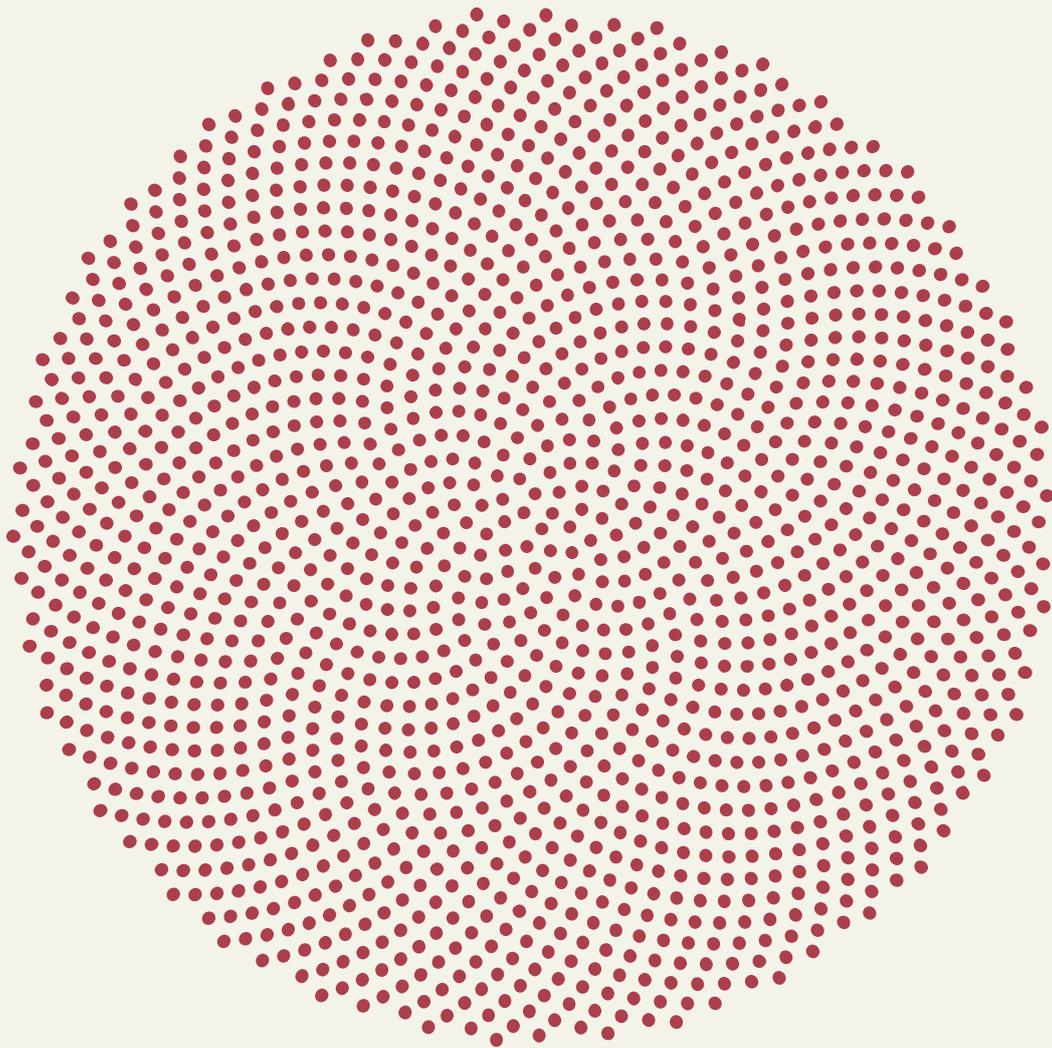


# INVESTIGANDO ECONOMÍAS SOLIDARIAS

(ACERCAMIENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS)

Enrique Santamaría, Laura C. Yufra  
y Juan de la Haba (eds.)



Título original:  
Investigando economías solidarias  
(Acercamientos teórico-metodológicos)  
Primera edición: diciembre 2018

© 2018 Associació ERAPI –  
Laboratori Cooperatiu de Socioantropologia /  
Grupo de trabajo en Socioantropología  
de los mundos contemporáneos  
del Institut Català d'Antropologia  
© 2018 Las autoras y autores

ISBN: 978-84-16828-54-8  
Depósito Legal: B 4655-2019

Edición:  
Enrique Santamaría,  
Laura C. Yufra y Juan de la Haba

Edición, diseño y maquetación:  
Pol·len edicions sccl y Odile Carabantes

Esta obra se distribuye bajo una licencia  
Creative Commons en la modalidad de  
Reconocimiento-No Comercial-Sin Obras derivadas  
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/>



La edición de este libro ha contado con el apoyo del  
Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya,  
programa del Inventari del Patrimoni Etnològic de  
Catalunya (IPEC), del Institut Català d'Antropologia (ICA)  
y de Pol·len edicions sccl.



# INVESTIGANDO ECONOMÍAS SOLIDARIAS

(ACERCAMIENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS)

Enrique Santamaría, Laura C. Yufra  
y Juan de la Haba (eds.)

Eduardo Enrique Aguilar / Gema Alcañiz Olmedo / Raquel Alquézar /  
Jordi Bonet-Martí / Miguel Candiotti / Gaël Carrero Gros / Laura Collin  
Harguindeguy / Marina Di Masso / Jordi Estivill / Daniela Osorio-Cabrera /  
Patricia Evangelina Patagua / Anabel Rieiro / Georgina Rossell Bellot /  
Jesús Sanz Abad / Héctor David Sotomayor / Alba Shirley Tamayo Arango /  
Rafael Tarifa / Natania Tommasino / Clara Betty Weisz / Sabrina Zinger

erapi



## ÍNDICE

### PRELIMINARES

- Por una socioantropología de las economías solidarias 3  
*Enrique Santamaría, Laura C. Yufra y Juan de la Haba*

### INTRODUCCIONES

- Economía solidaria y lógica reproductiva 17  
*Laura Collin Harguindeguy*
- Retos metodológicos y potencialidades  
de la etnografía para el estudio de la economía social y solidaria 31  
*Jesús Sanz Abad, Gaël Carrero Gros y Gema Alcañiz Olmedo*
- Epistemologías «otras» para las  
economías alternativas. Reflexiones desde Uruguay 43  
*Anabel Rieiro, Clara Betty Weisz y Natania Tommasino*
- La economía solidaria, ¿categoría conceptual para la historia? 53  
*Jordi Estivill*

### CONTINUIDADES

- De principios y valores. Reflexiones para  
el análisis de las prácticas de economía social y solidaria 63  
*Raquel Alquézar*
- Hermenéutica y contextualización para  
una acción colectiva global: la Cooperativa Integral Catalana 73  
*Rafael Tarifa*
- Las tensiones ideológicas en la práctica del  
cooperativismo. Una aproximación desde la experiencia de Barcelona 85  
*Georgina Rosell Bellot*

### PERSISTENCIAS

- Economía solidaria y feminismo(s): pistas para un diálogo necesario 97  
*Daniela Osorio-Cabrera*
- Encrucijadas conceptuales: aportaciones de la economía  
feminista a la lectura de Karl Polanyi 107  
*Jordi Bonet-Martí*

Economías de la información y la comunicación en el movimiento social Madres de la Candelaria de Medellín-Colombia <i>Alba Shirley Tamayo Arango</i>	119
Mujeres, crisis y alternativas desde la economía social y solidaria. Reflexiones para un análisis desde la economía feminista <i>Marina Di Masso</i>	129
CLAUSURAS	
Un imaginario incompatible: el concepto de desarrollo en la economía solidaria <i>Eduardo Enrique Aguilar y Héctor David Sotomayor</i>	139
La significación del <i>ayllu</i> en José Carlos Mariátegui y en Álvaro García Linera <i>Miguel Candiotti</i>	149
La formación y el trabajo en movimiento. Saberes alternativos en dos movimientos en Jujuy <i>Patricia Evangelina Patagua y Sabrina Zinger</i>	159
AUTORAS Y AUTORES	
Autoras y autores	173

PRELIMINARES

~

# POR UNA SOCIOANTROPOLOGÍA DE LAS ECONOMÍAS SOLIDARIAS

Enrique Santamaría, Laura C. Yufra y Juan de la Haba

~

*«La ciencia social trata propiamente de la diversidad humana, constituida por todos los mundos sociales en que han vivido, viven y podrán vivir los hombres.» C.Wright Mills (1959)*

*«Entendemos la socioantropología como un dispositivo epistemológico que, con sus orígenes y condicionantes sociohistóricos, pretende estudiar y reflexionar aspectos de la formación sociocultural de la que forma parte, haciendo así más comprensible las lógicas y dinámicas que la conforman y, en consecuencia, haciéndola más susceptible de ser conscientemente reformada e incluso transformada.»*

La crisis capitalista que irrumpió hace ahora una década y las políticas de austeridad que han intentado gestionarla han dado lugar, como unas de sus reacciones, a una mayor visibilidad y desarrollo de las formas de organización denominadas económico-solidarias; una visibilidad y un desarrollo organizativo a los que no hemos quedado ajenos los que nos dedicamos a las ciencias sociales. De hecho, nos hemos visto urgidos a intentar conocer y reconocer las distintas alternativas prácticas que, en diferentes grados y con diferentes recursos y objetivos, intentan afrontar y manejarse en las encrucijadas y callejones sin salida de esa economía capitalista que abarca cada vez más dimensiones de la vida, poniendo en jaque su sostenibilidad, y ello incluso por lo que hace a los propios investigadores sociales; lo que, por otro lado, tantas veces se olvida.

Quienes editamos el presente libro, cuya pretensión no es otra que ofrecer un conjunto de materiales para difundir y dar que pensar sobre algunas investigaciones que se están efectuando sobre las economías solidarias, queremos aprovechar la ocasión para, en estas páginas preliminares, presentar algunas de las cavilaciones que, al hilo de una iniciativa sociolaboral y de una serie de actividades que en el último lustro hemos realizado, nos han ido asaltando, y para ello tendremos que comenzar aclarando en qué han consistido estas.

De este modo, comenzaremos respondiendo a la pregunta de dónde surge, qué es y qué es lo que hace el ERAPI, en tanto que acrónimo con el que se identifica un grupo de trabajo del Institut Català d'Antropologia (ICA) y una asociación surgida de él, para pasar después a explicitar qué es lo que damos en llamar «socioantropología» y cuáles son las relaciones que esta forma de conocimiento mantiene con la economía solidaria en la que se quiere insertar y sobre y con la que quiere estudiar y reflexionar. Esto es, tras unas consideraciones contextualizadoras, intentaremos abordar sus mutuas interpelaciones y aportes.

## ¿De dónde surge, qué es y hace el ERAPI?

Los que firmamos, pues, este primer capítulo somos los integrantes de un pequeño colectivo compuesto por una persona y tres cuartos —como irónicamente solemos describirlo para resaltar su modestia— que conformamos la Associació ERAPI –Laboratori Cooperatiu de Socioantropologia y quienes co-coordinamos el grupo de trabajo en «Socioantropología de los mundos contemporáneos» del Institut Català d'Antropologia (ICA), que es la asociación de las y los antropólogos en Cataluña. Este grupo de trabajo se formó a principios de los años noventa del siglo pasado y de algunos de sus integrantes surgió la idea de constituir una cooperativa, proyecto que aún no ha logrado concretarse.<sup>1</sup>

El presente libro constituye una cristalización de una serie de diálogos e intercambios promovidos gracias a las diversas iniciativas nacidas de una de las líneas de trabajo compartidas por estos dos grupos, que presentan unas estrechas vinculaciones e interdependencias. Es fruto ante todo de un proyecto asociativo que, como consecuencia del desmantelamiento de las universidades públicas al que estamos asistiendo y que nos ha afectado de maneras diferentes, arrancó a principios del 2013 con la idea de convertirse en una cooperativa, por ahora del todo inviable, que, además de continuar la larga experiencia del primero, ofrezca formación, investigación, intervención y divulgación socioantropológicas. Este proyecto se está convirtiendo en un buen analizador social, que nos está suscitando importantes preguntas y que, aquí, como preludeo, queremos plantear.

Una de las líneas en las que desde un comienzo estamos trabajando es en generar espacios, más o menos informales, de estudio, reflexión y debate colectivos en torno a las múltiples relaciones que han mantenido, mantienen y podrían mantener esa modalidad de conocimiento a la que denominamos socioantropología y el heterogéneo mundo y movimiento cooperativistas, en particular, y de las economías solidarias, en general. Una línea de trabajo a la que en sus inicios rotulamos con el título de «las prácticas y las representaciones de la cooperación: una aproximación socioantropológica» y que se ha ido ampliando al estudio de las prácticas y representaciones que tienen que ver con esas economías otras, que se pretenden globalmente alternativas.

Así, además de arrancar con un primer y pequeño estudio exploratorio realizado tanto para presentar nuestro proyecto a relevantes integrantes y activistas del cooperativismo en Cataluña como para, a través de entrevistas abiertas, hacernos una primera visión panorámica del mismo<sup>2</sup>, hemos ido organizando a lo largo de estos últimos cinco años una serie de conversatorios, mesas redondas, encuentros, cursos, seminarios y grupos de lectura dirigidos fundamentalmente, aunque no exclusivamente, a personas procedentes de ámbitos académicos y de la economía solidaria. De hecho, todas nuestras actividades las encaminamos no a un «público experto» o que aspire a la experticia, sino a un «público general inteligente», como describe Richard Sennett a quienes dirige sus libros, artículos y conferencias; esto es, a un público amplio que sea cual sea su condición quiere saber y se esfuerza para ello.

<sup>1</sup> El grupo de trabajo ERAPI del Institut Català d'Antropologia surge en 1992 nucleado alrededor de Dolores Juliano y Danielle Provansal con el objeto de estudiar y reflexionar los procesos de autoproducción social y producción del extranjero. Será al año siguiente de su formación que ya ampliará sus preocupaciones y alcance al perseguir adentrarse manifiestamente en la comprensión antropológica de los procesos identitarios, que es de donde viene el acrónimo que con el paso del tiempo acabará sustantivándose. A finales de esa década el grupo pasará a estar co-coordinado por Juan de la Haba y Enrique Santamaría, incorporándose unos años más tarde a dicha co-coordinación Laura Yufra. También será en los primeros años del nuevo siglo cuando acabe redefiniéndose y poniendo el acento tanto en lo que comienza a formularse como socioantropología como a interesarse por cualquier proceso que ataña a las sociedades contemporáneas. Es en el marco de esta trayectoria de la que surgirá formalmente en 2013 la Associació ERAPI, como un proyecto que quiere construir las condiciones para la formación de una cooperativa.

<sup>2</sup> Esta investigación exploratoria se llevó a cabo a lo largo del 2014, tuvo por título «Las enseñanzas y aprendizajes cooperativos: principales retos y experiencias significativas para el cooperativismo contemporáneo de Cataluña» y contó con el apoyo del Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, programa Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC), y vía Institut Català d'Antropologia.

Entre las actividades efectuadas queremos destacar lo primero la mesa redonda sobre «Economía solidaria y antropología» que se realizó dentro de la *III Fira d'Economia Solidària de Catalunya (FESC-2014)* y que se acercó a la economía solidaria como algo diferente a un convencional objeto de estudio, concibiéndola como un mundo social en el que participan personas que, formadas en ciencias sociales, se están desempeñando laboralmente en él, así como los tres encuentros sobre la investigación de –y– la economía solidaria, que hemos mantenido en estos dos últimos años, y el simposio sobre «Las otras economías en América y Europa. Aproximaciones epistemológicas y teórico-metodológicas» que tuvo lugar dentro del 56 Congreso Internacional de Americanistas en julio del 2018. Este simposio fue la ocasión para pensar las «otras economías» en diferentes geografías, convencidos de que estos desplazamientos de la mirada ayudan a mejorar las comprensiones y los análisis más locales. Es de estos encuentros y simposio de donde salen o donde encontraron sus primeras formulaciones la mayor parte de las colaboraciones de este libro.

Así mismo, cabe señalar también la Jornada «Legados y retos formativos del cooperativismo», que tuvo lugar en el 2015, el curso «El cooperativismo contemporáneo en Cataluña. Una aproximación socioantropológica» realizado a finales del 2016, los seminarios de lectura sobre los libros *Juntos. Rituales, placeres y política de cooperación*, de Richard Sennett, y el del *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss, llevados a cabo durante el 2015 y el 2016 respectivamente. A partir del 2017 estos seminarios dieron lugar a un grupo de lectura y hasta la actualidad este se viene realizando alrededor del tema: «Otras economías, otras configuraciones socioculturales». Ha sido en el marco de este grupo de lectura en el que, durante este mismo año, pudimos proyectar el documental *Irioweniasi. El hilo de la Luna* y mantener un coloquio con sus realizadoras, Esperanza Jorge e Inmaculada Antolinez, que son investigadoras en temas de trata de seres humanos.<sup>3</sup>

Además de todas estas actividades que participan de un cierto carácter experimental y indiciario, al que aludimos cuando asociativamente nos definimos como laboratorio cooperativo, la asociación es integrante de la Red de Economía Solidaria de Cataluña (XES) y uno de nosotros ha participado en su Comisión de Formación y Publicaciones, que en este mismo año 2018 ha incorporado manifiestamente entre sus tareas y en su denominación el asunto de la investigación. Esta comisión, ahora denominada Comisión de Formación, Publicaciones e Investigación, además de sacar dos colecciones de libros, de encargarse del seguimiento de un postgrado europeo, de co-organizar la Escuela de Verano de la Economía Solidaria, de la que ya ha habido tres ediciones, y de impulsar la Escuela de Economía Solidaria de la XES, en cuyo marco se insertan algunas de las actividades citadas, ha ampliado sus desempeños a comenzar a diseñar y establecer una agenda de la investigación en economía solidaria, a efectuar un balance de los recursos disponibles para la investigación y a construir, proyecto este ya muy avanzado, una plataforma digital en la que se recojan y haga difusión de todos los materiales y recursos formativos e investigadores en economía social y solidaria.

Es de todo este conjunto de actividades e implicaciones de donde surgen estas breves y preliminares consideraciones, que buscan contextualizar los contenidos de este libro, exponiendo las condiciones que lo han hecho posible, así como hacer manifiesta la preocupación que lo

<sup>3</sup> Otros cursos que hemos organizado en este tiempo han puesto el acento en cuestiones teórico-metodológicas de la investigación e intervención socioantropológicas, y más concretamente en lo relativo a las estrategias investigadoras desacomodadas o no convencionales que apelan a la condición artesana e imaginativa de la investigación social. Podemos indicar como ejemplos de estos cursos los dedicados a las entrevistas socioantropológicas y su relación con la imaginación social, la investigación social a través del cine, el oficio de escribir en investigación social o la praxis de investigar recurriendo a recursos artísticos y en particular a la fotografía o el teatro. Además estarían aquellos dedicados a las migraciones y los exilios, a los conflictos bélicos y a los procesos de paz, a las nuevas formas que adoptan los procesos de socialización, a las relaciones no siempre fáciles entre el feminismo y los sectores marginales, al racismo, el fundamentalismo cultural y las políticas y servicios sociales. Cuestiones todas ellas sobre las que nos ha parecido oportuno llamar la atención por el hecho de que, a pesar de su relevancia social, están socialmente desatendidas; lo que pensamos que es también un papel del pensador e investigador social.

motiva: una preocupación que no es otra que vindicar e intentar fundamentar una socioantropología de las economías solidarias y ante todo comenzar a echar luz sobre las estrechas y densas relaciones que una y otras mantienen o podrían mantener.

### ¿De qué hablamos cuando hablamos de socioantropología?

Para dar a entender lo que desde «el ERAPI» estamos intentando hacer se hace necesario explicar cómo entendemos eso que llamamos «socioantropología». Lo primero, pues, hay que aclarar que el término no lo utilizamos como un simple sinónimo de antropología social ni tampoco, aunque estemos más cercanos a este uso, de una apuesta por la necesaria articulación de la sociología y la antropología. Para nosotros esta articulación debe ir más allá y darse también con otras ciencias sociales (como puedan ser la psicología social, la economía política, la geografía humana, la historia social o la politología, entre otras), así como con otros saberes que no son ni aspiran a ser disciplinares. En consecuencia, consideramos insuficientes las apelaciones a la interdisciplinariedad, tantas veces meramente retóricas, para, más allá de esta, plantear la necesidad de un conocimiento sobre lo social humano que se asume como científico pero que se presenta abierto a lo adisciplinar; es decir, a esos saberes que, como las artes, la filosofía o la poesía, y como aquellos que elaboran los distintos actores y movimientos sociales, no son considerados o incluso no pretenden ser disciplinares.

Se trata pues de un conocimiento que se concibe y se reconoce en el seno de una ecología de saberes y que se sabe por tanto limitado e inconcluso. Una modalidad de conocimiento que se asume como crítica, crílica, comprometida y creativa, y que está abierta a las diferentes experiencias y saberes que los seres humanos en sus múltiples agrupamientos y organizaciones elaboran; y, en concreto, y por lo que aquí nos afecta, en relación a los procesos de producción, distribución, consumo y cuidados que aspiran a ser alternativos a los propios de las economías capitalistas.

Una modalidad que parte de los presupuestos de que las realidades sociales humanas son unas realidades sui géneris, heterogéneas, complejas (en tanto que son inextricablemente reales e imaginarias), social e históricamente construidas y en las que resulta enormemente significativo, revelador, lo que socialmente se considera «insignificante». Una modalidad de conocimiento empírico y teórico, que se sustenta en el trabajo de campo y en las conceptualizaciones a lo que ello da lugar, que es abierta y rigurosa, implicada e imaginativa, y que desarrolla tanto la crítica de la sociedad como de sí misma. Una modalidad que en tanto que co-producción no quiere fundamentar una nueva disciplina ni constituir un nuevo objeto de estudio disciplinar, sino que es transversal y articuladora y que en sus análisis e interpretaciones esforzados y rigurosos sabe que los seres humanos somos seres vivos, sociales, culturales e históricos; o, dicho de otro modo, seres interdependientes, incompletos, sentipensantes, plásticos, vulnerables y falibles.

Una modalidad de conocimiento que, en su estudio empírico multidimensional e *in situ* de los agrupamientos sociales humanos y de las relaciones que mantienen entre ellos, combina el análisis de las prácticas y de las representaciones sociales en una perspectiva diacrónica, recurriendo a múltiples, imaginativas y siempre rigurosas y explicitadas estrategias de producción de informaciones, narraciones e interpretaciones. Así mismo, asume de un modo especial la obligación de hacer públicos y de revertir sus hallazgos e impresiones de la manera más amplia posible. Concibiendo así el investigar como un oficio, como un desempeño artesanal, en el que los sujetos son quienes lo efectúan, siendo marcados por él pero también dejando su impronta, en el que las denominadas «técnicas de investigación» son relaciones sociales que se ponen en prácti-

ca para elucidar otras relaciones sociales, y señalando como un momento también capital de toda investigación el de la reversión y deliberación social, en su sentido más abarcador, de los caminos y hallazgos de la misma.

En definitiva, ha sido con estos presupuestos teórico-metodológicos con los que hemos venido desplegando, a paso lento pero creemos que seguro, no solo una serie de actividades formativas e investigadoras sino un relevante proceso auto-reflexivo que nos ha colocado ante cuestiones fundamentales en ese doble proceso de acercarnos social y cognitivamente a los discursos y prácticas económico-solidaristas. Esto es, dicho proceso de aproximación nos ha encarado con dos preguntas clave. La primera de ellas supone interrogarse sobre la manera en que ese poliverso constituido por las economías solidarias nos interpela, con sus experiencias, principios, valores y saberes, en tanto que proyecto que aspira a desempeñar sus fines de manera cooperativa y autogestionaria, y, la segunda, implica preguntarse por cuáles pueden ser los aportes que la formación, la investigación, la intervención y la divulgación socioantropológicas pueden proporcionar a la comprensión y mejor desarrollo de las economías solidarias. Dilucidar ambas cuestiones nos permitirá orientarnos de un modo más efectivo y relevante en nuestras indagaciones e investigaciones.

### ¿De qué manera las economías solidarias interpelan a la socioantropología?

Lo habitual viene siendo que las ciencias sociales, y en particular la sociología y la antropología en las que estamos oficialmente formados y a cuya docencia nos dedicamos en condiciones de «precariado universitario», se acerquen a las economías solidarias en tanto que objeto de estudio; y, más en concreto, en tanto que objeto de estudio menor e inhabitual, desatendido y subteorizado. En la literatura sobre la denominada economía social y solidaria, y en particular sobre el cooperativismo que es el ámbito más estudiado, predominan los enfoques económicos, jurídicos y éticos. La investigación se focaliza fundamentalmente en sistematizar experiencias y en presentar testimonios, y en mucha menor medida, aunque esto está cambiando, en rescatar la historia y la memoria del cooperativismo, del mutualismo y del asociacionismo, aunque de una manera atomizada, fragmentada.

Sin entrar ahora en las razones que explican esto, y que pondrían de manifiesto importantes elementos constitutivos de la situación en que se encuentran tanto dichas ciencias sociales como de la economía solidaria, queremos llamar la atención sobre el hecho, que normalmente pasa inadvertido, de que esta es un ámbito que desborda lo socioeconómico (y que se articula con lo político y lo cultural) y en el que asimismo se desarrollan trayectorias laborales y activismos de personas formadas en distintas ciencias sociales, aunque en la mayor parte de las ocasiones no desempeñan tareas directa o propiamente científico-sociales. ¿Qué los lleva a ello?, ¿de qué manera viven esta situación?, ¿qué aporta específicamente dicha formación?, ¿cómo es interpretada en y por las organizaciones o entidades su incidencia?, son cuestiones que merece la pena indagar y reconocer, y que aún están por explorar.

En efecto, las economías solidarias, además de esta cuestión particular que nos encara con la inserción sociolaboral de quienes se forman en ciencias sociales, con sus motivaciones y consecuencias, nos confrontan con muchos otros aspectos e interrogantes. En este apartado queremos apuntar algunos de estos y con ello llamar la atención sobre la necesidad de considerarlos con un mayor detenimiento y debate colectivo.

Entre las interpelaciones que las economías solidarias implícitamente dirigen a la socioantropología se pueden situar en primer lugar las que atañen a la dimensión teórico-conceptual, esto es, a considerar la relevancia y centralidad teórica de toda una serie de nociones y de conceptos clave. Algunos de estos conceptos, como los de economía solidaria, reciprocidad, interdependencia, sostenibilidad de la vida o desarrollo, entre otros, son abordados y discutidos en los capítulos de este compendio de trabajos.

En efecto, se puede señalar en primer término el mismo concepto de «economía solidaria», del que hay que decir que es de reciente creación, pues tiene su origen en los años 80 del siglo pasado, que se presenta amalgamado y en muchos casos confundido con otros conceptos, con respecto a los que no solo requiere una delimitación terminológica o conceptual sino también indagar en los aportes suplementarios que pueda introducir para comprender tanto unas realidades sociales emergentes que se presentan novedosas y complejas, como para releer y reinterpretar los procesos históricos con los que unos y otro están vinculados. Un concepto que se distingue de los de «economía social» y de «tercer sector», así como de otros dependiendo del tiempo y lugar, y que remite a iniciativas cooperativas, asociativas y agrupamientos informales que pretenden sustentarse en la democracia económica, con sus principios de reciprocidad y solidaridad, que se organizan de manera autogestionaria y cuyos objetivos manifiestos son el empoderamiento colectivo y la transformación de unas formaciones sociales socioeconómica y culturalmente injustas. Un concepto, pues, del que hay que comenzar a indagar qué nos revela así como si nos permite revisar la historia y el presente de las múltiples, entremezcladas e impuras formas de contestación socioeconómica.

Así mismo, entre las interpelaciones teórico-conceptuales a las que nos encaran las economías solidarias cabe destacar también la reconsideración del concepto de «cooperación». Así, acercarnos a las economías solidarias nos lleva a recuperar y resignificar la noción de cooperación, a rescatarla de una cierta desatención y desvalorización al haber sido relegada y malentendida en términos de equilibrio, orden y consenso por un pensamiento y una investigación sociales que se presuponían críticos. El concepto de cooperación en las ciencias sociales contemporáneas ha acabado ocupando un segundo plano, al ser considerado en muchos casos como un concepto conservador, funcionalista, impropio del pensamiento y la investigación crítica, y ello en beneficio del concepto supuestamente incompatible con él de conflicto. En este sentido, cabe señalar que pensar e investigar la cooperación no significa forzosamente desinteresarse por el conflicto; ni tampoco a la inversa, como tantas veces ocurre en las economías solidarias.

Aunque nos adelantemos al siguiente apartado, cabe indicar que este rescate y resignificación de la noción de cooperación, extrayéndola de la visión que la asimila con el conformismo y conservadurismo en las ciencias sociales y de la visión angelical y principista que la asemeja a una supuesta co-actuación aproblemática y armoniosa, sencilla y sin demasiado esfuerzo, nos lleva a poder pensarla al lado del conflicto y las tensiones que en ella se dan y en los que interviene. En este sentido, esta reconsideración nos encara con las distintas nociones de la cooperación, con las formas que esta presenta, con los procesos que la debilitan y con aquellas políticas y estrategias que podrían ayudar a reforzarla.

Así mismo, y dado el desarrollo que en los mundos de las economías solidarias está teniendo la economía feminista, nos plantea la importancia de indagar aspectos tales como la centralidad vital y cognitiva de la vulnerabilidad e interdependencia de todos y cada uno de nosotros, de las emociones y de los cuidados, de los reconocimientos y de las desestabilizaciones categoriales, así como de las múltiples maneras en que se instalan y se nos cuelan los haceres, pensares y sentires más o menos rudamente, más o menos sutilmente, patriarcales. En concreto, la cuestión de las

curas y los cuidados, que es una cuestión a la que algunas corrientes feministas dedican una atención sobresaliente, pone de manifiesto aquello que las visiones que entronizan la individualidad y la competitividad no pueden reconocer, esto es, que no somos autosuficientes y que necesitamos de tramas sociales para la propia subsistencia y realización.

Igualmente, las economías solidarias nos conducen a pensar fuera de los parámetros del *homo oeconomicus* (de ese presupuesto sujeto individual, racional, calculador y motivado exclusivamente por una maximización del beneficio o la satisfacción), replanteándonos la importancia de otras motivaciones y entre ellas de la acción racional valorativa, con sus principios y valores pero también con sus potencialidades y limitaciones, y de los parámetros del varón proveedor o sustentador. En este sentido, las economías solidarias, con sus componentes feministas, han realizado una gran tarea en el desvelamiento de la falacia del «varón proveedor» que sale individualmente al mercado, ya sea capitalista o «social», a buscar el sustento de la familia, señalando que la condición de posibilidad de ello es el trabajo doméstico, reproductivo y afectivo que lo sostiene y con el que se presenta estrechamente vinculado. En este punto encontramos afinidades entre los enfoques de la economía solidaria y los del feminismo, aunque al mismo tiempo no se nos escapa que ciertos discursos y prácticas de unos y otros pueden propiciar y reforzar, ya sea de manera consciente o inconsciente, subjetividades neocapitalistas y/o neopatriarcales.

En otro orden de cosas, las economías solidarias nos conducen a pensar también en modos cooperativos y horizontales, democráticos, de investigar y de formar, nos conducen a repensar la producción, difusión y adquisiciones de conocimientos así como las instituciones o espacios, más o menos formales, más o menos informales, a través de los que las llevamos a cabo. Nos empuja a interrogarnos por las formas en que pensamos la producción del conocimiento, que siempre es colectiva pues intervienen directa o indirectamente múltiples actores, y las maneras en las que la coproducción de conocimientos adopta en particular la cooperación epistemológica entre sujetos cognoscentes. La elaboración de conocimientos presenta inevitablemente un carácter intersubjetivo, que no se reduce a la colaboración entre investigadores y equipos de investigación sino que ha de contar con la cooperación de muchos otros actores, entre los que están los propios sujetos a los que, o con los que, se investiga. Una cooperación que desde las concepciones hegemónicas o más convencionales no es reconocida, o al menos en su sentido fuerte, al ponerse el acento en la separación entre el investigador y su aparataje técnico y los sujetos, usualmente cosificados, de estudio.

Así mismo, hay que decir que asistimos a tendencias cada vez más individualizantes de la investigación social en los ámbitos académicos, tanto por la forma en que se llevan a cabo una buena parte de las investigaciones (diseño, trabajo de campo, análisis, interpretación), el tipo de evaluación que se realiza (informes, necesidad de correr tras el currículum, publicaciones), como por la forma que adquieren los «resultados» de la investigación, con formas privatizantes como los derechos de autor, la propiedad de las investigaciones y las patentes. Igualmente, podrían hacerse notar estas tendencias en la competencia entre los equipos de investigación por los escasos recursos disponibles, donde muy raramente tienen lugar lógicas cooperativas en su sentido más estricto.

Estas tendencias individualizadoras y competitivas<sup>4</sup> hacen perder de vista el carácter necesariamente cooperativo que tiene la investigación social, de tal modo que tomamos ideas, informaciones, narraciones e interpretaciones de otros. Estas nos surgen o las desarrollamos al conversar con ellos o al escucharlos, necesiéndolas para nuestros trabajos en los que, como ya hemos señalado, ponemos en marcha ciertas relaciones sociales para elucidar otras relaciones sociales, para elucidar los procesos y las dinámicas históricas y socioculturales. En este punto también podríamos mencionar que, además de que la cooperación puede adoptar muchas formas y tener múltiples alcances, esta no significa que por fuerza se eliminen las relaciones de poder en que los diversos actores cooperantes están insertos y los modos en que estas se hacen patentes.

Las economías solidarias nos interpelan prácticamente por lo que hace a la atención que ponen en satisfacer colectivamente múltiples necesidades sociales. Así, en un contexto de desarrollo de las ciencias sociales en las que a estas y sus investigaciones se las valora en función de su «utilidad inmediata», en las que la «utilidad social» de las mismas suele identificarse con sus provechos para el mercado, y donde las formas de evaluación son cuantitativas y eficientistas, el espejo que nos ofrece la economía solidaria, nos ayuda a reconocer más claramente algunas de nuestras propias prácticas que atentan contra el propio desarrollo del pensamiento y la investigación social, en tanto que dispositivo social reflexivo; esto es, como dispositivo sociohistórico que una misma sociedad ha producido para autoconocerse y transformarse. En este sentido, también nos lleva a pensar en la relevancia de la devolución o reversión de nuestras investigaciones y las formas que esta puede adoptar como procesos cooperativos, concibiendo la investigación social como parte de un proceso social más abarcador. O sea, concibiendo todas las etapas de la investigación social como necesitadas de formas cooperativas y articuladoras, y ello más allá de que sean reconocidas como una necesidad por las y los sujetos investigadores.

### ¿Qué aportes puede efectuar la socioantropología a los mundos y movimientos ecónomo-solidaristas?

Por su lado, estamos convencidos de que la socioantropología tal como la entendemos, con sus particulares modalidades y estrategias de coproducción y divulgación de conocimientos puede efectuar toda una serie de aportes a las economías solidarias. ¿Cuáles pueden ser estos? Aunque en parte la respuesta dependerá de los propios mundos ecónomo-solidaristas y la manera en la que consideren los saberes socioantropológicos, podemos ensayar una primera y provisional respuesta. De este modo, entre las cosas que puede aportar la mirada y la escucha socioantropológicas a las economías solidarias, puede mostrar que es un mundo que ya existe, que representa un significativo peso económico, político y cultural y que presenta unas lógicas particulares y diferentes a las predominantes, pudiendo conformarse como un medio de moralización del capitalismo o llegando incluso a constituir una contracultura alternativa. Un mundo que, aunque es relativamente poco visible y poco sonoro, aunque hoy se encuentra en proceso de crecimiento y de mayor consolidación, está conformado por toda una serie de situaciones, procesos y dinámicas sobre los que la socioantropología puede cuando menos ayudar a echar luz.

<sup>4</sup> Apuntaremos aquí, aunque sea someramente, que no podemos considerar los procesos de individualización como únicamente generadores de un «individualismo posesivo» que privatiza, ni de un «individualismo negativo» que desocializa, sino que estos procesos pueden devenir generadores de un individualismo positivo, que reinserta y refuerza los vínculos sociales desde la singularidad, la cooperación y la interdependencia. Es necesario, pues, romper con el dualismo individuo/colectividad para introducir la importancia de la singularidad más allá de la particularidad, la atomización y la vulnerabilización que supone el individualismo desocializador.

Así, entre las principales contribuciones de la socioantropología a los mundos y movimientos ecónomo-solidaristas estaría, para comenzar, la de recordar que no siempre han estado tan separados los mundos de las ciencias sociales y los de las alternativas al capitalismo. También está entre los primeros aportes el de que puede ayudar a una mayor visibilización de las economías solidarias y a una mejor comprensión de las dinámicas socioculturales que, con los actores que en ellas participan y las prácticas, retóricas y sentidos que estos ponen en obra, conforman las iniciativas y experiencias de la economía solidaria en un tiempo y lugar. De este modo, la socioantropología puede resaltar la heterogeneidad, las emergencias y los cambios que en esta tienen lugar, así como las tensiones e incluso las contradicciones que en ella existen, indagando aquello que las provoca así como las posibles estrategias que con respecto a ellas se pueden adoptar. Puede, así mismo, ayudar a identificar las ilusiones que la recorren, así como las consecuencias movilizadoras que tienen y/o los autoengaños e ignorancias que pueden provocar. En consecuencia puede contribuir a identificar los procesos que la debilitan y aquellas políticas y estrategias que podrían ayudar a reforzarla.

Puede aportar imaginación sociológica acentuando la capacidad propiamente humana de establecer relaciones entre diferentes dimensiones y fenómenos, haciendo así más fácilmente comprensibles las articulaciones y mediaciones entre lo histórico, lo estructural y lo biográfico de quienes, individual y colectivamente, participan del mundo y del movimiento de la economía solidaria. Igualmente puede ayudar a capacitar en el establecimiento de las conexiones existentes entre las instancias macro, meso y microsocioculturales: esto es, entre las formaciones sociales en las que las experiencias e iniciativas económico-solidaristas están insertas, incrustadas, y las consecuencias que ello tiene, el papel que juegan las distintas instancias, instituciones y movimientos sociales, así como la manera en que esto se manifiesta en las interacciones y en la creación de subjetividades. De este modo, la socioantropología puede contribuir resaltando la historicidad de las situaciones y los procesos propios de nuestro tiempo (como, por ejemplo, los procesos de globalización, individualización, neoburocratización, estetización,...) y el modo en que estos afectan o se manifiestan en las economías solidarias.

Desde una perspectiva metodológica, la socioantropología puede contribuir a satisfacer la necesidad del estudio y la reflexión rigurosa, contrastada y públicamente expuesta y debatida en unos mundos que como todo mundo social son en parte opacos e inconscientes para sus actores, así como ayudar en la elaboración de metodologías y estrategias de estudio y reflexión cooperativas o interrelativas que permitan diluir las separaciones entre los sujetos cognoscentes, con sus formas y grados –que no niveles– de conocimiento, y generar procesos y espacios de co-producción cooperativa de conocimientos; de mutua interlocución.

Así mismo, la socioantropología, con sus particulares modalidades y estrategias de coproducción y divulgación de conocimientos, puede ser un elemento valioso en los procesos formativos y de autorreflexibilidad en el seno de las economías solidarias. En efecto, la socioantropología puede colaborar a la generación de espacios formativos estrechamente vinculados a los resultados de sus investigaciones, llevando los procesos formativos más allá de la transmisión de los saberes más utilitarios o técnicos y de las expresiones testimoniales, nutriéndolos con sus hallazgos y convirtiéndolos en ocasiones para el autoconocimiento y la autoformación. Esto es, puede ayudar a generar espacios borrosos en los que los momentos de investigar, formar, difundir y debatir los hallazgos estén estrechamente y complejamente vinculados, incluso confundidos o difusos.

La socioantropología puede ser del mismo modo un elemento valioso en los procesos evaluativos de tal forma que, más allá de los indicadores a los que las economías solidarias suelen acudir para hacer sus análisis y balances, puede ayudar a identificar y a operativizar analizadores sociales, contribuyendo así a comprender mejor sus dinámicas y lógicas sociales y a mejorar sus estrategias organizativas y movilizadoras. En este sentido, puede incidir en complejizar las metodologías evaluativas al permitir recurrir a parámetros no solo cuantitativos, como suele ser habitual, sino también y sobre todo cualitativos. Esto es, que se contemple la importancia de los analizadores sociales, es decir de esos acontecimientos o situaciones que revelan o hacen manifiesto lo que permanece oculto, velado, poniendo de relieve algo latentemente problemático o conflictivo y que es necesario aclarar, entender su lógica, haciéndolo consciente y comprensible, manejable.

La socioantropología puede contribuir también a des-economizar, des-juridizar y a des-idealizar en parte las economías solidarias, introduciendo en su (auto)análisis otras dimensiones que, como las políticas y las socioculturales, también las constituyen; y especialmente puede interpelarlas con aquello que tiene que ver con los procesos sociohistóricos y las situaciones sociales.

De manera sumaria podemos decir que la socioantropología, con sus presupuestos epistemológicos, sus elaboraciones teóricas y metodológicas, sus hallazgos empíricos y sus consideraciones éticas y políticas, puede suponer un aporte clave para fundamentar la necesaria creación, dentro del poliverso económico-solidarista –y financiadas en parte o en gran medida por él–, de unas instancias socioeducativas e investigadoras ambiciosas que, organizadas de manera cooperativa y autónoma, autogestionaria, pueda mantener estrechas relaciones intercooperativas con centros y equipos de universidades públicas, y articulando formación, investigación y divulgación o extensión, se conviertan en poderosos dispositivos de (auto)conocimiento social, y ello tanto de los mundos económico-solidaristas como de las formaciones sociales contemporáneas en las que se inscriben y de los ámbitos que se dedican a estudiarlas. En este sentido, la socioantropología tal como la entendemos puede servir de mediador entre el también heterogéneo y contradictorio mundo de la academia en el que está básicamente ubicada, aunque muchas veces en sus periferias, y el de los mundos económico-solidaristas. Apostar, en consecuencia, por construir una socioantropología de las economías solidarias implica aventurarse en sus relaciones polivalentes, en sus encuentros y desencuentros y, en suma, en sus aportaciones mutuas.

## Agradecimientos

No podemos acabar este preliminar capítulo sin expresar públicamente nuestro agradecimiento a todas aquellas personas, entidades e instituciones que han hecho posible las actividades, conversatorios y encuentros que hemos ido realizando, así como, muy especialmente, esta colección de materiales. Agradecemos a las autoras y autores de los textos el esfuerzo y la confianza para incluirlos en este modesto pero ilusionante proyecto editorial. A todas las personas participantes en nuestras actividades y, en particular, a aquellas que han aceptado presentar públicamente sus reflexiones y han devenido el motivo a partir del cual conversar y debatir con la seriedad de la informalidad, así como a quienes de manera continua asisten y participan en nuestros conversatorios, cursos y grupos de lectura. A las entidades e instituciones que nos vienen proporcionando los espacios para que todas estas actividades puedan tener lugar: Grup ECOS, Institut d'Estudis Catalans (IEC), Espai Contrabandos, Centre d'Estudis i Recursos Culturals (CERC) de la Diputació de Barcelona y Departament d'Antropologia de la Universitat de Barcelona. Al Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya, programa del Inventari Etnològic de Catalunya (IPEC), que financia, en el marco de los proyectos otorgados al Institut Català d'Antropologia (ICA),

algunas de estas iniciativas. Así mismo queremos agradecer a la editorial Pol·len su generosidad y apoyo, y en particular a Mar Carrera, sin quienes este libro y en este formato hubiera sido imposible. De igual forma a la Comisión de Formación, Publicaciones e Investigación de la Xarxa d'Economia Solidària (XES) el habernos dado la confianza para incluir los encuentros y cursos dedicados a la formación y la investigación de y en la economía solidaria en el marco de la naciente Escola de Formació en Economia Social i Solidària. Agradecemos muy especialmente a Montse Martos esa compañía y apoyo afectuoso y constante que, desde la secretaría del ICA, nos brinda para sacar adelante y resolver las dificultades que siempre se presentan. Gracias, pues, a todas y todos aquellos que nos acompañáis.

\*\*\*

# INTRODUCCIONES

~

# ECONOMÍA SOLIDARIA Y LÓGICA REPRODUCTIVA

Laura Collin Harguindeguy

~

## Introducción y propósito

En la actualidad cuando la vida humana sobre la tierra se encuentra en riesgo, amenazada por el modelo de reproducción capitalista, se multiplican las propuestas y teorías críticas que buscan alternativas para la sobrevivencia de la humanidad. Varios son los *pos* propuestos: pos-capitalismo (Mason, 2015), posdesarrollo (Escobar, 2010), posindustrial (Ritzer, 2007); y los *des*: descolonial (Quijano, 2011; Mignolo, 2007), descrecimiento (Latouche, 2009), a los que se suman todas las variables de *otra economía* compiladas por Cattani, Coraggio y Lavelle (2009), entre las que se encuentra la economía solidaria. En este ensayo propongo que la posibilidad de que la economía solidaria constituya una alternativa al capitalismo, supone la recuperación de la lógica reproductiva presente aun en múltiples sociedades americanas, asiáticas y también europeas y que crecientemente se identifican como epistemologías otras o epistemologías del sur (Santos, 2009) y sintetizadas en la fórmula del buen vivir (véase Farah y Vasapollo, 2011). Hinke-lammert y Mora son quienes proponen la idea de la lógica reproductiva (2005), concepto al que Coraggio añade reproducción social ampliada de la vida (1999). En mi caso tomo el concepto para aplicarlo a múltiples sociedades campesinas pasadas y presentes que tienen como objeto la satisfacción de las necesidades de reproducción social.

## 1. Reproducción ampliada del capital o de la vida

Partamos desde el principio: ¿qué es la economía? Los economistas recurren a fórmulas complicadas como: *la relación entre finalidades y medios escasos, que tienen usos alternativos* (Burling, 1962). Definiciones que esconden un hecho sencillo y entendible por todos: la economía es el *arte de satisfacer las necesidades* de la gente. Y ¿por qué los economistas rebuscan o complican las cosas? Tal vez para encubrir que desde hace doscientos años la economía perdió el rumbo: desde entonces dejó de preocuparse por la satisfacción de las necesidades de la gente; objetivo sustituido por el de *hacer dinero* o más académicamente, aunque igualmente falso, se propone que el fin de la actividad económica es generar *riqueza*... la riqueza de las naciones, generalmente, no coincide con la de sus habitantes. Es la riqueza de unos pocos afortunados.

### *La reproducción ampliada del capital como lógica*

Una lógica es un modo o forma de razonamiento, una relación lógica entre causa/efecto. En el capitalismo, la lógica que anima la producción es la de *la reproducción ampliada del capital*, que remite a producir más con menos. Se produce para vender y para ganar dinero.

El capitalismo, al cambiar el objetivo de la producción, cambió la forma de mirarla. Si una persona produce para el consumo de su familia, por ejemplo, una comida, seleccionará buenos ingredientes, los mejores, no será muy estricto en las medidas, ni en los tiempos, ni en las cantidades. Importa que salga bien y que se disfrute; el premio del esfuerzo será el propio consumo. Por el contrario, si el objetivo es ganar dinero con la venta del producto, es decir, que deje un margen de ganancia, se cambia la mirada y, por tanto, la lógica de la producción. Si se producen mercancías –productos para la venta–, se requiere cuidar que el costo y la cantidad de los insumos, así como del tiempo invertido en los procesos, sean menores al precio del mercado. Si el costo de producción es superior al precio, el productor terminará perdiendo.

El precio, se supone, que debe reflejar los costos de producción. Es más, muchas de las capacitaciones que las organizaciones de la sociedad civil brindan a grupos se orientan a que los productores calculen el costo de producción, e incorporen el costo del trabajo. Pero esto no opera así en el mercado o en la sociedad de mercado. En el mercado global los precios no los determina el productor individual, sino que crecientemente intervienen los mercados financieros sobre la base de la mayor eficiencia, pero considerando también la oferta, la demanda y los factores especulativos. Como referencia se toma el menor costo y este lo tiene el que produce más a menor costo, o sea el más competitivo. El resultado es que el precio sigue siendo un misterio para el productor no versado en los secretos de los mercados.

La lógica de la *reproducción ampliada*, del *crecimiento* y del *desarrollismo* representa transformaciones relativamente recientes, de hace sólo doscientos años, en las cuales se trastocaron todos los valores. La reproducción ampliada del capital, propia del capitalismo, no es solo una forma de producción, es una *lógica* que se incorpora como *habitus* y termina apropiándose de la persona. Es un cáncer que se enquistó en la sociedad hace dos siglos y que amenaza con destruirla. En dos generaciones se pueden cambiar muchas cosas, la transmutación puede lograrse:

«Solo si se organiza un estilo de vida que cubra todos los aspectos relevantes, incluyendo las imágenes sobre el hombre y la naturaleza de la sociedad, una filosofía de la vida diaria que comprenda criterios de conducta razonable según el sentido común» (Polanyi, 2009: 63).

Eso hizo el capitalismo, en parte basado en ideas preexistentes, provenientes del Renacimiento: creó un estilo de vida, el *supuestamente civilizado*, que hoy en día se entiende como del *confort*; separó al hombre de la naturaleza y lo entronó como amo y señor de todos los objetos sobre la tierra; le adjudicó el deseo innato de acumulación, y la tendencia a la competencia, y proclamó la autonomía individual como meta de la vida y el dinero como la medida de la autonomía y del éxito.<sup>1</sup>

La lógica impuesta por el capitalismo partió de la idea de evolución. Los seres vivos, el universo mismo, se encontrarían en permanente evolución y especialización creciente (Ortiz-Baez, 2016). Por eso las palabras favoritas dentro de esta lógica son *desarrollo económico*, *crecimiento*, como si las cosas pudieran crecer indefinidamente.

Lo que empezó como una adaptación del hombre al ritmo de la máquina contagió inclusive a las denominadas profesiones *nobles*, desde el cocinar, al ejercicio de la medicina; actividades que se «Macdonalizaron». La Macdonalización de la sociedad consiste en la generalización de los *sistemas de producción racionalizados* a todas las actividades. La lógica de la reproducción ampliada

<sup>1</sup> De hecho, estamos viviendo una situación de tránsito semejante a la del siglo XIX. En este momento, si se habla con alguien de más de setenta años, no puede entender ni aceptar que alguien carezca de prestaciones sociales o que no pueda jubilarse, mientras que contrariamente un joven entre veinte y treinta no sabe ni entiende que es eso de un sistema de seguridad social.

implantada en todas las actividades posibles. El proceso que se inició en las fábricas, con las cadenas de producción, se trasladó al *fast food*, y progresivamente invade todos los ámbitos. Ritzer (2005) acuña el concepto de Macdonalización de la sociedad para describir la extensión de la lógica de la reproducción en serie –correlato de la reproducción ampliada del capital– a otros campos, provocando la emergencia de Mac-doctores, Mac-dentistas, Mac-periódicos, y cada vez más Mac-universidades. En la sociedad *macdonalizada* todos se transforman en clientes: los alumnos, de discípulos mutan a clientes, al igual que los pacientes, los comensales y los lectores, y como el cliente tiene la razón, mediante contraprestación económica consiguen un Mac-título, tóxico para la sociedad.

El capitalismo genera muchos bienes materiales, pero no para todos. Produce mucho para pocos y hambre para muchos. Tampoco genera trabajo para todos, y los que ofrece en pocas ocasiones son creativos; por el contrario, el trabajo suele ser alienante, competitivo y extenuante. Mientras que, por su tendencia a solo valorar el dinero como medida del éxito, y la difusión del individualismo y del consumismo como estilo de vida, no valora –es más, considera tiempo perdido– el dejar espacio para los afectos, el esparcimiento creativo, el pensamiento y la filosofía, actividades reflexivas consideradas tan irrelevantes que se les excluye de la currícula académica. ¡Por no dejar dinero! Ni que decir de la condición depredadora de la naturaleza que no solo pone en riesgo la sobrevivencia de las generaciones futuras, sino también de la humanidad.

El socialismo, que pretendía producir en función de las necesidades, *copió la lógica industrial de la reproducción ampliada y la producción a gran escala, y, como correlato, la producción en línea*, con el carácter alienante del trabajo; por lo que, en consecuencia, fue igualmente depredador y peligroso para el medio ambiente.

### La lógica reproductiva

Si a la ideología del *crecimiento* se le opone el *decrecimiento*<sup>2</sup>; y frente al *desarrollo* se coloca el *pos-desarrollo*, o mejor aún el *florecimiento*, en asociación semántica con la idea de renacimiento y del carácter cíclico de la vida; a la lógica de la *reproducción ampliada del capital*, se le opone la *reproducción ampliada de la vida*. Cuando se trabaja de acuerdo con esta lógica se realiza el esfuerzo suficiente y se utilizan los recursos necesarios, no más. No se producen cosas inútiles, ni se presiona al consumismo para seguir produciendo. Chayanov (1974 [1924]) la identificó en los campesinos rusos, pero al indicar que el esfuerzo era proporcional a las necesidades de reproducción, sentó el precedente para adjudicar falta de esfuerzo a los campesinos, y muchos otros autores encontraron representaciones y prácticas similares a lo largo del mundo (Santacoloma-Varón, 2015), ya que su presencia es innegable en Mesoamérica (Collin, 2018; Toledo, Barrera-Bassols, García-Frapolli & Alarcón-Chaires, 2008) y en el mundo andino (Escobal y Ponce, 2012; Delgado-Súmar, 1996). Vayamos por partes: aplicar una lógica reproductiva significa que se va a producir lo que se requiere para vivir bien y para el *buen vivir*, tanto en bienes materiales como simbólicos, y también que se van a producir los excedentes necesarios para el intercambio con productos de otras regiones, para compartir, para las actividades festivas y para los malos tiempos. Todas las sociedades han generado excedentes, pero no todas han

<sup>2</sup> [Nota de los editores] La palabra «*décroissance*», que se comienza a utilizar en Francia hacia el 2003 para apelar a través de ella a una alternativa a la civilización del crecimiento ilimitado y a cualquier precio, se ha traducido al castellano tanto en España como en la mayor parte de los países latinoamericanos como «decrecimiento». No obstante, en México, donde la autora realiza su labor docente e investigadora, se recurre usualmente al término «descreimiento» para distinguir el acto voluntario por una vida frugal del fenómeno económico de una desaceleración del crecimiento económico, como aquel también suele usarse en economía. Al respecto puede leerse la nota de Patricia Gutiérrez-Otero para *Unidiversidad. Revista de pensamiento y cultura de la BUAP* y titulada «Descreimiento y decrecimiento». La nota está disponible en: <https://www.unidiversidad.com.mx/28/presentacion/descreimiento-y-decrecimiento>

producido por producir, ni con el fin de lucro. La lógica reproductiva ha sido la dominante en el tiempo y el espacio, e inclusive persiste, en escala reducida, pero no es cosa del pasado.

## 2. En términos de lógica: producir lo que se necesita para vivir bien es funcional en el presente

Hoy en día, como sostiene Ivan Illich, «es posible concebir herramientas que permitan eliminar la esclavitud del hombre frente al hombre, sin someterlo a la máquina» (Illich, 2006: 408) y, por lo tanto, para generar las condiciones para el bien vivir y para que al productor le quede tiempo para disfrutar, para convivir, para pensar y para crear. Al modelo emergente lo denomina austeridad convivencial. Por su parte, desde la teoría del decrecimiento Serge Latouche sostiene que lo más grave que le puede ocurrir a nuestro nivel de vida, si se practica la frugalidad, la sobriedad, incluso cierta austeridad en el consumo material, «es que nuestro bienestar sea mejor» (Latouche, 2009: 71).

Si invertimos los términos de la economía actual y proponemos una que incorpore el fin y la función de la economía el resultante sería: la de satisfacer las necesidades-materiales-cognitivas-afectivas y de realización de las personas, y le agregamos el componente sustentable, sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras, el trabajo humano deberá orientarse a proveer bienes materiales y espirituales, comida, vivienda, abrigo, salud, actividades creativas, tiempo para el afecto, el esparcimiento y para pensar. Pensar en la satisfacción de las necesidades implica reconocer como proponen Max-Neef y Elizalde (Max-Neef, 2010) que las necesidades son limitadas, universales e igualmente importantes. La idea de límites en las necesidades se confronta a la propuesta de la economía neoclásica en cuanto a la relación entre medios escasos y fines alternativos (Robbins, 1932), donde los fines alternativos suponen variedad e infinitud. La divergencia surge de la confusión entre necesidades y satisfactores (Max-Neef, 2010). La necesidad es, pongamos por caso, comunicarse, no renovar el celular todos los años.

Para proveer trabajo creativo a todos, para establecer relaciones equilibradas con la naturaleza, para incrementar la resiliencia, para equilibrar el tiempo que se dedica al trabajo, a la fiesta, al arte y a pensar, la pequeña escala es mejor. En los organismos vivos, los organismos más estables son los más autosuficientes, diversos e interdependientes, como las selvas (Tyrtania, 2008). Si aplicamos esta lógica a la actividad económica como satisfacción de las necesidades humanas, la economía más resistente es la local (Collin, 2014). El concepto de *resiliencia* se utiliza de manera creciente, vinculado con la existencia de situaciones catastróficas, y se explica como la capacidad de recuperación de una comunidad (Balvanera *et al.*, 2017). Si las condiciones de reproducción se encuentran en el entorno, de manera natural, la recuperación será rápida; por el contrario, cuanto más distantes se hallen, más vulnerable será el grupo afectado.

Una primera versión de condición de resiliencia y autosuficiencia se encuentra en las unidades domésticas campesinas orientadas al autoconsumo (Boege, 2009). Ese fue el secreto de la persistencia, durante siglos, de las comunidades indígenas, y también de la aversión que provocaron en los liberales, impulsores del libre comercio. Los denominados *sistemas productivos*, que no eran otra cosa que la diversificación productiva en la milpa y en el traspatio, donde se combinaban diferentes productos: maíz-frijol, calabaza, por ejemplo, adicionados con huerta y ganadería de traspatio, proporcionaban las condiciones de reproducción de una familia en escasas superficies de terrenos. Producían, a la par, excedentes suficientes, en forma de tributos, como para sostener imperios.

Pero, ¿por qué pensar solo en el abastecimiento primario? Si las actividades productivas se encuentran descentralizadas se podría resolver o solventar la mayoría de las necesidades. Por ejemplo, las pequeñas industrias farmacéuticas son factibles, existieron hasta hace poco, y si desaparecieron no fue porque no fueran viables, sino por las políticas de patentes y el interés por parte de las grandes empresas de destruir a las pequeñas. El ejemplo puede multiplicarse hasta abarcar la mayoría de los satisfactores, que pueden ser producidos a pequeña escala, con la salvedad de aquellos que requieren condiciones meteorológicas o tecnológicas especiales. Inclusive los servicios, sobre todo los que recurren a tecnologías alternativas, pueden ser generados a escala local, como lo fueron años atrás las cooperativas locales de electricidad.

Cuando la relación demanda-oferta se vuelve recíproca e interdependiente se genera abundancia: a más necesidades por satisfacerse requiere más trabajo, de manera inversa a como sucede ahora que, a mayor oferta de mercancías, menos trabajo. Las necesidades se convierten en la razón de la abundancia, en vez de motivo de competencia. Esta relación demanda-oferta (en vez de oferta-demanda), genera interdependencia. Por otra parte, las relaciones de interdependencia, planteadas desde la mirada de las necesidades, no se limitan a los bienes materiales.

## 3. El campo social y la economía solidaria

Tanto las cooperativas y otros sistemas que supongan formas de trabajo o decisiones colectivas –pueden ser los ejidos, en México, o las fábricas recuperadas, en Argentina–, como la denominada Economía Popular, que es la que realiza la gente, así como los más recientes emprendimientos solidarios, son consideradas parte de la llamada economía social por Razzeto (1988) y por Coraggio (2008). Sin embargo, ninguna de las primeras se propone cambiar o sustituir al capitalismo. El cooperativismo quiere moralizarlo, democratizarlo en dos sentidos: con la posibilidad de que más personas participen del capital y de las decisiones (Malo, 2003). La economía popular reconstruye una forma de resistencia o de sobrevivencia, como las denomina Lomnitz (1975); es una forma de entrar al mercado como se pueda.

La llamada *economía solidaria*, por el momento, se encuentra en una posición ambivalente: por un lado, promete *otro mundo posible* y, por el otro, se ubica como una opción para *pobres* o personas con *capacidades diferentes*, es decir, como una acción complementaria o subsidiaria de la del mercado. La visión complementaria, en vez de alternativa, aparece en varios de los promotores de la economía solidaria. Coraggio (2009) considera la articulación entre la economía de mercado, la social y las actividades del Estado como un esquema de *economía mixta*, mientras que Laville (2009) agrega que una de las funciones del Estado es recaudar recursos, procedentes de la economía del mercado, para canalizarlos al sector social, que atiende los problemas de la pobreza. Cuanto más exitosa sea la economía de mercado, más recursos podría transferir el Estado a una economía social siempre deficitaria y necesitada de subsidios.

Este pareciera ser el modelo teórico que operaba en la práctica en Brasil donde, a partir del gobierno de Lula, se creó la Secretaría de Economía Solidaria, a la que se adjudican grandes éxitos en el «*combate*»<sup>3</sup> a la pobreza. Sin embargo, estudios realizados entre estas empresas solidarias muestran que los participantes permanecen por necesidad, mientras pueden transitar al mercado formal y no por conciencia de estar construyendo *otra economía*, es decir, que en los participantes se evidencia formación subjetiva y poco consciente (Nardi, 2007).

<sup>3</sup> Nuevamente recurro a las comillas para remarcar que estoy parafraseando el lenguaje institucional que utiliza la palabra *combate*, que implica lucha. Se lucha contra enemigos, contra una epidemia, no contra los pobres, que ni son enemigos ni están enfermos.

Las dos posibilidades son factibles: por un lado, la economía solidaria puede seguir siendo un sector subsidiario y subsidiado, siempre a la demanda del financiamiento de fondos internacionales y crecientemente públicos, por lo menos desde que intelectuales al servicio del neoliberalismo descubrieron que a la sociedad civil se le podían transferir funciones de asistencia social y corresponsabilizarlos de las políticas públicas. La otra posibilidad es la de pensar en las condiciones necesarias para crear *otra economía*, una economía que no requiera la transferencia de subsidios o la búsqueda de recursos externos, sino que pueda ser autosustentable.

El primer caso es el de proyectos seguramente bien intencionados, impulsados por organizaciones de apoyo, asesores o por las propias *organizaciones de base*, que promueven proyectos generalmente colectivos, para mejorar las condiciones de vida y, por lo general, orientados a producir mercancías para la venta en el mercado. Los proyectos de producción para la venta comparten características con los aquí caracterizados como de economía social, de ahí que adopten tanto la forma cooperativa cuando involucran varios miembros, como que los cooperativistas se asuman como los auténticos representantes de la *economía solidaria*.

En particular sostengo la posición contraria: tanto la *economía popular*, como la *social* (cooperativas y proyectos productivos de mercado incluyendo el comercio justo), no ofrecen la posibilidad de la construcción de *otra economía*, con *otra lógica*, con otra forma de producir, circular y consumir, que es como definen la economía solidaria la mayoría de sus propagandistas. Ambas constituyen formas de suavizar al capitalismo, moralizándolo y buscando alternativas de mejora para sus integrantes, pero ambas a lo más que pueden llegar es a ser un sector diferenciado pero integrado a la denominada economía de mercado (Collin, 2012). Más democráticas, más distributivas, pero reproducen la lógica de la reproducción ampliada del capital, la producción de mercancías y la concurrencia a mercados que responden a los mecanismos de los mercados formadores de precios.

Alain Caillé (2009), en un libro en el que se discute ¿qué es lo económico?, da en el clavo cuando cuestiona el carácter subsidiario del sector de la economía social, y, consecuentemente, sostiene que, para constituir una opción de *otra economía*, esta última requiere ser auto-reproducible; en otras palabras, que para ser una economía tiene que poder reproducirse sin necesidad de subsidios. Caillé considera que la llamada economía solidaria no constituye una opción diferente, y tiene razón cuando se basa en las experiencias existentes, ya sea por depender de subsidios o por competir *como puedan* por una porción del mercado (comercio justo, o los consumidores solidarios), aunque puede constituir una opción si se piensa en las condiciones de reproducción socio-ambiental.

Aquí sostenemos que es posible construir una economía que opere con otra lógica. Para que una economía logre los fines de reproducción social, genere abundancia y equilibrio ambiental, esta requiere como condiciones *arraigo local, diversidad, reciprocidad, interdependencia*.

De la presencia de todas estas condiciones derivan consecuencias que luego se transforman, a su vez, en condiciones de reproducción, *autosuficiencia* y *autonomía*. Esta combinación de ingredientes tiene como referencia los sistemas biológicos, donde a mayor diversidad e interdependencia, mayor resiliencia y mayor estabilidad, o menor gasto de energía.

Para pensar una economía desde la reciprocidad y la interdependencia es preciso ampliar la mirada (Boltvinik, 2005), mirar desde las necesidades de las personas, desde lo local como espacio, como territorio; es decir, mirar desde la demanda y no desde la oferta. Partir de la oferta significa pensar desde la «necesidad» de colocar las mercancías que se producen por montones, para ser vendidas

y acumular, o, eufemísticamente, generar riqueza. Cuando se parte de la oferta lo que importa es vender: *realizar* la mercancía, no la satisfacción de necesidades; por eso el capitalismo es un sistema tan ilógico, tan irracional, aun cuando sus apologistas apelen a la *racionalidad de la elección*.

En cambio, la *lógica reproductiva* parte de la demanda, es decir, de la necesidad. Este vuelco de la mirada supone una revolución copernicana, pues modifica totalmente la perspectiva. Si la idea es satisfacer necesidades lo primero que se transforma es la relación con la naturaleza, a la que se le extrae lo que se va a consumir (y no mucho más de lo necesario con el fin de acumular), o, lo que es lo mismo, se produce en función de la demanda.

El primer resultado sería que la producción disminuiría, pues ¿qué sentido tendría producir más de lo que se puede consumir? Pero paradójicamente podría haber trabajo suficiente para todos. Algunas demandas implicarían trabajos de tiempo completo, otras de tiempo parcial, porque su demanda es baja. El resultado es *diverso, en tanto que múltiples demandas-necesidades* suponen organizar trabajos variados, en un espacio determinado. La *interdependencia* se construye cuando esta oferta y esta demanda se vinculan. Si los intercambios son en su mayor parte recíprocos, o multi-recíprocos, se puede recurrir a diferentes medios de intercambio, al trueque, a la compensación (como los bancos de tiempo) o a vales (por no decir monedas locales). Las monedas complementarias sirven, entre otras funciones, para que el medio de cambio no salga del sistema, de la región. En una comunidad basada en la diversidad y la interdependencia, el medio de cambio –llámese dinero, vales o crédito– circula como la savia en el árbol, o como la sangre en el cuerpo, alimentando a todos los miembros.

El ejemplo parece complicarse cuando se incorporan necesidades cuya resolución se presenta como propia de especialistas, como, por ejemplo, la prestación de servicios. Pero, ¿realmente la única forma de prestar servicios es de manera centralizada, o esta centralización derivó de la necesidad del Estado de concentrar poder? La noción de servicios públicos requiere muchas transformaciones, pero no imposibles. Transformaciones que también parten del cambio de mirada: de la producción a la necesidad, para establecer cuáles pueden sustituirse, descentralizarse o volverse de gestión colectiva. Para poder pensar en otro tipo de servicios las tecnologías alternativas resultan un complemento casi indispensable.

Algunas actividades tal vez no sean factibles de descentralización, pero cada actividad que implica la prestación de un servicio que se descentraliza, o que se asume a nivel local, supone trabajos locales e incremento de la diversidad y de la interdependencia.

Una localidad con actividades suficientemente diversificadas, y donde las personas se han convertido en *pro-consumidores*, en el sentido que ofrecen y consumen localmente bienes y servicios, resulta relativamente *autosuficiente* y por lo tanto *resiliente*. Esto implica que puede superar las condiciones de aislamiento porque tiene en su entorno las condiciones para su reproducción. Subrayo el relativamente autosuficiente, pues, de las condiciones de reproducción. Hoy existen herramientas que pueden servir a los seres humanos, reconoce el propio Illich, y allí es donde opera la idea de umbral. Cada cosa, cada actividad, tiene su umbral, y si se sobrepasa se cambia de lógica, se *macdonaliza* la actividad. En las actividades productivas, el umbral se encuentra dado por las actividades o el ritmo de la producción que pueda absorber una unidad doméstica. Esto lo saben muy bien infinidad de artesanos que se resisten a la concentración y prefieren mantener sus talleres familiares. Referirse a una unidad doméstica no significa necesariamente una familia biológica, sino una que cumpla con las características identificadas como propias de la unidad doméstica, esto es, la ausencia de relaciones salariales,

arreglos en ritmos y tiempos de acuerdo con las capacidades y disponibilidad de tiempo, para que los integrantes cumplan sus fines personales. Si se requiere contratar personal, establecer normas y horarios rígidos, lo más seguro es que se esté traspasando el umbral. En otras actividades el *umbral* está dado por la calidad-calidez de la atención. El médico no podrá tener más pacientes de aquellos a quienes pueda atender, escuchando y prestando atención (valga la redundancia), en las horas del día. El director de tesis no podrá aceptar más tesis que aquellos a los que pueda leer, hacer observaciones, orientar y realmente asesorar o dirigir. La idea redundante en estos casos es la de *atención*, que es también prestar atención, escuchar, conocer, interactuar.

Cuando la cantidad de atendidos impida el conocer-escuchar-sentir con el otro, *solidarizarse*, entonces ya no se está prestando atención, ya no se atiende, y el otro se convierte de paciente-discípulo-alumno en *cliente*, como pretende la prédica neoliberal. La noción de umbral, que también puede ser entendida como *límite*, permite definir el tamaño de la actividad económica, y a esta se suma el límite natural establecido por la demanda local.

### **Autonomía, subjetividad e interdependencia**

La autonomía fue una consigna de la modernidad: el individuo como ser autónomo (Balibar, 2013). El concepto de autonomía se refiere, al menos, a dos acepciones: la autonomía individual: el individuo autónomo, cuya condición de existencia e independencia es la posesión del dinero con el cual puede satisfacer sus necesidades. Tal es la noción burguesa, que aparece en el desarrollo del concepto de sociedad civil y del ciudadano. A esta noción se opone la concepción de autonomía que aflora reiteradamente en los movimientos sociales y en los proyectos de las organizaciones, y supone la autonomía de un colectivo, ya sea una comunidad o un proyecto. En esta segunda versión, la condición de la autonomía –a diferencia de la anterior– implica la interdependencia entre los miembros, al tiempo que la independencia con respecto a los poderes superiores (Martínez-Luna, 2015).

La autonomía individual o burguesa expresa que un sujeto puede satisfacer todas sus necesidades sin necesidad de recurrir o depender de otras personas; es decir, que puede comprar cualquier cosa. Por lo tanto, que el acceso a satisfactores, en vez de estar mediado por relaciones sociales, aparece en la forma de bienes que se ofrecen en el mercado, y, en ese sentido, la autonomía depende de la posesión de dinero. La derivación de la autonomía burguesa es el *individualismo* extremo y el *solipsismo*. Considerando esta transferencia de las necesidades al dinero se entiende la tendencia a la reducción de la familia, que si en la modernidad (en su versión nórdica, más que mediterránea) remitía a la familia nuclear, en la posmodernidad pareciera transitar a la monoparental y la no familia. Es decir, que ni siquiera la pareja aparece como necesaria, ante la absoluta autonomía que concede el dinero. Autonomía que acarrea, por consiguiente, la ruptura de lazos sociales y familiares. El prototipo de la persona autónoma es aquella que no necesita de nadie.

En el otro extremo, la noción de *autonomía comunitaria*, o sectorial, implica el incremento de la interdependencia entre los miembros, es decir, que contrapone la autonomía con respecto al exterior, con la mayor dependencia al interior. Supone un tejido denso de redes donde cada elemento aparece como interdependiente. Para explicar este tejido denso se recurre a la idea de *rizoma* (Maturana y Varela, 1980). La satisfacción de una necesidad depende de los demás, en principio de la familia e inmediatamente de la comunidad, en buena parte constituida por la familia extensa. El individuo, como ser autónomo, resulta impensable; si sobrevive es en función del sistema de relaciones, que cuanto más amplio mejor. Por eso, en las sociedades tradicionales los hijos o las

mujeres son considerados como riqueza y, por el contrario, se cataloga como pobre a quien tiene pocas relaciones (Thierry-Palafox, 2016). Cuanto más densa es la red, más sólida es la sobrevivencia.

Definitivamente, no pretendo caer en la idealización de la comunidad, pero sí puntualizar que el individualismo, el aislamiento y la soledad aparecen como las desviaciones de la autonomía individual. Por su parte, el problema evidente de la autonomía colectiva es lo que Touraine (1997) aborrece como *tiranía comunitaria*, que por lo general se refiere a la limitación de la autonomía personal, la falta, pero también la dificultad, del desarrollo de criterios propios, del pensamiento crítico o, metafóricamente, de *salirse de la caja*. El cuestionamiento y la crítica, en un esquema de autoridad comunitaria, son entendidos como sinónimo de conflicto.

Considerando la posibilidad de al menos dos concepciones de la *autonomía* se puede definir la existencia de al menos dos acepciones del concepto de *sujeto*. Por un lado, se encuentra la construcción del yo individual, separado de la familia y de la comunidad, en íntima relación con la autonomía personal. Un sujeto que, además de no depender, conquista la libertad de conciencia, el criterio propio, la capacidad de juicio propia de la ilustración. La autonomía del pensamiento que se independiza del dogma religioso, de la patrística, y que en consecuencia puede ejercer sobre el texto, pero sobre todo sobre la vida, el «criterio propio», la *libertad de conciencia*. En el otro extremo, el de la comunidad, también existe un sujeto, pero se trata de un sujeto colectivo, que involucra una subjetividad colectiva o compartida, que se conceptualiza en términos de *comunalidad* (Martínez-Luna, 2015). Entre las características singulares que identifican a las comunidades tradicionales, se encuentran: la existencia de formas de gobierno que combinan estructuras políticas y religiosas; un sistema exhaustivo de cargos en jerarquías crecientes; la existencia de sistemas festivos, que involucran a toda la comunidad, y formas de trabajo obligatorio, para actividades de beneficio común, así como divisiones por barrio; todas ellas englobadas en lo que en la discusión jurídica contemporánea se ha denominado los usos y *costumbres* (Collin, 2018).

El sujeto comunitario desarrolla al igual solidaridad –es decir relaciones recíprocas– como capacidad de acción conjunta, conformando una red densa de relaciones que sostienen a las personas, no solo en lo material, sino también en lo emocional; pero pierde albedrío personal. El voto en asamblea, propio de las comunidades, parece muy democrático pero evita la disidencia. La parte negativa del comunismo remite, por lo tanto, a la dependencia de las ideas y representaciones colectivas, que no se cuestionan, con alto contenido moral, más que ético. Eso significa que la persona no confía en el criterio propio, mediado por la reflexión, sino que se mueve por la *costumbre*, las *normas colectivas*; en tanto que, si se rompe la *costumbre*, será motivo de sanción. La *tiranía comunitaria*, que menciona Touraine, remite a la escasa capacidad crítica y reflexiva.

Sin embargo, cabe preguntarse si todo desarrollo de la capacidad crítica y analítica debe llevar al individualismo, o si la existencia de relaciones y lazos densos implica siempre la tiranía del todo sobre la parte. Este constituye el reto: crear comunidad con sujeto.

Ha sido precisamente en la discusión de cómo adecuar los *usos y costumbres* con las formas jurídicas nacionales –herencia del derecho romano–, que la noción de comunidad emerge, no tanto como un *topos* sino como un *sujeto social*. Las organizaciones indígenas han reclamado, reiterada e infructuosamente, el reconocimiento de la comunidad como *sujeto de derecho*. La referencia al derecho romano, del que la mayoría de las constituciones latinas son tributarias, no fue arbitrario –sino precisamente por esta distinción–, ya que el derecho romano establece

como sujetos a los individuos, las familias y las sociedades, es decir a aquellas producto de la asociación, pero excluye a las comunidades.

## Conclusiones

Este capítulo comenzó preguntando si es posible otra economía, para responder que sí. Sí, siempre y cuando se centre en la lógica reproductiva, lo que implica renunciar a la lógica de la reproducción ampliada del capital. El cómo se produce no solo es significativo, resulta determinante, pues la lógica de la reproducción ampliada del capital inevitablemente conduce a su reproducción, y su naturaleza es la explotación del trabajo y la depredación de la naturaleza. No basta con suavizar las formas del capitalismo, siendo democrático y asociativo, pues es preciso cambiar la lógica de la producción, que se asocia a otras lógicas, como por ejemplo la de la supremacía del hombre sobre la naturaleza. La segunda pregunta es: ¿cómo avanzar para construir otra economía?

Si el sujeto de la posmodernidad es el consumidor, metamorfoseado en consumista, aquel puede revertir su carácter alienado, como consumista, y ejercer el poder del consumidor. Lo primero es modificar los hábitos de consumo, empezando con una máxima, producir más, comprar menos. Significa tomar conciencia de las necesidades humanas, de todas ellas, y pensar cómo se quiere satisfacerlas, es decir, qué se entiende por *Buen Vivir* o *vivir bien*.

Preguntarse cómo se genera y disfruta el afecto, cómo se genera el respeto y la reputación, cómo se alimenta el espíritu, para poder elegir conscientemente cómo pretendemos trascender, cómo queremos ser recordados, si por haber poseído una gran camioneta de lujo, o por haber dejado una obra creativa; si por dejarle a nuestros hijos valores o dinero; sí por haber dejado a las generaciones futuras un bosque o un basurero.

Si el consumidor rechaza el consumismo y la ideología del confort, si asume que las necesidades humanas son mucho más que *gadgets* y marcas, y proclama el *Buen Vivir* como modelo, entonces transitará a la lógica reproductiva, que hace de la noción de límite, de umbral, la base de una relación armónica con la naturaleza y entre los seres humanos, pues privilegia la convivialidad, la creatividad y la reciprocidad por encima del lucro y la competencia.

## Bibliografía

- BALIBAR, Étienne (2013): *Ciudadano sujeto. Vol. 1: El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo.
- BALVANERA, Patricia et al. (2017): «Resiliencia, vulnerabilidad y sustentabilidad de sistemas socioecológicos». *Revista Mexicana de biodiversidad*, núm. 88, pp. 141-149.
- BOEGE, Eckart y CARRANZA, Tzinnia (2009): *Agricultura sostenible campesino-indígena, soberanía alimentaria y equidad de género. Seis experiencias de organizaciones indígenas y campesinas en México*. Mexico: PIDAASSA, Bröt für die Welt, Xilotl Servicios Comunitarios.
- BOLTVINIK, Julio (2005): «Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano». *Papeles de Población*, vol. 11, núm. 44, pp. 9-43.
- BURLING, Robbins (1962): «Maximization Theories and the Study of Economic anthropology». *American Anthropologist*, núm. 64, pp. 50-73.
- CAILLE, Alain (2009): «Sobre los conceptos de economía en general y de economía solidaria en particular». En: José Luis Coraggio (ed.), *¿Qué es lo económico?*, Buenos Aires: CICCUS, pp. 13-47.
- CATTANI, Antonio David; CORAGGIO, José Luis y LAVILLE, Jean-Louis (2009): *Diccionario de la otra economía*. Buenos Aires: Altamira.
- CHAYANOV, Alexander (1974): *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- COLLIN, Laura (2012): *Economía solidaria ¿Capitalismo moralizado o movimiento contracultural?* Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala.
- (2014): *Economía solidaria. Local y diversa*. Mexico: El Colegio de Tlaxcala / CAEA.
- (2018): «La milpa campesina mesoamericana. Más que una forma de producción, una manera de vivir, pensar y sentir. Ensayo interpretativo». *Áltera. Revista de Antropología*, vol. 2, núm. 5, pp. 104-128.
- CORAGGIO, José Luis (2008): «América Latina: necesidad y posibilidades de otra economía». *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, vol. II, núm. 2, pp. 8-11.
- (2009): «Economía del trabajo». En: Antonio David Cattani, José Luis Coraggio y Jean-Louis Laville, *Diccionario de la otra economía*, Buenos Aires: Altamira, pp. 133-144.
- (1999): *Política social y economía del trabajo. Alternativas a la política neoliberal para la ciudad*. Buenos Aires: UNGS/Miño y Dávila Editores.
- DELGADO-SÚMAR, Hugo Efraín (1996): *¿Qué podemos entender por racionalidad campesina*. Lima: Escuela de Graduados, Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en: <http://www.flacsoandes.edu.ec/agora/62872-que-podemos-entender-por-racionalidad-campesina>
- ESCOBAL, Javier y PONCE, Carmen (2012): «Una mirada de largo plazo a la economía campesina en los Andes». En: Javier Escobal, Carmen Ponce et al., *Desarrollo rural y recursos naturales*, Lima: GRADE. [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Peru/grade/20121109025148/30\\_escobal\\_ponce.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Peru/grade/20121109025148/30_escobal_ponce.pdf)
- ESCOBAR, Arturo (2010): *Una minga para el postdesarrollo. Un lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional de San Marcos.

- FARAH, Ivonne y VASAPOLLO, Luciano (eds.) (2011): *Vivir bien ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA/Universidad Sapienza/Oxfam.
- HINKELAMMERT, Frank y MORA, Henry (2005): *Hacia una economía para la vida*. San José (Costa Rica): DEI.
- ILLICH, Ivan (2006): *Obras Reunidas*. México: FCE.
- LATOCHE, Serge (2009): *Sobrevivir al desarrollo. De la colonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria (col. Más madera).
- LAVILLE, Jean-Louis (2009): «Economía plural». En: Antonio David Cattani, José Luis Coraggio y Jean-Louis Lavielle, *Diccionario de la otra economía*, Buenos Aires: Altamira, pp. 157-163.
- LOMNITZ, Larissa A. de (1975): *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- MALO, Marie-Claire (2003): «La cooperación y la economía social». En: Mirta Vouto (comp.), *Economía Social, precisiones conceptuales*, Buenos Aires: Ed. Altamira, pp. 195-210.
- MARTINEZ-LUNA, Jaime (2015): «Conocimiento y Comunalidad». *Bajo el Volcán*, vol. 15, núm. 23, pp. 99-112.
- MASON, Paul (2015): *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*. Barcelona: Paidós.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco J. (1980): *Autopoiesis and Cognition: The Realisation of the living*. Dordrecht: Reidel.
- MAX-NEEF, Manfred A. (2010): *Desarrollo a escala humana. Opciones para el futuro*. Santiago de Chile: Biblioteca CF+S.
- MIGNOLO, Walter (2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- NARDI, Henry (2007): «Subjetividad y Economía Solidaria. Desafíos para la constitución de sí en la inestabilidad de la supervivencia cotidiana». En: Marilia Veríssimo (comp.), *Economía Solidaria y Subjetividad*, Buenos Aires: Altamira, pp. 135-174.
- ORTIZ-BAEZ, Pedro Antonio (2016): «La energética social: una epistemología para la complejidad y la transdisciplina». En: Pedro Antonio Ortiz-Baez, Alfredo Delgado Rodríguez y Francisco Gómez Rábago, *Sistemas alejados del equilibrio: un lenguaje para el dialogo transdisciplinarios*, Tlaxcala: UAT / Clave, pp. 19-58.
- POLANYI, Karl (2009): *El sustento del hombre*. Madrid: Capitan Swing.
- QUIJANO, Aníbal (2011): «"Bien Vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder». *Ecuador Debate. Acerca del Buen Vivir*, Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP, núm. 84, pp. 77-87.
- RAZETO, Luis (1988): *Economía de Solidaridad y Mercado*. Santiago de Chile: PET.
- RITZER, George (2007): *The Coming of Post-Industrial Society. Second Edition*. New York: McGraw-Hill.
- ROBBINS, Lionnel C. (1932): *Ensayo sobre la naturaleza y significacion de la ciencia economica*. Londres: The London School of Economics.
- SANTACOLOMA-VARÓN, Luz Elena (2015): «Importancia de la economía campesina en los contextos contemporáneos: una mirada al caso colombiano». *Entramado Vol. 11 No. 2, 2015*, 38-50.

- SANTOS, Boaventura de Sousa (2009): *Una epistemología del sur*. Mexico: Siglo XXI editores.
- THIERRY-PALAFIX, Frederick (2016): *Desarrollo y pobreza indígena en la sierra norte de Puebla: un acercamiento antropológico a partir de la cultura totonaca*. Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala (tesis doctoral).
- TOLEDO, Victor M.; BARRERA-BASSOLS, Narciso; GARCÍA-FRAPOLLI, Eduardo; y ALARCÓN-CHAIRES, Pablo (2008): «Uso múltiple y biodiversidad entre los Mayas Yucatecos (México)». *Inter-ciencia*, vol. 33, núm. 5, pp. 345-352.
- TOURAINÉ, Alain (1997): *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México: FCE.
- TYRTANIA, Leonardo (2008): «La indeterminación entrópica. Notas sobre disipación de energía, evolución y complejidad». *Desacatos*, núm. 28, pp. 41-63.

\*\*\*

# RETOS METODOLÓGICOS Y POTENCIALIDADES DE LA ETNOGRAFÍA PARA EL ESTUDIO DE LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA

Jesús Sanz Abad, Gaël Carrero Gros y Gema Alcañiz Olmedo

~

## 1. Repensar la economía social y solidaria a la luz de la etnografía

En los últimos años están aumentando los discursos críticos que invocan la necesidad de establecer un cambio de rumbo en la organización del sistema económico-financiero, y apelan a la necesidad de una «re-moralización la economía». En base a estos discursos, y especialmente tras la crisis financiera de 2008 y el ciclo de movilizaciones iniciado con el 15-M, se ha producido de forma contigua un notable crecimiento de iniciativas económicas que, tanto desde el ámbito formal como informal, esgrimen la posibilidad de construir una economía más centrada en las personas, y no el mero beneficio económico.

Muchas de estas iniciativas se enmarcan en el paraguas conceptual que se denomina «economía social y solidaria», a partir del que se ha querido constituir tanto un sector económico específico como un campo de estudio centrado en abordar la singularidad de este sector.

En este capítulo nos queremos centrar en este último ámbito abordando dos cuestiones. En primer lugar, realizaremos una breve revisión de las principales líneas de investigación que se han abierto en torno a la economía social y solidaria, así como señalaremos algunas carencias detectadas dentro de estos estudios. Y a continuación, partiendo de un trabajo de corte etnográfico que hemos realizado en torno a varias iniciativas que se asocian o se autodefinen como proyectos «de economía social y solidaria», reflexionaremos sobre las posibles aportaciones que del método etnográfico puede hacer en este campo de estudio.

## 2. Líneas de investigación abiertas y carencias detectadas en el estudio de las iniciativas de economía social y solidaria

En torno al estudio de la economía social y solidaria, tanto en un sentido epistémico como en relación al análisis de experiencias más prácticas, podemos distinguir varias líneas de investigación que se han ido abriendo y consolidando en las últimas dos décadas, haciendo diversos tipos de aportes que nos permiten diferenciarlas.

Una primera línea de trabajo se centra en la conceptualización y caracterización de los rasgos de la economía social y solidaria y su delimitación histórico-política. En este ámbito encontramos diversos trabajos dirigidos a delimitar y diferenciar la economía social y solidaria –como concepto teórico– respecto a otras nociones cercanas como la economía popular, la empresa social o el tercer sector (Hespanha, 2009; Mendiguren, Etxezarreta y Guridi, 2009). En un ámbito cercano, encontramos además algunos trabajos que abordan los distintos vínculos que se establecen entre la economía social y solidaria y otros enfoques críticos de la economía, como la economía feminista (Verschuur, Guérin y Hillenkamp, 2015), el movimiento cooperativista, los bienes comunes o la economía ecológica (Sabin, 2016; Calle y Casadevante, 2015).

En esta misma línea, pero en una dimensión más ligada al terreno, nos encontramos algunos textos centrados en la realización de mapeos de las iniciativas que se definen como «economía social y solidaria» en diferentes territorios (Hespanha, Lucas dos Santos, da Silva y Quiñonez, 2015; Mendiguren y Etxezarreta, 2015); así como también, diversos análisis de su génesis y evolución histórica en estos territorios (Coraggio, 2009; Laville, 2004 y 2000). Luego, más específicamente, nos encontramos algunos trabajos centrados en la conceptualización y descripción de «monedas sociales» surgidas en el marco del paradigma de la economía social y solidaria, en los que se delimitan sus principales características y modos de funcionamiento (Blanc, 2011), así como se atiende al examen del tipo de relaciones económicas y sociales que genera su uso (Orzi, 2009; Corrons, 2015).

Una segunda línea de trabajo que identificamos está centrada en ahondar en cuestiones más epistemológicas, en relación al significado alternativo de «lo económico» que se propone bajo la noción de «economía social y solidaria», y las particularidades que presentan las prácticas económicas que se asumen «de economía social y solidaria» (Hespanha, 2009; Lucas dos Santos y da Silva, 2014). Encontramos aquí trabajos que, desde un enfoque teórico, se han centrado en realizar una crítica a algunos de los postulados de la economía neoclásica y su visión de la economía como una esfera de conocimiento separada de la sociedad, así como a las premisas de «elección racional» o el supuesto carácter atomístico del individuo que define esta, y desde el que propone estudiar la economía a partir de un método deductivo, basado en la agregación de los comportamientos individuales en un entorno de mercado (Laville, 2009).

En relación a esta crítica, algunos textos reivindican la necesidad de entender la economía desde una perspectiva más plural siguiendo lo planteado por autores como Karl Polanyi (1957), proponiendo reconocer la existencia de diferentes lógicas y modos de sociabilidad económicas, y asumiendo que muchas prácticas económicas no están guiadas por la lógica de acumulación ampliada del capital, sino por la lógica de la reproducción ampliada de la vida, y que por tanto existen –o al menos, coexisten– maneras de organizar la actividad económica en base a principios no-capitalistas (Gibson-Graham, 2011; Coraggio, 2009). En este sentido, algunos autores destacan en clave optimista el potencial emancipatorio de estas prácticas por apuntar «hacia una transformación gradual de la economía en forma de producción, intercambio y consumo no-capitalistas» (Santos y Rodríguez, 2011: 11).

Sin embargo, como señala Susana Narotzky (2010), en relación al estudio de este tipo de iniciativas se echa en falta un análisis más detallado sobre cómo se desenvuelven estas en el marco dominado por la lógica capitalista y el modo de sociabilidad competitivo en el que operan. Así, constatamos la existencia de un déficit entre la conceptualización teórica realizada sobre la economía social y solidaria y el análisis de las prácticas, pero sobre todo de la forma concreta en la que estas iniciativas se insertan en el ámbito del mercado. Una aproximación de este tipo, centrada en las prácticas concretas, resulta necesaria para conocer el carácter emancipatorio o transformador de estas iniciativas. Esta mirada implica profundizar en los límites, las tensiones y los dilemas con

los que inevitablemente se encuentran estos proyectos debido al contexto en el que operan, y observar las posibles estrategias que adoptan estas entidades para solventar estas situaciones. Así como también reflexionar sobre las posibles fronteras –visibles o invisibles– que se crean tanto desde fuera como dentro de estas iniciativas, que impiden o limitan su capacidad de transformación o su carácter emancipatorio.

Teniendo en cuenta este estado de la cuestión, consideramos que la etnografía, con su perspectiva microanalítica y el tipo de datos cualitativos que permite recoger sobre el terreno –rescatando una mirada centrada en las interpretaciones y prácticas de los actores sociales–, puede ser una herramienta de análisis muy útil para estudiar la economía social y solidaria, y abordar los límites, dilemas y tensiones cotidianas que se derivan entre su discurso político-moral y las prácticas concretas que se tratan de llevar a cabo siguiendo este. Pero también para establecer elementos comunes y diferenciales de los «procesos de cambio» que estas iniciativas pueden permitir, partiendo de un conocimiento situado, que no ignore, sino que de cuenta de la diversidad de lógicas y modos de sociabilidad económicos que se articulan en estas.

En este estado de cosas, en las siguientes páginas abordaremos cuatro iniciativas que se autodefinen como economía social y solidaria en el contexto de España, y nos permitirán desarrollar al menos dos líneas de reflexión que proponíamos como carencias en este campo de estudio, así como dar algunos ejemplos de cómo desarrollar esta perspectiva etnográfica en este campo.

### 3. La economía social y solidaria desde una perspectiva etnográfica: dos propuestas para su estudio

#### 3.1. Sobre los límites, contradicciones y dilemas existentes

En primer término, hemos querido detenernos en mostrar las posibilidades de la etnografía para profundizar en los límites, contradicciones y dilemas con los que asumimos que inevitablemente se encuentran las diversas iniciativas autodenominadas «de economía social y solidaria» dado su nado a contracorriente respecto a la lógica «capitalocéntrica» (Gibson-Graham, 2011), que determina y limita los modos de sociabilidad económica del contexto en el que operan. Para ello, nos detendremos en algunos ejemplos de situaciones cotidianas analizadas en torno a dos iniciativas que se definen «de economía social y solidaria», que nos permitirán ver cómo podemos valorar –desde una perspectiva etnográfica– si este tipo de iniciativas consiguen o no romper con esta lógica dominante y generar otros modos de sociabilidad económica, teniendo en cuenta sus posibilidades en relación a su contexto.

El caso de la asociación *El Rincón Lento*, que nace en 2009 en la ciudad de Guadalajara, nos pareció un ejemplo interesante para analizar, en tanto que nos permite ver algunos de los dilemas que se pueden dar en iniciativas que intentan compatibilizar y equilibrar una actividad económica, con una actividad social. *El Rincón Lento* es una iniciativa cuya actividad se basa en la gestión de un local multiespacio que cuenta, por un lado, con una tienda dedicada a la venta de productos de consumo responsable (de comercio justo, de proximidad y ecológicos, o vinculados a otros proyectos de economía social y solidaria), y, por otro, con un espacio para la realización y organización de exposiciones, talleres y otras actividades de difusión cultural y formación.

El difícil equilibrio que trata de mantenerse en este caso, entre la parte económica y social del proyecto, se observa en varias cuestiones. Al analizar las cuentas de la asociación, por ejemplo, se observa que la tienda es central para la sostenibilidad económica del proyecto, y que su gestión, así como que su mantenimiento, ocupa la mayor parte del tiempo de los empleados y voluntarios. Pero, aun así, el equilibrio económico del proyecto solo se obtiene gracias a las cuotas de los socios (que pagan entre 40 y 60 euros anuales cada uno)<sup>1</sup> y la aportación procedente de otras actividades ofertadas relacionadas con los fines sociales que persigue la asociación. El papel comprometido de los socios es determinante para asegurar la viabilidad de este proyecto.

Otro ejemplo de ello es que el hecho de que en 2014 se cambió de local y fueron los socios quienes costearon las obras de acondicionamiento de este (valoradas en 28.000 €), sin recurrir a un crédito financiero. También es frecuente por parte de los socios la realización de tareas de voluntariado en la tienda, o la compra por adelantado de productos que, además de abastecer a la tienda de género, al tener una rápida salida, minimizan los riesgos de la actividad comercial y resuelven así tensiones de liquidez. De esta forma, la compra de productos en el local es presentada en ocasiones como una suerte de «militancia económica». En sentido inverso, se observa también cómo continuamente desde el espacio se proponen actividades que favorecen la sociabilidad entre los socios (como campamentos y excursiones, talleres, fiestas, entre otras), reforzando el sentimiento de pertenencia y adhesión al proyecto.

También, varios elementos nos muestran que el beneficio económico asociado a la tienda está subordinado al carácter social de la iniciativa. En el terreno discursivo, a la hora de presentar algunas actividades, o la propia iniciativa, se remarca constantemente su carácter de «local multi-espacio» y de «laboratorio ciudadano experimental», quedando diluido el componente comercial de estas. En esta línea, en una jornada de reflexión sobre el proyecto, diversos miembros resaltan que «no querían ser una tienda», insistiendo en que, de cara a asegurar su viabilidad económica preferían que se diversificasen las fuentes de ingreso y se priorizarán otras áreas de actuación más que apostar por el crecimiento de aquella. También se observa esta apuesta en la negativa a introducir productos a granel (que aumentaría los márgenes de ganancia) por considerarse que su presencia no es complementaria por cuestiones de salubridad y de espacio con otras actividades; o en el rechazo de algunas iniciativas por considerar que no tenían utilidad social o iban en contra de «su filosofía».

Ahora bien, existen algunos límites a esta subordinación económica al carácter social del proyecto. Por ejemplo, se han dejado de pedir algunos productos vinculados a iniciativas sociales por tener poca aceptación, o se han puesto muchos límites a la posibilidad de pagar algunos productos de la tienda en la moneda social impulsada desde el espacio (*La Bellota*) alegando la menor entrada en euros que supondría esta decisión dentro del proyecto ya que «los trabajadores y las facturas las tenemos que pagar en euros y no en bellotas». Por otro lado, en líneas generales la estrategia de ventas de la tienda se basa en minimizar riesgos económicos y garantizar el abastecimiento de productos que tengan una fácil y rápida salida. También la falta de liquidez periódica suele ser un punto de tensión constante. En este sentido, vemos que la autonomía con la que cuenta este proyecto gracias a su fuerte base social no le exime de tener que subordinar buena parte de su actividad social a la lógica de funcionamiento de la tienda, ni de tener que primar la realización de actividades que garanticen ingresos.

<sup>1</sup> En 2018 cuenta ya con más de 350 socios y dos trabajadores.

Un segundo caso que hemos querido abordar en relación a la reflexión de fondo que estamos planteando en este apartado es el de la cooperativa de ingeniería forestal *Agresta*, especialmente por operar en un sector con poca participación del mundo cooperativo y por los dilemas a los que le ha llevado su evolución. Esta nace en 1999 del seno de un grupo de diez estudiantes de ingeniería de montes que apuestan por crear una empresa cooperativa en el ámbito de la gestión y consultoría forestal desde los principios de la economía social y solidaria, cuyo deseo era desarrollar un modelo de empresa viable social, económica y medioambientalmente.

Durante los primeros años fue creciendo y ampliando su actividad creando varias sedes territoriales. Pero en 2008 la crisis económica frenó en seco su actividad, fundamentalmente por la drástica reducción de fondos de las administraciones públicas para la gestión de montes, siendo estas su principal cliente<sup>2</sup>. Este hecho llevó a la cooperativa a realizar varios recortes y abrir un Expediente de Regulación de Empleo Temporal. En estas circunstancias, la cooperativa optó por un proceso de reestructuración interna y de diversificación de sus actividades, apostando más por la investigación, el desarrollo tecnológico y la internacionalización, que dio sus frutos a partir del 2012<sup>3</sup>.

Durante esta crisis la empresa se había quedado prácticamente sin trabajo, pero tomó la decisión de no despedir a gente y compartir los escasos ingresos que llegaban a los diferentes territorios. Este hecho da una idea de cómo los mecanismos de solidaridad y apoyo establecidos dotaron a la empresa de un marcado carácter resiliente ante las dificultades externas, así como del fuerte compromiso que los trabajadores mantienen hacia la empresa. Como señala así una de las cooperativistas «lo hemos dado todo». Pero igualmente señala que, en base a la reestructuración, al menos a nivel discursivo, el carácter cooperativo de *Agresta* ha pasado a un segundo plano:

*«Al final ves que el discurso muchas veces ya no aparece tanto “la cooperativa” sino “I+D+i”. Entonces al final ves que, para estar en un mundo de “I+D+i”, Agresta ese discurso lo ha interiorizado de una forma que algunas veces dices “el I+D+i” [con gestos que señalan amplitud] y “el Coop” [mostrando con gestos que señalan algo pequeño]».*

Pero quizás el debate que nos parece más interesante en relación a cómo se entiende *Agresta* como entidad «de economía social y solidaria» es el que tuvo lugar en la reflexión interna que surgió en esta entidad sobre cómo gestionar el crecimiento. La estrategia de reestructuración e internacionalización les llevó a un rápido crecimiento en poco tiempo, en gran medida por la obtención de los proyectos de financiación europea, con cuantías cada vez más elevadas, que les obligó a contratar a nuevos trabajadores. Este crecimiento se ve como una confirmación del éxito de la estrategia de reestructuración de la empresa. Pero, por otro lado, como nos señala una de las cooperativistas de la entidad, también lleva a algunos de sus miembros a apuntar que este hecho podía trastocar profundamente la forma de gobernanza horizontal por la que apostaba la entidad: «Agresta cambia si nos dan un proyecto de un tercio de nuestra facturación».

<sup>2</sup> Cabe señalar que este hecho nos podría llevar también a reflexionar sobre el importante límite que supone la dependencia de los recursos públicos (sobre todo en algunos sectores como ocurre en el caso que describimos), en relación al proyecto de la economía social y solidaria, y sobre la importancia de que estas administraciones compartan este proyecto al menos en cierta medida.

<sup>3</sup> Es significativo destacar que este proceso fue posible en buena medida por las características particulares de su actividad, volcada en la producción de conocimiento, y por su poco capital inmovilizado, lo que facilitó su adaptación.

Esta cuestión, relativa al salto de escala, tal como nos cuenta esta cooperativista, llegó a plantearse como un punto importante a tratar en una de sus asambleas generales, planteándose las siguientes preguntas:

*«¿queremos crecer y entonces asumimos, y nos metemos en estos proyectos?, ¿o nos metemos en estos proyectos y nos vemos abocados a crecer? ¿cómo queremos crecer? entonces ahora mismo tenemos este dilema en la cooperativa: crecimiento ¿fin o medio?, ¿en base a qué?».*

Lo que nos está llevando de fondo a reflexionar sobre qué lógica guía su actividad económica esta entidad, y las tensiones que les genera mantenerse fiel a sus principios, ya no solo en situaciones de precariedad, sino de bonanza económica.

Otro hecho interesante que ejemplifica una contradicción que se puede dar en este tipo de iniciativas es en relación al cuestionamiento de la coherencia de trabajar o no con algunos de los clientes, así como participar en algunos proyectos, por las implicaciones que estos tienen (la lógica que favorecen). Como plantea la cooperativista entrevistada:

*«tenemos al banco mundial como cliente, (...) también te digo que no lo hacemos todo porque sí, porque ahora en este momento, de irnos a Ecuador a un proyecto, se ha preguntado (...) con plantaciones de soja... es que la plantación de soja luego... o sea que existe el debate...»*

Así, finalmente, vemos que las limitaciones, las contradicciones y dilemas que se dan entre el discurso (los principios que inspiran la forma de actuar de las iniciativas de economía social y solidaria) y las acciones cotidianas que se llevan a cabo en el día a día para tratar de sobrevivir y hacer el proyecto viable y coherente, nos llevan a hablar inevitablemente de una articulación de lógicas (que responden o revierten en fines tanto capitalistas como no-capitalistas) en el seno de estos proyectos.

### 3.2. Sobre el discurso de la inclusividad y las fronteras internas

Otro aspecto que nos llama la atención en la mayoría de los proyectos que son contemplados bajo el marco de la economía social y solidaria es que, más allá de su variedad, en casi todos ellos nos encontramos constantes alusiones a la inclusividad. Tal como se plantea en la carta de principios de la economía social y solidaria<sup>4</sup> –que trata de servir de marco para estas iniciativas en España–, hay una intención clara de construir «otra economía» que permita «una igualdad de oportunidades para todas las personas», así como «un compromiso con las personas y comunidades empobrecidas». No obstante, nos preguntamos si en estas prácticas que se hacen llamar «de economía social y solidaria», están promoviendo efectivamente que se den las condiciones para que así sea, así como para que se den acciones que compensan «la diversidad de desventajas sociales para que muchas personas tengan realmente las mismas posibilidades» tal y como asume la carta.

Este tipo de llamadas –con lemas como «una economía al servicio de las personas»–, son especialmente frecuentes y fuertes en el caso de las monedas sociales. Estas iniciativas son consideradas como instrumentos clave para favorecer la inclusión social al ser una herramienta que permite:

relocalizar la economía, generar nuevos vínculos sociales y dotar a las personas de medios adicionales para adquirir bienes y servicios, o valorizar sus capacidades productivas. Sin embargo, y pese a estos reiterados llamamientos a la inclusividad y transversalidad, de lo que nos advierte una mirada etnográfica sobre este tipo de iniciativas es de que muchos de los integrantes de estas comunidades de intercambio responden a un perfil bastante homogéneo (jóvenes precarizados urbanos, con alto capital cultural y una renta familiar media), así como de que los entornos y las dinámicas de afinidad que dan lugar a estas están definidas por unas cuestiones ideológicas y socioeconómicas muy restringidas, que parecen limitar la participación de perfiles diversos.

Nuestro reciente –y aún abierto– trabajo etnográfico, así como las entrevistas realizadas en torno a varias experiencias de monedas, nos evidenció que efectivamente existe una brecha entre el discurso sobre la inclusividad y la realidad que hay detrás estas prácticas. Así, las observaciones y las conversaciones mantenidas nos llevan a reflexionar sobre los límites de la heterogeneidad y transversalidad de algunas de estas experiencias, y, con ello, a plantearnos la existencia no solo de fronteras externas, sino también de fronteras internas en este tipo de prácticas.

En el caso de *La Bellota*, moneda social de Guadalajara nacida en el año 2013 e impulsada por miembros de *El Rincón Lento* (asociación descrita anteriormente), nos encontramos con que, a pesar de los objetivos sociales presentes en esta red de intercambio, en la práctica, esos miembros conciben su participación más bien como una estrategia para desarrollar una red social que como una forma de acceder a recursos esenciales para la supervivencia. En algunos casos, también se entiende como una oportunidad para hacer regalos o disfrutar de pequeños «lujos» que no podían permitirse o no estarían dispuestos a pagar en dinero convencional, por lo que se convierte en una forma de ahorro. Lo expresan así dos de los usuarios: «Ir a una casa rural o darme un masaje, pues hombre, si lo tengo que pagar en euros me lo pienso porque es dinero, pero si lo puedo pagar en bellotas pues no me duele tanto».

Señalaba también esta idea uno de los principales promotores de monedas sociales en España, Julio Gisbert<sup>5</sup>, en el marco del último *Encuentro Estatal de Monedas Sociales* (en 2018), al establecer una diferencia entre las experiencias de monedas sociales surgidas en España y los mercados de trueque nacidos durante la crisis económica en Argentina. «Esto no es como en Argentina, donde vino el trueque y salvó a millones de personas, no es así (...), desde mi punto de vista, creo que no están para una cuestión económica, sino para una cuestión social». Anotaba así que, en lugar de estrategias de subsistencia, la participación social y la identificación con la comunidad local parecen ser las principales inquietudes de las personas que participan en estas redes, primando en las motivaciones el vínculo relacional y el «hacer comunidad» o «hacer vecindad» sobre la cobertura de necesidades materiales de algún tipo. Este hecho nos lleva a cuestionar hasta qué punto las desigualdades socioeconómicas son atendidas por este tipo de iniciativas.

Se ha de notar también que, si bien el nacimiento de muchas de estas comunidades de intercambio como *La Bellota*, surgen –en un principio– como una respuesta colectiva a los efectos más materiales de la crisis económica, en la práctica nos encontramos la prevalencia de criterios de adhesión mayormente de naturaleza ideológica, en los que no siempre encajan bien muchas de las personas más afectadas por la crisis (con mayor escasez de recursos). Así también, se observa cómo lo que se entiende por «transformación social» está muy vinculado

<sup>4</sup> Véase en: [https://www.economiasolidaria.org/sites/default/files/CARTA\\_ECONOMIA\\_SOLIDARIA\\_REAS.pdf](https://www.economiasolidaria.org/sites/default/files/CARTA_ECONOMIA_SOLIDARIA_REAS.pdf)

<sup>5</sup> Julio Gisbert, autor del blog <http://www.vivirsinempleo.org/>, es probablemente la principal página de referencia con información sobre todas estas iniciativas.

a una aspiración a un cambio hacia otros modelos de producción, distribución y consumo. Tal y como comentaba Gisbert:

*«si contabilizamos qué personas están en estas plataformas, hay un componente ideológico muy importante de transformación social, y es muy reducido [en número de personas que las comparten]. Creo que estas redes no están para una cuestión económica (...) la gente que necesita cubrir sus necesidades utiliza otras redes más asistenciales».*

Luego, en segundo lugar, prestar atención al tipo de bienes y servicios que se ofrecen y se pueden comprar con esta moneda social, también puede ser un factor importante para valorar las fronteras que pueden imponerse en estas iniciativas, en relación al perfil de los participantes a los que sirve –para cubrir sus necesidades básicas– o es accesible esta oferta –por su capacidad económica, o de producir para poder intercambiar–. En el caso de *La Bellota*, las ofertas más frecuentes que se dan son: ropa, complementos, artesanías, juguetes, cosmética natural, artículos de segunda mano, cursos de formación (de malabares, yoga, taichí, pilates, etc.), trabajos de reparación y para el hogar, cuidado y talleres para niños, ofertas de ocio y turismo, terapias naturales, cuidados estéticos y de enfermería, acompañamiento y asesoramiento para personas mayores, servicios de diseño gráfico, coaching, defensa jurídica, mecánica de bicicletas, entre otros. Pero en comparación, son pocos los productos de primera necesidad (como alimentos) los que se pueden comprar.

En otro caso como es el de *La Mora*, moneda social de la Sierra Norte de Madrid<sup>6</sup>, nacida en 2012, podríamos decir que representa una iniciativa más radical, por su aspiración de crear un circuito de relaciones económicas al margen del dinero convencional. En esta, además, se tiene claro como objetivo crear una esfera donde cualquier persona pueda satisfacer sus necesidades en igualdad de condiciones, sin que se genere una jerarquía o exclusión basada en los ingresos y el empleo, o se dependa de algún tipo de ayuda del Estado. Por otra parte, los objetivos ecologistas están muy presentes en esta experiencia y marcan mucho el tipo de productos que permite incluir, así como el tipo de personas que participan de ella. Algunos de los criterios que remarcan cómo *deben ser* los productos presentes dentro de la red son: que sean naturales, ecológicos, locales y, preferentemente, artesanales (Fernández-Pacheco, 2017).

Así mismo, en relación a como una demarcación muy estricta de algunos criterios ideológicos puede llegar a estrechar mucho la diversidad de perfiles de las personas que llegan a participar en estos proyectos, señala también uno de los promotores de esta experiencia, que pueden generarse algunas barreras de carácter cultural entre la población autóctona y neorrural:

*«el colectivo de población neorrural es mirado con cierto recelo por parte de los colectivos vecinales, que manejan códigos culturales más tradicionales, es decir, alejados de funcionamientos asamblearios y vinculados a formatos de intercambio y participación comunitaria con códigos y lenguajes diferentes».*

Por otra parte, en este caso se observaba también que al pretenderse como objetivo generar unos circuitos de intercambio lo más separados posible del dinero convencional y de la lógica comercial, se llegan a rechazar, entre otras posibilidades, la incorporación en su seno de empresas con asalariados. Y en la misma línea, otro hecho que nos llama la atención de esta experiencia es el de que, al interior de esta comunidad de intercambio, se decidiera que la hora de trabajo de todos los servicios ofrecidos debían valer «10 moras», indistintamente de su naturaleza. La justificación

<sup>6</sup> Cabe señalar respecto a esta iniciativa que muchos de sus participantes no la representan como una propuesta «de economía social y solidaria», principalmente en tanto que no actúa en el ámbito formal de la economía al que asocian las iniciativas de economía social y solidaria, aunque algunos de sus promotores sí la asocian a este planteamiento. En su propia web sí aparece el lema: «creando economía social y solidaria».

de esta decisión es que la moneda no está hecha para ganar dinero, sino para solventar necesidades, por lo que el valor de los servicios no debía regularse tomando como referencia las medidas de valor que se utilizan en el mercado convencional.

Así, vemos que estos criterios estrictos pueden generar una limitación o tensión importante entre el deseo de crear una esfera de intercambio –en la que se generen relaciones sociales y económicas más equitativas– y la posibilidad de que pequeñas empresas se puedan unir a la iniciativa, por la inviabilidad que puede suponer para estas ajustarse a los criterios de la red; lo cual limita también el número de servicios que se pueden obtener a través de esta moneda.

De esta forma, a la luz de esta mirada podemos delimitar al menos dos ámbitos donde pueden identificarse «fronteras internas» que limitan la inclusividad de estas prácticas: 1) *un ámbito económico*, ante la evidencia de la escasa utilidad que por su concepción pueden tener algunas iniciativas para resolver las necesidades de colectivos más vulnerables con escasez de recursos; y 2) *un ámbito político-ideológico*, por la delimitación ideológica que pueden generar los criterios para la participación en estas iniciativas, que dificulta la representación de perfiles diversos.

#### 4. A modo de conclusión: de los discursos prescriptivos al análisis de las prácticas

En las páginas anteriores hemos tratado de explorar las posibilidades que nos ofrece la etnografía en el estudio de la economía social y solidaria a partir del análisis de diversos ejemplos que nos permiten ver cuáles son algunas de los límites, las tensiones y contradicciones que pueden surgir entre los principios que inspiran su forma de actuar, el contexto en el que operan, y las prácticas que finalmente se llevan a cabo. Algunas de las tensiones en las que nos hemos centrado, son cuestiones que surgen de los dilemas internos y los límites contextuales que se imponen al tratar de compatibilizar la sostenibilidad económica con los fines sociales que se persiguen; de afrontar el crecimiento sin afectar a la forma de gobernanza cooperativa; o, en el caso de las monedas sociales, de crear una esfera de intercambio de carácter inclusivo asociada a los valores de la economía social y solidaria y alejada de las dinámicas de la economía capitalista.

Creemos que este enfoque etnográfico, centrado en el análisis de las prácticas «realmente existentes» (Reygadas, 2014), es especialmente necesario desarrollarlo en el estudio de la economía social y solidaria por varias razones. En primer lugar, por la excesiva idealización que existe en la literatura que se ha desarrollado en torno al estudio de este tipo de iniciativas, que en muchos casos responde más bien a discursos prescriptivos basados en lo que «debería ser», en vez de en «cómo sería posible» esta otra forma de hacer economía que poco tiene que ver con el contexto en el que se desarrollan estas prácticas. En segundo lugar, porque la forma de construir «otra economía» de la economía social y solidaria se basa en –y se legitima mediante– un discurso ideológico político-moral en el que se enfatizan las diferencias en su actuación, respecto a una «racionalidad capitalista». Y finalmente, porque en buena parte de la literatura académica sobre la economía social y solidaria, se traslada también esa visión excesivamente dicotómica de la realidad –favorecida por esa construcción de clasificaciones basadas en *tipos ideales* que definen la economía convencional, y en oposición la economía social y solidaria–, cuando en verdad lo que se puede observar es un escenario económico plural, antes que una forma de superación del orden moral y material que impone el sistema capitalista.

Lo que aporta la mirada que proponemos aquí sobre las experiencias de la economía social y solidaria es su sensibilidad a la pluralidad de formas económicas posibles; la cual, desde un punto de vista epistemológico, nos permite ampliar el horizonte de pensamiento sobre «lo económico», en oposición a los análisis más reduccionistas de la teoría neoclásica, y dar cuenta de la diversidad de lógicas, racionalidades y modos de sociabilidad existente, más allá de la supuesta omnipresencia de la racionalidad capitalista. Nos permite problematizar el pensamiento económico dominante, así como construir nuevas referencias para conocer y describir el escenario de pluralidad económica que construyen estas experiencias.

Y finalmente, desde un punto de vista metodológico, el abordaje etnográfico de este tipo de prácticas nos aporta nuevos elementos de análisis tanto para entender mejor el contexto en el que estas prácticas operan, como para valorar el potencial de transformación real que tienen respecto a este; algo que, es especialmente necesario si se tiene en cuenta que usualmente se apela a estas iniciativas como «economías transformadoras». En este sentido, podemos ver que en los casos analizados existe una intención clara de definir prácticas económicas que apunten a formas inclusivas y no-capitalistas de producir y reproducir la vida (Lucas dos Santos y da Silva, 2014; Santos y Rodríguez, 2011), aunque también que el margen de actuación de estas experiencias para generar una transformación social está fuertemente limitado y no libre de contradicciones. Pero la utilidad de la etnografía en este campo es, además, que nos ayuda a identificar algunos de los factores y barreras que, tanto a nivel externo como interno, estarían limitando esta apuntada transformación de la economía que proponen las iniciativas de economía social y solidaria, que probablemente pasarían desapercibidos con otros métodos.

## Bibliografía

- GIBSON, Katherine y GRAHAM, Julie (2011): *Una política poscapitalista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- BLANC, Jerome (2011): «Classifying “CCs”: Community, Complementary and Local Currencies». *International Journal of Community Currency Research*, núm. 15, pp. 4-10.
- CALLE, Ángel y CASADEVANTE, José Luis (2015): «Economías sociales y economías para los bienes comunes». *Otra Economía*, núm. 9 (16), pp. 44-68.
- CORAGGIO, José Luis (org.) (2009): *Qué es lo económico. Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- CORRONS, August (2015): «Monedas complementarias en pro de la sostenibilidad y el desarrollo: enfoque panárquico». Trabajo de investigación del Máster Interuniversitario en Cooperación al desarrollo, Universitat Oberta de Catalunya.
- FERNÁNDEZ-PACHECO, José Luis (2017): *Estrategias de Desarrollo Local frente a la crisis en entornos rurales vulnerables: una comparativa de casos entre Sudáfrica y España*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- HESPANHA, Pedro (2009): «Da expansao dos mercados à metamorfose das economías populares». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 84, pp. 49-63.
- LUCAS DOS SANTOS, Luciane; DA SILVA, Beatriz y QUIÑONEZ, Eber (2015): «Mapeando as iniciativas de economia solidária em Portugal: algumas considerações teóricas e práticas». En: Boaventura de Sousa Santos y Teresa Cunha (eds.), *Actas Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: Aprendizagens globais sul-sul, sul-norte e norte-sul*, Coimbra: Centro de Estudos Sociais (CES), pp. 465-475.

- LAVILLE, Jean-Louis (ed.) (2000): *L'économie solidaire. Une perspective internationale*, Paris: Desclée de Brouwer.
- (2004): «El marco conceptual de la economía solidaria». En: Jean-Louis Laville (ed.), *Economía social y solidaria. Una visión europea*, Buenos Aires: Altamira, pp. 207-235.
- (2009): «A economia solidária: um movimento internacional». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, núm. 84, pp. 7-47.
- LUCAS DOS SANTOS, Luciane y DA SILVA, Beatriz CAITANA (2014): «Mercado de trocas e moedas sociais em Portugal continental: os desafios de uma cultura de emancipação social». *Otra Economía*, vol. 8, num. 15, pp. 210-219.
- NAROTZKY, Susana (2010): «La economía social: conceptos teóricos y economía real. Una perspectiva antropológica». *Actas Congreso Internacional de Economía Social UEVES*. Disponible en: [http://www.slideshare.net/slides\\_eoi/susana-narotzkyla-economia-social-conceptos-tericos-y-economia-real](http://www.slideshare.net/slides_eoi/susana-narotzkyla-economia-social-conceptos-tericos-y-economia-real).
- ORZI, Ricardo (2015): «La sustentabilidad de una moneda social a partir la gestión estratégica de su respaldo. Reciprocidad, redistribución y mercado en la “cooperativa y banco de horas Olga Cossetini” (1998-2014)». *III Conferencia Internacional sobre monedas sociales y complementarias. Monedas sociales en las Economías Social y Solidaria*. Ponencia disponible en: [http://socialcurrency.sciencesconf.org/conference/socialcurrency/pae/la\\_sustentabilidad\\_de\\_una\\_moneda\\_social\\_orzi.pdf](http://socialcurrency.sciencesconf.org/conference/socialcurrency/pae/la_sustentabilidad_de_una_moneda_social_orzi.pdf)
- PÉREZ DE MENDIGUREN, Juan Carlos y ETXEZARRETA, Enekoitz (2015): «Sobre el concepto de economía social y solidaria: aproximaciones desde Europa y América Latina». *Revista de Economía Mundial*, núm. 40, pp. 123-143.
- y GURIDI, Luis (2009): «Economía Social, Empresa Social y Economía Solidaria: diferentes conceptos para un mismo debate». *Papeles de Economía Solidaria, REAS Euskadi*, núm. 1. Disponible en: [http://base.socioeco.org/docs/papeles\\_es\\_1\\_reaseuskadi.pdf](http://base.socioeco.org/docs/papeles_es_1_reaseuskadi.pdf)
- POLANYI, Karl (1957): «The economy as instituted process». En: Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires*, New York: Free Press, pp. 243-270.
- (2011): «¿Capitalismo 2.0? Etnografía de una empresa del mundo digital». *Maguaré*, vol. 25, núm. 1, pp. 165-202. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/26766>
- REYGADAS, Luis (2014): «Más acá y más allá de la utopía. Dilemas y potencialidades de las economías alternativas». En: Luis Reygadas, María Pozzio, Amalia Gracia, Angéles A. López y Teresa Ramos (coords.), *Economías alternativas. Utopías, desencantos y procesos emergentes*, México: Juan Pablos Editores-UAM, pp. 11-48.
- SABIN, Fernando (2016): *La economía solidaria, el movimiento cooperativista y los comunes. Economistas sin Fronteras*, DossieresEsF, núm. 16, pp. 37-41.
- SANTOS, Boaventura de Sousa y RODRÍGUEZ, César (2011): «Introducción. Para ampliar el canon de la producción». En: Boaventura de Sousa Santos (coord.), *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*, México: FCE, pp. 15-62.
- VERSCHUUR, Christine; GUÉRIN, Isabelle e HILLENKAMP, Isabelle (2015): *Une économie solidaire peut-elle être féministe? Homo œconomicus, mulher solidaria*. París: Editions L'Harmattan.

# EPISTEMOLOGÍAS «OTRAS» PARA LAS ECONOMÍAS ALTERNATIVAS. REFLEXIONES DESDE URUGUAY

Anabel Rieiro, Clara Betty Weisz y Natania Tommasino

~

## 1. Introducción

El objetivo del capítulo será reflexionar sobre las rupturas epistemológicas que interpelan nuestras prácticas como universitarias en la búsqueda por descolonizar nuestros saberes, historizando nuestros territorios y planteando algunas de las problematizaciones emergentes del trabajo actual con experiencias de la economía social y solidaria.

Desde un posicionamiento ético-político asumimos la perspectiva de la integralidad –entendida como articulación entre las funciones de extensión, investigación y enseñanza así como también el diálogo entre disciplinas y saberes–, basada en el modelo latinoamericano de universidad, que retoma los postulados de la Reforma de Córdoba de 1918, y reivindicamos la necesidad de llevar adelante una permanente vigilancia epistemológica a partir de un proceso de reflexividad y análisis de la implicación.

El capítulo se organiza en dos grandes partes, de tal modo que comenzamos ubicando espacio-temporalmente el devenir tanto de la construcción social de la «otra economía» como de la construcción social de la producción de conocimiento, del cual derivan prácticas e imaginarios que mantienen vigencia hasta nuestros días.

En un segundo momento, planteamos los retos cognitivos en cuanto a las tensiones epistemológicas y metodológicas que nos desafían como universitarias en el proceso de co-producción de conocimiento que llevamos adelante desde la ecología de saberes y epistemología del Sur, en el marco de la única universidad pública, laica, autónoma, co-gobernada y de libre acceso del país.

A modo de cierre, reflexionamos acerca de las rupturas teóricas y epistemológicas deseables y necesarias para profundizar los modos de co-producir conocimientos que potencien el saber académico como un bien de uso común y colectivo.

## 2. Estado del arte epistemológico a partir de una revisión histórica de la otra economía en Uruguay

«Como el Uruguay no hay» es una frase popular en nuestro país que reafirma una singular construcción social basada en la excepcionalidad. La cuestión indígena que tantas venas abiertas ha dejado –y aún deja– en América Latina, territorio fuertemente signado por el conflicto colonial, duró poco en el contexto nacional debido al casi total exterminio de las poblaciones autóctonas. Socialmente la matanza no se significó históricamente como un hecho vergonzante, lo cual da cuenta de una epistemología fuertemente occidentalizada y colonizada. Otro hito histórico dentro de dicha construcción social de la excepción es la conformación del Uruguay civilizado (Barrán, 1989), comprendida al final del siglo XIX mediante una temprana modernización con ampliación estatal (Moreira, 1998) donde se fue constituyendo una hegemonía transformista (Panizza, 1990) como formación incluyente que no permite radicalizar los antagonismos. Esto conlleva a la construcción de un imaginario social de sociedad amortiguadora (Real de Azúa, 1984).

Desde dicho imaginario se fue construyendo una narrativa hegemónica, eurocéntrica y evolucionista clásica de la modernidad occidental, lo cual no solo incidió en la producción de conocimiento académico sino en la propia construcción social de los movimientos sociales y las organizaciones colectivas de la otra economía. Esta mirada «hacia Europa» se plasma en las primeras experiencias inspiradas en los pioneros de Rochdale, más que en experiencias comunitarias a nivel local.

De este modo, a comienzos del siglo XX surgieron los primeros registros de la economía social y solidaria, dentro de los cuales se encuentran las sociedades de socorro mutuo, las cajas de auxilio, las cooperativas de consumo y las cooperativas de trabajo provenientes de las olas de trabajadores inmigrantes, en su mayoría españoles e italianos, con trayectoria sindical, socialista y/o anarquista (Errandonea y Supervielle, 1992). El precoz proceso de urbanización, industrialización y modernización sustentado por principios, valores e ideales utópicos fue el contexto en el que emergieron.

Junto a las primeras experiencias se generaron una serie iniciativas legislativas que aunque no se aprobaron dan cuenta de la fusión simbólica entre el cooperativismo y la presencia estatal (Terra, 2015 [1986]). Esta primer etapa marcó a modo de hito fundacional una impronta ideológica que sentó las bases de un largo legado en una corta historia nacional de corte estatista pero con autonomía de las organizaciones sociales, que mantiene vigencia y plantea desafíos epistemológicos específicos. De este modo el registro y la sistematización han quedado vinculados al cooperativismo y a los procesos institucionalizados relacionados con las políticas públicas, mientras que otras experiencias quedaron invisibilizadas.

Nos preguntamos epistemológicamente la posibilidad de producir una re-lectura que permita comprender el campo de la economía social y solidaria tomando distancia de la centralidad del Estado y ampliando la mirada hacia otros actores que no sean destinatarios de la política pública. En este sentido el método genealógico (Foucault, 1989) podría ser una de las estrategias de aproximación posible, ya que habilita dar voz a otros rostros olvidados y silenciados de «la» historia.

Para mediados del siglo XX la Copa ganada en el Mundial de Fútbol por Uruguay en 1950, fue el hecho simbólico de una época «dorada» que reafirma la antedicha condición de excepcionalidad, que se enuncia a través de paradigmáticas expresiones como: «El Uruguay de las vacas gordas», «El maracanazo», «El Uruguay de las clases medias», «La Suiza de América». Podría considerarse que durante el período de la ilusión desarrollista no se favoreció el crecimiento de la economía social y solidaria. Cuando dicho modelo entra en crisis, a mediados del siglo XX, se hace visible la trampa de la modernización conservadora (Filgueira, 2013). En este periodo surgieron las primeras

empresas recuperadas por sus trabajadores (ERT) como cooperativas de producción (Martí *et al.*, 2013). Entre medio de la agudización de los conflictos sociales, se funda la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay (FCPU) y se unifica la Central Única de Trabajadores (CNT).

Por su parte, la dictadura cívico militar (1973-1984) imprime con fuerza y dureza su impronta, tanto en la producción de conocimiento como en las organizaciones de la economía social y solidaria. A pesar de la represión, la cárcel y el exilio, la lucha compartida y la solidaridad construida habilitó espacios de convergencia y plataformas comunes. Dichas alianzas condujeron a la conformación de organizaciones de tercer grado como la Mesa Nacional Intercooperativa en la denominada «primavera democrática» a finales de 1984, destacándose el rol de la Federación Uruguaya de Cooperativa por Ayuda Mutua (FUCVAM) (Bertullo *et al.*, 2004). En el fermental proceso de resistencia y reconstrucción democrática la sistematización de las experiencias y la formación estuvieron a cargo de las propias organizaciones y de los centros de investigación independientes, habilitantes de debates teórico-críticos y de pedagogías populares.

Las expectativas de transformación experimentadas en los primeros años de democracia fueron diluyéndose con la consolidación del modelo neoliberal que aplica las recetas del Consenso de Washington de 1989. El neoliberalismo impacta fuertemente material y simbólicamente en la sociedad. Aún en este contexto, las alianzas y consolidación del sector de la economía social y solidaria avanza en su institucionalización, muestra de ello fue la creación de la Comisión Honoraria de Cooperativismo en la órbita del Poder Ejecutivo y la fundación de la Confederación Uruguaya de Entidades Cooperativas (CUDECOOP) –organización de tercer grado a nivel nacional que nuclea a las cooperativas agrarias, de ahorro y crédito, producción y trabajo asociado, vivienda, consumo, comunicación y seguros–.

A principios de los noventa, en este proceso de mayor visibilización que adquiere el cooperativismo, se destaca particularmente la realización del primer Censo Nacional de Entidades Cooperativas. El mismo fue realizado desde la Universidad de la República, dando cuenta del rol de dicha institución en la producción de conocimiento y del vínculo con el sector. Del análisis de los datos se interpreta al cooperativismo como un modo de amortiguar los efectos de las crisis del modelo modernizador que primó durante el siglo XX (Errandonea y Supervielle, 1992).

La reconstrucción de la historia y estado de situación del sector se realiza, entonces, siguiendo los ciclos y crisis del sistema capitalista. Asimismo en el punto más álgido de la crisis que polariza la población entre integrados y excluidos, la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2002) emite la recomendación número 193, que refiere a la promoción del cooperativismo por parte de los Estados en el entendido que desempeñan un papel importante en la lucha contra la pobreza y la inclusión. De este modo se da un corrimiento de sentido de la economía social y solidaria que pasa a considerarse cada vez más como herramienta idónea para la inclusión social, en detrimento de un camino de y hacia la transformación social (Weisz, 2013).

Por otro lado, la envergadura de la crisis de principios del milenio da cuenta del surgimiento de múltiples iniciativas vinculadas a la economía social y solidaria que adquieren diferentes formatos: huertas comunitarias, merenderos, fábricas recuperadas y clubes de trueque, entre otros, desarrollando experiencias novedosas que recogen aprendizajes latinoamericanos. Muchas de estas experiencias fueron acompañadas por los equipos de extensión universitaria, mientras que solo algunas fueron sistematizadas. Estos espacios fueron significativos en cuanto a su capacidad para interpelar la narrativa histórica y las metodologías de investigación clásicas, abriendo paso a la investigación-acción-participativa a nivel local desde un proyecto

de Universidad Latinoamericana (Picos, 2006). La perspectiva de integralidad universitaria (Arocena, 2011) impulsada por el rectorado a nivel central fue fuertemente defendida en los contextos de extensión universitaria. El impulso no tardó en encontrar su freno desde discursos fuertemente academicistas y profesionalistas.

Encontramos que en los últimos quince años, con la llegada de las fuerzas políticas de izquierda al gobierno a través de la coalición progresista Frente Amplio, la producción de conocimiento desde la Universidad pública ha estado fuertemente vinculada a analizar la «ventana de oportunidad» (Tilly, 1998; Tarrow, 1994) que se abrió a partir del nuevo conjunto de políticas públicas dirigidas a la promoción del sector cooperativo. Las políticas más remarcables fueron: la Ley 17.978 que crea las Cooperativas Sociales como herramienta de inclusión ampliando el cooperativismo hacia la población en situación de pobreza y con múltiples vulnerabilidades. La Ley 18.407 General de Cooperativas, de la que surge el Instituto Nacional del Cooperativismo (INACOOOP), con participación del gobierno y del movimiento cooperativo y la creación del Fondo para el Desarrollo (FONDES), creado para apoyar el financiamiento de proyectos productivos, en particular aquellos vinculados a modelos de autogestión (Rieiro, 2009 y 2016). Si bien dicho impulso fue reformulado en el último período, las iniciativas parlamentarias continúan. En el 2017 se ingresa para su discusión en el Poder Legislativo la Ley de promoción de la economía social y solidaria a través de las compras estatales, mientras que se está redactando un proyecto de Ley de la Economía Social y Solidaria que se propone definirla y fomentarla, delimitando los principios orientadores, las formas de expresión, organización y registro.

En este sentido, si en el año 2008 existían 1.164 cooperativas relevadas a través de un Censo que realiza el Instituto Nacional de Estadística (INE, 2010), observamos que en diez años se han triplicado el número de emprendimientos, siendo 3.490 cooperativas actualmente, según datos del INACOOOP (2018). La magnitud del fenómeno puede dimensionarse, observando que existen –según estos registros– 907.698 personas involucradas en el cooperativismo, lo cual significa casi un tercio de la población total de los habitantes del país.

Por otro lado, el mapeo recientemente realizado sobre la economía solidaria (Torrelli *et al.*, 2015) es uno de los mayores antecedentes para dar cuenta de la existencia de nuevas formas económicas que desafían la construcción de conocimientos y marcos de interpretación, por su condición de experiencias novedosas, de escasa trayectoria y formatos organizativos. Renuevan también el debate sobre el vínculo de los actores sociales con la universidad, modificando y diversificando los pedidos que conducen a problematizar las propuestas académicas para la construcción conjunta de la demanda en los procesos de extensión e investigación.

### 3. Rupturas epistemológicas y praxis universitaria

En la actualidad, comprendemos la economía social y solidaria como el conjunto de experiencias que forman parte de alguna de las fases de la economía (producción, distribución, comercio, consumo) fundadas en valores solidarios que priorizan a las personas sobre la lógica del capital. En los últimos años han surgido nuevos actores (Red de Agroecología, Red de Semillas, Mercado Popular de Subsistencia, Coordinadora de economía solidaria, etc.), quienes sumados a actores de mayor tradición (cooperativas, mutuales, asociaciones) caracterizan un sector que si bien es heterogéneo encuentra algunos rasgos específicos que permiten hablar de un campo.

Ante la pretensión de construir saberes que no solo busquen comprender las emergentes subjetividades colectivas en el campo de la economía social y solidaria sino que, a su vez, colaboren en los propios procesos reflexivos existentes en los territorios estudiados, nos proponemos interpelar nuestro propio saber académico a través de una serie de problematizaciones del trabajo llevado a cabo, revisado con una postura epistemológicamente crítica. La reflexividad se desencadena en nuestro caso, tanto por procesos de vigilancia epistemológica (Bourdieu y Wacquant, 2005) dentro del propio ámbito académico como también a partir del diálogo con otros saberes que interpelan nuestros saberes propios.

Asumiendo que el conocimiento académico es construido y a su vez constructor de la realidad social y que las configuraciones socioeconómicas son complejas, dinámicas y nunca totalmente aprehensibles ni objetivables, buscamos construir lugares específicos de articulación desde donde hacer posible el diálogo entre saberes académicos con otros saberes locales. Así, hemos creado espacios horizontales con las organizaciones del sector como es el caso del Centro de Formación y Documentación en Procesos Autogestionarios (CFDPA), en donde confluyen desde 2013 la Universidad de la República (UDELAR), la Federación de Cooperativas de Producción del Uruguay (FCPU), la central única sindical (PITCNT), el Instituto Cuesta Duarte, la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda y Ayuda Mutua (FUCVAM), la Asociación Nacional de Empresas Recuperadas por sus Trabajadores (ANERT) y la Coordinadora Nacional de Economía Solidaria (CNES). En estos cinco años, hemos vivenciado lo que Santos (2009) define como intercambios donde la sociedad deja de ser un objeto de interpelaciones para ser ella misma sujeto de interpelación a la ciencia. El intercambio no está exento de conflictos.

La acción de dejarse interpelar por el territorio analizado, para establecer un diálogo que estimule procesos de argumentación, problematización y objetivación de las condiciones de existencia encontradas, exige creatividad y valentía. Hemos corroborado que lo común se ve interpelado por fuertes disputas entre las organizaciones sociales respecto a quiénes poseen la legitimación para ejercer la representación del sector de «la otra economía» frente al gobierno y a nivel internacional; así como también en el relacionamiento con la UDELAR. La búsqueda por gozar de mayor legitimidad que el resto de las organizaciones actúa en muchos momentos como clausura, impidiendo la interpelación profunda y transformadora desde la perspectiva del poder popular y la construcción colectiva.

El conocimiento no es neutro. Como planteamos anteriormente, lo que se visibiliza o invisibiliza, lo que se reconoce o desconoce, aunque solo sea con fines de sistematización y conocimiento académico, tiene efectos directos en los cuerpos de las personas y los colectivos sociales que conforman el campo estructurado –y aún por estructurar– de la otra economía. En este sentido, las percepciones y apreciaciones de los agentes tradicionalmente legitimados en la economía social tienden a coincidir con las posiciones hegemónicas en el espacio social que ocupan, desconociendo o subestimando las nuevas formas de organización en el campo de la economía solidaria.

La búsqueda por ampliar el horizonte, partiendo de concepciones epistemológicas y metodológicas críticas en la generación de conocimiento que produzcan grietas de lo instituido, visibilizando las relaciones de poder desde donde se conforma el propio campo de la otra economía, se vuelve así una cuestión política al trabajar con las organizaciones involucradas. En algunas oportunidades, la resistencia no proviene únicamente de los actores mayormente legitimados, sino incluso de aquellos menos beneficiados en las relaciones materiales y simbólicas. Efecto de todo lo anterior, es que dichas disputas terminan distorsionando o desviando el foco del conflicto sociohistórico actual.

La relación entre la universidad y las organizaciones de la economía social y solidaria permite visibilizar las distintas lógicas que juegan en la estructuración del campo de la otra economía. La extensión es la función universitaria que mejor permite interpelar nuestra práctica como constructores de conocimiento, encontrando en la sociología de las ausencias (Santos, 2009) algunas herramientas metodológicas para pensar sobre la ecología de saberes, temporalidades, reconocimiento, transescala y productividades.

Comprender el universo de la economía social y solidaria no emerge de la simple agregación de cada colectivo y organización (información que podríamos sistematizar a través del estudio de casos), sino del análisis de la propia interrelación entre todos los actores involucrados. Sin embargo, las ciencias sociales han frecuentemente subestimado la importancia que el relacionamiento entre la universidad y la sociedad tienen a la hora de construir el propio saber académico. La extensión universitaria se sigue significando por una gran parte del colectivo universitario como una función de aporte limitado para las tareas de investigación y docencia, estando asociada más a la devolución de resultados y difusión del conocimiento, que a la interpelación, diálogo y transformación de las distintas realidades y del propio saber.

Nuestras prácticas extensionistas nos permiten ahondar sobre la construcción de conocimientos acerca de las experiencias nuevas aún bastante poco reconocidas, estando en marcha un proyecto de investigación sobre nuevas redes –no cooperativas– del campo de la economía social y solidaria. El diagnóstico que se realiza desde el diálogo con las organizaciones del medio retroalimenta así nuevas preguntas de investigación. La producción de conocimiento es de carácter sustantivo para regenerar el vínculo con las organizaciones desde la Universidad, desde allí la importancia de construir abordajes integrales.

La extensión permite repensar la relación de la universidad con el conocimiento, con contextos no universitarios y también reflexionar sobre la propia institución. La poca articulación entre funciones que caracteriza a nuestros saberes universitarios se comprende analizando las contradicciones históricas de nuestras universidades, en las cuales existieron –y existen– arduas disputas políticas y luchas por los modelos de universidad deseables para la región. Las discusiones emergentes suelen darse entre los defensores de un modelo latinoamericano (mayormente arraigado al territorio) o un modelo profesionalista (mayormente asociado a occidente como universal). Puede señalarse como un hito en esta larga historia «la Reforma de Córdoba» en 1918; a cien años la tensión revive en nuestra universidad en la última década a partir de un movimiento instituyente (Kaplún, 2012) que defiende la producción de conocimiento desde la «integralidad» (Arocena, 2011; Tommasino, 2011) entendida como la articulación de funciones, disciplinas y saberes. La defensa de la integralidad estuvo fuertemente vinculada al fortalecimiento de la extensión universitaria.

Desde estas disputas por la significación otorgadas al saber académico, nos planteamos algunas problematizaciones epistemológicas, dilemas y discusiones que han devenido nudos críticos en procesos de enseñanza, investigación y extensión emprendidos junto a distintos actores del amplio campo de la economía social y solidaria recientemente. Interrogantes que permanecen latentes en los territorios de trabajo e insisten en la interpelación y reorientación del quehacer científico en los procesos metodológicos. ¿Cuáles son los modos de producción científica que podrían señalar nuestras implicaciones? ¿Cómo producir conocimiento parcial, localizable y crítico? ¿Cómo sostener sentidos provisorios y singulares en contraposición a los sentidos cristalizados y totalizantes? ¿Cómo construimos «otra teoría» que sea sensible a nuestra lucha anticapitalista (Leyva, 2010)?

Buscando responder a estas preguntas tomamos distancia del significante que entiende al desarrollo como un estado avanzado de un tiempo lineal que progresa en un sentido universal y asociado únicamente al éxito y al crecimiento económico. La economía social y solidaria es «economía Otra» (Mamani, 2012) y supone comprenderla desde pensamientos que escapen a enfoques teóricos que se reduzcan a analizar desde la *rational choice* o racionalidad estratégica, realidades que son complejas por naturaleza. Para ello, entendemos oportuno recuperar la perspectiva institucionalista (Lourau, 2007) y el pensamiento decolonial (Mignolo, 2009) que nos habilitan a mirarnos como investigadoras desde una imagen distinta. Desde la misma podemos descentrar la mirada de los modos habituales y hegemónicos de producir relaciones y conocimientos para validar el principio de complejidad y desbordar los territorios del saber (Montenegro, 2007). Pensarse-haciéndonos genera visibilidad sobre el conjunto heterogéneo (territorios de saber y actores) desde los cuales vamos produciendo conocimiento. Retornar a nuestras implicaciones –y no negarlas bajo el refugio academicista de la neutralidad– nos permite entrar en un proceso elucidatorio de los problemas derivados de las inscripciones discursivas que tenemos como investigadoras, fundamentalmente, aquellas que se sostienen hegemónicamente hoy en el contexto académico, permeado por la razón indolente (Santos, 2009) como correlato de la razón neoliberal (Gago, 2014). De algún modo, al repensar las posiciones epistémicas reinventamos la racionalidad que subyace a los modos de entender el vínculo conocimiento-sociedad.

En diversas instancias y proyectos de investigación con redes de la economía social y solidaria, nos cuestionamos a propósito de los desafíos en los procesos de interpretación, escritura y comunicación. Con quiénes y cómo los construimos. Nos cuestionamos acerca de cómo sostenerse críticos ante los modelos interpretativos hegemónicos de la institución del saber sin renunciar al saber y al rigor científico como herramientas académicas, sino realizando rupturas frente a la monocultura que desconoce otros saberes («epistemicidio»), propiciando un verdadero diálogo entre ellos. Las tensiones, nudos críticos, contradicciones y malestares de las organizaciones que emergen de los estudios académicos nos ponen en jaque como investigadoras al momento de comunicar y visibilizar públicamente las experiencias de trabajo. En este sentido, identificamos en la práctica investigativa dos grandes debates ético-políticos: el primero refiere a sentirse «objetivado» por alguien externo sin que el actor directamente involucrado forme parte de la interpretación y análisis, el segundo refiere al conflicto de intereses políticos que algunos análisis académicos pueden generar en un campo que está en disputa.

Ante esta dificultad, identificamos como un escenario deseable que los procesos de investigación con colectivos de la economía social y solidaria puedan co-construir y negociar las distintas fases que componen la generación del conocimiento (construcción de preguntas, metodologías, construcción de datos, sistematización, análisis). Sin embargo, los esfuerzos realizados en este sentido, han encontrado importantes obstáculos en nuestras investigaciones, surgen así otras interrogantes en torno a cómo conciliar el tiempo de las organizaciones y los tiempos académicos, y simultáneamente, en qué medida la difusión de los resultados limita las posibilidades de profundidad de los procesos de trabajo. El marco de estos obstáculos refiere a la mercantilización y productividad exigidos por los globalizados estándares universitarios que dificultan los modos de coproducción de conocimiento generando tensiones ético-políticas en los procesos investigativos (los ritmos, el uso de las técnicas, etc.).

De la experiencia acumulada podemos pensar la relación compleja y conflictiva que como comunidad académica mantenemos con los actores sociales con los cuales hacemos extensión y/o investigación. Al tomar en consideración nuestras implicaciones, se hace evidente que uno de los problemas que se nos presenta es la dificultad pero la permanente insistencia en debatir

profundamente los modos de relacionamiento entre la universidad y el medio. En los tiempos que corren en la UDELAR la expresión más directa de este hecho es la invisibilización y poco reconocimiento con el que cuenta la extensión universitaria, sin embargo venimos llevando adelante desde la integralidad de funciones universitarias múltiples iniciativas junto a los actores de la economía social y solidaria. Las dificultades que encontramos derivan en gran medida de un modelo epistemológico occidental que hemos importado y que se caracteriza por ser racional-instrumental profesionalista que busca causas que expliquen la realidad y le otorga primacía explicativa a las elecciones racionales de los individuos y colectivos. Esta posición epistemológica hegemónica de occidente impuesta por una historia colonial dificulta ver la realidad con –otros– ojos.

#### 4. Consideraciones finales: rupturas epistemológicas/teóricas «deseables»

Retomando nuestras particularidades sociohistóricas para poder situar el trabajo actual de nuestra universidad con las organizaciones de la economía social y solidaria, hemos formulado ciertas preguntas epistemológicas a partir de las experiencias acumuladas y que son pertinentes para interpelarnos como académicas señalando las rupturas necesarias para descolonizar nuestro saber.

Hemos identificado que gran parte de los puntos ciegos del saber académico emergen durante el relacionamiento con las organizaciones, lo que nos invita a repensar las posiciones tradicionales de construcción de conocimiento. La fragmentación de funciones en el contexto universitario hace que la extensión y el relacionamiento con el medio sea abordado como una función en sí misma, invisibilizando y subestimando su aporte en y para las actividades de enseñanza, en los propios procesos de investigación. De este modo, el saber científico se naturaliza, se lo concibe como una tarea de los académicos endógena a sus contextos institucionales, donde los universitarios construyen enunciados sobre los sujetos que se convierten en objetos de estudio. La extensión se piensa así, en clave de devolución de «resultados», como forma de veredictos, más que como guía y orientación a qué y cómo investigar.

Retomando el análisis de cómo la economía hegemónica defiende la autorregulación del mercado, mercantilizando la tierra, el trabajo y el dinero (Polanyi, 1989), quedando lo social subordinado a la lógica del capital; podemos cuestionarnos también sobre la creciente mercantilización del conocimiento que vivimos en nuestro contexto universitario. Existe una concepción productivista, en donde la construcción de saberes se dirige cada vez más a la producción de artículos y *papers* orientados a arbitrajes extranjeros que organizan y legitiman el saber según criterios endógenos a la academia, caracterizada por una epistemología colonial y occidental que no dialoga con los actores sociales. Mirándonos en el espejo de las experiencias de la economía social y solidaria, podemos entonces retornar a nuestros contextos de producción de conocimiento académico para, a partir de las propias prácticas, volver a interrogarnos cómo transitar procesos de desobediencia epistémica (Mignolo, 2009) que habiliten la ecología de saberes (Santos, 2009). Nos preguntamos entonces, cómo construir conocimientos que puedan establecer un diálogo real con otros saberes potenciando los procesos de reflexividad propios de los distintos territorios.

Lo que todas estas interrogantes parecen dejar claro es que la necesidad de promover abordajes integrales y pensamiento crítico que permitan crear y provocar procesos instituyentes en los contextos universitarios. Para ello es urgente conformar nuevas fuentes de legitimación y desmercantilización de los saberes académicos destacando su potencial como bienes de uso y no como bienes de cambio.

#### Bibliografía

- AROCENA, Rodrigo (2011): «Curricularización de la extensión: ¿por qué, cuál, cómo?». En: Rodrigo Arocena, *Integralidad: tensiones y perspectivas*. Cuadernos de Extensión núm. 1. Montevideo: Universidad de la República.
- BARRÁN, Pedro (1989): *Historia de la sensibilidad en el Uruguay. El disciplinamiento (1860-1920)*. Tomo II. Montevideo: Eds. de la Banda Oriental.
- BERTULLO, Jorge; ISOLA, Gabriel; CASTRO, Diego y SILVEIRA, Milton (2004): «El cooperativismo en Uruguay». *Cuadernos del Rectorado*, vol. 22. Montevideo: SCEAM, UDELAR.
- BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2005): *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- ERRANDONEA, Alfredo y SUPERVIELLE, Marcos (1992): *Las cooperativas en el Uruguay. Análisis sociológico del primer relevamiento nacional de entidades cooperativas*. Montevideo: Fundación de Cultura Universitaria.
- FILGUEIRA, Fernando (2013): «Los regímenes de bienestar en el ocaso de la modernización conservadora: posibilidades y límites de la ciudadanía social en América Latina». *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 22, núm. 2, pp. 17-46.
- FOUCAULT, Michel (1989): «Microfísica del poder». Madrid: Ediciones La Piqueta
- GAGO, Verónica (2014): *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- INACOOOP [Instituto Nacional del Cooperativismo] (2018): Datos del Departamento de Estadística-INACOOOP <https://www.inacooop.org.uy>
- INE [Instituto Nacional de Estadística] (2010): *Censo Nacional de Cooperativas y Sociedades de Fomento Rural 2008-2009*. Montevideo: Informe Ine/Inacooop.
- KAPLÚN, Gabriel (2012): «La integralidad como movimiento instituyente en la universidad». *Intercambios*, vol. 1, núm. 1, pp. 44-51. URL: <http://intercambios.cse.edu.uy>
- LEYVA, Xochitl (2010): «¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico-política». En: Xochitl Leyva et al., *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*, Chiapas: CIESAS, PDTG-USM; UNICACH, pp. 591-628.
- LOURAU, René (2007): *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MAMANI RAMÍREZ, Pablo (2012): «Economía Otras. Ni capitalista ni socialista». En: Boris Marañón (comp.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 85-101.
- MARTÍ, Juan Pablo, THUL, Florencia y CANCELA, Valentina (2013): «Las empresas recuperadas como cooperativas de trabajo en Uruguay: entre la crisis y la oportunidad». *CIRIEC-España. Revista de economía pública, social y cooperativa*, núm. 82, pp. 5-28. URL: <http://www.redalyc.org/html/174/17433883001/>
- MIGNOLO, Walter (2009): «Desobediencia epistémica II. Pensamiento independiente y libertad de-colonial». *Otros logos. Revista de Estudios Críticos*, Año 1, núm. 1, pp. 8-42. URL: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/revistas/0001/mignolo.pdf>

- MONTENEGRO, Roberto (2007): «Implicación institucional y efectos de implicación en organizaciones del Estado». *Cuarto Congreso Argentino de Administración Pública. Sociedad Gobierno y Administración*.
- MOREIRA, Constanza (1998): *Modernización, reforma del Estado y consolidación democrática: el Uruguay en el contexto de las nuevas democracias*. Documento de trabajo núm. 12. Montevideo: Instituto de Ciencias Políticas.
- OIT [Organización Internacional del Trabajo] (2012) R193 - Recomendación sobre la promoción de las cooperativas, 2002 (núm. 193). URL: [http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:R193](http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:R193)
- PANIZZA, Francisco (1990): *Uruguay: batllismo y después. Pacheco, militares y tupamaros en la crisis del Uruguay batllista*. Montevideo: Eds. de la Banda Oriental.
- PICOS, Gabriel (2006): «La producción del “Modelo Latinoamericano de Universidad” en el Uruguay (primeros apuntes)». *Acontecimiento*, núm. 2, pp. 93-102. Montevideo: Editorial Argos. Edición Alternativa.
- POLANYI, Karl (1989): *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.
- REAL DE AZÚA, Carlos (1984): *Uruguay: ¿una sociedad amortiguadora?* Montevideo: Ciesu.
- RIEIRO, Anabel (2010): *Gestión Obrera y acciones colectivas en el mundo del trabajo: empresas recuperadas por sus trabajadores en Uruguay*. Tesis de Maestría. Montevideo: Universidad de la República.
- (2016): *Gestión colectiva en producción. Relaciones sociales a partir de las empresas recuperadas por sus trabajadores en el Cono Sur*. Tesis de doctorado. Montevideo: Universidad de la República.
- SANTOS, Boaventura de Souza (2009): *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO y Siglo XXI.
- TARROW, Sydney (1994): *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza editorial.
- TILLY, Charles (1998): «Conflicto político y cambio social». En: Benjamín Tejerina y Pedro Ibarra (ed.), *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta, pp. 25-42.
- TERRA, Juan Pablo (2015 [1986]): *Proceso y significado del Cooperativismo uruguayo*. Montevideo: CEPAL y Arca Ed./Instituto Juan Pablo Terra (2ª ed.).
- TOMMASINO, Humberto y RODRÍGUEZ, Nicolás (2011): «Tres tesis básicas sobre extensión y prácticas integrales en la Universidad de la República». En: Rodrigo Arocena, *Integralidad: tensiones y perspectivas*, Cuadernos de Extensión núm. 1, Montevideo: Universidad de la República, pp. 19-42.
- TORRELLI, Milton (coord.) (2015): *Mapeo del conjunto de emprendimientos de la Economía solidaria. Uruguay 2014-2015*. Unidad de Estudios Cooperativos UEC/CSEAM/UdelaR - Instituto Nacional de Cooperativismo
- WEISZ, Clara Betty (2013): «Obstáculos y facilitadores de la autogestión». *Revista de Estudios Cooperativos*, vol. 18, Montevideo: Universidad de la República, pp. 55 -70.

\*\*\*

## LA ECONOMÍA SOLIDARIA, ¿CATEGORÍA CONCEPTUAL PARA LA HISTORIA? <sup>1</sup>

Jordi Estivill

~

Las ciencias sociales, y más en particular la historia, se formalizan y avanzan, creando categorías conceptuales que sirven para formular hipótesis e interpretar la realidad. Conceptos como clases sociales, cultura popular, hegemonía o capital social, han sido útiles para examinar acontecimientos y procesos pasados y darles interpretaciones que van más allá de la narración superficial. La pregunta que evoca este artículo es sobre la utilidad que podría tener aplicar el concepto de economía solidaria. ¿Daría esta aplicación un valor añadido que nos permitiría analizar mejor nuestra historia social o una parte de ella? ¿Ha llegado el momento de comenzar a aplicarla?

Trabajando los materiales para redactar el capítulo histórico de mi reciente libro, *Invitació a l'economia solidària* (Pol-len, 2018), he intentado aplicar este concepto. Para hacerlo, he tratado de conjugar la evolución del asociacionismo, del cooperativismo y del mutualismo en este país. También he introducido algunas comparaciones con los países del entorno. No ha sido fácil. Pese a la existencia del excelente libro de David Algarra, *El comú català* (Potlach, 2015), no he podido integrar la evolución de los comunes, la historia de la vida cotidiana y de los esfuerzos no organizados de emancipación de las clases populares, y ello aun cuando un artículo de Ivan Miró, «Commons & Coops. Vers l'autogovern del comú», recogido en el libro colectivo *Esmolem les eines* (Pol-len, 2017: 59-101), sugería pistas para llevarlo a cabo.

### Algunos resultados de una mirada transversal

Se pueden distinguir cuatro generaciones que han analizado la evolución del cooperativismo en Cataluña. Unos primeros precursores son Manuel Reventós, Felip de Solà Cañizares y Josep Maria Vilà, a los que hay que añadir algunos testimonios anteriores del movimiento obrero como el de Fernando Garrido.<sup>2</sup> Una segunda generación se dedica más específicamente a describir la historia del cooperativismo: Eladi Gardó y posteriormente Joan Ventosa i Roig, Albert Pérez Baró, Joan Reventós Carner y Josep Castaño.<sup>3</sup> Las investigaciones de Francesc Ferrer Gironès (1998) y Gabriel Plana (1998) suponen a finales de los noventa del siglo pasado una primera renovación. En los últimos tiempos, se ha producido otra renovación con los trabajos de Ivan Miró, Marc Dalmau, Emma Alari y Santi Gorostiza, publicados por La Ciutat Invisible, en

<sup>1</sup> Este capítulo es la traducción ligeramente ampliada del artículo originalmente publicado en la revista *Cooperació Catalana*, núm. 425, noviembre de 2018, pp. 16-18. La traducción del catalán la ha realizado Rita Santamaría Liroz.

<sup>2</sup> De esta primera generación podría verse: Reventós (1925), Solà Cañizares (1934), Vila (1972 [1937]) y Garrido (1879).

<sup>3</sup> Véase Gardó (1926), Ventosa i Roig (1961) y Reventós Carner (1960). Así mismo, la producción de Albert Pérez Baró es ingente y en muchos de sus trabajos se encuentra una dedicación destacada a la historia, como muestra a título de ejemplo: Pérez Baró (1974). También la producción de Josep Castaño es notable, y para los aspectos más históricos puede verse: Castaño (2000).

los que se analiza el papel de las cooperativas obreras en los barrios de Barcelona<sup>4</sup>, el conjunto de monografías biográficas publicadas por la Fundació Roca i Galès<sup>5</sup> y algunos trabajos más parciales centrados en una población concreta como el de Margarida Colomer (1986), en un periodo determinado como el de Ignasi Faura (2016) o en un sector como el del vidrio de Jordi Ibarz y Martín Iturralde (2017).

Por otro lado, algunos historiadores manifestaban un creciente interés por el examen del asociacionismo en los Países Catalanes. Son los pioneros estudios de Pere Solà (1978, 1993, 1998) y los más recientes de Ramon Arnabat y Xavier Ferré (2015) para el Principado, los de Josepa Cucò (1991) y Francesc-Andreu Martínez (2010) para el País Valenciano y el de Manel Santana Morro (2002) para las Islas Baleares. También algún trabajo de Pere Solà (1994) y de Marcel·lí Moreta (1994) permite adentrarse en la evolución del mutualismo. Es innegable que el libro *Solidaridad desde abajo*, coordinado por Santiago Castillo (1994), también hizo dar un paso hacia delante en la consideración de las sociedades de socorros mutuos.

El conjunto de estos estudios no utiliza explícitamente el concepto de economía solidaria, no obstante se refieren a la economía de la fraternidad, de la economía social, del mundo asociativo, permitiendo así comenzar a tener una mirada transversal que articule las organizaciones socioempresariales y las socioculturales que nacen para resolver colectivamente, sin ánimo lucrativo, las necesidades populares y quieren una transformación social.

Es interesante evocar que paralelamente Jean-Louis Laville (2015) en Francia ha intentado reconstituir en la perspectiva de la economía solidaria una historia, no únicamente francesa, de la dimensión política del asociacionismo y que, hace poco, Álvaro Garrido (2016 y 2018) ha explicado la evolución de la economía social en Portugal. Habiendo publicado yo mismo dos artículos (Estivill, 2017a y 2017b) sobre sus orígenes, esto posibilita establecer algunos paralelismos y similitudes con estos países vecinos. La última publicación de Fabio Fabbri (2011) ayuda a incluir la comparación con el cooperativismo italiano. Las investigaciones más recientes sobre las sociedades obreras de ayuda mutua en Portugal (Dias Pereira, 2018; y Pereira de Jesus, 2016) y en Italia (Letizia, 2012; Edmondo de Amicis, 2018; e Ingrassia, 2013) obligan a hacer una nueva revisión sobre sus funciones y composición. Es muy probable que las orientaciones de Eric Hobsbawm y de E.P. Thompson que renovaron substantivamente los estudios sobre la clase obrera, la aplicación de la noción de sociabilidad que propuso Maurice Agulhon y los estudios sobre la vida cotidiana de las clases populares hechos por historiadores, sociólogos y antropólogos italianos, franceses e ingleses ayuden a dirigir otra mirada a los procesos de la economía solidaria.

Cada vez está más claro que el asociacionismo no es solamente una reivindicación de un derecho sino también, y sobre todo, una concepción de una nueva forma de articulación de ciudadanos libres e iguales que reclaman un lugar en el ágora política que nace con las ideas de la revolución francesa. Los valores de igualdad, libertad y fraternidad son reinterpretados y aplicados por las iniciativas populares (Riot-Sarcey, 2016). El llamado socialismo utópico amplía y profundiza estos valores y los transforma en utopías de lo posible (Estivill, 2018b). La lucha por el asociacionismo, matriz de las sociedades de socorro mutuo, de las sociedades de resistencia, de las cooperativas, de las primeras uniones de oficio y a la vez de los ateneos obreros, de las sociedades instructivas, de los casales, de los coros y orfeones, de los grupos teatrales,... ocupa una parte muy considerable del panorama del siglo XIX de los Países Catalanes, de Portugal y de Francia hasta 1848. El asociacionismo se plantea, incluso, como un ideal para resolver la cuestión social.

<sup>4</sup> Véanse los tres libros publicados sobre el movimiento cooperativo en los barrios barceloneses de Sants, Poblenou y La Barceloneta y cuyos autores son respectivamente Dalmau i Miró (2010), Dalmau (2015) y Alari y Gorostiza (2016).

<sup>5</sup> La Fundació Roca i Galés ha publicado 31 números de la colección «Cooperativistes Catalans», el último de los cuales ha estado dedicado a Albert Pérez Baró.

La polivalencia de funciones y la mutua interacción de estas organizaciones en nuestro país es una característica presente hasta bien entrado el siglo XX, contrariamente a lo que sucedió en los países centrales de Europa, donde la diversificación en las tres familias (asociaciones, cooperativas y mutualidades) se produce ya desde mediados del siglo diecinueve y se afirma claramente a partir de la primera guerra mundial. En Cataluña, existen manifestaciones y reivindicaciones conjuntas de las federaciones de cooperativas y de las mutuas hasta los años treinta del siglo XX, cuando estas últimas ven el inicio de su disminución cuantitativa como sucede en las Islas Baleares y en el País Valenciano. Todavía, la ley de la Generalitat Republicana de 1934 regula al conjunto de cooperativas, mutuas, sindicatos agrarios y pósitos. Muy probablemente esta polivalencia de funciones responda a la necesidad de afrontar diferentes necesidades: las más perentorias (alimentación, enfermedades, defunción,...), las de buscar otras formas democráticas de consumo y producción, las de proporcionar trabajo, las de expresar reivindicaciones obreras y populares, las de dar cobijo a los represaliados, las de promover funciones de socialización, formación, cultura, ocio y estructuración de las identidades de clase y locales. Por otro lado, este desarrollo se explicaría por la inexistencia de una protección social pública y de una beneficencia que no llega ni a tutelar a los colectivos más pobres. Igualmente en Portugal se da esta plurifuncionalidad a partir de 1850, pese al mayor peso de los gremios y corporaciones de oficios hasta ese momento. El programa del Centro Promotor dos Melhoramentos das Classes Laboriosas de 1866 (Lazaro, 2014) se parece mucho al conjunto de propuestas de la Fratellanza Artigiana d'Italia de 1870 (Pellegrino, 2013).

El hecho de reflexionar sobre un largo periodo permite formular algunas hipótesis alrededor de la correspondencia entre coyuntura política y legal, ciclos económicos, fases de luchas sociales y momentos expansivos o regresivos de la economía solidaria. Sería necesario comenzar a establecer periodificaciones de la historia de la economía solidaria y argumentar los puntos de inflexión que marcan el paso de una fase a otra.

Por ahora, y en el estadio actual de las investigaciones, se puede sugerir que la evolución del marco institucional político-legal tuvo una influencia, relativa, en su itinerario. El ordenamiento de 1839 permitió la creación de un buen número de sociedades, que muchas de ellas iban más lejos del orden real. Pese a la represión de los años cuarenta y la abolición de 1857, muchas de ellas continuaron viviendo medio clandestinamente. Los seis años de 1868 a 1874 fueron claramente expansivos en la creación societaria de los Países Catalanes, aunque no fuera hasta 1887 que se promulga la primera ley de asociaciones en el Estado español. Es preciso recordar que la ley de 1906 fue aprovechada positivamente por las cooperativas y sindicatos agrarios (Gavaldà, 1989) y que igualmente la ley de 1934 supuso un buen impulso para las diferentes familias de la economía social y solidaria. O sea que esta no esperaba un marco legal para desarrollarse pero supo aprovechar los márgenes que éste abría. Igualmente lo hizo con los resquicios políticos que ofrecían las escasas aperturas democráticas del siglo diecinueve (Estivill, 2015). También lo hizo así en Portugal, mientras que en Italia su emergencia estuvo más ligada a la construcción del Estado.

En Cataluña, desde la perspectiva económica, no parece que los depresivos años 1865-1870 tuvieran una influencia directa, haciendo buena la hipótesis de una capacidad creativa y de una mayor resistencia del movimiento cooperativo ante las crisis económicas. Tampoco las consecuencias de las crisis de 1929 parecen condicionar el eufórico periodo 1931-1936 que quizás se explicaría mejor por la dinámica política de afirmación nacional y social, que también influye positivamente en el mundo asociativo. Más bien son procesos concretos ligados a dinámicas

internas y a la competencia los que determinan cierres y fusiones de las cooperativas. Salvo excepciones, estas últimas no son muy conocidas. Se conocen mejor sus nacimientos y expansiones.

La correspondencia entre los momentos álgidos de las luchas obreras y fases expansivas del cooperativismo no es diáfana. Sobre todo porque dentro del movimiento obrero la posición hacia el cooperativismo no fue homogénea y porque dentro de éste se entremezclaban prácticas claramente favorables y solidarias con la causa de los asalariados y otras que se podrían calificar de egoísmo corporativo. Todo parece indicar que el periodo álgido de luchas obreras que va del Congreso de Sants de la CNT [Confederación Nacional del Trabajo] hasta el advenimiento de la dictadura de Primo de Rivera, pasando por la huelga de «La Canadiense», sirvió para clarificar una posición de confluencia y colaboración del movimiento cooperativo. Y es muy probable que esta confluencia se afirmara aún más durante la dictadura de Primo de Rivera cuando la represión acercó posiciones. Sería necesario estudiar más a fondo el papel de retaguardia y de santuario del movimiento cooperativo. Otro momento álgido y complejo de las relaciones entre cooperativismo y organizaciones obreras fue durante la fase constructiva de las colectivizaciones de 1936 a 1939.

Si se introduce la idea de que no todo se puede ni se tiene que cuantificar y que el aumento o disminución del volumen de asociaciones, cooperativas y mutuas no es suficiente para calificar las fases expansivas y regresivas, entonces la vida del investigador se complica mucho. Ya que la fundación de organizaciones representativas, la realización de congresos y encuentros internos y de visibilidad externa, la creación de estructuras de segundo grado (de consumo, fabriles, de compras, de finanzas...), las actividades formativas, la emergencia de iniciativas innovadoras y rupturistas, las intervenciones en defensa de los intereses ciudadanos y generales, son factores de maduración de las iniciativas de la economía solidaria. Y, por tanto, se tendrían que tener en cuenta a la hora de ponerlas en relación con las fases que van modelando su historia. Finalmente, sería necesario incorporar la evolución de las tendencias ideológicas y culturales y de sus debates y rupturas que marcan estas fases.

Como se puede constatar, la tarea a realizar es muy superior a la de este primer y provisional artículo. Tiene que ser una tarea colectiva a la que todo el mundo está convidado. Quizás, se podría comenzar por aprovechar la exposición histórica que la Fundació Roca i Galès está realizando en el Museu d'Història de Catalunya para convocar un pequeño encuentro que reúna a todos los interesados, tanto de aquí como de fuera, para continuar debatiendo qué significaría aplicar la economía solidaria como categoría conceptual en la historia social.

## Bibliografía

- ALARI, Emma y GOROSTIZA, Santi (2016): *La forja solidària d'un barri portuari. La Barceloneta obrera i cooperativa*. Barcelona: La Ciutat Invisible.
- ALGARRA, David (2015): *El comú català. La història dels que no surten a la història*. Barcelona: Potlach.
- ARNABAT, Ramon y FERRÉ, Xavier (2015): *Ateneus. Cultura i llibertat. Associacionisme a la Catalunya contemporània*. Barcelona: Federació d'Ateneus de Catalunya.
- CASTAÑO, Josep (2000): *Una aproximació al mon de les cooperatives a Catalunya*. Barcelona: Fundació Roca i Galès.

- CASTILLO, Santiago (ed.) (1994): *Solidaridad desde abajo. Trabajadores y Socorros Mutuos en la España contemporánea*, Madrid: UGT – Centro de Estudios Históricos.
- COLOMER, Margarida (1986): *Cooperativisme i moviment obrer. L'exemple de la Cooperativa del vidre de Mataró*. Barcelona: Altafulla.
- CUCÒ, Josepa (1991): *El quotidià ignorat. La trama associativa valenciana*. València: Institutió Alfons el Magnànim.
- DALMAU, Marc (2015): *Un barri fet a cops de cooperació. El cooperativisme obrer al Poblenou*. Barcelona: La Ciutat Invisible.
- y MIRÓ, Ivan (2010): *Les cooperatives obreres de Sants. Autogestió proletària en un barri de Barcelona (1870-1930)*. Barcelona: La Ciutat Invisible.
- DIAS PEREIRA, Joana (2018): «Alianzas resilientes: movimiento cooperativo portugués en la transición a los tiempos modernos (1867-1933)». *REVESCO. Revista de Estudios Cooperativos*, núm. 128, pp. 59-75.
- EDMONDO DE AMICIS. Società Operaie di mutuo Soccorso (Blog). La Soms (Le Società Operaie di mutuo Soccorso). URL: <https://deamicistorino.wordpress.com/la-soms/>
- ESTIVILL, Jordi (2015): «Le mouvement associatif en Espagne: Permanence historique et ouverture démocratique». En: Jean-Louis Laville y Anne Salmon, *Associations et Action publique*, Paris: Desclée de Brouwer, pp. 349-377.
- (2017a): «Os primórdios da economia social em Portugal. Contributos de Ramon de la Sagra (I Parte)». *Sociologia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. XXXIII, pp.19-45. DOI: 10.21747/08723419/soc33a2
- (2017b): «Os primórdios da economia social em Portugal. Contributos de Ramon de la Sagra (II Parte)». *Sociologia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, vol. XXXIV, pp. 11-26. DOI: 10.21747/08723419/soc34a1
- (2018a): *Invitació a l'economia solidària. Una visió des de Catalunya*. Barcelona: Ed. Pol-len.
- (2018b): «L'économie solidaire. Utopie du possible». *Les Politiques Sociales*, vol. 78, núm. 1-2, pp. 58-64.
- FABBRI, Fabio (2011): *L'Italia cooperativa, centocinquanta'anni di storia e di memoria*. Roma: Ediesse.
- FAURA, Ignasi (2016): *L'economia social catalana als inicis del segle XX. Cooperació, solidaritat i valors*. Lleida: Pagès Editors.
- FERRER GIRONÈS, Francesc (1998): *Els moviments socials a les comarques gironines*. Girona: Diputació de Girona.
- GARDÓ, Eladio (1926): *La cooperación catalana. Recopilación històrica 1898-1926*. Barcelona: Gràficas Funes.
- GARRIDO, Álvaro (2016): *Uma historia da economia social*. Lisboa: Tinta da China.
- (2018): *A economia Social em movimento*. Lisboa: Tinta da China.
- GARRIDO, Fernando (1879): *La cooperación*. Barcelona: Imp. de Oliveros.
- GAVALDÀ, Antoni (1989): *L'associacionisme agrari a Catalunya*. Valls: Institut d'Estudis Vallencs.

- IBARZ, Jordi e ITURRALDE, Martín (2017): *Gent de vidre. El cooperativisme vidrier a Catalunya (1893-2010)*. Barcelona: Ed. Icaria.
- INGRASSIA, Michelangelo (2013): «Le società Operaie e il conflitto politico nell'Italia post-unitaria». En: *Perlasicilia* (blog): <http://perlasicilia.blogspot.com/2013/08/michelangelo-ingrassia-le-societa.html>
- LAVILLE, Jean-Louis (2015): *Asociarse para el bien común. Tercer sector, economía social y economía solidaria*. Barcelona: Ed. Icaria.
- LAZARO, João (2014): *O Despontar do movimento operário Português na esfera pública. Das práticas ao debate parlamentar (1850-1860)*. Lisboa: Chiado Editora.
- LETIZIA, Domenico (2012): «Le società di mutuo soccorso. Tra statuto Albertino e pensiero Mazziniano». *InStoria. Rivista online di storia & informazioni*, núm. 53, maggio, [http://www.instoria.it/home/societ%C3%A0\\_mutuo\\_soccorso.htm](http://www.instoria.it/home/societ%C3%A0_mutuo_soccorso.htm)
- MARTÍNEZ GALLEGO, Francesc-Andreu (2010): *Esperit d'associació. Cooperativisme i mutualisme laics al País Valencià. 1834-1936*. València: PUV.
- MIRÒ, Ivan (2017): «Coops & comuns. Vers l'autogovern del comú». En: AAVV, *Esmolem les eines. Debats estratègics de l'economia solidària*, Barcelona: Icaria - Pol·len - Tigre de Paper, pp. 59-101.
- MORETA, Marcel·lí (1994): «Cataluña en el movimiento mutualista de previsión social en España». En: Santiago Castillo (ed.), *Solidaridad desde abajo. Trabajadores y Socorros Mutuos en la España contemporánea*, Madrid: UGT – Centro de Estudios Históricos, pp. 503-539.
- PELLEGRINO, Anna (2013): «Solidarité sociale et identité nationale lors de l'unification de l'Italie: l'exemple de la solidarité artisanale». *Revue Internationale de l'Economie Sociale*, núm. 329, pp. 52-64. <https://doi.org/10.7202/1017933ar>
- PEREIRA DE JESUS, Ronaldo (2016): «Historiografía sobre mutualismo (1875-1914) em Portugal e no Brasil». *Estudos Ibero-Americanos*, vol. 42, núm. 3, pp. 1144-1167. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=134648568017>
- PÉREZ BARÓ, Albert (1974): *Les cooperatives a Catalunya*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans
- PLANA, Gabriel (1998): *El cooperativisme català o l'economia de la fraternitat*. Barcelona: Universitat de Barcelona
- REVENTÓS, Manuel (1925): *Els moviments socials a Barcelona durant el segle XIX*. Barcelona: La Revista.
- REVENTÓS CARNER, Joan (1960): *El movimiento cooperativo en España*. Barcelona: Ed. Ariel.
- RIOT-SARCEY, Michèle (2016): *Le procès de la liberté. Une histoire souterraine du XIX siècle en France*. Paris: La Découverte.
- SANTANA MORRO, Manel (2002): *El forjament de la solidaritat. Mutualitats,, cooperatives societats obreres i recreatives a Mallorca (1868-1936)*. Palma: Cort.
- SOLÀ, Pere (1978): *Ateneus obrers i la cultura popular a Catalunya (1900-1939)*. Barcelona: Edicions de La Magrana.
- (1993): *Història de l'Associacionisme català contemporani: Barcelona i les comarques de la seva demarcació (1874-1966)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

- (1994): «El mutualismo contemporáneo en una sociedad industrial. Anotaciones sobre el caso catalán». En: Santiago Castillo (ed.), *Solidaridad desde abajo. Trabajadores y Socorros Mutuos en la España contemporánea*, Madrid: UGT – Centro de Estudios Históricos, pp. 71-86.
- (1998): *Itineraris per la sociabilitat meridional catalana*. Tarragona: Diputació Provincial de Tarragona.
- SOLÀ CAÑIZARES, Felip de (1934): *Les lluites socials a Catalunya (1812-1934)*. Barcelona: Casacuberta.
- VILÀ, Josep M. (1972 [1937]): *Els primers moviments socials a Catalunya*. Barcelona: Nova Terra.
- VENTOSA I ROIG, Joan (1961): *El moviment cooperatiu a Catalunya*. Ciutat de Mallorca: Rauxa.

\*\*\*

# CONTINUIDADES

~

# DE PRINCIPIOS Y VALORES. REFLEXIONES PARA EL ANÁLISIS DE LAS PRÁCTICAS DE ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA

Raquel Alquézar

~

## Introducción

Este artículo tiene como objetivo señalar algunos de los problemas con los que nos encontramos las investigadoras que desde disciplinas pertenecientes a las ciencias sociales elegimos la economía social y solidaria como objeto de estudio. La motivación principal es señalar la dificultad de extraer conclusiones generales sobre prácticas con principios y valores diversos, pero acogidas todas bajo el marco teórico de la economía social y solidaria.

Las definiciones que podemos encontrar sobre la economía social y solidaria pueden variar notablemente dependiendo del prisma y el acento político de quien las produce: movimientos sociales, instituciones públicas o la academia. Quizá la diferencia más relevante que puede llamar nuestra atención está en aquellas definiciones que hacen distinción entre la economía social y la economía social y solidaria. La línea divisoria que separa estos dos conceptos deja del lado de la economía social las prácticas económicas de carácter formal y monetario que operan mayoritariamente en el mercado, como son las cooperativas, asociaciones y fundaciones, entre otras, y del lado de la economía social y solidaria, además de las primeras, también se incluyen prácticas informales no monetarias que operan fuera del mercado, como huertos urbanos, asociaciones vecinales, mercados de intercambio, etc. Es decir, en el primer concepto se excluye aquellas prácticas cuyo principio económico vertebrador es la reciprocidad y cuyo valor principal es la solidaridad, a pesar de que las prácticas del primero también puedan integrarlos, aunque no de manera central. Este es, en definitiva, el mayor problema que nos encontramos al acercarnos al objeto de estudio de la economía social y solidaria: la dificultad de distinguir entre los elementos que integran la naturaleza de sus experiencias y que pueden ayudar tanto en su análisis empírico como en la propuesta política en la que se proyectan.

En este sentido, el objetivo de este capítulo es profundizar sobre los diferentes principios y valores que se articulan en las prácticas enmarcadas dentro de la economía social y solidaria. Para ello, es importante valorar la utilidad que tiene el trabajo etnográfico a la hora de contrastar elementos ideológicos y discursivos con la experiencia vivida de las actoras protagonistas de las prácticas y que nos ayuda a pensar la producción de conocimiento en esta área temática desde los lugares concretos desde donde se hace investigación.

## Un marco analítico de partida para el estudio de la economía social y solidaria

Este escenario fragmentado con el que se encuentra la investigadora social al acercarse al objeto de estudio que conforma la economía social y solidaria se ve agravado por una falta de énfasis en la importancia de la necesidad de identificar los principios y valores que vertebran cada una de las diferentes prácticas económicas que la conforman, así como su articulación con aquellos propios del contexto macroeconómico para determinar su dimensión y su comportamiento.

Un esfuerzo considerable por aportar claridad en el entendimiento de la complejidad del fenómeno de la economía social y solidaria desde el punto de vista de los principios económicos que operan en ella fue el realizado por el sociólogo francés Jean-Louis Laville siguiendo las contribuciones de las obras de los antropólogos Karl Polanyi y Marcel Mauss (Laville, 2013). Las reflexiones sobre el alcance de la economía que divulgaron dichos autores a principios del siglo XX contrastaban con las tesis utilitaristas promovidas desde los marcos teóricos de la economía política clásica centrada exclusivamente en el principio de mercado como motor de la acción económica, limitando la conducta humana a una relación entre los fines y los recursos escasos (solo los que pudieran ser intercambiados en el mercado). Mauss, y después Polanyi, ampliaron esta visión incorporando otros principios que también pueden encontrarse en el comportamiento económico humano: el principio de la reciprocidad, que opera en el ámbito doméstico, y el principio de la redistribución que aplican las instituciones públicas del Estado. Esta visión fragmentada sobre los principios que componen la dimensión económica es la base argumental de una de las principales críticas aportadas desde la economía feminista que reivindica la necesidad de incorporar en el foco del análisis económico a todas aquellas actividades que tienen que ver con el sostenimiento de la vida y que como vemos, quedaron excluidas del ámbito de estudios económicos hegemónicos centrados en el trabajo asalariado y el mercado. Sin embargo, esta visión de la economía contrasta con la producida por otras ciencias como la Antropología donde la economía comprende todas las actividades orientadas a la consecución de los recursos necesarios para sostener la vida, es decir, para la reproducción social (Naroztky, 2004).

Estos principios con los que opera la economía pueden esquematizarse dentro del siguiente diagrama sectorial:



Fuente: Elaboración propia a partir del esquema presentado por Laville (Ervers y Laville, 2004).

Siguiendo este esquema, el principio de mercado es el que vertebra las prácticas económicas que desempeñan su actividad en el mercado capitalista bajo una fórmula legal como es la empresa, y que venden sus bienes y servicios según la ley de la oferta y la demanda. La compra-venta se realiza a través de un intercambio económico usando la moneda. La lógica principal que orienta la práctica es la maximización del beneficio y el valor predominante es la competencia.

El principio de redistribución es atribuido a las instituciones públicas del Estado cuya función es redistribuir la riqueza generada en el territorio, hacia el territorio. El Estado se divide en otras fórmulas institucionales guiadas por la lógica no lucrativa, es decir, de no maximizar el beneficio al desarrollar esa actividad, y el valor que predomina es el valor de lo público, que garantiza un acceso igualitario a los recursos a todas las ciudadanas.

El principio de reciprocidad vertebra las actividades económicas que tienen lugar en el ámbito privado doméstico, sin estructura formal ni legal, basado en un intercambio intergeneracional (de madres a hijas, incluyendo en otras ocasiones a otros parientes cercanos) de recursos, que pueden ser monetarios o no. Por ejemplo, la madre suministra alimento a la familia (bien que ni se compra, ni se vende, ni se redistribuye de forma legal entre las integrantes de la familia y que no tiene forma monetaria) y también puede suministrar una propina semanal a la hija (bien que no se adquiere en el mercado de trabajo, ni se redistribuye de forma legal, y de carácter monetario).

La economía social y solidaria se sitúa en este esquema en medio del triángulo formado por los tres sectores económicos principales, debido a que las prácticas que la conforman pueden tener fórmulas jurídicas mercantiles como las que exige el mercado (por ejemplo, una cooperativa que produce bienes y/o servicios), o una fórmula jurídica asociativa no lucrativa que coopere con las instituciones públicas estatales (por ejemplo, una asociación de voluntarias cuya actividad es la asistencia a personas necesitadas y que recibe subvenciones de la administración pública), o puede no tener forma jurídica y ser una organización informal que gestiona recursos fuera del mercado y del régimen monetario (por ejemplo, huertos urbanos okupados, redes de monedas locales, grupos de crianza, redes de reciclaje de alimentos, bancos del tiempo). La variedad de principios y valores que se articulan en el sector de la economía social y solidaria es mucho más variada que en el resto de sectores, lo que no quiere decir que en los otros sectores no ocurra. Por ejemplo, una tienda de productos biológicos a granel cuya actividad principal es la venta de productos en el mercado, ofrece descuento a quien aporte su propio recipiente para disminuir el consumo de plástico. Esta práctica anticonsumista y que promueve la sostenibilidad medioambiental no sigue la lógica de la maximización del beneficio y sin embargo es incorporada dentro de la actividad principal mercantil de la tienda.

Todos estos valores y principios que se articulan en mayor o menor grado en las prácticas de la economía social y solidaria justifican la complejidad que se encuentra la investigadora al aterrizar en el campo de estudio. Del mismo modo que explica las variadas definiciones que podemos encontrar en torno a la economía social y solidaria, según se centren más en unos principios y valores que en otros. Una definición general que refleja esta mezcla de principios y valores es ofrecida por el Grupo de Trabajo Interinstitucional de las Naciones Unidas sobre la economía social y solidaria:

«ESS se refiere a la producción de bienes y servicios por una amplia gama de organizaciones y empresas que tienen objetivos explícitamente sociales y a menudo ambientales y están guiadas por principios y prácticas de cooperación, solidaridad, ética y autogestión democrática. El campo de la ESS incluye cooperativas y otras formas de empresa social, grupos de autoayuda, organizaciones comunitarias, asociaciones de trabajadores de economía informal, redes de aprovisionamiento, ONGs, esquemas financieros solidarios, entre otros.» (Documento posicional del Grupo de Trabajo Interinstitucional de las Naciones Unidas sobre Economía Social y Solidaria, 2018).

Un valor característico de las prácticas dispares del ámbito sectorial de la economía social y solidaria y que, en principio, no es central en las prácticas de los otros tres sectores económicos del anterior esquema, es el valor de la solidaridad. Solidaridad no entendida en un sentido altruista propio de la beneficencia, sino ligado a la tradición histórica decimonónica que entiende la solidaridad como la capacidad de cohesión social que se establece entre personas a las que no les une ningún otro vínculo que la voluntad de asociarse con un fin común. Esta voluntad capaz de establecer vínculos sociales entre iguales fue la base de dos movimientos sociales que surgieron con fuerza desde finales del siglo XIX: por un lado, fue apropiado como valor estructural del movimiento obrero decimonónico y la idea de la solidaridad obrera fue usada como arma de guerra sindical para contrarrestar la fuerza del capital. Y por otro lado, fue el germen que dio vida al movimiento asociacionista que promovió la cohesión social de diferentes sectores de la ciudadanía con afinidades y reivindicaciones diversas. Posteriormente, con el resurgimiento de la economía social y solidaria como movimiento social tras la caída del régimen postfordista de los años 80s, el valor de la solidaridad cobra un protagonismo central al establecerse como eje vertebrador de todas las prácticas que se agrupan bajo este concepto. El sentido otorgado a la solidaridad contiene, pues, un potencial crítico al revitalizar la idea de que las relaciones económicas son relaciones sociales, eclipsada por la posición hegemónica que ocupa la economía neoliberal del libre mercado. El lema utilizado dentro del movimiento social de la economía social y solidaria también responde a esta idea: «una economía al servicio de las personas» (y no del capital), idea que sirve como base de un discurso moralizador (Narotzky, 2010) que critica a una economía de mercado neoliberal que presuntamente ha perdido su dimensión social y ética.

En definitiva, el objetivo principal de la economía social y solidaria pretende descentralizar la visión hegemónica de la economía tradicional e incluir en el ámbito económico una triple esfera de valor que además de evaluar la dimensión económica, valore la dimensión social y medioambiental de la actividad desempeñada. Un trabajo analítico sobre trabajo empírico mostrará que el grado de intensidad del valor de estas dimensiones tampoco será homogéneo, ni la interacción entre unos y otros. La resignificación de ese valor y de los principios que la vertebran por parte de las actoras que desarrollan las actividades económicas es clave para dimensionarlas dentro de un discurso social y político, así como para señalar sus limitaciones y potencialidades.

## Marco comparativo de dos experiencias de la economía social y solidaria

La complejidad del marco analítico de la economía social y solidaria se constata a través de la comparación de dos actividades económicas englobadas dentro del marco conceptual de la economía social y solidaria que realizan la misma actividad económica, la producción de verduras y hortalizas pero están orientadas por principios y valores diferentes<sup>1</sup>.

COOPERATIVA DE TRABAJO	HUERTO URBANO OKUPADO
Actividad económica: producción de verduras y hortalizas.	Actividad económica: producción de verduras y hortalizas.
Objetivo: venta en el mercado (intercambio monetario).	Objetivo: autoconsumo.
Estructura formal: figura jurídica cooperativa.	Estructura informal: sin forma jurídica y sin representación legal.
Trabajo asalariado (3 socios).	Trabajo sin retribución económica (una media de 20 parcelas cultivables con un número variable de participantes en cada una de ellas).
Principio vertebrador: principio de mercado.	Principio vertebrador: la solidaridad.
Valores que destacan: cooperación, autogestión, autoempleo, democracia interna, igualdad salarial, conciliación familiar, agroecología, sostenibilidad medioambiental, intercooperación local.	Valores que predominan: solidaridad, asociacionismo, autogestión, asamblearismo, agroecología, sostenibilidad medioambiental, cohesión social vecinal, redes comunitarias.

Fuente: Elaboración propia a partir de material etnográfico.

La presente tabla elaborada a partir de dos prácticas económicas reales, como son una cooperativa de trabajo asociado que se dedica a la venta de sus productos en el mercado y de un huerto urbano okupado nos sirve para reflexionar sobre varios aspectos relevantes en relación al marco teórico-analítico de la economía social y solidaria y de la producción de conocimiento crítico sobre el tema. Por un lado, surge una reflexión sobre cómo actividades económicas similares orientadas o no hacia la productividad implican valores muy diversos cuyos resultados cristalizan en prácticas que son vividas de forma muy diferente por las actoras que las protagonizan. Por otro lado, el papel que juegan las redes ciudadanas que surgen en el contexto de las prácticas no monetizadas como consecuencia de la dimensión cohesionadora que se genera y que pueden servir como sustituto del mercado a la hora de aprovisionarse de bienes o servicio. Y en último lugar, una serie de consideraciones que nos invitan a repensar la tensión que se produce entre la dimensión de *lo económico* y la dimensión de *lo social* dentro de las prácticas de la economía social y solidaria orientadas hacia la productividad.

<sup>1</sup> La información ofrecida corresponde a dos prácticas económicas reales estudiadas durante el periodo de trabajo de campo para la elaboración de la tesis *La economía social y solidaria y las finanzas éticas: entre el valor social y el valor de mercado*, presentada en la Universitat de Barcelona y consultable en el enlace <http://hdl.handle.net/10803/399645>

En cuanto a la primera reflexión, podemos observar en la tabla que compara la cooperativa y el huerto urbano cómo la cooperativa de trabajo tiene una orientación productivista en el objetivo de su actividad al tener que vender sus productos en el mercado, del que carece la actividad realizada en el huerto. Este hecho tiene varias implicaciones en el comportamiento de sus actoras a la hora de desarrollar su actividad: primero, el esfuerzo central de su actividad debe ser viable en términos económicos, es decir, que los ingresos recibidos por sus ventas sean suficientes para pagar los gastos generados, incluidos los sueldos de las tres socias que se han autoocupado con la creación de la cooperativa. De este hecho, subyacen otras cuestiones como el problema de establecer un precio justo que comprenda el precio real de un producto que integra criterios de sostenibilidad medioambiental como la reducción de abonos químicos, la selección local de semillas y el respeto al ciclo natural de la agricultura. En definitiva, tener que operar dentro del mercado a través de la ley de la oferta y la demanda implica una organización eficiente para poder desarrollar su plan de empresa. Estos elementos que forman parte de la esfera de producción de la cooperativa son articulados con otros de la esfera reproductiva que la cooperativa sabe integrar en su práctica, al llevar a cabo un tipo de gestión asamblearia, con igualdad salarial y conciliación familiar para sus socias. Además, son socias de la cooperativa donde venden sus productos y que tiene un papel relevante entre las productoras locales de la zona, potenciando la intercooperación y el intercambio de saberes, recursos y las sinergias entre sus integrantes. Todos estos valores propios de la economía social y solidaria que hemos destacado, probablemente no existirían en una entidad con fórmula jurídica propia del mercado como es la empresa y los sueldos no necesariamente serían igualitarios, existiría jerarquía laboral entre sus trabajadoras y la conciliación familiar y la igualdad salarial serían muy cuestionables.

La actividad desarrollada en el huerto urbano okupado no tiene una orientación productivista puesto que los productos son consumidos por sus integrantes. Es decir, no existe ningún tipo de presión para vender lo que producen en el mercado, ni por tanto, de planificar sus tareas hacia la eficiencia y la viabilidad económica puesto que no tienen ninguna estructura formal que mantener (el terreno estaba abandonado y las vecinas se apropiaron de su uso). La práctica que llevan a cabo es una actividad no monetizada puesto que no existe un intercambio de productos por dinero. La autogestión de la actividad está costeada por cada una de las participantes, que deben comprar por su cuenta semillas, plantel y lo necesario para la buena evolución de la cosecha. Eventualmente recolectan dinero de todas las participantes para comprar material comunitario, como herramientas de trabajo, regaderas, etc. Es decir, sí implica un gasto de tiempo y energía para sus participantes. Aunque encontramos valores similares con la cooperativa de trabajo, como por ejemplo la autogestión asamblearia, la finalidad de su actividad no sirve de sustento para sus participantes, como sí ocurre en la cooperativa donde las trabajadoras cobran un sueldo que sirve para mantener sus vidas y las de sus familias, si fuera el caso, mientras que la experiencia del huerto no es la actividad central que sirve de sustento a sus participantes. Además del cultivo de alimentos, la otra finalidad destacada por las actoras que participan es una finalidad lúdica con componentes ligados al bienestar y a la sostenibilidad ambiental, así como al ocio. Al mismo tiempo supone un ejercicio colectivo autogestionario con el que las participantes pueden estar familiarizadas en mayor o menor grado, en el que se consensuan normas de comportamiento que autorregulan el uso del espacio y la convivencia (no estando exentas de conflictos). Suelen ser prácticas políticas sin ideología definida cuyo resultado es la gestión comunitaria informal de un espacio. Además de cuidar de una parcela, se realizan otras actividades de carácter lúdico, como son comidas vecinales, celebraciones especiales o charlas y talleres abiertas al barrio generalmente. En su conjunto, todas las actividades que se realizan sirven para potenciar vínculos entre las personas que participan, generalmente vecinas, consolidándose y cohesionando a un grupo de ciudadanas diversas entre quienes surgen afinidades y en muchos casos una red de apo-

yo mutuo. Todos estos elementos nos muestran una práctica donde la producción de verduras y hortalizas acaba adoptando un plano secundario en relación a las relaciones sociales que allí germinan.

En definitiva, podemos afirmar que este tipo de actividad está completamente fuera del mercado y que su esfera productiva está subordinada a la reproductiva, que cobra un valor central en la resignificación que sus actoras hacen de ella.

En relación a esta idea, surge nuestra segunda reflexión acerca del potencial que suponen las prácticas asociativas informales no monetarias para el propósito político de la economía social y solidaria. En este sentido, la siguiente cita extraída de una entrevista recogida como material de campo es básica para entenderlo:

*«El huerto es un sitio donde no sólo se va a cultivar lechugas. Hemos creado lazos entre nosotros que son muy importantes para mí. Tanto, que el otro día me llamaron para un trabajo y dejé a mi hija con una [persona] del huerto. No tengo familia en la ciudad y una canguro me costaría 30 €, así que no me valdría la pena ir a trabajar. Así que el favor que me hace es inmenso...»<sup>2</sup>*

Esta cita constata la idea de que la red social que se ha creado en torno a la práctica del huerto tiene una dimensión mayor de la que podríamos extraer del simple análisis de la práctica, puesto que a través del apoyo mutuo basado en el valor de la solidaridad sus integrantes acceden a un recurso (el cuidado de una hija) sin tener que pasar por el mercado o por la red familiar, a la que clásicamente se recurre como sustituto del mercado en estos casos. Es decir, además de que la actividad que se realiza en el huerto tenga un carácter no mercantil, el vínculo social establecido entre sus participantes contradice el principio individualista y egoísta de la teoría económica neoclásica y se convierte en una idea central del argumentario ideológico de la economía social y solidaria, como ya hemos señalado anteriormente, expresada en su discurso con la idea *«de una economía que ponga en el centro a las personas»*.

Mientras que el análisis de la economía política clásica dejaba fuera este tipo de comportamientos que constituyen lo que podríamos llamar un «capital social» generado y era considerado propio de sujetos marginados del sistema de mercado<sup>3</sup>, la economía social y solidaria pasa a resignificarlo como una alternativa al mercado, es decir, como un valor con un alto potencial transformador al estar fuera del mercado.

Aplicando un sentido crítico a esta reflexión, no deberíamos presuponer que el resto de prácticas con una visión más productivista e incluso no pertenecientes al universo político de la economía social y solidaria, sino del mercado convencional, no generen sinergias entre las actoras sociales que las viven. No deberíamos negar la posibilidad de que se generen relaciones de apoyo mutuo entre ellas. En todo caso, entendemos que en el caso descrito del huerto el valor de la solidaridad es el valor central y vertebrador de la práctica, mientras que el marco que encuadra las otras es un marco mercantil vertebrado por el mercado y el trabajo asalariado. Pero entendemos que en un marco mercantil también puedan surgir valores propios de la esfera reproductiva, solo que quedan invisibilizados bajo los valores del mercado en el proceso de rendición de cuentas. Sin embargo, la economía social y solidaria pasa a integrar los valores sociales y medioambientales en su propio proceso de valorización. En este sentido,

<sup>2</sup> Entrevista extraída del material del trabajo de campo elaborado para mi tesis doctoral, que ha sido referenciada en la anterior nota a pie de página.

<sup>3</sup> Esta marginalidad de la esfera de mercado es atribuida a las clases populares bajas o a las esferas femeninas, excluidas ambas de las esferas monetizadas de la economía (Pérez, 2004: 92).

las dinámicas que provoca el valor de la solidaridad como eje central de una actividad económica se convierten en el eje vertebrador de su práctica y discurso, puesto que, como desarrolló Marcel Mauss en *Ensayo sobre el don* en relación al concepto de reciprocidad, que es el concepto-base de la solidaridad, muchos de los intercambios que observó en su etnografía en forma de regalo tenían como objetivo reforzar las relaciones sociales entre las personas, más que obtener otro bien material a cambio. La importancia de las relaciones sociales puede ser clave en determinados contextos, sobre todo si es difícil acceder al mercado. Aunque esta idea nos lleva hacia un debate más amplio acerca de si estas prácticas tienen un sentido utilitario en tiempos de crisis o si más bien son prácticas conscientes políticamente elegidas.

En cuanto a la última reflexión en torno a la tabla comparativa presentada, las dos experiencias pertenecen al ámbito de la economía social y solidaria y sin embargo hemos visto cómo la presión que el mercado ejerce sobre ellas influye de forma diferente: mientras que la práctica del huerto puede desintegrarse sin que por ello se vea afectado el sustento material de sus participantes, en la práctica de la cooperativa, si las socias no cumplen el plan de empresa, ponen en peligro su propio sustento y el de sus familias, si las hubiera. En este sentido, la última reflexión sobre el comportamiento de las diferentes prácticas de la economía social y solidaria pasa por centrar la atención en el terreno de las prácticas orientadas hacia la producción que se desarrollan con valores propios de la economía social y solidaria y la lucha constante entre la articulación de *lo económico* y *lo social* en su praxis interna. Esta articulación no se lleva a cabo en términos de convivencia o pluralidad económica, sino en términos de tensión constante para evitar ser fagocitadas por la fuerza motriz del mercado (Alquézar *et al.*, 2014). La tecnificación y profesionalización de su gestión se presentan como retos que pretenden no poner en riesgo las dinámicas generadas en torno a los valores sociales de la economía social y solidaria. Este hecho es consecuencia de la doble naturaleza con la que nacen las empresas sociales comprendidas en el ámbito de la economía social y solidaria (cooperativas, asociaciones y fundaciones, entre otras, dedicadas al ámbito de la producción de bienes y servicios, a las finanzas, a la comercialización o al consumo). Es decir, el «pecado original» (Narotky, 1988) con el que nacen estas experiencias al adoptar una estructura propia de mercado y operar dentro del mercado, integrando valores sociales como la gestión democrática o la redistribución de beneficios, implica una tensión constante para que la presencia de la esfera reproductiva no acabe siendo incorporada al mercado y por tanto invisibiliza. De hecho, a mayor tamaño y mayor grado de profesionalización y tecnificación de su gestión más se tiende a invisibilizar la esfera reproductiva y más se acerca a lo que denominamos economía social «a secas».

Las escuelas de economía feminista han criticado que el movimiento de la economía social y solidaria en su vertiente más productivista haya continuado sin deconstruir la dicotomía entre *lo económico* y *lo social* al no cuantificar ni integrar trabajo reproductivo como la preparación de un evento o la limpieza de un espacio, que quedaban fuera de los planes de trabajo. La visibilización de los espacios reproductivos dentro del ámbito productivo ha conseguido reconceptualizar la tensión histórica entre el capital y el trabajo, estableciendo un nuevo binomio entre el capital y la vida y desplazando el binomio clásico entre el capital y el trabajo (Pérez Orozco, 2014).

Por ello, las investigaciones que ponen el foco en los procesos de reflexión interno de las prácticas de la economía social y solidaria suelen ser espacios analíticos muy ricos que señalan la tensión constante entre las dos dimensiones de la economía, puesto que se priorizan prácticas que no siguen la lógica acumulativa de valor del mercado capitalista y apuestan por mantener prácticas que permitan el sostenimiento de la vida. Por ejemplo, en el caso de la cooperativa de trabajo presentada, se valora la intercooperación entre las cooperativas del territorio y la reproducción social

de las mismas antes que la competencia, dedicando horas de trabajo remuneradas a mantener esa estructura intercooperadora.

## Conclusiones

Puede concluirse que algunos de los problemas con los que nos encontramos las investigadoras de ciencias sociales que nos aproximamos a la economía social y solidaria vienen motivados por no considerar un marco analítico centrado en la interrelación de principios y valores que articulan las prácticas propias de la economía social y solidaria. La perspectiva de un análisis enfocado en los principios y valores que vertebran una práctica económica concreta nos ayuda a comprender la complejidad de una categoría de análisis como es la economía social y solidaria, como hemos podido observar al comparar dos prácticas que realizan la misma actividad económica: la cooperativa de trabajo asociado y el huerto urbano okupado.

El ejercicio de aplicar un marco de análisis centrado en los principios y valores económicos nos permite dimensionar la interrelación de la esfera productiva y reproductiva en las prácticas económicas de la economía social y solidaria y su interconexión con un contexto general más amplio, donde también se produce este juego de articulación. La economía social y solidaria incorpora dentro de su proceso de valoración aspectos como el social y el medioambiental que quedan fuera del proceso de rendición de cuentas clásico y visibiliza estos aspectos que habían quedado fuera del análisis económico clásico. Pero esto implica un gran esfuerzo, especialmente en las prácticas de orientación productivista donde es especialmente visible la tensión que se genera entre los elementos que confrontan el proceso de acumulación de la lógica capitalista, como por ejemplo, la gestión democrática y la redistribución y apuestan políticamente por la democratización económica de la sociedad.

Del mismo modo, es significativo el análisis de las prácticas no monetizadas que tienen lugar al margen del mercado y la potencialidad como sustitutas del mercado y del ámbito privado del hogar, y burlando así los debates sobre el grado de subsunción de este tipo de experiencias al marco macroeconómico.

De este modo, el estudio empírico nos sirve para resignificar las experiencias vividas de las actoras y nos sirve para incorporar en el proceso de aprendizaje algunos aspectos críticos sobre la dimensión política del movimiento de la economía social y solidaria.

## Bibliografía

- ALQUÉZAR, Raquel, HOMS, Patricia, MORELLÓ, Núria y SARKIS, Diana (2014): «Prácticas cooperativas: ¿estrategias de supervivencia, movimientos alternativos o reincrustación capitalista?». *Ars & Humanitas*, vol. VIII, núm. 1, pp. 151-166. DOI: 10.4312/ars.8.1.151-166
- ERVERS, Adalbert y LAVILLE, Jean-Louis (2004): *The third sector in Europe*. Northampton (USA): Edward Elgar Publishing.
- LAVILLE, Jean-Louis (2013): «The Social and Solidarity Economy A Theoretical and Plural Framework», texto provisional preparado para el *UNRISD Conference Potential and Limits of Social and Solidarity Economy*, 6-8 May, Geneva, Switzerland.

NAROTZKY, Susana (1988): «Hecha la ley, hecha la trampa: el espíritu “cooperativo” en la transición». *Arxiu d’Etnografia de Catalunya. Revista d’Antropologia social*, núm. 6, pp. 207-220.

— (2004): *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.

— (2010): «Reciprocidad y capital social: modelos teóricos, políticas de desarrollo, economías alternativas. Una perspectiva antropológica». En: Víctor Bretón Solo de Zaldivar (ed.), *Saturno devora a sus hijos. Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*, Barcelona: Icaria, pp. 127-174.

MAUSS, Marcel (2009 [1923]): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz Editores.

PÉREZ OROZCO, Amaia (2004): «Estrategias feministas de deconstrucción del objeto de estudio de la economía». *Foro Interno*, núm. 4, pp. 87-117.

— (2014): *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños. En línea: [www.traficantes.net](http://www.traficantes.net)

UNITED NATIONS INTER-AGENCY TASK FORCE ON SOCIAL AND SOLIDARITY ECONOMY (TFSSE) (2018): *Social and Solidarity Economy and the Challenge of Sustainable Development*. Ginebra. Disponible en línea en: [http://unsse.org/wp-content/uploads/2014/08/Position-Paper\\_TFSSE\\_Engl.pdf](http://unsse.org/wp-content/uploads/2014/08/Position-Paper_TFSSE_Engl.pdf)

\*\*\*

## HERMENÉUTICA Y CONTEXTUALIZACIÓN PARA UNA ACCIÓN COLECTIVA GLOBAL: LA COOPERATIVA INTEGRAL CATALANA

Rafael Tarifa

~

Este texto es parte de mi tesis doctoral *La Cooperativa Integral Catalana: una plataforma para una red de redes* (2017). Constituye una muestra de mi propuesta metodológica<sup>4</sup> para afrontar desde la Antropología Social y Cultural la comprensión de la creativa y multiforme acción colectiva que el movimiento antiglobalización (MAG) desarrolla en nuestro país. Además incorpora parte del análisis histórico-social de mi etnografía que, a modo de breve ensayo, intenta describir las condiciones de producción, circulación y recepción de las formas simbólicas que fueron objeto de mi investigación. Para finalmente, relacionar ese contexto con las prácticas y redes de economía solidaria presentes en mi estudio.

### Introducción

Mi etnografía centró su mirada en el conjunto ordenado de significados y símbolos que posibilitan a la *Cooperativa Integral Catalana* impulsar su *acción colectiva*. Dicho conjunto constituía un sistema simbólico, un modelo cultural que era transmitido en su seno y se concretaba en diversas formas. Un patrón plenamente libertario que moldeaba la *cultura política* presente en la *Cooperativa Integral Catalana*. Una organización que se mantiene fiel a los valores, principios, creencias y prácticas defendidos históricamente por esta corriente de pensamiento, intentando prefigurar y experimentar en su seno una sociedad autónoma.

Tal y como expuse en su monografía, esta organización solidaria constituye una plataforma para una red de redes que desde la *autogestión* intenta generar la infraestructura material e inmaterial que ha de posibilitar a sus miembros zafarse de las instituciones capitalistas y estatales. Su estudio facilitó una muestra de cómo la tradición libertaria alimentaba a modo de corriente subterránea el repertorio para la *acción colectiva* de este nodo del movimiento antiglobalización que conforma la *Cooperativa Integral Catalana* en nuestro territorio. Y de cómo esta plataforma intenta impulsar mecanismos de interacción –micromovilización– que lleven a sus miembros a integrarse en procesos identitarios, de solidaridad y conciencia.

Para su desarrollo emplee un enfoque teórico y un marco metodológico, dirigido a la comprensión de mi objeto de estudio, que desde una perspectiva simbólica proporcionaba una *descripción densa* y un análisis contextualizado. Bajo este esquema inicial la etnografía y su análisis conformaban una unidad que permitía integrar la complejidad existente en el campo. Una

<sup>4</sup> Derivada del modelo sugerido por el sociólogo John B. Thompson (2002) y de la obra del antropólogo Clifford Geertz.

unión que posibilitaba orientar el proceso de investigación, avanzar en él y alcanzar, en la medida de lo posible, una explicación plausible.

Este esquema estructuró una etnografía que se aproximó a nivel analítico *micro* a las interioridades cotidianas, subjetivas y simbólicas del grupo estudiado; desde el nivel de análisis *meso* a captar la dimensión organizativa y colectivo-integradora del mismo; y a partir del macro-análisis o del análisis *sistémico*, a contextualizar el discurso de la organización y sus prácticas antagonistas al sistema en el marco de los procesos de resistencia a la globalización capitalista.

## Una metodología para la interpretación

John B. Thompson (2002) me facilitó el marco que sistematizó las pautas empleadas en la investigación. A su propuesta, inspirada por la obra de Paul Ricoeur, la denomina *marco metodológico de la hermenéutica profunda*. Siendo el principal atributo de este la capacidad para admitir y articular una variedad de análisis. Ordenándonos de tal forma que acaban presentando una excelente plataforma para un estudio que persigue la interpretación o reinterpretación de los fenómenos culturales. Esta cualidad esencial me permitía vincular los distintos tipos de análisis, estableciendo estos como una serie de escalones que posibilitan alcanzar la comprensión e interpretación de mi objeto de estudio.

Para articularlos facilita un esquema que contiene cuatro procedimientos. El primero, entendido como fase preliminar comprende la *inmersión etnográfica*. En esta el investigador habrá de recabar mediante el trabajo de campo la interpretación cotidiana que los sujetos objeto de estudio realizan de las formas simbólicas que construyen, recrean o utilizan. Thompson lo denominará hermenéutica de la vida cotidiana o interpretación de la *doxa*.

Una vez finalizado el trabajo de campo, la esencial e inicial etapa etnográfica, irá seguida de procedimientos o fases puramente analíticas, centrando nuestro esfuerzo en alcanzar una «hermenéutica profunda». Llegado a este punto hay que aclarar que estas fases no se conciben de forma secuencial, sino como elementos analíticamente distintos de un complejo proceso interpretativo.

La primera de estas etapas analíticas desarrollará la *contextualización*. Es decir, un análisis histórico-social dirigido a la descripción de las condiciones de producción, circulación y recepción de las formas simbólicas. El contexto, la situación social del momento histórico que se vive, el espacio donde se dan las formas simbólicas no puede desvincularse de su análisis. Los fenómenos sociales han de ser contextualizados para hacer viable un estudio que persigue la interpretación de la cultura porque el contexto que envuelve éste funciona como operador de sentido (Giménez, 2005: 145-146).

Las prácticas culturales además de ser histórica y socialmente situadas presentan como construcciones simbólicas específicas una estructura articulada. Lo que nos lleva al siguiente procedimiento analítico propuesto por Thompson. Este conformará la segunda fase de su esquema y busca arrojar luz sobre la estructura interna que presenta las formas simbólicas centrándose en el *análisis formal o discursivo*. El modelo o técnica específica a emplear para dicho análisis dependerá del objeto cultural que se pretenda estudiar. Pero no puede conllevar una ruptura con la fase anterior. Las condiciones socio-históricas no podrán quedar desconectadas de este procedimiento analítico porque las formas simbólicas no se presentan ajenas al contexto donde se desarrollan (Giménez, 2005: 146).

La tercera etapa del esquema analítico propuesto por Thompson se denomina *interpretación*. Esta fase se apoya en las dos anteriores, el análisis histórico-social o contextualización y el análisis formal o discursivo, pero operará de forma diferente. Si las precedentes eran puramente analíticas y se centraban en diseccionar del conjunto de formas simbólicas construido o utilizado por los individuos todos los elementos que lo componían. Es decir, actuaban por disociación para deconstruir el entorno que rodea la acción de los sujetos de estudio o esta misma. La última fase del marco hermenéutico de Thompson se diferenciará al proceder por síntesis.

En la fase interpretativa se intentará construir creativamente el sentido global que se estima persigue la acción de los individuos. Su objetivo se centra en proporcionar una explicación o reinterpretación de la propia interpretación del significado que los sujetos otorgan a sus acciones. Thompson, al igual que Geertz recupera uno de los objetivos de la sociología comprensiva de Max Weber (1864-1920) al intentar alcanzar la interpretación del sentido que para los actores tiene su acción social. Para ello propone reconstruir la dimensión referencial de las formas simbólicas. Es decir, explicitar qué es lo que se representa y lo que se dice acerca de lo representado. Para este fin se apoyará en las dos fases analíticas precedentes (Giménez, 2002: 146).

Nos encontramos por tanto ante un proceso de reinterpretación. Las formas simbólicas analizadas por el investigador han sido preinterpretadas por los actores. Al proceder de esta manera el etnógrafo habrá de reinterpretar lo ya interpretado por ellos. El investigador deberá intentar captar el significado global de las formas simbólicas que ha hallado durante la fase preliminar o trabajo de campo.

Pues bien, este proceso creativo puede llevar a unos resultados que difieran del sentido inicial otorgado por los protagonistas de la acción. Puede incluso darse un conflicto de interpretaciones ya que toda interpretación puede ser en principio cuestionable. El etnógrafo tendrá que construir un argumento que pueda ser reconocido y admitido como válido. Habrá de sintetizar la diversidad de interpretaciones a una coherente y global explicación de las acciones sin caer en las falacias del reduccionismo y el inmanentismo. De este riesgo inherente a toda interpretación nos previene el modelo analítico propuesto por Thompson.

En gran medida la asunción de este reto es posible gracias a su metodología. La fortaleza de la misma deriva de la unión de tres enfoques complementarios. Los análisis socio-histórico, discursivo e interpretativo se articulan formando un sólido pero flexible sistema que posibilita al investigador alcanzar una explicación plausible. Permitiendo transmitir el sentido global de la acción de los sujetos dentro de la concepción simbólica o semiótica de la cultura. (Giménez, 2005: 147)

Además, su posición metodológica no es cerrada, no excluye la posibilidad de ser ampliada. La hermenéutica de la cultura presentada no aboga por excluir otras herramientas teóricas que enriquezcan su análisis. La concepción simbólica de la cultura se fortalece a través de un esquema analítico abierto y flexible que permite la presencia y utilización de otros recursos teóricos.

## Riesgos civilizatorios

Vivimos en un mundo en constante y veloz proceso de transformación e interdependencia. La complejidad y multiplicidad de cambios sociales que observamos no se producen sin provocar fisuras en la estructura social, contradicciones evidentes y crisis. La tipología de los riesgos y problemas que padecemos es variada y multiforme. Una sociedad en crisis –coyuntural, estructural o sistémica– ha sido históricamente el sustrato ideal para la emergencia, potenciación y extensión de las movilizaciones sociales. Pues bien, me apoyaré, tal y como he indicado anteriormente, en la obra de Ulrich Beck para llegar, en este caso, a una contextualización de la acción colectiva global que el MAG desarrolla.

El sociólogo alemán y teórico de la sociedad del riesgo esbozó con claridad meridiana los contornos de un mundo en estado permanente de crisis. Su pensamiento nos adentra a las claves que nos han conducido a percibir la sociedad actual como un entorno hostil e inseguro. Este conjunto de representaciones que anticipan y perfilan, en ocasiones, un nuevo apocalipsis será utilizado por las fuerzas activas que luchan por la emancipación social para legitimar su acción colectiva y movilizar a sus simpatizantes. Por tanto, aproximarnos a conocer los rasgos esenciales de la sociedad actual nos permite comprender el contexto en el que actúan y comprender los motivos, las causas o razones de su acción.

Beck y su teoría de la sociedad del riesgo sostiene el mismo enfoque que un sector del movimiento antiglobalización cuando abordan la aparente contraposición entre naturaleza y sociedad. Si las teorías sociales del siglo XIX otorgaban a la naturaleza el papel de fuerza a someter, algo dado y opuesto a la sociedad, hoy desde las ciencias sociales se observa y desde la perspectiva movimientista se denuncia, como la naturaleza se ha transformado en un producto y como los daños causados a la misma se transforman en conflictos económicos, sociales y políticos. (Beck, 2010: 114)

Frente a los riesgos que la sociedad industrial ha generado, las intervenciones que emanan del sistema institucional y político dirigidas a posibilitar de nuevo un equilibrio razonable entre producción y medioambiente, a una convivencia armónica con la naturaleza, son percibidas por una parte de la población como operaciones cosméticas de escasa eficacia. Las fuerzas destructivas liberadas en el proceso de modernización proporcionarán la base empírica que dotará de contenido a un esquema de interpretación que permite poner en cuestión la sociedad capitalista y su modelo de desarrollo. Este fenómeno será recogido por una de las familias de los nuevos movimientos sociales –el ecologismo– y abordado de forma temática, para posteriormente ser utilizado por el movimiento antiglobalización (MAG) integrándolo en un discurso contextualizado relacionándolo con el proceso de globalización neoliberal en curso.

Asistimos a un cambio social de gran calado dentro de la modernidad, a la suma de los riesgos e inseguridades de la modernización hay que añadir el desmoronamiento de las bases culturales, de los marcos de referencia que establecían los ejes de coordenadas de la sociedad industrial. Las personas están siendo liberadas de las formas sociales que otorgaban una posición y una ventana para observar y participar en el mundo. La familia, la clase, pasan a ser disueltos por la vorágine de la modernidad.

El primer «síntoma» de esta emancipación es el proceso imparable de la individualización iniciado tras la Segunda Guerra Mundial a la sombra del Estado del bienestar. La seguridad que proporcionaba gozar del paraguas estatal y laboral garantizaba una gran red en caso de caída. Poco a poco la población se fue desprendiendo de las ataduras que una sociedad tradicional conlleva. Las personas abrazaban el mercado del trabajo para navegar por las nuevas aguas abandonando las

islas culturales y el paisaje cotidiano para ser impulsados por el motor del progreso hacia un horizonte que prometía seguridad y libertad.

Entre los efectos del proceso de individualización hay que destacar la dificultad o imposibilidad que poseen las personas para alcanzar una existencia autónoma liberada del Estado y de las instituciones que genera el modelo de producción capitalista. Estar dentro del mercado del trabajo se convertirá en el principal factor de seguridad para la existencia. Pero el coste será alto, la dependencia de éste derivará en una estructura de control dependiente de las instituciones (Beck, 2010: 215-216).

Las personas pasarán a sostener el peso que anteriormente se repartía en las comunidades y a depender del mercado laboral. Esta posición les obligará a «someterse» a las instituciones educativas, a abastecerse y a consumir productos que no producen, a necesitar el asesoramiento de los más diversos profesionales para hacer frente a los conflictos propios de una sociedad compleja. Es decir, a depender de una estructura de control y de sus instituciones –el mercado, la escuela, el hospital–. El individuo no sólo no se librerá de las diferencias de clase, sino que estará obligado a romper con los lazos tradicionales y un sistema de relaciones que le proporcionaba protección. Las redes de seguridad que anteriormente garantizan refugio ante la incertidumbre serán borradas y transitaremos del modelo de vida tradicional a uno institucional. Este proceso de individualización será el sustrato social en el que nacerán los nuevos movimientos sociales (Beck, 2010: 126).

Para el sociólogo alemán los riesgos que padecemos en la actualidad presentan un cambio cualitativo en relación a los padecidos por la población durante el siglo XIX. Gran parte de la población en aquella época luchaba por no caer en la miseria, en la pobreza más absoluta. Esta situación generó tensiones y fue el sustrato social de revueltas y revoluciones. Pero los problemas que padeció la población en la industrialización primaria no son exactamente los actuales, estos pertenecen además de a otra época a otra categoría. Para argumentar esta hipótesis presenta cinco tesis.

En primer lugar, establece que los riesgos que generan las fuerzas productivas permanecen en gran medida no visibles y son establecidos a través del conocimiento –científico o acientífico–. Este saber puede ser transformado, ampliado o reducido, dramatizado, potenciado o minimizado. Es decir, es objeto de manipulación –interesada o no– y está abierto especialmente a los procesos sociales de definición. Convirtiéndose en un instrumento clave para establecer posiciones sociopolíticas. Nos encontraríamos por tanto con la herramienta más potente que poseen los movimientos sociales para establecer a través de la definición de los riesgos su posición en el ámbito social y en la arena política.

La segunda tesis nos habla de las situaciones sociales de peligro. Los riesgos globales ya no están contenidos en función de la clase social, sino que afectan y se reparten por igual entre los trabajadores y los que poseen el capital. Es más, llevan a poner en peligro más allá de la salud de las personas, la legitimación, la propiedad y la ganancia. Producen nuevas desigualdades internacionales entre el Tercer Mundo y los estados más desarrollados industrialmente y rompen las barreras con las que los estados nacionales contenían los riesgos.

Estos escenarios generan el entorno propicio para la construcción de alternativas de carácter global que intentan deslegitimar al sistema capitalista, atacando el carácter monolítico y hegemónico de una cultura centrada en la búsqueda del beneficio. Los sistemas de acción que representan la resistencia a la globalización se esfuerzan en representar como un sistema

económico –el capitalismo– ciego ante los peligros del saqueo masivo de los recursos y obsesionado por el crecimiento económico no es consciente de la dimensión que alcanza su acción. Las situaciones sociales de riesgo permiten legitimar las protestas a los movimientos que persiguen desbancar el sistema actual. También, abonan el terreno sembrando de causas justas que pueden llevar a su expansión. Toda una gama de escenarios negativos que puede ser aprovechada para llevar a la movilización social. La sociedad del riesgo posibilita argumentar con casos particulares, enraizados en lo local pero vinculados a causas globales, la previsión de un negro futuro que llevaría hacia una catástrofe de dimensiones hasta la fecha desconocidas.

El tercer argumento que sostiene la hipótesis del cambio cualitativo en las amenazas que hoy padecemos nos habla del gran negocio que representa hacer frente a la expansión de los riesgos. Como la misma pasa a ser parte de la lógica del desarrollo capitalista gracias a que posibilitan que su mercado intente cubrir unas necesidades que por su naturaleza no tienen fondo, son infinitas.

No obstante, podemos ir más allá si desarrollamos esta tercera tesis dirigiendo la misma a la acción colectiva que desarrollan los movimientos sociales. Esta expansión de los riesgos al mismo tiempo que abre la puerta a la empresa capitalista para hacer del futuro desastre un «negocio floreciente», permite a las personas, colectivos y organizaciones que promueven «otro mundo posible», abastecerse en el cajón sin fondo de los agravios, las falsas promesas del capital y las contradicciones que este sistema económico genera. La otra cara de la moneda de este «comercio del riesgo» es un activismo global que se expande aunque de forma reactiva y en ocasiones «tímidamente» con los peligros que el modelo de desarrollo hegemónico genera.

En su cuarta tesis, el sociólogo alemán desarrolla una apreciación de calado para el tema que nos ocupa. Marx argumentaba que en las sociedades donde se dan situaciones de clases el ser determina la conciencia. Pues bien, Beck sostendrá que en la sociedad del riesgo donde se dan las situaciones de peligro la conciencia determina al ser. Por lo que en este tipo de sociedades el conocimiento adquiriría un fuerte significado político. Nos encontramos, ante una sociedad donde el saber –el conocimiento de los peligros o los esquemas de interpretación que utilizamos para orientarnos en las situaciones de riesgo– pasa a determinar el ser. La balanza de Marx se desequilibra para situar la cultura en primer plano. Será el conocimiento compartido, nuestros valores, sistemas de creencias y normas las que determinarán «nuestra realidad».

También, la quinta propuesta nos introduce de lleno en el tema que abordé en la investigación. El sociólogo alemán defenderá que los peligros nos llevan a un cambio que trastoca los límites de la política. El debate sobre los riesgos que sufre el medioambiente a causa de la actividad industrial lleva a considerar contenido político cuestiones hasta la fecha alejadas de la esfera política. La discusión sobre la definición de los riesgos abre la puerta a considerar los efectos sociales, económicos y políticos de los daños que puede generar la industria más allá de los directamente relacionados con la naturaleza o la salud de las personas. Los daños medioambientales derivados de la actividad humana pasan a tener potencial político.

Si trasladamos esta última tesis de Ulrich Beck como parte del contexto sociohistórico que envuelve la acción colectiva del movimiento antiglobalización, la sociedad del riesgo posibilita por su propia naturaleza todo un conjunto de «oportunidades» a los movimientos de resistencia global. Se abre una ventana política para la acción colectiva movimentista cuando el estado de excepción de la sociedad del riesgo más allá de los problemas medioambientales pasa a ser la situación habitual que padece la población. Un estado que será definido por el subcomandante Marcos –ahora llamado Galeano–, portavoz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), de «cuarta

guerra mundial» o por dos de los referentes intelectuales del movimiento antiglobalización, el norteamericano Michael Hardt y el italiano Antonio Negri, como «guerra civil imperial».

Resumiendo, los riesgos han pasado de ser mediados por argumentos de expertos a ser definidos colectivamente por un amplio conjunto de actores sociales. Entre ellos habría que destacar a las personas, colectivos, entidades y organizaciones conocidas como movimiento antiglobalización. Estos últimos han sabido captar el potencial político que contenían. Los peligros pasan a ser una parte esencial de su discurso y no es posible llegar a comprender su nacimiento, extensión o posible éxito sin tener en cuenta el novedoso contexto social, cultural, económico y político que generan. En la sociedad actual, la definición de los riesgos, el discurso de los peligros producidos *en y por* la modernidad, pasa a ser el caballo de batalla en la arena política y la cultura el instrumento que podría abrir la puerta a la reorganización del poder.

La generalización de los riesgos propia del proceso de modernización conlleva una dinámica social alejada de una comprensión limitada en las categorías de clase. El movimiento antiglobalización abanderará la lucha más allá de estas categorías. Si bien estas fueron efectivas en buena parte del siglo XIX y XX, no se adecuan a la realidad actual y a los retos que un mundo globalizado ha de hacer frente. El movimiento obrero se apoyaba en el cientificismo y criticaba al capitalismo por ser una fuente de privación material.

En cambio, el movimiento de resistencia a la globalización busca en los valores, en las vinculaciones y la búsqueda del consenso su verdad. Su crítica al sistema capitalista se fundamenta en la colonización de las conciencias que este realiza y en calificar los riesgos generados como una guerra global permanente. De la unidimensionalidad y la movilización orientada *a y para* una clase social en el pasado, a la acción movimentista multidimensional que intenta abarcar la diversidad y especificidad de los conflictos provocados en el proceso de modernización. La complementariedad se impone a la supeditación de una clase sobre otra y a un encapsulamiento estéril de sus demandas.

No presenciamos la revolución de octubre, sino el deseo de ampliar la brecha que se abrió en Mayo del 68, transformando el legado de los nuevos movimientos sociales dotándoles de unidad. La movilización se adapta a los cambios sociales de la sociedad del riesgo. Su organización pasa de las organizaciones jerárquicas y el papel destacado de las vanguardias propio del movimiento obrero, a un intento de participación y sensibilización ciudadana a través de estructuras horizontales. La conexión de las luchas, la red de redes del movimiento antiglobalización, el rizoma que ha de bloquear el paso de la ola neoliberal y sus consecuencias pasa a ocupar el antiguo rol de «sujeto histórico» que en ciclos anteriores adquirió el proletariado.

Resumiendo, nuevas matrices culturales, una renovada crítica al capitalismo, multidimensional y complementariedad. Otra estructura, otra composición y frente al «asalto» que sufren los bienes comunes una clara apuesta por alcanzar la autonomía. Asistimos desde 1994 a nuevas formas simbólicas que expresan el deseo de «otro mundo es posible», a una acción colectiva movimentista que hace de la vida cotidiana una parte de la contienda política y por tanto de la cultura su recurso más efectivo. En la comunidad de los riesgos presenciamos la «comunidad espiritual de los rebeldes», asistimos al nacimiento y desarrollo de una nueva cultura de resistencia que pasa de alimentarse del relato totalizador y cerrado que en su día caracterizó al movimiento obrero a admitir la multitud de voces de un discurso coral. Esta hará frente a nuevos retos, creando comunidades que proporcionen seguridad en un mundo lleno de incertidumbre.

No obstante, no se construye un movimiento global de resistencia apelando únicamente a los riesgos. En el ala radical del movimiento antiglobalización la solidaridad se convertirá en la materia prima de sus nuevas arcos. Más allá de las protestas y la denuncia impulsarán comunidades liberadas del dominio del mercado capitalista y del Estado que prefiguran su sociedad ideal. La solidaridad será la base que permitirá construir una extensa red que posibilite prevenir los riesgos, soportarlos y enfrentarse a ellos, impulsando una resistencia acorde con la modernidad tardía. Su activismo habrá de liberarse como las élites económicas y políticas a las que combate del límite que supone el espacio. No estar atado a esta dimensión requiere ser global y local, ser el todo y una parte, visible e invisible, conservar la unidad en la diversidad.

Así fluyen en la modernidad líquida de Bauman –o en la tardía de Beck– los movimientos que se oponen a la globalización y apuestan por la rebeldía. Consiguen ser etéreos y para esto no acuden al más allá. Se adaptan al escenario global y este juego por paradójico que parezca les lleva a adquirir las formas que impulsan la modernidad. Su posición subalterna y la apuesta por no tomar el poder les transforma en corriente subterránea. Germinar para sorpresa de las autoridades locales en momentos y lugares no previstos, sumergirse para «respirar», emerger para «impactar». La red de redes es fluida, una estructura flexible que no es posible detener con facilidad. Sus miembros penetran en la sociedad civil, tratan de expandir su ideario y sus redes, operando en los intersticios de la misma, denunciando esos riesgos no visibles pero con potencial político. Las autoridades y «lo sólido» no pueden enfrentarse con eficacia a un fenómeno que constantemente está cambiando de forma para adaptarse al espacio que ocupa. Buscan pero no encuentran –ya no está allí– y atentos al ruido no perciben la música de fondo (Bauman, 2004: 8).

### La economía solidaria como eje central de la acción colectiva de la Cooperativa Integral Catalana

Entre las acciones colectivas que la *Cooperativa Integral Catalana* impulsa encontramos la creación de una red de economía solidaria propia que abarque todas las fases del ciclo económico. Es decir, que sus miembros puedan producir, distribuir, consumir y financiarse dentro de su red y fuera del mercado capitalista. De esta iniciativa derivan prácticamente la totalidad del resto de acciones. Todo el entramado de la *Cooperativa Integral Catalana* orbita alrededor de ella.

Si esta acción es exitosa y se extiende en el territorio permitiría a sus miembros alcanzar esa sociedad idealizada, convivencial y autónoma que pretenden. No en el futuro, sino en el presente a través de un esfuerzo colectivo dirigido a escapar de las constricciones del mercado del trabajo y del consumo, sus estandarizaciones y controles. Recuperando los lazos comunitarios, los valores y principios que entienden existían en la sociedad pre-industrial: la solidaridad, el apoyo mutuo, etc.

Esta red solidaria, construida en un sentido efectivo, les permitiría un sistema de relaciones generador de protección frente a la incertidumbre de la sociedad del riesgo. La *Cooperativa Integral Catalana*, de este modo, proporcionaría los recursos colectivos para construir una organización social a pequeña escala pero bien comunicada a través de nodos. Una agrupación de estructura reticular en la que sus miembros deberían compartir una misma cultura de resistencia frente al poder –la auto-organización–, poder expresarla bajo mil formas diferentes –la diversidad– y con un mismo objetivo –la autonomía–. Una red donde pueden cubrir sus necesidades materiales, sociales y morales para vivir en plenitud.

Es decir, la economía solidaria es la base de su proyecto político, social y cultural. Con ella se pretende recuperar una comunidad que ya no se agrupa en un territorio determinado, sino que bajo una estructura reticular permite fluir en la modernidad líquida de Bauman. Su proyecto colectivo desea transitar en sentido inverso al curso de la modernidad. A saber, del modelo de vida institucional al tradicional para superar el proceso de individualización que el sistema capitalista ha generado.

### Bibliografía

- ADAMOVSKY, Ezequiel et al. (2011): *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado*. México: Bajo Tierra Ediciones.
- ALEXANDER, Jeffrey C. (2017): *Poder y performance*. Madrid: CIS.
- BAUMAN, Zygmunt (2004): *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- BECK, Ulrich (2010): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BELTRÁN, Miguel (2016): *Dramaturgia y hermenéutica: para entender la realidad social*. Madrid: CIS.
- BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas (1968): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BOLLIER, David (2016): *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- CALLE, Ángel (2005): *Nuevos movimientos sociales. Hacia la radicalidad democrática*. Madrid: Popular.
- (ed.) (2011): *Democracia radical. Entre vínculos y utopías*. Barcelona: Icaria.
- CASTELLS, Manuel (2013): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. Vol. 2: El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CHIHU, Aquiles (coord.) (2006): *El «análisis de los marcos» en la sociología de los movimientos sociales*. México: Porrúa.
- COMITÉ INVISIBLE (2009): *La insurrección que viene*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.
- DELLA PORTA, Donatella y DIANI, Mario (2011): *Los movimientos sociales*. Madrid: CIS.
- FUNES, M<sup>a</sup> Jesús y MONFERRER, Jordi (2012): «Perspectivas teóricas y aproximaciones metodológicas al estudio de la participación». En: M<sup>a</sup> Jesús Funes y Ramón Adell (eds.), *Movimientos sociales: Cambio social y participación*, Madrid: UNED, pp. 21-58.
- GEERTZ, Clifford (2011): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2005): *Teoría y análisis de la cultura*. México: Instituto Coahuilense de Cultura.
- GORDON, Uri (2014): *Anarchy Alive! Políticas antiautoritarias de la práctica a la teoría*. Madrid: La Malatesta.

- HANNERZ, Ulf (1998): *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002): *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- (2004): *Multitud*. Barcelona: Debate.
- (2011): *Common wealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- HUNT, Scoot; BENFORD, Robert y SNOW, David (2001): «Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos». En: Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid: CIS, pp. 221-252.
- IBÁÑEZ, Tomás (2006): *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. Barcelona: Anthropos.
- (2014): *Anarquismo es movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo*. Barcelona: Virus Editorial.
- KLANDERMANS, Bert (2001): «La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos». En: Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid: CIS, pp. 183-220.
- KLEIN, Naomi (2001): «Reclamemos los bienes comunales». *New Left Review*, núm. 9, pp. 154-163.
- (2007): *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.
- KROPOTKIN, Piotr (1989): *El apoyo mutuo*. Madrid: Madre Tierra.
- (2005): *La conquista del pan*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- LARAÑA, Enrique (1999): *La construcción de los movimientos sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARIN, Dolors (2014): *Anarquismo. Una introducción*. Barcelona: Ariel.
- MCADAM, Doug (2001): «Cultura y movimientos sociales». En: Enrique Laraña y Joseph Gusfield (eds.), *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*, Madrid: CIS, pp. 43-68.
- ; TARROW, Sidney y TILLY, Charles (2005): *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Hacer.
- MELUCCI, Alberto. (2010): *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- PÉREZ, Juan C.; ETXEZARRETA, Enekoitz y GURIDI, Luis (2009): «Economía Social, Empresa Social y Economía Solidaria: diferentes conceptos para un mismo debate». *Papeles de economía solidaria*, núm. 1, pp. 1-41.
- PLEYERS, Geoffrey (2009): «Autonomías locales y subjetividades en contra del neoliberalismo: hacia un nuevo paradigma para entender los movimientos sociales». En: Francis Mestries, Geoffrey Pleyers y Sergio Zermeño (coords.), *Los movimientos sociales: de lo local a lo global*, México: Anthropos, pp. 126-153.
- POLANYI, Karl (2007): *La gran transformación*. Argentina: Quipu editorial.
- PRAT, Joan (coord.) (2012): *Els nous imaginaris culturals. Espiritualitats orientals, teràpies naturals i sabers esotèrics*. Tarragona: Publicacions URV.

- PROUDHON, Pierre J. (2005): *¿Qué es la propiedad? Investigaciones sobre el principio del derecho y del gobierno*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- PUJADAS, Joan J. (2002): *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: CIS.
- ; COMAS, M<sup>a</sup>. Dolors y ROCA, Jordi (2010): *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.
- RIVAS, Antonio (1998): «El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales». En: Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (ed.), *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid: Trotta.
- ROBLES, José Manuel y DE MIGUEL, Ana (2012): «Dimensión simbólica y cultural de los movimientos sociales. El movimiento feminista y la construcción de marcos simbólicos». En: M<sup>a</sup>. Jesús Funes y Ramón Adell (eds.), *Movimientos sociales: Cambio social y participación*, Madrid: UNED, pp. 133-162.
- ROCA, Beltrán (coord.) (2008): *Anarquismo y Antropología. Relaciones e influencias mutuas entre la Antropología Social y el pensamiento libertario*. Madrid: La Malatesta.
- RODRÍGUEZ, Emmanuel (2013): *Hipótesis democracia. Quince tesis para la revolución anunciada*. Madrid: Traficantes de Sueños
- ROVIRA, Guiomar (2009): *Zapatistas sin fronteras. Las redes de solidaridad con Chiapas y el altermundismo*. México: Ediciones Era.
- TEJERINA, Benjamín (1998): «Los movimientos sociales y la acción colectiva. De la producción simbólica al cambio de valores». En: Pedro Ibarra y Benjamín Tejerina (eds.), *Movimientos sociales, transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid: Trotta, pp. 111-138.
- (2010): *La sociedad imaginada. Movimientos sociales y cambio cultural en España*. Madrid: Trotta.
- THOMPSON, John B. (2002): *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM.
- VALLVERDÚ, Jaume (2012): *Los sin tierra. Mística y resistencia en el MST de Brasil*. Tarragona: Publicacions URV.

\*\*\*

# LAS TENSIONES IDEOLÓGICAS EN LA PRÁCTICA DEL COOPERATIVISMO. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA EXPERIENCIA DE BARCELONA<sup>1</sup>

Georgina Rosell Bellot

~

## Introducción

El cooperativismo se relaciona con las *otras economías* que buscan unas lógicas alternativas a las de la economía imperante. De este modo, cuando hablamos de economía social y solidaria nos referimos a las iniciativas socioeconómicas que ponen la vida de las personas en el centro, haciendo que las necesidades de estas y el objetivo social prevalezcan por encima del capital. (Fernández y Miró, 2016)

Estas iniciativas pueden adoptar formas muy diversas: desde cooperativas hasta asociaciones y fundaciones del tercer sector, sociedades laborales, mutualidades de previsión social, iniciativas de colectivos comunitarios... Por este motivo, debemos concretar que nos centraremos solo en una: las cooperativas.

Las cooperativas son «asociaciones autónomas de personas que se han unido voluntariamente para hacer frente a sus necesidades y aspiraciones económicas, sociales y culturales comunes por medio de una empresa de propiedad conjunta y gestión democrática» (*Ibid.*: 13).

La importancia recae en que, en teoría, y según la Alianza Cooperativa Internacional (ACI), todas las cooperativas tienen unos principios compartidos: «Los principios cooperativos son la Adhesión voluntaria y abierta, la Gestión democrática por parte de los socios, la Participación económica de los socios, la Autonomía e independencia, la Educación, formación e información, la Cooperación entre cooperativas y el Interés por la comunidad» (*Íd.*). Estos principios tratan de caracterizar tanto su funcionamiento y dinámicas internas como las relaciones externas entre cooperativas y con el entorno. Por lo tanto, están dotadas de una cultura e ideología concreta y que parece, en un principio, compartida.

Así pues, la misma definición del cooperativismo, las lógicas alternativas en las que se basa, los principios cooperativos compartidos según la Alianza Cooperativa Internacional y su origen e historia, nos llevan a considerar que es importante destacar la dimensión ideológica de las cooperativas. ¿Pero siempre es posible llevar a la práctica estos valores ideológicos?

<sup>1</sup> Este texto se hace eco del estudio «Cooperativisme. Llums, càmeres i... acció? Les tensions ideològiques en la pràctica del cooperativisme», que la autora realizó en el marco del Máster en Intervención e investigación en Psicología Social de la Universitat de Barcelona en el curso 2016-17, y que obtuvo el primer premio Aracoop 2017, en la modalidad de Trabajos de Fin de Máster, otorgado por el programa Aracoop y la Fundació Roca i Galès.

## Justificación

Actualmente hay 2.735 cooperativas solo en la ciudad de Barcelona. Y los números van en aumento desde los años de crisis capitalista hasta la actualidad. Estos son algunos de los datos que nos llevan a entender el cooperativismo como un posible modelo de acción social, y por lo tanto de interés para la psicología social, ya que suponen respuestas para la mejora de la calidad de vida de unas personas que expresan unas necesidades y oportunidades compartidas. Desde el empoderamiento y el apoyo mutuo.

Así, en comparación con otros modelos habituales de cambio social, la apuesta cooperativa es horizontal y no vertical, no es dirigida desde una estructura institucional, la relación es de cooperación y no asistencial y la propia comunidad es agente de cambio.

Pero este modelo de acción social con potencial beneficio para las personas demuestra ciertos conflictos que pueden afectar a su práctica. Están en el orden del día las diversas tensiones que está experimentando el cooperativismo. Estas tensiones se caracterizan por el choque entre los principios ideológicos cooperativos y su práctica cotidiana. Influyendo, entonces, en su actitud transformadora.

Este hecho se puede ver expresado tanto en las pequeñas conversaciones del día a día de las personas participantes en el mundo cooperativo como en los medios de comunicación alternativos. Por ejemplo, en la entrevista realiza por *La Directa* a Elba Mansilla (2016) esta observa como existen tensiones ideológicas en diferentes niveles y ámbitos dentro del cooperativismo:

*«Se replican tendencias de segregación vertical en los espacios de decisión.»*

*«Podemos ser asamblearios, pero si no reconocemos la diversidad de experiencias y las desigualdades de participación, continuaremos siendo verticales y androcéntricos en muchos aspectos.»*

*«Si no implementamos medidas transformadoras para configurar grupos no patriarcales, estaremos reproduciendo las mismas lógicas, por muy transformadores que sean nuestros objetivos.»*

Estas afirmaciones señalan la existencia de conflictos internos en la práctica efectiva del cooperar y que influyen en su actitud y capacidad transformadora. Se muestra como en la práctica del día a día puede ser complicado cumplir con los principios ideológicos del cooperativismo. Por este motivo, es necesario detectar estas contradicciones y pensar en posibles soluciones que acerquen a los objetivos cooperativos.

Además, se debe tener en cuenta que el cooperativismo no vive en una isla desierta, sino que convive en un sistema capitalista y patriarcal, que genera influencias externas que también perjudican la coherencia entre ideología y práctica. Aun así, las tensiones de las que habla el artículo se enmarcan en todo eso que no se ve, en esos conflictos internos dentro de las propias cooperativas; y que también influyen en su actitud transformadora.

## Antecedentes

La Psicología social, o el mundo académico y de la investigación en general, aún no tienen muchos estudios sobre cooperativismo o economía social y solidaria; pero sí que se han trabajado procesos psicosociales que se aproximan al fenómeno del cooperativismo. Es decir, podemos encontrar artículos en la base de datos *Web of science* que tratan aspectos como la cooperación<sup>2</sup>, el empoderamiento<sup>3</sup>, el apoyo mutuo<sup>4</sup>, la ideología y el dilema ideológico<sup>5</sup>. Pero no se han encontrado estudios que pongan estos procesos en relación ni otros que se centren en la temática sobre cooperativismo y tensiones ideológicas. De aquí también la importancia del estudio que se está presentando.

Aun así, las aportaciones de la psicología social sobre estos fenómenos que más se aproximan al cooperativismo y a la temática que se quiere explorar son útiles y han permitido completar el marco teórico de la investigación.

## Marco teórico

En el presente texto solo se destacará el concepto de tensión ideológica de todos los que se describen en el marco teórico del estudio completo.

Existe una gran cantidad de investigadores que han estudiado el fenómeno de la ideología y de los dilemas ideológicos. Como son Serge Moscovici (1979, citado en Mora, 2002), Jean Pierre Deconchy (1989, citado en Rouquette, 2009), Jonh T. Jost (2006), Teun A. van Dijk (2005), Terry Eagleton (2005) y Michael Billig (1991).

Gracias a las aportaciones de estos autores, en la investigación se ha considerado adecuado entender el concepto de tensión ideológica como esas contradicciones en un mismo sistema de creencias relevantes para la organización, mantenimiento y legitimación, o bien por el socavamiento y deslegitimación, de las relaciones de poder que sostienen el orden social, y que tienen una implicación en la práctica y vida social de las personas que forman parte.

## Objetivos

La investigación realizada tiene el objetivo de analizar las principales tensiones ideológicas que existen en el cooperativismo en Barcelona y sus implicaciones en la práctica cotidiana del cooperar.

Así, se pretendieron explorar los significados del cooperativismo para tener una base de conocimientos sobre qué entienden las personas participantes. Y de esta manera, poder analizar las tensiones con relevancia ideológica dentro del cooperativismo. Y, en consecuencia, qué implicaciones tienen en la práctica cotidiana de las cooperativas. Por último, se presentaron unas orientaciones para la intervención psicosocial dirigidas a dar respuesta a las problemáticas identificadas y al bienestar de las personas implicadas.

<sup>2</sup> Sherif, Harvey, White, Hood y Sherif (1961), citado en Baron y Byrne (2005).

<sup>3</sup> Rappaport (1995), citado en Sánchez (2007).

<sup>4</sup> Sánchez (2007).

<sup>5</sup> Moscovici (1979), citado en Mora (2002); Deconchy (1989), citado en Rouquette (2009); Jost (2006); Van Dijk (2005); Eagleton (2005) y Billig (1991).

Es importante entender que el objetivo de la investigación va de la mano de ideas como la de David Harvey (2014) que expresan como «las contradicciones no son siempre perjudiciales, pueden constituir una fuente de cambio social y personal del que la gente salga mucho mejor que antes» (Harvey, 2014: 19). Y que, por lo tanto, desenmascarar tensiones, conocer y tener consciencia de los dilemas que las construyen, puede llevar a conflictos y a procesos de autocrítica que habitualmente generan incomodidades. Pero detectarlas y ponerlas sobre la mesa fomentando el diálogo y la libre expresión, es el que hará comprenderlas y atenderlas colectivamente; como fuente de mejora para seguir el camino hacia ser una verdadera alternativa y de transformación del sistema capitalista.

## Metodología

Para conseguir los objetivos de la investigación, se entrevistaron a un total de 11 personas, 5 mujeres y 6 hombres, de entre 25 y 45 años, trabajadoras en una diversidad de cooperativas de Barcelona. De hecho, se tuvo en cuenta entrevistar a cooperativas de diferentes ámbitos de dedicación, tiempo de existencia y dimensiones. Además de entrevistar a personas con diversos roles dentro de la cooperativa, es decir, socias-trabajadoras o colaboradoras, trabajadoras contratadas y participantes voluntarias.

Una vez recogidos todos los datos, se realizó un análisis cualitativo temático discursivo; consiguiendo un análisis de contenido y de proceso para identificar qué acciones cumplen las relaciones de interacción para expresar los significados.

Para entender esta metodología de análisis y de dónde surgen los resultados, hay que explicar que en un primer momento se sistematizan unos códigos de las transcripciones de las entrevistas y se clasifican en temas, es decir, los tópicos de interés para la investigación. Así, después se puede seguir identificando y analizando los mecanismos psicodiscursivos, las diversas versiones construidas de la temática, las acciones sociales y las posiciones de los sujetos disponibles en los discursos. Y acabar interpretando las implicaciones ideológicas derivadas de su desarrollo discursivo (Braun y Clarke, 2013).

## Resultados y discusión

### Los significados del cooperativismo

Con respecto a los análisis de los significados del cooperativismo, las personas participantes entienden el concepto y lo describen de manera parecida a la versión oficial y generalizada: un proyecto socio-empresarial caracterizado por unos valores y principios ideológicos, que permiten ser una respuesta a las necesidades colectivas, mediante la reapropiación del trabajo y de las condiciones de vida. Los principios generales expresados son la gestión democrática; la garantía de participación de las personas de la cooperativa; la horizontalidad; la autonomía y la autogestión. También es una herramienta para el desarrollo personal y profesional, la intercooperación, el interés por la comunidad y, además, con valores de la economía feminista. Así, representa una herramienta que pone a las personas en el centro y por encima del capital.

### Las tensiones ideológicas en el cooperativismo

Ahora bien, cuando se siguió con el análisis temático del discurso de las participantes, se pudieron identificar todas esas tensiones relevantes ideológicamente y que no cuadran con las lógicas expresadas en los significados. Estas son las siguientes:

- » *Cooperativismo con pocos cooperativistas*, que representa la expresada falta de cultura cooperativa entre las personas que participan del cooperativismo, y que tiñen y promueven la existencia de las otras tensiones ideológicas.
- » *Democracia interna irreal* que demuestra como la gestión democrática entre los socios de la cooperativa –uno de los principios cooperativos– tiene complicaciones a causa de dilemas como si la democracia es o no compatible con la eficiencia y la priorización de este valor; y por los roles de poder que se enmascaran.
- » *Las personas en el centro pero sin cuidados*, es decir, son iniciativas que ponen a las personas en el centro pero muchas veces no se dejan espacios de cuidado para las que participan, ya que cuesta cazar el dilema entre las necesidades individuales o personales y las del proyecto colectivo.
- » *Reapropiación del trabajo para la autoexplotación*. El cooperativismo tiene sus inicios en el movimiento obrero para mejorar sus condiciones laborales, personales y de vida. Aun así, se ha expresado un consenso sobre la existencia de la autoexplotación, ya que se realizan exigencias personales extremas para conseguir el bien del proyecto. Sirve de ejemplo la dedicación de una cantidad de horas abusiva sin un salario justo y la falta de momentos de desconexión laboral. Es decir, hechos que no son aceptables a nivel de condiciones laborales. Igualmente se reabre el dilema de la eficiencia, por el hecho de pensar que criterios de bienestar laboral y social pueden conllevar una desventaja competitiva dentro del mercado, perdiendo de vista los principales valores cooperativistas.
- » *Horizontalidad jerarquizada*, que hace referencia en cómo se desmonta el principio de horizontalidad del modelo de organización cooperativo en el momento que se expresan los roles de poder dentro de las cooperativas. Se han expresado roles de poder por desigualdad de conocimientos, por niveles de implicación, por cuestiones de tiempo o antigüedad dentro de la cooperativa, por las diversas posiciones (por ejemplo, como socia o trabajadora contratada), por edad y por cuestiones de género. Y se inicia un debate lleno de dilemas sobre los liderazgos.
- » *Promoción del feminismo con desigualdades de género*. El cooperativismo es un modelo de organización del trabajo que apunta hacia la igualdad de las personas, pero, como se comenta, existen desigualdades de género en la distribución de las tareas internas y en la conciliación del tiempo personal, laboral, comunitario y familiar. Es decir, desde el cooperativismo se promueve el feminismo hacia fuera, pero no hay tantos espacios de promoción hacia dentro de la propia organización. Además, se añade el dilema sobre si lo único que se promueve y a lo que se quiere llegar es a un feminismo de la igualdad (propio de la primera ola del movimiento) o ir más allá, incorporando en los discursos el concepto de economía feminista, con una mirada más integral y crítica del sistema capitalista y heteropatriarcal.

- » *Intercooperación competitiva.* La intercooperación es otro principio ideológico poco existente en el cooperativismo. De hecho, hasta se expresan dinámicas competitivas entre cooperativas por la preocupación sobre la sostenibilidad económica. Y se añade la diversidad de significados y confusión ideológica del que se entiende por intercooperación: ¿es solo un intercambio de tarjetas, un comprar y vender servicios entre nosotros? Creando otra tensión ideológica en el momento de aplicar esta lógica cooperativa a la práctica.
- » *Arraigo desubicado en el territorio,* con una inexistencia del interés por el territorio por parte de las cooperativas o su existencia a través de una mirada más en clave de cooperativas como consumidoras, y no como agentes proactivos y recursos en, del y para el territorio.
- » *Exclusión social para resolver necesidades colectivas.* El cooperativismo se entiende como una manera de resolver necesidades colectivas. Aun así, el acceso a esta alternativa socioeconómica es limitado. Las personas participantes expresan que no se llega a personas con riesgo de exclusión social. Además, es complicado salir del círculo de amistades a la hora de integrar más personas en la cooperativa. Por lo tanto, surge la pregunta sobre si se está haciendo un cooperativismo para todos, para la transformación social de toda la sociedad, o solo para quien tiene un capital social, cultural, de tiempo y económico de base. En este sentido, también surgen dilemas que crean tensiones entre un «cooperativismo con dinámicas asistencialistas» o «un cooperativismo con dinámicas de empoderamiento para todos».
- » *Autogestión subvencionada.* Las cooperativas se han entendido como una herramienta para crear mecanismos de autogestión, de autonomía, y para crear las propias normas de funcionamiento, un espacio de ciudadanía activa y organizada horizontalmente; tal como mostraba el análisis temático de los significados del cooperativismo. Pero todo esto se diluye cuando se suma la administración que está presente en la financiación de proyectos de varias cooperativas, ya que surgen conflictos como los roles de poder que llega a ejercer; por ejemplo, a la hora de marcar los ritmos, tiempos y dinámicas de trabajo dentro de los proyectos cooperativos. Además, también hay una dependencia por el apoyo económico institucional y, de esta manera, se expresan dilemas sobre si la administración pública debe estar presente o no, y en caso afirmativo, como debe ser su facilitación o apoyo. Dilemas que plantean tensiones ideológicas ya históricas, entre cooperativismo desde el reformismo o cooperativismo desde el anarquismo; y el gran abanico de posibilidades entre las ideas contrapuestas.
- » *Ser mercado social sin hacer mercado social.* Este tipo de mercado es una estrategia para crear una circulación económica alternativa y coherente con los valores cooperativos. Pero las cooperativas, aunque son consideradas mercado social por el simple hecho de ser cooperativas, muchas veces no consumen o participan dentro del mercado social, sino que lo continúan haciendo a nivel individual y colectivo en el mercado capitalista.
- » *Cooperar es secar los movimientos sociales.* El cooperativismo se entiende como activismo social desde tu propio espacio laboral, hecho que provoca un vaciado del activismo social desde la calle. Tal y como expresaban las personas participantes, existe un dilema entre haber priorizado el activismo desde el trabajar en una cooperativa y seguir dándole importancia al activismo de los movimientos sociales, sin que esto último sea compatible con lo que se ha priorizado. Estos hechos crean debates sobre si cuando hablamos de cooperativismo estamos priorizando y promoviendo solo un «activismo laboral» o un «activismo social global», y en consecuencia si tenemos o no prácticas contradictorias con las lógicas cooperativas. Es, en este punto, cuando se añade la tensión entre «movilizar» o «pacificar» como objetivos y consecuencias del cooperativismo.

- » *Visión compartida, pero respetando la diversidad.* Finalmente, también surge el dilema, más allá de las tensiones ideológicas, sobre si el camino es ir hacia una visión compartida y común sobre las lógicas cooperativas o debemos saber gestionar y acoger la diversidad de miradas, perspectivas y dinámicas. En definitiva, si la diversidad de ideas dentro del cooperativismo es conflicto o enriquecimiento.

### **Implicaciones en la práctica cooperativa**

En el estudio completo también se pueden observar como resultados las implicaciones en la práctica cooperativa. En este capítulo no se añaden ya que son muy parecidos a los resultados expuestos. Pero la intención era poder aportar en qué acciones concretas se traducen las tensiones ideológicas en las prácticas cotidianas.

Por ejemplo, la tensión que hace referencia a la autoexplotación hace que en la práctica cotidiana las personas dediquen una cantidad excesiva de horas en el trabajo y, como consecuencia tienen unas condiciones laborales peores a las que serían deseables. Y la tensión de la Autogestión subvencionada conlleva que la Administración pueda ejercer en la práctica un rol de poder marcando los ritmos, tiempos y dinámicas de los proyectos cooperativos.

### **Orientaciones para una posible intervención psicosocial**

Los resultados del análisis realizado en la investigación permitieron delimitar unas primeras orientaciones y pautas para una posible intervención psicosocial, atendiendo a las tensiones ideológicas y a las implicaciones en el cooperar identificadas. Y así permitir la mejora y el bienestar de las personas participantes en el cooperativismo.

Las orientaciones para la propuesta de intervención siguen las pautas de una Investigación-Acción-Participativa (Ander-Egg, 2003). No entraremos en detalle, pero básicamente queremos explicar que se planificó un proceso donde se pudieran validar los resultados de esta investigación, como oportunidad para priorizar una agenda de temas sobre las problemáticas identificadas. Y, de esta manera, tener espacios de construcción colectiva para resolverlas.

### **Conclusiones**

El proceso de investigación ha permitido cumplir con los objetivos planteados inicialmente. Se han analizado los significados sobre el concepto de cooperativismo y que la puesta en práctica de sus valores y principios hace crecer las tensiones ideológicas.

Las personas han expresado conflictos entorno a: 1) como hacer efectiva la democracia interna, la igualdad entre personas y el equilibrio entre roles de poder y liderazgo; 2) las condiciones laborales, calificándolas de autoexplotación; y 3) la priorización de la eficiencia por encima del bienestar personal, haciendo que sea complicada la compatibilidad entre las necesidades individuales y las del proyecto colectivo.

Explorar las tensiones internas nos aporta una fuente de conocimiento profundo sobre nuestros procesos, y abre las puertas a aprender a gestionar la diversidad y a buscar nuevos escenarios, nuevas utopías y nuevos horizontes. De esta manera, se ha presentado el primer paso para un posible proceso donde podamos hablar sobre las problemáticas identificadas y generar espacios de reflexión y construcción colectiva para darle respuesta.

Seguir creando, viviendo y luchando por una alternativa sólida, alejada de ser como una burbuja de aire<sup>6</sup>, de esencia e ideología diluida que, si la pinchas, desaparece. Porque sabemos y está claro y es indiscutible que somos adoquines, la alternativa para construir un nuevo mundo.<sup>7</sup>

## Limitaciones

Esta investigación se ha visto limitada por estar dentro de un contexto de Trabajo Final de Máster. Así, los tiempos, pautas y requisitos de evaluación son aspectos que han influido en la forma del estudio. Por este motivo y, por ejemplo, no se ha podido realizar un deseado grupo de discusión para obtener y reflexionar sobre los resultados. O tener más tiempo para asegurar el contacto de una amplia diversidad de casos en la muestra, añadiendo casos desviados, como las falsas cooperativas, que también hubieran sido de interés.

Además, se debe destacar la falta de investigación de –y en– la economía solidaria, y sobre todo dentro del mundo académico. Este hecho hace que dispongamos de pocas referencias de estudios previos y, en consecuencia, que se nos haga complicado tener una buena base de antecedentes y marco teórico; que alimenten el inicio de este tipo de investigaciones.

## Ética y reflexividad

Ser persona investigadora y participante en el cooperativismo, es decir, hacer investigación de –y en– la economía solidaria, hace reflexionar sobre todos esos puntos positivos, pero también complicados.

En un marco interpretativo es inevitable la parcialidad. De esta manera, es coherente y positivo que el hecho de *estar en*, haya permitido que toda la producción del conocimiento haya sido situada histórica, biográfica, social, ideológica, interaccional y culturalmente. Además, se ha podido entender mejor a las participantes desde los aprendizajes de la propia experiencia, y complementar la comprensión y los resultados con los conocimientos más técnicos y propios de la investigación cualitativa.

Pero el mismo hecho de estar *en* –dentro– del cooperativismo puede incrementar el miedo al conflicto, en este caso, por la temática tratada: que las tensiones ideológicas salgan a la luz. Aunque este miedo ha sido siempre acompañado de una mirada de optimismo, ya que la actitud transformadora de todas las personas participantes es indiscutible, y con la esperanza de que sea esta la que actúe frente a los resultados de la investigación presentada.

<sup>6</sup> Idea extraída de la mesa redonda dedicada a hablar de la temática: «La burbuja de la Economía Social y Solidaria», en la *Fira d'Economia Solidària de Catalunya 2018*; dónde se quiso generar debate utilizando este concepto conflictivo por su parecido al de *burbuja inmobiliaria*.

<sup>7</sup> Idea extraída del lema de la *Fira d'Economia Solidària de Catalunya 2018*, que quería rendir homenaje al Mayo del 68 en su 50 aniversario, porque muchos de los sueños de aquella revolución son hoy proyectos, prácticas y realidades concretas dentro del ámbito de la economía social y solidaria.

## Bibliografía

- ANDER-EGG, Ezequiel (2003): *Repensando la Investigación-Acción-Participativa*. Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen.
- BARON, Robert A. y BYRNE, Donn (2005): *Psicología social*. Madrid: Pearson Educación.
- BILLIG, Michael (1991): *Ideology and Opinions. Studies in Rhetorical Psychology*. London: Sage.
- BRAUN, Virginia y CLARKE, Victoria (2013): *Success ful qualitative research. A practical guide for beginners*. Londres: Sage Publications.
- EAGLETON, Terry (2005): *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- FERNÁNDEZ, Anna y MIRÓ, Ivan (2016): *L'economia social i solidària a Barcelona*. Barcelona: La Ciutat Invisible.
- HARVEY, David (2014): *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito - Madrid: Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador (IAEN) - Traficantes de sueños.
- JOST, John T. (2006): «The end of the end of ideology». *American Psychologist*, vol. 61, núm. 7, pp. 651-670.
- MANSILLA, Elba (2016): «Podem ser assemblearis i continuar sent verticals i androcèntrics en molts aspectes». *La Directa*, 8 de marzo de 2016. Recuperado de: <https://directa.cat/elba-mansilla-podem-ser-assemblearis-continuar-sent-verticals-androcen-trics-en-molts-aspectes>
- MORA, Martín (2002): «La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici». *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, núm. 2, pp. 1-25.
- RAPPAPORT, Julian (1995): «Empowerment Meets Narrative. Listening to Stories and Creating Settings». *American Journal of Community Psychology*, núm. 23, pp. 122-139.
- ROUQUETTE, Michel-Louis (2009): «Representaciones e ideología. Una explicación psicosocial». *Polis*, vol. 5, núm. 1, pp. 143-160.
- SÁNCHEZ, Alipio (2007): *Manual de psicología comunitaria. Un enfoque integrado*. Madrid:
- SHERIF, M.; HARVEY, O.J.; WHITE, B. J.; HOOD, W.R. y SHERIF, C.W. (1961): *Intergroup Conflict and Cooperation: The Robbers Cave Experiment*. Norman: The University Book Exchange.
- VAN Dijk, Teun A. (2005): «Ideología y análisis del discurso». *Utopía y praxis. Revista Internacional de Filosofía iberoamericana y Teoría social*, núm. 29, pp. 9-36.

\*\*\*

## PERSISTENCIAS

~

# ECONOMÍA SOLIDARIA Y FEMINISMO(S): PISTAS PARA UN DIÁLOGO NECESARIO

Daniela Osorio-Cabrera

~

## 1. Introducción

En tiempos de crisis civilizatoria, son muchas las voces que expresan la necesidad de pensar formas alternativas al sistema dominante. En la misma línea este capítulo se pregunta por la contribución de la economía solidaria en la construcción de modos de vida vivibles, aportando al diálogo entre el movimiento de economía solidaria y el movimiento feminista. Un diálogo que se inicia en la lectura, pero que luego se encarna en una experiencia activista-investigadora en el transcurso de una tesis doctoral<sup>1</sup>.

Cuando hablamos<sup>2</sup> de vidas vivibles, nos referimos a la compleja pregunta por las vidas a las que queremos señalar (Butler, 2010, Pérez-Orozco, 2015). Dicha pregunta no se basa en planteos esencialistas sobre qué es un vida, sino trabajar en relación a los marcos que le dan reconocimiento (Butler, 2010). Los planteos de Judith Butler (2010) sobre las vidas vivibles nos señalan las relaciones de interdependencia que las hacen posible, así como la precariedad como condición inherente. Dicho de otro modo, nos ayudan a reflexionar en relación al reconocimiento de todas las vidas y las condiciones que las hacen posibles. Pero ¿por qué planteamos que es necesario el diálogo entre la economía solidaria y la perspectiva feminista para pensar vidas vivibles?

La economía solidaria suena con diversa intensidad en distintos territorios del Sur-Norte Global, como una modalidad alternativa de sociedad. La economía solidaria hace referencia a experiencias colectivas que pretenden una redefinición de las relaciones socio-económicas poniendo en el centro a las personas y su entorno medioambiental, basadas en relaciones horizontales entre sus integrantes. Considerando la economía solidaria como el campo-tema (Spink, 2005) de estudio y la complejidad de modos de vida que podemos abordar allí (que incluyen la relación con lo no-humano) elegimos las temáticas que habitualmente no ocupan mucho espacio en sus planteos teórico-políticos. Nos referimos a los señalamientos realizados por teóricas y activistas feministas (Nobre, 2003, Quiroga, 2009, Mathaeii, 2010) en relación a los grandes ausentes en la economía solidaria, los temas relacionados con los trabajos y afectos que sostienen la vida colectiva. Si bien la economía solidaria se plantea en sus principios el establecimiento de relaciones horizontales y la equidad como horizonte, a partir de relaciones de solidaridad y apoyo mutuo, no escapa a un sistema patriarcal que también atraviesa las lógicas colectivas de transformación.

<sup>1</sup> Esta comunicación forma parte de las reflexiones de la tesis doctoral titulada: *Modos de vida vivibles. Economía(s) solidaria(s) y sostenibilidad de la vida*. Defendida en junio del 2017 en el Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona. <https://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/405465/mdocide1.pdf?sequence=1>

<sup>2</sup> Utilizamos la segunda persona del plural para dar reconocimiento al proceso colectivo de construcción de estos diálogos, aunque como autora asuma los reordenamientos presentados en esta comunicación.

Para comenzar el diálogo partimos de la lectura y conversamos de forma íntima con las economías feministas. En particular nos referimos a los planteos de Cristina Carrasco (2001) y Amaia Pérez-Orozco (2015) en relación a la sostenibilidad de la vida. La propuesta de la sostenibilidad de la vida ha contribuido a visibilizar el carácter multidimensional y heterogéneo de las necesidades, no solo en términos materiales, sino también afectivos y relacionales (el cuidado, los vínculos sociales, la participación en dinámicas colectivas). Esta propuesta incluye también dentro de las teorías socio-económicas, ampliar la noción de trabajo considerando todas aquellas actividades históricamente excluidas como las tareas domésticas y de cuidados. La sostenibilidad de la vida propone el análisis centrado en los procesos y no en las esencias, poniendo en evidencia la contradicción central entre la lógica de la acumulación y la lógica del bienestar social (Pérez-Orozco, 2006).

El objetivo central de la tesis en la que se basa este capítulo estaba orientado a comprender las formas de interdependencia en una experiencia de economía solidaria y su aporte en la construcción de relaciones equitativas. Para poder responder a la pregunta de investigación, comenzamos con conversaciones sobre el campo-tema (Spink, 2005) desde la lectura y las personas vinculadas a la economía solidaria en Barcelona. Considerando los objetivos de trabajo, la propuesta desde un inicio era habitar durante un espacio-tiempo en una experiencia colectiva relacionada con la economía solidaria. De esta forma, tendríamos la oportunidad de compartir desde el contexto las maneras de nombrar, hablamos de las materialidades y significaciones en su contexto de producción cotidiana. En esa búsqueda, llegamos a la experiencia de *La Base*.

El *Ateneo Cooperativo «La Base»*<sup>3</sup> es un proyecto autogestionado en Barcelona, en el barrio del Poble-Sec. Un colectivo de composición heterogénea y con múltiples emprendimientos en su integración (comedor ecológico, cooperativa de consumo, bar-espacio de encuentro, ateneo de oficios, biblioteca, grupo de crianza compartida). Habitar un espacio-tiempo en el colectivo permitió una aproximación a los modos de gestión de la interdependencia, en tres niveles específicos: 1) el de la gestión y organización de la vida colectiva: relaciones de poder y trabajos que sostienen la participación en el proyecto; 2) el componente afectivo-relacional en los vínculos; y 3) la relación con el territorio y la participación comunitaria. Estos tres niveles de visibilización y análisis se justifican considerando la propuesta de sostenibilidad de la vida (Carrasco, 2001) que desarrollamos, al considerar la multidimensionalidad de las necesidades, que no son solo materiales sino también afectivo-relaciones y de participación comunitaria. Como señala Blanca Callén (2011) estas articulaciones son una posibilidad para interpelar, desplazar y transformar nuestros puntos de vista.

Durante el proceso de investigación, las conversaciones que establecimos con el campo-tema se extienden, y el propósito de establecer diálogos entre movimiento de economía solidaria y el feminismo, se concreta de modo no previsto con la participación en la Xarxa d'Economia Solidària de Catalunya (XES)<sup>4</sup> dentro de la Comisión de Economías Feministas<sup>5</sup>. Un grupo que se conforma a partir del interés (y malestar) de algunas integrantes de la red, con el objetivo de hacer evidente la necesidad de una mirada feminista que atravesara la red y la economía solidaria en su conjunto. Por lo tanto, esta participación en espacios de encuentro y producción de conocimiento, ampliaron el campo-tema de investigación, así como su incidencia directa en los espacios de discusión sobre la temática a nivel local.

<sup>3</sup> <http://labase.info/>

<sup>4</sup> Red de Economía Solidaria de Cataluña: <http://xes.cat/es/>

<sup>5</sup> <http://xes.cat/es/comisiones/economias-feministas/>

Comprender el conocimiento como práctica social (Haraway, 1991; Gibson y Graham, 2008), nos compromete con las personas y contextos con los que nos relacionamos. Somos responsables como investigadoras en la academia de los reordenamientos que establecemos para abrir diálogos y posibilidades, a partir de un tránsito localizado que nos ha permitido como señalamos el desplazamiento de nuestros puntos de vista (Callen, 2011).

Los diálogos que abrimos en este texto son el fruto de ese proceso de interrelación con ambos espacios. En esta presentación, compartiremos cuatro pistas que este diálogo habilitó. La primera es señalar la necesidad del cambio de mirada y la transformación hacia lógicas transversales de análisis. En segundo lugar los diálogos que se establecieron entre tiempos y trabajos que sostienen la vida, y de qué manera se colectivizan. Incorporamos también el análisis de las lógicas de poder que se instalan en la dinámica colectiva, muchas veces invisibilizadas. Y por último, el lugar que ocupan los afectos en la vida colectiva.

## 2. Romper los binarismos analíticos. La sostenibilidad de la vida como herramienta de acción política

Este trabajo problematiza la utilización de categorías dicotómicas para pensar lo social, en este caso desde las relaciones socio-económicas. Hablamos de binomios tales como productivo-reproductivo, público-privado, trabajo-no trabajo, razón-emoción. La mirada dicotómica, no solamente invisibiliza lo que sucede en el entre, sino que produce relaciones jerárquicas entre nociones. El propio análisis de género, muchas veces recae en binarismos y jerarquías, reproduciendo invisibilidades en las formas de estar-pensar el mundo según dinámicas sexo-género.

Cuando decimos que la propuesta de la sostenibilidad de la vida se convierte en una herramienta teórico-política, nos referimos al doble efecto del nombrar. En primer lugar a la forma en que dando visibilidad sobre determinadas temáticas históricamente invisibilizadas, podemos crear nuevas perspectivas posibles para el cambio social (Gibson y Graham, 2008). Y también por los efectos concretos en la transformación de las formas de hacer colectivas que las nuevas miradas permiten. Lo entendemos partiendo de una idea que considere la politización de la vida cotidiana, entendiendo la política en relación a las formas de organización, la toma de decisiones, la capacidad creativa en la vida colectiva más allá de las instituciones (Garcés, 2013).

Esta forma de nombrar la sostenibilidad de la vida nos permite pensar en términos de interdependencia, entendiendo la dependencia de manera recíproca y base de la interrelación entre las personas y con el entorno no-humano. Sin caer en planteos esencialistas, nos remite a considerar todas las relaciones que hacen posible una vida, a reconocer que todas necesitamos de otras y otros para subsistir. De esta forma se intenta combatir el ideal de autosuficiencia que impera en la lógica socio-económica hegemónica, en la que se basa la imagen del *homo œconomicus* (varón, blanco, burgués, heterosexual).

La apuesta de la sostenibilidad de la vida amplía la forma de entender el trabajo, reconociendo todas aquellas tareas que hacen sostenible una vida. En este sentido, el Trabajo de cuidados como categoría analítica que intenta romper con una mirada privatizada de estas actividades, permite visibilizar el tiempo y distribución de estas tareas, ampliando los marcos de interpretación y politizando su aplicación para promover la corresponsabilidad y colectivización de los mismos.

Construir una mirada desde la sostenibilidad de la vida también aporta a pensar en la relación razón-emoción que atraviesa el análisis de las relaciones socio-económica, acostumbradas a la racionalización de la política, de tal modo que la propuesta es la politización de los afectos, analizando el impacto de los mismos en la transformación social.

Incorporar la mirada de la sostenibilidad de la vida dentro de la economía solidaria habilita al análisis de todas estas dimensiones señaladas. La economía solidaria si bien en sus principios hace un reconocimiento de todas las vidas, así como la constitución de relaciones equitativas, no escapa a los binarismos señalados. Un ejemplo claro en sus marcos analíticos es la centralidad que adquiere el mercado, en este caso social, en sus formas de expresión alternativa<sup>6</sup>. La propuesta de un sistema de interrelación de las diferentes esferas productivas desde emprendimientos solidarios, sin considerar de qué manera se están resolviendo las necesidades que sostienen la vida, habla de estos atravesamientos que mencionamos.

La propuesta de la sostenibilidad de la vida aporta miradas transversales e incorpora la multidimensionalidad de las condiciones necesarias para sostener una vida (Carrasco, 2001; Pérez-Orozco, 2015). Sin embargo, la idea no es proponer modelos cerrados, sino que la propuestas de la sostenibilidad de la vida se vuelvan un oportunidad en palabras de Garcés (2013: 50) para una "nueva valoración de los límites de lo vivible y dan cuerpo a nuevos modos de ensancharlos".

### 3. Visibilidad de los tiempos y trabajo de cuidados como estrategia para asumir la corresponsabilidad colectiva

Los trabajos feministas (Nobre, 2003, Quiroga, 2009, Matthaei, 2010;) en relación a la economía solidaria, y particularmente a los colectivos mixtos, han señalado como uno de los principales conflictos la reproducción en la invisibilidad de los trabajos que sostienen la vida del colectivo. A esta situación se suma la falta de reconocimiento del impacto de las tareas del ámbito de convivencia en la participación colectiva y cómo esto afecta las dinámicas organizativas (Nobre, 2003).

Poner el foco a partir de la sostenibilidad de la vida en estas experiencias permite, por un lado, la visualización de todos los trabajos, en particular los que han sido históricamente invisibilizados, desvalorizados y, en general, feminizados (Pérez-Orozco, 2015; López-Gil, 2011). Hacer evidentes los trabajos invisibilizados y contemplarlos dentro de la planificación del colectivo se convierten en una estrategia para asumir la corresponsabilidad de los mismos. Esto último sucede sobre todo cuando se hace visible y se reflexiona sobre qué cuerpos se están haciendo responsables de estas tareas ampliamente feminizadas. Por ejemplo, esta visualización se materializa en *La Base* a partir de espacios de debate y discusión (asambleas y reuniones de comisiones), en los que se problematizó sobre estos temas en la dinámica colectiva, permitiendo reconocer el lugar que aquellos trabajos ocupan en las dinámicas organizativas. Por ejemplo hacer visibles las tareas de limpieza en la planificación de las actividades como un turno más a completar y no darlo por hecho. En relación a las tareas de gestión, darle mayor visibilidad incluso valorando la posibilidad de remuneración para ese tipo de tareas o considerarlas como horas de trabajo.

El enfoque de la sostenibilidad de la vida nos ha permitido también valorar el tiempo como herramienta política (Legarreta, 2014), para pensar en las distintas presencias y formas de organizar la vida colectiva. Con esta idea podemos señalar la multitarea y la falta de consideración de las

<sup>6</sup> <http://www.revistapueblos.org/blog/2016/11/15/la-economia-sera-solidaria-si-es-feminista/>

responsabilidades de la esfera de convivencia en la participación colectiva. Uno de los ejemplos más claros refiere a la triple presencia ausencia (Sagastizabal, 2014), idea que hace referencia a la división de tiempo que muchas mujeres tienen que hacer cuando participan en colectivos politizados, entre la actividad asalariada, el trabajo de cuidados y el activismo. La visibilidad de esta dimensión permite tomar decisiones en la organización interna, considerando los diferentes ritmos vitales. En este sentido, por ejemplo, en *La Base* se toman medidas en las asambleas para gestionar colectivamente espacios en paralelo de cuidado para las personas con hijas e hijos a cargo. De la misma manera se considera en la planificación de las reuniones el horario a ser realizadas y el tiempo de duración de modo que sean compatibles con las responsabilidades por fuera del colectivo.

Dicho de otro modo, esta forma de mirar permite incorporar eso que se resolvía en el espacio de convivencia en la planificación colectiva. La colectivización de los tiempos de cuidado, son una oportunidad para romper la separación público-privada que organiza en muchos casos la vida social, pues incorpora las dimensiones que habitualmente se resolvían en la esfera doméstica. Esta forma de gestionar los cuidados, establece nuevos circuitos de referencia para pensar acerca de cómo resolver nuestras necesidades. En *La Base* por ejemplo se llega a hablar de *familias ampliadas*, en referencia a extender las responsabilidades de cuidados más allá de los núcleos de convivencia. Estos modos de organizar la vida, permiten imaginar formas más colectivas de asumir las responsabilidades de cuidados que la familia tradicional.

### 4. Relaciones de poder: problemas que se creían superados

La estructura patriarcal atraviesa las dinámicas colectivas, incluso las que se desarrollan a partir de dinámicas horizontales como hemos podido señalar al principio de este capítulo. Sin embargo, no siempre son reconocidos estos atravesamientos en colectivos mixtos, sobre todo identificados como alternativas al orden social. Visibilizar la reproducción de determinadas relaciones de poder, sobre todo en espacios en los que se entiende que estos problemas ya han sido superados se vuelve necesario si queremos establecer relaciones equitativas. Nos referimos en particular al tema de las relaciones de género y las jerarquías que se perpetúan en la participación también por experiencia, veteranía, referencia. Consideramos el género en tanto relaciones de poder que se establecen perpetuando jerarquías que han sido naturalizadas, incluso en estos espacios. Nos planteamos las estrategias de visibilización y acción como mecanismos de resistencia, en tanto permiten problematizar dinámicas, discursos y relaciones naturalizadas (Pujal y Amigot, 2010).

Para facilitar el reconocimiento de estas dinámicas se necesitan, en primer lugar, herramientas de visibilización. En este sentido han sido útiles tanto en *La Base* como en la red de economía solidaria, las planillas de observación de las dinámicas de género en las reuniones. La aplicación y difusión de los resultados han permitido un primer reconocimiento acerca de la problemática (por ejemplo: la mayor cantidad de voces masculinas en turnos de palabras y tiempos de exposición en las reuniones y asambleas, aunque en las reuniones sean más mujeres numéricamente). Esta visibilidad funciona como alerta, a veces incómoda, denunciando un problema dentro del colectivo, que necesita de acciones para transformarlo.

A partir de su reconocimiento, se desarrollan estrategias que permiten trabajar sobre estas dinámicas. Un ejemplo es la facilitación de reuniones para garantizar una participación horizontal, marcando el ritmo de las reuniones. Otro es la conformación de grupos no mixtos de

mujeres, lesbianas y trans, que permiten compartir malestares y necesidades, así como reconocer las diferencias a la interna de estos espacios. Diferencias que incluyen las distintas formas de estar en el colectivo, las concepciones sobre el feminismo, y las lógicas de poder y finalmente un espacio de sostén y fortaleza colectiva. Estos grupos se construyen además como espacios para proponer estrategias de trabajo a la interna de los proyectos.

Las acciones mencionadas no resuelven mágicamente una problemática que atraviesa nuestras formas de relacionamiento social y que se han perpetuado históricamente. Para ejemplo tanto en *La Base* como en la red de economía solidaria, las herramientas de visibilización y acción si bien han generado cambios, siguen siendo una responsabilidad que recae en las personas afectadas más directamente (cuerpos feminizados). Sin embargo, van poco a poco generando espacios de reflexión y acción para una asunción colectiva de las estrategias, con el horizonte de que se conviertan en innecesarias en un futuro.

## 5. Por una política de afectos en la vida colectiva

El componente afectivo es uno de los menos considerados en el análisis socio-económico, incluso en muchos espacios de activismo político. La racionalidad dominante impone la razón a la emoción, y descarta o ignora los efectos que este componente tiene en la vida en general y, en particular, en las relaciones socio-económicas. Hablamos de los afectos en el doble sentido, tanto en la que aportan como impulso y freno en las dinámicas colectivas (Jaspers, 2012).

La confianza es un elemento destacado en las experiencias de economía solidaria (Laville y García, 2009). La base del relacionamiento y el intercambio en muchas experiencias de economía solidaria es la confianza, sin embargo poco se han estudiado sus efectos en la vida de los colectivos. En *La Base* se habla de una confianza que nos sostiene, hace familiar nuestra forma de habitar la vida colectiva, la practicamos, la construimos en el día a día. Asumimos esta relación como parte de los vínculos, con la expectativa de la autorresponsabilidad que otras y otros asumen en la vida en común. Sin embargo, como dijimos, es un afecto que se construye y ejercita. En ese sentido, por ejemplo, los meses de obra para construir materialmente y en ideas el proyecto de *La Base* generó espacios de convivencia cotidiana que fortalecieron el afecto y la confianza. Afectos que incluso sostuvieron los momentos en los que el proyecto parecía que no salía. Este entramado de afectividad potenció el encuentro y la capacidad de crear juntas.

Sin embargo, los vínculos de confianza o afinidad también nos pueden cerrar en la participación, me referencian con mis pares y me impiden la apertura al otro/a. Por ejemplo, en *La Base* los grupos de afinidad generan dinámicas de participación en la que se terminan estableciendo lógicas que pre-suponen la coincidencia en las decisiones políticas, a partir de esos vínculos. Cuando suceden, son leídas como favoritismos o preferencias dentro del colectivo; cuando no suceden, surgen los reclamos en nuestros pares por sentirse traicionados. Estos afectos que se naturalizan e invisibilizan tienen efectos importantes en las dinámicas colectivas, sobre todo porque operan y mucho en nuestras formas de participación. El reconocimiento y trabajo para descomprimir sus efectos en la organización, sobre todo en relación a los que obturan el encuentro, se abre como posibilidad y necesidad en estas experiencias. Estrategias como los grupos de bienvenida, o las actividades sociales y de ocio más allá de la tarea, colaboran en el conocimiento que teje y expande las redes de confianza.

Otro elemento poco reconocido está vinculado a la singularidad de nuestras emociones y a reconocer y compartir nuestras vulnerabilidades. Nos referimos a la posibilidad o no de compartir miedos, deseos, estados de ánimo en la dinámica colectiva. En la sociedad que habitamos, mostrarnos vulnerables está mal visto. El tema del autocuidado en las dinámicas colectivas se confunde muchas veces con individualismo o egoísmo. Se los clasifica como problemas personales, que se resuelven fuera, en lo privado. La necesidad de mostrar nuestra vulnerabilidad y compartirla brinda estrategias para reconocer desde donde estamos construyendo la vida en común (López-Gil, 2013). La pérdida de un compañero<sup>7</sup> en *La Base* nos expuso a la forma más descarnada de reconocer nuestra vulnerabilidad. La experiencia vivida de manera colectiva marcó un momento muy importante para el proyecto común de dolor, reflexión y aprendizaje. Esta situación fue una oportunidad para reconocer que no todas nuestras necesidades se resuelven en el colectivo, y que a veces necesitamos una atención especial. Nos dijo que somos diferentes, con maneras diferentes de expresar nuestra vulnerabilidad y compartirla; que el autocuidado también tiene que estar presente para cuidarnos entre nosotras. Esta situación hizo visible la necesidad de generar espacios dentro de la actividad diaria para saber cómo estamos, cómo sentimos, cómo llegamos a las reuniones. Pero sobre todas las cosas, el duelo colectivo también nos dijo que cuando compartimos la vulnerabilidad nos hacemos más fuertes, que podemos reapropiarnos del dolor de manera colectiva, subvirtiendo el orden de lo posible y aconsejable.

Sin embargo, también se producen resistencias a estas estrategias, diferentes sensibilidades. Por ejemplo, en *La Base* hablamos de la facilidad o dificultad con la que las personas pueden conectar con sus emociones y que esto requiere de un trato diferencial. No todas podemos abrirnos en grupo, contar lo que nos pasa, sin embargo esta no puede ser la excusa para no abordar los temas personales. Necesitamos un abordaje desde el reconocimiento de las diferencias en la emociones para una dinámica común.

La apuesta en este trabajo por una política de los afectos (Gandarias y Pujol, 2013) hace referencia a considerar todos los elementos mencionados y poner en primera plana este tema. La intención no es caer en romanticismos sobre los afectos, sino valorar sus efectos tanto en lo que permiten como impulso y freno en la vida colectiva.

Hablamos de la politización de lo cotidiano, de las estrategias que construimos en común para transformar y transformarnos. Ante unos modelos de vida que imponen el ideal de autosuficiencia (López-Gil, 2013) y las imposiciones de lo racional sobre lo emocional también en la participación política, destacamos el análisis de los afectos como posibilidad para el cambio social.

## 6. A modo de cierre... Comunidad(es) como propuesta de vida vivible

Para cerrar este capítulo, quisiera volver a la pregunta por las vidas vivibles. De lo que se trata finalmente es poner en el centro de la reflexión la vida como problema común. En la tesis nos movía la curiosidad por conocer de qué manera en la economía solidaria se intentaba construir las relaciones entre sus integrantes. La economía solidaria dejó de ser central y más allá de las formas de nombrar, necesitábamos pensar en relación a las formas de vida. Hablamos de las condiciones que la hacen posible, y sobre todo de las más invisibilizadas. En un contexto

<sup>7</sup> <https://nativa.cat/2016/03/el-vetlatori-de-pablo-molano/>

en el que la filosofía y la política se preguntan por la comunidad y lo común (Garcés, 2013), en este trabajo partimos de los que ya estamos construyendo y reflexionar críticamente sobre ello.

La economía solidaria como movimiento acumula cierto reconocimiento en el campo social y académico, pero desde un inicio en las lecturas se nos alerta acerca de la complejidad de este campo-tema. Nos aproximamos porque nos interesaba la propuesta alternativa de socialidad, por su articulación social, política y económica (Osorio-Cabrera, 2014). Nos inquietamos con preguntas relacionadas con lo que nos separa, particularmente en relación a las tensiones entre economía solidaria y feminismo, para apostar a una estrategia común. Un común imperfecto, abierto a la crítica, en construcción.

El común del que partimos, responde a esa precariedad de la que habla Butler (2010), del reconocimiento de nuestros vínculos de interdependencia. Sin embargo, nuestra libertad, la irreducibilidad que anida en cada unos de nosotros, depende hoy de que sepamos conquistar, juntos, la vulnerabilidad de nuestros cuerpos expuestos, la precariedad generalizada de nuestras vidas (Garcés, 2013: 50).

Apostamos por procesos en construcción y aprendizaje constante, no ideales, que también se enfrentan al conflicto y la incertidumbre. Propuestas socio-económicas que habiten en el tránsito e interrelación entre lo público y lo privado, que rompan esa barrera. Experiencias que vayan más allá de las formas y apuesten por avanzar un poco más en la colectivización. Modelos que descompriman la presión del ingreso fijo para resolver necesidades, y apuesten por estructuras que permitan resolverlas colectivamente. Procesos creativos que permiten ir más allá de los modelos que construimos a espejo del mercado, pero con el componente solidario.

En este trabajo proponemos retomar la idea de Comunidad(es) como propuesta de vida vivible. Comunidad(es) que ponen en el centro los trabajos que sostienen la vida, asumiendo su responsabilidad colectivamente. Comunidad(es) abiertas, que parten del reconocimiento de la diferencia como herramienta de construcción de lo común. Comunidad(es) que construyan territorialmente, pero articulen globalmente. Y, sobre todo, comunidad(es) afectivas de las que aprender a compartir nuestra vulnerabilidad para hacernos fuertes; para construir espacio-tiempo de los cuerpos que sean una posibilidad para los buenos encuentros.

## Bibliografía

- BUTLER, Judith (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.
- CALLÉN, Blanca (2011): «Tecnoactivismo. La experiencia política de Riereta.net». *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, vol. 11, núm. 1, pp. 297-311. Disponible en <https://atheneadigital.net/article/view/v11-n1-callen/840-pdf-es>
- CARRASCO, Cristina (2001): «La sostenibilidad de la vida humana: ¿Un asunto de Mujeres?». *Mientras tanto*, núm. 81, pp. 43-70.
- GANDARIAS, Itziar y PUJOL, Joan (2013): «De las otras al no(s)otras. Encuentros, tensiones y retos en el tejido de articulaciones entre colectivos de mujeres migradas y feministas locales en el País Vasco». *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, núm. 5, pp. 77-91. Disponible en <http://www.encrucijadas.org/index.php/ojs/article/view/66/60>
- GARCÉS, Marina (2013): *Un mundo común*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

- GIBSON, Katherine y GRAHAM, Julie (2008): «Diverse economies: performative practices for "other worlds"». *Progress in Human Geography*, vol. 32, núm. 5, pp. 613-632.
- HARAWAY, Donna (1991): *Ciencia, ciborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- LAVILLE, Jean Louis y GARCÍA, Jordi (2009): *Crisis capitalista y economía solidaria*. Barcelona: Icaria.
- LEGARRETA, Matxalen (2014): «Cuidados y sostenibilidad de la vida. Una reflexión a partir de las políticas de tiempo». *Papeles del CEIC*, núm. 104, pp. 93-128. Disponible en <http://www.ehu.es/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/12427/11349>
- LÓPEZ-GIL, Silvia (2011): *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de sueños.
- (2013): *Filosofía de la diferencia y teoría feminista contemporáneas: ¿cómo pensar la política hoy?* Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Depto. de Filosofía. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10486/660400>
- JASPER, James (2012): «Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación». *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, núm. 10, pp. 46-66. Disponible en <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/222/146>
- MATTHAEI, Julie (2010): «Más allá del hombre económico. Crisis Económica, Economía Feminista y la Economía Solidaria». *Cayapa. Revista Venezolana de Economía Social*, núm. 19, pp. 65-80.
- NOBRE, Miriam (2003): «Mujeres en la economía solidaria». En AAVV., *Diccionario de Economía Solidaria*, Brasil: Unitrabalho.
- OSORIO CABRERA, Daniela (2014): «Economía Solidaria e interdependencia: aportes desde perspectivas feministas». *Quaderns de Psicologia*, vol. 16, núm. 1, pp. 153-165. doi: 10.5565/rev/qpsicologia.1198
- PÉREZ-OROZCO, Amaia (2006): *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*, Madrid: Consejo Económico y Social.
- (2015): *Subversión feminista de la Economía*. Madrid: Traficantes de sueños.
- PUJAL, Margot y AMIGOT, Patricia (2010): «El binarismo de género como dispositivo de poder social, corporal y subjetivo». *Quaderns de Psicologia*, vol. 12, núm. 2, pp. 131-148. Disponible en <https://www.quadernsdepsicologia.cat/article/view/770/717>
- QUIROGA, Natalia (2009): «Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina». *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33, pp. 77-89. Disponible en <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/299/297>
- SAGASTIZABAL, Marina (2014, mayo): «La triple presencia-ausencia: un acercamiento hacia la participación política invisible en el contexto del movimiento a favor del euskera y las ikastolas». Comunicación presentada en las *Jornadas Despensando el género: nuevas perspectivas teóricas y metodológicas*. Bilbao. España.
- SPINK, Peter (2005): «Replanteando la investigación de campo: relatos y lugares». *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, núm. 8, pp. 261-286. Disponible en [http://antalya.uab.es/athenea/num8/sspink\\_es.pdf](http://antalya.uab.es/athenea/num8/sspink_es.pdf)

# ENCRUCIJADAS CONCEPTUALES: APORTACIONES DE LA ECONOMÍA FEMINISTA A LA LECTURA DE KARL POLANYI

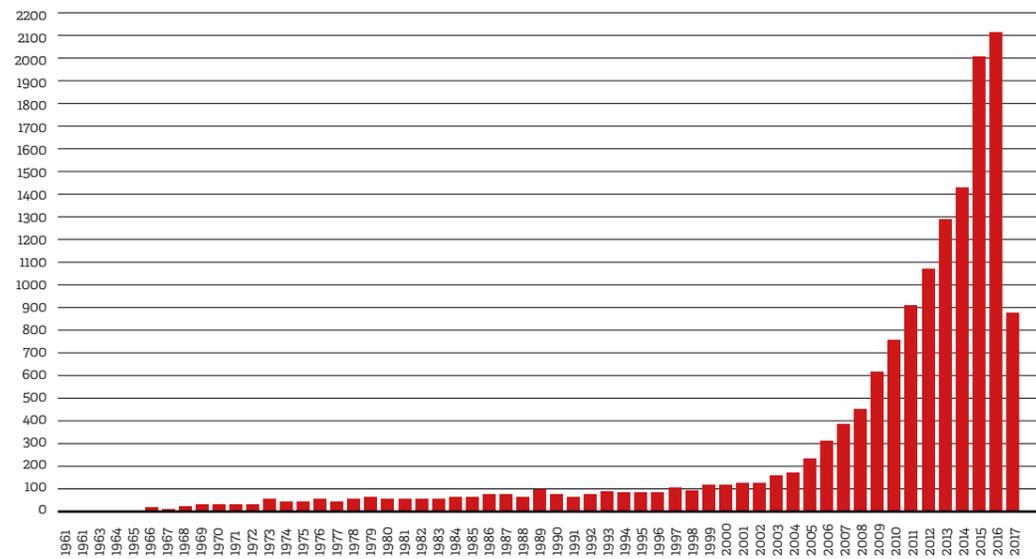
Jordi Bonet-Martí

~

El objetivo del presente capítulo es analizar las posibilidades que nos abre la obra de Karl Polanyi, hibridadas con la economía feminista, para repensar diferentes problemáticas que aquejan nuestro momento presente: la financiarización y la precarización de nuestras vidas, la recuperación de los recursos de uso común y las capacidades sociales de respuesta a las políticas neoliberales y de austeridad tras la gran recesión de 2008. Para ello, partiré del análisis de algunos de sus conceptos fundamentales (encastramiento/dencastramiento, doble movimiento, formas de integración, distinción entre economía formal versus economía substantiva) para analizar sus potencialidades, pero también sus límites en relación a un análisis superador del androcentrismo y el etnocentrismo en la disciplina. En este sentido, me propongo complementar el análisis polanyiano con aportaciones desarrolladas por la economía y la teoría feminista (María Rosa Dalla Costa, Nancy Folbre, Silvia Federici, Nancy Fraser,...) a fin de fundamentar una aproximación alternativa al modelo neoclásico hegemónico que sea sensible al género y a la diversidad cultural, y que permita construir un diálogo integrador con las propuestas teóricas y metodológicas elaboradas en el seno de la economía social y colaborativa.

## 1. El momento Polanyi: actualidad y límites de su propuesta

Durante los últimos diez años, la obra de Karl Polanyi ha suscitado un renovado interés en el campo de las ciencias sociales. Buena prueba de ello son las recientes reediciones de sus principales obras: *La Gran Transformación* (2016), *El Sustento del Hombre* (2009) y las distintas recopilaciones de artículos que han aparecido en los cinco años (Polanyi, 2008; 2012 y 2014), así como el crecimiento de su impacto en las publicaciones científicas.

**Gráfico 1:** Evolución de las citas a Polanyi en artículos publicados en WoS (1961-2016)

Fuente: Web of Science

Este impacto se evidencia en el gráfico 1 que recoge el número de citas a Karl Polanyi en revistas indexadas en *Web of Science*. Si analizamos su evolución temporal, se observa una larga cola a la izquierda (1961-2004), seguida de un punto de inflexión (2005-2006) que marca un cambio de tendencia hacia un crecimiento exponencial. ¿Cuáles son las causas que explican este creciente interés por la obra de un científico social fallecido cuya producción académica se desarrolló hace más de cincuenta años?

En primer lugar, si hasta 2005, la mayoría de artículos se ubicaban en la especialidad de la antropología económica<sup>1</sup>, actualmente las referencias a Polanyi alcanzan campos tan diversos como la ecología, la sociología, las ciencias económicas, las relaciones internacionales o las ciencias políticas. Es por este motivo que podemos afirmar que nos encontramos frente a un momento Polanyi, en qué el autor se ha convertido en un clásico contemporáneo. No obstante, es preciso diferenciar este renovado interés por Polanyi, de sus contribuciones específicas en la antropología económica, muchas de las cuales han sido superadas por los últimos avances en la disciplina. En este sentido, la actualidad de Polanyi no residiría tanto en sus contribuciones al conocimiento de las economías en sociedades no-modernas, como en la conexión de su trabajo intelectual con el momento presente marcado por los impactos económicos y sociales de la gran recesión. De hecho, esta vocación de actualidad estaba ya presente en Polanyi en el momento de redactar *La Gran Transformación*:

*«No emprendemos aquí un trabajo histórico. Lo que investigamos no es una secuencia convincente de sucesos relevantes, sino una explicación de su tendencia en función de las instituciones humanas. Nos sentiremos pues con la libertad de detenernos en las escenas del pasado, con el único objeto de proyectar luz sobre los problemas del presente.»* (Polanyi, 2016: 43).

<sup>1</sup> De hecho resulta relevante señalar que su principal libro dedicado al estudio de la economía y el comercio en las sociedades antiguas (Polanyi, 1974) se encuentra actualmente descatálogo, también en su edición en inglés, mientras los otros libros y artículos son objeto de reediciones continuas.

Leer a Polanyi hoy nos permite hacerlo más allá del debate entre las escuelas formalistas y sustantivistas de la antropología económica estadounidense de los 60', pero sobre todo leerlo más allá de su categorización como un empirista funcionalista apegado a los hechos (Godelier, 1976). Actualmente, los textos de Polanyi se han convertido en una referencia clave para aquellos estudios que aspiran a reflexionar críticamente acerca de la crisis del capitalismo, hasta el punto de encontrarnos frente a un riesgo de fetichización de su pensamiento, al convertirse en una cita recurrente para describir el momento presente, pero sin explorar la complejidad de su pensamiento.

En este capítulo me propongo ir más allá del fetichismo de la cita y mostrar las posibilidades que nos ofrece Polanyi para fundamentar la economía desde unos principios distintos a los tradicionalmente desarrollados por los modelos clásicos, neoclásicos y marxista de conceptualización de la teoría económica, incorporando las recientes contribuciones de la economía feminista y la economía social y solidaria. Mi propósito no es presentar a Polanyi como un autor feminista, de hecho su obra evidencia la misma ceguera de género de la que adolecen sus coetáneos. Ahora bien, tampoco fueron autores feministas Karl Marx, John Maynard Keynes, Michal Kalecki ni Joan Robinson. Sin embargo, ello no impide que las contribuciones de dichos autores y autoras no puedan sernos útiles para repensar las encrucijadas entre feminismo y economía. La pregunta que me planteo responder sería: ¿Qué nos puede aportar la lectura de Polanyi al desarrollo de la economía feminista que no nos aporten otros autores que pasan por ser economistas más reputados?

En primer lugar, considero que la obra de Polanyi nos abre la puerta a una fundamentación de la economía distinta a la desarrollada tradicionalmente por los modelos clásicos, neoclásicos y marxistas. Su distanciamiento con los presupuestos formalistas y a la ficción del hombre económico nos abre la puerta a una mejor hibridación con aquellas propuestas que ponen en el centro la sustentabilidad de la vida y la comunidad (Pérez Orozco, 2014).

En segundo lugar, Polanyi nos ofrece una lectura de la génesis del proceso histórico que condujo a la sociedad de mercado desde una perspectiva no-lineal ni evolutiva, que toma en consideración los efectos destructivos que este proceso tuvo, y sigue teniendo, para las personas, las comunidades y la naturaleza (Maucourant, 2006). Cabe señalar aquí que si bien Polanyi no desarrolla esta lectura histórica incorporando una perspectiva de género, su marco interpretativo es suficientemente amplio para que pueda ser complementado por las nuevas lecturas desarrolladas desde el feminismo de este mismo proceso, en particular a aquellas desarrolladas por autoras como Silvia Federici (2010) o Maria Rosa Dalla Costa (2009).

En tercer lugar, nos permite volver a conjuntar economía con política, a través del rol otorgado a las instituciones, y comprender esta relación en toda su complejidad mediante la descripción del mecanismo del doble movimiento, según el cual frente al movimiento de dislocación institucional generado por el proceso de mercantilización, la sociedad respondería desarrollando espontáneamente mecanismos de protección que asumen también una dimensión institucional. Esta lectura del doble movimiento, servirá a Nancy Fraser (2013 y 2015) para postular la existencia de un triple movimiento entre partidarios de la mercantilización, defensores de la protección social y partidarios de la emancipación.

La comprensión de estos movimientos nos permite liberarnos de las rigideces deterministas, etnocéntricas y androcéntricas del análisis marxista clásico, al evaluar las formas de oposición al capitalismo sin incurrir en la romantización de sus alternativas, ya que los contramovimientos

de protección –como se encargó de señalar Polanyi– pueden dar lugar a declinaciones tanto progresistas como reaccionarias.

## 2. La economía crítica más allá de Marx

La economía crítica sigue siendo en gran parte deudora de la obra de Marx, si bien sus desarrollos actuales se han distanciado de sus interpretaciones más ortodoxas. Sin querer devaluarla importancia del marxismo para el desarrollo de paradigmas económicos alternativos, es preciso señalar que la teoría marxista presenta serias dificultades para incorporar en su análisis la cuestión de género, la relación entre economía y naturaleza y la pervivencia en nuestra sociedad de formas de organización económicas no enteramente capitalistas (comunidades indígenas, gestión comunitaria de bienes comunales, experiencias de economía social y cooperativa...). La conciliación entre marxismo y perspectivas críticas (ecologismo, feminismo, decolonialismo) ha dado lugar a síntesis sinceras (Federici, 2018), pero también a múltiples casos de *cherry-picking* a partir de la exégesis de los textos marxianos.

Frente a los desarrollos de la economía crítica, la economía feminista no se propone únicamente incluir a las mujeres, el trabajo reproductivo y no pagado, analizar las desigualdades salariales y fenómenos como el techo de cristal o el suelo viscoso, sino que su desarrollo apunta a cuestionar los fundamentos ontológicos y epistemológicos androcéntricos sobre los cuales se basa la economía tradicional (de Villota, 2003), y más en concreto la noción de hombre económico (*homo oeconomicus*) que constituye uno de sus principales postulados (Ferber y Nelson, 2004).

Este trabajo ha permitido cuestionar las bases del pensamiento económico dominante por su ceguera de género y el sesgo androcéntrico dominante, ampliar el objeto de estudio a campos y sujetos que habían sido considerados como periféricos o directamente fuera de la economía (los cuidados, la economía informal, el techo de cristal, la brecha salarial de género), innovar la metodología de investigación, y establecer alianzas con los movimientos sociales y las alternativas económicas existentes o posibles. A partir de allí, se ha criticado al paradigma neoclásico su voluntad de racionalizar y naturalizar los roles sexuales, y al marxismo tradicional, el uso que ha hecho de nociones como clase obrera, explotación, producción y reproducción y la supuesta convergencia natural de intereses económicos sin distinción de sexo. Sin embargo, no deja de resultar sorprendente la escasa recepción que las tesis polanyianas han tenido en la economía feminista. A diferencia del interés que Polanyi ha suscitado en otros autores de economía crítica, todavía son pocos los estudios enmarcados en la economía feminista dedicados al diálogo con las tesis polanyianas (Crunkleton, 1987; Waller y Jennings, 1991; Benería, 1999; Yu, 2007), en contraste con los múltiples artículos dedicados al diálogo con las tradiciones marxistas o post-keynesianas. Es por ello que en este capítulo nos centraremos en evaluar de qué manera esta hibridación, entre Polanyi y la economía feminista, puede enriquecer nuestra comprensión del hecho económico, y servir de punto de engarce para el desarrollo de análisis y experiencias económicas alternativas, lo que abordaremos a través del análisis de tres mitos que fundamentan la economía hegemónica: el mito de la ciencia formal, el mito del hombre económico y el mito del mercado autorregulado.

No se trata de substituir a Marx por Polanyi, sino de comprender la limitación que implica basar la fundamentación de la economía crítica en un único sistema de pensamiento. De hecho, el mismo Polanyi, nos muestra la posibilidad de transitar por un camino alternativo. Su pensamiento

se construye en diálogo con Marx, aunque fuera del marxismo<sup>2</sup>, pero también en diálogo con otras tradiciones del socialismo no-marxista (el socialismo de guildas de G.D.H Cole, el cooperativismo de R. Owen, el socialismo cristiano de R. H. Tawney), los institucionalistas estadounidenses (J. R. Commons, T. Veblen), antropólogos (B. Malinowski o R. Thurnwald) e incluso con C. Menger, considerado uno de los fundadores de la Escuela Austríaca.

## 3. El mito de la economía como ciencia formal

Desde el siglo XVIII, cuando la economía política asienta sus bases fundacionales, el desarrollo del pensamiento económico ha ido en paralelo al del capitalismo. De acuerdo con su definición clásica, la economía sería la «ciencia que estudia los métodos más eficaces para satisfacer las necesidades humanas materiales, mediante el empleo de bienes escasos.» (RAE, 2017) A pesar de tratarse de una definición aséptica, no por ello es menos ideológica. De hecho, la caracterización de la economía como ciencia, llevó a los economistas a partir de Jevons a priorizar los modelos matemáticos, que posteriormente derivarían en una econometrización de la disciplina. Por otra parte, la satisfacción de necesidades en un contexto de escasez lleva implícita la noción de maximización de la utilidad marginal, base de la teoría neoclásica-marginalista, lo que dejaba fuera de la economía la naturaleza, los valores, las relaciones de género, la comunidad concebidas a lo sumo como externalidades. Frente a esta concepción reduccionista del hecho económico, Polanyi nos abre la posibilidad de pensar la economía desde una perspectiva diferente al distinguir el significado sustantivo del significado formal de economía recogido en la definición precedente:

*«El significado sustantivo se desprende de la dependencia del hombre para su subsistencia, de la naturaleza y de sus semejantes. Alude al intercambio con el entorno natural y social en tanto el resultado de este intercambio le proporciona los medios para satisfacer sus necesidades materiales»*

*«El significado formal se deriva de la relación entre medios y fines, tal y como aparece, por ejemplo, en las palabras economizar y económico. Se refiere a la situación determinada de elegir, esto es, a la elección entre los distintos usos de los medios inducida por la insuficiencia de dichos medios».*

«La economía como proceso instituido» (Polanyi, 2012: 87)

La definición sustantiva alude al hecho de que todas las sociedades, con el fin de sobrevivir, se organizan para producir y distribuir bienes, en tanto el ser humano sería dependiente en relación a la naturaleza y la comunidad. Esta definición nos permite comprender el hecho económico más allá de los postulados utilitaristas basados en el individualismo metodológico, al concebir la economía como un hecho colectivo construido en función de nuestra relación de co-dependencia con la naturaleza y la sociedad; una lectura de la economía que no se encontraría tan lejos de los postulados ecofeministas.

Así mismo, la economía, en su definición sustantiva, se encontraría encastrada en la sociedad. El concepto que utiliza el autor es el de *embeddedness* (encastramiento). Para Polanyi, el sistema económico sería una mera función de la organización social, al encontrársela economía al servicio de la vida social y no al contrario. Este hecho, lo evidencia en su análisis de las tres formas de integración de la economía en la sociedad: la reciprocidad, la redistribución y el

<sup>2</sup> Diferenciamos aquí el pensamiento de Marx, del marxismo como sistema de pensamiento en la línea desarrollada por Maximilien Rubel (2003).

intercambio; cuyas interrelaciones darían lugar a la creación de instituciones que tendrían por objeto garantizar estabilidad y eficacia a los procesos económicos, por lo que la economía sería siempre un proceso institucionalizado. A pesar de que Polanyi no introduce aquí la perspectiva de género en su análisis del hecho económico, la concepción sustantiva de la economía deja espacio para que esta sea incorporada, lo que no sucede en la definición formalista.

En cambio, el significado formalista correspondería con una visión de la economía que se ha convertido en hegemónica y que está dominada por el principio de elección (utilidad marginal) y la noción de escasez. En esta visión de la economía, desaparecerían las personas o instituciones que no se ajustan al modelo de racional utilitarista (Folbre, 2009; Douglas, 1998) mientras la naturaleza sería reducida a un factor de producción o a una externalidad. Desde la perspectiva de Polanyi, esta definición formalista de la economía iría pareja a la dislocación entre economía y sociedad *desembeddedness* (desencastramiento) que se habría producido en el siglo XVIII-XIX y que habría conducido primero a la creación de una economía de mercado, para pasar posteriormente a configurar una sociedad de mercado a través del tratamiento de tierra, el trabajo y la moneda como mercancías ficticias.

*«La herramienta conceptual de la cual nos servimos para abordar esta transición de la anonimidad a una existencia separada es la distinción entre la condición encastrada y desencastrada de la economía en relación con la sociedad. La economía desencastrada del siglo XIX se separó del resto de la sociedad, sobre todo del sistema político y gubernamental. En una economía de mercado, la producción y distribución de bienes materiales se lleva a cabo, en principio, a través de un sistema autorregulador de mercados formadores de precios. Ese sistema está gobernado por leyes propias, las llamadas leyes de oferta y demanda, y motivado por el temor al hambre y al final de lucro».*

«Aristóteles descubre la economía» (Polanyi, 2012: 116-117)

La definición formalista partiría pues de este proceso de desencastramiento para analizar sus consecuencias como si se éste se tratara de un fenómeno universal, lo que nos dificultaría la capacidad para ver y experimentar otras formas de practicar la economía, y en especial para abordar aquellos sujetos y temas de interés para la economía feminista. La economía del cuidado, la economía comunitaria, las economías del pro-común difícilmente podrán encontrar acomodo en esta definición formalista dominada por el principio de racionalidad, sin embargo pueden encontrar un mejor encaje con la definición sustantiva, lo que nos lleva a la necesidad de problematizar la metáfora del hombre económico.

#### 4. El mito del hombre económico

¿A qué nos referimos cuando hablamos del hombre económico? Ese modelo se basaría en un principio antropológico que asume que la racionalidad económica (es decir la maximización del propio interés) constituye la norma general del comportamiento humano y es así mismo la única forma de asegurar un mercado competitivo, *ceteribus paribus*, a través de la mejor asignación de sus recursos.

Tal y como han puesto de relieve las autoras feministas, el hombre económico constituiría una ficción, pero con muy importantes efectos de realidad, en la jerga actual, podríamos decir que se trata de una ficción performativa. Al poner en el centro del comportamiento del hombre econó-

mico el interés racional, expulsamos fuera de este modelo todas aquellas formas de comportamiento que se basan en otras motivaciones como el afecto, la emoción o la reciprocidad. Mary Douglas (1998) irá incluso más allá al considerar que el hombre económico es un ser que no tiene familia, ni amigos, ni historia, por lo que no es posible comprender cuáles son sus propósitos, convirtiéndose en ser no-social.

Esta exclusión ya la encontraríamos en la obra principal de Adam Smith, al asegurar que riqueza de las naciones se basaba exclusivamente en el trabajo motivado por el interés de los individuos. Desde este punto de vista, al considerarse que la mujer no compartía una motivación económica en su comportamiento, sino que lo hacía por amor o por caridad quedaba expulsada de la esfera de la economía. Tal y como señala el libro de Katrine Marçal:

*«El hombre económico es así el que ocupa el espacio público, detentando mayoritariamente el poder y la autoridad, e invisibilizando el trabajo de las mujeres Un Robinson Crusoe –para mencionar la novela de Defoe tan cara a los profesores de economía– depredador, racional y egoísta que huye de los sentimientos, el altruismo, la compasión o la solidaridad.» (Marçal, 2017)*

Desde este modelo, lo económico sería considerado como privado en relación al estado, pero público en relación a las relaciones que se desarrollan en el ámbito de «lo privado», es decir en el hogar. De esta manera, al instaurar la divisoria público/privado lo que está realizando la economía tradicional sería expulsar la esfera reproductiva fuera de la economía.

¿Cómo podemos deconstruir el hombre económico? Marx lo intentará sustituyendo el interés individual, por el interés de clase, de manera que sería nuestra posición en la relación que toman las fuerzas productivas, en la contradicción capital trabajo la que determina nuestro interés. Sin embargo, el riesgo que comporta esta sustitución (del interés egoísta al interés de clase) es la creación de una jerarquía entre la lucha económica (la lucha de clase) y aquellas luchas por la identidad y el reconocimiento (de las mujeres, de las sexualidades minorizadas, de los pueblos indígenas,...) cuyos intereses no son considerado como universales.

En cambio, la posición de Polanyi partiendo del socialismo cristiano, reivindicaría una ética de la responsabilidad personal, que no individualizante. La diferencia aquí sería notoria al sustituir interés por responsabilidad, lo que nos permitiría entroncar otra vez más con los debates en el seno de la economía feminista y de la economía ecológica. El hombre económico es sustituido aquí por un ser social, responsable de sus acciones ante la sociedad y ante el hábitat natural y cuyos apremios no se basan en la maximización de la utilidad, sino que incluyen principios morales, éticos y valores religiosos (Maucourant, 2006).

#### 5. El mito del mercado autorregulado

En *La Gran Transformación*, Karl Polanyi nos plantea como la construcción de la sociedad de mercado fue un proceso planeado, el mismo esquema podríamos utilizar para estudiar el ascenso del neoliberalismo y la desregulación de los mercados financieros.

La obra de Polanyi se sitúa en un momento de ruptura de la economía internacional marcado el marco del hundimiento de la primera sociedad de mercado (Maroucant, 2006). Los años de entreguerras generan distintas respuestas a este hundimiento: la tesis del imperialismo de

Lenin (2012) y Rosa Luxemburgo (1967), la necesidad de volver a embridar el capitalismo que dará como resultado el desarrollo del estado de bienestar en Keynes. En cambio, para Polanyi esta ruptura encontraría su *dinamys* en el contramovimiento que sigue al hundimiento de la sociedad de mercado, lo que constituye la base de la Gran Transformación.

Para Polanyi, la construcción de una sociedad de mercado sería un proyecto utópico, en tanto no puede llegar a desarrollarse plenamente sin destruir a la sociedad. Por ello, todo movimiento hacia la constitución de una sociedad de mercado generaría en su seno contramovimientos de protección social. Para entender la mutación social que condujo a la creación de una sociedad de mercado hay que partir del hecho que «una economía de mercado sólo puede existir en una sociedad de mercado», es decir aquella que viene acompañada por un cambio en las normas, instituciones y comportamientos que permiten que el mercado opere.

Aquí encontramos, una vez más, una distinción con la economía marxista. Para el marxismo, aquello que definiría una sociedad capitalista sería la propiedad de los medios de producción, lo que sitúa al mercado en un rol subalterno a las relaciones de producción como espacio de realización del capital. En cambio, para Polanyi la clave del proceso residiría en la posición que el mercado ocupa en la sociedad. La economía de mercado no debería confundirse con la economía con mercados, que han existido en distintas sociedades, sino que sería el producto del Gran Mercado a través del cual «el hombre, la tierra y la moneda» se convierten mercancías ficticias, es decir son incluidas como objeto de compra venta. A partir de allí, se construye la idea de un mercado autorregulado que supondría una «herida mortal infringida a la instituciones» anteriores, y la configuración de un mercado global basado en el patrón oro, el comercio mundial y las finanzas globales.

El hundimiento de este sistema tras la catástrofe bélica de la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión de 1929, condujo al paréntesis representado por el New Deal, los frentes populares, los fascismos, el comunismo soviético y la construcción del estado del bienestar, que corresponden a movimientos de protección social. Sin embargo, a partir de la desconexión del dólar del patrón oro, el ascenso del neoliberalismo a partir de los 80' y la intensificación de la globalización nos encontramos de nuevo frente al desarrollo del proyecto de construcción de un mercado autorregulado. Desde la óptica neoliberal, el mercado es visto como un sistema de procesamiento de información, que no podría ser desarrollado por ningún sujeto y que tendería naturalmente equilibrio que opera bajo el principio de que toda oferta acaba encontrando su demanda.

## 6. La construcción de alternativas post-neoliberales tras la gran recesión

La gran recesión iniciada en 2008 ha puesto de manifiesto la existencia de una crisis global sistémica que se cierne sobre nuestras sociedades. No se trata únicamente de una crisis económica y financiera, sino también social, energética, climática, de cuidados y de representación política. El conflicto en la actualidad ya no se estructura únicamente como capital-trabajo o capital-naturaleza, sino que adopta la forma de capital vida, ya que es la propia sustentabilidad de la vida en el planeta la que se encuentra en juego. Frente a este contexto, la economía feminista como proyecto de análisis y emancipación constituye un asidero para replantear una transformación de nuestras maneras de entender y practicar la economía. Durante la primera mitad del siglo XX, el contramovimiento generado como respuesta al mercado autorregulado adoptó distintas configuraciones: el *New Deal*, el Frente Popular, el socialismo o los fascismos. Actualmente, la cuestión que debemos afrontar es como canalizar la reacción ante las inevitables fallas del mercado para que no conduzcan a una salida autoritaria.

Nancy Fraser se plantea por qué no se da un doble movimiento en la actualidad, y explora diferentes causas: la falta de liderazgo, la desarticulación de la composición de clase, la financiarización, la pérdida de peso de la escala nacional. Si bien dichas dimensiones tienen peso, a sus ojos parecen explicaciones insuficientes. Para ello analiza la amplia gama de luchas sociales que irrumpen en la década de los 60 y que se extienden con rapidez en los años siguientes que compartían la lucha con el reconocimiento, o lo que Fraser determina como luchas por la emancipación. Cada una de estas luchas, criticaba la sustancia ética del principio de protección. Serían movimientos que luchan por el acceso, por el reconocimiento, y que no encajarían dentro del movimiento doble: protección mercado propuesto por Polanyi. Es aquí donde Fraser hace su apuesta por el triple movimiento, que serviría de principio analítico para determinar los principios generales de la lucha social en la sociedad capitalista. El conflicto no sería a dos, sino a tres bandas: entre partidarios de la mercantilización, defensores de la protección social y partidarios de la emancipación. Cada uno de los tres polos podría ampliarse con un segundo para combatir un tercero.

Esto nos lleva a la ambivalencia, por ejemplo la protección ofrece la posibilidad de aliviar los efectos desintegradores del mercado pero instituye la dominación dentro de las comunidades. La mercantilización deshace las comunidades previas, pero a la vez puede permitir desintegrar estructuras que son operativas. Y si bien la emancipación produce liberación, pero puede generar tensiones entre el tejido de solidaridades existente (por ejemplo, podríamos citar las luchas LGTBi en los países islámicos), incluso puede llevar a disolver la base ética solidaria de la protección social, abriendo el camino de la mercantilización. A este respecto Fraser nos advierte de las amistades peligrosas entre feminismo y neoliberalismo.

Este triple movimiento, nos permite plantear como podría articularse un proyecto contra la hegemonía neoliberal. Forjar una nueva alianza con la protección social, vincular el interés por la no-dominación con el interés por la solidaridad y la seguridad social. Frente a una economía desincrustada de la sociedad, un proyecto crítico tiene que tener por objetivo reincrustar la economía en la sociedad. Actualmente, este incrustamiento pasa necesariamente por preguntarnos como organizamos la producción social.

Hoy en día, la crisis de la hegemonía neoliberal nos abre la posibilidad de plantear alternativas a la sociedad de mercado partiendo de una relectura de las propuestas de Karl Polanyi incorporando los avances desarrollados por la economía feminista y la economía social y solidaria. La creación de nuevas instituciones que permitan desarrollar propuestas de democratización de la economía: en este sentido podemos señalar las experiencias de economía social y cooperativa, el procomún digital, la protección de comunales (montes y pastos comunales, ejidos, tierras indígenas,...).

## 7. Una coda latinoamericana

En este capítulo he mostrado algunas de las posibilidades que nos ofrece la relectura de Karl Polanyi, hibridada con la economía feminista, para desarrollar análisis y experiencias económicas alternativas a la sociedad de mercado. Estas experiencias tendrían como objeto una «re-institucionalización de la economía», es decir, la creación de instituciones robustas que sitúen en el centro la sostenibilidad de la vida.

Desde una perspectiva latinoamericana, estos análisis adquieren hoy gran actualidad para entender los cambios propiciados por los gobiernos nacional-populares y las experiencias de economía comunitaria que se han desarrollado en el continente en las dos últimas décadas, que aparecen como respuesta al proceso de mercantilización que supusieron los Programas de Ajuste Estructural del FMI durante los años 90'. Desde el alzamiento zapatista de 1994 hasta los gobiernos progresistas de Venezuela, Ecuador, Bolivia, Brasil, y Argentina (actualmente en fase de reflujo) pasando por la proliferación y desarrollo de experiencias de economía social y cooperativa a escala regional y local, junto a la defensa de las tierras y modelos económicos indígenas, el continente ha sido uno de los epicentros del contramovimiento global frente al ciclo de mercantilización neoliberal.

A diferencia de muchos autores marxistas, Polanyi no fue refractario a la existencia de mercados, sino a que la lógica de mercado acabe regulando nuestras vidas. En un momento, en que somos capaces de reconocer la vulnerabilidad y precariedad en qué se desenvuelven nuestras vidas, el objetivo no debería ser eliminar el mercado, sino su «civilización» para que este sea compatible con asegurar la existencia y dignidad de la vida humana. La rebelión contra el mercado no exige su desaparición, sino que este no sea el único leitmotiv de la actividad económica: poner en el centro la sostenibilidad de la vida.

## Bibliografía

- BONET-MARTÍ, Jordi (2018): «De la crisis del estado de bienestar a la gran regresión: nuevos retos y oportunidades». En: Ferran Camas y Gemma Ubasart, *Estado y políticas de Bienestar*, Barcelona: Huygens, pp. 83-96.
- BENERÍA, Lourdes (1999): «Mercados globales, género y el Hombre de Davos». *La ventana. Revista de Estudios de Género*, núm. 10, pp. 7-48.
- CARRASCO, Cristina (ed.) (1999): *Mujeres y economía. Nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*. Barcelona: Icaria.
- (2014): *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid: La Oveja Roja.
- CORAGGIO, José Luis (2011): *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Eds. Abya Ayala.
- CRUNKLETON, Martha (1987): «Polanyi, Feminist Issues And Epistemology». *Tradition and Discovery: The Polanyi Society*, vol. 15, núm. 2, pp. 5-11.
- DALLA Costa, María Rosa (2009): *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*. Madrid: Akal.
- DE Villota, Paloma (ed.) (2003): *Economía y género. Macroeconomía, política fiscal y liberalización. Análisis de su impacto sobre las mujeres*. Barcelona: Icaria.
- DOUGLAS, Mary (1998): *Missing Persons: A Critique of the Personhood in the Social Sciences*. Berkeley y Los Ángeles: California University Press.
- DUMONT, Louis (1982): *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando (2016): *Historia mínima del neoliberalismo*. Madrid: Turner.
- FEDERICI, Silvia (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- (2013): *Rebelión en punto cero*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2018): *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FERBER, Marianne y NELSON, Julie (2004): *Más allá del hombre económico*. Madrid: Cátedra.
- FOLBRE, Nancy (2009): *Greed, Lust and Gender: A History of Economic Ideas*. New York: Oxford University Press.
- FRASER, Nancy (2013): «¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi». *New Left Review*, núm. 81, pp. 125-139.
- (2015): *Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- FUSTER, Mayo; SUBIRATS, Joan; BERLINGUER, Marco; MARTÍNEZ, Rúben y SALCEDO, Jorge (2015): *Procomún digital y cultura libre*. Barcelona: Icaria.
- GARCÍA-LINERA, Álvaro (2006): «El capitalismo andino-amazónico». *Le Monde Diplomatique* (edición chilena), enero, p. 1.
- GODELIER, Maurice (1976): *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.
- GRANOVETTER, Mark (1985): «Economic action and social structure. The problem of embeddedness». *American Journal of Sociology*, vol. 91, núm. 3, pp. 481-510.
- GUTIERREZ, Raquel (2017): *Horizontes comunitario-populares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LENIN, Vladimir (2012): *Imperialismo: fase superior del capitalismo*. Madrid: Taurus.
- LUXEMBURGO, Rosa (1967): *La acumulación de capital*. México: Grijalbo.
- MARÇAL, Katrine (2016): *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?* Barcelona: Debate.
- MAUCOURANT, Jérôme (2006): *Descubrir a Polanyi*. Barcelona: Eds. Bellaterra.
- PÉREZ OROZCO, Amaia (2014): *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- PIÑEIRO ORGE, Eloísa (2015): «Análisis de la gestión de la propiedad comunal desde la perspectiva de género. El caso de la Comunidad de Montes Vecinales de Valladares». Comunicación presentada en el X Congreso Vasco de Sociología y Ciencia Política, Bilbao, 3-4 de noviembre.
- OSTROM, Elinor (2011): *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- POLANYI, Karl (2008): *Essais*. Paris: Seuil.
- (2009): *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing.
- (2012): *Textos escogidos*. Buenos Aires: CLACSO.
- (2014): *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Madrid: Capitán Swing.
- (2016): *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Barcelona: Virus editorial.

- ; ARENSBERG, Conrad M. y PEARSON, Harry W. (1976): *Comercio y mercado en los imperios anti-guos*. Barcelona: Labor.
- POLANYI-LEVITT, Kari (dir.) (1990): *The Life and Work of Karl Polanyi*. Montréal: Black Rose Books.
- PRIETO, Carlos (1996): «Karl Polanyi: crítica del mercado, crítica de la economía». *Política y sociedad*, núm. 16, pp. 23-34.
- RAE (2017): *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española.
- RENDUELES, César (2004): «Karl Polanyi o la humildad de las ciencias sociales». *Nexo. Revista de Filosofía*, núm. 2, pp. 155-166.
- RUBEL, Maximilien (2003): *Marx sin mito*. Barcelona: Octaedro.
- SUBIRATS, Joan (2013): «Bienes comunes y contemporaneidad. Releyendo a Polanyi». *Ecología Política*, núm. 45, pp. 22-29.
- y RENDUELES, César (2016): *Los (bienes) comunes ¿oportunidad y espejismo?* Barcelona: Icaria.
- VARA, María Jesús (coord.) (2006): *Estudios sobre género y economía*. Madrid: Akal.
- WALLER, William T. & JENNINGS, Ann (1991): «A Feminist Institutional Reconsideration of Karl Polanyi». *Journal of Economic Issues*, vol. 25, núm. 2, pp. 485-497.
- YU, Zhenhua (2007): «Feminist Epistemology in a Polanyian Perspective». *Tradition and Discovery: The Polanyi Society*, vol. 34, núm. 1, pp. 49-53.

\*\*\*

# ECONOMÍAS DE LA INFORMACIÓN Y LA COMUNICACIÓN EN EL MOVIMIENTO SOCIAL MADRES DE LA CANDELARIA DE MEDELLÍN-COLOMBIA

Alba Shirley Tamayo Arango

~

## Introducción

La economía ha ocupado un papel preponderante entre las ciencias sociales, su camino se ha orientado hacia la exactitud y la medición, con el fin de ganar estatuto de cientificidad alejándose de lo social y acercándose a las ciencias de la naturaleza. No obstante, la crisis sistémica (Wallerstein, 2007) a la que asistimos en la actualidad toca también a la economía, que comienza a ser cuestionada en su supuesta neutralidad y universalidad. La contemporaneidad con sus preguntas erosiona la teoría económica, que apuntaló una modernidad donde el sujeto está determinado por su racionalidad, sus elecciones particulares soberanas e informadas, autosuficientes, sus libertades individuales en un contexto de propiedad privada y de competencia garantizada y protegida por el Estado, donde hoy «el paradigma de mercado proyectado universalmente se sustenta en la acumulación sin límites, exacerbada por valores desbocados de productividad, consumismo e individualismo, tan propios del neoliberalismo» (Acosta, 2015: 4).

De ahí que el sujeto ilustrado que ha asumido históricamente la economía sea un sujeto abstracto, medible estadísticamente y aislado de sus emociones y sentires. La búsqueda de la cientificidad desarraigó del pensamiento económico el entorno social, cultural y político y, más aún, obvió las relaciones con los territorios y las temporalidades, así como con las desigualdades establecidas por el género. Pero, el escenario actual exige otro tipo de abordajes teóricos y metodológicos, que den cuenta de sujetos en el mundo en tanto sujetos que se piensan en él, que lo problematizan y lo interrogan. Entonces, más que un sujeto trascendente lo que se quiere considerar ahora es un sujeto contingente, expuesto al devenir. Por lo cual, se pasa de una epistemología del conocimiento a una ontología de la comprensión. (Ricoeur 2006, citado por Vásquez Ramírez y Henao Fernández, 2009).

Comprensión que abre los horizontes del conocer, cuando se entiende que los sujetos deben ser observados en el cruce de relaciones múltiples y heterogéneas que conforman el espacio social donde sus movimientos adquieren sentido, en otras palabras, los sujetos devienen subjetividad social constituyente en tanto expresión dinámica de diversos momentos históricos (Zemelman, 2010: 357-358). Entonces, se precisa romper con la tendencia a pensar las dinámicas constitutivas a partir de su reducción a mecanismos propios de la subjetividad individual. Por tanto, hablar de un sujeto que piensa, conoce, siente y reflexiona implica rebasar los condicionantes epistémicos del sujeto como individuo aislado. En este orden de ideas, hay que

abordar otro tipo de economía, y la economía desde otras perspectivas; Eva Illouz (2007) señala, por ejemplo, que hay una profunda relación entre los relatos sociológicos del capitalismo vinculados a la modernidad y las emociones. Hoy se hace necesario, por tanto, estudiar narraciones alternativas a la racionalidad imperante que evidencien cómo el tejido del lenguaje nos configura y nos lleva a acciones que forman capitales y ganancias que rebasan la idea de lo meramente contable, de la acumulación o de la capacidad de consumo.

En consecuencia, hay que subrayar que muchas de las preguntas emergentes en la actualidad surgen desde las mujeres, quienes han ocupado un lugar de negación en los renglones visibles de la economía, más cuando se trata de mujeres campesinas, sin acceso a escolarización y determinadas por roles de género rígidos que las subordinan. Las preguntas por la valoración de sus aportes al crecimiento material y social son suscitadas por el trabajo y la acción colectiva, la circulación de la información, la comunicación y el conocimiento no reglado al que han tenido acceso. El presente capítulo evidencia reflexiones en torno a esas preguntas y posicionamientos respecto a economías otras, que fluyen y que generan las mujeres pertenecientes al movimiento social Asociación Caminos de Esperanza Madres de la Candelaria de la ciudad de Medellín-Colombia (en adelante Madres de la Candelaria).

Nos aproximamos entonces a mujeres víctimas del conflicto armado colombiano; mujeres en su mayoría campesinas, que han sufrido el desplazamiento forzado hacia las grandes ciudades, el despojo de sus bienes, el destierro y la desaparición de sus familiares no combatientes en medio de la guerra, dejando clara su precaria ciudadanía, su ausencia en las cuentas del Estado y en los análisis económicos clásicos.

En aras de conocer sus trayectorias y sus apuestas por la resiliencia, por la demanda de sus derechos y por la búsqueda de la verdad y la justicia, se ha optado por un método cualitativo, centrado en los relatos sociobiográficos como medio y mediación para lograr acercamientos, diálogos y conversaciones<sup>1</sup> que permitan conocer(nos) y reconocer(nos) más allá de las condiciones materiales y sociales de vida, que configuran narraciones que las sitúan en categorías de pobreza, vulnerabilidad o precariedad, generando políticas de inclusión no siempre incluyentes, y contrastar estas categorías económicas dominantes con los capitales construidos en el movimiento social: desde las economías de la información que circulan por los corredores de lo masivo y que son encaradas por los movimientos sociales como acciones que posibilitan la visibilidad y el reconocimiento público y político para cuestionar identidades prejuiciosas, hasta las economías de la comunicación que establecen lugares de enunciación propios y apropiados para reconceptualizar categorías sociales asociadas a las consecuencias del conflicto armado desde las que son vistas y asumidas y propender por una praxis que oriente a las mujeres a pensarse agentes centrales en la construcción de la paz que necesita el país.

## Romper la economía de las invisibilidades

A partir de la definición de economía moral como «producción, circulación y apropiación de normas y obligaciones, valores y afectos relativos a un problema específico en un tiempo y un espacio específicos» (Fassin, 2015: 279), evidenciamos el problema de la invisibilidad de las relaciones de género en los análisis económicos, derivado de valoraciones sociales de lo femenino y lo masculino claramente diferenciables desde de la propuesta modernizadora y en específico la inexistencia de

<sup>1</sup> Pensamos con Humberto Maturana (1988) que todo quehacer humano se da en el conversar, vinculado éste a las emociones y diferenciado del diálogo donde lo racional se pone en juego para argumentar y contraargumentar.

seres vulnerados en sus derechos y violentados en diversas esferas de su vida, que aparecen en el panorama económico nacional como cargas para el Estado.

Este horizonte de pensamiento cambia, cuando desde la perspectiva de la economía feminista se pone «en el centro del análisis la sostenibilidad de la vida, descentrando los mercados (...) [es decir], el objetivo del funcionamiento económico desde esta mirada no es la reproducción del capital, sino la reproducción de la vida» (Rodríguez Enríquez, 2015).

En este sentido, se precisa abordar la complejidad de la guerra en Colombia, en cuanto que ha generado profundos desequilibrios en lo que tiene que ver con el cuidado, la sostenibilidad y la reproducción de la vida en condiciones de dignidad humana. Esto es, en un mundo donde la economía de los cuidados se caracteriza por ser femenina, y en razón de este mismo hecho invisible, los discursos predominantes enfatizan la economía de lo material, obviando las pérdidas y los daños que la guerra ocasiona en lo relacional, lo afectivo y lo emocional.

La vulnerabilidad de las mujeres y del universo de lo femenino se hace evidente en un escenario de guerra como el colombiano, donde los discursos institucionales no lo relacionan con el bienestar general de la población. La Corte Constitucional colombiana evidencia esta vulnerabilidad al destacar diez riesgos que corren las mujeres en razón de su género:

«(i) violencia sexual, explotación sexual o abuso sexual; (ii) explotación o esclavización para ejercer labores domésticas y roles considerados femeninos en una sociedad con rasgos patriarcales, por parte de los actores armados ilegales; (iii) reclutamiento forzado de sus hijos e hijas por los actores armados al margen de la ley; (iv) contacto de las relaciones familiares o personales –voluntarias, accidentales o presuntas– con los integrantes de alguno de los grupos armados ilegales, o fuerza pública; (v) pertenencia a organizaciones sociales, comunitarias o políticas de mujeres, o de sus labores de liderazgo y promoción de los derechos humanos; (vi) persecución y asesinato por las estrategias de control coercitivo; (vii) asesinato o desaparición de su proveedor económico o por la desintegración de sus grupos familiares y de sus redes de apoyo material y social; (viii) despojo de sus tierras y su patrimonio con mayor facilidad por los actores armados ilegales; (ix) condición de discriminación y vulnerabilidad acentuada de las mujeres indígenas y afrodescendientes; y (x) pérdida o ausencia de su compañero o proveedor económico durante el proceso de desplazamiento.» (Víctimas, 2015: 10)

Los relatos de las mujeres pertenecientes al movimiento social Madres de la Candelaria de Medellín dan cuenta de muchos de estos ultrajes y atrocidades. En su gran mayoría la experiencia de la desaparición forzada las atraviesa, así como los desplazamientos llevados a cabo por la coerción o el miedo. Pero si hay un patrón común en todas ellas es la debacle de la economía material y simbólica que las sostenía a ellas y a su familia. Se trata, por una parte, tanto del despojo de la tierra y los bienes como de su vínculo campesino, tradicional y heredado con el territorio. Su historia personal y familiar se quiebra por la violencia vivida. Por otra parte, la zozobra, la incertidumbre y el dolor de la pérdida de los seres queridos de manera dolosa introduce nuevos órdenes en la familia y en la vida.

En este contexto, las mujeres se enfrentan a cambios repentinos y violentos que las desestabilizan en la totalidad de su experiencia vital, generando una nueva mirada frente al pasado, el presente y el futuro. Las pérdidas múltiples se cruzan con la adaptación al nuevo contexto urbano en situación de desventaja social. A la competencia por un espacio de vida en un barrio surgido de la conglomeración de personas desplazadas del campo, denominado de «invasión»,

se suma la falta de servicios públicos y la presencia de actores armados ilegales, que vuelven a su vida con otra cara para controlarla.

En resumen, las mujeres violentadas hacen parte de una población inexistente para una economía de corte patriarcal, empresarial y transnacional, centrada en la explotación de recursos humanos, naturales y sociales. Si han llegado a ser vistas y reconocidas por el Estado como víctimas de la violencia es porque su propio liderazgo y movilización ha conducido a la conciencia colectiva de las deudas con ellas y con sus familiares. Son ellas mismas las que han roto con los discursos y las prácticas que las niegan, las silencian o las señalan, y con las economías que las asumen desde el paternalismo, renovando la victimización al negar sus capacidades de resiliencia, transformación y creación.

### Actuar, formar e informar

Las víctimas suelen sufrir en soledad el dolor de las pérdidas humanas y materiales, a lo que se suman estigmatizaciones y sospechas atribuidas por la relación con los hechos dolosos, que en muchas ocasiones son como una marca indeleble. El silencio asumido e impuesto por el miedo y la indolencia mezclada con la indiferencia, suponen un aislamiento férreo que se erige como defensa ante nuevas agresiones. Las condiciones de vida impuestas por la guerra imposibilitan la capacidad de elección de estas mujeres, lo que estrecha sus alternativas para agenciar nuevos significados para sus vidas. Entonces, su existencia pasa a estar fundada en una economía del malestar y del malvivir que se opone al despliegue de sus capacidades. (Nussbaum, 2014)

No obstante, en Colombia han sido las víctimas las que se han movilizado para visibilizar las acciones sufridas, reclamar la solidaridad ciudadana en pos de la verdad y trabajar por la adherencia y la toma de conciencia de quienes siendo víctimas no se asumen como tales. Los movimientos sociales orientan las víctimas hacia la subjetividad política, en pos de lograr participación activa y accionar colectivo con permanencia en el tiempo y con incidencia en la administración del Estado.

En cuanto a la desaparición forzada, es imperioso reconocer que en Colombia su tipificación ante la ley

*«Es fruto de la lucha e incesable denuncia de los familiares de las víctimas [y sus organizaciones]... A ellos, a su trabajo y su esfuerzo les debemos las conquistas jurídicas, las instituciones existentes, la conciencia creada y la puesta del tema en la agenda de los actuales procesos de negociación y en el escenario público nacional e internacional» (CNMH, 2016: 30-31).*

Uno de los movimientos sociales de víctimas que han liderado procesos de lucha por el reconocimiento y la ampliación de la categoría de víctima a los familiares de los desaparecidos, que son quienes sufren la ausencia y la incertidumbre por los hechos dolosos, es la Asociación Caminos de Esperanza Madres de la Candelaria.

Impulsadas por la figura de las Madres de la Plaza de Mayo se instalaron en un lugar central de la ciudad de Medellín, el atrio de la emblemática iglesia de Nuestra Señora de la Candelaria, donde comenzaron su labor de denuncia. Si bien fueron 14 mujeres las que comenzaron este recorrido en el año 1999, en la actualidad, después de 19 años, cuentan con cerca de 900 integrantes. En el Plantón, acción colectiva realizada todos los viernes, las Madres entonan sus arengas y cantos alusivos

al sufrimiento vivido, a la ausencia dolorosa que las mueve, pero también a la paz deseada; los transeúntes se acercan para escucharlas y leer las fotografías, que informan las fechas y lugares de desaparición. El asombro aumenta al ver niños en las pancartas.

Es así como las Madres han revitalizado el espacio público de la ciudad como territorio para la gente. Han instaurado una economía femenina reivindicativa de los espacios colectivos, pues «la calle no siempre es un lugar que podamos dar por supuesto como espacio público para ciertos tipos de reuniones; la calle, como espacio público y lugar de paso es también un bien público por el que la gente lucha» (Butler, 2014).

Para la Organización, el atrio de la iglesia de la Candelaria es un territorio simbólico, ganado y contado en los haberes de sus luchas, pagado con la vida de una de las mujeres, asesinada cuando los paramilitares se oponían a la manifestación abierta en la ciudad. La permanencia allí, a pesar de estar en medio del conflicto, generó conciencia sobre la fortaleza de las Madres, sobre su persistencia y la verdad de sus búsquedas.

El propósito de las Madres de la Candelaria con su acción colectiva permanente es que su dolor no sea un dolor solitario. Tocar a la población de la ciudad, muchas veces alejada de las acciones más cruentas de la guerra, es un objetivo primordial para lograr solidaridad, comprensión y apoyo. Lo que se transmite es que el problema de los desaparecidos y el dolor «que es para toda la vida» (CM, 2015), es de la sociedad en la que viven, sociedad que debe conocer, reconocer y no desconocer lo ocurrido, porque el olvido es la muerte total de los desaparecidos y el borramiento de las víctimas.

El plantón de los viernes instala en la conciencia ciudadana la desaparición forzada como un hecho real, recurrente y actual en el territorio tangible de la ciudad. Pues corporiza el lenguaje mediático, que distancia e instaura una realidad desde el consumo de información. El uso del espacio central y cargado de poder simbólico, por la presencia de los cuerpos de mujeres que se exponen con las pancartas, dibuja la existencia de seres antes acallados, y ellas se toman la palabra para decir que tienen capacidad de expresar sus desacuerdos y sus sentires. La fuerza de esta corporalidad, que también se toma el tiempo (todos los viernes a las dos de la tarde, hace 19 años), (in)forma a los medios masivos de comunicación: quiénes son ellas, qué demandan, qué importancia tiene lo que dicen, qué piensan sobre otros temas relacionados como la verdad, la reparación, la construcción de paz. Es así que ellas se han dado existencia en un universo que las negaba y las silenciaba: el universo mediático. Y por ende en el universo de la administración del Estado. En la actualidad, ellas producen información sobre ellas mismas y sobre otros, pues para los medios son agentes de opinión y de legitimación respecto a temas relacionados con la guerra y la paz en el país.

Cuando los periodistas las escucharon por primera vez, les costó dar cuenta de estas voces que no estaban en el concierto de discursos conocidos. Sin embargo, varios medios nacionales y de diversas regiones fueron buscando sus testimonios, contando las atrocidades que eran su experiencia vivida. Los relatos de la memoria histórica del conflicto comenzaron a estar presentes en los medios de manera tímida, para luego llenar páginas enteras cuando las versiones libres de los excombatientes confirmaron todos aquellos hechos ominosos que parecían inverosímiles. La voz de los hombres que habían sido victimarios otorgó estatuto de verdad a las narraciones de las mujeres, cuando ellos pudieron hablar amparados por la Ley de Justicia y Paz.

La economía de los poderes asociados a los discursos, al lugar de enunciación y al actor que los ejecuta, como una economía tradicional que niega ciertas existencias y recorta algunas ciudadanías, se evidencia en la dificultad de los medios masivos para dar lugar válido a las mujeres víctimas por sí mismas, a su accionar colectivo y a sus movilizaciones. Solo la lucha continua por los espacios de lo público, conjugada con la economía de valores como la verdad, la justicia y la reparación, asociada a la Ley de Justicia y Paz establecida a partir de la desmovilización de algunos ejércitos paramilitares en 2006, ha logrado que la Asociación sea una voz escuchada y tenida en cuenta en la agenda de los medios.

Queda claro que los movimientos sociales mueven el lugar que los poderes dominantes han otorgado a ciertas ciudadanías. La visibilidad de las Madres de la Candelaria es producto de la sensibilización de periodistas mediante una práctica colectiva transformadora a su vez de la industria mediática, los lenguajes y las clasificaciones de los discursos noticiables. En su andar las Madres han orientado la asociación del concepto de víctima hacia el movimiento más que hacia la pasividad. Sin embargo, su lugar social es una lucha constante, como lo evidenció la exclusión inicial de las víctimas en el proceso de paz del gobierno colombiano con la guerrilla de las FARC. La demanda mediática de las mujeres y las víctimas logró su inclusión en los diálogos de paz llevados a cabo en la Habana-Cuba y su presencia en el acuerdo final firmado en 2016.

## Conversar para conocer

Seguimos la ruta de la conversación, que en el movimiento social Madres de la Candelaria logra formar un espacio y entramado de vínculos afectivos, posibilitadores de cambios permanentes (Zibechi, 2006), para descentrar también las metodologías cualitativas que hacen de quien investiga único sujeto cognoscente y quien define las orientaciones de las reflexiones.

Nos ubicamos entonces en la idea de Maturana de que es necesario:

*«darse cuenta de que los seres humanos existimos como tales en el entrecruzamiento de muchas conversaciones en muchos dominios operacionales distintos que configuran muchos dominios de realidades diferentes, es particularmente significativo porque nos permite recuperar lo emocional como un ámbito fundamental de nuestro ser seres humanos.»* (Maturana, 1988: 12)

De ahí que hablemos de una comunicación que no se circunscribe a lo racional, establecida desde la planeación de la investigación y dirigida según los presupuestos de lo que en la academia se considera que tienen valor académico y científico. Economía de valores racionales predominantes que hoy son cuestionados. En su lugar, nos abrimos a la comprensión de lo que significa para las mujeres pertenecer al movimiento social a través de estar con ellas, compartir sus espacios de conversación, darles a conocer aquello que pretendemos, escucharlas y reflexionar con ellas sobre la realidad que queremos abordar. Lo que implica otros usos del tiempo de la investigación y otros modos de relación con los sujetos que participan en ella.

A lo largo de este proceso, hemos entendido que la conversación es también un método de conocimiento para adentrarse en las economías femeninas que posibilitan aprender, aprehender y transformar el propio mundo. La conversación es para ellas un ritual de encuentro, una forma de producir saberes compartidos, un modo de dar afecto, una forma de generar vínculos estrechos y establecer la familia de amigas que les permite cambiar su perspectiva de vida, mejorar procesos

personales, empoderarse como mujeres y como víctimas, verse con fuerza para hablar y expresar sus pensamientos y posiciones fuera de los espacios privados, es decir, apropiarse y habitar lo público para transformarlo con su presencia.

Pero además, encontramos que el movimiento social Madres de la Candelaria se ha constituido en sujeto pedagógico al poner en un lugar destacado la reflexión y la evaluación permanentes de todo lo que está sucediendo (Zibechi, 2006), tanto en lo personal como en lo social, lo cultural y lo político. Se debate, se argumenta y contraargumenta al interior del movimiento sobre temas trascendentes para el país y para ellas mismas, como la desmovilización de los ejércitos paramilitares, la Ley de Justicia y Paz, los diálogos de la Habana con la guerrilla de las FARC y los iniciados diálogos con el ELN, entre otros temas de actualidad.

Son las conversaciones las que posibilitan también saber de las situaciones psicológicas, emocionales y materiales de las integrantes, y generar acciones de solidaridad en consecuencia. Es claro que las actividades formales e informales muestran un movimiento que no ha sido constituido para un solo fin, como sería la búsqueda de los familiares desaparecidos, sino que va más allá del sentido instrumental expuesto por ellas mismas como el objetivo originario, el hecho movilizador. Lo anterior «supone ingresar al análisis de los movimientos desde otro lugar: no ya las formas de organización y los repertorios de la movilización sino las relaciones sociales y los territorios, o sea los flujos y las circulaciones y no las estructuras.» (Zibechi, 2000: 18)

En consecuencia, el movimiento social Madres de la Candelaria nos ha mostrado la fuerza de la conversación en su accionar colectivo y en su movilización permanente, como un capital que permite la circulación de saberes y la transformación continua. Ha sido la conversación la que abre las puertas a las mujeres para ingresar al movimiento y encontrar en sus integrantes compañeras de dolor, pero también de transformación de ese dolor y de lucha. Tímidas se acercan con sus vecinas que les han hablado de la Asociación, o se encuentran en el centro de la ciudad el plantón y preguntan. Y del vaciamiento de sí mismas por las pérdidas sufridas, que las llevan a no querer vivir, pasan a formarse de nuevo como seres dignos de amor y de reconocimiento. La conversación las devuelve como seres sociales y relacionales. Delia nos contaba: «Yo sentía un dolor muy fuerte en el pecho. No podía pensar en mi hijo porque se me venían las lágrimas, no tenía fuerzas para hacer los oficios de la casa, yo no quería hacer nada... estaba abandonando todo, hasta los hijos» (Delia, CM, 2016). El dolor derivado de los hechos atroces se instala en el cuerpo y no lo abandona, se instala en la vida misma. El recuerdo del pasado viene sin llamarlo, y también las preguntas que quieren hacerlo inteligible: «¿por qué a mí?», «¿Por qué mi hijo?», al igual que los sentimientos de culpa por «no haber hecho lo que debía» (CM, 2016).

Sin embargo, el movimiento genera una economía de los afectos donde las mujeres se sienten en confianza para narrar las experiencias que quebraron sus trayectorias de vida, y es así como se construyen de nuevo frente a las otras que han vivido situaciones similares pero distintas. Las narraciones se entrecruzan, porque de alguna manera lo que una dice se refleja en las otras, se enriquecen las percepciones, se transforman las maneras de verse como víctima, como mujer y como campesina en la ciudad, se genera credibilidad en sí mismas y una subjetividad basada en la «identidad desde la alteridad, en la alteridad y para la alteridad. Una identidad que entiende que la diferencia con el otro es deferencia» (Mèlich, 2013: 137). Aparece para ellas ese sentido de familia que abre espacio para la pregunta por la otra, por su situación, por su sentir. Como afirma Dolores: «yo vengo porque esta es mi otra familia, yo no puedo dejar de venir» (CM, 2016).

Las narraciones tejen la interdependencia del entramado de experiencias del pasado donde confluyen las características de las acciones ominosas, de los actores que las perpetraron, de los sujetos que las sufren, de modo que se van configurando unas concepciones comunes, unos marcos de injusticia definidos en conjunto. Las mujeres del movimiento se empoderan también a partir del conocimiento de sus derechos, lo que las conduce a ampliar los márgenes de exigibilidad de justicia ante el Estado. Así, la solidaridad y el apoyo mutuo fortalecen su voz y las sitúa de nuevo en el mundo social, donde la economía de la fuerza colectiva capitaliza procesos de reparación al reconocer entuertos y reprocesos en los trámites, ante la burocracia estatal. La Asociación evita que las mujeres sean revictimizadas al entrar en contacto con los funcionarios y con estos hace pedagogía para el buen tratamiento de las víctimas.

En resumen, la pertenencia al movimiento social Madres de la Candelaria modifica el lugar socialmente asignado para quienes han sido marginadas, discriminadas y negadas. El espacio del mundo privado, vinculado a una economía de las mujeres limitada al mundo de la familia, se expande en la Asociación para generar la presencia visible en los espacios de lo público. Las mujeres víctimas del conflicto armado ganan así el territorio de su lucha colectiva, que es también el territorio de los encuentros, los afectos, los reconocimientos y las reflexiones. Podría decirse que es allí donde construyen una economía otra, propia del movimiento y de los territorios que van configurando en sus recorridos. Economía de valores inmateriales que potencia una ciudadanía fuerte entre sujetos vulnerables, capaces de resistir y luchar por sus derechos, que se hace visible en la sociedad y la transforma.

## Bibliografía

- ACOSTA, Alberto (2015): «Las ciencias sociales en el laberinto de la economía». *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 14, núm. 41, pp. 21-42. Recuperado de <http://polis.revues.org/10917>
- BUTLER, Judith (2014): *Repensar la vulnerabilidad y la resistencia*. Alcalá de Henares: Institut Franklin de la Universidad de Alcalá. Recuperado de <http://www.institutofranklin.net/sites/default/files/files/Repensar%20la%20vulnerabilidad%20y%20la%20resistencia%20Judith%20Butler.pdf>
- FASSIN, Didier (2015): «La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la “crisis de los refugiados” de 2015 en Europa». *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. LXX, núm. 2, pp. 277-290. Recuperado de <http://rdtp.revistas.csic.es/index.php/rdtp/article/viewArticle/477>
- ILLOUZ, Eva (2007): *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- MATURANA, Humberto (1988): «Ontología del conversar». *Revista Terapia Psicológica*, vol. 10, núm. 7, pp. 1-14. Recuperado de <http://escoladeredes.net/group/bibliotecahumbertomaturana>
- MÈLICH, Joan (2013): *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder Editorial.
- NUSSBAUM, Martha (2014): *La economía aún necesita de la filosofía*. Medellín: Imprenta Universidad de Antioquia.
- RODRÍGUEZ ENRÍQUEZ, Corina (2015): «Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad de género». *Nueva Sociedad*, núm. 256, pp. 30-44.

VÁSQUEZ RAMÍREZ, Teresita y HENAO FERNÁNDEZ, Ángela (2009): «Del sujeto trascendentalizado al sujeto de la acción». *Mi Ratón*, núm. 9, Universidad Tecnológica de Pereira, pp. 1-16. Recuperado de <https://www.utp.edu.co/educacion/raton/antes/raton9/articulos/sujeto.pdf>

VÍCTIMAS, Unidad de (2015): *Mujeres y conflicto armado*. Bogotá D.C. Recuperado de <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/snariv/mujeres-y-conflicto-armado/13361>

WALLERSTEIN, Immanuel (2007): *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo Veintiuno editores.

ZEMELMAN, Hugo (2010): «Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible». *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 9, núm. 27, pp. 355-366. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/polis/v9n27/art16.pdf>

ZIBECHI, Raúl (2000): «Los movimientos sociales como sujetos de la comunicación». *Alainet*, núm. 5, pp. 16-23. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/print/126542>

— (2006): «La emancipación como producción de vínculos». En: Ana Esther Ceceña (ed.), *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 123-149.

## Conversaciones y entrevistas

Conversación con las Madres de la Candelaria. 16 de octubre 2015. (CM, 2015)

Conversación con las Madres de la Candelaria. 1 de junio 2016. (CM, 2016)

\*\*\*

# MUJERES, CRISIS Y ALTERNATIVAS DESDE LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA. REFLEXIONES PARA UN ANÁLISIS DESDE LA ECONOMÍA FEMINISTA

Marina Di Masso

~

## Introducción

Durante los últimos años se ha reflexionado extensamente sobre los impactos laborales, económicos y sociales de la crisis en Cataluña, así como sobre las medidas adoptadas por las administraciones públicas para paliarla. Sin embargo, no se han analizado de forma tan exhaustiva los efectos específicos que la crisis tiene sobre las mujeres, más allá de la información que proporcionan los indicadores convencionales. En el proyecto «Crisis y alternativas en femenino»<sup>1</sup> hemos abordado este vacío analítico desde el marco conceptual de la economía feminista para hacer una lectura más compleja de la realidad social de las mujeres. En particular, de los efectos –familiares, laborales, sociales– de la crisis, así como de las alternativas socio-económicas que estas están generando como estrategias de salida. Más allá de la crisis financiera global, la crisis de los cuidados no solo pone en riesgo la sostenibilidad de la vida, sino que acentúa la feminización de la pobreza y la precariedad.

Los recortes en servicios indispensables para la reproducción social (salud, educación, ayudas a la dependencia) y en políticas de igualdad de género, junto con la pérdida de poder adquisitivo de las familias que antes podían externalizar (generalmente a mujeres migrantes) parte del trabajo reproductivo repercuten en un retorno de aquellas responsabilidades de cuidados antes asumidas por el sector público o el mercado de vuelta a las familias, es decir, a las mujeres. Por otra parte, para compensar la reducción de ingresos familiares que ha supuesto la destrucción de empleo masculino muchas mujeres se han incorporado al mercado laboral, asumiendo una mayor responsabilidad económica mientras los hombres no asumen una mayor responsabilidad reproductiva.

El resultado combinado de estas dinámicas es que las mujeres han visto incrementada su carga total de trabajo, remunerado y no remunerado, con las consiguientes consecuencias en términos de pobreza de tiempo e impactos en la salud, entre otras. En este contexto de gran vulnerabilidad económica y vital, las mujeres en Cataluña recurren a soluciones creativas para garantizar su supervivencia y la de sus familias. Entre las respuestas generadas en los últimos años destacan aquellas desarrolladas en el marco de la economía social y solidaria. Destinadas a satisfacer necesidades individuales y colectivas a través de una gestión cooperativa, estas

<sup>1</sup> «Crisis i alternatives en femeníno: anàlisi de impactos i estratègies de les dones en Catalunya en el àmbit de la Economia Social i Solidaria». [www.alternativasenfemenino.info](http://www.alternativasenfemenino.info). Financiado por el programa RecerCaixa (Obra Social "La Caixa" y ACUP) (código 2015ACUP 00199).

respuestas han crecido de manera continuada desde 2011, contando con una importante participación femenina.

En este capítulo nos aproximamos a estas estrategias alternativas, desde la perspectiva de la economía feminista, que desde la década de los 1990 se ha consolidado paulatinamente en su esfuerzo por visibilizar las especificidades de género que la ciencia económica históricamente ha obviado, vinculando de manera dialéctica la importancia de las dimensiones productiva y reproductiva de la economía en la configuración de experiencias socio-económicas. La inclusión de esta perspectiva de género es fundamental, también, en la construcción de iniciativas socio-económicas alternativas, para no reproducir desigualdades. Desde esta premisa, nuestra investigación contribuye a una de las líneas de trabajo de la economía feminista –la creación de redes con otras propuestas de economía crítica–, aportando un enfoque no androcéntrico que ponga la vida en el centro. Hemos querido explorar las convergencias entre la economía feminista y la economía social y solidaria más allá de la teoría, preguntándonos si y cómo las experiencias de economía social y solidaria lideradas por mujeres están aterrizando el paradigma de la sostenibilidad de la vida. Esas experiencias, ¿se traducen en medios de salida de la crisis que a su vez promueven la sostenibilidad de la vida, es decir, que no reproduzcan situaciones de desigualdad, particularmente de género?

Para abordar esta inquietud hemos diseñado una muestra de 17 iniciativas de economía social y solidaria que desarrollan su actividad en cuatro ámbitos (ver tabla 1): cuidados y atención a las personas (7 iniciativas), agroecología (4), vivienda (3) y creación de redes y comunidad (3). En el primer grupo se incluyen iniciativas de atención a personas mayores, a personas dependientes y a la pequeña infancia. En el segundo grupo, iniciativas de consumo, elaboración y/o distribución de alimentos agroecológicos. En el tercer grupo, dos cooperativas de vivienda (una en construcción y la otra en fase de desarrollo del proyecto en el momento del trabajo de campo). Finalmente, en el cuarto grupo se incluyen iniciativas que construyen vínculos interpersonales y/o comunitarios. El criterio para delimitar estos ámbitos es que unifican producción y reproducción en la satisfacción de necesidades básicas (cuidados, alimentación, vivienda y apoyo mutuo).

En términos de formato, la muestra de experiencias de economía social y solidaria incluye 6 asociaciones, 7 cooperativas, 1 grupo de crianza autogestionado, 1 empresa agraria familiar, 1 sindicato y 1 plataforma. Todas salvo una son iniciativas de pequeño formato. Asimismo, como criterio de muestreo hemos incorporado la dimensión territorial, de manera que hemos seleccionado experiencias de economía social y solidaria en dos territorios con municipios tanto urbanos como rurales, de tamaño diverso: la Región Metropolitana de Barcelona (10 iniciativas) y la Catalunya Central (7 iniciativas).

En estas coordenadas hemos realizado un total de 49 entrevistas semiestructuradas, de las cuales 17 a mujeres liderando o participando en iniciativas de economía social y solidaria<sup>2</sup> (ver tabla 1). A ellas se les ha preguntado por el papel de esta en esas estrategias de salida de la crisis, y en el rol que juegan ellas en las mismas.

<sup>2</sup> El resto de entrevistas se han realizado a mujeres sin vinculación con la economía social y solidaria y a personas de la administración pública e informantes clave del sector de la economía social y solidaria. Respecto a las mujeres (16 entrevistas), se les ha preguntado sobre impactos laborales, sociales, familiares y de salud de la crisis económica a nivel personal y familiar, así como por las estrategias socioeconómicas de respuesta que puedan estar desarrollando. Respecto al segundo grupo, se ha entrevistado a personas pertenecientes a la administración pública (6 entrevistas, en las áreas de servicios sociales, promoción económica y políticas de género) y al sector de la economía social y solidaria (5 entrevistas, a ateneos cooperativos y finanzas éticas).

**Tabla 1.** Experiencias de economía social y solidaria entrevistadas.

Nombre de la experiencia	Sector de actividad	Ámbito territorial	Formato
A Prop, Serveis Comunitaris	Cuidados/ Atención a las personas	RMB	Cooperativa
Sindillar		RMB	Sindicato
La Rimaieta		RMB	Grupo de crianza
Tata Inti		RMB	Asociación
Suara		Catalunya Central	Cooperativa
Migjorn		Catalunya Central	Cooperativa
La Tòfona		RMB	Grupo de consumo
Menta i Calèndula	Agroecología	RMB	Asociación
Sambucus		Catalunya Central	Cooperativa
El Serradet de Barneres		Catalunya Central	Empresa agraria
Frescoop/Mengem Bages		Catalunya Central	Cooperativa
PAH Barcelona		RMB	Plataforma
La Borda	Vivienda	RMB	Cooperativa
Espai de Vida		Catalunya Central	Cooperativa
Bidó de Nou Barris		RMB	Asociación
Mujeres Pa'lante	Creación redes/ Comunidad	RMB	Asociación
MaresMón		Catalunya Central	Asociación

### Problematizando la sostenibilidad de la vida en las experiencias de economía social y solidaria

Para abordar la pregunta sobre el aterrizaje de la sostenibilidad de la vida en las iniciativas de economía social y solidarias analizadas, las hemos entendido como alternativas socio-económicas tanto en términos de viabilidad económica productiva como reproductiva, identificando factores limitantes y facilitadores con los que las mujeres entrevistadas se han encontrado y se encuentran en su trayectoria, en relación con nuestra pregunta. Ofrecemos a continuación una reflexión preliminar en torno a los principales factores identificados en nuestro análisis.

- » *Momentos vitales particulares.* La necesidad de tener en cuenta los ciclos vitales de las personas es una reivindicación central de la economía feminista. Siempre vulnerables e interdependientes, las personas lo somos en distinta intensidad en diferentes momentos de nuestra vida, requiriendo o proveyendo cuidados. El encaje de momentos vitales particulares de las mujeres en las experiencias analizadas es un factor ambivalente según nuestros resultados. En particular, el encaje de procesos de maternidad y crianza. Este factor es especialmente limitante en el caso de iniciativas agroecológicas. Por ejemplo, en experiencias productivas donde las participantes tienen la misma edad, y por consiguiente pueden coincidir deseos de maternidad o necesidades de cuidados de personas mayores, o en las que la actividad productiva es desarrollada por una misma unidad familiar, por lo que resulta muy difícil encajar momentos vitales que no reviertan en una sobrecarga añadida. En algunos casos la participación en este tipo de iniciativas ha permitido la conciliación de la vida laboral y familiar (una motivación, por otra parte, mayoritaria entre las entrevistadas, además de la autoocupación), mientras que en otros la viabilidad de la iniciativa se ha apoyado en el hecho de no tener sus miembros responsabilidades familiares. Asimismo, en los casos en que las mujeres están pudiendo conciliar, esto se hace a costa de renunciadas varias (a tiempo propio, a sueldo), como veremos a continuación.
- » *Sobrecarga.* Todas las mujeres entrevistadas tienen una importante sobrecarga de trabajo derivada de su implicación en la iniciativa, por lo que se trata claramente de un factor limitante. A todas les falta tiempo propio, como contrapartida de unas condiciones laborales que si bien permiten una mayor flexibilidad, implican a la vez una posición de disponibilidad total para el proyecto. Las razones de esta sobrecarga derivan de varios factores, entre los que destaca una fuerte identificación personal con el proyecto laboral, situación que subyace a situaciones diversas de renuncia explicitadas por las entrevistadas, en particular en relación con condiciones laborales (largas jornadas) y salario. Como consecuencia de esta sobrecarga, además de pobreza de tiempo se derivan trabas al desarrollo personal y en no pocos casos se ve truncada la motivación inicial de conciliación de vida laboral y familiar.
- » *Reproducción de la división sexual del trabajo.* En algunas entrevistas se ha señalado que si bien la economía social y solidaria es un ámbito con una elevada participación femenina, esta presencia no tiene paralelismo en los órganos de representación y de toma de decisiones. Estaríamos hablando, así, de la existencia y persistencia del techo de vidrio también en iniciativas alternativas. Además, los ámbitos en los que las mujeres desarrollan proyectos de economía social y solidaria son principalmente servicios de cuidados y atención a las personas, reproduciendo así la segregación ocupacional en el mercado laboral convencional en sectores altamente feminizados.
- » *Precariedad económica/laboral.* La cronificación de situaciones de precariedad está presente como factor limitante en la gran mayoría de iniciativas entrevistadas<sup>3</sup>. Son diversas las razones que se desprenden de las entrevistas para explicar o justificar esta situación de autoexplotación: de nuevo, la identificación personal con el proyecto; la existencia de ciertos prejuicios que se materializan en no aceptar la dimensión económica de la iniciativa, en el sentido de confundir el afán de lucro con la viabilidad económica y unas condiciones de trabajo dignas; una tensión no resuelta entre la función económica y la función social del proyecto, que deriva en muchos casos en adaptarse a una realidad social precaria también de las personas clientes de los servicios prestados (por ejemplo poniendo en marcha fórmulas no monetarizadas

<sup>3</sup> Cabe recordar que la práctica mayoría de experiencias entrevistadas son de tamaño pequeño. La excepción a esta situación de precariedad crónica la encontramos en la única experiencia grande que hemos entrevistado (una cooperativa de trabajo de servicios a las personas con casi 900 personas socias trabajadoras). Efectivamente, el tamaño de las experiencias es una de las variables que se deben considerar a la hora de matizar el impacto de cada factor identificado.

para facilitar el acceso al servicio, o rebajando el precio cobrado); y de manera importante el hecho de que las experiencias de economía social y solidaria se insertan en un modelo de circulación económica capitalista, en el que las lógicas de mercado chocan con las lógicas de cuidados y apoyo mutuo. En este sentido, y como resultado asociado a esta dimensión de mercado, la intercooperación es un factor facilitador en tanto que genera aprendizajes mutuos y una alternativa de mercado social y solidario para comprar y vender bienes y consumo, en Catalunya concretado en el *Mercat Social* de la *Xarxa d'Economia Solidària*<sup>4</sup>. Las consecuencias de esta precariedad cronificada se traducen en condiciones laborales deficientes, inestabilidad de ingresos (por lo que muchas mujeres recurren puntual o sistemáticamente a otras fuentes de ingresos) y trabas al desarrollo personal, entre otras.

- » *Vulnerabilidad vital/económica.* Hemos detectado en las entrevistas cómo la precariedad desde la que arrancan muchos proyectos limita enormemente sus posibilidades de viabilidad. Es decir, que la economía social y solidaria no solo tiene el reto de encajar momentos vitales particulares, sino que no está siendo accesible para determinados perfiles sociales de vulnerabilidad identificados, como situaciones de paro de larga duración. Este es un factor que afecta particularmente a mujeres, como perfiles monomarentales, migrantes y trabajadoras del sector doméstico. En relación con esta realidad, dentro de las iniciativas de financiación de la economía social y solidaria se están buscando fórmulas diversas para facilitar el acceso a crédito tanto a proyectos muy precarios como a casuísticas de vulnerabilidad muy particulares. La facilitación del acceso a financiación es especialmente relevante para las mujeres, ya que cuentan con menos músculo financiero (porque su remuneración es menor, porque suelen tener jornadas parciales, por retirarse intermitentemente del mercado laboral porque asumen el trabajo de cuidados, por trabajar en sectores menos valorados, etc.). En el caso de los proyectos agroecológicos, es interesante la figura del autónomo socializado (aquella persona que lleva sola un proyecto, por ejemplo un pastor, pero cuya actividad tiene un impacto social y ambiental positivo). Pero además del acceso a recursos económicos, el acceso a capital social y relacional es un factor básico para la viabilidad de las iniciativas de economía social y solidaria, y, de nuevo, determinados perfiles de vulnerabilidad no cuentan con dicho capital, por lo que el acceso a la economía social y solidaria se ve dificultado por esta vía también.
- » *Madurez del grupo.* Este factor tiene que ver con la importancia de la experiencia previa en trabajo colectivo, por una parte, y con la gestión de emociones y conflictos, por otra, como elementos clave para la sostenibilidad de las iniciativas de economía social y solidaria. En el primer caso, aquellas iniciativas cuyas participantes no tienen experiencia de trabajo en grupo resienten esta limitación, que a menudo se traduce en una mala definición del proyecto y sus objetivos y una falta de conocimiento sobre las debilidades y fortalezas del grupo. Esto es debido en a una tensión no resuelta entre lo individual y lo colectivo, y/o a un desconocimiento sobre el ámbito de la economía social y solidaria y lo que supone emprender un proyecto propio (en términos de recursos, de herramientas, de procesos, etc.). Por otra parte, la mala gestión de emociones y conflictos está en la raíz de muchos problemas de viabilidad productiva de las iniciativas, por lo que este factor es un ejemplo de cómo las dimensiones productiva y reproductiva de la vida no son estancas sino que se influyen mutuamente. Precisamente el reconocimiento de la importancia de conocer y gestionar las vulnerabilidades internas de la iniciativa ha llevado a no pocas experiencias a contar con un espacio de gestión emocional y/o a recurrir puntual o sistemáticamente a procesos de facilitación externa. Se trata de iniciativas que hemos entendido como

<sup>4</sup> <http://mercatsocial.xes.cat/ca/>

colectivos fuertes, que despliegan una serie de lógicas vitales básicas para la reproducción social: reciprocidad, confianza, apoyo mutuo y otros valores colaborativos intrínsecos a las relaciones humanas e imprescindibles para la reproducción social. Estas lógicas se relacionan directamente con la interdependencia como concepto fundamental de la economía feminista. Estas iniciativas maduras, de colectivos fuertes, funcionan sobre una base de confianza que repercute en un buen conocimiento de la vulnerabilidad interna de la experiencia, de sus límites y/o debilidades. Asimismo, genera empoderamiento y desarrollo personal. También colectivo. En particular, varias de nuestras entrevistadas migrantes han hecho referencia a los beneficios de integrarse en este tipo de iniciativas en términos no solo de apoyo mutuo y generación de una comunidad afectiva, sino también de empoderamiento político al articularse la iniciativa como una organización colectiva para la defensa de sus derechos e intereses.

- » *Papel de la administración.* Este factor es ambivalente, resultando limitante o facilitador al mismo tiempo. Por una parte, en términos positivos hemos detectado que la promoción del *Mercat Social* es una línea de acción para apoyar la sostenibilidad de las iniciativas de economía social y solidaria (por ejemplo vía contratación pública). Asimismo, en clave facilitadora y a nivel conceptual, la administración cumple una función pedagógica, de visibilización, normalización y legitimación de la economía social y solidaria que ha sido destacada por diversas entrevistadas. Sin embargo, existe al mismo tiempo el riesgo de que se den dinámicas de apropiación del término economía social y solidaria, con efectos sobre el modelo en términos de rebaja de su potencial transformador a través de una redefinición de prácticas y perspectivas. Finalmente, y este es un factor limitante en el que hay un consenso entre todas las personas entrevistadas, existe un desequilibrio entre los ritmos de la administración y los propios del territorio. Este desequilibrio es contrario a la idea de progresividad que ha sido destacada por algunas entrevistadas explícita o implícitamente como factor necesario para la sostenibilidad de las iniciativas, y además está generando dinámicas de desconfianza y desgaste.

### Reflexiones abiertas y algunos apuntes metodológicos

Para recapitular, queremos plantear aquí algunas reflexiones para el debate en relación con el potencial transformador de la economía social y solidaria en clave feminista a partir del análisis de las iniciativas de nuestra muestra, así como apuntar algunas observaciones metodológicas y retos de carácter más general.

Nos preguntábamos en la sección introductoria hasta qué punto las iniciativas socio-económicas planteadas desde el marco de la economía social y solidaria se traducen en medios de salida de la crisis que a su vez promueven la sostenibilidad de la vida, en el marco de una voluntad de aportación a la convergencia entre economía social y solidaria y economía feminista en su dimensión más práctica.

- » Desde una perspectiva de grupo, el despliegue de dinámicas de cuidados y gestión emocional constata una convergencia de valores entre la economía feminista y la economía social y solidaria que es llevado con éxito a la práctica en algunos casos. Sin embargo, en otras iniciativas esta convergencia teórica no tiene una expresión práctica equivalente.

- » De hecho, podemos concluir de nuestro análisis preliminar que en muchas iniciativas existen dificultades para trasladar el paradigma de la sostenibilidad de la vida a su práctica cotidiana. Poner la vida en el centro choca con una tensión importante entre el tiempo vital y el tiempo mercantil es una constante generalizada.
- » La economía social y solidaria no está reconfigurando los usos del tiempo. Hemos constatado una sobrecarga de trabajo y una falta de tiempo propio generalizadas. Esto significa que no se están desarrollando (o no lo suficiente) fórmulas creativas de corresponsabilidad u organización comunitaria y social de los cuidados que alivien la carga total de trabajo de las mujeres que participan de las iniciativas, que en muchos casos están asumiendo triples jornadas.
- » Así, podemos afirmar que en no pocos casos en las iniciativas alternativas se está reproduciendo la división sexual del trabajo. Por una parte, generando espacios más cómodos para esa triple conciliación, así como reproduciendo la segregación ocupacional en iniciativas que se dan mayoritariamente en el sector de los servicios a las personas. Ello nos lleva a la pregunta de hasta qué punto la economía social y solidaria está desfeminizando los cuidados. Por otra parte, la reproducción de desigualdades en los espacios de representación y toma de decisiones nos lleva a la pregunta sobre el grado de despatriarcalización de las organizaciones de la economía social y solidaria. La constatación de determinadas situaciones de reproducción de desigualdades de género de hecho apoya lo que se viene señalando desde la economía feminista en relación con las convergencias y desencuentros entre esta y la economía social y solidaria, esto es, que la división sexual del trabajo es el principal reto para hacer la economía social y solidaria verdaderamente feminista.
- » La precariedad crónica de muchas de las iniciativas analizadas pone en duda el que procesos socio-económicos para la satisfacción de necesidades así autogestionada puedan generar ocupación de calidad para las mujeres.
- » Finalmente, dificultades de acceso a la economía social y solidaria de determinados perfiles de vulnerabilidad suponen el que la universalidad sea un reto no menor para el sector. Efectivamente, ¿las necesidades de quién se están gestionando de manera cooperativa? ¿Cuáles son las vidas por cuya sostenibilidad nos estamos preguntando?

Además de estas reflexiones, producto del análisis preliminar de los resultados de nuestra investigación, compartimos asimismo algunas consideraciones de carácter general que pueden ser relevantes para otras experiencias de investigación de y en la economía social y solidaria, y quizás para el propio sector. Las presentamos aquí a modo de titulares, confiando en que encuentros próximos con quienes lean estas líneas propicien un debate en mayor profundidad:

- » En términos de muestreo, nos ha costado identificar e incorporar experiencias de economía social y solidaria en el ámbito rural. Ello ha supuesto que el eje territorial no ha tenido la entidad inicialmente prevista en el diseño de la investigación, por lo que nuestro análisis tiene un fuerte sesgo urbano. (Si bien anticipábamos que la economía social y solidaria es un sector de actividad fundamentalmente urbano, hubiéramos querido ofrecer una muestra más equilibrada a nivel territorial y ello no ha sido posible.)
- » También en términos de muestreo, hemos confeccionado una muestra de iniciativas de economía social y solidaria en los territorios escogidos (Catalunya Central y Región Metropolitana de Barcelona) mediante búsqueda dirigida, es decir, a partir del propio conoci-

miento del equipo investigador, que cuenta con personas del ámbito de la economía social y solidaria entre sus miembros. Ha sido en un momento posterior, cuando ya se habían realizado varias entrevistas, que se ha encajado las iniciativas en los cuatro ámbitos que combinan producción-reproducción detallados al inicio de este texto. Si bien un muestreo dirigido no permite, entre otras salvedades, sacar conclusiones generales, sí creemos sin embargo que nuestra muestra es representativa de la realidad de la economía social y solidaria de Catalunya, con iniciativas generalmente pequeñas, de formato cooperativo y del sector servicios.

- » Además de mujeres participando en economía social y solidaria, hemos incorporado a la muestra de personas entrevistadas la categoría de informante clave, inicialmente no prevista en el diseño de la investigación. Ello se debió en parte al compromiso de realizar un número determinado de entrevistas, pero además pensamos que el perfil aportaría (y así ha sido) información valiosa para contextualizar mucha de la información que las entrevistas estaban arrojando.

Más allá de estos apuntes, muy ligados a nuestro proceso investigador particular, hemos identificado varios retos que queremos subrayar especialmente desde el marco conceptual de la economía feminista.

En primer lugar, observamos una excesiva centralidad del mercado, es decir, de la economía monetarizada (sea capitalista o social/solidaria) en el ámbito de la economía social y solidaria. Ello implica que estamos dejando de incorporar en nuestros análisis cuando hacemos investigación *del sector*, todo un abanico de experiencias que, por no pivotar alrededor del mercado, no estamos mapeando. Sabemos que existe una realidad de iniciativas que encajan dentro de los valores de la economía social y solidaria que no están en el radar ni del sector ni de las miradas investigadoras. Ello, pensamos, está relacionado con un sesgo productivista en el sector de la economía social y solidaria, que obviamente tiene que ver con una determinada mirada (androcéntrica) de la economía que aún no hemos superado. Asimismo, se da el caso de que existen iniciativas con un menor grado de formalidad, o muy precarias, y/o que incluso desaparecen antes de poder incorporarlas en nuestras aproximaciones. Entonces, ¿cómo mapeamos ese universo de iniciativas invisibles (porque no pasan por el mercado y/o porque son muy informales o volátiles)?

Por otra parte, compartimos la inquietud de las miradas feministas a la economía social y solidaria relacionada con el hecho de estar fomentando la monetarización de determinadas actividades (reproductivas). El paso de la informalidad a la formalidad trae muchos beneficios a distintos niveles (visibilización y valorización de determinados trabajos, empoderamiento individual y colectivo). Sin embargo, hay una inquietud (¿frustración, quizás, también?) relacionada con el hecho de estar valorizando a través de la integración en circuitos de circulación económica (sean capitalistas o alternativos). En relación con la vigencia de una mirada dicotómica a la economía, ¿está la economía social y solidaria generando alternativas en términos de nuevas articulaciones producción-reproducción?

Finalmente, al hilo de esta mirada y práctica dual, a nivel de equipo investigador se nos planea el reto particular de construir un marco analítico que articule los dos ámbitos en términos metodológicos. Nos parece fundamental, si queremos evaluar la economía social y solidaria desde una perspectiva feminista, no reproducir marcos analíticos que persistan en la separación de las dimensiones visible e invisible de la economía. En eso estamos.

## CLAUSURAS

~

# UN IMAGINARIO INCOMPATIBLE: EL CONCEPTO DE DESARROLLO EN LA ECONOMÍA SOLIDARIA

Eduardo Enrique Aguilar y Héctor David Sotomayor

~

«Durante más de 15 años, lo mejor que ha creado la sociedad laboriosa: la COB, fue derrotada no tanto por la represión como por la ausencia de un horizonte alternativo de sociedad.»

Álvaro García Linera, Raquel Gutiérrez, Raúl Prada y Luis Tapia  
– El retorno de la Bolivia plebeya (2000).

## Introducción

Desde décadas atrás se ha venido configurando un espacio llamado economía solidaria, la consideramos como una consigna política que han tomado diversos movimientos que están disputando el trabajo y los excedentes que de él emanan, en este sentido, cuenta con la *pretensión* de construir «otra economía». Así, este espacio se compone por experiencias de producción, consumo, distribución y finanzas que buscan ubicarse fuera de la lógica de producción y acumulación capitalista. No obstante, existen críticas que sustentan que este tipo de iniciativas terminan siendo subsumidas por el capitalismo y entonces funcionales a su reproducción. Es importante señalar que efectivamente estos entes no existen fuera de la totalidad del sistema, pero también es preciso indicar que no hay uniformidad en sus *grados de inserción* al capitalismo (Sotomayor, 2015), en otras palabras, hay experiencias que cuentan con una posición periférica y otras que son centrales para la reproducción ampliada del capital. Ciertas experiencias de economía solidaria pueden analizarse como si estuviesen en un camino de transición económica por encontrarse dentro de los procesos periféricos, entonces partimos desde esta posición, entes económicos que tienden a una deslocalización del centro de la reproducción capitalista, hablamos entonces, de que existe una *pretensión de transición-hacia-afuera* (Aguilar, 2018) y de la conformación de un sistema económico radicalmente diferente y no solamente uno que se evoca a reformar del sistema económico hegemónico, es un posicionamiento *transcapitalista*<sup>1</sup>.

Sostenemos que la economía solidaria en su vena latinoamericana, que tiene como aspiración ser disruptiva al sistema económico hegemónico, no se encuentra totalmente fuera del mismo sistema, y sin embargo también funciona bajo una *lógica reproductiva* contraria a la *lógica de acumulación de capital*, en otras palabras, su finalidad económica (de manera contradictoria/ambivalente) es la *afirmación de la vida* (Hinkelammert y Mora, 2013; Pérez Orozco, 2014; Dussel, 2016). Empero, como ya sugerimos, esta economía al encontrarse subsumida dentro de la totalidad capitalista se hace funcional al sistema, por lo que es necesario reflexionar sobre

<sup>1</sup> Lo derivamos de la concepción de *transmodernidad* de Enrique Dussel (2017), creemos que esto dialoga con la posición del marxismo abierto de ser una expresión que se encuentra *dentro, en contra y más allá del capital* (Holloway, 2005; Gutiérrez, 2009).

las contradicciones y comprender cuáles son los elementos que permiten que estos tiendan o no hacia la exterioridad del capital.

Acreditamos que la reproducción de la vida se realiza en dos grandes y polimorfos campos: el material y el simbólico (Gutiérrez y Salazar, 2015), los cuales han sido escindidos dentro del *sistema moderno colonial patriarcal capitalista*; para nosotros, esta escisión devino en la pérdida de la autogestión (ámbito material) y autonomía (campo simbólico) la cual genera una indefensión ante la embestida del sistema del capital. Por lo que la transición-hacia-afuera de la que estamos hablando es el de obtener cada vez mayores grados de autogestión y autonomía. Dentro del presente trabajo proponemos analizar lo que llamamos *horizonte de posibilidad*, el cual conecta de manera invisible a la autonomía y la autogestión pues propone el camino a recorrer de las experiencias económicas.

Para comprender la categoría horizonte de posibilidad, hacemos referencia a la construcción de la noción de futuro por parte de los integrantes de los conglomerados humanos, se basa entonces, en un futuro utópico en el sentido en que entiende Ernst Bloch como *utopía concreta*, «anticipa un deber-ser que 'aún-no-es', ella es parte de la realidad, es inmanente al movimiento social, y es visión subjetiva de una movilización real, de una transformación real del mundo» (Bloch citado en Nascimento, 2008: 37). Asimismo, Boaventura de Sousa Santos señala «no se trata de un futuro abstracto, es un futuro del cual tenemos pistas y señales; tenemos gente involucrada, dedicando su vida (...) por esas iniciativas [son posibles y ya existen como emergencia]» (Santos, 2006: 31).

Actualmente, vivimos bajo un horizonte de posibilidad hegemónico: *el desarrollo*; este ha sido adoptado acríticamente por una gran diversidad de experiencias de economía solidaria. Creemos que este hecho es contradictorio porque va en detrimento de la una transición-hacia-afuera del sistema capitalista, por tanto, se precisa de realizar un esfuerzo intelectual crítico. En este sentido, dentro del presente capítulo se revisa en la primera parte, la formulación del desarrollo como horizonte de posibilidad, posteriormente, la conjunción entre economía solidaria y el desarrollo, y finalmente, se ofrecen reflexiones finales sobre la vigencia del desarrollo dentro de la propuesta de las experiencias económicas que se engloban bajo la consigna política de economía solidaria.

## 1. El desarrollo como horizonte de posibilidad y sus críticas

La noción de desarrollo que revisamos es aquella que se impone como horizonte de posibilidad hegemónico posteriormente a la Segunda Guerra Mundial (SGM), específicamente su acto inaugural se ubica en 1949 en el pronunciamiento del discurso de Truman sobre el estado de la nación, donde en el Punto IV de dicho discurso se argumenta la instrumentación de políticas económicas para lograr el progreso y el crecimiento, es decir, desde su implantación como horizonte se le acota al área económica específicamente con el Producto Interno Bruto (PIB) de los países, «el propósito era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas» (Escobar, 2007: 20), esto desde una visión homogeneizadora pues que las condiciones de vida de las sociedades «no avanzadas», desde entonces llamadas subdesarrolladas, fueron colocadas, desde la visión colonial occidental, como no aceptables; vale la pena retomar la caracterización hecha en el punto IV del discurso de Harry Truman de dichas sociedades:

«Más de la mitad de la población mundial vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de enfermedades. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza es un lastre y una amenaza tanto para ellos como para las regiones más prósperas.» (Discurso de Truman citado en Rist, 2002: 85)

De esta manera en el «concepto de Truman, el capital, la ciencia y la tecnología eran los principales componentes que harían posible tal revolución masiva» (Escobar, 2007: 20). No obstante, el concepto se fundamentaba en elementos o atributos otorgados a la misma modernidad occidental, uno de los más importantes es la noción de progreso infinito, es decir, una visión lineal y acumulativa de la historia, «desde finales del siglo XVII, lo que hasta entonces se consideraba impensable, se hace razonable; el paisaje intelectual se modifica y la ideología del progreso adquiere una posición dominante» (Rist, 2002: 49). Así, no es sólo el crecimiento de capital, ciencia y tecnología sino que se justifica su aplicación al infinito. La idea de desarrollo y la de progreso estarán ligadas permanentemente en una idea de crecimiento lineal sin límites.

Desde la visión hegemónica, el horizonte que se implantó dentro de las sociedades fue el de alcanzar el desarrollo como el de las naciones occidentales. Se configuraron formas de implantación a las naciones dependientes de un *querer ser* como los Estados Unidos o los países europeos. Este proceso fue material y simbólico, es decir, no sólo existió todo un aparato técnico de implantación del desarrollo sino que fue funcional gracias a una serie de formas de *colonialidad* (por ejemplo, del saber). En palabras de Arturo Escobar:

«(a) Como discurso histórico [que surge] a principios del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial (...). Fue durante ese periodo que todo tipo de expertos del desarrollo empezó a aterrizar masivamente en Asia, África y Latinoamérica, dando realidad a la construcción del Tercer Mundo (...) (b) la creación de un vasto aparato institucional a través del cual se desplegó el discurso; es decir, por medio del cual se convirtió en una fuerza social real y efectiva transformando la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades en cuestión (...) (c) la profesionalización de problemas de desarrollo, lo cual ha incluido el surgimiento de conocimientos especializados (...) de acuerdo a los lineamientos de los conceptos capitalistas sobre la tierra, la agricultura, la crianza de animales, etc. (...) (d) exclusión de los conocimientos, las voces y preocupaciones de aquellos quienes, paradójicamente, deberían beneficiarse del desarrollo» (Escobar, 2005: 19).

También es importante señalar y destacar el nacimiento de la dicotomía desarrollo/subdesarrollo, Gilbert Rist (2002) indica que cuando Truman presentó su discurso generó ésta «innovación terminológica» la cual se afianzó por la crítica al antiguo imperialismo que fue creciente posterior a la SGM.

«[L]a crítica del antiguo imperialismo es a la vez verdadera y falsa. Verdadera porque los Estados Unidos tenían interés evidente en dismantelar los imperios coloniales para tener acceso a nuevos mercados y falsa, porque el "programa de desarrollo" le permitirá crear un nuevo imperialismo anticolonial.» (Rist, 2002: 90).

De esta manera, la primera fase del proyecto desarrollista se implanta desde finales de la década de los cuarenta y termina en la década de los setenta del siglo XX y, en adelante, es cuando se levantan críticas a raíz de las consecuencias de deterioro de las condiciones de vida de los habitantes, Escobar señala:

«Basta una mirada superficial a los paisajes biofísicos, económicos y culturales de la mayor parte del Tercer Mundo para darse cuenta de que el desarrollo está en crisis, y que la violencia, pobreza y deterioro social y ambiental crecientes son el resultado de cincuenta años de recetas de crecimiento económico, ajustes estructurales, macroproyectos sin evaluación de impacto, endeudamiento perpetuo, y marginamiento de la mayoría de la población de los procesos de pensamiento y decisión sobre la práctica social.» (Escobar, 2007: 11-12).

Las críticas emergentes han sido en distintos planos sociales, Koldo Unceta (2009) los enumera en cuatro disfunciones o fracasos, el primero es el de la pobreza y la desigualdad, esta crítica se levanta cuando «la pobreza, el desempleo y el subempleo, o la desigualdad, no habían disminuido» (Unceta, 2009: 11) mientras que el grado de desarrollo había aumentado. La segunda tiene que ver con el deterioro del medio ambiente, nace una corriente crítica que toma fuerza con la publicación de *Los límites del crecimiento* de Meadows que analiza el impacto negativo de la actividad humana sobre la naturaleza, se hace un llamado para cambiar el rumbo del desarrollo.

En este mismo periodo emergen posiciones críticas como la del *ecodesarrollo* que planteó una reformulación de las actividades de desarrollo hacia una especie de simbiosis entre las actividades y la naturaleza, esta corriente cuenta con una crítica a la lógica mercantilista al colocar «postulados éticos complementarios, de solidaridad sincrónica con la presente generación y de solidaridad discrónica con las generaciones futuras» (Sachs, 1981: 14). No obstante, su crítica al modelo económico, industrial y comercial generó su censura y entonces fue cambiado por un concepto que no afectara los intereses de los países industrializados, se acuñó, por tanto, la definición de *desarrollo sostenible* donde «el problema ya no estriba en el modelo consumista de los países desarrollados sino en la pobreza, trasladando la responsabilidad del problema a los llamados subdesarrollados» (Gómez-Baggethun, 2012: 53).

El tercer tema que enumera Unceta es la cuestión de género, donde cita a Ester Boserup «las brechas registradas en la productividad laboral entre hombres y mujeres habían aumentado en los años sesenta, relacionándolo con las estrategias de desarrollo llevadas a cabo, habían marginado a las mujeres respecto de las actividades productivas» (Unceta, 2009: 13). La cuarta disfunción es la correlación entre el desarrollo como crecimiento económico y la libertad, democracia y derechos humanos, pues existen diversos escenarios donde el crecimiento económico es acelerado bajo regímenes autoritarios donde las libertades humanas han sido castigadas.

Si a ello se suma que el concepto de desarrollo se configuró como un discurso colonial y de dominación, entonces se visibiliza que tiende a moldear el actuar y el pensar de aquellos que se han visto sometidos a su discurso, como el llamado tercer mundo (Escobar, 2007). Serge Latouche señala «podemos definir el desarrollo realmente existente como una empresa que pretende transformar en mercancía la relación de los hombres entre ellos y con la naturaleza. Se trata de explotar, de ponerle un valor, de sacar ganancias de los recursos naturales y humanos» (Latouche, 2007: 22).

A la racionalidad desarrollista le es ajena la visión de todos los pueblos con una matriz civilizatoria diferente a la occidental y también a los occidentales que quieren salir de la misma. Las nociones de localidad, de equilibrio con la naturaleza, de tiempo circular, entre otros, son opuestas a la matriz moderno-occidental por lo que es palpable una lucha constante entre estas visiones encontradas. Por esta razón, es que se precisa revisar de manera crítica la incorporación del desarrollo en aquellas iniciativas económicas bajo la consigna política de economía solidaria.

## 2. El desarrollo y la economía solidaria

Frente a la dicotomía desarrollo/subdesarrollo y los efectos nocivos que ha generado, emergen una diversidad de propuestas que se colocan en dos bloques: alternativas de desarrollo y alternativas al desarrollo. Eduardo Gudynas hace una clasificación provisoria y coloca a aquellas que son de desarrollos alternativos dentro de la ideología del progreso y la modernidad mientras que las alternativas al desarrollo van más allá del progreso y de la modernidad (Gudynas, 2011: 47). Dentro de estas últimas se encuentra la propuesta del posdesarrollo la cual abre «la pluralidad y la diversidad en mucho sentidos –cosmovisiones, prácticas sociales y económicas alternativas, nuevos actores-sujetos sociales, saberes populares y ancestrales–, cuestionando seriamente el modelo desarrollista centrado en la occidentalización y la modernidad del mundo» (Díaz, 2014: 27). Es de esta manera que operativamente se le pueden visibilizar las siguientes características:

«a) la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc); b) la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer (...) c) la necesidad de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos» (Escobar, 2005: 20).

Es relevante entender que el posdesarrollo no es en la práctica un hecho totalmente existente, Escobar señala que, «el postdesarrollo no es un periodo histórico al cual sus proponentes piensan que hemos llegado o está a nuestro alcance» (Escobar, 2005: 20) más bien es la pretensión de alimentar una práctica antihegemónica y de emancipación para una *transición* en donde las condiciones de vida de aquellos que han sido afectados sean mejoradas. Es entonces, un *posicionamiento político* dentro de la teoría y la práctica.

Históricamente el sistema no integra plenamente al sistema a una gran cantidad de la población, la lógica es mantener ventaja sobre esta mano de obra excedente, pero más recientemente, las condiciones han cambiado para generar una *necroeconomía* donde lo que se está jugando para la obtención de recursos materiales es la vida misma. En palabras de Achille Mbembe,

«[h]ablamos de *necroeconomía* en el sentido de que una de las funciones del capitalismo actual es producir a gran escala una población superflua. Una población que el capitalismo ya no tiene necesidad de explotar, pero hay que gestionar de algún modo. Una manera de disponer de estos excedentes de población es exponerlos a todo tipo de peligros y riesgos, a menudo mortales.» (Mbembe citado en Fernández-Savater, Lapuente y Varela, 2016).

Ante esta realidad, emergen una serie de actividades de trabajo con condiciones que no estaban marcadas por el funcionamiento «normal» del sistema hegemónico. Durante la década de los ochenta estas actividades se comenzaron bajo a visibilizar bajo categorías como *economía popular* y *economía de la solidaridad* (Razeto; Coraggio) así como también *trabajo atípico* o *trabajo no clásico* (De la Garza, 2010). Si entendemos a la *economía solidaria* un *aglutinado de iniciativas económicas que se concentran bajo una consigna política que pretende romper con la lógica de la acumulación capitalista, entonces necesariamente se precisa articular con una visión posdesarrollista, es decir, «involucra toda una transformación cultural y epistémica, de modos de conocimiento y modelos de mundo, hacia «mundos y conocimientos de otro modo. La descolonización epistémica debe acompañar la transformación de estructuras» (Escobar, 2010: 26).*

Si retomamos la noción de que la reproducción de la vida se da en el ámbito material y simbólico, podemos situar al horizonte de posibilidad dentro del último. Entonces, desde nuestra perspectiva, la autogestión como espacio democrático sobre la producción material se hace limitada sin autonomía (orden simbólico), es decir, sin la capacidad de generar un horizonte de posibilidad decidido por los propios miembros del colectivo que está reproduciendo su vida. La imposición desarrollista mina la autonomía de las experiencias alternativas al no permitirles caminar bajo un horizonte de posibilidad pensado por ellos, es por esto que va en detrimento de su autogestión ya que la producción queda supeditada a lo que está normándose bajo intereses ajenos (intereses del sistema de producción capitalista). Las experiencias de economía solidaria precisan de un horizonte de posibilidad posdesarrollista, es decir, el contar con una fundamentación simbólica apropiada.

Diversas experiencias de economía solidaria se mantienen *de facto* dentro de los límites del desarrollo y por tanto dentro del sistema del capital pero discursivamente critican el sistema en el que se encuentran insertas. Existe una idea de transitar hacia otro sistema económico pero con el mismo horizonte de posibilidad, esto se traduce en que se pueden realizar transformaciones en la relación capital-trabajo donde existan conquistas por parte de los trabajadores, pero finalmente, y aquí radica la gran contradicción, la realidad a la cual se plantea llegar está fundamentada bajo la misma lógica que se está criticando. En otras palabras, no hay correspondencia entre el orden de producción material y el orden simbólico, encontramos una realidad radicalmente contrapuesta.

Precisamos recuperar a Boaventura de Sousa Santos (2006) que indica que el mantenimiento de conceptos colonialistas, como el desarrollo y sus adjetivaciones, parten de formas de pensamiento acrílicas que no permiten mostrar y potenciar las prácticas alternativas existentes. Este hecho cuenta con otra característica de la modernidad: la imposición de la monocultura; es decir, la superioridad de una forma de saber, hacer y ser sobre las otras, llegando al grado de invisibilizar a las formas diversas y en ciertos casos tratando de destruirlas. Es así que se hace necesario modificar el lenguaje y los símbolos para poder visibilizar las actividades que realmente están aportando a la transición paradigmática, revelar las potencialidades de las prácticas económicas alternativas es una urgencia, para tal caso, existen herramientas epistémicas como la sociología de las ausencias.

*«Mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente, y por eso la trampa mayor para nosotros es reducir la realidad a lo que existe. Así, de inmediato compartimos esta racionalidad perezosa, que reamente produce como ausente mucha realidad que podría estar presente. La Sociología de las Ausencias (...) intenta mostrar que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo».* (Santos, 2006: 23).

Si las iniciativas que se aglutinan bajo la consigna política de economía solidaria cuentan con la pretensión de una transición-hacia-afuera del sistema de producción capitalista, y entonces, construir una economía con *racionalidad o lógica reproductiva*, precisa de un pensamiento crítico de su hacer económico, ya que sin este, la experiencia de economía solidaria entraría en una contradicción, es decir, ingresa a un bucle permanente que le dificultaría romper con la subsunción e imposibilita la potenciación de otros núcleos de trabajo autogestionado. Uno de los retos es generar un marco epistémico que genere posibilidades para la superación de dichas limitaciones y, permita conformar un proyecto económico alternativo al capital. Con fundamento en lo planteado se pretende presentar las siguientes reflexiones con la idea contribuir a abrir la pauta para que las prácticas económicas disruptivas se fortalezcan bajo un marco de pensamiento crítico que ayude a conformar un proyecto sociopolítico y socioeconómico *transcapitalista*.

### 3. Reflexiones finales: claves para salir del desarrollo

Se puede visualizar que en el ámbito académico ya existe una corriente crítica que ha dejado el concepto de desarrollo y se refiere a otros horizontes de posibilidad (Collin, 2015; Díaz, 2015; Hinkelammert y Mora, 2013; Marañón, 2016) pero todavía queda la cuestión de cómo traducir estos desarrollos teóricos hacia la práctica económica, se torna una cuestión difícil de concretizar pues rompe con la lógica de producción y consumo actual, por ejemplo, ¿cómo decirle a una empresa cooperativa llantera que no se desarrolle? O ¿cómo indicarle a una cooperativa refresquera que deje de lado la idea de siempre crecer económicamente?

En principio, estas propuestas desde la perspectiva desarrollista parecen totalmente incongruentes, pero desde una perspectiva posdesarrollista, la sujeción a este tipo de actividades de producción y consumo permanentes e ilimitados bajo el modelo actual de explotación de la naturaleza es el que termina siendo realmente insostenible. La apuesta es transitar hacia prácticas de *decrecimiento*<sup>2</sup>. Desde nuestra perspectiva el decrecimiento es una de las vías de unión de lo simbólico y lo material al proponer que las prácticas de autogestionarias funcionen bajo una lógica impuestas por ellas de manera autónoma.

Dentro de nuestro campo de análisis particular, muchos de los *núcleos de trabajo asociativo autogestionado* (Gracia, 2015) ya cuentan con acciones de decrecimiento, pero estas no son valoradas como tales, en otras palabras, tienen actividades donde prima la *relacionalidad, el valor de uso, la diversidad y una relación convivencial con la naturaleza*, pero son analizadas desde un marco epistemológico acrílico lo que no permite visibilizar la potencialidad de la construcción de una alternativa transcapitalista.

Por lo que, yendo hacia ese rumbo, en primer lugar, se hace importante traer a colación la necesidad de *reempoderar* la economía a las demás relaciones sociales (Polanyi, 2015), esto va en sentido contrario a la escisión de la economía de las otras esferas de la vida, hecho palpable dentro de la hegemonía del sistema moderno capitalista. Dentro de esta corriente sustantivista, se propone la recuperación de las acciones económicas que no son mercantiles como básicas para la reproducción de la vida, dichas actividades son aquellas basadas en la *reciprocidad* donde lo que es central y fundamental en esta lógica del don, es que la *relación* reemplaza al *bien* (Latouche, 2007: 80). Asimismo, recuperar la importancia de los *bienes relacionales* los cuales son los que se producen mediante la interacción entre individuos y son apreciados únicamente en la medida en que generan una reciprocidad compartida (Ramírez, 2012: 28).

En segundo lugar, las experiencias de economía solidaria precisan potenciar la circulación de bienes de manera no mercantil, es decir, mantener al *valor de uso sobre el valor de cambio*. Estas acciones se instrumentan a través del autoconsumo y de dispositivos de don y de reciprocidad (Álvarez Quispe, 2012) por ejemplo la mano vuelta, *tequio, minga*; bancos de tiempo; LETS (Local Exchange Trading Systems).

Y finalmente, fortalecer las formas de producción acordes a los ciclos de la naturaleza, por lo que se hace menester pensar entonces en que ciertas actividades económicas dejen de producir hasta que pase el tiempo necesario de recuperación natural para poder acceder nuevamente a dichos recursos. Esto significa dos rompimientos, el primero se da con los esquemas de superioridad de la especie humana sobre la naturaleza (antropocentrismo), y el de saberes y prácticas que se impulsaron en la modernidad. El segundo es frente a las relaciones de unici-

<sup>2</sup> Se hace menester señalar que así como el posdesarrollo es una apuesta política, el decrecimiento es una consigna que pretende nutrir a las experiencias alternativas de un *corpus* para su acción.

dad (monoproductivas, monoculturales) para pasar a esquemas de diversidad humana y natural, específicamente en este caso, conformar escenarios económicos donde se retome la *pluriactividad*, la cual depende de los contextos locales. Esto último cobra mucha relevancia, sostenemos que se hace necesario romper con la idea de que sólo realizamos una labor única (recuperar los postulados de la economía feminista) e indicar que no sólo hacemos un trabajo (el productivo/remunerado) sino que la reproducción de la vida consta de muchas actividades y sólo así podemos generar *matrices laborales de pluriactividad funcionales a la vida y no al capital* (Quiroga Díaz, 2009; Pérez Orozco, 2014).

Los elementos presentados son del orden material y simbólico que rompen con el concepto de desarrollo al no seguir el patrón de crecimiento infinito y de progreso lineal en el que se funda, promoviendo un horizonte de posibilidad diverso. Sería importante recuperar la advertencia de Massimo De Angelis de no caer en la *falacia del cambio social*, es decir, de la transición de un sistema social por otro igualmente articulado, sino que la transformación va de la mano de horizontes de posibilidad diversos, localmente alimentados y validados por los diversos grupos humanos particulares.

## Bibliografía

- AGUILAR, Eduardo (2018): «¿De qué hablamos cuando decimos otra economía es posible? Reflexiones sobre las economías solidarias y los posibles significados de la transición». *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, vol. 11, núm. 20, pp. 88-100.
- ÁLVAREZ QUISPE, Julio (2012): «La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la Economía Social y Solidaria. Una mirada desde Bolivia». *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, vol. 6, núm. 11, pp. 159-170.
- COLLIN, Laura (2015): «La lógica reproductiva como modelo alternativo». En: María Amalia Gracia (coord.), *Trabajo, reciprocidad y re-producción de la vida. Experiencias colectivas de autogestión y economía solidaria en América Latina*, Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 85-110.
- DE LA GARZA, Enrique (2010): *Hacia un concepto ampliado de trabajo. Del concepto clásico al no clásico*. México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- DÍAZ, Guillermo (2014): «¿Desarrollo alternativo o alternativas al desarrollo? Repensando el concepto desde el territorio y el sur global». En: Enrique Luengo-González (coord.) *Las alternativas ciudadanas para otros mundos posibles: pensamiento y experiencias*, Guadalajara: ITESO, pp. 19-44.
- (2015): *Economías solidarias en América Latina*. Guadalajara: ITESO.
- DUSSEL, Enrique (2014): *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- (2016): *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Ciudad de México: Editorial Trotta.
- (2017 [2015]): *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México: Akal.
- ESCOBAR, Arturo (2005): «El postdesarrollo como concepto y práctica social». En: Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.

- (2007): *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Ed. El perro y la rana.
- (2010): *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- y ESTEVA, Gustavo (2016): «Postdesarrollo a los 25: sobre estar estancado y avanzar hacia adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras». *Revista Polisemia*, núm. 22, pp. 17-32.
- GÓMEZ-BAGGETHUN, Erik (2012): «Economía verde o la mistificación del conflicto entre crecimiento y límites ecológicos». *Ecología Política*, núm. 44, pp. 51-60.
- GRACIA, María Amalia (2015): *Trabajo, reciprocidad y re-producción de la vida. Experiencias colectivas de autogestión y economía solidaria en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- GUDYNAS, Eduardo (2011): «Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa». En: Miriam Lang y Dunia Mokrani (eds.), *Más allá del desarrollo*, Quito: Fundación Rosa Luxemburgo y Abya-Yala, pp. 21-53.
- GUTIÉRREZ, Raquel (2009): *Los ritmos del Pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. Puebla: BUAP/Bajo Tierra Eds.
- y SALAZAR, Huáscar (2015): «Reproducción comunitaria de la vida. Pensando en la transformación en el presente». *El Apantle. Revista de Estudios Comunitarios*, núm. 1, pp. 15-50.
- HINKELAMMERT, Frank J. y MORA, Henry (2013): *Una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia: UMSNH.
- HOLLOWAY, John (2005): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Vadell Hnos.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador, LAPUENTE, Pablo y VARELA, Amarela (2016): «Achille Mbembe: Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral». *eldiario.es*, 17 JUN 2016. URL: [http://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral\\_6\\_527807255.html](http://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html)
- LATOUCHE, Serge (2007): *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria.
- MARAÑÓN, Boris (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 & Desarrollo*, vol. 24, núm. 109, pp. 9-24. DOI: <https://doi.org/10.16925/co.v24i109.1500>
- NASCIMENTO, Cláudio (2008): «Autogestão: Economia Solidária e Utopia». *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, vol. 2, núm. 3, pp. 27-40.
- PÉREZ OROZCO, Amaia (2014): *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- QUIROGA DÍAZ, Natalia (2009): «Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina». *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33, pp. 77-89.
- RAMÍREZ, René (2012): *La vida (buena) como riqueza de los pueblos. Hacia una socioecología del tiempo*. Quito: IAEN.

RIST, Gilbert (2002): *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

SACHS, Ignacy (1981): «Ecodesarrollo: concepto, aplicación, beneficios y riesgos». *Agricultura y sociedad*, núm. 18, pp. 9-32.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2006): «Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes». En: *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 13-41. URL: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>

SOTOMAYOR, Héctor (2015): *Economía mundial capitalista: una propuesta para el estudio de la reconfiguración hegemónica*. Tesis de Doctorado en Sociología. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

UNCETA, Koldo (2009): «Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones». *Carta latinoamericana*, núm. 7, pp. 1-34.

\*\*\*

## LA SIGNIFICACIÓN DEL AYLLU EN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI Y EN ÁLVARO GARCÍA LINERA

Miguel Candiotti

~

### Introducción

La palabra *ayllu* (de origen quechua y aymara) refiere a la *comunidad indígena andina*, entendida como conjunto de familias que trabajan en forma cooperativa a partir de la posesión colectiva de medios de producción, y en particular de la tierra en un determinado territorio. Se trata de una forma de organización social que ha logrado resistir y preservarse a lo largo de los siglos, desde antes del imperio incaico hasta nuestros días, a pesar de todos los ataques directos e indirectos que ha venido sufriendo durante las épocas de la Conquista, la Colonia y las Repúblicas.

Es sabido que el peruano José Carlos Mariátegui ha sido el primer marxista –y durante mucho tiempo prácticamente el único– que dejó de ver en el *ayllu* la mera ruina de una economía «primitiva», y pasó a elevarlo a la dignidad de fundamento privilegiado desde donde empezar construir sólida y creativamente el «socialismo indoamericano» (Mariátegui, 1975a: 249). Ese mismo gesto sería retomado por el boliviano Álvaro García Linera sesenta años más tarde, luego de varias décadas de distanciamiento entre indigenismo, indianismo y marxismo.

Ahora bien, la situación histórica de García Linera resulta claramente diferente y privilegiada con respecto a la de Mariátegui. No lo digo porque él sea hoy vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, ya que aquí analizaré sobre todo lo que él escribió antes de ocupar ese puesto institucional. Lo afirmo porque, a diferencia de Mariátegui, García Linera pudo, entre otras cosas: 1) experimentar la realidad concreta del movimiento indígena organizado en su país bajo las banderas del indianismo y el katarismo; 2) conocer los escritos del último Marx sobre las comunidades ancestrales y su porvenir –textos completamente ignotos para Mariátegui por hallarse aún inéditos en la primera mitad del siglo XX–; y acceder a estudios históricos y antropológicos sobre el *ayllu* considerablemente más amplios y rigurosos que los existentes en los años veinte; 3) percibir en todo su alcance el nocivo desgarramiento entre indigenismo, indianismo y marxismo en América Latina, que aún hoy persiste en buena medida; 4) asistir a una inmensa transformación y complejización del funcionamiento de la economía y de la política en todos sus niveles. Esta situación aventajada de García Linera se traduce asimismo en una mayor producción escrita sobre las potencialidades del *ayllu* para la construcción del «socialismo comunitario» (García Linera, 2015a: 317-329) en América Latina. De todos modos, aquí sólo podremos asomarnos someramente a esos desarrollos, luego de hacer un breve repaso de las originales aportaciones de Mariátegui realizadas en una época en que ningún marxista demostraba interés por el indio como sujeto revolucionario.

## La significación del ayllu en Mariátegui

En un ensayo de 1904 titulado «Nuestros indios», que aparece luego publicado en *Horas de lucha* (1ª ed. 1908) a partir de la segunda edición (1924), Manuel González Prada, desde su perspectiva indigenista-anarquista, había señalado ya que el llamado «problema del indio» no era de naturaleza moral, étnica, pedagógica, jurídica o administrativa, sino más bien material, esto es, económica y social:

*«Nada cambia más pronto ni más radicalmente la psicología del hombre que la propiedad (...). Con sólo adquirir algo, el individuo asciende algunos peldaños en la escala social, porque las clases se reducen a grupos clasificados por el monto de la riqueza. A la inversa del globo aerostático, sube más el que más pesa. Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan. // La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. (...) La condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se condeule al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores. (...) Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. (...) En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores.»* (González Prada, 2004: 135-136).

En dos de los textos que integrarán los famosos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui retoma y desarrolla esta idea de González Prada, pero habla también de un «nuevo planteamiento». Los ensayos en cuestión son: «El problema del indio» y «El problema de la tierra». De hecho, para Mariátegui estas expresiones se revelan como equivalentes, y precisamente allí radica en parte el carácter novedoso de su aportación: «El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra.» (Mariátegui, 2007b: 34). Dicho de otro modo, no se trata sólo de denunciar el problema del indio «como problema económico-social» (Ibíd.: 26), algo que ya había hecho González Prada un cuarto de siglo antes –con escasas repercusiones–, sino de especificar que ese problema económico-social está representado concretamente por el «régimen de propiedad de la tierra» que se traduce en la «feudalidad de los gamonales»:

*«El gamonalismo invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio. El juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están enfeudados a la gran propiedad. La ley no puede prevalecer contra los gamonales. El funcionario que se obstinase en imponerla, sería abandonado y sacrificado por el poder central, cerca del cual son siempre omnipotentes las influencias del gamonalismo, que actúan directamente o a través del parlamento, por una y otra vía con la misma eficacia. El nuevo examen del problema indígena, por esto, se preocupa mucho menos de los lineamientos de una legislación tutelar que de las consecuencias del régimen de propiedad agraria.»* (Ibíd.: 26-28).

Esta impotencia de la ley frente a los gamonales y el latifundio expresa la inexistencia en el Perú de una separación real entre la clase terrateniente y la clase capitalista como clase dirigente de un régimen democrático-burgués instaurado formalmente por la revolución de la independencia, algo que en buena medida puede afirmarse también del resto de los países latinoamericanos: «La supervivencia de un régimen de latifundistas produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio. Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad [indígena].» (Mariátegui, 2007a: 40). Resulta así evidente que la servidumbre del indio es la otra cara de la preservación del latifundio y, con él, del «gamonalismo» como conjunto de fenómenos sociales y relaciones de

poder que giran en torno a la «hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado» (Mariátegui, 1972: 13).

Por lo tanto, después de un siglo de república asentada sobre la gran propiedad de la tierra, Mariátegui ya no considera de ningún modo viable la «solución liberal» consistente en el «fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad» (Mariátegui, 2007a: 40):

*«Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas.»* (Ibíd.: 41).

Es así como Mariátegui plantea para el Perú una solución socialista revolucionaria, pero no una mera utopía proyectada por una vanguardia de dirigentes iluminados, sino una construcción política que logre echar raíces en la realidad viva de una tradición comunitaria indígena que todavía subsiste en los Andes. La información sobre el funcionamiento del «comunismo inkaico», en tanto «comunismo agrario» «que no puede ser negado ni disminuido por haber sido desenvuelto bajo el régimen autocrático de los Inkas», es extraída de autores como Hidelbrando Castro Pozo, Luis Eduardo Valcárcel y César Antonio Ugarte. De este último cita, por ejemplo, la siguiente descripción de la «economía inkaica» (Ibíd.: 43):

*«Propiedad colectiva de la tierra cultivable por el ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque dividida en lotes individuales intransferibles; propiedad colectiva de las aguas, tierras de pasto y bosques por la marca o tribu, o sea la federación de ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos.»* (Ugarte, 1926: 9).

Esta es la organización económica que la Conquista y la Colonia vinieron a desarticular sin lograr sustituirla por una forma superadora, y provocando además la drástica reducción de la población nativa (de diez millones a uno) (2007a: 43-44). Es verdad que, si bien a los españoles no les interesó el comunismo indígena como fuerza productiva, vislumbraron en buena medida la importancia de preservarlo como la forma de organización a la que estaban habituados los indios. De ahí las «leyes de Indias» que protegían la propiedad indígena y las comunidades en la medida en que no interfiriesen con el régimen político colonial ni con su espíritu religioso. «Los jesuitas aprovecharon precisamente el comunismo indígena en el Perú, en México y en mayor escala aún en el Paraguay, para sus fines de catequización. El régimen medioeval, teórica y prácticamente, conciliaba la propiedad feudal con la propiedad comunitaria» (Ibíd.: 50). Sin embargo, en la práctica, las «leyes de Indias» no se respetaron y las comunidades indígenas sometidas al régimen de la «encomienda» fueron mayormente despojadas de sus tierras. Proceso que no hizo más que acentuarse y agravarse a partir de la República, cuando, dentro del marco liberal de defensa exclusiva de la propiedad individual, las medidas de desamortización de la tierra fueron padecidas solamente por la propiedad indígena, mientras que el latifundio permanecía intacto o, mejor dicho, se veía directamente favorecido por la incorporación de esas tierras comunitarias expropiadas (Ibíd.: 55-59). Y de los indígenas como siervos, de modo similar a lo que ocurría con el *mir* (comunidad campesina rusa) bajo el zarismo. Para establecer este paralelo Mariátegui se basa en los datos aportados por el libro del ucraniano-francés Eugéne Schkaff titulado *La question agraire en Russie* (Paris, 1922):

«El mir no garantizaba a los campesinos la tierra necesaria para su sustento; en cambio garantizaba a los propietarios la provisión de brazos indispensables para el trabajo de sus latifundios. Cuando en 1861 se abolió la servidumbre, los propietarios encontraron el modo de subrogarla reduciendo los lotes concedidos a sus campesinos a una extensión que no les consintiese subsistir de sus propios productos. La agricultura rusa conservó, de este modo, su carácter feudal. (...) El campesino se veía forzado a prestar sus servicios al propietario, quien contaba para obligarlo al trabajo en su latifundio –si no hubiese bastado la miseria a que lo condenaba la ínfima parcela– con el dominio de prados, bosques, molinos, aguas, etc.» (Ibíd.: 52).

Por lo demás, Mariátegui subraya la incompatibilidad del individualismo jurídico liberal con la idiosincrasia indígena: «En un pueblo de tradición comunista, disolver la 'comunidad' no servía a crear la pequeña propiedad. No se transforma artificialmente a una sociedad» (Ibíd.: 60). La destrucción propiedad comunal no daba paso a la conversión de los indios en pequeños propietarios o en trabajadores libres asalariados. Sólo se traducía en la apropiación de esas tierras y de esos indios por parte de los gamonales.

En cualquier caso, a pesar de todos estos desmanes en su contra, la comunidad indígena todavía subsiste. Mencionando a quien, según él, habría realizado «la primera defensa orgánica y documentada de la 'comunidad'» inspirado en el «pensamiento socialista» (Ibíd.: 63), Mariátegui apunta:

«Castro Pozo [en Nuestra comunidad indígena, Lima, 1924], no sólo nos descubre que la comunidad indígena, a pesar de los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, es todavía un organismo viviente, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo.» (Ibíd.: 64-65).

Y transcribe la siguiente clasificación de tipos de comunidades existentes en ese momento (años 1920) realizada por Castro Pozo: «Primero: Comunidades agrícolas; Segundo: Comunidades agrícolas ganaderas; Tercero: Comunidades de pastos y aguas; y Cuarto: Comunidades de usufructuación» (Castro Pozo, 1924: 16-17). Estas diferencias, según Mariátegui, sólo pueden explicarse por el «influjo de una legislación dirigida a la individualización de la propiedad y, sobre todo, por efecto de la expropiación de las tierras comunales en favor del latifundismo». Pero demuestran «la vitalidad del comunismo indígena que impulsa invariablemente a los aborígenes a variadas formas de cooperación y asociación». La comunidad subsiste principalmente en estos «hábitos de cooperación y solidaridad» que se muestran aún «robustos y tenaces» (Mariátegui, 2007a: 67)<sup>1</sup>:

«El indio, a pesar de las leyes de cien años de régimen republicano, no se ha hecho individualista. Y esto no proviene de que sea refractario al progreso como pretende el simplismo de sus interesados detractores. Depende, más bien, de que el individualismo, bajo un régimen feudal, no encuentra las condiciones necesarias para afirmarse y desarrollarse. El comunismo, en cambio, ha seguido siendo para el indio su única defensa. El individualismo no puede prosperar, y ni siquiera existe efectivamente, sino dentro de un régimen de libre competencia. Y el indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo.» (Íd.)<sup>2</sup>

1 «Cuando la expropiación y el reparto parecen liquidar la comunidad, el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual. Como escribe Castro Pozo: la costumbre ha quedado reducida a las mingas o reuniones de todo el ayllu para hacer gratuitamente un trabajo en el cerco, acequia o casa de algún comunero, el cual quehacer efectúan al son de arpas y violines, consumiendo algunas arrobos de aguardiente de caña, cajetillas de cigarros y mascadas de coca. Estas costumbres han llevado a los indígenas a la práctica –incipiente y rudimentaria por supuesto– del contrato colectivo de trabajo, más bien que del contrato individual. No son los individuos aislados los que alquilan su trabajo a un propietario o contratista; son mancomunadamente todos los hombres útiles de la parcialidad.» (Ibíd.: 67-68).

2 «La comunidad, en cambio, de una parte acusa capacidad efectiva de desarrollo y transformación y de otra parte se presenta como un sistema de producción que mantiene vivos en el indio los estímulos morales necesarios para su máximo rendimiento como trabajador. Castro Pozo hace una observación muy justa cuando escribe que la comunidad indígena conserva dos grandes principios económicos sociales que hasta el presente ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industrialistas han podido resolver satisfactoriamente: el contrato múltiple del trabajo y la realización de éste con menor desgaste fisiológico y en un ambiente de agradabilidad, emulación y compañerismo» (Ibíd.: 70-71).

La libertad colectiva, comunitaria, pues, ha sido, es y probablemente seguirá siendo la única admisible para el indio americano. De lo que se trata, por tanto, es de desarrollar a partir de ella el socialismo indoamericano como un socialismo moderno que, lejos de despreciar al comunismo ancestral, echa raíces en él:

«El socialismo encuentra lo mismo en la subsistencia de las comunidades que en las grandes empresas agrícolas, los elementos de una solución socialista de la cuestión agraria, solución que tolerará en parte la explotación de la tierra por los pequeños agricultores (...) en tanto que se avanza en la gestión colectiva de la agricultura (...). Pero esto, lo mismo que el estímulo que se presta al libre resurgimiento del pueblo indígena, a la manifestación creadora de sus fuerzas y espíritu nativos, no significa en lo absoluto una romántica y antihistórica tendencia de reconstrucción o resurrección del socialismo incaico, que correspondió a condiciones históricas completamente superadas, y del cual sólo quedan, como factor aprovechable dentro de una técnica de producción perfectamente científica, los hábitos de cooperación y socialismo de los campesinos indígenas. El socialismo presupone la técnica, la ciencia, la etapa capitalistas; y no puede importar el menor retroceso en la adquisición de las conquistas de la civilización moderna, sino por el contrario, la máxima y metódica aceleración de la incorporación de estas conquistas en la vida nacional.» (Mariátegui, 1975b: 161).

## La significación del ayllu en García Linera

Conozco un solo escrito en donde Álvaro García Linera, de una manera no del todo directa, reconoce a Mariátegui como su gran antecesor marxista en la valorización del comunitarismo indio. Se trata de la «Introducción al Cuaderno Kovalevsky [de Marx]», publicada en 1989. Allí, en una de las últimas notas a pie de página, leemos:

«La comprensión marxista del papel anticapitalista de las luchas de las masas trabajadoras del campo en América Latina tiene en José Carlos Mariátegui un excepcional y aislado defensor. Reconociendo la existencia de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígena y que, por tanto, las comunidades representan un factor natural de socialización de la tierra, señaló la necesidad de la Revolución socialista plena en el Perú, dirigida por el proletariado y apoyada en las tradiciones más antiguas y sólidas existentes en la comunidad (...). La lucidez revolucionaria del pensamiento mariateguista cobra mayor dimensión, no sólo porque no conoció varios de los manuscritos de Marx que apuntalan más firmemente esta posición (Carta a Vera Zasúlich, Cuadernos etnológicos, etc.), sino también porque fue formulado en contra de la corriente reaccionaria y proburguesa que se impuso plenamente en la III -internacional después de la muerte de Lenin.» (García Linera, 2009b: 49).

Si esa «lucidez revolucionaria» es esencialmente la misma que García Linera se propone retomar, profundizar y actualizar, ¿cómo se explica, entonces, la ausencia de otras referencias semejantes al legado de Mariátegui en el resto de la extensa obra de García Linera?<sup>3</sup> Es posible ensayar aquí algunas consideraciones al respecto.

3 Hasta donde sé, el único otro texto en que García Linera menciona a Mariátegui es «Narrativa colonial y narrativa comunal» (1998). Refiriéndose a los vicios del Estado moderno como forma de comunidad abstracta y sometida a un poder burocrático, generalmente idolatrada por la izquierda, García Linera hace al pasar una referencia a Mariátegui que es en parte reivindicativa y en parte crítica, afirmando que éste: «vio a la comunidad como fuerza cooperativa, pero no como tecnología de interunificación política a gran escala» (García Linera, 2009c: 258).

Aunque no podemos descartar que simplemente se haya dejado de aludir a un punto de partida que se da por sobreentendido o archiconocido, parece más acertada la suposición de que ha habido una cierta toma de distancia de García Linera con relación a Mariátegui. Si este fuera el caso, cabe preguntarse por los motivos de ese silencio. Descartaré de plano todo tipo de móvil nacionalista o chovinista, que encuentro completamente improbable. Más verosímil me parece la hipótesis de una estrategia de defensa frente a posibles ataques por parte del *indianismo*. No olvidemos que, entre los tiempos de un autor y el otro, el vehemente Fausto Reinaga, en *La revolución india* (1969), había trazado una rígida demarcación entre «indigenismo» e «indianismo»:

«El indigenismo encerraba un sofisma; o mejor, estaba envuelto en una nebulosa sofisticada. Lo que buscaba consciente o inconscientemente era la integración del INDIO en el movimiento revolucionario del cholaje de izquierda. Su acción era proselitista. Quería asimilarlo. El APRA quiso hacerlo aprista. El comunismo, un comunista, pero de corte occidental. Ni literatos ni políticos deseaban liberar al indio. Unos y otros en sus versos, novelas, ensayos; como en sus programas de acción política, se proponían asimilarlo. El indigenismo era una corriente reivindicativa. El indianismo es un movimiento liberatorio. El indigenismo fue una idea pura de reivindicación. El indianismo es una fuerza política de liberación. Es más. El indigenismo fue un movimiento del cholaje blanco-mestizo; en tanto que el indianismo es un movimiento indio, un movimiento indio revolucionario, que no desea asimilarse a nadie y que se propone liberarse. En suma, indigenismo es asimilación, integración en la sociedad blanco-mestiza; a diferencia de esto el indianismo es: el indio y su Revolución.» (Reinaga, 2010: 136).

Y no olvidemos que precisamente Mariátegui es catalogado por Reinaga como uno de esos «indios occidentalizados» (*Ibíd.*: 140) que no alcanzaron nunca el indianismo porque jamás superaron el mero indigenismo. Para Reinaga, pues, el problema del indio deja de ser principalmente un problema de relaciones de poder enfocadas desde un punto de vista *materialista práctico*, y pasa a ser ante todo un problema de relaciones de poder interpretadas desde una perspectiva más bien *culturalista* y hasta *racialista*. Pero García Linera no podía de ningún modo enfrentarse en este punto a uno de los padres del indianismo-katarismo. No si su pretensión era dar la lucha por el socialismo revolucionario desde dentro del movimiento indígena boliviano. No podía omitir esta «excomuniación» de Mariátegui por parte de Reinaga; y tal vez por eso prefirió callar el nombre del peruano, sin por eso abandonar su espíritu revolucionario, más materialista-práctico que culturalista, pero ahora bajo las banderas del *indianismo*<sup>4</sup>.

Otra explicación posible puede ser hallada en la mirada crítica con que García Linera, basándose en los últimos escritos de Marx (2015)<sup>5</sup>, considera la aplicación a sociedades no europeas de las

4 Para abonar la validez de esta hipótesis remito al artículo «Indianismo y marxismo» (2005), en cuyo primer párrafo leemos lo siguiente: «En Bolivia, el antiguo marxismo no es significativo ni política ni intelectualmente, y el marxismo crítico, proveniente de una nueva generación intelectual, tiene una influencia reducida y círculos de producción aún limitados. Por el contrario, el indianismo, poco a poco, se ha ido constituyendo en una narrativa de resistencia que en estos últimos tiempos se propuso como una auténtica opción de poder.» (García Linera, 2009d: 477). Compárese esto con lo escrito diez años más tarde, desde otra posición en las relaciones de fuerza y cambiando el orden de los términos combinados: «Soy un comunista, de hueso duro total. Sin ningún tipo de complejo me asumo como un comunista descarado, impúdico, pero también me asumo como comunista indianista, porque en Bolivia no hay manera de ser comunista marxista si no es indianista, sino incorporas ese flujo de insurgencia y rebelión de los pueblos indígenas y no hay manera de ser indianista consecuente que lucha para transformar el mundo sino incorpora la voluntad del poder del marxismo. En Bolivia el indianismo es la fuerza histórica y el marxismo la voluntad afilada al poder, que se fusionan, en un tipo de pensamiento.» (García Linera, 2015b: 392).

5 «[Estos escritos] reafirman y desarrollan la concepción de Marx sobre el contenido multilineal de la historia que precede al capitalismo, o mejor, semejante a la de un espacio continuo y orientado, donde el devenir de los pueblos, iniciado en un punto común –la comunidad primordial–, ha avanzado por múltiples y distintos caminos hasta un momento en que el curso de uno de ellos, el desarrollo capitalista, comienza a subordinar al resto de cursos históricos a sus fines, disgregándolos, sometiéndolos e imponiéndoles su propio devenir. Diversos cursos no capitalistas de la historia ahora son empujados y obligados a ser parte integrante de un solo devenir histórico capitalista. Pero, mientras se mantenga esta lucha contra la imposición capitalista, aún no realizada plenamente (existencia de trabajadores comunitarios del campo), y por las propias tendencias de su realización consumada (existencia del proletariado), se abre la posibilidad de continuidad, en condiciones nuevas, de los cursos históricos comunitarios no capitalistas, pero ahora como integrantes impulsores de un nuevo camino histórico: el comunismo, que representa, en parte, la continuidad de la antigua trayectoria no capitalista, pero también su superación, porque la nueva comunidad estará marcada por las guerras anticapitalistas que ayudaron a derrotar, tanto a las fuerzas capitalistas, como a las antiguas fuerzas internas que la empujaban a su disolución.» (García Linera, 2009b: 34-35).

categorías de «propiedad» de la tierra y de «feudalismo»<sup>6</sup>; y, más en general, en su sólido conocimiento de los textos marxianos, muchos de ellos publicados durante la segunda mitad del siglo XX, un respaldo con el cual Mariátegui ciertamente no pudo contar.

En este punto es preciso destacar también los certeros ataques de García Linera a los «pseudomarxistas locales», entre los cuales –como vimos– no cuenta a Mariátegui:

«El supuesto marxismo, que en realidad no fue más que una caricatura de tercera de él, que desde los años treinta comenzó a aparecer por estas tierras, se apoyaba en bases deformadas. Sus dos vertientes, trotskista y estalinista, a pesar de su supuesto antagonismo, en realidad compartieron (y comparten) las mismas deformaciones, tergiversaciones y desconocimiento del marxismo revolucionario. Ambas corrientes, asentadas en la misma concepción tecnicista y estática del socialismo, que de marxista no tiene ni el nombre, en el terreno de la concepción de la Historia también compartieron (y comparten) el mismo esquematismo lineal y gradualista canonizado por Stalin, y popularizado por los famosos manuales de economía y filosofía.» (*Ibíd.*: 39).

Se refiere al esquema etapista –menos histórico que metafísico– de cinco modos de producción que invariablemente todos los pueblos habrían de atravesar sucesivamente: comunidad primitiva, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo, consagrado por las corrientes marxistas dominantes a partir de la Segunda Internacional. García Linera subraya:

«Marx, que jamás intentó sacralizar los cinco modos de producción señalados en su introducción de 1859, en otros textos, como los *Grundrisse* y luego en *El capital*, los Cuadernos Kovalevsky, los Cuadernos etnológicos, etc., señaló la existencia de otras posibles formas de producción; tal es el caso de la comunidad incaica que, para Marx, ni era esclavismo, ni feudalismo, ni la comunidad primitiva (...), sino que fue señalada como una forma de desarrollo-disolución de la comunidad primordial, que da paso a otra formación económico social basada en un nuevo tipo de comunidad, donde se conjugan una elevada división del trabajo, una forma de control comunal de la tierra, asociación para el trabajo junto al trabajo individual, unión de la manufactura y el trabajo agrícola, la existencia de un Estado como personificación de la unidad de las comunidades, pero en cuyo seno han de manifestarse y desarrollarse diferencias sociales y relaciones de dominación, etcétera. Se trata entonces, de un modo de producción estudiado por Marx en los *Grundrisse* bajo la denominación inicial de forma comunitaria incaica y luego, en su forma desarrollada, generalizada como modo de producción asiático, que también podría haberse llamado inca, afro-asiático, etcétera.» (*Ibíd.*: 39-40).

Posteriormente, en el último capítulo de *Forma valor y forma comunidad* (1994), García Linera, a partir de la asimilación de todos estos escritos de Marx, ofrecerá un estudio maduro de la comunidad primordial y de sus diversas formas de «desarrollo-disolución», contraponiéndolas a la forma de producción capitalista que las ha subsumido pero no destruido del todo (2009a).

6 «En sus notas, Marx también continúa tratando, de una manera novedosa y sumamente enriquecedora, el problema de la distinción entre posesión y propiedad de la tierra. [...] En los *Cuadernos Kovalevsky*, esta distinción se hace más tajante, por cuanto Marx da cuenta de la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de propiedad usado en Europa, para estudiar sociedades en donde la tierra no puede ser *alienada* (vendida). Cambiando sistemáticamente los títulos de Kovalevsky en los que se habla de propiedad por posesión, Marx prefería hablar de la comunidad como dueña de las tierras, y de los individuos trabajadores como poseedores de ella. Por último, otra de las críticas más sustanciales e importantes de Marx a Kovalevsky será el rechazo continuo del primero al intento del segundo de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India. Marx no sólo ironizará con el descubrimiento de supuestos feudalismos que Kovalevsky querrá ver tras la colonización inglesa y la invasión turca a la India, sino que también se opondrá a sus intentos de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa occidental a una sociedad totalmente distinta, y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías indias, el desarrollo histórico de esa sociedad.» (García Linera, 2009b: 33-34).

En Mariátegui ciertamente no podemos encontrar una investigación de tal envergadura. Pero sí hallamos en él, sin duda, el primer impulso de esta concepción marxista que gira en torno del *ayllu* como valiosísimo elemento aún presente en las sociedades andinas, reconocido como indispensable alimento para el proyecto revolucionario del «socialismo indoamericano» o el «socialismo comunitario», parte de un proyecto de emancipación verdaderamente universal, o sea no-eurocéntrico. En este sentido, es posible concluir que la significación del *ayllu* en Mariátegui y en García Linera es esencialmente la misma<sup>7</sup>, aun cuando su desarrollo sea tal vez más profundo en el segundo autor:

«Estas estructuras que persisten y resisten en base a trabajo común, propiedad común, trabajo asociado y comunitarismo democrático en la toma de decisiones, se convierten en virtud, en puente, en semilla para un tipo de socialismo basado en nuestra cultura, en nuestros valores y capacidades. Tenemos que recoger del capitalismo la ciencia y la tecnología y de la estructura comunitaria el trabajo social y comunitario. Estas son las fuentes de nuestro socialismo: por un lado la clase obrera, ciencia y tecnología, y por el otro, comunitarismo, distribución comunitaria; la suma de mundo obrero y mundo comunitario, de ciencia y tecnología contemporánea y de trabajo y propiedad comunitaria, son las fuentes del socialismo comunitario que podemos diseñar, reforzar e irradiar (...)» (2015a: 326).

## Bibliografía

- CASTRO POZO, Hildebrando (1924): *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El lucero.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2009a): *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: CLACSO-Muela del Diablo.
- (2009b): «Introducción al Cuaderno Kovalevsky». En: *La potencia plebeya*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO, pp. 31-52.
- (2009c): «Narrativa colonial y narrativa comunal». En: *La potencia plebeya*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO, pp. 251-269.
- (2009d): «Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias». En: *La potencia plebeya*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO, pp. 477-500.
- (2015a): «El socialismo comunitario: Un aporte de Bolivia al mundo». En: *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*, México: Altepétl Editores - Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia - Universidad ARCIS, pp. 317-329.
- (2015b): «Hacia el Gran Ayllu Universal». En: *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*, México: Altepétl Editores - Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia - Universidad ARCIS, pp. 389-394.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel (2004), *Pensamiento y librepensamiento*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1972): «Prólogo». En: Luis Eduardo Valcárcel, *Tempestad en Los Andes*, Lima: Editorial Universo, pp. 9-15.

<sup>7</sup> Por eso no sorprende que en los diversos escritos que prologan la antología de García Linera titulada *Hacia el gran ayllu universal*, los distintos autores (de México, Chile y Bolivia) pasen por alto toda diferencia de fondo entre ambos autores. Más bien tienden a identificarlos, incluso de manera errónea, como cuando califican de indianista a Mariátegui. El prólogo principal, escrito por el compilador boliviano de la antología, muy cercano al propio García Linera, lleva por título «Qhananchiri: Nuestro Mariátegui». El término indio que aquí aparece es el «Seudónimo literario y nombre de guerra otorgado por la comunidad a Álvaro García Linera en el Ejército Guerrillero Tupak Katari EGTK. Qananchiri, en aymara, significa el que aclara las cosas, el que alumbró, el que guía, asumiendo así su misión de Ideólogo del Movimiento Indígena.» (Zárate Huayta, 2015: 23).

- (1975a): «Aniversario y balance». En: *Ideología y política*, Lima: Biblioteca Amauta, pp. 246-250.
- (1975b): «Principios programáticos del Partido Socialista». En: *Ideología y política*, Lima: Biblioteca Amauta, pp. 159-164.
- (2007a): «El problema de la tierra». En: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 39-85.
- (2007b): «El problema del indio». En: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 26-38.
- MARX, Karl (2015): *Escritos sobre la comunidad ancestral*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- REINAGA, Fausto (2010): *La revolución india*. La Paz: MINKA.
- UGARTE, César Antonio (1926): *Bosquejo de la historia económica del Perú*. Lima: Imp. Cabieses.
- ZÁRATE HUAYTA, Álvaro (2015): «Qhananchiri: Nuestro Mariátegui». En: Álvaro García Linera, *Hacia el Gran Ayllu Universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*, México: Altepétl Editores - Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia - Universidad ARCIS, pp. 23-46.

\*\*\*

# LA FORMACIÓN Y EL TRABAJO EN MOVIMIENTO. SABERES ALTERNATIVOS EN DOS MOVIMIENTOS EN JUJUY

Patricia Evangelina Patagua y Sabrina Zinger

~

## Presentación

Desde el año 2006 formamos parte de un equipo de cátedra, investigación y extensión llamado «Movimientos sociales y educación popular latinoamericana», integrado por educadores de movimientos sociales, docentes de la cátedra de Educación no Formal y estudiantes de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy. Asumimos como encuadre de trabajo la perspectiva política-pedagógica de la educación popular latinoamericana y la epistemología crítica de la investigación-acción- participativa.

Históricamente el equipo trabajó en la investigación de tres ejes: formación, infancias y trabajo-empleo en movimientos sociales. Las reflexiones que se comparten en el presente capítulo surgen de la relación entre el campo de la formación y del trabajo, cuyo encuentro se produce al caracterizar y analizar los saberes presentes en los espacios de formación y trabajo pertenecientes a movimientos sociales urbanos, de desocupados y piqueteros «Barrios de Pie»<sup>1</sup> y «Tupaj Katari» en la provincia argentina de Jujuy.

Con el mismo nos proponemos enriquecer los debates y las reflexiones de la relación entre trabajo y formación, como elementos sustantivos de la producción de los movimientos sociales, que permiten la construcción de alternativas frente a los modelos de producción dominante. Así mismo contribuir con el (re)conocimiento de los saberes presentes en las propuestas autogestionadas de los movimientos sociales, saberes que resultan necesarios para la formación de: otras ciudadanías, formas de trabajo, tipos de educación, culturas, formas de producción, economías o, al decir de los zapatistas, de Otros mundos posibles.

En la primera parte caracterizamos aspectos de los movimientos sociales que se presentan como disruptivos al funcionamiento económico capitalista: lo territorial, lo colectivo y la autonomía. Si bien estos son materia de amplias discusiones teóricas y empíricas, nos detenemos en su abordaje desde la categoría de alternatividad.

*«Se considera alternativo a discursos o experiencias que tienen capacidad deconstructiva del discurso establecido a partir de un acto afirmativo y de una propuesta. Sus propiedades no pueden ser atribuibles a priori, es decir anterior a su ubicación temporo-espacial.» (Rodríguez, 2013: 3).*

<sup>1</sup> En el año 2015 el movimiento *Barrios de Pie*-Jujuy, se fracciona. Una sección continúa trabajando bajo esta denominación y la otra da origen al movimiento social *Norte Libre*.

En una segunda parte nos acercamos a una incipiente categorización y análisis de los saberes presentes en los espacios de asambleas-plenarios y de talleres productivos desarrollados. Para ello asumimos el análisis de los saberes en términos de desafíos y tensiones creativas (García Linera, 2015), de esta manera pretendemos abandonar las lecturas vanguardistas y basistas sobre los saberes.

Si bien en las investigaciones en curso estudiamos cinco campos de tensión en torno al saber para abordar desde diversos planos sus dinámicas, formas de organización y jerarquización<sup>2</sup>, en el presente capítulo nos centramos en los análisis de los saberes socialmente productivos y de los saberes de la formación de subjetividades rebeldes y de ciudadanías críticas.

## Lo alternativo en los movimientos sociales urbanos

En el país las políticas neoliberales y neoconservadoras sostenidas desde la década de los años 90, exacerbadas por la crisis económica del 2001 y actualmente (re)consolidadas, generaron en el campo de la sociedad profundas desigualdades. Estas políticas agravaron la situación de pobreza, y en Jujuy, provincia periférica, las consecuencias más significativas fueron el aumento del desempleo y la precarización laboral.

Frente a este contexto de ciudadanías mínimas y exclusión, los movimientos sociales integrados por jóvenes y adultos, en su mayoría mujeres, desempleados, trabajadores precarizados y amas de casas, irrumpen en el escenario social, político y económico a través de la acción directa en las calles, y repertorios de luchas como el piquete, el acampe, el corte de ruta, la toma de la plaza, sirven para visibilizar las necesidades de un conjunto amplio de sujetos y reposicionar al Estado como responsable de estas carencias. Por otro lado, construyen espacios de trabajo colectivo para paliar las consecuencias del desempleo y la precarización laboral, entre los que se encuentran: espacios culturales, de educación para la salud, de comunicación popular, de educación, de enseñanza de oficios, de producción y economía popular. Las características fundamentales de estos espacios son el carácter territorial y colectivo y la autonomía.

Si bien en el análisis sobre los saberes se detallan las tensiones presentes en algunos de estos espacios, nos parece importante mencionar que las lógicas de relación igualitarias, cooperativista e integrales se presentan como formas de hacer-sentir-pensar la transformación en el presente.

El carácter colectivo: en estos espacios de producción de bienes y servicios las relaciones de los integrantes exceden las vinculaciones salariales, aunque las implican, la centralidad la tienen las diversas formas que asume la organización del trabajo, la división de tareas, los roles rotativos, los tiempos de producción, los modos de distribución de la producción obtenidas, las diversas instancias de consultas a través de los espacios asamblearios, la relación entre el hacer y aprender. La vida de movimiento permite la revinculación de los espacios microsociales de la vida familiar, el trabajo, el tiempo de recreación y los espacios de formación política, entre otros, reunificando aspectos escindidos por las lógicas capitalistas.

<sup>2</sup> Los cinco campos de tensión son: los saberes socialmente productivos, los saberes de la formación de ciudadanías críticas y de subjetividades rebeldes, los saberes y su relación con el Estado en términos de autonomía, los saberes de la vida de movimiento y los saberes para la construcción de una praxis emancipadora.

Tal como menciona Anahí Guelman (2018) detrás de los proyectos productivos colectivos hay una concepción amplia de trabajo, que puede potenciar el crecimiento de los sujetos, en tanto vincula la capacidad de hacer con la creatividad, la responsabilidad, la participación y se aleja de los vínculos capital-trabajo. Desde esta concepción amplia de trabajo, «el proceso de producción tiene sentido para el trabajador porque interviene en él con su intelecto, su fuerza, su voluntad y provoca un proceso de crecimiento personal, además porque la lucha y la organización son consideradas también como trabajo» (Guelman, 2018: 56).

Por otro lado, los espacios de producción de bienes y servicios desarrollados por los movimientos sociales nacen de sujetos que activamente deciden ponerse de pie, levantar la cabeza y reafirmar su condición de sujetos en la historia. Al decir de Frantz Fanón «elevar la mirada, el negro rehabilitado “de pie al timón”» (Fanon, 2009: 123). Esta condición de sujeto del ser y del saber configura otra característica: la humanización de las relaciones sociales opuesta a las lógicas fetichistas de relación neoliberal.

Así el carácter colectivo tiene sentido en un complejo de relaciones que disputan poder e implican al menos tres planos: la formación de subjetividades rebeldes, los vínculos entre los sujetos y los proyectos políticos de los movimientos sociales y las relaciones con el conjunto de la sociedad de la que forman parte. A su vez lo colectivo asume un complejo de tensiones al entroncarse con los sentidos de pertenencia a los movimientos sociales, con el compromiso y con la participación.

El carácter territorial. Los movimientos sociales emergen en los barrios y asentamientos más empobrecidos de la provincia, espacios urbanos periféricos que no cuentan con los servicios básicos de luz, agua, cloaca, ni con espacios culturales, de recreación y deportivos. En esta geografía urbana hacinada, la vida de movimiento y la vida en movimiento, resulta ser un elemento clave para dar cuenta de la posibilidad de construcción de otra democracia y ciudadanía. Al irrumpir en el territorio reforman el orden social y político del que forman parte orgánica.

Se trata de la producción de bienes y servicios cercanos a las necesidades de los barrios, tales como las experiencias de huertas comunitarias para abastecer los comedores y merenderos del movimiento «Barrios de Pie». Estas experiencias tensionan en el territorio: lo social y lo comunitario, lo público y lo privado, quebrando los sentidos que le asignan las sociedades modernas.

A su vez estos procesos de producciones alternativas requieren de la formación de los sujetos en temas como la economía popular, la formación de trabajadores sin patrón, la búsqueda de la autogestión, alejándose de las lógicas de formación para el trabajo básicamente vinculadas en la provincia con el emprendedurismo.

El carácter autónomo. Si bien existe amplia discusión sobre la cuestión de la autonomía en los movimientos sociales, nos acercamos a aquella que la entiende como autodeterminación y a un horizonte utópico (Svampa, 2005). La factualización de alternativa es un arma de lucha dirigida a convencer al Estado y a la sociedad civil de la posibilidad de hacer, organizar, dirigir y vivir las cosas de otro modo (Tapia, 2009).

Aparecen entonces como primer proceso de autodeterminación colectiva, las posibilidades de resignificar su lugar como actores productivos. La autodenominación para los trabajadores desocupados significa asumirse como sujetos trabajadores, aunque estén desempleados por un Estado que vulnera sus derechos. Los integrantes de los movimientos sociales están ocupados, trabajando en múltiples tareas que implican la vida de movimiento, este trabajo organiza-

tivo no reconocido y activamente silenciado por los modelos hegemónicos de producción capitalista, resulta ser la fuerza organizativa que redefine las políticas de asistencia social y el lugar de sujetos asignados por tales políticas.

La ciudadanía impuesta por el modelo neoliberal y neoconservador, a los sectores no propietarios y no consumidores supone al decir de Luis Rigal, «un nuevo sujeto, el carenciado, incapaz de proporcionarse a sí mismo el sustento material y constituido por tanto en potencial receptor de asistencia estatal» (Rigal, 2008: 29). Así, desde un complejo de significaciones los movimientos sociales logran revertir dos aspectos sustanciales de las ciudadanía mínimas: por un lado, recuperan el lugar de sujetos colectivos de derecho y por otro, logran desbordar los lugares instituidos de la política en manos del Estado.

Sin embargo, uno de los principales problemas que deben afrontar las reformas propuestas por los movimientos sociales es que sus iniciativas no forman parte de las demandas sociales históricamente consolidadas por el neoliberalismo. En este sentido aparecen saberes para el trabajo que no encuentran lugar dentro de las lógicas de oferta y demanda del mercado y que en muchos casos ni siquiera pueden ser manejados por el propio Estado. También debe mencionarse que, las relaciones entre autogestión, empleo-trabajo y Estado se entrecruzan en la vida de movimiento, encontrándose militancia y salario de manera compleja y contradictoria. Lo que algunos integrantes de movimientos sociales denominaron la «militancia rentada»<sup>3</sup> generaron nuevas preguntas: ¿cómo construir formas de empleo y trabajo, que relacionadas con las políticas estatales, no signifiquen la reproducción de lógicas capitalistas?; ¿cómo lograr mejores condiciones de trabajo digno que impliquen cobertura médica, obra social, antigüedad, sin que ello represente «la condición de trabajador dignamente explotado»?; ¿cómo lograr que los espacios de producción de bienes y servicios dentro de los movimientos sociales no sufran el yugo de la informalidad o en la pobreza subsumiéndolos a lógicas de reproducción capitalista?

### Saberes alternativos en los espacios de formación y trabajo

Los saberes no son estáticos ni están exento de una permanente recreación, las prácticas otorgan historicidad (Martinic, 1985), el saber supone, por lo tanto, una teoría, una intervención social y una elaboración de un proyecto de sociedad. El saber implica una dimensión cognitiva, ética, estética y técnica. Alguien sabe, porque comprende, interpreta y explica, además, acciona y tiene otras relaciones interpersonales y políticas (De Souza, 2008).

Específicamente nos detenemos en el análisis de los saberes presentes en los espacios de asambleas y plenarios –entendidos por sus integrantes como espacios privilegiados de toma de decisiones, donde se procura decir la palabra y hacerla circular– y los espacios de talleres –definidos como espacios de formación, de enseñanza y aprendizaje, en estos talleres los roles de educador y educando son rotativos, aunque se distingue el rol de quien coordinada la actividad por ser quien conoce con experticia el saber hacer enseñado–.

Nos remitimos, entonces, a dos campos problemáticos que hacen a los saberes: el primero, la construcción de saberes socialmente productivos y, el segundo, los saberes formadores de subjetividades rebeldes y ciudadanía crítica.

<sup>3</sup> Nos referimos a los procesos de obtención de capacitaciones laborales dependientes del Ministerio de Educación de la provincia de Jujuy.

### La construcción de saberes socialmente productivos

Recuperamos la noción de saberes socialmente productivos (SSP) como esos «saberes que son importantes para el movimiento, para la reproducción del mismo y de sus actividades. Para ser socialmente productivos, requieren ser vividos como significativos, valiosos, necesarios o útiles por los agentes de las prácticas» (Puiggrós y Sollano, 2009: 24).

A partir de esta categoría nos preguntamos: ¿cuáles son los saberes socialmente productivos que se aprenden y se enseñan en los espacios de talleres y de asambleas? ¿Cuáles son los saberes necesarios para la formación de trabajadores desocupados en el marco de espacios de trabajo y formación de movimientos sociales? ¿Cuáles son los saberes socialmente productivos que contribuyen con un campo cultural contrahegemónico?

Al realizar un primer acercamiento a los movimientos sociales se distingue que los mismos están conformados por lo que, genéricamente, pueden denominarse sectores populares. La relación de estos sectores con sus propios saberes, casi siempre, parte de procesos de enajenación y desposesión, y así se llaman a sí mismos «los que no saben», «los que no están escolarizados», «los que portan saberes que no sirven a este sistema».

Sin embargo, cuando nos adentramos en la vida de movimiento y en el análisis del saber desde las configuraciones culturales colectivas que allí se producen nos encontramos con diversos tipos de saberes cuyas características fundamentales son: el dinamismo, la acción colectiva y la praxis.

Tras los procesos de reconocimiento de los múltiples saberes, los educadores-militantes<sup>4</sup> aprenden a identificar modos de relación entre estos. Las complejas formas de vinculación se dan en el marco de un progresivo entendimiento de mediaciones entre poder-saber. Así se puede identificar que los educadores-militantes aprenden modos de organización y de jerarquización de los saberes del trabajo y de la formación.

A partir de esta identificación realizamos una primera categorización de los saberes, para ello tomamos algunos de los aportes de Anahí Guelman y Mercedes Palumbo (2016), a los que les agregamos aspectos específicos que hacen a la relación educación-saber en los movimientos sociales investigados. Entonces distinguimos los siguientes grupos de saberes:

– Saberes de las dinámicas políticas-socio-económicas: son aquellos relacionados con el conocimiento de las formas de funcionamiento de la sociedad, en términos históricos y contextuales. Nos referimos al conjunto de saberes de la comunidad, del vecindario, del barrio y de los modos de relación entre los sujetos y las instituciones. En este conjunto de saberes están presentes los que implican el conocimiento de la historia de nuestra provincia, especialmente en lo que refiere a la relación de los empresarios con las formas de gobierno actual y durante los tiempos de dictadura militar, saberes que permiten el entendimiento de la economía en la vida cotidiana, como por ejemplo comprender qué significa el IVA, los tarifazos, las negociaciones con el FMI, entre otros.

<sup>4</sup> La denominación «educadores-militantes», por un lado, y «educadorxs-estudiantes», por otro, son categorías que pretenden dar cuenta de giros gnoseológicos y antropológicos respecto de los sujetos pedagógicos que forman parte de los espacios gestados por la cátedra de Educación no formal (Zinger, Patagua y Villagra, 2015).

– Saberes técnico-productivos: son aquellos asociados a la experiencia de la producción, al «saber hacer». Dentro de esta categoría se encuentran los saberes de la gestión de los recursos, los saberes de la comercialización, los saberes de las lógicas administrativas y contables que permiten establecer precios justos. También están los saberes de carácter técnico-productivo específicos, según las características del producto, que se relacionan con el aprender a producir.

– Saberes de la organización y del trabajo colectivo: estos saberes están presentes en tres terrenos simultáneos, esto es, en el interior de las organizaciones a través de los modos asamblearios y plenarios, en el seno de las barriadas y asentamientos a través de la acción comunitaria y en los vínculos activos (a veces de la confrontación o la negociación) sostenidos con los gobiernos en lo que refiere fundamentalmente a la (re)definición de las políticas públicas (Seoane, Algranatti y Tadey, 2010). En estos espacios se aprende a crear, a humanizar las relaciones sociales, a ser activo protagonista en la cotidianidad, a organizarse democráticamente, a dividir tareas, a asumir responsabilidades y a reinventar la democracia.

– Saberes de la producción artística, culturales y deportivos: estos saberes implican la enseñanza-aprendizaje de conocimientos específicos que hacen a determinadas disciplinas, pero también a los saberes de autogestión, en términos de producciones de bienes artísticos, eventos musicales, espectáculos, kermes, festivales, que requieren la organización de los recursos y de su producción (vestimenta, ornamentación, artefactos electrónicos), la puesta en valor de los servicios artísticos, la distribución y medición de las ganancias (en términos económicos y del reconocimiento social de ciertas artes), la creación de otros productos de la autogestión que acompañen a los eventos artísticos como ferias y trueques comunitarios.

– Saberes culturales: que comprenden los saberes ancestrales, campesinos e indígenas. Si bien cada uno de estos saberes tiene una especificidad para el análisis los englobamos bajo la forma de resistencias culturales, con la intención de marcar los aspectos que prevalecen pese al epistemicidio impuesto por la colonización.

– Saberes subjetivos: en la vida de movimiento se van forjando vínculos intersubjetivos al irse conociendo, sintiéndose cómodos y compartiendo historias de vida, necesidades y problemas de la vida cotidiana. Lo subjetivo, a su vez, remite a la posibilidad de los sujetos de sentirse tales, de portar saberes, de enseñar, de ser capaces de cambiar, de dar lugar al pensar y al sentir. Entre los que se puede mencionar aprender a decir la palabra, escuchar, construir acciones.

Respecto de los aprendizajes que hacen los educadores-militantes sobre los modos de diferenciación y jerarquización del saber en la vida de movimiento, se pueden distinguir tres desafíos.

El primero de ellos refiere a la demanda o vinculación social de estos con otros espacios educativos: universidad, institutos de formación docente, escuelas, talleres de formación profesional. La demanda de saberes como bien educativo conlleva un valor educativo adicional. Mientras el conjunto de la sociedad no acuerde en demandar, la configuración de saberes socialmente productivos seguirá siendo un fenómeno parcial circunscrito a experiencias determinadas (Puiggrós y Sollano, 2009).

Uno de los primeros elementos que aparece en esta relación es que los saberes de los movimientos sociales (independientemente del campo al que pertenezcan) no cuentan con la legitimidad ni el reconocimiento de la sociedad civil; es decir, se construyen a contra-corriente de las exigencias que el mercado demanda como conocimiento vendible y comprable. Situación que expone a los educadores-militantes a diversas formas de indefensión. Sin embargo, no todos los conjuntos

de saberes gozan del mismo nivel de desprestigio, así, al ajustar la lente, se distingue que los saberes artísticos, culturales y deportivos (del ala Sur del Movimiento «Tupaj Katari») son «socialmente» aceptables, funcionando en muchos casos como la parte «noble y buena» del movimiento social, y siendo a su vez los más permeables al diálogo con los saberes de instituciones formales.

En el interior del Movimiento «Tupaj Katari» se produce una jerarquización del saber que autoriza y otorga más relevancia a ciertos discursos que a otros, presentándose entonces la segunda tensión. Los saberes son diferentes, pero además socialmente desiguales –en tanto no todos son reconocidos como productivos para el movimiento social– y pueden tener puntos de partida políticos disímiles –ya que no todos acompañan sus objetivos políticos/ideológicos–.

Por ejemplo, son comunes los casos en los que los educadores-militantes reconocen que poseen saberes y que pueden ponerlos a disposición del movimiento, tal es el caso de los saberes artísticos, culturales y deportivos, que cumplen la función de activar el trabajo territorial, de acercar los vecinos al movimiento y de dar vida (nutrir) a la organización. Estos saberes son reconocidos y legitimados dentro de las asambleas del ala Sur, sin embargo, cuando se ponen en diálogo con los saberes políticos partidarios, en los espacios de asambleas generales y/o en los procesos de negociación nacional, pierden su valor y capacidad de disputa. Esta subordinación puede tener diversos orígenes: la diferencia existente entre las lógicas de construcción de poder popular, el ser producto de modelos hegemónicos encarnados en los sistemas tradicionales de conformación de los partidos políticos, o también en lógicas de «preservación de los sujetos y sus micro-espacios».

El tercer desafío refiere a que en ocasiones conviven formas de vinculación de saber –y por tanto dinámicas de aprendizajes– que son política e ideológicamente antagónicas entre sí. Encontramos algunos avances en la vida de movimiento que permiten pensar nuevas formas de vinculaciones sujeto individual-saber y sujeto colectivo-saber. Pero con estos conviven otros con fuerte carga hegemónica –extractivista y bancaria– que pugnan por imponer dinámicas de conocimiento parecidas a las de sus opresores.

### ***Los saberes formadores de subjetividades rebeldes y ciudadanías críticas***

Tal como mencionamos, los saberes de la organización y del trabajo colectivo permitieron una redefinición de la política en tres terrenos: en el interior de las organizaciones a través de los modos asamblearios y plenarios, en el seno de las barriadas y asentamientos y en los vínculos activos sostenidos con los gobiernos. A estos frentes debe agregarse aquellos aprendizajes construidos a través de la apropiación de los saberes subjetivos, formadores de subjetividades rebeldes.

Los diversos frentes de reformulación de la política fueron construyendo aprendizajes situados histórica y contextualmente, la frase más representativa de este aprendizaje fue la producción del libro «nuestras cabezas piensan donde nuestros pies caminan» del movimiento «Barrios de Pie», que implica un fuerte compromiso territorial.

A la par que la redefinición de las políticas de asistencia social por espacios con una fuerte impronta «comunitaria-militante» permitió develar la posibilidad de crear otra política, otro trabajo territorial, otras relaciones con los compañeros. Así se va descubriendo la posi-

bilidad de modificar lo impuesto y se aprende que existe una relación estrecha entre acción y transformación.

Se aprende a crear, a humanizar las relaciones sociales, a ser activo protagonista en la cotidianidad, a organizarse democráticamente, a asumir responsabilidades, a comprender la realidad local y los asuntos políticos económicos provinciales. Se aprende que el Estado es el responsable de la vulneración de los derechos y que el movimiento social es el espacio privilegiado para la organización y la disputa de poder. Estos aprendizajes pueden dar pistas para comprender cómo se forman subjetividades rebeldes en el marco de la producción cultural de una organización social.

*«La constitución de una subjetividad rebelde incluye: curiosidad epistémica, búsqueda de pensamiento de ruptura, referencia en algún proyecto utópico, disposición para trabajar y articular con otros para la construcción y fortalecimiento de la organización como actor colectivo. En este sentido, la subjetividad rebelde es una subjetividad política, en la medida que refiere a construcciones de sentido que involucran la confrontación con la dominación y la definición de estrategias transformadoras desde una perspectiva de poder.»* (Rigal y Zinger, 2018: 10).

Otro proceso que merece destacarse es la puja encarada por los movimientos sociales para el acceso a la administración de capacitaciones laborales dependientes del Ministerio de Educación. Los procesos de confrontaciones y crisis modificaron el escenario de lo político-estatal, lo que supuso para los movimientos sociales la apertura de una capacidad de incidir en la orientación de las políticas públicas y la acción del Estado en un sentido progresivo anti-neoliberal (Seoane *et al.*, 2010).

El tránsito de un plan social a una capacitación y de políticas asistenciales a políticas educativas (considerada la capacitación, a partir de la sanción de la Ley de Educación Nacional, un derecho individual y social e incorporando la gestión social y cooperativa) fue significado por el conjunto de educadores-militantes como positivo en términos colectivos y subjetivos. En el marco de la complejidad de los planes sociales (tanto para el acceso como para la permanencia), disputar cupos en el Ministerio de Educación representó «estabilidad» para las lógicas organizativas de los trabajos territoriales, creando nuevos sentidos en torno a la educación, el trabajo, el empleo y la militancia en un continuum de resignificaciones que se configuraron como contracara de las lógicas estatales impuestas.

Al respecto, merece detallarse que la gestión de capacitaciones laborales en el Ministerio de Educación representó una incipiente posibilidad de incidencia al interior del diseño de políticas públicas, aspecto que no podía disputarse en la gestión de paquetes de programas sociales posicionados desde enfoques asistenciales. El ejemplo más representativo fue la convergencia de intereses de diversos movimientos sociales para la presentación ante el Ministerio de Educación de un proyecto de reconocimiento de los mismos como espacios educativos, las propuestas de formación para jóvenes y adultos que contemplaban la habilitación de los Bachilleratos Populares y el Reconocimiento de Docentes Idóneos.

Vale la pena recordar que la emergencia de los planes sociales<sup>5</sup> y la precaria gestión de los mismos ponían al descubierto el carácter remedial y compensatorio de las políticas públicas neoliberales destinadas a los sectores populares. La constitución de los movimientos sociales implicó un con-

<sup>5</sup> En la provincia, los antiguos planes sociales denominados «Jefas y Jefes de Hogar Desocupados» que empezaron a concederse durante los años 2002-2003, convivieron con otros, como el «Programa de Empleos Comunitarios» (PEC) hasta fines del 2010; época esta en la que, producto de la política de «reordenamiento progresivo» se crea el «Seguro de Capacitación y Empleo Laboral» (SCyE) y los «Trayectos de Orientación Laboral» (TOL) que funcionan bajo la órbita del Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social (resolución 1423/2011), con la intención de favorecer o mejorar la inserción laboral. Estos programas, posteriormente, son transformados en los llamados «Programas de Inserción Laboral» (PIL) (Patagua, 2012).

flicto de fines en la política, proceso que ocurre cuando las desigualdades y diferencias existentes se politizan y se convierten en acción conflictiva y querellante para el Estado (Tapia, 2009).

Los movimientos de desocupados disputan poder al ensayar proyectos de educación y trabajo vinculados a la formación de ciudadanía crítica y participativa. Esta vinculación nos aleja de una concepción donde lo educativo es meramente un recurso instrumental de transmisión de destrezas y habilidades y «remite a entenderla como producción de sentido crítico que incluye una comprensión de las condiciones objetivas que determinan la conciencia, en especial las referidas a situaciones de dominación» (Rigal, 2008: 8).

Pero este conjunto de aprendizajes que hacen a la formación de subjetividades rebeldes y de ciudadanía crítica porta algunos elementos que coartan la posibilidad de construcción de poder popular. Por ejemplo, en los movimientos sociales conviven propuestas alternativas que intentan construir otro tipo de prácticas de trabajo y empleo autogestivo y cooperativo –uno de cuyos ejemplos más significativos es la panadería del Movimiento «Tupaj Katari» que propone dinámicas de trabajo rotativos, bolsas de ganancias comunes, precios justos, entre otros aspectos– con propuestas que pueden caracterizarse como el cooperativismo tradicional para los pobres, donde se gestionan líneas de financiamiento estatal para el desarrollo de algunas cooperativas de trabajo, pero en las que prevalece una escasa formación en actividades productivas, una poca capacidad de sostenimiento en el tiempo, un poco involucramiento de los actores, aspectos estos a los que se le agregan las condiciones impuestas por el Ministerio de Trabajo en lo que hace a las cooperativas, tales como poco financiamiento, escasos recursos, lógicas de cancelaciones presupuestarias poco acordes con la dinámica de producción, entre otros.

Aun considerando la convivencia de saberes hegemónicos y contrahegemónicos, es necesario destacar el carácter irruptivo que tienen los espacios de formación y trabajo en la construcción de subjetividades rebeldes. En este sentido, para sujetos históricamente silenciados no fue (y/o no es) menor sentir y pensar que su condición de opresión –al menos en su dimensión cultural, de género y/o de clase– inició un camino de reconversión, en el que se aprendió a ser sujetos de derechos y sujetos colectivos de la historia; y ello aunque esta colectividad refería a la identidad restringida de un movimiento social. Lo que les valió la posibilidad de ser visibilizados ante una sociedad jujeña en la que prevalece el fascismo social y político (Santos, 2015).

A la vez comprender que los aprendizajes reproductores del orden social, que se gestaron en los movimientos sociales, se enmarcan dentro de sistemas difícilmente deconstruibles y, por tanto, son contradicciones de larga duración, en tanto que están insertos en sistemas capitalistas (patrón/trabajador), colonialistas (blanco/negro) y patriarcales (hombre/mujer).

Por último, la lectura de los contextos actuales interpela a los movimientos sociales sobre ¿cuáles son los desbordes de poder construidos por las organizaciones que son superadores de las lógicas de producción capitalistas? Consecuentemente, ¿cómo dar batalla en el campo de la producción en este momento de avanzada de la derecha neoliberal?

## Bibliografía

- DE SOUZA, João Francisco (2008): «Sistematización: un instrumento pedagógico en los proyectos de desarrollo sustentable». *Revista Internacional Magisterio*, núm. 23, pp. 8-13.
- FALS-BORDA, Orlando (1985): *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Siglo XXI.
- GARCÍA LINERA, Álvaro (2015): «Cátedra García Linera (Aquí vive Gramsci)». *La Batalla cultural. Clausura del decimo encuentro de intelectuales en Caracas*. Extractos recogidos en <https://www.labatallacultural.org/2015/01/01/catedra-garcia-linera-aqui-vive-gramsci/>
- GUELMAN, Anahí (2018): «Los movimientos populares en la economía popular: la potencialidad pedagógica de los procesos productivos». En: Anahí Guelman y María Mercedes Palumbo (coords.), *Pedagogías descolonizadoras: formación en el trabajo en los movimientos sociales*, Buenos Aires: Editorial el Colectivo, pp. 53-64.
- y PALUMBO, Mercedes (2016): «Lo descolonizador en los saberes del trabajo. Una aproximación desde una experiencia de autogestión». *VIII Congreso Latinoamericano de Estudios del Trabajo*. Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires, agosto de 2016.
- FANON, Frantz (2009): *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- MARTINIC, Sergio (1986): *Saber popular. Notas sobre conocimientos y sectores populares*. Santiago de Chile: Centro de Investigación y Desarrollo de la Educación.
- MOVIMIENTO Barrios de pie, área de educación popular (2004): *Nuestra cabeza piensa donde nuestros pies caminan*. Buenos Aires: La Fragua.
- PATAGUA, Patricia (2012): «Prácticas inclusivas y Educación popular en la Escuela Primaria. Experiencia como Tutora en el Círculo Infantil Francisco de Argañaraz. Movimiento Barrios de Pie». *II Jornadas de educación y diversidad sociocultural en contextos regionales*, San Salvador de Jujuy, Facultad de Humanidades y Ciencias sociales, noviembre de 2012.
- PUIGGRÓS, Adriana y GÓMEZ SOLLANO, Marcela (2009): «Saberes socialmente productivos. Educación, legado y cambio». En: Marcela Gómez Sollano, *Saberes socialmente productivos y educación. Contribuciones al debate*, México: UNAM, pp. 23-37.
- RIGAL, Luis (2004): *El sentido de Educar. Crítica a los procesos de transformación educativa en Argentina, dentro del marco Latinoamericano*. Buenos Aires: Miños y Dávila.
- (2008): «Educación, democracia y ciudadanía en la postmodernidad latinoamericana: a propósito del surgimiento de nuevos actores sociales». *RASE. Revista de la Asociación de Sociología de la Educación*, vol. 1, núm. 3, pp. 22-42.
- y ZINGER, Sabrina (2018): «Sociología de la educación y pedagogías críticas. La condición de rebelde como necesidad para enfrentar los nuevos desafíos». *Encuentro de Cátedras de Sociología de la Educación*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 5 y 6 de abril de 2018.
- RODRIGUEZ, Lidia Mercedes (2013): «La elección categorial: alternativas y educación popular». En: Lidia Mereces Rodríguez (dir.), *Educación popular en la historia reciente en Argentina y América Latina. Aportes para balance y prospectiva*, Buenos Aires: APPEAL, pp. 25-39.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2015, 2 de setiembre): «De la difícil reinención de la democracia frente el fascismo social». *Operamundi. Diálogos del Sur*. (Ricardo Manchado, entrevistador). URL: <http://old.operamundi.com.br/dialogosdelsur/de-la-dificil-reinencion-de-la-democracia-frente-el-fascismo-social/08062017/>

SEOANE, José, ALGRANATI, Clara y TADDEI, Emilio (2010): «Principios y efectos de los usos recientes del término «movimiento social». A propósito de las «novedades» de la conflictividad social en América Latina». *II Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos. «Movimientos sociales, procesos políticos y conflicto social. Escenarios de disputa»*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, del 19 al 20 de noviembre del 2010.

ZINGER, Sabrina; PATAGUA, Patricia E. y VILLAGRA, Mariela (2015): «La formación de educadores populares. Aportes al campo pedagógico». *Jornadas regionales de investigación en Humanidades y Ciencias sociales*. Facultad de Humanidades y Ciencias sociales, Jujuy, septiembre de 2015.

\*\*\*

## AUTORAS Y AUTORES

~

## AUTORAS Y AUTORES

**EDUARDO ENRIQUE AGUILAR.** Cooperativista, profesor en la Maestría en Gestión de Empresas de la Economía Social de la Universidad Iberoamericana Puebla y doctorando en Economía Política del Desarrollo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP).

**GEMA ALCAÑIZ OLMEDO.** Licenciada y máster de Antropología por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y doctoranda en Antropología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Su principal línea de investigación es la antropología de los dineros sociales, lo que es su actual tema de tesis.

**RAQUEL ALQUÉZAR.** Licenciada en Historia por la Universidad de Zaragoza (Unizar) y doctora en Antropología Social por la Universitat de Barcelona (UB). Actualmente está vinculada como colaboradora al Grup d'Estudis sobre Reciprocitat (GER) del Departament d'Antropologia Social de esta última universidad. Especializada en el estudio de la economía social y solidaria y las finanzas éticas, ha realizado una tesis doctoral sobre la cooperativa catalana de servicios financieros Coop57, que fue defendida en enero del 2016 con el título de *La economía social y solidaria y las finanzas éticas: entre el valor social y el valor de mercado*.

**JORDI BONET-MARTÍ.** Profesor asociado del área de Ciencia Política de la Universidad de Girona (UdG) y doctor en Psicología Social por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) con una tesis sobre participación ciudadana y políticas urbanas. Ha publicado diferentes artículos y libros sobre participación ciudadana, gobierno local y movimientos sociales.

**MIGUEL CANDIOTI.** Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (UNR), máster en Interculturalidad por la Universidad de Bolonia y máster y doctor en Humanidades por la Universitat Pompeu Fabra (UPF). Actualmente es docente e investigador en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy (UNJU). Ha estudiado y publicado diversos escritos sobre la filosofía de la «praxis» en Marx y en el primer marxismo teórico italiano, y en la actualidad investiga la producción teórico-social latinoamericana a partir de la articulación de los pensamientos de Jose Carlos Mariátegui y Antonio Gramsci.

**GAËL CARRERO GROS.** Graduada y máster en Antropología social y cultural por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), y doctoranda FPU en la misma universidad. Su línea de investigación principal es la antropología económica y en su actual investigación de tesis analiza los desplazamientos y formas de articulación que se dan entre distintas lógicas y modos de sociabilidad económicos en diversas experiencias de economía social y solidaria de la ciudad de Madrid.

**LAURA COLLIN HARGUINDEGUY.** Doctora en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), de México, donde también realizó la maestría. Ha publicado siete libros y más de cien artículos y capítulos de libros. Es profesora investigadora de El Colegio de Tlaxcala y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Participa en la línea de investigación «Estado y sociedad» y, dedicada a la antropología política, ha abordado temas de identidad, cultura y poder entre grupos indígenas, partidos políticos, género y sociedad civil.

Desde hace catorce años se ha concentrado en las experiencias de economía solidaria y más recientemente de economías campesinas y buen vivir.

**JUAN DE LA HABA.** Licenciado en Antropología por la Universitat de Barcelona (UB), profesor asociado en el Departamento de Sociología de la Universitat de Barcelona (UB) y profesor-tutor en el Centro Asociado de Barcelona de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Es miembro fundador y director de estudios en la Associació ERAPI –Laboratori Cooperatiu de Socioantropologia y co-coordinador del grupo de trabajo en «Socioantropología de los mundos contemporáneos» del Institut Català d'Antropologia (ICA). Sus investigaciones se ocupan de cuestiones relacionadas con las migraciones transnacionales, la acción colectiva en el ámbito laboral, las dinámicas urbanas, el análisis y la intervención socioantropológicos y los estudios socioculturales de lo económico.

**MARINA DI MASSO.** Doctora en Sociología por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), investigadora postdoctoral Juan de la Cierva en la Cátedra en Agroecología y Sistemas Alimentarios para la transformación social de la Universitat de Vic-Universitat Central de Catalunya (UVic-UCC) y miembro del grupo de investigación en «Sociedades, Políticas y Comunidades Inclusivas» de esta misma universidad. Su trayectoria de investigación se ha centrado en el estudio del sistema agroalimentario desde una perspectiva crítica y de las redes alimentarias alternativas desarrolladas desde el paradigma de la soberanía alimentaria. Actualmente sus intereses se centran en las sinergias entre la agroecología y la soberanía alimentaria y las perspectivas de economía crítica como la economía feminista y la economía social y solidaria. Su tesis doctoral, defendida en el 2015, tuvo por título *Redes alimentarias alternativas y soberanía alimentaria. Posibilidades para la transformación del sistema agroalimentario dominante*.

**JORDI ESTIVILL.** Sociólogo jubilado y activista ecónomo-solidarista, miembro fundador de la cooperativa Gabinet d'Estudis Socials (GES) y miembro de la Comisión de Formación, Publicaciones e Investigación de la Xarxa d'Economia Solidària de Catalunya (XES). Entre sus publicaciones más recientes destaca *Invitació a l'economia solidària. Una visió des de Catalunya* (Pol·llen, 2018) y *Europa a les fosques. Politiques socials en els feixismes* (Icaria, 2018).

**DANIELA OSORIO-CABRERA.** Licenciada en Psicología por la Universidad de la República (UdelaR) y doctora en Psicología Social por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), es profesora ayudante en el Instituto de Psicología Social de la Facultad de Psicología de aquella universidad. Sus principales líneas de investigación están relacionadas con el estudio de los movimientos sociales y, en particular, con el cooperativismo y la economía social y solidaria desde perspectivas feministas. Defendió su tesis doctoral, titulada *Modos de vida vivibles. Economía(s) solidaria(s) y sostenibilidad de la vida*, en 2017.

**ANABEL RIEIRO.** Doctora en Ciencias Sociales, con especialización en sociología y trabajo, y docente investigadora con dedicación total dentro del área de sociología política y teoría contemporánea en el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR). Ha sido integrante de la Unidad de Estudios Cooperativos del Servicio Central de Extensión y Actividades en el Medio y actualmente forma parte de la Red temática de Economía Social y Solidaria y del Centro de Formación y Documentación en Procesos Autogestionarios de la Universidad de la República. Es co-coordinadora del libro *Gestión Obrera. Del fragmento a la acción colectiva* (Nordan, 2010) y su tesis de doctorado, defendida en el 2016, ha tenido por título: *Relaciones sociales de producción en las empresas recuperadas por sus trabajadores del Cono Sur*.

**GEORGINA ROSSELL BELLOT.** Psicóloga social y comunitaria. Se ha formado con el grado en Psicología y se ha especializado con el Máster de Intervención e Investigación en Psicología Social en la Universitat de Barcelona (UB). El estudio *Cooperativisme. Llums, càmeres i... acció? Les tensions ideològiques en la pràctica del cooperativisme*, que realizó en el marco del máster, obtuvo el primer premio Aracoop 2017, en la modalidad de Trabajos de Fin de Máster, otorgado por el programa Aracoop y la Fundació Roca i Galès. También ha participado en otras investigaciones de la Universitat de Barcelona y ha trabajado en varios proyectos de la Cooperativa ETCS.

**ENRIQUE SANTAMARÍA.** Licenciado y doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y por la Universitat de Barcelona (UB), respectivamente. Es docente independiente, profesor asociado en el Departamento de Sociología de la Universitat de Barcelona (UB) y fundador y director de estudios en la Associació ERAPI –Laboratori Cooperatiu de Socioantropologia. Así mismo co-coordina el grupo de trabajo en «Socioantropología de los mundos contemporáneos» del Institut Català d'Antropologia (ICA). Ha formado parte de la Comisión de Formación y Publicaciones de la Xarxa d'Economia Solidària de Catalunya (XES) y sus principales temas de investigación son: percepciones sociales de las migraciones, construcción social de identidades/alteridades, procesos de transmisión y re-elaboración culturales, análisis e intervención socioantropológicos y estudios socioculturales de lo económico.

**JESÚS SANZ ABAD.** Profesor de antropología social en la Universidad Complutense de Madrid (UCM), sus principales líneas de investigación están relacionadas con la antropología económica, el vínculo entre migración y desarrollo y los movimientos sociales.

**ALBA SHIRLEY TAMAYO ARANGO.** Doctora en Psicología Social por la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) y docente e investigadora en la Universidad de Antioquia (UdeA), Colombia. Es también comunicadora social-periodista por esta última universidad e historiadora por la Universidad Nacional de Colombia. En la actualidad investiga sobre los procesos de comunicación en torno al perdón y la reconciliación entre mujeres víctimas del conflicto armado colombiano y hombres victimarios excombatientes.

**HÉCTOR DAVID SOTOMAYOR.** Doctor en Sociología y profesor-investigador en la Facultad de Economía de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), México. Sus líneas de trabajo son fundamentalmente la teoría y crítica del desarrollo y los sistemas de cooperación internacional para el desarrollo. Entre sus publicaciones destacan *La historia económica. Desde los orígenes de la ciencia moderna a sus principales corrientes historiográficas* (BUAP, 2008) y la co-coordinación del libro colectivo *Volver al desarrollo o salir de él. Límites y potencialidades del cambio desde América Latina* (Eds. EyC y BUAP, 2013).

**RAFAEL TARIFA.** Investigador independiente y colabora con la Cooperativa Integral Catalana y su entorno próximo. Diplomado en Educación Social, máster en Antropología Urbana y doctor en Antropología Social y Cultural por la Universitat Rovira i Virgili (URV), donde en 2017 presentó la tesis *La Cooperativa Integral Catalana: una plataforma para una red de redes*. Sus actuales líneas de investigación giran en torno a la acción colectiva, la economía solidaria y las redes sociales.

**NATANIA TOMMASINO.** Maestría en Psicología Social por la Facultad de Psicología de la Universidad de la República (UdelaR) y docente asistente efectiva del Instituto de Psicología Social de dicha universidad y facultad. Miembro del Centro de Formación y Documentación en Procesos Autogestionarios e integrante del equipo de trabajo sobre «Desmanicomialización y Autogestión en Uruguay» y del eje «Encierro y Desmanicomialización» del PROCOAS/AUGM.

Así mismo, es integrante de Malecón Mahúa - Cooperativa de Vivienda por Ahorro Previo (FECO-VI) y del colectivo de teatro autogestionado «Manija». Su tesis de maestría tuvo por título *Pensar en movimiento. Problematizar la vida de la autogestión en una empresa recuperada por sus trabajadores*.

**CLARA BETTY WEISZ.** Magister en Sociología y actual doctoranda en Sociología en el Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR); universidad esta donde es profesora agregada con dedicación total del Instituto de Fundamentos y Métodos de la Facultad de Psicología. Integrante de la Red temática en Economía Social y Solidaria y del Centro de Formación y Documentación en Procesos Autogestionarios. La tesis de doctorado, ya entregada, tiene por título *Construcción social del sentido en las Cooperativas Sociales*; y el de la tesis de maestría *Obstáculos y facilitadores psico-socio-simbólicos en las ocupaciones autogeneradas y autogestionadas colectivamente: estudios de casos del Programa Incubadora de Emprendimientos Asociativos Populares*.

**LAURA C. YUFRA.** Investigadora asistente en la Unidad Ejecutora en Ciencias Sociales Regionales y Humanidades del CONICET y de la Universidad Nacional de Jujuy (CISOR-CONICET/UNJU), miembro fundadora y directora de estudios en la Associó ERAPI –Laboratori Cooperatiu de Socioantropologia y co-coordinadora del grupo de trabajo en «Socioantropología de los mundos contemporáneos» del Institut Català d'Antropologia (ICA). Doctora y máster en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), máster en Políticas, competencias y estrategias de la interculturalidad por la Universidad de Boloña y licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Sus principales temas de investigación son migraciones internacionales, formación para la inserción laboral, relaciones de género, análisis e intervención socioantropológicos y estudios socioculturales de lo económico.

\*\*\*