por ciento).

mercantilización de la vida y un Estado excluyente, se configura un campo de conflicto de relaciones de poder y disputas en torno de los procesos de redistribución y control de recursos en los principales ámbitos de la existencia social, impulsado desde diversos mundos sociales y bajo diferentes tipos de movimientos.<sup>17</sup> En especial algunos procesos en curso pueden destacarse: 1) La multiplicidad de modalidades de reinserción productiva, de articulación en mercados y/o de articulación orgánica ecológica, sea por vía asociativa productiva cooperativa agropecuaria, agroalimentaria (incluyendo las redes de intercambio comercialización, redes de trueque y ayuda mutua, redes de comercio justo, mercados orgánicos, solidarios, iniciativas económicas populares mercantiles, no mercantiles, consumo responsable); así como otras múltiples redes, colectivos de ahorro, préstamo y consumo; finanzas solidarias, monedas sociales y de comercialización distribución de bienes y servicios, de vivienda, servicios públicos, asociaciones vecinales; asimismo, otras redes de trabajo de cuidado, reproducción social, salud, entre otros, los cuales diversos estudios asocian con estas economías o mundos; y 2) Un proceso de organización colectiva articulación territorial nacional/regional, en algunos casos, asociados a pertenencia ancestral cultural, en otros con localizaciones productivas/recursos, lógicas de inversiones y políticas de incentivos; así existe, por ejemplo, la organización y representatividad regional indígena, sea federativa comunal indígena amazónica por cuencas en caso de comunidades nativas, federativa andina en sierra sur y norte en comunidades

<sup>17</sup> Wanderley [2015] destaca un contra movimiento de resistencia al desarraigo social y político del mecanismo de mercado. Ciertos desafíos han sido señalados, López [2016] indica que en ciertos espacios sociales se sugiere transitar de la *eco-no-mía* (como negación de lo mío nuestro, así como de la diversidad y de la vida) a las *eco-sí-mías*, pues alude a propuestas y prácticas de diferencia o diversidad económico cultural, orientadas hacia la reapropiación de lo nuestro y de numerosos intercambios relacionales, vitales y solidarios, mediante cooperaciones múltiples.

campesinas; articulación productiva cooperativa en *specialties*, orgánicos en selva central (también programas de conversión agrícola en zonas de conflicto) y costa, nororiental, lo cual complejiza los espacios comunales territoriales; 3) Transitabilidad de organización identitaria comunal indígena<sup>18</sup> hacia una relevante organización representativa campesina gremial en luchas por la tierra en la década de los sesenta y en el nuevo siglo hacia la reemergencia y afirmación de la identidad representativa indígena<sup>19</sup> diversa, articulando la representatividad campesina andina-indígena amazónica. Así, aunados con los cambios económicos, la reclasificación social, movi- lidades migracionales, se propiciaron cambios también en las discursividades, estrategias, aspiraciones y horizontes de estos movimientos, como en su composición actual heterogénea, muchos contruidos desde luchas autónomas o desde agendas e incidencia ante políticas públicas, con complejidad y diversidad, tanto en los actores como en sus lógicas, proyectos, alcances y su capacidad propositiva bajo horizontes alternativos. Después, se presenta una primera aproximación a estos mundos organizados desde una lógica propia de articulación y horizontes como el mundo indígena comunal que destaca, desde propias voces, sus ejes de lucha en torno de los ámbitos de existencia social.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Quijano [2005] analiza el proceso de desindianización de la identidad, formación del campesinado, camino del desarrollo de clase social hacia la identidad étnica.

<sup>19</sup> Diversas significaciones han surgido, desde reindigenización y autoidentificación indígena.

<sup>20</sup> Quijano plantea que la subjetividad, es elemento central de las relaciones entre las personas, así como entre ellas y el resto del universo, incluidas la memoria, expectativas, esperanzas y fantasías, el imaginario y el conocimiento, como un modo de otorgar sentido a la experiencia con cada uno de los elementos de y con ella en su conjunto. Esa producción de sentido, es elemento vital en el proceso de nuestra especificación histórica, del modo humano de sobrevivencia entre los demás seres vivos del planeta, de la especie. Por ello, el control de la subjetividad aparece como un elemento central de todo poder social, del imaginario y conocimiento, elementos decisivos en la trayectoria histórica de producción de sentido.

## MUNDO INDÍGENA<sup>21</sup>

Los pueblos indígenas,<sup>22</sup> son pueblos originarios,<sup>23</sup> comunidades,<sup>24</sup> colectivos vinculados por lengua, identidad, arraigo, cultura, historia, forma de vida, tenencia, ocupación, usufructo común y permanente de tierras territorios, con asentamiento nucleado o disperso. Algunos grupos se autodenominan pueblos o población indígena amazónica y población indígena andina. La Constitución para la República del Perú (1920), reconoce lo indígena como objeto de protección, la Constitución Política del Perú (1933) las denomina como comunidades indígenas bajo fundamento de protección de tierras. En 1969 se identifica al campesino con indígena, dada su vinculación con tierras en la Reforma Agraria 187. En 1974

<sup>21</sup> Remy [2013] señala dos procesos de formación de identidades indígenas: a) indígenas integrados en el régimen colonial, con relación tributaria con el Estado desde el incanato, continuada en Colonia, a cambio del reconocimiento de derecho sobre sus territorios. Desde la formación de “reducciones” son denominados comunidad de indígenas; y en la república, con eliminación de tributos, serían objeto de abusos; cuyas comunidades se verían absorbidas por haciendas e iniciarán luchas por tierras. b) Indígenas no colonizados, ni tributarios, “sociedades de frontera” en la selva, que conservan su nombre, lengua, sin sumisión al Estado. Violentados en periodo del caucho, después de la migración de colonos, en la década de los setenta serían denominadas: comunidades nativas.

<sup>22</sup> El Ministerio de Cultura identifica 55 pueblos indígenas (51 originarios de Amazonia; cuatro de los Andes). También reconoce la existencia de 48 lenguas indígenas.

<sup>23</sup> Los pueblos se denominaban como *chumpiwillkas* o *chankas* o *collas*, entre otros.

<sup>24</sup> La “comunidad indígena” fue creación de las autoridades coloniales en el siglo XVI, como sede y refugio de poblaciones indias no inmediatamente “servilizadas”. Con el despojo republicano de sus tierras y el sometimiento de indios como nueva servidumbre, la “comunidad indígena” es reclamada como institución emblemática de lucha contra la servidumbre, abuso de la hacienda, la mina y el Estado. Representa un espacio donde todos tienen derecho a participar en el debate y las decisiones colectivas. Por eso, a despecho de su origen colonial, la “comunidad indígena” ahora provee a poblaciones de campesinos y desocupados, informales, de origen indígena y a profesionales e intelectuales del mismo origen, de las banderas ideológicas anticoloniales tanto respecto del problema nacional, como de la democracia [Quijano, 2005].

se les denomina comunidades nativas y declara su propiedad territorial como inalienable, imprescriptible e inembargable, en 1978 esta condición es reiterada y en 1984 el Código Civil reconoce a las comunidades campesinas e indígenas.<sup>25</sup> En 1987 se decretan la Ley General de Comunidades Campesinas y Ley de Deslinde y Titulación de Comunidades Campesinas. Hoy denominados pueblos indígenas bajo garantía de sus derechos colectivos desde la ratificación peruana del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (1995) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

En el país, existen 55 pueblos indígenas, cerca de 10 mil comunidades, registradas o en proceso, 2 166 comunidades nativas [datos de SICNA en Instituto del Bien Común, 2016] y 7 267 comunidades campesinas [datos de Siccam en Instituto del Bien Común, 2016]. Según el Censo Nacional 2017,<sup>26</sup> la población indígena sería poco más de cinco millones, 27 % del total nacional (22.3 % población quechua y 51 pueblos amazónicos, aymara y jaqaru serían el 4.2 % restante). Gestionan el 49.7 % del territorio; en Amazonia ocupan 27.1 % de territorio amazónico (21.2 millones de ha). La población amazónica depende de la pesca (80 mil t/año) y caza (15 mil t/año de carne de monte). La ganadería vacuna amazónica produce 10 mil t/año de carne o proteínas.

El mundo indígena, involucra diversos pueblos, espacios territoriales cuencas, relaciones sociales, movimientos y organizaciones representativas conformadas bajo estructura

<sup>25</sup> Artículo 8 Decreto Legislativo 22175, Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva.

<sup>26</sup> En el Censo Nacional [INEI, 2007], la población indígena era 14 % de la población total, con tres millones de hablantes de quechua y 400 mil hablantes de aimara. El Censo de Comunidades Nativas [INEI, 2008], establece 332 975 habitantes en comunidades indígenas amazónicas. Implica una extensión territorial de 10 millones 503 mil ha con título, además de dos millones 799 mil ha de cinco reservas territoriales (forma de titulación de tierras sujeta a confirmación) y dos millones de hectáreas serían reservas comunales con título. Actualmente, hay 5.2 millones de parcelas (predios individuales rurales), con avance diferenciado en cuanto a titulación de tierras.

asociativa o federativa, generados desde estos procesos históricos autodenominados de resistencia indígena dada su proximidad autonomía al orden colonial republicano actual, desde luchas por los derechos colectivos, desde su propia trayectoria sociopolítica cultural. Se aprecian dos procesos y últimas tendencias: un proceso de articulación organizacional bajo identidad indígena denominado Pacto de Unidad de Organizaciones Indígenas del Perú, en el cual participan representantes de comunidades indígenas aymaras, comunidades y rondas campesinas; y un proceso interno de articulación de propia representación de mujeres indígenas, campesinas, como sujetas de derechos individuales y colectivos. Últimamente estas organizaciones, a diferencia de las luchas por la tierra, se han fortalecido desde luchas territoriales y condiciones existenciales de vida<sup>27</sup> bajo otro horizonte de sentido histórico, reclamando por derecho y autodeterminación, la seguridad jurídica territorial y el saneamiento, demarcación, titulación colectiva de naturaleza, bosques y territorios.

El mundo indígena amazónico, implica un campo histórico construido desde diversos ámbitos de la existencia social, relaciones sociales materiales, intersubjetivas simbólicas, prácticas productivas reproductivas de vida, imaginarios intrincados desde perspectivas, creencias, significaciones, saberes y sobre sus formas de concebir e insertarse en el mundo, de interpretar

<sup>27</sup> Según Quijano [2009] después de 500 años, emerge un “otro horizonte de sentido histórico” (en el cual la mercadería y el lucro no son el centro mismo de la propuesta) desde un movimiento llamado indígena, que es heterogéneo y que emergen, no solo hablando, sino organizándose, actuando para decir “nuestros bosques, nuestros campos, nuestra agua, no pueden ser mercadería, no pueden ser vendidos” y no porque no quieran, más bien porque defienden las últimas condiciones de existencia y de sobrevivencia en el mundo. No pueden vivir sin esa floresta, oxígeno, agua, materiales que les permiten producir bienes culturales para su existencia. Precisa, que es “otro horizonte de sentido histórico” que ya está aquí, comenzando; porque no es solo el discurso, no solo son asambleas; reorganizan y asocian sus comunidades, generan otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir y enfrentar conflictos con el Estado. Señala que no solo es una utopía, comenzamos a convivir con el futuro.

y concebir el Universo, la vida, la propia existencia personal, comunal, de su relación con la naturaleza, lo sobrenatural y con su comunidad, de plantear el trabajo, la comunidad, lo cual les da sentido a sus formas de vivir, pensar, hacer, fundamenta sus ritos, costumbres, nociones comunes, como se forja su identidad, el hacer comunidad bajo y ante relaciones históricas violentas de servidumbre, dominación, como de resistencias históricas y posibilita situarse desde relaciones de poder históricas y específicas en torno de cada ámbito de existencia social, como naturaleza (defensa de territorio), autoridad política (autogobierno, autonomía) e intersubjetividad (identidad indígena), entendidos como ámbitos de disputa de poder por sus recursos, ante una diferenciada perspectiva y embate de una economía capitalista bajo fines solo de acumulación. Desde esta posición, exigen la simultaneidad y tiempo histórico civilizatorio en las interrelaciones de poder, no la subordinación y dominación.

Conviven bajo principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad como fundamentos que permite una perspectiva, percepción del mundo integradora, de pertenencia, relacionalidad, reciprocidad e interrelacionalidad entre sus colectividades con el entorno en el que viven y el cosmos. A cada dimensión de esa relación se le otorga una significación y se le ubica de manera permanente en la dualidad del espacio/tiempo. El ser humano no es considerado fuera, ni superior, ni centro del universo, ni recurso, más bien un ser vivo que existe en colectividad, que pertenece a la tierra y es parte de un todo vivo, un componente más de un equilibrio armónico que debe existir con la madre naturaleza, como actores<sup>28</sup> de un mismo universo natural sociocultural. La Tie-

<sup>28</sup> Maraño [2014b] sostenía que el punto de partida de la convivencia es el nosotros, el reconocimiento de que todo lo que existe lo hace como un ser vivo, no hay separación entre sujetos y objetos, y el eje de las relaciones sociales es la complementariedad, no la acumulación ni la competencia. La ausencia de dicha acumulación excluye también la competitividad y explica la complementariedad.

rra y el Universo, son parte de un todo al cual pertenecen los seres humanos; la Madre Tierra es algo vivo, sagrado que da vida y, a la cual, hay que retribuir y respetar, no es propiedad con fronteras ni le pertenece al hombre. La tierra es parte de su identidad y existencia como pueblos, no es solo un medio de producción o naturaleza a ser transformada por el hombre. Mantienen una relación de reciprocidad entre los seres, animales, plantas, deidades-espíritus de la naturaleza y los seres humanos; donde todos conviven en armonía dentro de la pacha para regenerar la vida toda. La naturaleza-cultura está relacionada íntimamente por medio de mitos, rituales, prácticas cotidianas, diálogo, crianza mutua, cuidado y regeneración, mantenidos aún en sus ciclos rituales festivos de cultivo de la Pachamama. Sus actividades dependen del grado, tipo de relación que establecen con los *apus* y madres o espíritus de la naturaleza, dicha relación de reciprocidad les permite la conservación de la naturaleza. El trabajo es cíclico, en movimiento, los ciclos agrícolas de cultivos ordenan el tiempo familiar comunal y se diferencia en cada territorio pisos ecológicos.

El territorio<sup>29</sup> adquiere dimensión existencial en cada pueblo indígena, no tiene fronteras, les significa y es reivindicado como parte y representación física de su cultura, desde donde se reproduce culturalmente, vinculado a su memoria, historias de pueblos, es espacio que han compartido sus antepasados, donde se identifican y forman su identidad y espíritu colectivo; es entendido desde la perspectiva integral amplia como un bien colectivo en interdependencia con la naturaleza.<sup>30</sup> Es espacio que provee subsistencia, también vida en comunidad, donde ejercen autonomía interna y justicia, se trata

<sup>29</sup> Es considerado de carácter ancestral preexistente, anterior a la formación de los Estados naciones. Es derecho fundamental de dichos pueblos en tanto su reconocimiento legal y demarcación son la base de su supervivencia física y cultural.

<sup>30</sup> No obstante, los Estados fragmentan el suelo y el subsuelo, reservándose la propiedad del subsuelo, para promover inversiones extractivas de riquezas naturales, ignorando consultar a las comunidades.



de un espacio de control, de autogobierno y manejo directo de sus asuntos internos comunitarios, que exigen ser reconocidos por habidos derechos preexistentes.<sup>31</sup> Existen tensiones en relación a su reconocimiento y autonomía territorial, circunscribiéndoles al marco del Estado nación.

Hoy, el territorio Amazónico es espacio estratégico de vida, como de actual disputa hegemónica mundial por control de recursos naturales biogenéticos e hídricos (20 % del agua dulce no contaminada del planeta) y es potencial hidroenergético para el país. Desde esta comprensión y luchas por sus territorios, las comunidades pueblos indígenas, utilizan el sistema de titulación estatal para formalizar y garantizar los modelos de territorialidad indígena, los “títulos de propiedad” son un mecanismo utilizado para protección de su territorio y no como comprensión de su territorialidad. El Estado desconoce las garantías constitucionales a la propiedad y los derechos que de ella se desprenden en la legislación especial, usa diversos mecanismos de parcelación de la propiedad territorial con lo que busca debilitar sus decisiones políticas frente a inversiones y proyectos extractivistas: usa incentivos para la titulación individual de las comunidades campesinas (CC) y comunidades nativas (CN), vulnerando la propiedad comunal que goza de protección constitucional desde 1920,<sup>32</sup> reduce la concepción de propiedad a solo predial, contradiciendo la normatividad que en el marco constitucional refieren territorios y no predios. Los conceptos de propiedad comunal

<sup>31</sup> La Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas [ONU, 2008] establece su derecho a la autonomía o al autogobierno en los temas relacionados con sus asuntos internos y locales, así como para disponer de los medios necesarios para financiar sus funciones autónomas (Artículo 4). Con base en ello y por razones históricas, negocian con el Estado sus demandas indígenas, enfrentando razones de estrategias antipobreza.

<sup>32</sup> Su inviolabilidad es un principio constitucional, el cual garantiza y protege el derecho a la propiedad en forma privada, o comunal, o en cualquier otra forma asociativa, según dispone la actual Constitución Política del Perú.

comprenden los aspectos material e inmaterial (cultura, religión, espiritualidad, lengua, etcétera) que contienen en aplicación del Convenio 169 OIT y demás normas. La inalienabilidad e inembargabilidad de las tierras comunales, excluidas en la actual Constitución Política, es demanda indígena, dadas las características que asume el territorio, e incluso, las pone en riesgo [CRP, 2010].

El Sistema de Titulación para Comunidades Nativas de la Selva,<sup>33</sup> vulnera el derecho de territorio, al titular solo tierras con aptitud agraria, en tanto que las tierras con aptitud forestal solo se les cede en uso, se desconoce que basan su subsistencia y desarrollo en la foresta, productos del bosque (diferente a la actividad agrícola) y cuyo manejo sostenible es reconocido en el ámbito internacional. Los pueblos indígenas amazónicos, mantienen problemas de desconocimiento de la existencia de las reservas territoriales como una figura de protección, condicionando su adecuación a reservas indígenas que gozan de intangibilidad, excepto en el caso de explorar y explotar recursos naturales; lo cual no garantiza el derecho al territorio de los pueblos en aislamiento voluntario, lo cual

<sup>33</sup> Problemas de comunidades campesinas: inscripción de títulos de propiedad sin planos de conjunto; la falta de titulación de comunidades reconocidas; las que están por reconocer y titular; la ocupación de territorios por terceros, la falta de registro público de directivas, los múltiples involucrados que requieren atención; la interferencia de autoridades locales en procesos de deslinde y titulación; incluso el Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (Cofopri) provoca desinterés en la titulación colectiva y las expectativas de titulación individual; y la no aplicación del Convenio 169 por las autoridades. Procesos de titulación de las comunidades nativas: carecen de georreferenciación de comunidades tituladas, falta de titulación de las comunidades reconocidas; registro de comunidades por reconocer y titular; estancamiento de los procesos de ampliación territorial; inexistencia de catastro; ocupación de terceros sobre territorios que cuentan con constancias de posesión y/o títulos de propiedad; la superposición de áreas naturales protegidas (ANP) y concesiones de recursos naturales con territorios comunales; la extracción ilegal de recursos en territorios comunales; multiplicidad de actores en el proceso de titulación y demarcación de tierras; la inexistencia de los contratos de cesión en uso; la no aplicación del Convenio 169 por parte de las autoridades [CRP, 2010].

condiciona su derecho de propiedad al abandono de su situación de aislamiento, esto vulnera los artículos 13 y 14 del Convenio 169 OIT [CRP, 2010].

Desde la mirada del posicionamiento y el control en torno a los ámbitos de existencia social, donde estos procesos son escenarios de tensiones y conflictos propios de la colonialidad en curso, como de dilemas en torno a la construcción de la autoridad (comunidad ciudadanía), las relaciones hombre naturaleza (protección, control explotación, redistribución de bienes y recursos), las relaciones de trabajo (reciprocidad, subsistencia explotación, salarización) la intersubjetividad (saber comunitario, interculturalidad saber eurocéntrico, multiculturalidad), el sexo (complementariedad, equidad patriarcado hegemónico y heterosexual), entre otros, se pueden apreciar algunos componentes desde su propia discursividad organizacional política. Sin perder de vista que, en condiciones de crisis climática, de destrucción de condiciones de vida del planeta, de crisis del patrón de poder capitalista que presiona a los trabajadores a aceptar las condiciones vigentes, dentro de la precarización flexibilización, ser obligados a la salida formal, o formas de esclavitud, servidumbre, o pequeña producción mercantil, también subsiste la reciprocidad, la comunidad en los pueblos.

#### ASOCIACIÓN INTERÉTNICA DE DESARROLLO DE LA SELVA PERUANA (AIDSESP)

Es la organización representativa y vocera de los pueblos indígenas de la Amazonia peruana, que trabaja por la defensa y respeto de sus derechos colectivos. Tiene un consejo directivo nacional, elegido cada tres años por sus bases: nueve organizaciones regionales descentralizadas ubicadas en el norte, centro y sur de la selva. Reúne 109 federaciones, representa a 1 809 comunidades donde viven más de 650 mil habitantes

indígenas agrupados en 19 familias lingüísticas. Lo que plantean se observa a continuación.

### Visión

- Ser pueblos indígenas consolidados y desarrollados *gobernando con autonomía*.

### Misión

- Reivindicar la integridad territorial de los pueblos indígenas de la Amazonia.
- Establecer y fortalecer el autogobierno indígena sustentado en la base del desarrollo de la multiculturalidad del país.
- Establecer, controlar y desarrollar el sistema de desarrollo de la economía indígena.

El posicionamiento de su Plan Amazónico de Vida Plena implica la solución para los conflictos ambientales; a los derechos colectivos y ciudadanos indígenas, el saneamiento y la consolidación territorial, la producción agroforestal, acuícola y bioindustrial, el manejo forestal y servicios ecosistémicos, el monitoreo y mitigación socioambiental, así como la educación salud intercultural, la promoción de mujeres y juventudes indígenas.

Tras la promulgación de la Ley de Derecho a la Consulta Previa a los Pueblos Indígenas u Originarios en 2011, considerándola como momento de ruptura y articulación, entre sus principales planteamientos encontramos:

- Consolidación territorial. Sobre esta se levanta la organización, la autonomía y autogobierno como prácticas cotidianas y objetivos permanentes.
- Reivindicar la integridad territorial de los pueblos indígenas de la Amazonia.
- Urgencia de construir una economía de vida plena superando las presiones extractivistas y del agronegocio, los

peligros y desafíos de las divisiones internas alimentadas por grupos externos con intereses contrarios a los objetivos de la organización.

- Establecer y fortalecer el autogobierno indígena.
- Horizonte estratégico de cada pueblo para recuperar y consolidar su territorialidad integral y ancestral, junto con la titularidad colectiva, reconstituyendo estructuras de autogobierno territorial y de libre determinación.
- El autogobierno será el primer paso hacia la consolidación de esa alternativa de economía indígena basada en la reciprocidad, la solidaridad y la colaboración entre las organizaciones y los pueblos amazónicos.
- Desarrollar estrategias de descolonialidad dirigida sobre todo a nuestros jóvenes para integrarlos en lo que se desea lograr desde los pueblos en resistencia.

La propuesta de economía indígena constituye uno de los ejes relevantes,<sup>34</sup> en el cual señala que, bajo principios de gobernanza, el desarrollo sostenible y la transparencia, los pueblos indígenas deciden de manera autónoma el manejo de su territorio amparados en el derecho a la libre determinación y asumen la tarea de impulsar un plan de economía indígena que, al articularse en el mercado, complemente las necesidades del autoconsumo y genere un excedente que permita el autosostenimiento de las comunidades y organizaciones intermedias y en el ámbito nacional en armonía con la naturaleza, lo cual logra financiar planes de vida<sup>35</sup> que incluyen

<sup>34</sup> Para más información véase: <<http://www.aidesep.org.pe/node/13209>>.

<sup>35</sup> Experiencias del Plan Asháninka, desde 2005 a 2012, en su esfuerzo desde propia lengua, como en procesos de consulta en pueblos, buscaron dar significado propio de lo que es para ellos el Vivir bien; como desde la generación (en 2003) de los Planes de Vida de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Peruana (Aidesep), en proceso similar, son experiencias relevantes de significación del Buen vivir (Vivir como *ashaninkasanori*; Vivir comiendo “lo que sabemos”, Vivir seguros y tranquilos en nuestro territorio de siempre, Vivir mejor produciendo para comprar lo que nece-

a los estudios profesionales de los jóvenes y la mejora en la calidad de vida. Para ello, se plantea un fondo para la economía indígena *que reciba del Estado los beneficios equitativos establecidos en el Convenio 169 OIT y Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas*, adicional a la aportación de la cooperación internacional, cuyos objetivos se describen a continuación.

- Conseguir la *institucionalización y el financiamiento estatal del fondo para la economía indígena*, gestionado de manera autónoma por las organizaciones de los pueblos indígenas de la Amazonia.
- Avanzar en el *autosostenimiento de las comunidades y organizaciones intermedias y nacionales* que acompañen en la vigilancia y la formación de capacidades que hagan viable la economía indígena.
- Fortalecer la *soberanía y seguridad alimentaria* dentro de la promoción de la economía indígena en las comunidades de la Amazonia.
- Promover *proyectos de economía indígena*, que otorguen un lugar protagónico a los jóvenes en la perspectiva de un futuro.
- Identificar y *revalorar los cultivos propios de los pueblos indígenas* como alternativa de productos que pueden tener

---

sitamos; Vivir sanos con nuestros conocimientos y bien atendidos en la posta y por la brigada; Vivir con una educación que nos mejore y nos dé poder como asháninka, Vivir bien con una organización que nos escucha y defiende nuestros derechos), también al delimitar sus ejes de trabajo, en este último, con estrategias a favor de la creación de regiones indígenas autónomas y de distritos indígenas. En 2012 su presentación de Plan de Vida al Ministerio de Educación; la presentación de su Plan de Vida: no cuesta mucho tener una Amazonia Viva, y el Plan Nacional y Regional Indígena de Vida Plena, también van en camino de la creación del Estado intercultural, como instrumentación y aporte para enrumbar la unidad indígena y agenda conjunta, cuyos ejes son: seguridad territorial, producción agroforestal, acuícola y bioindustrial, manejo de bosques y funciones ecosistémicas, educación y salud intercultural, promoción de mujeres indígenas, derechos colectivos e individuales indígena, entre los principales.

un lugar rentable en los mercados locales, nacionales e internacionales, buscando integrar cadenas productivas para obtener el mayor ingreso.

- *Iniciativas económicas que asumen un aporte cultural de etnias, revalorando conocimientos de pueblos indígenas y con perspectivas de género.*
- *Identificar potenciales mercados para garantizar la venta de los productos (cursivas de autora).*

Su agenda política actual, dando importancia a las relaciones de poder y luchas en torno de los ámbitos de existencia social, podría destacarse lo siguiente:

#### Naturaleza

- Defender nuestros territorios y lograr su titulación integral, con exigencia del derecho a consentimiento previo, libre e informado.
- Recuperar territorios ancestrales, la única garantía de supervivencia de los pueblos y el desarrollo de futuras generaciones.
- Desarrollar mecanismos de conservación de hogar selva, para garantizar la supervivencia mediante programas que reconozcan nuestra sabiduría ancestral y promuevan servicios ambientales de la Amazonia.
- Participación efectiva de los pueblos indígenas en la toma de decisiones sobre la gestión de mejores prácticas socioambientales, en actividades hidrocarburíferas y otros recursos no renovables en sus territorios.

#### Trabajo/economía

- Economía indígena de vida plena, basada en relaciones de reciprocidad, solidaridad y colaboración comunal y entre los pueblos amazónicos.
- Autoconsumo y autosostenimiento de comunidades en armonía con la naturaleza.

- Producción complementaria agroforestal, acuícola y bioindustrial; manejo forestal. Cultivos propios de pueblos indígenas, posicionados en mercados.
- Seguridad y soberanía alimentaria.
- Generar un sistema de gestión económico indígena, de desarrollo propio y sostenible, sin renunciar a nuestros derechos ni principios, garantice planes de vida y estudios de jóvenes.

#### Autoridad

- Ejercicio de la libre determinación de todos los pueblos indígenas.
- Aprobación de pueblos indígenas en toda actividad que se realice en territorios indígenas por medio de organizaciones y consultas que cumplan los requerimientos establecidos por la ley.
- Estado nacional pluricultural, pluriétnico y plurilingüe, de base y perspectiva intercultural.
- Recuperar el derecho a jurisdicción indígena y legalización de derecho consuetudinario.
- Instancia especial del Estado (Ministerio de Pueblos Indígenas), como espacio de interlocución directa y eficaz ante los problemas de los pueblos indígenas.

#### Género

- Participación de mujeres, equidad en la toma de decisiones y la incorporación activa en la vida organizativa de los pueblos, buscando fortalecer comunidades y dirigencias, así como la formación integral de las lideresas indígenas.

#### Intersubjetividad

- Garantizar la protección de los conocimientos colectivos ancestrales y defenderlos de los grandes centros de poder hegemónico.



- Fortalecer la aplicación de la política nacional de educación intercultural bilingüe, como factor clave para la preparación de los jóvenes con base en la articulación de los conocimientos ancestrales y contemporáneos.

## ORGANIZACIÓN NACIONAL DE MUJERES INDÍGENAS ANDINAS Y AMAZÓNICAS (ONAMIAP)

Fundada en año 2009, es una organización que reivindica la existencia del 23 % de las mujeres indígenas en el total de la población y los quinientos años de resistencia indígena. Tras diversos congresos y debates internos, cuenta con una directiva funcional integrada por 21 organizaciones regionales de mujeres en 10 departamentos con participación activa en diversos espacios nacionales e internacionales. Un documento de Onamiap [2018] se señala que: “frente al capitalismo, los pueblos indígenas tienen el Buen vivir de Vida plena, compartido en el Pacto de Unidad”. En su propuesta destacan, la defensa territorial, la seguridad jurídica titulación; enfrentar el cambio climático con el territorio asegurado; que la cosmovisión e interculturalidad es utopía; la consulta previa, el derecho y el cumplimiento de la ley; la naturaleza es un ser vivo, nos alimenta, es reserva de alimentos; el trabajo colectivo está vinculado con la espiritualidad; la infraestructura, ser en armonía, complementariedad y reciprocidad; la satisfacción de necesidades de la colectividad; la distribución justa y equitativa, así como las decisiones tomadas en asambleas comunales. Como organización nacional, la Onamiap señala lo siguiente.

### Nuestra misión

Somos una organización nacional de mujeres indígenas andinas y amazónicas del Perú, que luchamos para el pleno ejercicio de nuestros derechos individuales y colectivos como mujeres y pueblos indígenas. Basadas en los principios de respeto y

reconocimiento de nuestra diversidad, desarrollamos acciones dirigidas a fortalecer nuestras organizaciones de base, empoderar a la juventud, revalorar nuestros conocimientos ancestrales, visibilizar nuestras propuestas y demandas e incidir en la agenda pública y ganar espacios de representatividad a nivel local, regional, nacional e internacional.

### Nuestra visión

Para 2020, Onamiap es una organización fortalecida con bases en 20 regiones e integrada por mujeres de pueblos indígenas con identidad fortalecida que cuenta con reconocimiento, liderazgo y representatividad social y política en el ámbito regional, nacional e internacional. Con capacidad de propuesta e incidencia en políticas públicas. Participa en los diferentes espacios de decisión que existen en relación a mujeres y pueblos indígenas impulsando propuestas para garantizar el Buen vivir de las mujeres, pueblos indígenas y las futuras generaciones.

### Principios

- Autonomía: derecho inalienable de decidir nuestras propias formas de organización y solución de nuestros problemas, y de disponer de los recursos que poseemos.
- Democracia: las decisiones de la organización se toman mediante votación libre, independiente y autónoma, respetando la voluntad de la mayoría.
- Solidaridad y reciprocidad: la organización impulsa la ayuda mutua entre los diferentes pueblos y culturas.
- Equidad: la organización promueve la equidad de género e intergeneracional, dentro del respeto mutuo.
- Interculturalidad: la organización promueve el diálogo, la horizontalidad y el respeto a las diferencias entre las diversas culturas y pueblos [[onamiap.org](http://onamiap.org)].

La agenda Onamiap, muy detallada y propositiva que puede ser consultada, está centrada en varios ejes: tierra y territorio, cambio climático, soberanía y seguridad alimentaria, economía sostenible, participación política de mujeres indígenas, salud y mujeres indígenas, educación indígena e intercultural y violencia contra mujeres indígenas.

La posición de la Onamiap [2018] en escenarios de relaciones de poder, ante el acceso y control de recursos en principales ámbitos de existencia social, como mujeres plantean en torno a la *autoridad*, que trabajan como *comuneras calificadas* por su acceso, el reconocimiento en espacios de decisión comunal sobre el uso del territorio y en el cambio de estatutos de asambleas comunales para incluir la cuota de género, remarcan su posicionamiento, su identidad y exigen relaciones de igualdad, respeto de autonomía; ser sujeta de derecho, tener participación en la toma de decisiones, replantear la ley de cuotas de género y de pueblos indígenas. Participación en todas las instancias públicas sociales o en la creación de otras instancias. En relación con la naturaleza, mantienen la mirada integral del territorio, donde la Madre Tierra es lugar de vida, propia de subsistencia alimentaria, descanso de ancestros; destacando su ubicación como mujeres y la interdependencia con la naturaleza, en su “capacidad de generación de vida, de cual nace y mantienen una relación especial, ancestral con y en armonía con la Madre Naturaleza, un vínculo especial con el territorio/bienes naturales” [Omaniap, 2018] y el reconocimiento de su riqueza y biodiversidad. Destacan que no se puede hablar de políticas públicas sin perspectiva de tierra. Demandan la defensa de bienes naturales, su posicionamiento y participación como mujeres indígenas en la toma de decisiones sobre políticas referidas a la biodiversidad, el cambio climático, la soberanía alimentaria como su derecho de pueblos.

Sobre el trabajo de las mujeres, destacan su valorizado aporte como mujeres para la agricultura y la producción de alimentos, “producimos la mitad de alimentos del mundo, [...] aportamos con el cuidado, la protección de territorio, seguridad y soberanía alimentaria, defensa del agua, conservamos la Vida y biodiversidad a través de conocimientos ancestrales, es garantía de producción propia” [Onamiap, 2018]. Demandan una economía sustentable, economía para su salud y capacitación para mejora de la producción, así

como la ampliación de las relaciones de intercambio, la búsqueda del mercado, las microempresas, la sostenibilidad de la producción; articulado ello a la profesionalización y educación para la familia. Destacan la falta de mercados para su trabajo de artesanía, poniendo el acento en su crítica y resistencia a la “marca Perú” como a la folclorización de la cultura. También precisan que “nosotras no hablamos de políticas y economía solidaria” [Onamiap, 2018]. La relación sexo/género, es explícita desde su lucha política interna en favor de debatir a las jerarquías, la democratización y generación de equidad en las relaciones de autoridad, como en *complementariedad* (este último es un concepto de género), pero también en la no violencia en comunidades y familias. Desde la perspectiva de la *intersubjetividad* se apuesta por el reconocimiento y revaloración de sus conocimientos ancestrales y saberes de mujeres campesinas e indígenas, fundamentales para la producción de alimentos, la conservación de semillas y productos originarios; una educación en idioma propio; se sostiene ante última campaña pública “Raíces que cuentan” para la autoidentificación en el censo poblacional que: “continuaremos trabajando por revalorar nuestra identidad cultural, promover la autoidentificación étnica y combatir el racismo y la discriminación hasta que el Estado reconozca efectivamente nuestra existencia como pueblos indígenas con derechos” [Onamiap, 2018], que el Estado burló introduciendo la categoría: mestizo. También exigen capacidad pública y diálogo intercultural en todas las instancias estatales.

En torno a las relaciones de poder y los conflictos por disputa de recursos, en especial en los ámbitos de territorialidad naturaleza autoridad, han sido estos generados desde diversas zonas regionales territoriales, propiciados desde las políticas públicas y proyectos extractivistas, y sus incentivos a la inversión exploración minera hidrocarburiíferas como a megaproyectos de infraestructura o monocultivos; o con la apertura de mercados y tratados de libre comercio, con concesiones a petroleras y gasíferas en el territorio amazónico. Dichas

políticas han buscado flexibilizar desde dispositivos legales<sup>36</sup> (como Decreto Legislativo 1333, conocida como Ley del despojo, o los dispositivos de simplificación y permisos de trámites para inversión) las condiciones y requisitos de acceso a la inversión privada, en especial, en territorio amazónico de pueblos indígenas. Ello ha enfrentado al Estado con los pueblos indígenas con respecto de la defensa de derechos colectivos, culturales y territoriales.

Diversos conflictos surgieron en la última década ante la expansión extractivista de 56 millones de hectáreas de lotes petroleros (durante 2004) en concesión que afectaron a las comunidades. Durante el periodo gubernamental 2006-2011, se incrementó el número de conflictos socioambientales de 29 sucesos en el año 2007, a 71 sucesos en el año 2008 (con un saldo de 37 personas muertas) y en el año 2009 fueron 137 conflictos (que sumaron 52 muertos). Según datos de la Defensoría del Pueblo, existirían 8 854 pasivos ambientales mineros.

Conflictos relevantes fueron el Baguazo, en contra del paquete de 10 dispositivos y el Decreto Legislativo 1090 forestal, sobre el régimen de uso y propiedad de las tierras, firmado sin consultar a los pueblos indígenas y tras doce meses de protestas y paro amazónico, los pueblos awajún y wampis se enfrentaron y, con posterior acuerdo, la firma del acta con 390 representantes de comunidades y derogatoria de Decreto Legislativo 1090 y 1064.<sup>37</sup> El conflicto de Conga en 2010, en la

<sup>36</sup> Ley de Promoción de las inversiones para el crecimiento económico y desarrollo sostenible. Ley de recursos hídricos, que regula su uso y gestión.

<sup>37</sup> En 2001, se forma la Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas, con el objetivo de dar solución a los problemas de las Comunidades Indígenas de la Amazonia Peruana, cuyo resultado fue el Plan de Acción para los Asuntos Prioritarios de la Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas y se crea la Mesa de Diálogo Permanente, cuya tarea principal fue la aplicación del Plan de Acción. El Baguazo, conllevó a la formación del Grupo Nacional de Coordinación para el Desarrollo de los Pueblos Amazónicos, en adelante Grupo Nacional, encargado de la formular un Plan Integral de Desarrollo Sostenible para dichos pueblos, el cual acordó conformar cuatro mesas de trabajo. En la cuarta mesa

provincia de Celendín como protesta ante el proyecto Conga-Minera Yanacocha (con participación masiva, tuvo un saldo de 31 muertos), en demanda al Estado por incorporarlos en el estudio del impacto ambiental como área de influencia. Durante el periodo gubernamental 2011-2016 se duplicó la inversión minera, los conflictos sociales se intensificaron, se registraron 312 conflictos socioambientales y, en el 2012, fueron registrados 170 aproximadamente. Debido a concesiones otorgadas (por ejemplo, en la Estación 6 de Petroperú, en Imasita; en Atalaya, Ucayali), se originaron persistentes conflictos por reclamos de titulación de tierras, seguridad y concesiones otorgadas. En el distrito peruano de Andoas, uno de distritos de la Provincia de Datem del Marañón, ubicada en el Departamento de Loreto, perteneciente a la Región Loreto, Perú, ante explotación petrolera del Lote 192 se dieron la toma de instalaciones, el cierre del aeródromo y el bloqueo de la carretera por cuatro comunidades indígenas nativas asentadas en la zona: la Federación Indígena Quechua del río Pastaza (Fedi-quep), la Federación de Comunidades Nativas del río Corrientes (Feconaco), la Organización de Pueblos Indígenas Kichuas del Perú y Ecuador (Opikafpe) y la Asociación Cocama de Desarrollo y Conservación San Pablo de Tipishca (Acodecospat). Sus demandas fueron, el pago por uso de tierras de empresa Pacific Stratus, ante la finalización de contrato de empresa y el interés de quedarse asociada con Petroperú, sin embargo, ante la ley aprobada en 2015 que obliga a la petrolera estatal a encargarse del lote tras la salida de Pacific Stratus, se demanda la convocatoria para consulta previa de las comunidades. Los conflictos suscitados en el año 2016 debido a los derrames de petróleo del Oleducto Norperuano, lote 8 en Saramurillo-Loreto, propiciaron que los barcos de Petroperú no salieran, las

---

se trabaja el tema “Propuesta nacional de desarrollo amazónico”. En 2010 la comisión multipartidaria encargada de estudiar y recomendar la solución al problema de los pueblos indígenas, elabora el Informe Políticas Públicas para los Pueblos Indígenas u Originarios, en el año 2010.

comunidades demandaban la limpieza de áreas contaminadas por el derrame continuo de petróleo tras cuarenta años, así como la restauración del impacto de esta en las poblaciones. Tras noventa días de paro inician la negociación y la firma del acta con representaciones ministeriales y plazos fijados, acordando: la mejora de condiciones de vida por la afectación, el estudio de vida útil de los ductos de baterías de los Lotes 8 y 192, el mantenimiento de los ductos, un grupo de trabajo y debate de cambio de matriz energética en el Congreso de la República, la consulta previa en actualización PAGMA, la supervisión de permisos de transporte fluvial, la remediación de sitios afectados, la aprobación de la ley de monitoreo ambiental y vigilancia indígena, la elaboración de un plan especial de desarrollo e inversión integral que mejore condiciones de vida de la población afectada, un plan de abandono de empresa, el uso de fondos de y sobre canon, compensación por derrames, además de proyectos económicos sostenibles, de acuicultura, agroforestales, la titulación de comunidades y su simplificación de trámites, los servicios de educación, la becas, la salud, los servicios de agua, la electrificación rural, los guardaparques voluntarios de las comunidades. En el año 2017 del nuevo periodo gubernamental hubo 168 conflictos socioambientales.

El Mundo Indígena en su diversidad, mantienen ejes comunes de lucha: la prioridad, cuidado (concepto referido a género), defensa y control del territorio, y de la Madre Tierra como espacio de vida, naturaleza y un todo armónico, articulado de bienes comunes compartidos (agua, bosque, suelo, biodiversidad), así como espacio de comunidad, destacándose en ella su perspectiva de relacionalidad, complementariedad, sociabilidad, naturaleza y seres vivos, el trabajo comunal festivo de cuidado,<sup>38</sup> cultivo y culto de la naturaleza sagrada de

<sup>38</sup> No desarrollan formas de posesión de parcelas individuales o familiares, sino el derecho ancestral al usufructo de áreas o de cesión de la naturaleza, que será compartida con todos los seres vivos y cuya dependencia está relacionada con su buen uso.

modalidades diversas, según los pueblos y la relación imbricada (entrelazada formando el pacha) de territorios, pueblos, autodeterminación, autogobierno. Ante la economía occidental, denominada así por ellos, proponen la economía indígena, sustentable, de vida plena, el control, el manejo comunal y sostenible de los bosques, las reservas, los animales, los suelos y los climas, con interdependencia y rotación monte-chacra para regeneración y ciclicidad de la vida. Control de sus actividades de subsistencia<sup>39</sup> (pesca, caza, tala, horticultura de roza y quema, recolección de frutas y plantas, agricultura de pequeña escala de yuca, plátano, maíz, camote, frutales, cítricos,<sup>40</sup> y artesanía –tejidos y cerámica–) como la producción propia y complementaria agroforestal y acuícola que garantice sus planes de vida, así como una educación y salud intercultural, derechos colectivos y participación. Operan en fronteras de economías, sostienen su incursión en mercados con relaciones de intercambio y manejo monetario, como una economía autosostenida, sustentable bajo principios y relaciones de reciprocidad, trabajo comunal de cuidado. Tienen estrategias políticas autonómicas como diversas incursiones, de gobernanza intercultural, de participación electoral en distritos indígenas, principalmente de autonomía territorial, bajo el amparo de la legislación municipal (con competencias en acondicionamiento territorial), en los convenios

<sup>39</sup> Según el segundo Censo de Comunidades Indígenas de Perú [INEI, 2009] son pluriactivos, mostrando que sus actividades productivas tienen esta ocupación: 82.4 % se dedica a la agricultura, ganadería, caza y/o silvicultura; el 97.3 % es agricultor, el 55 % se dedica a la caza, el 51 % a la pesca, 51 % cría de animales y 22 % se dedica a la artesanía. Los productos agrícolas importantes son: plátano (75 %), yuca (69 %), maíz (62 %) y arroz (38 %), los animales domésticos más comunes son las gallinas (81 %) y los cerdos (48 por ciento).

<sup>40</sup> En las zonas afectadas y de agotamiento de recursos se incrementa la sedentarización y se introduce la producción de cultivos comerciales como café, cacao, arroz, achiote, maní y plantas medicinales. También la crianza de animales, fabricación de canoas, hamacas, como otras formas de sistema de tenencia al partir, formas de cooperativas forestales, servicios de vigilancia, de comunicaciones, turismo, entre otros.



internacionales y en su derecho de libre determinación, tales procesos se han incrementado, por ejemplo, el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis, creado en el año 2015 en territorios de Amazonas, Loreto; la Ordenanza de Municipalidad de Datem del Marañón en 2008, reconociendo sus derechos territoriales de pueblos indígenas, de autodeterminación, identidad, decisiones en propio desarrollo, el reconocimiento de existencia de los pueblos Achuar, Awajun, Cocama-Cocamilla, Chayahuita, Shibilo, Shapra, Candoshi, Quechua, Wampis o Humabisa, y que cada pueblo realice su plan de gestión territorial. Mantienen principios de autonomía unidad, la reivindicación de su identidad que no se limita a lo indígena, sino apunta a levantar su condición y derecho ancestral de pueblo originario indígena, estando pendiente la adecuación normativa de categoría jurídica internacional de pueblos indígenas (PI) y la de comunidades, la titulación integral, diferenciada. Sus agendas comunes destacan la perspectiva articulada-relacional, la demanda integral al Estado (ante su lógica de naturaleza recurso) bajo prioridades de sus ámbitos de naturaleza sagrada-autoridad colectiva y del derecho de propiedad comunal como totalidad territorial (tierras de aptitud forestal y derechos de superficie, frente a la explotación de los recursos naturales y cambio del sistema de propiedad del subsuelo).

Los procesos de negociación con la autoridad estatal, motivados desde conflictos ambientales cuyas demandas son: acuerdos y actas, organizadas bajo perspectiva de atención pública y decisión integral en todos los ámbitos de la existencia social. Cabe hacer mención de su permanente capacidad de resistencia indígena y su identidad indígena como factor de cohesión.

Algunos ejes distintivos/diversos se aprecian en ellos: su arraigo regional-territorial cultural, lo cual fortalece tanto sus identidades como sus diversidades y conflictos. La geocalización y territorialidad de comunidades indígenas se observa en el nororiente y la selva central, en el sur andino a las

comunidades campesinas, las rondas campesinas en Puno, Cajamarca. Su organización se aprecia según el nivel regional y/o departamental, donde destacan las federaciones, organizaciones, asociación, coordinadora, en mayoría denominadas de pueblos indígenas; en cuanto al nivel directivo-asociados, es más complejo, predominan las federaciones de pueblos de “denominación originaria”, o de comunidades nativas o indígenas de un territorio o cuenca; también se cuenta la organización por nombre originario, de pueblo indígena, de desarrollo del distrito indígena, o de comunidades. Se aprecian las centrales, la asociación, la unión de nacionalidades y los consejos. El trabajo por la titulación de las tierras ha implicado, a su vez, procesos de movilización indígena. Se aprecian diferentes estrategias e incursiones políticas por decisión organizacional en instancias públicas y económicas de manera comunal o personal en espacios de representación política local, regional y nacional, así como en la búsqueda de trabajos por ingresos, en cooperativas y asociaciones.

Con gran relieve desde organizaciones indígenas comunitarias y de mujeres, en cuanto a las relaciones de sexo y género, si bien ponen acento en sus relaciones de complementariedad y destacan su identificación, primero es la naturaleza territorio, también es notoria su perspectiva desde los derechos colectivos y específicos de la mujer indígena. No obstante, el proceso de conformación de una organización nacional de mujeres implicó procesos, luchas de poder, debates internos por ser “divisionistas”, sin embargo, ellas han logrado una posición colectiva en la amplia instancia nacional, como el Pacto de Unidad de Organizaciones Indígenas.

Las relaciones de intersubjetividad,<sup>41</sup> se sostienen desde diálogos entre las instancias representativas regionales y

<sup>41</sup> Se señala que el control de la subjetividad y las relaciones intersubjetivas en la sociedad actual, se hace por medio de la hegemonía eurocéntrica en la producción del conocimiento y del imaginario [Quijano, 2001].

sus formas de revalorar sus aspiraciones desde la construcción de los planes de vida como ejemplo de procesos colectivos y darle forma colectiva al Buen vivir (ser *Jakon joni*, en shipibo), mantener los ideales de la persona buena, o en los asháninka, Vivir como *Asháninkasanori* (ser persona auténtica, según Espinosa [2014]), creando desde allí un diálogo con otros. También, desde su posición de no dominación y de revaloración de sus saberes exigidos como condición de relación desde una educación intercultural, en instancias de salud, entre otros; como ante las relaciones de poder y dificultades de diálogo e interlocución dada la comprensión instrumental que hay sobre nociones de territorio, territorialidad, naturaleza de parte de las instancias públicas, se observa tanto las resistencias indígenas, como ciertas concesiones en cuanto a titularidad asociada con propiedad predial, por fines de protección de tierras, entre otros.

Tensiones y dinámicas de dominación resistencia se muestran así en todos los ámbitos de la existencia social, son notorias en ámbitos de naturaleza autoridad ya vistos, así como en la reproducción de relaciones de trabajo y formas de economías ancestrales sujetas, hoy, a extractivismos y destrucción de territorios. También se observan en otros ámbitos, por ejemplo, desde nociones de “sustentabilidad” desarrollista próxima a su mirada de relacionalidad, en la búsqueda y mecanismos de fondos de cooperación, que condicionan o propician sus estrategias y lenguajes cruzados como en apuestas hacia el desarrollo sostenible y responsable, explícito en alguna de sus Centrales, así como una asunción de la instrumentalidad propia de proyectos occidentales en el discurrir organizativo, etcétera. Se necesitaría profundizar en las relaciones entre imbricados procesos de lo indígena-comunitario, sus nuevos significados, las estrategias e implicaciones en el curso actual, también en el Buen vivir y desde su proceso de unidad como pueblos indígenas.

## PACTO DE UNIDAD DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS

Es una articulación estratégica de organizaciones indígenas nacionales, cuya finalidad explícita es fortalecer el movimiento indígena nacional y construir propuestas unitarias encaminadas hacia el ejercicio de la libre determinación, el Buen vivir, así como la vida plena de los pueblos y las comunidades originarias de Perú. Bajo la denominación de pueblos indígenas u originarios, se comprende las maneras como se organizan, estas se manifiestan como: comunidades campesinas y nativas, rondas campesinas, organizaciones y federaciones agrarias, entre otras más que se reconozcan e identifiquen a sí mismas como originarias. El Pacto está conformado por la Unión Nacional de Comunidades Aymaras (UNCA), la Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas del Perú (Onamiap), la Confederación Nacional Agraria (CNA), la Confederación Campesina del Perú (CCP), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú (Fenmucarinap) y la Central Única Nacional de Rondas Campesinas (Cunarc). En un inicio participaron la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (Conacami) y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (Conap).<sup>42</sup> En último mes presentaron una Propuesta de Economía Indígena Andina, que destaca las actividades económicas que

<sup>42</sup> Formada a partir de la iniciativa de la Federación de Comunidades Nativas del Ucayali y Afluentes (Feconau), la Central Asháninka de Río Tambo (CART), el Consejo de Gobierno Nomatsiguenga Pangoa, la Federación de Comunidades Nativas Piro del Río Urubamba y la Federación de Comunidades Nativas de Madre de Dios y Afluentes (Fenamad), en mayo 1987 realizan el primer congreso de la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (Conap), con participación de 16 federaciones y más de 300 delegados. Es la organización representativa de 40 federaciones en siete departamentos (Loreto, Amazonas, Junín, Pasco, Huánuco, Cuzco y Ucayali).

realizan (agricultura, ganadería, artesanía) y sus propuestas con mucha atención en el factor técnico productivo.

Desde espacios más amplios de articulación regional, como la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), se puede señalar entre las conclusiones de la Mesa sobre Autogobierno y Descolonialidad, realizada en el IX Foro Social Panamazónico (Fospa), convocada por la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA),<sup>43</sup> integrada por la Aidesep, la Organización Nacional de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana (Opia), la Organización Regional de los Pueblos Indígenas del Amazonas (ORPIA), la Confederación de Pueblos Indígenas del Oriente Boliviano (Cidob), la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), la Coordinación de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileña (COIAB), la Asociación de Pueblos Amerindios de Guyana (APA), Federación de Organizaciones Autóctonas de Guyana Francesa (FOAG), la Organización Indígenas de Surinam (OIS) y la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). Lucha por el ejercicio de los derechos de vida plena como parte integral de la naturaleza y universo, contó con la participación de organizaciones aliadas de la Panamazonía, señalando que: “El autogobierno será el primer paso hacia la consolidación de esa alternativa de economía indígena basada en la reciprocidad, la solidaridad y la colaboración entre las organizaciones y pueblos amazónicos”. Entre sus actividades señalan: el “desarrollo de estrategias de descolonialidad

<sup>43</sup> Fundada en 1984, articula nueve organizaciones. Se presenta como una “organización indígena de convergencia internacional que orienta sus esfuerzos a la promoción, protección y seguridad de los pueblos y territorios indígenas mediante la defensa de sus formas de vida, principios y valores sociales, espirituales y culturales. Su preexistencia se enmarca en la defensa de la vida y de la Amazonia, para continuar como semilla en la tierra y conservar los bosques para un planeta vivo que asegure la continuidad de presentes y futuras generaciones” [[coica.org.ec/que-es-la-coica/](http://coica.org.ec/que-es-la-coica/)].

dirigidas, sobre todo a nuestros jóvenes para integrarlos a lo que queremos lograr desde los pueblos en resistencia. Exigimos una educación bilingüe, intercultural y descolonizadora. Que el Estado respete la salud tradicional de los pueblos originarios”. Iniciativas centrales en su agenda andina son: migración, energía, comercio e inversiones, agua, salud, biodiversidad, agricultura, infraestructura, financiamiento para el desarrollo, seguridad y otros.

## REFLEXIONES FINALES

El debate teórico económico alternativo en la región, se ha centrado desde la perspectiva democrática pluralista en la coexistencia de múltiples prácticas articuladas, bajo una lógica económica de subsistencia, solidaridad y horizonte de *economía otra*, siendo cuestionada desde la perspectiva descolonial se ha planteado resituar el debate desde el análisis de relaciones de explotación, dominación y subordinaciones múltiples, de las relaciones de poder y procesos de heterogeneidad económico social en curso, especialmente en torno a la distribución de recursos de los ámbitos de la existencia social.

El impulso de procesos de apertura económica comercial, de economías libres de mercado y patrones de acumulación económica extractivistas de exportación, bajo la única lógica de competitividad, eficiencia, productivismo, propiciadas desde políticas públicas e intereses de capital, desde y en procesos de reproducción de poder, impulsan dispositivos de coerción, dominación y subordinación como mecanismos de redistribución y/o control de los diferentes ámbitos de la existencia social, también ocultan y postergan reconocimientos, posicionamientos, demandas de los pueblos indígenas y de prácticas de *economía otra* bajo distintos horizontes.

El complejo mundo de las “economías alternativas”, en últimas décadas particularmente resituadas desde matriz de

relaciones de poder y de patrones extractivistas bajo mecanismos económico públicos de distribución de recursos en diversos ámbitos de existencia social, confrontan, disputan o subordinan sea en el espacio y campo político, así como en el jurídico- institucional, como en el campo económico productivo-distributivo comercial, de consumo y de cuidado, sea su reconocimiento como la redistribución y/o el control social. En dichos procesos, conflictos y diversos horizontes, configuran su propia articulación como el mundo indígena bajo horizonte del Buen vivir; el mundo productivo agrario/comunitario/bajo horizonte indígena, solidario; en los mundos productivo asociativo-cooperativo agroalimentario; el agroecológico bajo las racionalidades y las lógicas de justicia en el intercambio; el de consumo responsable bajo la lógica de correspondencia, racionalidad; el artesanal, bajo la lógica solidaria/comunitaria; también el de la economía del cuidado desde la valoración de trabajo-uso social, reproducción social de vida y la ciudadanía, entre otros.

Entre los recursos en disputa y sus mecanismos de redistribución pública y de control social, algunos procesos conflictivos que vuelven tensas las discursividades y prácticas en estos mundos que tienden a la descolonialidad de las relaciones sociales encontramos:

- Vivir bien materialmente frente al Buen vivir, tener vida plena.
- Posesión privada, estatal, explotación, venta y control de tierras, así como de recursos naturales frente el control colectivo, comunal de territorio y cuencas, tierra, agua, bosques, considerando la territorialidad, relación integrada de hombre-naturaleza, comunidad.
- Competitividad y eficiencia económica, productividad, afán de lucro versus economías solidaria, indígena, de reciprocidad, de subsistencia o cooperativa.
- Control del trabajo y sus recursos, el trabajo salariado (desposesión de los medios de trabajo, venta de la fuerza

de trabajo) desalarización, no salarización o pago en bienes y otros, versus el trabajo comunitario, cooperativo, solidario (propiedad y posesión de medios).

- Competencia en el intercambio comercial y capacidad exportadora frente la justicia en el intercambio.
- Autoridad y gobernabilidad, el control estatal frente la autoridad comunal, el control, la decisión colectiva, el autogobierno, el derecho a la consulta previa.
- Distribución privada y redistribución pública frente la distribución colectiva y cooperativa de bienes comunales, asociativos y cooperativos.
- Patriarcalización, maternalismo e inequidad frente la complementariedad, el reconocimiento, la redistribución del trabajo reproductivo y el control del cuerpo.

## REFERENCIAS

- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (eds.) [2011], *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, en <[www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/economiasocial.pdf](http://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/economiasocial.pdf)>.
- Congreso de la República del Perú (CRP) [2010], “Informe Políticas Públicas para los Pueblos Indígenas u Originarios 2010. Comisión Multipartidaria encargada de estudiar y recomendar la solución a la problemática de los Pueblos Indígenas. Periodo 2009-2010”, Lima, Perú, Congreso de la República del Perú.
- Coraggio, José Luis [2015], “La Economía Social y Solidaria (ESS): niveles y alcances de acción de sus actores”, en <[www.economiasolidaria.org/sites/default/files/reaslibrary/attachments/La\\_Economia\\_Social\\_y\\_Solidaria.\\_Niveles\\_y\\_alcances\\_de\\_accion\\_24\\_5\\_15.pdf](http://www.economiasolidaria.org/sites/default/files/reaslibrary/attachments/La_Economia_Social_y_Solidaria._Niveles_y_alcances_de_accion_24_5_15.pdf)>, consultado el 20 julio de 2018.



- Coraggio, José Luis [2013a], “Las tres corrientes vigentes de pensamiento y acción dentro del campo de la Economía Social y Solidaria (ESS). Sus diferentes alcances”, en <[www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/A%20Las%20tres%20corrientes%20de%20la%20ESS%2027-2-13.pdf](http://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/A%20Las%20tres%20corrientes%20de%20la%20ESS%2027-2-13.pdf)>, consultado el 4 de mayo de 2018.
- Coraggio, José Luis [2013b], “La economía social y solidaria y el papel de la economía popular en la estructura económica”, en IEPS, *La economía popular y solidaria. El ser humano sobre el capital*. 2007–2013, Instituto Nacional de Economía Popular y Solidaria, Tercer Seminario Internacional: “Rol de la Economía Popular y Solidaria y su aporte en el Sistema Económico Social y Solidario” Quito, Ministerio de Inclusión Económica y Social: 21-46.
- Coraggio, José Luis [2011], “La economía social como vía para otro desarrollo social”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (eds.), *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital*, Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, primera edición, en <[www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/economiasocial.pdf](http://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/economiasocial.pdf)>.
- Coraggio, José Luis [2009], “Los caminos de la economía social y solidaria”, en *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, Quito, Ecuador, Flacso, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de Ecuador, núm. 33.
- Coraggio, José Luis [1998], *La economía urbana. La perspectiva popular*, Ediciones Abya Yala Quito Ecuador, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Coraggio, José Luis [1994], *Economía urbana: la perspectiva popular*, primera edición, Instituto Fronesis.
- Defensoría del Pueblo Perú [2016], “Reporte mensual de conflictos sociales”, Lima, Perú, Defensoría del Pueblo, en <[www.defensoria.gob.pe/](http://www.defensoria.gob.pe/)>.

- Espinosa, Oscar [2014], “Los planes de vida y la política indígena en la Amazonia peruana”, en *Anthropologica*, Lima, núm. 32, junio.
- Germaná, César [2016], “La economía de la reciprocidad y el buen vivir”, en H. Cottyn, J. Jahncke, L. Montoya, E. Pérez y M. Tempelmann (eds.), *Las luchas sociales por la tierra en América Latina: un análisis histórico, comparativo y global*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Centro de Estudios Globales de la Universidad de Gante, Red Muqui.
- Giovannini, M. [2015], "Indigenous community enterprises in Chiapas: a vehicle for Buen vivir?", *Community Development Journal* 50(1):71-87.
- Gracia, María Amalia [2011], *Fábricas de resistencia y recuperación social. Experiencias de autogestión del trabajo y la producción en Argentina*, Ciudad de México, El Colegio de México.
- Gracia, María Amalia y Jorge Enrique Horbath Corredor [2014], “Un recorrido por las experiencias de trabajo asociativo autogestionado en el sur de México”, *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 11(73): 171-190, doi:10.11144/Javeriana.CDR11-73.reta
- Hillenkamp, Isabelle [2016], “¿Innovar para sostenerse? Representaciones y prácticas de Economía Popular Solidaria en América Latina”, en Carlos Puig (coord.), *Economía Social y Solidaria: conceptos, prácticas y políticas públicas*, Bilbao, España, Hegoa, Universidad del País Vasco.
- Instituto de Investigaciones de la Amazonía (IIA) [2008], “Plan estratégico 2009-2018. Interpretando el futuro”, en <[www.iiap.org.pe/upload/Publicacion/PUBL384.pdf](http://www.iiap.org.pe/upload/Publicacion/PUBL384.pdf)>.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) [2017], Perú. Evolución de los indicadores de empleo e ingreso por departamento, 2007-2016, Lima, Instituto Nacional de Estadística e Informática INEI agosto 2017.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) [2008], “Censo de Comunidades Indígenas de la Amazonía peruana. Resultados definitivos”, Lima, Perú.

- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) [2007], “Perfil Sociodemográfico del Perú. Censo Nacional de Población 2007: XI de Población y VI de Vivienda”, Lima, Perú.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) y Ministerio de Agricultura y Riego (Minagri) [2013], “Resultados definitivos. IV Censo Nacional Agropecuario, 2012, en <sigrid.cenepred.gob.pe/docs/PARA%20PUBLICAR/INEI/Resultados%20Finales%20IV%20CENAGRO%202012%20INEI.pdf>, consultado el 23 de julio de 2018.
- Instituto del Bien Común [2016], *Directorio 2016. Comunidades Nativas del Perú*, Sistema de Información sobre Comunidades Nativas de la Amazonía Peruana (SICNA), Lima, Perú, Centro Peruano de Estudios Sociales (Cepes).
- Instituto del Bien Común y Centro Peruano de Estudios Sociales (Cepes) [2016], *Directorio 2016. Comunidades Campesinas del Perú*, Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú (Siccam), Lima, Perú.
- Llobera, Pablo [2014], “Iniciativas de re-comunitarización y des-mercantilización en la ciudad”, en *Revista Documentación Social*, España, núm. 168, en <www.economiasolidaria.org/noticias/iniciativas\_de\_recomunitarizacion\_y\_desmercantilizacion\_en\_la\_ciudad>, consultado el 3 de abril de 2018.
- López Córdova, Dania [2016], “Buen vivir y solidaridad económica en Villa del Carbón, México. Racionalidades en disputa”, *Cooperativismo & Desarrollo*, 24 (109), doi: 10.16925/co.v24i109.1502
- Marañón Pimentel, Boris [2014a], “Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en Boris Marañón (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Marañón Pimentel, Boris (coord.) [2014b], *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad*

- instrumentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Marañón Pimentel, Boris (coord.) [2012a], *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Argentina, Clacso.
- Marañón Pimentel, Boris [2012b], “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales”, en Boris Marañón (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Argentina, Clacso.
- Marañón Pimentel Boris y Dania López Córdova [2014], “Racionalidad alternativa de las experiencias de solidaridad económica en México: apuntes para el diseño de políticas públicas”, en *Estudios Agrarios*, México, vol. 20, núm. 57, noviembre-diciembre, en <[www.pa.gob.mx/publica/rev\\_57/analisis/racionalidad%20Boris%20mara%C3%B1on.pdf](http://www.pa.gob.mx/publica/rev_57/analisis/racionalidad%20Boris%20mara%C3%B1on.pdf)>.
- Ministerio de Agricultura y Riego (Minagri) [2015], “Estrategia Nacional de Agricultura Familiar, 2015-2021”, en <[repositorio.minagri.gob.pe/handle/MINAGRI/22](http://repositorio.minagri.gob.pe/handle/MINAGRI/22)>.
- Organización Nacional de Mujeres Indígenas Andinas y Amazónicas (Onamiap) [2018], “Derechos económicos de las mujeres indígenas”, participante en panel 4, <[www.youtube.com/watch?v=AM8-NTctHSc](http://www.youtube.com/watch?v=AM8-NTctHSc)>, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, octubre, Perú.
- Organización de las Naciones Unidas [2008], *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Naciones Unidas, marzo de 2008.
- Pérez Hernandorena, Z. y C. Askunze Elizaga [2015], “Transformando los territorios desde la economía solidaria. Herramientas para el impulso de políticas públicas locales”, España, Red de Economía Alternativa y Solidaria de Euskadi, en <[www.socioeco.org/bdf\\_fiche-outil-104\\_es.html](http://www.socioeco.org/bdf_fiche-outil-104_es.html)>.

- Pérez de Mendiguren, Juan Carlos y Enekoitz Etxezarreta [2015], “Los debates en torno a la Economía Social y Solidaria”, en *Boletín de recursos de información*, España, Centro de Documentación Hegoa, núm. 42.
- Quijano, Aníbal [2014a], “‘Bien vivir’ entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder”, en Aníbal Quijano (ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Argentina, Clacso, Colección Antologías.
- Quijano, Aníbal [2014b], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Aníbal Quijano (ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Argentina, Clacso, Colección Antologías.
- Quijano, Aníbal [2011], “¿Sistemas alternativos de producción?”, en Boaventura De Sousa Santos (coord.), *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*, España, Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, Aníbal [2009], “Otro horizonte de sentido histórico”, en *América Latina en Movimiento*, núm. 441, en <<https://www.alainet.org/es/active/37936>>.
- Quijano, Aníbal [2005], “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”, en *Tareas*, Panamá, CLA Centro de Estudios Latinoamericanos, núm. 119.
- Quijano, Aníbal [2001], “La colonialidad y la cuestión del poder”, en <<http://Anibalquijano.blogspot.com/2016/01/2001-la-colonialidad-y-la-cuestion-del.html>>, consultado el 15 junio de 2017.
- Quijano, Aníbal [2000], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Landier (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, Clacso.
- Quijano, Aníbal [1997], “Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas”, en Helena Gonzáles y Heidulf

- Schmidt (comps.), *Democracia para una nueva sociedad*, Caracas, Venezuela, Nueva Sociedad.
- Remy, María Isabel [2013], *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Documento de trabajo, núm. 202, Serie Sociología y Política.
- Vásquez Arenas, Gerardo [2017], “Economías alternativas al capitalismo: hacia la des/colonialidad del patrón de poder mundial”, ponencia presentada en el Seminario Internacional. Economías alternativas, diálogo de saberes y derechos económicos de las mujeres, Lima, Perú, 16 y 17 de noviembre del 2017, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en <[economysolidarias.unmsm.edu.pe/sites/default/files/ACTAS-%20RESUMENES%20final.pdf](http://economysolidarias.unmsm.edu.pe/sites/default/files/ACTAS-%20RESUMENES%20final.pdf)>.
- Villalba Eguiluz, Unai y Juan Carlos Pérez de Mendiguren [2018], “La economía social y solidaria como vía para el buen vivir”, *Iberoamerican Journal of Development Studies*, en <<http://ried.unizar.es/public/abstracts/laeconomiasocial.pdf>>, consultado el 15 de febrero de 2019.
- Wanderley, Fernanda [2015], *Desafíos teóricos y políticos de la economía social y solidaria*. Lecturas desde América Latina, La Paz, Cides-UMSA, Plural Editores.