

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Serie Economía, políticas de desarrollo y desigualdades

SOLIDARIDAD ECONÓMICA, BUENOS VIVIRES Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER

Boris Marañón Pimentel
[Coord.]



**SOLIDARIDAD ECONÓMICA,
BUENOS VIVIRES Y
DESCOLONIALIDAD
DEL PODER**

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Marañón Pimentel, Boris, editor.

Título: Solidaridad económica, buenos vivires y descolonialidad del poder /
Boris Marañón Pimentel (coordinador).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México: Universidad Nacional
Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas; Ciudad
de Buenos Aires: Clacso, 2019. | Serie: Colección Grupos de trabajo.

Identificadores: LIBRUNAM 2052758 | ISBN 9789877224276 (Clacso)
| ISBN 9786073022507 (UNAM).

Temas: Cooperativismo – América Latina. | Solidaridad – América Latina.

| Descolonización – América Latina. | Economía – Aspectos sociológicos.

Clasificación: LCC HD3450.5A4.S65 2019 | DDC 334.098—dc23

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

SOLIDARIDAD ECONÓMICA, BUENOS VIVIRES Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER

Boris Marañón Pimentel
(Coord.)

Grupo de Trabajo Economías alternativas y Buen Vivir





CLACSO

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

Colección Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Pablo Vommaro - Director de Investigación

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Teresa Arteaga, Cecilia Gofman, Natalia Gianatelli y Tomás Bontempo



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN IIEC-UNAM 978-607-30-2250-7

ISBN CLACSO 978-987-722-427-6

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

© Universidad Nacional Autónoma de México

© Instituto de Investigaciones Económicas, México

Primera edición septiembre de 2019.

Cuidado de la edición: Héliida De Sales Y.

Portada: Victoria Jiménez

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

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

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

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

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



ÍNDICE

| | | |
|--------------|--|----|
| Introducción | | 11 |
|--------------|--|----|

I

CRISIS DEL PATRÓN DE PODER GLOBAL Y EMERGENCIA DE UN NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO

Boris Marañón Pimentel

| | | |
|---|--|----|
| 1. Hacia una caracterización no eurocéntrica de la crisis global actual del patrón de poder colonial-moderno y la solidaridad económica | | 23 |
|---|--|----|

Jarrison Martínez

| | | |
|--|--|----|
| 2. Tendencias globales y la emergencia de la economía social y solidaria | | 41 |
|--|--|----|

Damián Pachón

| | | |
|--|--|----|
| 3. Vitalismo cósmico y Buen vivir. Dos racionalidades descolonizadoras | | 53 |
|--|--|----|

Pablo Quintero

| | | |
|---|--|----|
| 4. Controversias aymaras sobre los horizontes epistémicos y políticos del Buen vivir en Bolivia | | 73 |
|---|--|----|

Mégui Del Ré

| | | |
|---|--|----|
| 5. Potencial del Buen vivir para la resistencia política y cultural de comunidades <i>quilombolas</i> en Brasil | | 95 |
|---|--|----|

Hilda Caballero

| | | |
|--|--|-----|
| 6. Hacia la descolonialidad del consumo en el Buen vivir. Reflexiones teóricas | | 111 |
|--|--|-----|

II
PRÁCTICAS, REFLEXIONES Y METODOLOGÍAS EN TORNO
A LA SOLIDARIDAD ECONÓMICA EN AMÉRICA LATINA

Paz Concha Elizalde

7. Solidaridad económica y otras formas de construcción de poder en organizaciones qom de Pampa del Indio | 131

Dania López y Rosa Castillo

8. La cooperativa Undeco en Morelos, México, 2000-2017. Tensiones entre racionalidades descoloniales e instrumentales | 149

Bárbara Altschuler, Darío Blanco, Henry Chiroque, Rodolfo Pastore y Selva Sena

9. Reflexiones y debates sobre las economías alternativas desde la experiencia académico-territorial en economía social y solidaria de la Universidad Nacional de Quilmes | 169

Clemente Mamani

10. De la pesca de trucha a la truchicultura del lago Titicaca. Incursión en la economía comercial envuelta como actividad complementaria de la economía de subsistencia | 191

Tatiana Castilla

11. Circuitos agroalimentarios y nuevos movimientos sociales en Colombia y Ecuador | 211

Paola Pérez, Sandra González y Boris Marañón Pimentel

12. Propuestas metodológicas alternativas. La coinvestigación desde la descolonialidad del poder | 229

INTRODUCCIÓN

*Pablo Quintero**

SOLIDARIDAD ECONÓMICA, BUENOS VIVIRES Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER

El presente libro es el resultado del más reciente esfuerzo colectivo del grupo de trabajo del Clacso “Economías Alternativas y Buen vivir”. El grupo de trabajo tiene como objetivo central el análisis y apoyo de las experiencias de *solidaridad económica* en América Latina, decantándose por la exploración de los alcances y límites que tales procesos suponen para las comunidades locales y los movimientos sociales. Con esto se pretende dar continuidad a los procesos investigativos y formativos que el grupo de trabajo ha desarrollado desde una primera puesta en marcha de la experiencia de trabajo colectivo dentro del Clacso entre los años 2011 y 2013. Durante ese periodo se desarrolló la primera experiencia del grupo bajo el nombre “Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina”, y que bajo la coordinación de Boris Marañón Pimentel reuniría investigadores radicados en Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, México, Perú y Venezuela. Esa primera experiencia desarrolló dos encuentros presenciales en La Paz (2011) y Lima (2012), a partir de los cuales se publicarían sendas compilaciones: *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en*

* Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Brasil.

América Latina: una perspectiva descolonial (Clacso, 2012) y *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina* (Clacso/UNAM, 2014).

Para el periodo de 2017 a 2019 el grupo de trabajo se propone profundizar en las sendas analíticas abiertas en la primera etapa de trabajo, ahora también con la participación de investigadores latinoamericanos radicados en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, México y Perú. A finales de 2017 el colectivo se reunió en Montevideo en el marco del xxxi *Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología* en sesiones tanto privadas como públicas, y esta compilación presenta parte de los trabajos y de los debates que se desarrollaron en dicha instancia. Como se verá, parte de las preocupaciones colectivas del grupo de trabajo residen tanto en la necesidad de explorar los discursos y prácticas de las llamadas economías alternativas como en la de contribuir con la profundización de los debates teóricos y con la apertura de nuevas temáticas de análisis e investigación. Por ello, tanto en esta como en las anteriores publicaciones del colectivo, puede comprobarse la presencia de propuestas teórico-conceptuales y de estudios de caso. Es así que el grupo de trabajo parte de un andamiaje categorial que ha sido desarrollado por el colectivo de manera independiente y autónoma, pero teniendo como inspiración central la perspectiva de la colonialidad/descolonialidad del poder propuesta por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, y, por supuesto, articulando con ella las más diversas influencias y referencias.

De esta manera, la labor investigativa del grupo ha partido de una cuestión medular situada en el núcleo de articulación entre las modalidades de producción, distribución e intercambio (economía) y las dinámicas de dominación, explotación y conflicto (poder y política). Así, la interpelación orientativa del grupo de trabajo se mantiene: ¿es posible y realizable una economía alternativa sin una política y una intersubjetividad distintas? [Marañón Pimentel, Quintero y López Córdova,

2012], y dentro del mismo orden de ideas: ¿es posible la solidaridad económica sin la descolonialidad del poder?

La descolonialidad refiere a luchas y prácticas sociales que apuntan al desmantelamiento de las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder moderno/colonial capitalista, de modo que se extiendan relaciones de reciprocidad que contribuyan a la desmercantilización en lo que se refiere al trabajo, que se abran espacios para el autogobierno, que a partir de la interculturalidad se diluyan las jerarquías entre saberes científicos y saberes no científicos, que se establezcan relaciones de igualdad y complementariedad en el ámbito del sexo-género y, finalmente, que la relación con la Tierra en cuanto casa común, sea también de reciprocidad. En el ámbito de la intersubjetividad, la deconstrucción del discurso dominante de una modernidad asociada a la razón instrumental y al capitalismo, que tiene al progreso-desarrollo como un punto de llegada de todo el mundo según los logros alcanzados por Europa y Estados Unidos, representa un esfuerzo en ese sentido.

La perspectiva que aborda el grupo de trabajo y sus líneas de orientación generales ya fueron delineadas y pueden encontrarse en el programa de investigación apuntado por Boris Marañón Pimentel [2012a], así como en las introducciones a las primeras dos compilaciones [Marañón Pimentel, Quintero y López Córdova, 2012; y López Córdova, Quintero y Marañón Pimentel, 2014]. Sin embargo, no es fútil a continuación puntualizar, someramente, algunos de los conceptos fundamentales y de las claves analíticas con las cuales procura trabajar el colectivo, y algunas de las cuales se han desarrollado en el último lustro.

Con la idea de *solidaridad económica* se pretende caracterizar los saberes y prácticas solidarias que, dentro de un contexto de crisis global del capitalismo colonial/moderno se orientan fundamentalmente hacia la desmercantilización de la vida y hacia la descolonialidad de las relaciones sociales

[Marañón Pimentel, 2014a]. Tales experiencias abarcan un amplísimo espectro de manifestaciones y organizaciones sociales alternativas, que van desde la economía solidaria y el cooperativismo, hasta las recientes propuestas del Buen vivir. Es en este sentido que la categoría de *economías alternativas* se decanta por agrupar (respetando la diversidad) las diferentes expresiones y prácticas fundadas en imaginarios y racionalidades no capitalistas que, en lo esencial, luchan por la construcción de otras formas de existencia social, dado el contexto de crisis global.

Para sintetizar la convergencia de los diversos e irresolubles problemas existentes (destrucción ambiental, desempleo y “pobreza” crecientes, concentración del poder), es recurrente el término “crisis civilizatoria”. El término “civilización” es un constructo que fue creado como parte de la mirada racista europea para justificar la dominación y explotación de los “no europeos” o “no blancos” desde el siglo XVI, así como su supuesta inferioridad cultural y biológica [Quijano, 2002]. Por tal razón, sería más apropiado referirse a la crisis de lo que Wallerstein [1988] denomina sistema histórico, o Quijano [2001, 2002, 2007a], un patrón de poder específico: el patrón de poder colonial, moderno, capitalista, mundial y eurocentrado, el cual sigue dominando nuestras vidas.

El actual patrón de poder atraviesa una mutación profunda traducida en el alejamiento definitivo de las promesas asociadas a la modernidad (entre ellas, la libertad, igualdad, solidaridad y democracia) y en una crisis no solo de sus instituciones (trabajo asalariado, Estado nación, conocimiento científico, entre otras), sino de las condiciones básicas de la vida en general.

Es precisamente en este escenario de crisis global del capitalismo colonial/moderno en donde se desarrollan actualmente estas economías alternativas [Lander, 2014]. Por supuesto, reconocer la resistencia y la reemergencia de nuevas formas

de solidaridad económica y en general de economías alternativas, no conlleva a la negación e invisibilización de diversas modalidades de existencia social fundamentalmente no capitalista que han permanecido desde siempre en los márgenes y fronteras del sistema mundial moderno, relacionándose de forma heterogénea y contradictoria con este [Quintero, 2014]. Muy por el contrario, la puesta en vigor de nuevas expresiones tiene como pretensión colocar en diálogo las diversas formaciones históricas de la diferencia económico-cultural [Quijano Valencia, 2015] e integrarlas dentro de un marco interpretativo y práctico más amplio, que respete la diversidad, sin subsumir las muy variadas propuestas, pero que a la vez cimiente puentes de diálogo y apoyo.

Es en este sentido que adjetivamos las economías alternativas como descoloniales, pues ellas se decantan por subvertir el poder de la colonialidad en todas sus áreas y dimensiones, orientando sus racionalidades y prácticas a superar la dominación y la explotación en todas sus formas y, por ello, destinándolas hacia la democratización de las relaciones sociales [Quintero, 2015]. Es desde aquí que reaparecen prácticas añejas y categorías conceptuales, como la reciprocidad, con una nueva actualidad y síntesis en los debates del grupo de trabajo, siendo revitalizadas como nociones teóricas y prácticas sociales [López Córdova, 2012 y 2015].

Es por ello que el grupo de trabajo se ha propuesto a su vez volver sobre la cuestión de las llamadas economías solidarias [Quijano, 2008] y, en general, sobre los sistemas alternativos de producción [Quijano, 2011], al tiempo que las integra con los debates sobre el Buen vivir. Dentro de este ejercicio práctico-analítico se encuentra el esfuerzo de pluralizar, a partir de las experiencias locales, la propia noción de Buen vivir y trasladarla desde sus sentidos más singulares, estadocéntricos y universalizantes hacia un marco diverso y heterogéneo en donde los Buenos vivires [López Córdova y

Marañón Pimentel, 2013] se recreen como un conjunto variopinto de ideas y fuerzas actuantes en la construcción cotidiana de nuevos horizontes descoloniales. Para utilizar la imagen cognitiva de Aníbal Quijano [2014], este esfuerzo puede entenderse como la tentativa de alejar al Buen vivir del desarrollo y acercarlo cada vez más a la descolonialidad del poder.

La apuesta por los Buenos vivires es la de liberar la propuesta más debatida y extendida hoy en día en América Latina, de sus lastres desarrollistas y de sus contenidos vaciados por intereses de viejo cuño, que han intentado resemantizar la añeja “modernización” con nuevos ropajes, apropiándose así de propuestas surgidas de los movimientos sociales. Así, los Buenos vivires recrean una abstracción común que permite agrupar diversas experiencias y prácticas de economías alternativas, basadas en la solidaridad económica y disponerlas en diálogo, respetando sus heterogeneidades [Quintero, 2017].

* * *

El libro se divide en dos secciones que procuran agrupar temáticamente los doce trabajos que conforman esta edición.

La primera parte del texto agrupa cinco trabajos interesados en desglosar algunas de las alternativas al capitalismo colonial/moderno surgidas en el contexto de la crisis global y que contribuyen a la formación de un nuevo horizonte de sentido histórico. En este sentido la sección describe una trayectoria que va desde las transformaciones geopolíticas globales hasta experiencias y expresiones más locales situadas en diferentes contextos de América Latina, tendiendo al Buen vivir como epicentro del debate. De esta manera, los capítulos de esta sección caracterizan la (re)configuración de la solidaridad económica dentro de la crisis del actual patrón de poder global (Marañón Pimentel), destacan la construcción de los discursos y prácticas de la economía social y solidaria en este

escenario (Martínez) adentrándose en el Buen vivir y en sus múltiples potencialidades en tanto racionalidad descolonizadora (Pachón), política y poética indígena aymara (Quintero) y potencialidad política de los movimientos afrodescendientes en Brasil (Del Ré). Esta primera sección se cierra con una importante indagación teórica sobre la descolonialidad del consumo en el Buen vivir (Caballero).

En cuanto a la segunda parte, formada por siete trabajos, se decanta por revelar algunas prácticas locales de solidaridad económica que bien pueden leerse como ejemplos de la construcción de economías alternativas y de las complejidades y desafíos que embargan a estas nuevas arquitecturas. Partiendo de este núcleo articulador, los textos de la segunda sección exploran la solidaridad económica y las modalidades de democratización del poder del pueblo qom en el Chaco Argentino (Concha Elizalde), las heterogeneidades y contradicciones entre las diversas racionalidades en conflicto dentro de la cooperativa Undeco de Morelos en México (López Córdova y Castillo), las experiencias académico-territoriales en el desarrollo y promoción de la economía social y solidaria en la Universidad Nacional de Quilmes en Argentina (Altschuler, Pastore, Chiroque y Blanco), los dilemas de la truchicultura y de la economía comercial como complemento de la economía de subsistencia comunal en la margen boliviana del lago Titicaca (Mamani) y los nuevos movimientos sociales en Colombia y Ecuador y su accionar en la construcción de circuitos agroalimentarios solidarios (Castilla Carrascal). Finalmente, esta sección cierra con un importante aporte para reflexionar sobre la praxis investigativa a partir del planteamiento de alternativas metodológicas para la coinvestigación con comunidades desde una perspectiva descolonial (Pérez, González y Marañón).

El libro es el resultado del esfuerzo colectivo de nuestro grupo de trabajo, por lo cual se expresa un reconocimiento a Bárbara Altschuler, Megui del Ré y Tatiana Castilla por organizar de modo riguroso la dictaminación de los trabajos por pares; a Montserrat Suárez por la revisión de los textos según las normas editoriales de Clacso.

A Paz Concha Elizalde, quien realizó una primera lectura y revisión de normas editoriales, y preparó el libro completo con gran entusiasmo.

BIBLIOGRAFÍA

- Lander, Edgardo [2014], “Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia”, en Pablo Quintero (comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- López Córdova, Dania [2012], “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2015], “Buen vivir y solidaridad económica: la reciprocidad como eje básico de integración social entre las personas y con la naturaleza”, en Pablo Quintero (comp.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- López Córdova, Dania y Boris Marañón Pimentel [2013], *Racionalidades y prácticas socioproductivas alternativas para el Buen vivir*, México, UNAM.
- López Córdova, Dania, Pablo Quintero y Boris Marañón Pimentel [2014], “Introducción”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de*

- solidaridad económica en América Latina*, México, Clacso/UNAM.
- Lugones, María [2008], “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, núm. 9, julio-diciembre.
- Marañón Pimentel, Boris [2012a], “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2012b], “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2014], “Crisis global y descolonialidad del poder: la emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México, UNAM.
- Marañón Pimentel, Boris, Pablo Quintero y López Córdova [2012], “Introducción”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- Quijano, Aníbal [2008], “Solidaridad y capitalismo colonial/moderno”, en *Otra Economía*, Buenos Aires, vol. 2, núm. 2.
- _____ [2011], “¿Sistemas alternativos de producción?”, en Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*, Santiago de Chile, FCE.
- _____ [2014], “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso.

- Quijano Valencia, Olver [2015], “La diferencia económico-cultural como horizonte de esperanza e inteligibilidad”, en Pablo Quintero (comp.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- Quintero, Pablo [2014], “Introducción”, en Pablo Quintero (comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- _____ [2015], “Introducción”, en Pablo Quintero (comp.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- _____ [2017], “Buenos vivires: matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya-Yala”, en Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales II: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y revivir*, Quito, UASB/Abya-Yala.
- Santos, Boaventura de Sousa y César Rodríguez, [2011], “Introducción” en Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*, Santiago de Chile, FCE.

I. CRISIS DEL PATRÓN DE PODER GLOBAL Y EMERGENCIA
DE UN NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO

1. HACIA UNA CARACTERIZACIÓN NO EUROCÉNTRICA DE LA CRISIS GLOBAL ACTUAL DEL PATRÓN DE PODER COLONIAL-MODERNO Y LA SOLIDARIDAD ECONÓMICA*

*Boris Marañón Pimentel***

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se ha registrado en América Latina una expansión muy importante de prácticas económicas solidarias en diversas formas asociativas, cubriendo una amplia gama de actividades que tienen como base la reciprocidad y el autogobierno o comunidad. Estas prácticas reciben diversas denominaciones —“Economía popular de solidaridad”, “Economía del trabajo”, “Economía solidaria” y “Economía social y solidaria”— y han inspirado estudios importantes de destacados investigadores latinoamericanos [Razeto, 1988, 2011 y 2013; Coraggio, 2001, 2004, 2008 y 2015; y Singer, 2002, 2007 y 2009] que han contribuido a darles visibilidad y legitimidad social y política; no obstante, tales reflexiones están impregnadas —con sus gradaciones— del eurocentrismo que naturaliza el poder, sus prácticas e instituciones, el

* Este trabajo es una síntesis del texto publicado con el título “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los Buenos Vivires en América Latina”, en la *Revista Cooperativismo y Desarrollo*, núm. 24 [Marañón, 2016a]. Asimismo, fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT IN303216: “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias”, de la UNAM.

** Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.

imaginario del progreso-desarrollo y el proyecto de la modernidad. No se ha advertido que están en crisis las bases epistemológicas del saber científico porque no pueden explicar sino parcial y distorsionadamente la realidad social.¹ En este sentido se plantea la categoría de *solidaridad económica* para, desde una perspectiva de diversidad económica y cultural, incluir a todas las prácticas inspiradas en racionalidades liberadoras y solidarias (más allá de la adscripción que puedan tener a determinadas corrientes éticas, políticas y culturales o a específicas formas institucionales), que se basan en la reciprocidad, la desmercantilización y el autogobierno, asociadas a un nuevo horizonte de sentido histórico, el Buen vivir o Buenos vivires, orientados hacia la descolonialidad. El capítulo está estructurado en tres partes. La primera recupera elementos que permitan ubicar las prácticas solidarias en la sociedad capitalista mundial; la segunda propone la categoría de *solidaridad económica*, y discute si la solidaridad debe ser impulsada como un conjunto subordinado de relaciones sociales no capitalistas dentro del proyecto del progreso-desarrollo capitalista o es necesario impulsarlas como parte de otro horizonte histórico de sentido, el Buen vivir, en ruptura con el proyecto de la modernidad. Finalmente, se plantean algunas reflexiones.

ELEMENTOS PARA UNA CARACTERIZACIÓN NO EUROCÉNTRICA DE LA CRISIS ACTUAL

Aquí se discute brevemente el contexto en el que surge y se potencia lo que denominamos *solidaridad económica* y por qué la lucha por la solidaridad debe situarse en una disputa mayor al ámbito de la económica, para abarcar el conjunto de

¹ Ver sobre el eurocentrismo y su crítica a Wallerstein [1996, 1998], Germaná [2014] y Marañón [2012a].

las relaciones de poder del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista, con su imaginario del Progreso-Desarrollo. El actual patrón de poder atraviesa una mutación profunda y tres tendencias la ilustran: desempleo estructural, financiarización estructural e hipertecnocratización de la racionalidad instrumental. El capitalismo industrial ha cedido su lugar al capitalismo financiero, lo que ha originado y expandido el desempleo estructural, de modo que ya no hay posibilidades de vivir mediante el trabajo asalariado, el mismo que es solo un tipo de trabajo, aunque haya sido impuesto como el “trabajo legítimo” en el capitalismo; el capitalismo financiero, significa además el alejamiento definitivo de las promesas primigenias de la modernidad (libertad, igualdad y fraternidad) al instalarse una racionalidad instrumental crecientemente tecnocratizada, a la cual no le interesa sino acumular poder y riqueza. El incremento del desempleo estructural permite sentir y pensar en las posibilidades que se abren para las formas no mercantiles y solidarias de trabajo y de vida.

Asimismo, la globalización del patrón de poder capitalista ha erosionado al Estado-nación, hasta hace poco la institución pública central del poder en el mundo del capitalismo, para dar paso a la conformación de un bloque imperial mundial [Marañón, 2014b y Quijano, 2001], lo que significó un vaciamiento de la democracia liberal, pues los Estados responden cada vez más y de un modo vertical, a las necesidades de un entramado de intereses internacionales y nacionales que a los del conjunto de la población del país. Esta situación invita a reflexionar sobre si el Estado es la única forma de vivir en sociedad o si hay posibilidades de constituir una autoridad colectiva horizontal por medio de la democracia directa. También interesa destacar la crisis del progreso-desarrollo [Marañón, 2015 y 2014a; Quijano, 2000; Acosta, 2014 y Gudynas, 2011] y señalar algunos elementos de discusión. Por ejemplo: a) la perspectiva dominante del progreso no refería a la humanidad

total pues tenía la colonialidad como telón de fondo; b) en el debate sobre el desarrollo-subdesarrollo prevaleció el supuesto de que el desarrollo es una cuestión nacional/regional, dejando de lado la mirada mundial del patrón de poder [Wallerstein, 1998; Quijano, 2011] y el desarrollo, al final, refiere al avance del capitalismo, lo que supone además una lectura evolucionista y dualista; c) así, en América Latina, el desarrollo se equiparó con modernización más que con modernidad, y llegó desde fuera según los requerimientos del capital [Quijano, 1988a]; d) asimismo, el progreso legitimó la dominación de la naturaleza por medio de la ciencia en aras de un crecimiento acumulativo y continuo para un futuro de desarrollo humano pleno, que colocó al humano por fuera de la naturaleza. El progreso-desarrollo no es un imaginario neutro y universal, sino uno producido desde el patrón de poder e impuesto a los dominados, de modo que estos aspiran a imitar las pautas de vida y de felicidad de los dominadores, copiando sus instituciones, valores, normas. Este patrón de poder está en crisis, lo que invita a buscar alternativas desde nuestra propia realidad latinoamericana.

El Buen vivir como nuevo horizonte histórico de sentido [Marañón, 2014a y 2015a; Acosta, 2011; Gudynas, 2011; Walsh, 2008 y Quijano, 2011], si los proyectos de la modernidad y del progreso-desarrollo están en crisis, es posible sentir y pensar en otro horizonte histórico de sentido que articule las promesas de la modernidad encarnadas en la razón histórica, con las racionalidades “indígenas”, para encontrar nuevos equilibrios entre los humanos y la Madre Tierra. El Buen vivir, surgido en América Latina a partir de la resistencia al despojo e irracionalidad del capitalismo, se va perfilando como ese horizonte, pues se orienta a rehacer la vida a partir de la solidaridad humana con la Madre Tierra, en todas las dimensiones de la existencia social.

En términos epistémicos significa abandonar la idea sujeto-objeto que fundamenta la acción social de tipo instrumental

en la modernidad/colonialidad [Walsh, 2008; Escobar, 2010]. Dávalos [2008] sostiene que la teoría económica vigente se adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza” y la comprende desde un ámbito externo a la historia humana, lo que posibilita su dominación y explotación; en cambio, el *Sumak Kawsay* (Buen vivir) incorpora la naturaleza en la historia. El Buen vivir es según Gudynas [2011] una crítica al núcleo contemporáneo de la propuesta capitalista del desarrollo en tanto meta civilizatoria para los países de la periferia pues: a) se abandona la pretensión del desarrollo como un proceso lineal; b) se defiende otra relación con la naturaleza, reconociéndole su condición de sujeto de derechos; c) no se mercantilizan y objetivan las relaciones sociales, ni se reducen todos los bienes a mercancías; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bienestar, no depende solamente de la posesión de bienes materiales o de los niveles de ingreso; e) se va más allá de una postura materialista y se potencia la importancia de la ética; f) se avanza hacia la descolonialidad de los saberes, y g) se orienta a una toma de decisiones democrática.

A partir de esta nueva mirada se redefinen las comunidades ampliándose a lo no-humano; este es uno de los aportes fundamentales del Buen vivir: recuperar la unidad, la complementariedad entre sociedad y naturaleza, estableciendo entre ambas un vínculo relacional y no de exterioridad, como una alternativa que surge de los pueblos de esta región y como una vía para la subsistencia humana, con base en los conocimientos y prácticas de respeto a la naturaleza, por parte de los pueblos originarios. En América Latina se encuentran diversos aportes: el *Sumak Kawsay* (quechua) en Ecuador; el *Suma Qamaña* (aymara) y el *Ñande Reko* (guaraní) en Bolivia; y el *Lekilaltik* (tojolabal), el *Lekilkuxlejal* (tzeltal) y la Comunalidad en México. El Buen vivir se constituye, así, en un nuevo horizonte histórico de sentido, que expresa la

búsqueda de la igualdad respetando la diversidad, por lo que es más pertinente hablar de Buenos vivires.

DE LA ECONOMÍA SOLIDARIA HACIA LA SOLIDARIDAD ECONÓMICA

Considerando el escenario global de crisis del patrón de poder capitalista y la emergencia del Buen vivir, es necesario ubicar a la economía solidaria como parte de la reorganización de la sociedad en su conjunto sobre las bases de una racionalidad liberadora y solidaria, más allá del capitalismo, del progreso-desarrollo y de la modernidad. Esto requiere distanciarse del eurocentrismo e interrogarse si la economía solidaria brota de tendencias naturales de la sociedad o su surgimiento, reproducción y crecimiento están relacionados con factores histórico-estructurales, con las nuevas modalidades de acumulación de capital y con cambios en la dimensión intersubjetiva y de manera específica en la forma de producir conocimiento. Desde la colonialidad del poder (CP) el surgimiento contemporáneo de la llamada economía solidaria se explicaría como resultado de: a) fuerzas estructurales materiales (la sustitución de trabajo vivo por trabajo muerto en los procesos productivos); b) el desinterés del capital (financiero), a partir de los años setenta del siglo pasado, de impulsar la construcción de ciudadanía y la integración social, orientándose, por el contrario, al recorte y mercantilización de los derechos sociales básicos, así como de la Madre Tierra y, c) una crisis intersubjetiva, es decir, el creciente rechazo por parte de la población a los fundamentos centrales de la convivencia en el capitalismo (interés individual egoísta, el poder, el dinero, la depredación de la Madre Tierra, el patriarcalismo y el racismo), que se ubica en la crisis del conjunto del patrón de poder colonial, moderno y capitalista.

La economía misma es una construcción desde las relaciones de poder pues no solo implica un sistema de producción, sino

también un sistema de poder y de significación [Escobar, 2010]. Por un lado, la institucionalización del mercado requirió una transformación drástica del individuo, la conversión del mismo en “cuerpo dócil”, en *homo economicus* como sujeto normalizado que produce, consume y desea bajo ciertas condiciones físicas y culturales, de manera coherente con los movimientos del capital. Por otro lado, respecto a la significación, la invención de la economía como campo autónomo y separado, se estructuró alrededor de las nociones de producción y trabajo [Marañón Pimentel, 2017] y fueron impuestas como códigos de significación de la vida social en su conjunto. El pensamiento liberal eurocéntrico sostiene que el ser humano es individualista, egoísta, ávido de acumular ganancias y poder, y que toda conducta que se aleje de esta orientación es irracional. Toda acción económica legítima está orientada a tales fines, expresa al *homo economicus* siendo su institución básica la empresa capitalista productora de mercancías, de valores de cambio, caracterizada por su organización vertical, por la separación entre quienes deciden y quienes ejecutan las tareas, y por la explotación del trabajo y de la Madre Tierra. El pensamiento dominante afirma además que las causas de la pobreza se relacionan precisamente con la falta de una conducta racional, se atribuye a las actitudes (ocio, gasto excesivo, resistencia al trabajo disciplinado) y capacidades (bajo nivel de educación) de las personas pobres.

La crítica des/colonial está realizando un esfuerzo por deconstruir la concepción dominante de economía, sosteniendo que a pesar de la importancia de las propuestas recientes para develar la pluralidad económica y cultural, muchas de estas enfrentan dificultades para escapar del economicismo y no confrontan contundentemente la idea dominante de economía; sin embargo, Quijano Valencia [2012: 196] destaca que las iniciativas inscritas en el horizonte del *posdesarrollo* “están dirigidas al re-conocimiento, la potenciación y el desarrollo de un horizonte plural a favor de la producción,

reproducción y desenvolvimiento de la vida, lo que implica privilegiar el biocentrismo como perspectiva analítica, experimental y existencial”, y recuperando el aporte de un campesino quechua ecuatoriano, habla de las *ecoSímias* y la diferencia económico-cultural en un sentido positivo, en contraposición a lo negativo de la *ecoNomía* dominante y aludiendo a múltiples prácticas y visiones económicas que resisten, emergen o se reconfiguran: economías solidarias, sociales, del trabajo, comunitarias, andinas y de la reciprocidad, étnicas, de y para la vida, propias, del cuidado, populares, feministas, etcétera.

Entonces si la economía solidaria es resultado histórico del capitalismo contemporáneo y la economía no es un ámbito aislado de la vida social, pues influye y es influida por otras dimensiones de las relaciones de poder, ¿por qué llamar “economía solidaria”, “otra economía”, “outra economía” “economía social”, “economía social y solidaria”, “economía popular de solidaridad” a prácticas que si bien tienen un acento en lo económico son parte de propuestas de transformación de la sociedad en su conjunto? ¿Por qué no considerar que la economía es un campo específico de las relaciones de poder y por qué separar la dimensión económica de las otras dimensiones del poder en la reflexión sobre las propuestas solidarias? ¿Por qué seguir anclando la propuesta de la economía solidaria dentro del Progreso-Desarrollo y la modernidad?²

Es en tal sentido que proponemos una mudanza conceptual, epistemológica y ontológica para plantear el concepto de solidaridad económica, tratando de ubicar las prácticas solidarias en el contexto histórico mundial, en la totalidad social y en las relaciones de poder en su conjunto. La solidaridad

² Sobre la discusión respecto de la “economía solidaria”, de la “economía social”, de la “outra economía”, ver López y Marañón [2010] y Marañón [2014a y 2014b]. Una discusión sobre las propuestas de Coraggio, Singer y Razeto puede verse en Marañón [2016b] y en López y Marañón [2013].

económica es un momento de las relaciones sociales y de las relaciones de poder que no puede ser separado —en términos eurocéntricos— del conjunto de la vida social, y la racionalidad que la sustenta tampoco es solo económica, sino que permea la integralidad de la vida. En dicha orientación, la solidaridad económica comprende el heterogéneo universo de prácticas colectivas encaminadas a la satisfacción de las necesidades básicas, centradas en relaciones sujeto-sujeto, basadas en racionalidades liberadoras y solidarias, en la reciprocidad, la desmercantilización y el autogobierno, asociadas a un nuevo horizonte de sentido histórico, el Buen vivir descolonial que, en síntesis, busca una convivencia equilibrada entre los seres humanos y la Madre Tierra [Marañón Pimentel, 2016b]. El Buen vivir descolonial se basa en relaciones sociales ancladas en la reciprocidad como forma de control del trabajo,³ en la apropiación no desigual y privada (capitalista) de los excedentes generados, en la igualdad en la comunidad como forma de autoridad colectiva, en el derecho de la Madre Tierra a la existencia y reparación [López y Marañón Pimentel, 2013: 41], en el diálogo de saberes y en la igualdad en las relaciones entre sexos. Es muy importante, como afirma Germaná [2016: 179-182], destacar que estas prácticas, denominadas por él “Economía de la reciprocidad”: a) son distintas de la ayuda mutua (devolución de la ayuda recibida), de la pobreza (relacionada con un problema de distribución), de la informalidad (vinculada a un problema de condiciones de empleo) y de la marginalidad (fuerza de trabajo desplazada de la producción por la lógica de la acumulación de capital y expresión del polo marginal del capital); b) constituyen un patrón específico de organización social, que no se rige por la ley del valor y escapa al control del capital, ya que este no puede tenerlo en ninguna de las modalidades del ejército industrial de reserva; c) la fuerza de trabajo

³ Una discusión más amplia acerca de la reciprocidad, en López [2014a, 2014b].

empleada se caracteriza por formar parte de una estructura de sobrevivencia, sus medios de vida dependen de la capacidad de articulación de relaciones de intercambio recíproco de bienes o servicios con otros individuos; y d) son relaciones sociales que no se articulan en la institucionalidad política del Estado, sino del autogobierno, aunque se encuentran expuestas a la manipulación del Estado (asistencialismo).

Estas experiencias de solidaridad económica no están por fuera del actual patrón de poder sino en resistencia respecto de este, presentándose tensiones entre las racionalidades que expresan: la instrumental dominante, y la liberadora y solidaria, predominando esta última. Por ejemplo, las experiencias de solidaridad económica destinan una parte de su producción para la comercialización, incluso en mercados internacionales, pero su participación en los mismos está orientada a satisfacer necesidades, no para acumular ganancias de manera privada, de modo que la solidaridad y la reciprocidad son más fuertes que las relaciones de mercado [López y Marañón Pimentel, 2013]. La solidaridad económica no puede ser separada de la integralidad de la vida ni de las relaciones de poder que estructuran la vida en sociedad. No es posible hablar de “otra economía”, “outra economia” u “otras economías” como una práctica restringida a lo económico, como si bastara (y fuera posible) extender la solidaridad a toda la economía para transitar hacia otra sociedad, solidaria. La lucha por instituir una sociedad alternativa requiere extender la solidaridad a los otros ámbitos de la vida social: la autoridad pública colectiva, la naturaleza, la relación entre sexos y la subjetividad, pues en cada uno de ellos hay una lucha permanente contra el patrón de poder colonial-moderno, capitalista y eurocentrado.

Se trata de establecer que la economía puede hacerse, y se hace, bajo diversas modalidades organizativas y también puede involucrar esfuerzos separados o integrados de producción, distribución y consumo, con el fin de satisfacer las

necesidades humanas, en un amplio proceso de desmercantilización del trabajo, de la vida y de la naturaleza [Marañón Pimentel, 2012b]. Lo económico solidario, entonces, debe ser impulsado de manera que en cada fase y en cada operación económica una mayor parte del excedente económico sea apropiado por las organizaciones y destinado a una reproducción ampliada de la solidaridad económica. Esto significa que en cada transacción económica, por un lado, se debe tender a una mayor presencia de la reciprocidad y, por el otro, a avanzar en la apropiación colectiva del excedente en las fases de comercialización y consumo. Así como, proponer un patrón de acumulación que favorezca su expansión y hegemonía.

Asimismo, es importante debatir sobre la relación entre la solidaridad económica y la autoridad pública colectiva. El impulso de “otra economía” requiere repensar también cuál es el tipo de autoridad pública colectiva que puede favorecer su consolidación y expansión: ¿es el Estado o necesariamente tiene que ser otra de tipo público, pero no estatal? Es necesario poner en cuestión la idea de que hay un solo público y un solo privado, es decir, un público estatal y un privado. El pensamiento dominante ha impuesto la creencia de que la única autoridad pública es el Estado y que lo privado también es único [Quijano, 1988b]. Pero hay un público estatal que representa los intereses del privado egoísta y mercantil, y también un privado solidario y colectivo, que no busca su expresión pública en el Estado, sino articulaciones no estatales. Esto es, las acciones e intereses basadas en racionalidades liberadoras y solidarias no tienen que expresarse en el ámbito público estatal, porque el Estado, si bien no es monolítico, es el garante de las relaciones de dominación y explotación.⁴

⁴ Acerca de esta discusión ver Quijano [1998b y 2007b], Marañón [2012a, 2014b y 2016c] y Zibechi [2006].

CONCLUSIONES

Este trabajo propone abrir un debate amplio acerca de la solidaridad, la economía, el poder y la vida en este contexto de crisis estructural global capitalista, debido a que se van expanden las prácticas solidarias y los estudios realizados por muy destacados intelectuales, que contribuyen a visibilizarlas, a darles legitimidad teórica, social y política. No obstante, parece que nuestras apreciaciones teóricas y nuestras prácticas acerca de la solidaridad y la economía no han aquilatado de manera profunda tales cambios, y nuestras subjetividades siguen percibiendo y ordenando la realidad desde el imaginario del eurocentrismo, pues se mantienen fuertes creencias y sentidos comunes respecto del Estado democrático y la democracia representativa, del desarrollo y subdesarrollo, de la economía, de la economía solidaria, de la naturaleza, la ciencia y la tecnología, del mercado, del trabajo, entre otros.

Todavía no hemos advertido de manera suficiente que la lucha por una sociedad alternativa no solo es una lucha económica y ética, sino que la crisis estructural actual abarca a toda una forma histórica de convivencia humana, a todo el conjunto del patrón de poder colonial-moderno y capitalista.

Es necesario un alejamiento de la perspectiva dominante en el estudio de lo solidario, pues la producción de conocimiento científico es parte de las relaciones de poder. No existe una verdad neutra, objetiva, sino una verdad que presenta como universales y legítimos los intereses sociales de sectores específicos. Este desplazamiento debería ser epistemológico y, además, ontológico, para cuestionar la estructura del saber dominante. Así, hay que luchar contra el imaginario del Progreso-Desarrollo y contra la propuesta misma de la modernidad, impulsando otro sistema histórico: los Buenos vivires orientados hacia la descolonialidad del poder. La crisis actual confronta nuestras teorías, creencias, valores y

prácticas, abre la posibilidad de sentir, pensar y actuar de otro modo, impulsando la solidaridad económica, como una dimensión de la realidad no separada de la integralidad de la vida, como un espacio de disputa por el poder, desde la igualdad social, la reciprocidad, la desmercantilización, el autogobierno y el diálogo de saberes.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto [2011], “Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *La naturaleza con derecho. De la filosofía a la política*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- _____ [2014] “El Buen vivir, una alternativa al desarrollo”, en Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Coraggio, José Luis [2001], “Economía del trabajo: una alternativa racional a la incertidumbre”, ponencia presentada en el *Seminario Internacional sobre Economía y Espacio*. Panel “Fronteras de la Teoría Urbana: CGE, Incertidumbre y Economía Popular”. Belo Horizonte, Brasil, Centro de Desarrollo y Planificación, 6-7 diciembre.
- _____ [2004], “Economía del trabajo”, en Antonio Cattani, *La otra economía*, Buenos Aires, Fundación OSDE/Altamira-UNGS.
- _____ [2008], *Economía social, acción pública y política. ¿Hay vida después del neoliberalismo?*, Buenos Aires, 2ª. ed., Ediciones CICCUS.
- _____ [2015], “Para pensar las nuevas economías: conceptos y experiencias en América Latina”, <http://coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/Livro_OE.pdf>

- Dávalos, Pablo [2008], “Reflexiones sobre el *Sumak Kawsay* (Buen vivir) y las teorías del desarrollo”, en *Alai*, 5 de agosto de 2008.
- Escobar, Arturo [2010], *Una minga para el posdesarrollo*, Lima, Programa Democracia y Transformación Global/ Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Facultad de Ciencias Sociales.
- Germaná, César [2014], “La colonialidad del poder. Una perspectiva desde el Perú”, en Revista *Diálogo Global* (14.2)
- _____ [2016], “Economía de la reciprocidad y el Buen vivir”, en Hanne Cottyn (ed.), *Las luchas sociales por la tierra en América Latina: Un análisis histórico, comparativo y global*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Gudynas, Eduardo [2011], “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”, en *Alai*, núm. 462.
- López, Dania [2012], “La economía solidaria en Bolivia”, tesis, UNAM/Facultad de Filosofía y Letras.
- _____ [2014a], “La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales*, México, IIEC/UNAM.
- _____ [2014b], “La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*, México, Clacso/IIEC/UNAM.
- López, Dania y Boris Marañón Pimentel Pimentel, [2010], “Prácticas económicas populares basadas en la reciprocidad: una discusión teórica desde el pensamiento crítico latinoamericano”, en *Estudios Latinoamericanos*, núm. 25.
- _____ [2013], *Racionalidades y prácticas socioproductivas alternativas para el Buen vivir*, IIEC/UNAM, México.

- Marañón Pimentel, Boris [2012a], “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2012b], “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen vivir”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2014a], “Crisis global y descolonialidad: La emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales*, México, IIEC/UNAM.
- _____ [2014b], “La comunidad urbana autogestionaria de Villa El Salvador y transformación societal. Discursos y prácticas seminales de la descolonialidad del poder”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de México*, Buenos Aires, IIEC/Clacso.
- _____ [2015], “El Buen vivir: Hacia la descolonialidad de la ‘naturaleza’”, en *Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo. Escenarios y desafíos de hoy*, Buenos Aires, Centro Cultural Kirchner.
- _____ [2016a], “De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los Buenos vivires en América Latina”, en *Cooperativismo y Desarrollo*, vol. 24, núm. 109.
- _____ [2016b], “Notas sobre la solidaridad económica y la descolonialidad del poder”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el Buen vivir en México*, México, IIEC-UNAM.

- _____ [2016c], “Notas sobre lo ‘público’ y ‘privado’ para la reproducción ampliada de la Solidaridad económica y del Buen vivir”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el Buen vivir en México*, México, IIEC-UNAM.
- _____ [2017], *Una crítica descolonial del trabajo*, México, IIEC-UNAM.
- Quijano Valencia, Olver [2012], *EcoSÍmias. Visiones y prácticas de diferencia económico cultural en contextos de multiplicidad*, Popayán Colombia, Editorial Universidad del Cauca.
- Quijano, Aníbal [1988a], *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Ediciones Sociedad y Política.
- _____ [1988b], “Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano”, en Aníbal Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Ediciones Sociedad y Política.
- _____ [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú Indígena*, núm. 13.
- _____ [2000], “El fantasma del desarrollo en América Latina”, en *Revista venezolana de economía y ciencias sociales* 6, núm. 2.
- _____ [2001], “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en AA.VV., *Tendencias básicas de nuestra época*, Caracas, Instituto Pedro Gual.
- _____ [2007b], “¿Sistemas alternativos de producción?”, en José Luis Coraggio, *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires UNGS/Altamira.
- _____ [2011], “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder (tema central)”, en *Ecuador debate*, núm. 84.
- _____ [2014a], *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso.

- Razeto Migliario, Luis [1988], *Fundamentos de una teoría económica comprensiva. Libro tercero de: Economía de solidaridad y mercado democrático*, Santiago de Chile, Ediciones PET.
- _____ [2011], *¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?*, Santiago, Chile, Ediciones Uvirtual.Net.
- _____ [2013], “Ética y economía”, *Desafíos éticos en un mundo complejo*, Santiago de Chile.
- Santos, Boaventura de Sousa [2009], *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, Siglo XXI/ Clacso.
- Singer, Paul [2002], *Introdução a economia solidaria*, Sao Paulo, Perseu Abramo.
- _____ [2007], “Economía solidaria. Un modo de producción y distribución”, en José Luis Coraggio, *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Buenos Aires, UNGS/Altamira.
- _____ [2009], “Relaciones entre sociedad y Estado en la economía solidaria”, en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33.
- Wallerstein, Immanuel [1996], *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- _____ [1998], *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- Walsh, Catherine [2008], “El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana”, en *Cuatro Intermedio*, núm. 88.
- Zibechi, Raúl [2006], *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*, México, Taller editorial La casa del mago.

2. TENDENCIAS GLOBALES Y LA EMERGENCIA DE LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA

*Jarrison Martínez**

INTRODUCCIÓN

En este capítulo se reflexiona sobre diversas tendencias que se presentan en el mundo y su relación con la urgencia de cambios profundos en el conjunto de la sociedad, especialmente en el modelo económico, siendo la base del resurgimiento de las economías alternativas al modelo económico ortodoxo dominante, en especial la llamada economía social y solidaria. Como artículo de reflexión, la metodología es constructivista y hermenéutica. Constructivista porque se asume que la realidad social no existe desde siempre, ni corresponde a la naturaleza de carácter inmodificable, sino que es fruto de las relaciones sociales entre sujetos en momentos históricos identificables por sus características de tiempo y de espacio. Es hermenéutica en el sentido de que los significados no aparecen siempre en primer plano en todas sus manifestaciones, lo que hace necesario realizar un proceso de exploración desde sus manifestaciones externas hasta encontrar las conexiones con los sentidos de los actores y entre los actores.

* Universidad del Valle, Colombia.

ALGUNAS TENDENCIAS MUNDIALES

Vivimos tiempos complejos, está cambiando nuestra forma de vivir, nuestros valores, las estructuras sociales, el entorno ambiental, la economía, las tecnologías que usamos. Al mismo tiempo, vivimos una profunda crisis económica, social, ambiental, política, ética. Para Edgar Morín: “la nave espacial tierra, propulsada por cuatro motores incontrolados: ciencia, técnica, economía y afán de lucro, tiene una alta probabilidad de sufrir catástrofes en cadena, aunque probable no signifique inevitable y no se excluya, así, la posibilidad de un cambio de rumbo” [Morín, 2011: 12].

Uno de los grandes dinamizadores de los cambios actuales es la revolución científica y tecnológica que estamos viviendo. Nuestros paradigmas científicos y teorías están en ebullición; los conocimientos con que explicamos el universo, la materia, la sociedad, el ser humano, ya no son los mismos. Nuevos descubrimientos, teorías y herramientas surgen poniendo en cuestión los paradigmas anteriores. Como manifiesta Santos [2007: 31]: “estamos viviendo un periodo de revolución científica que se inició con Einstein y la mecánica cuántica y no se sabe cuándo acabará”.

El sistema económico mundial sacudido por las crisis energética, financiera y laboral, destruye el ambiente, aumenta el desempleo y lleva a millones de personas a la pobreza y el hambre. El modelo económico predominante ha incrementado la concentración de la riqueza y expansión de la pobreza. Según la ONG Oxfam [2018], del incremento de la riqueza mundial en el último año, 82% quedó en manos de 1% más rico. Mientras que 50% de la población más pobre no recibió nada de esa nueva riqueza. En el caso de América Latina, un 10% más rico de la población, concentra 68% de la riqueza total, mientras que 50% más pobre solo accede a 3.5% de la riqueza total. Para el 2014, las personas que afrontaban una situación de pobreza extrema habían alcanzado la cifra

de 850 millones, una séptima parte de la población mundial [FAO, 2014].

Se están presentando profundos cambios en el mundo laboral: la concepción, formas y organización del trabajo, el perfil de la fuerza laboral, las modalidades de vinculación de esa fuerza y los ingresos que se derivan de ello.

Con la globalización, los cambios tecnológicos y las nuevas formas de contratación, se han reducido los empleos formales, incrementándose el desempleo y el empleo informal. En 2015, el desempleo mundial se situó en 197.1 millones de personas, 27 millones más que el nivel anterior a la crisis de 2008. El número de personas en edad de trabajar que no participaban en el mercado de trabajo alcanzó la cifra de 2 000 millones. La OIT [2016] manifiesta que es poco probable que la crisis del empleo se resuelva, por el contrario, se prevé un aumento del desempleo mundial.

Con la llamada cuarta revolución industrial que articula las distintas tecnologías en desarrollo, los expertos anuncian cambios drásticos en el mundo del trabajo. En el Foro Económico Mundial realizado en Davos (Suiza), Klaus Schwab [2016] advertía que en la próxima década el desarrollo de las industrias impulsadas por el avance de las nuevas tecnologías pondrá en riesgo 47% de los empleos actuales. En países como Estados Unidos cambiará para siempre la noción de trabajo: “el problema está en que ni los gobiernos ni la sociedad civil serán capaces de paliar los grandes desbarajustes que ocasionará este auténtico maremoto, que tendrá importantes consecuencias económicas, políticas y sociales a nivel mundial” [Schwab, 2016: 33].

Se calcula que hacia el año 2050, tal vez solo se necesite 5% de la población adulta para dirigir y manejar el sector industrial tradicional. La total automatización de las fábricas será una realidad, ya no volveremos a ver los miles de trabajadores ingresando y saliendo de las fábricas. El trabajo asalariado, como relación social que construyó las grandes

identidades de los siglos XIX y XX, como la “clase obrera”, y los metarrelatos que dividieron el mundo, se están transformando.

La reducción del empleo ha dado paso a la necesidad de generar ingresos mediante iniciativas propias. En el mundo la mayoría de personas trabajan en microempresas o de manera individual. El desafío que enfrenta la sociedad y el Estado no es solo que los trabajadores disfruten de salarios y trabajos dignos, sino también encontrar nuevos mecanismos que fomenten la creación de empresas y asociaciones capaces de asumir con autonomía y libertad la gestión productiva de las personas. Se requiere buscar nuevos mecanismos para la distribución de ingresos diferentes al empleo. Se trataría de fomentar, junto al trabajo como actividad productiva, otras actividades individuales y colectivas en que la gente reciba ingresos que le permitan acceder a los satisfactores de sus necesidades, porque de lo que realmente se trata no es de los ingresos, sino del tiempo y del Buen vivir de los seres humanos.

Nuestra forma de producir, distribuir y consumir ha conducido a la grave crisis ambiental que estamos viviendo. El cambio climático originado por la actividad industrial, el uso de combustibles fósiles y un consumismo depredador han hecho que estemos ante una variación catastrófica de la temperatura del planeta. Aunado a ello, el modelo de agricultura sustentado en el uso intensivo de agrotóxicos y transgénicos está empobreciendo y destruyendo la biodiversidad. La reducción de la diversidad genética causa el empobrecimiento de la dieta alimenticia, amenaza la producción de alimentos y el orden de los ecosistemas, diversas especies están en riesgo de desaparecer, tanto por el cambio climático, como por las formas de producir y consumir que hemos adoptado.

En diciembre de 2015 se realizó en París la “Cumbre contra el cambio climático COP21” (Conferencia de las Partes, COP21), en la que los delegados de 195 países llegaron a

un acuerdo para enfrentar conjuntamente el calentamiento global, cuyo objetivo principal fue mantener el aumento de la temperatura por debajo de 2° C. El acuerdo de París es un hito para el mundo, pero también el reconocimiento de que el cambio climático avanza y ahora tenemos que acelerar las acciones para mitigar o adaptarnos a sus efectos, salvaguardando los sistemas de agua y producción de alimentos.

Si realmente se quiere hacer frente a esta crisis ambiental, es necesario abordar las causas estructurales del problema. No será posible salir del caos climático si no se proponen soluciones de fondo y se cuestiona la inacción de gobiernos subordinados a transnacionales contaminadoras y destructoras de la biodiversidad, si no se cuestionan los fundamentos del modelo económico que, en función de la productividad, los mercados y un consumismo descontrolado arrasa con las riquezas naturales y el medio ambiente [Klein, 2014: 33].

Las amenazas económicas y ecológicas no han logrado influir en la conciencia indiferente de las personas. Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente al que no se cesa de proteger, arreglar y reciclar en una juventud infinita. La sociedad ha profundizado el individualismo, pareciera que la sociedad moderna se representa por medio de “Narciso”. Como manifiesta Lipovestky [1987], el narcisismo se ha convertido en uno de los principales rasgos que caracteriza al sujeto moderno, apareciendo un nuevo estadio del individualismo. El narcisismo muestra el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, con el mundo y el tiempo. Estamos ante un endiosamiento del cuerpo, el miedo a envejecer o morir es constitutivo del neonarcisismo; ya no solo es la revolución sexual, es también estética, dietética, sanitaria, etcétera.

Para Zigmunt Bauman [2005], quien define el mundo líquido que estamos viviendo, la idea de infinitud que caracterizó al pasado ha sido remplazada por la de finitud, la cual está en todo: en la construcción con licencia de demolición, en el contrato con término fijo, en la obsolescencia programada. “Ningún compromiso dura lo suficiente como para alcanzar un punto de no retorno. Todo nace con el sello de la muerte inminente” [Bauman, 2005: 126]. Según Bauman los seres humanos somos conscientes de nuestra mortalidad, por lo que dos estratagemas culturales son las que nos facilitan vivir con el conocimiento de la finitud, al punto de no poder remediar la muerte. Los hombres han decidido no pensar en ella, la han apartado de la vista,

[...] pero una vez que el miedo a la muerte se hubo retirado o desvanecido de la vida cotidiana, no logró traer en su lugar la ansiada tranquilidad espiritual. La sustituyó rápidamente el miedo a la vida. Ese otro miedo, a su vez, provoca una “aproximación calculadora a la vida” que se nutre de una sed insaciable de posesiones siempre nuevas y del culto al “progreso”, en sí misma una idea carente de sentido, desprovista de propósito [Bauman, 2005: 130].

En esta lógica depredadora, acumuladora e individualista, se ha debilitado la preocupación por lo público, las instituciones públicas están atenazadas por la corrupción e intereses particulares, poniendo en riesgo el sistema democrático. La pregunta que se hiciera el politólogo Norberto Bobbio [1984] adquiere relevancia: ¿es posible un Estado democrático en medio de una sociedad antidemocrática? La sobrevivencia de unas instituciones democráticas demanda la democratización del conjunto de la vida social, política y económica, el fortalecimiento y ampliación de los espacios de participación y decisión de los ciudadanos, democratizar las instituciones

públicas y las estructuras sociales. En palabras de Edgar Morín [2011: 29]:

estamos en el momento crucial de una aventura loca que empezó hace ocho mil años, llena de crueldad y de grandeza, de apogeos y desastres, de servidumbres y emancipaciones, y que hoy arrastra a seis mil millones de seres humanos, ¿cómo no sentir que, en esta crisis y a causa de ella, se recrudece la formidable lucha entre las fuerzas de la muerte y de la vida?

EMERGENCIA DE UN NUEVO RELATO SOCIOECONÓMICO

Ante la megacrisis que vive la sociedad, millones de personas se preguntan de nuevo por lo “humano”, por la “humanidad”, ¿qué es lo que nos hace humanos? Como escribiera el filósofo Max Scheler [2005: 10]: “en ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo [...] al cabo de unos diez mil años de ‘historia’, es nuestra época la primera en la que el hombre se ha hecho pleno, íntegramente ‘problemático’, ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe”.

En esta sociedad líquida e hiperindividualizada que estamos viviendo, la “humanidad” que dio origen al reconocimiento del hombre por el hombre está en riesgo [Finkielkraut, 1996]. Solo cuando haya un cambio en la comprensión de nuestro lugar en el mundo, del sentido del ser que nos generó esta sociedad del siglo xx, será posible un cambio de rumbo en el destino de la humanidad.

Por ello, hoy las miradas se dirigen hacia la solidaridad humana; hacia formas de hacer economía que permitan una distribución más equitativa de la riqueza y la propiedad; una relación respetuosa con la naturaleza; hacia las organizaciones humanas que contribuyen a la participación de la

sociedad en lo público; al fortalecimiento de la cohesión social y de los sistemas democráticos.

En lo económico, se han revitalizado y están surgiendo nuevas prácticas donde la solidaridad se extiende por todos los eslabones del ciclo económico (producción, distribución, finanzas, consumo, acumulación). En la producción y prestación de servicios, los trabajadores demandan un trabajo digno y salarios justos, millones de personas se organizan en pequeñas unidades productivas y de servicios para realizar el trabajo y generar ingresos, otras aportan voluntariamente horas de trabajo a una causa social; surgen “bancos de tiempo” donde se intercambian conocimiento y trabajo. En la producción agraria empieza a reconocerse la importancia de la agricultura familiar, se rescatan saberes y prácticas ancestrales de comunidades, y se demanda una producción responsable ambiental y socialmente. En el comercio, los movimientos sociales promueven un comercio justo (precio justo para el productor, margen justo para el intermediario, precio justo para el consumidor); los grupos de consumo colaborativo, ferias de trueque y compras institucionales responsables invitan a un consumo consciente y solidario. En las finanzas, los ciudadanos demandan a los bancos explicaciones de qué hacen con su dinero, surgen mecanismos propios de financiación, como cooperativas, fondos autogestionados y monedas alternativas. El *software* de código abierto les disputa a las corporaciones el acceso libre al conocimiento y las plataformas en la web crean nuevas formas de articular la oferta y la demanda generando comunidades mundiales de consumidores. Nuevas formas de organización humana están surgiendo, en red, horizontales, articulando la diversidad y pluralidad de sus expresiones.

Las economías alternativas están planteando un profundo debate a la práctica y teoría económica ortodoxa, resaltando que los actos económicos de los seres humanos no solo están motivados por el lucro, el interés individual y la “mano invisible”

del mercado. Es evidente que existen otras economías que motivadas por valores éticos actúan en la vida social, no son un discurso o una simple forma de organización, son un hecho socioeconómico que se expresa en millones de personas y experiencias.

Para dar cuenta de estas prácticas socioeconómicas, de las formas de organización que adoptan las personas y proponer modelos alternativos para el desarrollo humano, han surgido distintos conceptos y teorías: economía de la solidaridad [Razeto, 1993], socioeconomía de la solidaridad [Guerra, 2001], economía del decrecimiento [Latouche, 2009], economía social [Monzón, 2003], empresas sociales [Yunus, 2010], economía humanizada [Max-Neef, 2011], economía popular y solidaria [Coraggio, 2011], economía del bien común [Felber, 2012], economía participativa [Michael, 2006], economía colaborativa, etcétera. Todas intentan explicar lo que la teoría económica ortodoxa no explica y proponen una economía más incluyente y sustentable.

En general, estas vertientes parecen coincidir en varios aspectos: 1. Hay un retorno de la ética a la economía, reconocemos que los actos económicos están presididos de valores éticos. Esto es una ruptura con el positivismo que imperó en la teoría económica-ortodoxa; 2. Proponen una distribución más justa de la riqueza que genera el trabajo humano, expresando una gran preocupación por la alta concentración de la riqueza en manos de unos cuantos; 3. Lo ambiental se coloca al centro; la biosfera es una sola y finita; 4. Se reabre la pregunta por el papel del Estado en la economía; 5. Nuevamente nos preguntamos por el ser humano y el sentido de su vida.

La economía social-solidaria, además de contribuir en la organización del trabajo, la distribución más justa del ingreso y la riqueza, también contribuye al desarrollo del ser humano y la cohesión de la vida social; la solidaridad, la economía social-solidaria y sus organizaciones, son una expresión

central del tejido social. Las organizaciones fundamentadas en principios solidarios no solo organizan el trabajo, generan ingresos y redistribuyen riqueza, son también el principal vehículo para generar confianza, reciprocidad, solidaridad, fortaleciendo la cohesión social alrededor de principios y valores humanistas y democráticos.

CONCLUSIONES

El momento especial que vive la sociedad donde se empieza a reconocer el fracaso del modelo neoliberal que acrecentó la pobreza, la concentración de riqueza y ha puesto en riesgo la vida en el planeta, generando la mayor crisis ambiental de su historia, como unas ciencias que entregan nuevos conocimientos para interpretar la vida, el ser y la naturaleza, abren nuevas oportunidades para el desarrollo de otra economía y las organizaciones que la realizan. Cada vez resulta más evidente que necesitamos un nuevo “relato” económico que nos transporte a un futuro más equitativo y sustentable.

Comprender los cambios que están ocurriendo en la vida social y económica, las tendencias de la sociedad moderna, requiere nutrirnos de nuevas miradas y consideraciones que las diversas ciencias humanas y sociales están aportando. La economía social-solidaria no es una ciencia en sí, es un objeto de estudio que requiere ser analizado y desarrollado desde distintas perspectivas analíticas.

Estamos ante el reto de revisar nuestros paradigmas para entender las nuevas formas de hacer económico solidario y de las organizaciones humanas, y propiciar mayores y más profundas transformaciones en la sociedad. Se requiere un proceso de innovación en el pensamiento:

Si nuestras mentes siguen dominadas por una manera mutilada y abstracta de conocer, por la incapacidad de captar las realidades en su complejidad y globalidad, si el pensamiento filosófico se aparta del mundo en lugar de enfrentarse a él para comprenderlo, entonces paradójicamente, nuestra inteligencia nos ciega [Morín, 2011: 142].

Esto nos conduce a un pensamiento esclerótico que no permite ver la diversidad, complejidad, complementariedad de la vida, que interpreta la realidad en blanco y negro negando el arcoíris que es.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zigmunt [2005], *Vidas desperdiciadas, la modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós.
- Bobbio, Norberto [1994], *El futuro de la democracia*, FCE, México.
- Coraggio, José Luis [2009], *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, Ciccus, Buenos Aires.
- Felber, Christian [2012], *La economía del bien común*, Ediciones Deusto, Barcelona.
- Finkelkraut, Alain [1996], *La humanidad perdida. Ensayos sobre el siglo xx*, Anagrama, Barcelona.
- Guerra, Pablo [2013], *Socioeconomía de la solidaridad, una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales y económicas alternativas*, Editorial UCC, Bogotá.
- Klein, Noemí [2015], *Esto lo cambia todo, el capitalismo contra el clima*, Paidós, Barcelona.
- Latouche, Serge [2009], *La apuesta por el decrecimiento*, Icaria, Barcelona.
- Lipovetsky, Guillén [1987], *La era del vacío, ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.

- Max Neef, Manfred [2011], *La economía desenmascarada, del poder y la codicia a la compasión y el bien común*, Icaria, Barcelona.
- Michael, Albert [2014], *Vida más allá del capitalismo, materializar la esperanza*, Icaria, Barcelona.
- Morín, Edgar [2011], *La vía para el futuro de la humanidad*, Paidós, Barcelona.
- Monzón, José Luis y Chaves Rafael [2008], *La economía social en la Unión Europea. Comité económico y social europeo*, Comité económico y social europeo, Bélgica.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT) [2016], *Perspectivas sociales y del empleo en el mundo*, OIT, Ginebra.
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) [2015], *Convención Marco sobre el cambio climático (París)*, en <<http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/spa/l09s.pdf>>.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación (FAO) [2014], “Estado de la inseguridad alimentaria en el 2014”, <<http://www.fao.org/publications/sofi/es/>>.
- Oxfam [2014], *Gobernar para las elites; secuestro democrático y desigualdad económica*, en <<http://www.oxfamintermon.org/sites/default/files/documentos/files/bp-working-for-few-political-capture-economic-inequality-200114-es.pdf>>.
- Razeto, Luis [1993], *Los caminos de la economía solidaria*, Impresos S.A., Santiago de Chile.
- Santos, Boaventura de Sousa [2012], *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Clacso/Siglo XXI, México.
- Schwab, Klaus [2016], *La cuarta revolución industrial*, Debate, Bogotá.
- Scheler, Max [2000], *La idea del hombre y la historia*. Ediciones elaleph.com.
- Turaine, Alain [2006], *Qué es la democracia*, FCE, México.
- Yunus, Muhammad [2010], *La empresa social*, Norma, Bogotá.

3. VITALISMO CÓSMICO Y BUEN VIVIR Dos racionalidades descolonizadoras

*Damián Pachón**

INTRODUCCIÓN

Tras el derrumbe del socialismo real, del cantado triunfo del capitalismo y el constitucionalismo liberal en la década de los noventa del siglo pasado, en América Latina no cundió de manera unilateral y definitiva el llamado pensamiento único, tal como lo percibió de manera optimista Francis Fukuyama. De hecho, lo que pasó fue la creación de nuevas corrientes de pensamiento, entre ellas, el vitalismo cósmico, de Darío Botero Uribe en Colombia, y la utopía, aún en construcción, denominada Buen vivir/Vivir bien. En este trabajo se establecerá un diálogo entre estas dos vertientes de pensamiento. Para desarrollarlo, el texto se dividirá en dos partes. En la primera, se partirá de los conceptos de vida, naturaleza y concepción ambiental de ambas corrientes; en la segunda, se expondrá la crítica del vitalismo cósmico en la economía actual y algunas de sus confluencias con el Buen vivir; y, finalmente, se darán algunas conclusiones donde se resalta su carácter contrahegemónico frente a la civilización capitalista actual.

* Escuela de Trabajo Social, Universidad Industrial de Santander, Colombia.

LA NATURALEZA ES UN CIRCUITO DE VIDA

Vitalismo cósmico

Este se perfila a partir de los años noventa con el libro *El derecho a la utopía*, texto en el cual se abandona la noción usual e ingenua del término, y se le reivindica como un concepto positivo, abierto, que se alimenta de la imaginación como creación, partiendo de la realidad, para configurar mundos alternativos, más allá de lo establecido. En este sentido, “la utopía es lo posible que no está contemplado en la racionalidad dominante” [Botero, 2005a: 25].

Frente a la resignación y el conformismo, producto de la crisis del socialismo real, y frente al esteticismo inocuo del posmodernismo, Darío Botero Uribe, uno de los pensadores colombianos más importantes del siglo pasado, emprendió la creación de un pensamiento frente a la crisis: el vitalismo cósmico. Este nombre no es gratuito, surge a partir de la idea de que la civilización industrial, moderna, está destruyendo la vida, no solo la biológica, sino la vida sicosocial. Es decir, no solo está en riesgo la naturaleza, sino que el capitalismo ha desertificado la vida espiritual humana. Por eso, hoy “la vida debe ser la categoría fundamental del pensamiento filosófico” y el pivote para la construcción de un pensamiento alternativo a la modernidad tardía.

El vitalismo concibe la vida en tres dimensiones: *vida cósmica*, *biológica* y *sicosocial*. La vida cósmica se refiere a una *energía*, que no se reduce a la materia, pero que no existe por fuera de ella, que apareció en el cosmos y configuró la naturaleza. En este sentido, la vida surgió dentro del cosmos y el resto de los vivientes, incluido el hombre, son “pedazos de cosmos”: “la vida es una energía del cosmos, universal, una corriente que fluye a través de trillones de entes, de variedades, de especies, géneros diversos, que configura un sistema

organizado, en el cual se da un intercambio que permite concluir que la vida se alimenta de la vida” [Botero, 2006: 25].

La vida, pues, proviene de la vida, porque es transmisible, y se alimenta de la vida para continuar. En este sentido, es *una* y ya en la naturaleza, en la vida biológica que conocemos con todos sus biotipos, deviene *múltiple*. Esto permite decir que la naturaleza es un circuito de vida interconectado, que intercambia energía permanentemente. La vida es un ciclo, y en estricto sentido, la muerte no existe, pues cuando un biotipo, perro, planta, pez, “muere”, solo regresa al circuito vitalizado, regresa al río de la vida. En el caso humano el fenómeno es diferente, pues este lamenta el desvanecimiento de su subjetividad. En rigor, la muerte en la acepción occidental es una pobre idea metafísica. Esto no quiere decir que la vida no pueda ser dañada o aniquilada.

Ahora bien, el hombre logra con su pensamiento crear “su mundo propio”. Esta dimensión es lo que el vitalismo denomina “trasnaturaleza”. En ella, el humano se proyecta en el mundo, con los demás. Es en este mundo donde se da la *vidasicosocial*. El hombre es, por eso, bidimensional, natural/trasnatural: por un lado, hace parte de la vida biológica, de la naturaleza; y, por el otro, es parte de la cultura, del pensamiento, de la civilización. En esta relación, la vida biológica es “condición de posibilidad de la existencia humana”, de la civilización. Por eso, la civilización actual, al destruir el planeta, está cometiendo algo más que un error de cálculo, está cometiendo un suicidio.

Este desequilibrio es producto de la racionalidad occidental, es decir, de una razón denominada *ratio* que tomó fuerza con los romanos: un pueblo altamente racionalizador, previsor, constructor de caminos, grandes edificios, puentes, baños, desagües, canales, etc. Un pueblo que reorientó el *logos* griego para quienes la razón era ante todo un discurso teórico general y reflexión. Esta racionalidad, *ratio*, fue descrita por Thomas Hobbes [1994: 32-33] como razón cálculo. Desde el

siglo XVII la razón es suma y resta; es una razón que mira pros y contras, es razón técnica, previsión, cuenta, cómputo, es razón instrumental [Horkheimer, 2010], una razón que domina y que somete el mundo “exterior”. Así interpreta Botero Uribe [2005b: 76] esta *racionmundanidad*: “la razón de que se vale el hombre para transformar el mundo, para apropiárselo es la razón de la modernidad, es *ratio*, una razón cuantitativa, económica, productiva, financiera, comercial. Esa razón ha venido siendo cada vez más estrecha, más limitada, más agobiante”.

Frente a la racionmundanidad, aparece la *cosmovitalidad latinoamericana*, la cual está sustentada en una racionalidad diferente, más amplia, que complementa la estrecha razón moderna: la no-razón [Botero, 2007b]. La no-razón es una racionalidad que se ocupa del mito, del inconsciente, del lenguaje artístico, las emociones, las pasiones, la lúdica, lo simbólico, el amor, la sensibilidad, la creación, la individualidad concreta, etc., es decir, de aquellos “objetos” de conocimiento normalmente vilipendiados y dejados de lado por la *ratio* de occidente. La no-razón se ciñe a lógicas propias para asir el mundo, concebirlo, sentirlo, plasmarlo. Por eso, la cosmovisión ancestral indígena está más cerca de la no-razón que de la *ratio*, pues siempre ha defendido el puente vitalista naturaleza/transnaturaleza, la armonía, la vida. Botero Uribe [2006: 78] afirma:

La cosmovitalidad latinoamericana tiene su base en la hibridación de tres culturas de la no-razón y el *logos*: la indígena, la hispana y la africana: una larga historia de colonialismo, de dolor y creatividad ha configurado en las distintas naciones unas culturas de *lo afectivo, lo lúdico, el ritmo, el goce, la pasión, la creatividad, la improvisación, la solidaridad, la resistencia a la opresión, la alegría, el conjuro mágico contra el dolor y la tragedia* (cursivas de autor).

Esta es la manera como la racionalidad del vitalismo cósmico concibe la vida y la naturaleza, en relación con la racionalidad técnica aún hegemónica en occidente. De ahí se desprenden, como se verá en la segunda parte, importantes consecuencias para la proyección práxica y la organización socioeconómica de la humanidad.

EL BUEN VIVIR Y LA PACHASOFÍA

Explicitar la manera como el Buen vivir concibe la vida y la naturaleza implica aclarar la “racionalidad andina”. En primer lugar, para el mundo indígena no se trata de buscar la verdad, como aquello que está oculto y debe encontrarse o desvelarse mediante un esfuerzo cognoscitivo tal como en la cultura occidental; más bien, en estas culturas, la realidad se presenta de manera simbólica, pues antes que una representación abstracta, se busca una presentación misma de la realidad mediante el culto y la ceremonia [Estermann, 2006]. Igualmente, “el indígena toma la naturaleza como un objeto semiológico” [Botero, 2007a: 114]. Por ejemplo, la tierra no es un objeto que se trabaja, inerte, “sino un símbolo vivo y presente del círculo de la vida, de la fertilidad y retribución, del orden cósmico ético” [Estermann, 2006: 106]. En estas culturas, “la realidad se revela como un conjunto holístico de símbolos significativos para la vida cotidiana”, más que objetos desentrañados para ser manipulados.

En segundo lugar, antes que operar con el concepto de *sustancia* como lo hace gran parte de la filosofía occidental, las culturas andinas le apuestan a la *relacionalidad*. Mientras en Aristóteles la sustancia es la cosa individual, el ente, único, aislado, conformado por la cópula materia y forma, donde esta última es lo fundamental, en las culturas andinas lo que existe son nudos o nodos, rizomas, conexiones, redes, vínculos. Es decir, no existe “algo” que luego se relaciona, sino que todo

está previamente unido, ya que un ente totalmente separado sería una abstracción absoluta. Esto implica, también, que los “accidentes” no son cualidades, agregados de las cosas, ni producto de ellas, ni de su desenvolvimiento dialéctico. No. Forman parte ya del todo, de lo interrelacionado. Esta relacionalidad tiene un papel fundamental en la concepción antropológica, pues no hay individuo aislado como en la tradición liberal, pues él “se halla insertado en una red de múltiples relaciones” [Estermann, 2006: 110].

De este principio de relacionalidad del todo, se desprenden tres subprincipios fundamentales para entender la cosmovisión andina. El primero de ellos es el de *correspondencia*, es decir, “que las regiones o campos de la realidad se corresponden de una manera armoniosa”, por ejemplo, macro y microcosmos, “tal en lo grande como en lo pequeño”, “hay correspondencia entre lo cósmico y humano, lo humano y lo no-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y muerte, lo bueno y lo malo, lo divino y humano” [Estermann, 2006: 138]. El segundo subprincipio es el de *complementariedad*, esto es, que cada cosa siempre tiene un complemento, *coexiste* con otro ente, solo el complemento hace pleno o completo a un determinado elemento. En este sentido, se supera la lógica excluyente occidental, pues incluso el opuesto es un complemento, o frente a dos opciones, por ejemplo, hombre o mujer, puede haber una tercera opción: *trans*. Es, en realidad, como en la versión del yin y yang, a saber, un pensamiento correlativo. El tercer y último subprincipio es la *reciprocidad*: “(a) cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no solo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos), sino en cada tipo de interacción, sea intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea, entre ser humano y lo divino” [Estermann, 2006: 145].

En tercer lugar, dejando de lado el principio de relacionalidad y continuando con la explicación de la “racionalidad andina”, hay que decir que esta es no-racionalista, es decir,

es una modalidad distinta de la razón, donde la realidad no es aprendida mediante el “ver intelectual”, teoría, o realidad atrapada en el concepto, sino que el acceso a la misma se da por medio de todos los sentidos, es más, se privilegian los accesos no visuales, tales como el tacto, el olfato o el oído. “Este último es la base para las diversas maneras mnemotécnicas de la tradición oral” [Estermann, 2006: 114]. De ahí que estas culturas tengan una racionalidad emocional y afectiva.

En cuarto y último lugar, mientras en la cultura occidental la ciencia es concebida como un conjunto de proposiciones sobre la realidad, conocimiento que debe cumplir las características de la *universalidad*, *necesidad*, *verificabilidad* y *repetibilidad*, en las culturas andinas la ciencia (el saber) es:

El conjunto de la sabiduría (*sophia*) colectiva acumulada y transmitida a través de las generaciones. Existe un saber [...] del subconsciente colectivo, transmitido por procesos subterráneos de enseñanza de una generación a otra en forma oral y actitudinal (“saber hacer”), mediante narraciones, cuentos, rituales, actos cúltricos y costumbres. Este saber no es el resultado de un esfuerzo intelectual, sino el producto de una experiencia vivida amplia [...] se fundamenta sobre todo en el argumento de autoridad (el peso de los ancianos o yayaqkuna), de antigüedad (el peso de la tradición), de frecuencia (el peso de la costumbre) y de coherencia (el peso del orden)” [Estermann, 2006: 119].

Esto da cabida a otras formas de conocer, las cuales no son primitivas, precientíficas o premodernas. De lo que se trata es de comprender que la ciencia es solo una forma de trato con el mundo, y que en este sentido, muchas culturas tienen maneras de asir lo real, y de emitir juicios y valoraciones diferentes sobre la misma.

Explicadas brevemente estas notas de la racionalidad andina, se pasa a exponer su concepción de la vida y la naturaleza.

El Buen vivir/Vivir bien es también una filosofía andina de la vida. O mejor, una *pachasofía* o filosofía de la *pacha*. Significa, según Luis Macas [2010], “la vida en plenitud”. La vida en excelencia material o espiritual. Esta vida plena se da o realiza en la pacha, que como sustantivo quiere decir globo terráqueo, tierra, planeta, universo, “estratificación del cosmos”, etcétera. Incluye no solo dimensiones espaciales (arriba, abajo, medio), sino también temporales (antes, después), pues todo se da en un lugar y en un tiempo. También la tempoespacialidad de las almas, los espíritus, Dios, pues lo que se presenta es una “ontología reveladora de la comunión espiritual entre divinidades del cielo, terrenas o del inframundo y los chamanes y líderes espirituales de las comunidades” [Botero, 2007a: 114]. Implica, desde luego, lo que llamamos naturaleza, por eso en estricto sentido, pacha significa “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica” [Estermann, 2006: 155-158]. Ese cosmos, orden, universo, mundo es una totalidad viviente, sin que esta categoría sea asumida de manera cerrada, ni dialéctica. En la filosofía andina la *Pachamama* es *sujeto*. De ahí que, en las constituciones de Bolivia y Ecuador, tenga derechos.

Como dice Darío Botero Uribe [2007a: 114]: “nada en la naturaleza tiene para ellos el significado del mundo cósmico, de una objetividad puesta para el uso caprichoso del hombre [...] La tierra no es un mero bien de producción sino algo sagrado”. Si la naturaleza no es mundo cósmico, si no ha sido desmagicalizada para ser dominada, esto quiere decir que se presenta en el Buen vivir/Vivir bien una superación del famoso dualismo occidental, cartesiano, sujeto-objeto, donde el hombre está “aparte” de la naturaleza, y la toma como “cosa”, creando así una abstracción ingenua, pues el hombre se “saca” con su espíritu del mundo natural y se pone en un más allá, desarraigado, desunido. El hombre occidental se concibe como una mente flotante, un espíritu alado sin cuerpo, al decir de Schopenhauer, mientras que, en el mundo

indígena, que no ha desencantado la *physis*, “los espíritus forman parte del mundo en que nos movemos, pueblan nuestro horizonte. No existe una espiritualidad separada del mundo material” [Botero, 2007a: 115]. Si la naturaleza no es algo exterior al hombre, no puede ser concebida en el mundo andino como mercancía; no hay una relación instrumental con ella.

En su escrito *Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas*, la ecuatoriana Nina Pacari sostiene [2009: 33]:

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano.

Por su parte, el indígena boliviano David Choquehuanca afirma que el *Suma Qamaña* (Vivir bien) [2010: 10] es: “recuperar la cultura de la vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pacha Mama, donde todo es VIDA”. En este sentido, “no hay nada separado”. Si todo es vida, “no hay muerte [...]. Aquí la muerte es otro momento de la vida porque se revive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos” [Mamani, 2011: 69]. Es en esta concepción, compleja, rica, variada, vitalizadora, donde se materializan los principios de racionalidad, complementariedad, equilibrio y reciprocidad [Ibáñez y Aguirre, 2013: 26].

Esta concepción del Buen vivir resitúa al hombre en la naturaleza. En estricto sentido no puede hablarse de hombre y naturaleza, sino del hombre *en* y *con* la naturaleza, pues el humano está inserto, mora, habita en la Pachamama, no está separado de ella, intercambia energía con todos los

seres vivos enlazados por el vínculo animista y energético del cosmos. En este sentido, se trata de un biocentrismo holístico, donde los flujos vitales circulan vigorizando todo. Esta racionalidad es una superación del antropocentrismo moderno renacentista que concibe al hombre como causa eficiente de lo existente, como punto de origen, desligado de todo, y empoderado con la antorcha de la razón. Es el hombre autónomo, libre, *des-religado* del cosmos, de la comunidad y de la naturaleza.

Concluyendo este apartado, podemos decir que el Buen vivir y el vitalismo cósmico confluyen en varios puntos: una racionalidad alternativa a la *ratio*, la centralidad del concepto de vida, la concepción relacional del Cosmos, donde la “muerte” no existe, y de donde se desprende una concepción ambiental propia [Botero, 2007a] y una superación del antropocentrismo moderno.

HACIA UNA ECONOMÍA PARA LA VIDA

La economía neoliberal es la nueva teología de la sociedad contemporánea. Es un producto del desenvolvimiento paulatino de una razón profana que aceleró la historia a partir del año 1070, cuando se invadió Jerusalén, y que originó como reacción las Cruzadas que, a partir del año 1099, abrieron la vieja y estática cultura medieval a un ritmo nuevo: la forma vida-frenesí. Fueron la secularización de la razón, el advenimiento del individualismo, el antropocentrismo, y la transformación de la sociedad feudoburguesa de los siglos XIV, XV y XVI, los elementos que configuraron la sociedad capitalista, posible solo por el matrimonio del Estado con el capitalismo. Max Weber [2004] mostró cómo el derecho romano y su asunción por el Estado contribuyeron a la racionalización que favoreció la nueva mentalidad económica, mientras que

la burocracia y la profesionalización favorecieron la administración de la nueva empresa.

Ese no fue un proceso inmanente de la historia europea. Fue posible gracias a los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI, que posibilitaron la formación del sistema-mundo/moderno/colonial que permitió crear en el ámbito mundial un mapa jerárquico de los intercambios económicos, a la vez que brindó insumos para la consolidación de la subjetividad europea. Por eso es que el colonialismo y su producto, la colonialidad, es la cara oscura de la modernidad [Mignolo, 2007]. Ahora, ¿cuáles son las notas fundamentales de esa racionalidad capitalista? Boris Marañón [2016: 37-38] las ha sintetizado así:

Esta racionalidad está orientada principalmente por el cálculo, la utilidad individual y las necesidades materiales, por eso la ganancia se considera como el fin más importante de la actividad económica y la vida en general [...] En el caso de la racionalidad económica instrumental, capitalista: a) hay una apropiación individual y privada de la riqueza; b) se busca reducir al máximo los costos de los recursos: la tierra y el trabajo; c) la producción se organiza de manera jerárquica (unos mandan y otros obedecen) y con una división del trabajo que promueve la enajenación y limita la creatividad, a menos que signifique un beneficio para el capitalista; d) el disfrute de los bienes producidos es solo para aquellos que mediante el mecanismo de los precios pueden adquirirlos; e) el consumo se limita a las necesidades materiales, sin atender las necesidades afectivas, identitarias y creativas, entre otras; y f) la naturaleza es algo exterior, son recursos susceptibles de ser explotados.

Veamos ahora la crítica planteada por el vitalismo cósmico y sus confluencias con el Buen vivir. Un punto de partida interesante para este análisis es la afirmación contundente de Botero Uribe [2007b: 24] de que “no somos occidentales”, pues “no lo son nuestras concepciones, nuestras formas de

vida, nuestro arte”. Esta premisa se basa en una comprensión de la realidad, de los sectores populares, de sus creencias y del sincretismo cultural de América Latina. En este sentido, nuestra cultura es una mezcla, variada, rica y compleja de la cultura hispánica, la cultura indígena y la cultura africana. Todas ellas, con *racionalidades* muy diferentes a la *ratio* occidental, pues mientras la cultura europea tardomoderna, ha cosificado la razón, en el sentido de que esta se identifica plenamente con el mundo tal como es, las otras tres culturas son tipificadas, más bien, como *logos* (discurso, reflexión) y no-razón (sensibilidad, creación, etcétera). Como la racionalidad es un presupuesto, un *a priori* con el cual nos desenvolvemos en el mundo, esta implica formas muy diferentes de ser. Por eso, mientras la cultura occidental se caracteriza por una alta productividad, el individualismo, la hiperactividad, el egoísmo, la “abstracción de la *ratio* respecto de la vida concreta”, el sentido práctico, la adoración del falso dios dinero, la acumulación, la ganancia, el hedonismo, el consumismo, la obsolescencia, y, desde luego, la destrucción de la naturaleza y la vida. En contraste: “la cultura indígena presenta los siguientes rasgos: el sentido comunitario, la sensualidad [...] el respeto hierático a la naturaleza, la carencia de la *ratio* occidental, el anti-individualismo, la preferencia por el goce sencillo, naturalista de la vida; la tendencia a evadirse de la realidad por distintos medios” [Botero, 2007b: 25].

En términos concretos, esta racionalidad implica una economía no caracterizada por la lógica del cálculo, de la acumulación y de la ganancia. Es, más bien, una economía de subsistencia, básica, sencilla, sin un alto y complejo componente tecnológico, para la *satisfacción inmediata*, el consumo y la complacencia de las necesidades materiales. En este sentido, carece del concepto de progreso como perfectibilidad ilimitada en el futuro, así como la noción del desarrollo basado en el crecimiento de las fuerzas productivas. Como ha dicho Alberto Acosta [2014: 37]:

Lo que interesa aquí es que bajo algunos saberes indígenas no existe una idea análoga a la de desarrollo, lo que lleva a que en muchos casos se rechace esa idea. No existe la concepción de un proceso lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de subdesarrollo y desarrollo; dicotomía por la que deben transitar las personas para la consecución del bienestar, como ocurre en el mundo occidental.

Un segundo aspecto a tener en cuenta es que esta comprobación de que la racionalidad económica andina, del Buen vivir/Vivir bien, al no concebir la idea de progreso y de desarrollo como fines, considera que el fin de toda economía y toda producción debe ser el de vigorizar la vida natural y humana. Por eso, se debe restaurar el *telos de la racionalidad*, un *telos* que se ha perdido en la cosificación de la razón actual, hay que recuperar los fines para las prácticas y los actos humanos, teniendo en cuenta los desajustes producidos sobre la vida. De ahí que el vitalismo proponga una economía social que permita fortalecer la cosmovitalidad. Esta tiene que diversificar la producción y defender los intereses de los pequeños Estados, pues la monoproducción favorece la dependencia y el colonialismo. Al favorecer la economía de los pequeños Estados y la de las comunidades de vida con sus autonomías y diversificación productivas, se cuestiona la llamada vinculación a la globalización económica: “la globalización es una retórica de las potencias para ampliar sus mercados y el horizonte de sus economías; para América Latina puede ser o no ser beneficiosa, dependiendo de la manera como se maneje” [Botero, 2007b: 80].

No es que se promueva el chovinismo, sino que se aconseja que la vinculación a la globalización debe ser selectiva, planificada, pensada, pues en la mayoría de los casos la globalización es utilizada como dispositivo de dominio por

los países poderosos, que son los que más se benefician. La globalización no es la panacea para vivir mejor, por eso el pensamiento económico debe pensar las realidades concretas, las especificidades, las necesidades, etcétera, y a partir de ahí, crear instituciones y modos productivos acordes: “En América Latina deberíamos crear un modelo económico propio que consulte las características culturales raizales [...] Un modelo, que a diferencia del ascetismo británico que sirvió para potenciar el capitalismo en sus albores, tuviese un ritmo [...] más imaginativo, más asociativo” [Botero, 2007b: 184].

El camino no es aislarse, sino partir desde lo particular para elevarse a una mayor comunicación e intercambios con otras culturas. En este sentido, tal como en el Buen vivir, la filosofía vitalista es intercultural [Cruz, 2016: 188]. Hay que superar la idea ingenua de que la globalización y el crecimiento económico producen beneficios para todos al “irrigarse” en la sociedad. Esto es falso porque la inversión es selectiva y la apropiación de los beneficios también lo es, por lo cual se crean poblaciones desechables, descartables que no pueden perpetuar su corporalidad viviente. La globalización no genera el filtro ni la irrigación de los beneficios para todos, pues ella comporta una *neoapropiación por desposesión* de lo común, de la tierra, del agua, del aire, del conocimiento, de la diversidad genética del planeta, es decir, de lo que se ha llamado los bienes comunes. De esa manera privatiza la vida y priva a las comunidades de sus medios de subsistencia y realización.

Un tercer aspecto por resaltar es que el vitalismo también le apuesta a la economía solidaria, como una forma económica válida, crítica y alternativa del capitalismo habitual [Pachón, 2006 y 2010], que mediante la reinversión y el crédito a los asociados y a las cooperativas genera beneficios para todos. En este sentido, la apuesta del vitalismo es por economías alternativas y diversificadas. Sin embargo, hay que

aclarar que Botero Uribe no está llamando, como también sostiene Alberto Acosta, a un mundo idílico, romántico, pues en su perspectiva se trata de conservar el Estado, “con autonomías, autogobiernos y cierto federalismo”, donde la comunidad política también hace uso de la *ratio*, pues en un mundo complejo como el actual, mantener ciertos niveles productivos sigue siendo necesario para satisfacer las necesidades de la población [Botero, 2008]. La diferencia es que, en la posmodernidad vitalista, la vida es el centro gravitacional sobre el que gira la organización política y económica de la sociedad. Aquí la razón cálculo y de los valores técnicos no aparece como el discurso fundante, ni por encima del puente vitalista naturaleza/trasnaturaleza; tampoco por encima de una vida pletórica de sensibilidad, goce, placer, solidaridad y belleza. La *ratio* queda subordinada a otra racionalidad más ancha, pero sigue teniendo un papel importante, pues gracias a ella será posible en la sociedad del conocimiento “potencializar la automatización y generar la sociedad del tiempo libre”, del ocio creativo, donde cada cual pueda realizar su proyecto autoconsciente de vida, su pluridimensionalidad humana, ya que el trabajo físico es sustituido paulatinamente por la tecnología [Botero, 2006: 123-135].

Como la economía del Buen vivir/Vivir bien, al margen de las distintas versiones y usos que se le han dado al concepto en la lucha por instaurar su significado [Gudynas, 2014; Rivera, 2015], el vitalismo es una utopía abierta, dialogante, que aprende no solo del pensamiento occidental, sino de otras tradiciones. Rechaza toda filosofía de la historia y, por ende, toda noción de progreso y desarrollo en sus versiones eurocéntricas y occidentales; pone en primer lugar la vida, la naturaleza y la comunidad, apostándole a la relación cósmica y a los equilibrios entre la vida sicosocial, la vida biológica y el cosmos. Es por eso una filosofía biocéntrica que recoge valores como la solidaridad, la ayuda y la

cooperación, como maneras de favorecer la cosmovitalidad latinoamericana.

CONCLUSIONES

La crítica descolonial debe apuntar a cancelar los efectos que produjo el colonialismo en nuestra América, o lo que los teóricos descoloniales llaman colonialidad, categoría que no es usada por Darío Botero Uribe, pero que se encuentra implícita en su formulación teórica. Ello solo es posible con una deconstrucción del presente, esto es, con una demolición de las herencias coloniales afincadas en la cultura, la vida cotidiana, la economía, la academia, las formas religiosas, el racismo, el patriarcado, el logocentrismo, entre otras de sus manifestaciones. Se trata de perturbar la comprensión del presente para transfigurarlos. Igualmente, esa crítica pasa de manera prioritaria por deconstruir la subalternidad mental de los intelectuales latinoamericanos y su complejo de inferioridad o de “hijo de puta” [González, 2014] y crear ciencias sociales propias y críticas. En este empeño, la apuesta de Darío Botero Uribe y el Buen vivir confluyen, pues en ambos casos se trata de superar la colonialidad del saber.

Por eso, la crítica de la racionalidad dominante, la superación del eurocentrismo y de gran parte de los principios de la modernidad, entre ellos, el individualismo, el antropocentrismo, la subordinación de la vida al capital, la lógica del desarrollo, del progreso y de la acumulación; la consideración de la naturaleza como cosa, el dualismo sujeto/objeto, la desvalorización de la vida comunitaria, la desreligación del hombre de su mundo, la primacía de la economía sobre la vida en general, etcétera, tal como se ha mostrado, permiten concluir que el vitalismo cósmico y el Buen vivir, son proyectos descolonizadores, y por eso mismo, se constituyen en

alternativas posibles para superar la civilización capitalista actual.

Finalmente, hay que seguir en la lucha por la instauración del concepto de Buen vivir, pensarlo y evaluar sus posibilidades críticas, así como como su terrenalización en la práctica. Por ejemplo, pensar asuntos como: ¿qué sucede con el Buen vivir/Vivir bien en sociedades donde la descampesinización y la correlativa urbanización parece un proceso indetenible? ¿Cómo aporta en una sociedad con una alta tasa demográfica donde, aun prescindiendo de las falsas necesidades, se requiere un alto nivel tecnológico y productivo? ¿Cómo aporta a las luchas contemporáneas en torno al patriarcado, el feminismo, las luchas de género, el racismo, las luchas ambientales? ¿Cómo se articula el Buen vivir con los movimientos sociales altermundistas? Estas son preguntas que también valen para el vitalismo cósmico y otras manifestaciones descoloniales en el pensamiento latinoamericano actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto [2014], “El Buen vivir más allá del desarrollo”, en Gian Carlo Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, Buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, UNAM.
- Botero, Darío [2005a], *El derecho a la utopía*, Bogotá, Universidad Nacional.
- _____ [2005b], *Si la naturaleza es sabia, el hombre no lo es*, Bogotá, Produmedios.
- _____ [2006], *Filosofía Vitalista*, Bogotá, Produmedios.
- _____ [2007a], *Vitalismo Cósmico*, Bogotá, Corteza de Roble.
- _____ [2007b], *Manifiesto del pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Magisterio.
- _____ [2008], *La comunidad política vitalista*, Bogotá, Corteza de Roble.

- Choquehuanca, David [2010], “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”, en *América Latina en movimiento*, Quito, núm. 452.
- Cruz, Edwin [2016], “El Buen vivir y la crítica del universalismo abstracto”, en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Bogotá, vol. 37, núm. 115.
- Estermann, Joseph [2006], *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- González, Fernando [2014], *Los negroides. Ensayo sobre la Gran Colombia*, Medellín, Fondo Editorial Universidad/EAFIT.
- Gudynas, Eduardo [2014], “El postdesarrollo como crítica y el Buen vivir como alternativa”, en Gian Carlo Delgado Ramos (coord.), *Buena vida, Buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*, México, UNAM.
- Hobbes, Thomas [1994], *Leviatán*, México, FCE.
- Horkheimer, Max [2010], *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.
- Ibáñez, Alfonso y Noel Aguirre [2013], *Buen vivir, Vivir Bien. Una utopía en proceso de construcción*, Bogotá, Desde abajo.
- Macas, Luis [2010], “La vida en plenitud”, en *América Latina en movimiento*, Quito, vol. XXXIV, núm. 452.
- Mamani, Pablo [2011], “Qamir Qamaña: dureza de ‘estar estando’ y dulzura de ‘ser siendo’”, en Ivone Farah y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?*, La Paz, CIDES/UMSA.
- Marañón, Boris [2016], “Notas sobre la solidaridad económica y la descolonialidad del poder”, en Boris Marañón (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y Buen vivir en México*, México, UNAM.
- Mignolo, Walter [2007], *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.

- Pacari, Nina [2009], “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala.
- Pachón, Damián [2006], *Filosofía vitalista y economía solidaria*, Bogotá, Produmedios.
- _____ [2010], “Crítica y redefinición de la categoría de progreso. Hacia una ‘forma-vida orgánica’”, en *Ciencia política*, Bogotá, núm. 9.
- Rivera, Silvia [2015], “El Vivir Bien se transformó en una palabra hueca”, <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=204099>>.
- Weber, Max [2004], *Economía y sociedad*, México, FCE.

4. CONTROVERSIAS AYMARAS SOBRE LOS HORIZONTES EPISTÉMICOS Y POLÍTICOS DEL BUEN VIVIR EN BOLIVIA

*Pablo Quintero**

INTRODUCCIÓN

Durante la última década la noción de Buen vivir o de Bien vivir ha ocupado un lugar central en los debates políticos, culturales y económicos en América Latina, especialmente en Bolivia y Ecuador. Desde la aprobación de la Constitución de la República de Ecuador en 2008 y de la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia en 2009, donde figura el Buen vivir como parte de los objetivos estatales y de las políticas públicas de ambos países, la idea del Buen vivir ha sufrido una gran expansión en América Latina. Movimientos indígenas, así como grupos de intelectuales, e inclusive otros gobiernos nacionales y locales han usado la idea de Buen vivir para sus propios proyectos políticos, a la vez que como una fuente de inspiración de imaginarios alternativos al orden dominante.

Sin embargo, al mismo tiempo en que la expansión del Buen vivir trajo consigo la difusión de esta idea alternativa, también tuvo como consecuencia la disolución de los sentidos y contenidos originales del Buen vivir, en algunos casos

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

transformándolo en un “significante vacío” como lo entiende Ernesto Laclau [2005], una noción-relato sin un referente real que acabó siendo tan grande y abarcador que cada persona o grupo lo entiende según sus propios criterios e intereses. De esta forma, la noción-relato carece de criterios de demarcación que puedan expresar y delimitar qué es y qué no es Buen vivir. En realidad, las múltiples posturas sobre el Buen vivir demuestran la existencia de un importante debate epistémico y político sobre el propio estatuto ontológico del Buen vivir, construyendo así una compleja trama de lucha de sentidos con la participación de comunidades locales, intelectuales indígenas y no indígenas, instituciones gubernamentales y ONG. Como toda trama en disputa, esta red de relaciones se caracteriza por las desigualdades y asimetrías que configuran las relaciones de poder entre los diferentes agentes y sujetos que actúan en la trama. Por ello, los debates sobre el Buen vivir no solamente refieren a esos tejidos sociales, sino que también se entornan con las realidades económicas y socioculturales en donde se gestan tales debates.

Con el objetivo de contribuir al estudio de los debates sobre el Buen vivir en América Latina, las páginas que siguen pretenden caracterizar las diversas posiciones o “corrientes” sobre el Buen vivir que se recrean en Bolivia, explorando y analizando las tres posiciones más importantes propugnadas por los intelectuales aymara en el país andino, a saber: *Suma Qamaña*, *Suma Jakaña* y *Qamir Qamaña*. El texto aborda las tres perspectivas más representativas de estos debates dentro del universo AymarAru, pero en relación con sus exterioridades, particularmente con puntos de vista ajenos al mundo aymara que intentan representar y examinar el Buen vivir.

BUEN VIVIR: ENTRE LA LOCUCIÓN MONOLÓGICA Y LA PLURALIDAD DE SENTIDOS

Como es sabido, la noción de Buen vivir es la forma más común de traducir dos términos del complejo universo subjetivo de los pueblos aymara y quechua. Para el primero, la noción se enuncia con la expresión *Suma Qamaña*, en la cual el lexema *suma* puede ser traducido como los adjetivos “buen” o “bien”, en tanto que la palabra compuesta *qamaña* comprende significados más complejos y de difícil traducción, y a pesar de que su forma de traducción literal suele ser “habitar”, en diferentes contextos semánticos el lexema puede referirse a vivir de determinada forma en relación con otros seres vivos. Por eso, y como lo ha hecho notar Xavier Albó [2011] la traducción más aproximada al castellano sería “convivir bien”. Algo parecido ocurre con la noción quechua de *Sumak Kawsay*, cuya partícula *sumak* se podría traducir como los adjetivos “bien” o “bueno”, y el lexema *kawsay* como el sustantivo “vida”, haciendo referencia a un modelo específico de existencia y de convivencialidad. En este caso la traducción más aproximada podría ser “buena vida”.

A pesar de sus diferencias, ambas expresiones denotan un principio fundamental, el cual se acostumbra asociar a los pueblos amerindios y que, basado en un fuerte componente ético [Estermann, 1998] y en una percepción ontológica relacional, denota una específica racionalidad en el desenvolvimiento de la vida. Esta racionalidad estaría constituida en el alcance y en la continuidad del equilibrio, y de la simetría armónica entre los seres vivos y la comunidad cósmica [Yampara, 2014], es decir, tanto entre los humanos como entre los demás entes vivientes, incluyendo la “naturaleza” en cuanto territorio viviente [Huanacuni, 2010]. Fue de este modo que el término Buen vivir se difundió como una expresión utópica, que representaría un modo de vida deseable y alternativo al actual patrón civilizatorio moderno: un camino

para concretar la promesa del establecimiento de patrones de vida autónomos basados en el alcance de la “felicidad” y en el equilibrio de los diferentes ámbitos de la existencia social en un marco de relaciones orientadas hacia la armonía y la reciprocidad.

Bajo ese correlato utópico, se instauró al Buen vivir como uno de los ejes fundamentales de las constituciones de Bolivia y Ecuador. Tal vez gracias a ello, la expresión Buen vivir se usa a su vez como una abstracción que permite representar y caracterizar mediante una única categoría, diversas concepciones propias de los pueblos indígenas de América Latina sobre sus presumidas formas de existencia social.

No obstante, y con escasísimas excepciones, los estudios y debates sobre el Buen vivir no han sido debidamente abordados a partir de una perspectiva investigativa sistemática y minuciosa, de modo que pueda dar cuenta no solo de los sentidos originales de las diversas concepciones locales de lo que ha sido traducido como Buen vivir, sino también de cómo esas concepciones se relacionan con sistemas culturales y con totalidades sociales en las cuales esas nociones permean, de diferente forma y alcance, el desenvolvimiento de la vida de esas comunidades [Quintero, 2014]. De esta manera, la difusión y el uso común del Buen vivir parecen, asimismo, vaciar los contenidos profundos que subyacen a la concepción de cada pueblo sobre la “Buena vida”. Esto contribuye a establecer un marco de prácticas representacionales, orientadas a la esencialización de los sistemas de pensamiento y de los modos de operar de los pueblos indígenas de América Latina.

En este contexto, las secciones que siguen intentan develar las diferentes perspectivas sobre el Buen vivir en Bolivia, poniendo en relieve los aportes de la intelectualidad aymara y destacando las consecuencias que cada una de las distintas posiciones tienen en los horizontes epistémicos y políticos del Buen vivir en Bolivia.

SUMA QAMAÑA, AGENDA ESTATAL Y COSMOLOGÍA AYMARA

Cronológicamente, la primera aparición del Buen vivir en los debates públicos en Bolivia surgió en torno al año de 2010 como una propuesta del Ministerio de Relaciones Exteriores boliviano, particularmente por parte de David Choquehuanca, por ese entonces canciller del Estado Plurinacional de Bolivia. Según Choquehuanca, el Buen vivir es en realidad la traducción del término aymara *Suma Qamaña*, forma de describir y explicar el modo de vida tradicional de las comunidades aymara en Bolivia y, por extensión, de los pueblos indígenas de América Latina. En su propuesta como canciller, Choquehuanca retoma las elaboraciones textuales de varios intelectuales aymara, particularmente las realizadas por el sociólogo aymara Simón Yampara, quien fuera ministro de Asuntos Campesinos y Agricultura, y director del Instituto Nacional de Colonización durante el segundo gobierno de Hernán Siles Zuazo (1982-1985); y las posteriores investigaciones filosóficas del también aymara Fernando Huanacuni. Es menester recordar que en el discurso de *Suma Qamaña* como Buen vivir, al ser usado por algunos de los gobiernos de la región andina, particularmente Bolivia, Ecuador y Venezuela, se critica directamente las políticas neoliberales (específicamente las de cuño norte-americano) e inclusive a la idea hegemónica de desarrollo, haciendo resurgir un conjunto de perspectivas “alternativas” al desarrollo y produciendo fuertes cuestionamientos contra el propio capitalismo [Schavelzon, 2015]. En este contexto de búsqueda por una nueva forma de imaginación política y económica es en donde se encuentran las propuestas popularizadas a partir de Choquehuanca, Yampara y Huanacuni.

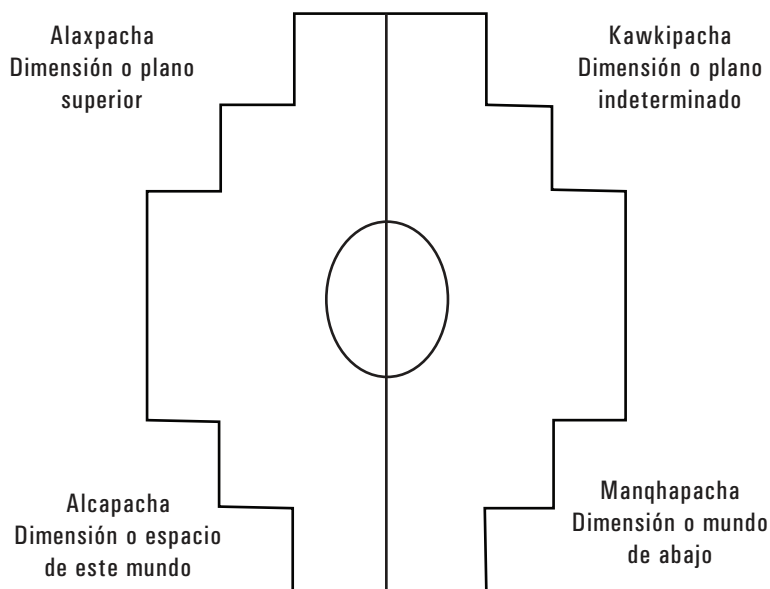
Para David Choquehuanca, *Suma Qamaña* representa en Bolivia una propuesta para generalizar lo fundamental de la forma de vida de las comunidades aymara: respetuosa con la naturaleza (*Pachamama*), igualitaria entre los seres

humanos, equilibrada entre estos y la naturaleza, y complementaria entre las fuerzas naturales [Choquehuanca, 2010]. Así presentado, *Suma Qamaña* sería la solución comunitaria para la crisis civilizatoria contemporánea configurada por las desigualdades sociales y por la explotación de la naturaleza. Para el excanciller boliviano, *Suma Qamaña* implica el regreso al modo de vida tradicional que fue abandonado por el ingreso de la forma de vida occidental en Bolivia [Choquehuanca, 2010]. En su trabajo como canciller, Choquehuanca no realizó demasiadas declaraciones que detallaran en profundidad cómo debería realizarse la puesta en práctica del *Suma Qamaña*, y cómo este conviviría con las dinámicas cotidianas del mundo moderno. La tarea de desenvolver un levantamiento sobre los sentidos profundos del *Suma Qamaña* y su futura puesta en práctica correspondió desde 2009 al abogado aymara Fernando Huanacuni por pedido directo de la cancillería boliviana.¹ Según Huanacuni [2010], *Suma Qamaña* personifica no solo una idea sino todo un “paradigma indígena originario de acción y de esencia comunitaria” [Huanacuni, 2015: 56] basado centralmente en el término aymara *Ayni* que significa complementariedad. La cosmología aymara está constituida sobre la existencia de dos fuerzas telúricas complementarias: la *Pachamama* y la *Pachakama*. La primera de ellas representa la totalidad de lo visible, y la segunda la totalidad de lo invisible. Más allá de esta división, ambas fuerzas son pensadas en una relación directa de complementariedad, pues las dos parten de la *Pacha*, la convergencia cósmica entre las fuerzas del universo, el tiempo-espacio donde habita la vida de todos los seres. El ordenamiento cósmico, siguiendo la concepción aymara, estaría sustentado en la organización geoespacial de las cuatro

¹ En enero de 2017, Fernando Huanacuni sustituyó a David Choquehuanca como canciller de Bolivia.

principales fuerzas cósmicas: *Akapacha*, *Manqhapacha*, *Alaxpacha* y *Kawkipacha*.

Figura 1. Topología tetraédrica de la Pacha

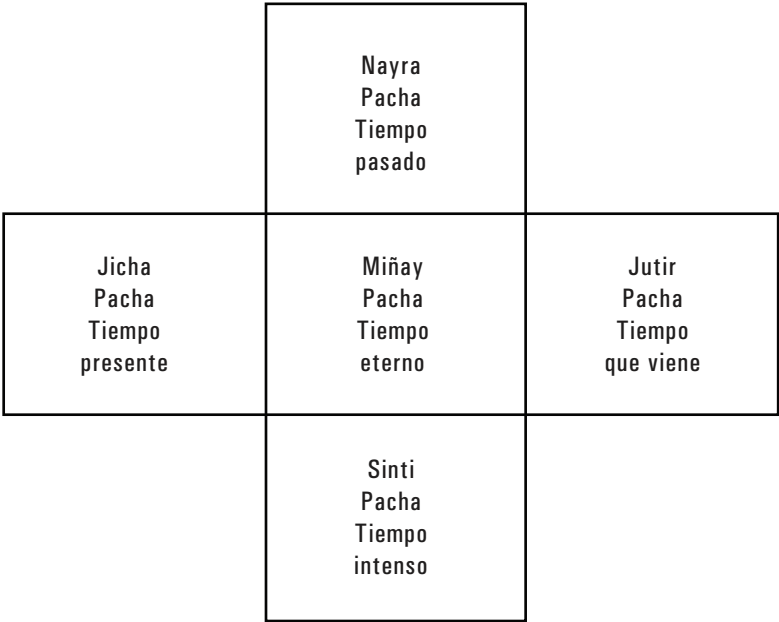


Fuente: Huanacuni [2015].

Tales fuerzas actúan como separaciones y/o articulaciones entre los topos de la existencia cósmica, pero no en forma de oposiciones binarias, sino como áreas de flujos y conexiones vitales. Del mismo modo, la *Pacha* se refiere a un ordenamiento temporal, que de modo circular organiza el movimiento constante de la vida. Así, según Huanacuni [2010], la *Pacha* como cronotopo de la cosmología aymara define el modo correcto de vivir plenamente (*Sinti Pacha*), siguiendo el orden cósmico del mundo. El paradigma de *Suma Qamaña* refiere

a ese modo de vida indígena originario que estaría asegurando la continuidad y la complementariedad de las fuerzas telúricas que se componen en la *Pacha*. *Suma Qamaña* es praxis cotidiana de reproducción de la vida humana de acuerdo con los preceptos de la cosmología aymara.

Figura 2. Temporalidades de la Pacha



Fuente: Huanacuni [2015].

Al contrario de Huanacuni, Simón Yampara, ha desarrollado sus investigaciones sobre *Suma Qamaña* intentando destacar la dimensión cotidiana y comunitaria de ese paradigma aymara. Según Yampara [2014], la *Pacha* no solamente representa en el mundo aymara la articulación entre las fuerzas telúricas, sino también entre cualquiera de las partes o secciones de una totalidad, inclusive en el plano social

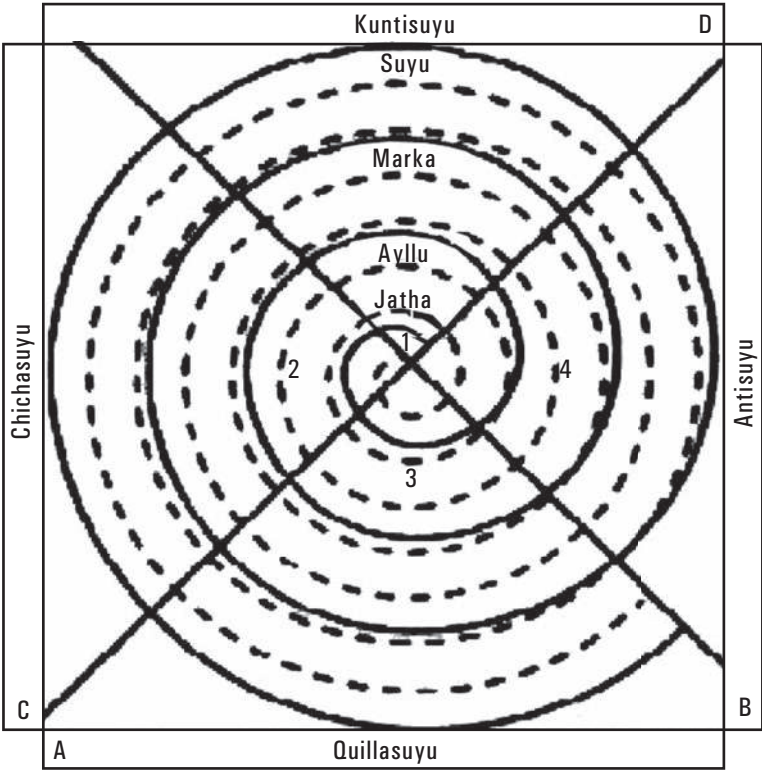
y comunal. Para ejemplificar esta idea, Yampara recupera la noción de persona del mundo aymara compuesta por el término *Jaqi*, que se configura en la unión del lexema *Ja* (alma, espíritu) y el morfema *Qi* (ser, entidad). De esta forma, *Jaqi* se refiere a las personas humanas, pero no en una relación individual como individuos aislados, sino en relación con otros seres humanos y no humanos. El *Jaqi* en la cosmología aymara solamente podría formarse en una unidad doméstica o en una pareja conyugal (*Jaqicha*), una persona aislada de la sociedad o sin relaciones con su comunidad no podría ser descrita plenamente como *Jaqi*.

Aquí encontramos nuevamente a *Pacha* como doble fuerza o energía que vincula las relaciones de la unidad doméstica. La propia idea de género, a partir de esta perspectiva, se forma no como oposición binaria sino como complementariedad entre la pareja conyugal. La agrupación de varias familias (*Jaqichanaka*) constituyen a *Jatha*, o sea, la raíz de la organización social aymara, en donde encontramos de nuevo el lexema *Ja*, esta vez junto al morfema *Tha* (semilla), formando *Jatha* (semilla con espíritu): sementera de la sociedad aymara. Siguiendo a Yampara [2014], la *Jatha* es la unidad básica de la sociedad aymara, que se compone también como organizadora de la espacialidad cósmica cuádruple aymara y atraviesa la totalidad del orden de *Pacha*.

Como puede verse en la imagen, a partir de *Jatha*, la unidad básica del mundo aymara, se construye un conjunto complementario de estructuras sociales mayores que continúa en el *Ayllu*, la forma del tejido social aymara que transciende las unidades domésticas y organiza las relaciones socioterritoriales, económicas y políticas. Los *Ayllus* van a componer las *Markas*, unidades de espacios y poblaciones mayores diferenciados territorialmente entre sí y que agrupan varios *Ayllus*. Y finalmente, componiendo el *Suyu*, la totalidad del territorio de la nación aymara, que se organiza de forma tetraédrica siguiendo los ejes transversales:

Quillasuyu, Antisuyu, Chichasuyu y Kuntisuyu. Ejes que nuevamente representan el orden complementario de *Pacha* como totalidad cósmica.

Figura 3. Estructuras socioterritoriales Aymara



Fuente: Yampara [2014].

El paradigma *Suma Qamaña*, que para Yampara no podría ser entendido sin conocer la cosmología del mundo aymara, significa desenvolver la vida dentro del equilibrio y de la complementariedad de la propia vida: “vivir en armonía

con los otros miembros de la naturaleza, de la sociedad y con nosotros mismos” [Yampara, 2014: 199]. Pero *Suma Qamaña* también traduce para Yampara la búsqueda del bienestar, de la reciprocidad, de la redistribución, con alegría, y donde el trabajo no sea solo desgaste físico sino realización comunitaria.

SUMA JAKAÑA, TEJIDOS COMUNALES Y CONTEXTOS GLOBALES

Desde su aparición, la noción de *Suma Qamaña* recibió muchas críticas a partir de diversos posicionamientos teóricos y políticos en Bolivia. Es posible clasificar esas críticas en dos conjuntos diferenciados. En primer lugar, los cuestionamientos que dudan de la existencia “real” del *Suma Qamaña* dentro de las comunidades aymara, e inclusive ponen en entredicho su propia existencia en la cosmología aymara. Para un grupo de investigadores radicados en Bolivia, *Suma Qamaña* es en realidad una propuesta creada originalmente por las ONG de ayuda al desarrollo [Medina, 2014], específicamente por la agencia de cooperación internacional alemana GTZ (Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit), institución bien conocida en América Latina por sus trabajos de “ayuda al desarrollo” en comunidades indígenas. De acuerdo con estos investigadores, los antropólogos de GTZ habrían tomado la idea de *Suma Qamaña* a partir de elementos de la cultura aymara, pero sobredimensionando su presencia y su efectividad en la vida cotidiana de las comunidades.

Así, para autores como la antropóloga británica radicada en Bolivia, Alison Spedding, la propuesta original de GTZ fue difundida en las organizaciones de base aymara, las cuales tomaron la noción de *Suma Qamaña* y de su traducción al español (Buen vivir) como herramienta de lucha política. En este marco, el gobierno boliviano por medio de David Choquehuanca habría elevado la propuesta de *Suma Qamaña*

como proyecto nacional. Para Spedding, *Suma Qamaña* no es más que una invención política del populismo indigenista, sin ningún referente en la realidad de la sociedad aymara [Spedding, 2010]. El apoyo de las comunidades aymara a la idea de *Suma Qamaña* y sus correlatos en la cosmovisión aymara son irrelevantes para Spedding. A pesar de que la antropóloga británica sea ampliamente conocida por sus posiciones radicalmente críticas con respecto a cualquier intento de transformación social en Bolivia, sus cuestionamientos tuvieron una extensa difusión en el debate político interno.

Otras críticas más consistentes al *Suma Qamaña*, como la del economista y periodista argentino, también radicado en Bolivia, Pablo Stefanoni, apuntan también en la dirección de Spedding. Stefanoni coloca al Buen vivir no exactamente como una invención, pero sí como una propuesta política problemática que, en su crítica al desarrollo moderno, pretende que toda la sociedad boliviana viva en condiciones sociales similares a los campesinos aymara [Stefanoni, 2012]. En este conjunto de críticas no es tan importante la veracidad fáctica del *Suma Qamaña* como praxis comunitaria, pero sí como imaginación política y como perspectiva de futuro.

El politólogo argentino Atilio Boron hace eco de estas críticas destacando la falta de coherencia de la propuesta de *Suma Qamaña* en el contexto de la globalización. Para Boron [2013], en el marco del capitalismo global una sociedad difícilmente podría tener como núcleo fundamental de su tejido socioeconómico el *Suma Qamaña*, en la medida en que debe depararse con los desafíos de la economía y de la política global, y con las presiones que el sistema-mundo ejerce sobre esa sociedad. El argumento de Boron es geopolítico y por ende deja de lado las especificidades de la cultura aymara. Según su análisis, el *Suma Qamaña* sería irrealizable y, por lo tanto, debería ser desconsiderado como una alternativa del modo de vida capitalista y moderno. Siguiendo esa idea, cualquier propuesta de superación de la crisis civilizatoria

que retome los saberes y las perspectivas de conocimiento de culturas locales, debería ser rechazada porque el escenario geopolítico global no permitiría la realización de cualquiera de estas alternativas.

El segundo conjunto de críticas está relacionado a la actual interpretación de la expresión *Suma Qamaña*, por no presentar la riqueza y la complejidad total de la expresión aymara. Algunas investigadoras, como la antropóloga italiana Melania Calestani, propone como necesaria la distinción entre *Suma Qamaña*, como expresión del Buen vivir a nivel social general, y *Suma Jakaña*, como expresión exclusivamente referida a las comunidades locales. La noción correcta desde el punto de vista de las prácticas sociales aymara sería así *Suma Jakaña*, donde *Jakaña* podría traducirse como lugar de vida íntimo, micrológico y hasta individual [Calestani, 2013]. La palabra *Jakaña* también recuerda espacios orgánicos cerrados, como secciones de plantas y partes del cuerpo de animales y humanos, en este sentido, resalta que la palabra aymara para nominar la placenta sea precisamente *Jakaña*.

También en el caso de la socióloga e historiadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, sus críticas están lejos de los cuestionamientos de Spedding. Rivera Cusicanqui reconoce la existencia y la importancia en el mundo aymara de las nociones de *Suma Qamaña* y de *Suma Jakaña*, pero critica el uso del primer término para orientar las políticas públicas. Para la autora, las políticas públicas del Estado boliviano bajo el gobierno de Evo Morales no se articulan de ninguna manera con las verdaderas expectativas y necesidades del pueblo aymara, por el contrario, representan una continuidad en las políticas clásicas de desarrollo llevadas a cabo en el pasado reciente por los gobiernos neoliberales en Bolivia. El *Suma Qamaña* o el Buen vivir gubernamental, propugnado por políticos e intelectuales como Choquehuanca y Huancuni, ha sido una modalidad de encubrir nuevas formas de

dominación social sobre los pueblos indígenas y campesinos en Bolivia [Rivera Cusicanqui, 2010].

En los límites de esta sección es importante remarcar que, en general, las críticas al *Suma Qamaña* provienen de investigadores e intelectuales no aymara, y que en su mayoría no viven en Bolivia, con la notable excepción de Rivera Cusicanqui e incluso de Stefanoni, quien radica desde hace años en el país andino. Evidentemente, esta consideración no intenta convertir en irrelevantes las críticas “foráneas” del *Suma Qamaña*, pero sí deja ver las jerarquías y diferencias en el poder de gestión de discursos y representaciones dentro de los debates sobre el Buen vivir en Bolivia.

QAMIR QAMAÑA

A diferencia de la noción de *Suma Jakaña*, la idea de *Qamir Qamaña* está fundamentada en una crítica política radical al *Suma Qamaña* y al Buen vivir, impulsados por el Estado boliviano. La idea de *Qamir Qamaña* intenta, además de criticar al Buen vivir “estadocéntrico”, recuperar las prácticas sociales específicas de la vida aymara en un nuevo marco de interpretación y también en un nuevo proyecto político asentado en las comunidades aymara. El exponente principal de esta idea no es otro que el sociólogo aymara Pablo Mamani, uno de los intelectuales contemporáneos más destacados de la escena boliviana contemporánea.

Según Mamani, uno de los principales problemas de la noción de *Suma Qamaña* (y consecuentemente de *Suma Jakaña*) es que sea considerado como modalidad de existencia social en “equilibrio” o simetría, en tanto que las sociedades humanas son intrínsecamente formaciones de conflicto social [Mamani, 2011]. Para el sociólogo aymara, así como para los críticos no aymara revisados en la sección anterior, el término *Suma Qamaña* es una propuesta intelectual hecha

por pensadores aymara basándose en la vida del *Ayllu* andino y en sus características particulares [Mamani, 2015]. Esta condición de “propuesta intelectual” no invalida para Mamani al *Suma Qamaña*, ni lo convierte en una “tradición inventada” sin aplicaciones en la praxis cotidiana. Por el contrario, para el autor es preciso encontrar categorías conceptuales que puedan describir y caracterizar el modo de vida de los *Ayllus* andinos con mayor profundidad que las categorías antropológicas clásicas de “reciprocidad” y “don”, puestas en juego en el análisis de las comunidades bolivianas por investigadores como Dominique Temple [2003] y por el propio Simón Yampara [Temple y Yampa, 2008].

De esta forma, Mamani resitúa la importancia de proponer una noción que permita pensar realidades aymara. Para el autor, esa categoría debería necesariamente ser el reflejo de las realidades sociológicas complejas de los *Ayllus* y de ninguna manera una simplificación armónica que, lejos de conseguir reflexionar sobre esas realidades sociales, se convierta en un impedimento tanto para el análisis crítico como para los imaginarios y horizontes alternativos.

A partir de estas consideraciones, la sugerencia de *Qamir Qamaña* de Mamani procura, al mismo tiempo, sintetizar la vida comunal aymara y proponer una categoría de pensamiento alternativo. En este punto, la propuesta del sociólogo boliviano se diferencia radicalmente de las precedentes ideas revisadas en las secciones anteriores por no estar asentada en la idea de recrear o describir objetivamente un corpus de prácticas y discursos cotidianos y concretos, que supuestamente ya estarían establecidos y reproduciéndose a partir de la propia configuración histórica originaria del mundo aymara [Mamani, 2011]. Por el contrario, *Qamir Qamaña* se expone como una propuesta intelectual, y en este sentido como una abstracción categorial con fuerte valor heurístico para pensar los discursos y las prácticas históricamente producidos en contextos heterogéneos y discontinuos [Mamani, 2005],

pero que no por ello dejan de fundamentarse como bases para caracterizar modos del llamado Buen vivir. En este sentido, la categoría de *Qamir Qamaña* puede también servir como una idea y/o una fuerza para proyectar horizontes alternativos.

El lexema *Qamir* podría ser traducido como “riqueza”, pero no en su forma adjetival antónima de la idea de pobreza o miseria, sino en el sentido “plenitud”, “felicidad” incluso “encanto”: el mejor estado o condición para el desenvolvimiento cotidiano de la vida. No obstante, esta plenitud, a la manera de estado o condición, se refiere también en el sentido relacional tanto a la materialidad de la vida social, como a las relaciones intersubjetivas [Mamani, 2015]. De esta forma, la transliteración formada por *Qamir Qamaña* podría ser traducida, según Pablo Mamani [2015] como “la riqueza de saber convivir” o simplemente como “vivir en plenitud”. Una vez más, la idea de *Qamaña* (vivir o convivir) representa dentro de la lengua aymara una condición intrínsecamente colectiva que implica, de ese modo la convivencialidad entre seres humanos, pero también entre humanos y no humanos.

Para Mamani, *Suma Qamaña* y *Suma Jakaña* no consiguen transmitir los fundamentos centrales de las alternativas de vida aymara; la profundidad, la complejidad y la diversidad del mundo aymara y sus potencialidades políticas. Existe además otra dimensión importante en la crítica del sociólogo aymara a las nociones anteriores, y que al mismo tiempo representa uno de los puntos fuertes de la propuesta de *Suma Qamaña*. Según Mamani, uno de los problemas fundamentales de las ideas de Buen vivir es que ellas están localizadas en el futuro, en este sentido, fijadas a una temporalidad que recuerda las dimensiones temporales modernas al establecer como punto de la realización utópica el futuro: un tiempo posterior e incierto que se erige como el lugar de las expectativas del presente, pero que nunca es alcanzado. En

la perspectiva de Mamani, esa no realización de las utopías es uno de los principales problemas de los sistemas económico-políticos de la modernidad [Mamani, 2012].

En el sentido contrario, Mamani propone el *Qamir Qamaña* como horizonte de futuro alternativo y como idea o fuerza que puede articular formas de vida aymara que están reproduciéndose en la actualidad dentro de las comunidades. Así, *Qamir Qamaña* lejos de representar una utopía simplemente proyectiva, es pensada como una realidad contemporánea. Siendo una realidad que convive heterogéneamente con otras realidades en el contexto de la modernidad aymara, el *Qamir Qamaña* se recrea como una noción distanciada de las visiones dicotómicas de tradición y modernidad, o de mundo occidental y mundo aymara que están presentes en las propuestas de *Suma Qamaña* de Choquehuanca, Huanacuni y Yampara, y a su vez del *Suma Jakaña* de Rivera Cusicanqui y Calestani.

CONTROVERSIAS SOBRE EL BUEN VIVIR EN BOLIVIA

Los debates sobre el Buen vivir en Bolivia se presentan a partir de tres formas o significaciones principales: *Suma Qamaña*, *Suma Jakaña* y *Qamir Qamaña*. Las tres formas se refieren al mismo tema referencial, que propone la existencia de un conjunto de imaginarios y prácticas entre las comunidades aymara el cual se diferenciaría de las lógicas generales de la modernidad y del capitalismo.

Sin embargo, esta referencia común a la existencia de tales matrices culturales y a las modalidades de comprender y relacionarse con ellas se distingue fuertemente. Las tres posiciones parecen diferenciarse de acuerdo con cuatro puntos fundamentales: 1) los orígenes del Buen vivir, sea este pensado como una ancestralidad aymara, una práctica cotidiana

local o una necesaria reconstrucción de discursos y prácticas; 2) Los actores del Buen vivir, sean estos las instituciones modernas estatales, las comunidades locales, o bien nuevas formas de articulación política que necesitan ser reinventadas; 3) El lugar del Estado y del mercado, y su relación con el Buen vivir, sea esta relación entendida como articulación entre instituciones públicas y comunidades, como prácticas distanciadas de la acción estatal o como procesos de transformación que deben ser radicalmente autónomos; 4) Los horizontes de futuros alternativos, sean estos imaginados como formas de gestión alternativa y de “humanización” del sistema capitalista, como herramientas aisladas de subsistencia comunal o como arquitecturas poscapitalistas.

En cada una de estas posiciones no es solo el Buen vivir lo que parece estar en cuestión, sino también la propia armazón del capitalismo y del sistema cultural de la modernidad, que son repensadas a partir de las propuestas de Buen vivir. Los debates sobre el Buen vivir en Bolivia continúan representando una dimensión extremadamente importante de la proyección de alternativas a la actual crisis civilizatoria. Evidentemente, las propuestas de superación de la matriz civilizatoria contemporánea no se agotan en el Buen vivir, pero tienen en él una presentación importante y una destacada fuente de imaginación política.

En la medida en que puedan ser retomadas estas ideas y colocadas en relación con las propuestas plurales de los Buenos vivires [Quintero, 2017], como espacio diverso y heterogéneo de articulación de discursos y prácticas orientados a la superación de la economía capitalista, las propias propuestas del Buen vivir en Bolivia podrían potencializarse y ayudar a potencializar otros discursos y prácticas alternativas generadas en otras regiones. No obstante, eso solamente puede realizarse si los propios debates intelectuales y políticos sobre la cuestión del Buen vivir en Bolivia, que a veces

parecen tan alejados de las comunidades locales, se reintegran mediante un diálogo abierto, favoreciendo la participación activa y protagónica de las comunidades locales que son, al final de cuentas, los actores centrales de la transformación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier [2011], “*Suma Qamaña/Convivir bien*”, en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, UMSA.
- Borón, Atilio [2013], *América Latina en la geopolítica del imperialismo*, Caracas, Ministerio del Poder Popular para la Cultura.
- Calestani, Melania [2013], *An anthropological journey into Well-Being. Insight from Bolivia*, Nueva York, Springer.
- Choquehuanca, David [2010], “Hacia la reconstrucción del Vivir Bien”, en *América Latina en Movimiento*, Quito, núm. 452.
- Estermann, Josef [1998], *Filosofía andina*, Quito, Abya-Yala.
- Huanacuni, Fernando [2010], *Vivir bien/Bien vivir*, La Paz, CAOI.
- _____ [2015], “Paradigma occidental y paradigma indígena originario”, en Pablo Quintero (ed.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- Laclau, Ernesto [2005], *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Mamani, Pablo [2005], *Microgobiernos barriales*, La Paz, Willka.
- _____ [2011], “*Qamir Qamaña: dureza de estar estando y dulzura de estar siendo*”, en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (eds.), *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*, La Paz, UMSA.

- _____ [2012], “Economía otra: ni capitalista, ni socialista”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2015], “*Qamir Qamaña*. Un paradigma de vida en el presente”, en Pablo Quintero (ed.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- Medina, Javier [2014], “*Suma Qamaña*, Vivir Bien y *de Vita Beata*”, en Atawallpa Oviedo Freire (comp.), *Bifurcación del Buen vivir y el Sumak Kawsay*, Quito, Sumak.
- Quijano, Aníbal [2014], “Bien Vivir: entre el desarrollo y la descolonialidad del poder”, en Aníbal Quijano (ed.), *Des/colonialidad y Bien Vivir*, Lima, Universidad Ricardo Palma.
- Quintero, Pablo [2014], “Introducción”, en Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- _____ [2017], “Buenos Vivires: matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya-Yala”, en Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías decoloniales II: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, Quito, UASB/Abya-Yala.
- Rivera CUSICANQUI, Silvia [2010], *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Ediciones Tinta Limón.
- Schavelzon, Salvador [2015], *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*, Quito, Abya-Yala.
- Spedding, Alison [2010], “*Suma Qamaña ¿Kamsañmuni?* (¿Qué quiere decir vivir bien?)”, en *Fe y Pueblo*, La Paz, núm. 17.
- Stefanoni, Pablo [2012], “¿Y quién no querrá vivir bien? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano”, en *Crítica y Emancipación*, Buenos Aires, núm. 7.

Temple, Dominique [2003], *Las estructuras elementales de la reciprocidad*, La Paz, Plural.

Temple, Dominique y Simón Yampara [2008], *Matrices de civilización: sobre la teoría económica de los pueblos andinos*, La Paz, Qamaña Pacha.

Yampara, Simón [2014], “El viaje del *Jaquia la Qamaña*”, en Pablo Quintero (ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.

5. POTENCIAL DEL BUEN VIVIR PARA LA RESISTENCIA POLÍTICA Y CULTURAL DE COMUNIDADES *QUILOMBOLAS* EN BRASIL

*Mégui Del Ré**

INTRODUCCIÓN

En las dos últimas décadas, la idea de desarrollo pasó por transformaciones en toda América Latina. Específicamente en Brasil, estas se materializaron en políticas públicas que buscan abarcar poblaciones antes olvidadas por el Estado, como las comunidades *quilombolas*. A partir del supuesto de que incluso los puntos de vista más recientes del desarrollo buscan anclar ciertas maneras de vivir, este trabajo busca discutir el contenido de las iniciativas de desarrollo rural brasileñas y los modos de vida de comunidades *quilombolas* situadas en el sur de la provincia de Rio Grande do Sul. Con el amparo de la idea de Buen vivir se propone destacar las nociones sociales más caras a los grupos estudiados y, a partir de ellas, poner en perspectiva las concepciones que basan las acciones estatales destinadas a comunidades tradicionales. A partir de vivencias en los *Quilombos* es posible vislumbrar una concepción de vida propia, caracterizada por dimensiones que no poseen el desarrollo como eje explicativo orientador, lo que puede ser teóricamente abarcado por el

* Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

posdesarrollo y la decolonialidad. La comparación entre esta forma particular de vida con lo que ha propuesto el desarrollo rural brasileño —todavía fuertemente basado en aspectos productivos y en una noción estricta de economía— se muestra permeada por contrastes.

DESARROLLO Y COMUNIDADES TRADICIONALES

Así como en otros países de América Latina, el proyecto político puesto en marcha a principios de los años 2000 en Brasil se caracterizó por la recuperación del desarrollismo. La búsqueda de crecimiento económico, la inversión en la industria y en megaproyectos de infraestructura tuvieron como paralelo políticas dirigidas a la inclusión social de la población rural, especialmente agricultores familiares y comunidades tradicionales, indígenas y *quilombolas*. Estas últimas acciones están marcadas por la incorporación de nociones oriundas de movimientos de la sociedad civil y buscan insertar a los grupos rurales en los moldes de la sociedad brasileña moderna, mediante propuestas dirigidas a la educación, inserción en mercados, participación política y redistribución de la renta, tratando de garantizar que todos los habitantes del país tengan posibilidad de participación en la esfera política nacional, en la de producción y consumo.

Las ideas que fundamentan este proyecto tienen su origen en la década de los noventa, cuando la noción de desarrollo pasó por un cambio donde la participación de diferentes grupos y movimientos sociales tuvo presencia importante. Escobar argumenta que, al evaluar esta reorientación política, dos vertientes opuestas se conforman. La primera caracteriza esta transformación como cooptación eficiente del lenguaje de los movimientos sociales por el Estado. En el otro extremo, tenemos la idea de que los movimientos sociales influyeron en las acciones estatales de forma más incisiva [Escobar, 2008].

Independientemente de la posición asumida en este debate, los puntos de vista llamados *bottom up* proliferaron en el campo de las iniciativas públicas brasileñas, con el objetivo expreso de facilitar la apropiación de las acciones por los beneficiarios y crear sujetos políticamente activos. En este sentido, surgieron instancias de decisión y gestión locales, y estuvo permanentemente presente el objetivo de incluir a los más diversos grupos en los programas de intervención social, principalmente durante la primera década del siglo XXI [Del Ré, 2014].

Sin embargo, a pesar del acento en la participación social, las iniciativas de inclusión pueden ser señaladas como sinónimo de adición de grupos marginales en las dinámicas políticas y económicas dominantes. En otras palabras, se trata de la continuidad de los objetivos de las antiguas concepciones de desarrollo, basados en la inclusión en los mercados y en el aumento de la producción de bienes y consumo. Se puede decir que la inclusión social de los grupos rurales brasileños busca hacerlos activos en una sociedad caracterizada por un eficiente sistema capitalista. Esta situación se vuelve particularmente problemática cuando nos volvemos hacia las comunidades tradicionales, que no operan necesariamente por medio de la lógica del mercado. Las iniciativas públicas se desarrollaron para incluir estos grupos en circuitos comerciales alternativos, que supuestamente se alinean con las especificidades culturales. En este sentido, surgieron nuevas acciones que llevaron al mercado productos en los que la marca del localismo y de la tradición funcionaron como diferencial agregador de valor. Esta situación se ilustra de forma paradójica, pues al mismo tiempo que la artesanía indígena y *quilombola*, y productos alimenticios provenientes de la agricultura familiar circulan por todo el país, estos grupos siguen siendo vulnerables en aspectos importantes, como el de la garantía de sus territorios.

La cuestión de la valorización cultural y de la garantía de derechos básicos de las comunidades tradicionales, presentes en los últimos años en el vocabulario de los formuladores de políticas públicas, se confunden con argumentaciones en las que términos como tradición, cultura, cooperación, solidaridad, entre otros, se consideran como recursos. Elementos en una serie de variables estáticas y cuyas formas de expresión pueden ser comprendidas y manejadas de forma gerencial [Del Ré, 2014].

Para Walsh se trata de la continuidad del proyecto económico neoliberal, que hace cada vez más difícil la concreción de alternativas, y reproduce la imposición moderna y colonial inherente a la propia concepción de desarrollo, que es: hay un fin único, un modelo de sociedad que los países necesitan alcanzar. La autora apunta que estas estrategias buscan asegurar la conformidad y hacer todos los grupos funcionales al capitalismo, ya que somete la diversidad a un único eje de producción y valoración. Es en este contexto que pueden ser encuadradas las acciones dirigidas al reconocimiento de los pueblos indígenas y *quilombolas* brasileños, que buscan la adición de estos grupos en los marcos del modelo político y económico dominante, sin alterar las estructuras fundamentales de la sociedad, proceso que Walsh [2010] denomina de interculturalidad funcional.

Esta situación nos lleva a creer que las innovaciones no impiden que continúe el antiguo esfuerzo de las prácticas de desarrollo de imputar valores modernos a los afectados por políticas públicas. En realidad, este proceso está presente en la propia constitución de los Estados. Las prácticas y valores de las comunidades tradicionales se consideraron, por mucho tiempo, características de un retraso social que necesitaba ser superado. El desarrollo de la industria nacional y la urbanización eran vistos, principalmente a partir de 1950, como necesarios para el progreso y la transformación de la

sociedad brasileña en una verdadera “civilización”. Este objetivo orientador no es superado en las prácticas y formulaciones legales más recientes, donde se inserta la Constitución federal de 1988 y particularmente el artículo 68 del ADCT.¹ La lógica multicultural de la Constitución, fuente de las políticas de inclusión, es defendida a partir de una configuración uninacional. Se trata de pensar y articular acciones para que los diversos pueblos, principalmente los afrodescendientes e indígenas, sean incluidos en la sociedad tal como está conformada, con sus actuales patrones políticos y administrativos [Walsh, 2008]. A pesar de esto, no se puede dejar de subrayar que la promulgación de la Constitución de 1988 permitió que una serie de comunidades iniciara la reivindicación de sus derechos por territorio. *Quilombo* pasó a ser “o conceito principal para discutir uma parte da cidadania negada” [Leite, 1999: 141] a los afrodescendientes, por los procesos de esclavización y tras la abolición de constitución del Estado independiente moderno. Las instituciones pertenecientes a todas las esferas estatales, junto con las Organizaciones no

¹ El artículo 68 del Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) de la Constitución federal brasileña de 1988 garantiza a las comunidades *quilombolas* la propiedad definitiva de los territorios ocupados, insertando, por primera vez en la historia, el término *Quilombo* en un documento oficial brasileño —en el sentido de la garantía de derechos— vincula de forma permanente y colectiva los grupos a sus espacios, con miras a garantizar su reproducción material y simbólica, y los procesos que conforman su identidad. Una de las primeras apariciones del término *Quilombo* se dio en documento del Consejo Ultramarino, en el periodo colonial, que lo definía como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoado, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles” [Almeida, 2000: 64]. Según Almeida, esta definición restringida no abarca la realidad de estas agrupaciones, ya que eran más amplias, incluyendo, además de los negros, otros individuos huidos o que buscaban alternativas al sistema de producción esclavocrata. Para Munanga [1996], los *Quilombos* se constituyeron como “[...] campos [...] abiertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos) prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil está a buscar” [Munanga, 1996: 63].

Gubernamentales (ONG), pasaron a ser responsables por mapeos de identificación de comunidades, acompañando técnicamente el proceso de reconocimiento público, parte de las acciones de inclusión social adoptadas por el gobierno federal. Estas acciones, además de implementar políticas de generación de ingresos y rescate cultural, actuaron en el sentido de fortalecer la representación social de las *quilombolas* en esferas de decisión pública, objetivando su visibilidad y garantía de derechos. En este sentido, además de la capacitación de representantes para arenas públicas, asociaciones fueron creadas en cada localidad y el diálogo con el gobierno federal estimuló el acceso a programas, antes distantes de las *quilombolas*, como el programa Bolsa Familia, políticas de documentación, acceso a la Declaración de Aptitud al Pronaf,² entre otros. Desde entonces, diversos proyectos y agentes se adentran en las comunidades, con diferentes objetivos y acciones de intervención. Las asociaciones son atravesadas por un conjunto de personas e ideas y sus reuniones se organizan en torno de la necesidad de respuesta a un contexto político en constante transformación, frente a lo que sus territorios y derechos son a veces fortalecidos, y por otras, amenazados.

Es en este contexto que la contribución de las iniciativas de inclusión social en lo que se refiere al mapeo de las comunidades, primer paso para la titulación de los territorios *quilombolas*, se vuelve significativa. Estas acciones se configuraron como importantes en el sentido de la garantía de un derecho fundamental, teniendo en cuenta el valor que las *quilombolas* atribuyen a sus territorios. De la misma forma, proyectos relacionados con la seguridad alimentaria y agroecología, con capacitaciones y estímulo al cultivo para la subsistencia, actuaron en el sentido de aumentar la autonomía de los habitantes de los *Quilombos*. En Rio Grande

² Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar.

do Sul, clases relativas al uso de plantas medicinales ocurrieron en consonancia con las prácticas tradicionales y con la concepción de salud *quilombola*. Las acciones dirigidas al fortalecimiento cultural y la organización de encuentros entre los diferentes *Quilombos* también tuvieron consecuencias positivas, reforzando las nociones de reciprocidad e integración propias de las comunidades [Del Ré, 2014].

Sin embargo, la atención y los recursos estatales orientados a estas acciones no pueden ser comparados a lo que se destinó a proyectos de infraestructura, transferencia de tecnología, crédito y asistencia técnica para poblaciones rurales. Además, los representantes de los *Quilombos* prácticamente no se pronuncian en los debates que se desarrollan en los espacios públicos creados para garantizar la participación social en las decisiones. Estos están impregnados por términos técnicos y jerga propia de la administración pública y de las personas acostumbradas a tratar con proyectos gubernamentales. Esta situación se remite al hecho de que, aunque las comunidades sean llamadas a participar en estas esferas, públicas y democráticas, los mecanismos y formas de negociación muchas veces no les conciernen, lo que inviabiliza la expresión de sus intereses.

Como ya se ha mencionado, la mayor parte de los recursos y proyectos destinados a las poblaciones rurales se dirigen a la infraestructura productiva: adquisición de máquinas, acceso a crédito, apertura de espacios de comercialización, mejora y aumento de producción, son ejemplos del apoyo ofrecido por las políticas públicas. De esta forma, al reflexionar sobre los modos de vida de las comunidades *quilombolas* brasileñas, podemos comprender su desinterés en relación con muchas de las iniciativas de desarrollo debatidas en los espacios públicos de decisión.

BUEN VIVIR COMO INSPIRACIÓN PARA PENSAR EL MODO DE VIDA *QUILOMBOLA*

De acuerdo con Del Ré [2014], el acceso a la tierra, a los recursos naturales, las relaciones con la comunidad y la autonomía pueden ser caracterizados como los cuatro ejes orientadores de las formas de vida de las comunidades *quilombolas* del Rio Grande do Sul.

La autonomía sobre el territorio, así como un área considerable, es esencial para las comunidades. La importancia de una cantidad de tierra satisfactoria se plantea en un contexto en que la migración estacional es un mecanismo utilizado por los habitantes de las comunidades para la complementación de la renta. Muchos son los casos de familias en que los hombres trabajan en las ciudades o haciendas próximas y retornan los fines de semana con recursos financieros, al mismo tiempo que llevan productos de las huertas y plantaciones locales, además de platos preparados por las mujeres, para que los costos de la alimentación sean menores.

El valor innegociable de la tierra para las *quilombolas* se expresa mediante una concepción específica de posesión. La mayoría de los habitantes de los *Quilombos* parece mantener una relación pasajera con el territorio, o sea, las tierras no les pertenecen por completo, pues ya existían antes de su llegada y permanecerán después de su partida. Esta construcción presupone elementos de cuidado y respeto a los elementos naturales, al mismo tiempo que condensa la creencia de que todos poseen los mismos derechos en las áreas ocupadas por las comunidades. Hay un consenso tácito indicando que todos pueden gozar de la tierra como espacio de residencia, trabajo y convivencia social. La noción de colectividad es categoría central en la definición de la propiedad, ya que los territorios fueron conquistados por medio de la resistencia grupal y la actual situación a la que las *quilombolas* están sujetas, aún permeada por exclusión y explotación, los impone estrategias colectivas de supervivencia [Del Ré , 2014].

Generalmente, las *quilombolas* desapruban la forma en que los trabajadores agrícolas vecinos a las comunidades cultivan el suelo, de forma extensiva y con uso abusivo de maquinarias y productos químicos. Los relatos de *quilombolas* del sur de Rio Grande do Sul demostraron incompreensión con relación a concepciones que se construyen con base en la separación entre la práctica humana y los ciclos de la naturaleza, sin atender contra las implicaciones de este comportamiento. El uso de herramientas rústicas, manuales, es señalado como menos ofensivo para las áreas de plantación, lo que remite a cierto cuidado con el suelo, que parte del reconocimiento de su importancia [Del Ré, 2014].

La necesidad de acceso a los elementos naturales para el bienestar de estas comunidades puede ser vislumbrada en las prácticas cotidianas, principalmente en lo que se refiere a los procesos de trabajo. Se le atribuye gran valor a las pocas áreas de bosque nativo todavía presentes en los territorios. De hecho, los residentes extraen cipó de las matas para la confección de instrumentos utilizados en los cultivos, principalmente cuerdas y cestos, así como para la artesanía. En realidad, muchos de los utensilios confeccionados para el trabajo agrícola se convirtieron en artículos decorativos con el paso del tiempo. La belleza de las piezas llamó la atención de las personas externas a las comunidades, que demostraron interés en comprarlas. Sin embargo, a pesar de que parte de la producción se destina a los mercados, una buena parte continúa teniendo su uso original.

La forma particular de cultivo de las *quilombolas* acciona en todo momento un conjunto de conocimientos ancestrales, que se materializa en cada etapa de la producción, fortaleciendo la identidad y el sentimiento de colectividad. El trabajo agrícola en los *Quilombos* involucra una relación particular con la naturaleza: estaciones, fases de la luna, periodos de lluvia y sequía necesitan ser comprendidos para ser utilizados en favor de las cosechas [Del Ré, 2014].

A partir de estos ejemplos podemos tener una noción clara de la importancia de los recursos y ciclos naturales en las diversas dimensiones de la vida cotidiana de las *quilombolas* del Rio Grande do Sul en sus procesos de trabajo, en sus cuerpos, en aspectos culturales. Además, algunas prácticas, conocimientos y rituales esclarecen de forma indiscutible la relación que estas personas poseen con la naturaleza y la necesidad de conservarla, por ejemplo, el trato y uso que dan a las hierbas medicinales cosechadas en las áreas de mata. Esta relación sugiere que el acceso a elementos naturales, además de componente esencial de calidad de vida (el cual garantiza satisfacción física y espiritual), se plantea como imprescindible en la concepción de salud propia de estas comunidades. Esta configuración apunta al hecho de que tener los territorios asegurados es fundamental para las formas de vida integrales de las comunidades.

La manera integrada con que las *quilombolas* estudiadas se relacionan con los elementos naturales, y la forma con que esta conexión conforma los procesos personales y grupales es semejante a los lazos establecidos con los otros miembros de la comunidad, sean parientes, vecinos o amigos. Esta conformación demuestra una concepción de derecho a la tierra caracterizada por la supremacía del colectivo frente a los individuos, distinta de aquella forjada en el ámbito de las legislaciones dominantes. Esta forma propia de concebir la propiedad garantiza que los territorios permanezcan indivisibles a lo largo de las generaciones, haciendo que las comunidades no pierdan espacio y puedan seguir reproduciéndose socialmente. Estas prácticas pueden señalarse como otro mecanismo de protección que accionan las comunidades *quilombolas*, en el sentido de resistir y seguir existiendo frente a un escenario externo que sistemáticamente busca disminuir sus áreas. Es en este contexto que la protección de lo que pertenece al grupo se superpone a deseos y reivindicaciones

de individuos y familias particulares, y de ahí despunta la importancia de la titulación de las tierras.

Es una cuestión central para estas colectividades impedir que los descendientes de los actuales pobladores de los *Quilombos* sufran las mismas privaciones que han afectado a los negros desde el periodo colonial. Los proyectos de vida de las *quilombolas* incluyen la garantía de sus territorios para que se consideren verdaderamente emancipados y libres de las situaciones opresoras que los acosan desde la época de la esclavitud. En la construcción de organizaciones sociales alternativas, realizadas por esclavos y exesclavos, hasta las actuales estrategias de resistencia que los grupos negros, accionan en la defensa de su derecho de existir, la marginalidad e ilegalidad se plantean como obstáculos. En este contexto, se destaca la importancia de la titularidad de las tierras de los *Quilombos* como instrumento propiciador del desvinculamiento de los grupos de acciones opresoras. También en este sentido las asociaciones comunitarias reclaman la condición de remanentes de *Quilombos* y sus respectivos derechos.

La garantía del territorio se plantea como primer paso para permitir el desarrollo de formas solidarias de relaciones entre personas y su entorno. En otras palabras, adjudicar las tierras *quilombolas* también significa apoyar otra forma de vivir. Dicha adjudicación se reviste de funciones que van más allá de asegurar espacio físico: engloba la legitimación ante el Estado de organizaciones sociales particulares, lo cual tiene el potencial de romper el círculo vicioso que históricamente fuerza a los grupos negros, de diferentes maneras, a emprender batallas cotidianas por su libertad efectiva. Esta podría configurarse como la mayor realización del reconocimiento público de los actuales *Quilombos*, ya que transforma conformaciones sociales hasta entonces ilegales e invisibles, en entidades con derechos asegurados por el Estado. Desde el punto de vista de las *quilombolas*, todo esto se plantea

como mecanismo de ruptura de dependencia y conquista de la autonomía.

CONCLUSIONES

Frente a todo lo expuesto, la importancia casi exclusiva concedida por las políticas públicas a las esferas productiva y económica demuestra que, aun con una serie de innovaciones, que benefician a las comunidades, sus especificidades no se tienen debidamente en cuenta. Los principales programas federales destinados al rural estimulan la producción de agricultores familiares y, a pesar de que algunas resoluciones incluyen a las *quilombolas* en esta categoría social, las principales acciones dirigidas a este grupo no parten de las dimensiones sociales más importantes para su existencia y reproducción específica.

El principal programa nacional orientado a la agricultura familiar, el Pronaf —junto con la línea de financiamiento Pronaf Infraestructura y Servicios Públicos Municipales— nació con la finalidad de proveer crédito agrícola y apoyo institucional a los pequeños productores rurales. El predominio de estos programas deja claro que la inclusión social de las poblaciones tradicionales se desarrolla mediante estímulos productivos e integración en circuitos comerciales.

Este contexto nos lleva a concluir que, por un lado, tenemos acciones, específicamente el mapeo de las comunidades *quilombolas*, que se constituyen como de fundamental importancia para la garantía de los territorios y consecuentemente del Buen vivir propio de los habitantes de los *Quilombos*. Por otro lado, la mayor parte de los recursos y proyectos provenientes del gobierno federal se caracterizan exclusivamente por elementos relativos a incrementos en la producción agrícola y, en este sentido, no abarcan las concepciones propias de las comunidades tradicionales.

Lo descrito en este texto demuestra la dificultad de las actuales iniciativas de desarrollo para desvincularse de premisas originarias de perspectivas anteriores, que tienen como pilar la importancia concedida a una concepción estrecha de la economía, en la búsqueda de la calidad de vida para los más diversos grupos. El predominio de programas gubernamentales orientados a la producción y comercialización deja entrever la concepción implícita de que solo por medio de los mecanismos de mercado es posible estar satisfecho con la propia vida. Esto implica una valorización de determinado modo de concebir la realidad en detrimento de otros, lo que implica relaciones de poder y violencia, que no necesita manifestarse directamente, de forma declarada. La violencia también puede ser percibida por relaciones que invisibilizan a organizaciones sociales que difieren de las dominantes. Esto se vuelve claro en la suposición de que todos quieren vivir las mismas experiencias, necesariamente ligadas a formas capitalistas de relación con el entorno.

De esta forma, el desarrollo, en la forma en como se ha implantado en la zona rural brasileña, presenta contradicciones. Al mismo tiempo que los discursos rechazan antiguas concepciones economicistas, la mayoría de los recursos y proyectos se dirigen exclusivamente a iniciativas destinadas a transformar poblaciones en productoras rurales, restringiendo una diversidad de formas de existir a un solo modelo. Esta situación limita cualquier iniciativa alternativa, ya que obliga a todos, indistintamente, a atreverse, de una forma u otra, a los medios de producción de la economía capitalista y a las relaciones sociales que le son inherentes. Este elemento coercitivo se presenta de forma velada frente a discursos que defienden formas diversas de producir e intercambiar.

La razón de las políticas de desarrollo sigue siendo la razón económica, confundida con sinónimo de felicidad, y en lugar de que los incrementos materiales sirvan como medio

para alcanzar el bienestar, son todavía considerados como fines en sí mismos, incluso valiéndose de teorías que abarcan una multiplicidad de dimensiones humanas.

Al buscar materializar aumento de producción, incrementos materiales e incluir a las comunidades *quilombolas* en circuitos de comercialización, estas acciones demuestran la idea de que los grupos solo pueden estar satisfechos cuando se incluyen en los mercados y en otras esferas dominantes de la sociedad más amplia. La defensa de esta concepción demuestra que la inferioridad de otras formas de organización social todavía sucede, permitiendo el refuerzo de mecanismos de juicio y control sobre cómo deben vivir las personas.

Después de presentar algunas nociones importantes para las comunidades *quilombolas*, concluimos que la postura de estas políticas implica la exclusión de un conjunto vasto y complejo de conocimientos y prácticas, por partir del supuesto de que todos los grupos desean estar imbricados en las lógicas del mercado.

Como afirman los autores del posdesarrollo, lo importante es demostrar que la realidad puede ser definida con términos distintos a los del desarrollo, y que los grupos pueden operar mediante estas definiciones diferentes [Escobar, 2005].

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, Alfredo Wagner [2002], “Os Quilombos e as Novas Etnias”, en Eliane O’Dwyer (ed.), *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*, Rio de Janeiro, FGV/ABA.
- Del Ré, Mégui [2014], *Comunidades remanescentes de Quilombos, bem viver e a política de desenvolvimento territorial rural na Zona Sul do Rio Grande do Sul, Dissertação de Mestrado*, Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural/Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

- 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.
- _____ [2008], *Territories of difference: place, movements, life, redes*, Durham, Duke University Press.
- Leite, Ilka Boaventura [1999], *Quilombos e quilombolas: Cidadania ou folclorização?*, en *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, núm. 10, mayo.
- Munanga, Kabengele [1996], *Origem e história do quilombo na África*, São Paulo, USP, núm. 28, dezembro-fevereiro.
- Presidência da República Brasil [1988] *Constituição Da República Federativa Do Brasil*, <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>, 24 de julio de 2014.
- _____ [2004], *Resolução n° 48 de 16 de setembro de 2004-Propõe diretrizes e atribuições para a rede de Conselhos de Desenvolvimento Rural Sustentáveis-CDRS, nos diferentes níveis de atuação*, en *Diário Oficial da União*, Seção 1, Brasília: 113.
- Walsh, Catherine [2008], “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, en *Tabula Rasa*, Bogotá, núm. 9, julio-diciembre.
- _____ [2010], “Development as Buen vivir: Institutional Arrangements and (De) Colonial Entanglements”, en *Development*, Janeiro, vol. 53, núm. 1.

6. HACIA LA DESCOLONIALIDAD DEL CONSUMO EN EL BUEN VIVIR

Reflexiones teóricas*

*Hilda Caballero***

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo es contribuir a descolonizar el discurso dominante sobre el consumo capitalista, que se sustenta en la mercantilización de la subjetividad. El incremento exacerbado del consumo se fundamenta en una forma instrumental-colonial, en crisis estructural, de dar sentido a la vida en sociedad, poniendo en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta. Esto plantea la urgencia de indagar formas alternativas de consumo asociadas a propuestas y experiencias de construcción de economías alternativas, desde otro horizonte de sentido histórico como el que plantea el Buen vivir, en el que está presente la búsqueda de equilibrios entre lo natural y lo social, mediante la articulación entre los seres humanos y la naturaleza, en una relación de reciprocidad, complementariedad, equilibrio, armonía y desmercantilización. Dichas propuestas configuran sistemas de valores y de

* El presente capítulo fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT IN303216: “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias” de la UNAM.

** Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

representaciones que contribuyen a la construcción de imaginarios críticos descoloniales y otras formas de relacionabilidad, entre lo humano y lo no humano, brindando elementos para resignificar las prácticas socioeconómicas, entre ellas el consumo, desde percepciones alejadas del crecimiento económico, del progreso-desarrollo y de la modernidad capitalista.

Este trabajo se desarrolla desde la teoría de la colonialidad del poder, se analiza el proceso histórico-estructural de colonialidad de la subjetividad, específicamente, la colonialidad del imaginario orientada a la acumulación de bienes materiales y, a un tipo de felicidad basada en el consumo material e inscrita en la perspectiva del progreso-desarrollo, del crecimiento económico ilimitado y de la disposición sin límites de los llamados recursos naturales. La pregunta que guía la reflexión es: ¿en cuál medida las propuestas teórico-políticas del Buen vivir, asociadas con la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico, permiten resignificar las prácticas socioeconómicas, entre ellas el consumo? Para cuestionar la concepción dominante de bienestar asociada con el incremento exacerbado del consumo en la modernidad global, propiciando la mercantilización total de la vida.

El documento está estructurado en tres partes: en la primera, se presenta una síntesis de la propuesta teórica de la colonialidad del poder, y se analiza la colonialidad de la subjetividad y la del imaginario; en la segunda, se aborda la colonialidad del consumo en la fase actual de despliegue del capital financiero, en la que el consumo se constituye como núcleo central de la modernidad global, propiciando la mercantilización total de la vida; en la tercera, se trazan algunas notas sobre la propuesta teórico-política del Buen vivir, que abre un nuevo horizonte de sentido histórico, en el que se identifican concepciones y prácticas alternativas orientadas a la descolonialidad de las relaciones socioeconómicas, entre ellas el consumo, y a la desmercantilización de la vida. Por último, se presenta un balance de las reflexiones planteadas.

COLONIALIDAD DEL PODER, SUBJETIVIDAD E IMAGINARIO

Colonialidad del poder

Es una perspectiva teórica que rompe con el eurocentrismo y analiza la cuestión del poder en la modernidad, develando la colonialidad como su cara oculta [Quijano, 1992, 2001, 2014; Lander, 2000; Mignolo, 2016]. Señala que, desde la conquista de América, se estableció el primer patrón de poder mundial, caracterizado por ser colonial/moderno y capitalista. *Mundial* porque abarcó a toda la población del mundo; *moderno* porque se impuso el proyecto de la modernidad europea caracterizado por la razón instrumental medios-fines, basado en el avance científico-tecnológico y orientado a la acumulación capitalista; y *colonial* porque se legitimaron las relaciones de dominación y explotación de los conquistadores sobre los conquistados a partir de la idea de “raza”, con la que se clasificó y distribuyó a la población según su posición y función en las relaciones de poder [Quijano, 2001]. Desde esta perspectiva la cuestión del poder es central, entendida como una relación social constituida por tres elementos: dominación, explotación y conflicto,¹ que articula los ámbitos básicos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, subjetividad, sexo-género y naturaleza.² Este patrón de poder se originó mediante un doble movimiento. El primero, hacia la modernidad: la idea de construir la convivencia social a partir de la igualdad, la autonomía individual y la solidaridad, mirando al futuro; y el segundo, hacia la colonialidad con sus instituciones básicas: mercado-empresa-trabajo asalariado, Estado-

¹ El conflicto alude a la disputa permanente por el control de los cinco ámbitos en los que operan las relaciones de poder.

² Para abundar en la reflexión sobre cómo opera la colonialidad en cada uno de los ámbitos de la existencia social ver Marañón [2012].

ciudadanía, conocimiento científico racionalista-positivista, familia patriarcal y dominio de la naturaleza, por medio de la ciencia y la tecnología. A pesar de que la “raza” es un constructo mental sin asidero real y sin fundamento científico, sigue siendo un criterio de clasificación social,³ aunque velado, sigue operando como mecanismo para jerarquizar a la población y legitimar relaciones de dominación y explotación [Quijano, 2014a].

COLONIALIDAD DE LA SUBJETIVIDAD

De acuerdo con los planteamientos de diversos autores [Quijano 1992, 2001, 2001a; Guattari, 2006; Mejía, 2014; Asselborn, 2015; Scribano, 2015], se entiende la subjetividad como un aspecto central en la construcción de sentidos, ya que interviene en la producción de conocimiento, la memoria histórica, el imaginario colectivo y las perspectivas a futuro. La subjetividad no es aislada, ni es una cuestión individual, se construye mediante relaciones sociales y está vinculada con el momento histórico que se vive. Así, las relaciones de poder (dominación, explotación y conflicto) inciden en la configuración y control de determinada subjetividad.

La construcción de la subjetividad refiere a procesos de largo plazo, en los que está presente el conflicto, la disputa constante por el control de los ámbitos básicos de existencia social, cuyos resultados configuran un patrón de distribución del

³ La clase y el sexo son otros criterios de clasificación social, sin embargo, para Quijano [2014a] la clase no abarca tanto porque alude solo a la ubicación de las personas en el ámbito del trabajo, en tanto que el de sexo-género antecede al actual patrón de poder. María Lugones en su trabajo “Colonialidad y género” propuso la categoría de interseccionalidad para dar cuenta de la interacción de los tres criterios y revelar lo que se oculta cuando son considerados por separado.

poder en una sociedad y en una historia determinadas [Quijano, 2014a], es decir, en un tiempo y espacio determinados.

La subjetividad es un elemento central de las relaciones entre los humanos, y entre ellos y el resto del universo; incluye las expectativas, las esperanzas, las fantasías. Se constituye como un modo de otorgar sentido a la experiencia social e individual, y su proceso de constitución es anterior a todo poder social [Quijano, 2001]. Por ello, el control de la subjetividad aparece como un elemento central de todo poder social, ya que permite el control del imaginario y del conocimiento, elementos decisivos en la trayectoria histórica de la producción de sentido en la modernidad-colonial capitalista.

La subjetividad no solo refiere al imaginario, a lo simbólico y a los valores, sino a prácticas, instituciones y relaciones sociales, construidas a partir de la configuración de sentidos que orientan la acción individual y la organización de la vida en sociedad. Se entiende la subjetividad como resultado del “procesos de producción social y material” [Guattari, 2006: 46].

El control de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas ha operado mediante la hegemonía del eurocentrismo en la producción del conocimiento y del imaginario. Se trata de una perspectiva de conocimiento y de un modo de producir conocimiento que expresa la trayectoria del mundo que inició con la conquista de América, combinando las necesidades del capitalismo y la experiencia de la colonialidad del poder. El eurocentrismo comenzó a ser elaborado en la Europa centro-nórdica, y se impuso como mundialmente hegemónica, formando parte del proceso de colonización europea del mundo y como la única forma legítima de pensar y de producir conocimiento.

La estructura colonial de poder produjo la clasificación de la población mundial y las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como raciales, étnicas, antropológicas o nacionales, según los momentos, los agentes y

las poblaciones implicadas [Marañón Pimentel, 2012]. Esas construcciones intersubjetivas, fueron asumidas como categorías de pretensión científica y objetiva, y de significación ahistórica, es decir, como fenómenos naturales y no de la historia del poder.

COLONIALIDAD DEL IMAGINARIO

Un aspecto fundamental en la construcción de la subjetividad es el imaginario, que incide en la configuración de sentidos, aspecto abordado por Quijano [1992 y 2011a], Guattari [2006] y Marañón Pimentel [2012], entre otros. Como señala Quijano, no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también “occidental”, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial, subordinando a las otras culturas, “aunque en diferente intensidad y profundidad según los casos”, mediante la colonización del imaginario de los dominados. Operó, al principio, mediante una sistemática represión no solo de las creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global [Quijano, 1992: 12], sino que recayó, sobre todo, en los modos de conocer, de producir conocimiento, imágenes, símbolos y modos de significación. Posteriormente, se impuso el uso de los patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, que sirvieron no solo para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios eficaces de control social y cultural, cuando la represión directa dejó de ser constante y sistemática. Al respecto, señala Quijano [1992: 12-13]:

Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados. Más tarde, los enseñaron de modo parcial y selectivo, para cooptar algunos dominados en algunas instancias del poder de los dominadores. Entonces, la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción.

La adopción de los patrones y formas de expresión de la cultura europea se convirtió en una aspiración, valiéndose de su ciencia y su tecnología para dominar la naturaleza y a los demás, en nombre del progreso y después del desarrollo. En América Latina la represión cultural y la colonización del imaginario fueron acompañadas del exterminio masivo de indígenas, las previas altas culturas fueron convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad, despojadas de patrones propios de expresión intelectual, plástica o visual [Quijano, 1992].

Derivado de lo anterior, la colonialidad de la subjetividad como núcleo central de las relaciones de poder se expresa actualmente en la colonialidad del imaginario, orientada a la acumulación de bienes materiales, y a un tipo de felicidad basada en el consumo material, el crecimiento económico ilimitado y de la disposición sin límites de los llamados “recursos naturales”, mediante la configuración, a escala global, de patrones de comportamiento que derivan de una tendencia a la reconcentración de poder. Lo que en el ámbito económico permite exacerbar la producción y consumo de bienes materiales, por medio de mecanismos, tanto de coerción como de consenso, que siguen moldeando el sentido que se otorga a la experiencia social e individual de los dominados, recurriendo a la seducción que ejerce el aspirar al poder y a los niveles de vida material de los dominantes.

CONSUMISMO, NÚCLEO CENTRAL EN LA MODERNIDAD GLOBAL

Tendencias generales de la modernidad global

La fase actual de despliegue del capitalismo se encuentra en “proceso de completa reconfiguración de la colonialidad global del poder” [Quijano, 2011b: 50], se caracteriza por “la aceleración y profundización de una tendencia de reconcentración del control del poder”. En este proceso se identifican tres tendencias en el plano de las relaciones capital-trabajo: a) la vinculación del capital industrial con la revolución científico-tecnológica, que permitió la reducción de las necesidades de fuerza de trabajo viva, generando un proceso de desempleo estructural; b) la posibilidad de ampliar el margen de acumulación especulativa mediante la dominación progresiva de la financiarización estructural, configurando un nuevo capital industrial y financiero; y, c) el despliegue de un proceso de tecnocratización/instrumentalización de la subjetividad y del imaginario. Lo que deriva en el abandono de las promesas primigenias de la modernidad (igualdad, libertad).

Las protestas y movimientos sociales de las décadas de los sesentas y setentas que luchaban minoritariamente (pero en todo el mundo) contra la explotación del trabajo, el colonialismo, el imperialismo y “contra la ética social del productivismo y del consumismo, pugnaban por un horizonte de sentido histórico radicalmente distinto” [Quijano, 2011b: 49]. Sin embargo, la dispersión social de los trabajadores explotados y la desintegración de sus principales instituciones sociales y políticas (sindicatos); así como la derrota del llamado “campo socialista”, conllevan la imposición de la tecnocratización e instrumentalización de la “racionalidad moderna”. Esto es, de la “colonialidad-modernidad eurocentrada” [Quijano, 2011b: 50], incidiendo de manera dominante en la configuración de una subjetividad acorde con la mercantilización total de la vida.

COLONIALIDAD DEL CONSUMO

En el proceso de la modernidad global “el consumismo se ha transformado en núcleo central de la mundialización y expresa en toda su magnitud la actual reestructuración de la sociedad y las nuevas formas de colonialidad de la población” [Mejía, 2014: 31]. El consumo se constituye como el proyecto social homogeneizador de la colonialidad global, que no incluye más a sus miembros como productores asalariados, por lo que no puede controlarlos por medio de relaciones asalariadas. Así, su incorporación opera fundamentalmente en términos de la dominación de la subjetividad, que permite la expansión de la mercantilización total de la vida sustentada en el consumismo.

El proceso de globalización del capital se caracteriza por el tránsito de una “sociedad de productores” a una “sociedad de consumidores”. Bauman [2007: 18] señala que se delineó desde finales de la década de los años veinte, y que duró medio siglo, lo que conllevó la progresiva generalización del acto de compra-venta de fuerza de trabajo, constituida como una mercancía más en el mercado, a incluir todos los ámbitos de la existencia social, proceso que fue facilitado por la desregulación y la privatización del trabajo, e impulsado por el mismo Estado. De su condición inicial de mercancía con un valor de uso especial (engendrar más valor del que posee), el trabajo pasó a ser considerado un producto con un valor de cambio. Así, en la relación entre el individuo y un objeto de consumo aparece una relación mercantil que incorpora la interacción humana como objeto de compra-venta. El sujeto es al mismo tiempo consumidor (elector) y objeto (producto “elegible”), lo que configura una subjetividad acorde a la lógica mercantil, propiciando el tránsito del “fetichismo de la mercancía”, que oculta las relaciones de poder como esencia de la sociedad de productores, al “fetichismo de la subjetividad”,

que encubre las relaciones de poder que configuran la subjetividad consumista [Bauman, 2007: 36]. Quedando el mercado como lo único visible, desaparece la fuente de la ganancia, el origen del capital y la colonialidad de la subjetividad, ya que ahora todas las prácticas socioeconómicas pasan por el mercado.

El consumo capitalista se concibe como la forma de integrarse al sistema de producción de riqueza, como medio de satisfacción de necesidades humanas, e interviene en la configuración de identidades, la búsqueda de reconocimiento social, la satisfacción personal y la generación de expectativas. El consumismo “redefine la práctica de la ciudadanía, la privatiza e individualiza al socavar sus tendencias públicas y de responsabilidad frente a la colectividad” [Mejía, 2014: 32], como resultado del debilitamiento del Estado-nación, aunado a que la modernidad en la colonialidad global es un proyecto donde prima el miedo y la inseguridad, como formas de control de la subjetividad, permitiendo llevar el individualismo al extremo. Se fortalece el egocentrismo en el que el horizonte se limita principalmente al interés personal. Se crea la desconfianza en el otro, promueve la rivalidad, el miedo a quedar desempleado, a ser violentado, discriminado o preso. Esto incide en la vida social, disminuyendo la capacidad de organización y de colaboración, desvanece los vínculos sociales fundados en la solidaridad, la reciprocidad, los intereses colectivos y el sentido de comunidad, que son desplazados por la mercantilización total de la vida.

La sociedad se constituye en función del acto de comprar que se vincula a la idea de libertad y felicidad. El consumo no se dirige a satisfacer alguna necesidad, sino a satisfacer el deseo de comprar, su realización se percibe como signo de satisfacción personal, promoviendo el consumo exacerbado. Esto facilita la colonialidad del imaginario y la mercantilización total de la vida, ya que la acción común se reduce al consumismo, mediante interacciones individualizadas que

no permiten crear comunidad, sino que exacerban el individualismo.

La colonialidad del consumo [Mejía, 2014: 36] dicta los patrones de conducta individual sobre lo que se debe comprar para ser feliz y tener éxito. El individualismo no significa que las personas se aíslen o que vivan separados de los otros, sino que los individuos establezcan mínimas relaciones, emociones y necesidades afectivas con los otros, según su propio control, cálculo y su interés. Esto conlleva a la destrucción de relaciones de afectividad y confianza, disfuncionales para la sociedad consumista.

En este proceso se generan formas de exclusión de quienes no pueden acceder al consumo en los grandes centros comerciales, aunque en el discurso estos espacios parecen ofrecer la posibilidad de relacionar individuos socialmente diferentes (por sexo, raza y clase), en aparentes condiciones de igualdad que ofrece el mercado. Sin embargo, la clasificación de la población desvía la mirada hacia la capacidad de ingreso, de consumo y de crédito. Quienes no pueden acceder al consumo en estos centros se considera que es por otras condiciones sociales, como pobreza, falta de capacitación y de oportunidades.

COLONIALIDAD DE LA SUBJETIVIDAD EN LA MODERNIDAD GLOBAL

En la fase actual de expansión del capital financiero, la colonialidad de la subjetividad permea no solo el entendimiento y la razón, sino que incide en las emociones y sensaciones, mediante “la apropiación, depredación y reciclaje de las energías corporales y sociales” [Scribano, 2009: 142-144]. Transforma, configura y redefine los dispositivos de regulación de las sensaciones, a la vez que se constituye como “un gran aparato represivo internacional”, que requiere, primero, garantizar a largo plazo las condiciones de su reproducción a

escala sistémica, por ello la concentración monopólica del capital se constituye como un aparato extractivo de aire, agua, tierra, diversidad biológica y de energía en todas sus variantes; segundo, producir y controlar las expectativas que permitan evitar el conflicto social, mediante mecanismos de “soportabilidad social” y dispositivos de regulación de las sensaciones y, tercero, escalar la militarización del planeta para mantener el control del aparato extractivo y los dispositivos de regulación de las sensaciones, mediante un aparato represivo, disciplinar y de control mundial.

En este sentido, es útil la categoría de “consumo mimético”, propuesta por Scribano [2009], para sintetizar que responde a una lógica de imitación del consumo de los países desarrollados y de las clases poderosas, identificada básicamente con el consumo capitalista monocultural. Esto se debe a los patrones de la cultura occidental, que se sustentan en la idea de escasez de recursos y necesidades infinitas, para legitimar la lógica productivista y consumista del pensamiento dominante.

Sin embargo, el proceso contemporáneo de expansión del capital a escala global ha dado lugar, tanto a una nueva configuración de creencias compartidas, como a la emergencia de prácticas intersticiales, en tanto formas sociales que cuestionan el productivismo y el consumismo. Lo anterior ha puesto en riesgo las bases materiales de la vida en el planeta, ya que se ha roto el equilibrio interno de la naturaleza, despojándola de su capacidad de regeneración. De ahí la urgencia de transitar a otra civilización, donde “la reproducción de la vida y no la reproducción del capital sean su horizonte permanente” [Acosta, 2017: 10].

HACIA LA DESCOLONIALIDAD DEL CONSUMO

La emergencia de otro horizonte de sentido histórico

Debido a las tendencias destructivas del capitalismo colonial/moderno en su fase actual, a las luchas de los dominados y explotados, se suman las luchas de los “indígenas” de todo el mundo, en defensa de sus recursos de sobrevivencia, mal llamados “recursos naturales”. De modo creciente, diversos sectores de la población (comunidad científica, intelectuales, profesionales) se han percatado de que esos recursos de sobrevivencia de los “indígenas” son recursos en defensa de la vida de todos en el planeta.

En este contexto, “emerge no un discurso sino [...] otro horizonte de sentido histórico” [Quijano, 2014b: 4], en el que las mercancías y el lucro dejan de ser el centro de la propuesta que orienta la organización de la sociedad. El amplio movimiento llamado “indígena”, que es diverso y heterogéneo, emerge organizándose y actuando para denunciar que los “bienes naturales” no pueden ser mercancías, no pueden ser vendidos, porque son la base de las condiciones de sobrevivencia en el planeta. Ello propicia un proceso de descolonialidad de la existencia social, que empieza por emanciparnos del eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad de modo distorsionado y distorsionante, que, además de la violencia que ha conllevado, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo tiene para mantener la organización social dentro del patrón de poder colonial, moderno, capitalista y global.

Diversos movimientos sociales y sus luchas en América Latina plantean disyuntivas históricas, conformándose como centro de la resistencia mundial y de la producción de alternativas contra este patrón de poder, en términos materiales, subjetivos, discursivos y de sus prácticas. Así, producen

esquemas propios de existencia social, que buscan liberarse de la dominación y la discriminación racista y sexista; construyen nuevas formas de comunidad, de conformación de la autoridad política; luchan por decidir democráticamente lo que necesitan producir y consumir, y expanden la reciprocidad en la distribución del trabajo, de sus productos y servicios, produciendo una ética social alternativa a la del mercado y del lucro capitalista.

Buen vivir (o Buenos vivires) como alternativa(s) del desarrollo

En términos generales, el Buen vivir es una propuesta epistemológica, filosófica, política y de vida. En un sentido sustantivo se identifica en un campo político conformado tanto por componentes indígenas como occidentales, que coinciden en el cuestionamiento del desarrollo y la postulación de alternativas para este [Gudynas, 2014], más allá de la modernidad/colonialidad. También es un campo plural de diferentes “Buenos vivires” con sus especificidades, no todas ellas caracterizables o verbalizables desde el saber occidental. Se trata de un nuevo horizonte histórico, un proyecto liberador alternativo anclado en la idea básica de reestablecer las relaciones de complementariedad y reciprocidad entre las personas y con la naturaleza, para proteger la vida en general. Asimismo, alude a respuestas y estrategias diversas de viejo cuño, principalmente de los pueblos originarios,⁴ pero puestas en marcha en la actualidad para enfrentar las presiones que imponen

⁴ El reconocimiento de la diversidad permite desindianizar los aportes no occidentales. La categoría “indio” o indígena pierde centralidad, pues se hacen visibles las contribuciones de aymaras, quechuas, kichwas, ashuars, etc., con sus especificidades y reconociendo que ellos mismos no son “puros”, sino que están relacionadas o “hibridados” con lo moderno occidental [Gudynas, 2014: 136-144].

las dinámicas de dominación y explotación de la modernidad/colonialidad; no son resabios de un pasado perfecto e inmutable, ni esencializaciones e idealizaciones [Quintero, 2014]. Lo importante de la propuesta epistemológica del Buen vivir es que sus planteamientos “invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles, empezando por el concepto tradicional de progreso y desarrollo” [Acosta, 2014: 121], lo que abre una posibilidad a la descolonialidad de la subjetividad; supone una ruptura con el dualismo radical propio del eurocentrismo, la dicotomía sujeto-objeto que supuso la separación hombre-naturaleza, y la legitimación de su dominio y explotación. Así pues, la relationalidad, la interconexión, la complementariedad e interdependencia son principios que contrastan de manera total con el dualismo radical del eurocentrismo.

CONCLUSIONES

Las categorías que sustentan el pensamiento dominante, a partir de la colonialidad, de la subjetividad y del imaginario, inciden en la forma de otorgar sentido a la experiencia social e individual, y han naturalizado muchas de las concepciones que rigen el orden social actual, entre ellas, la producción y el consumo. Igualmente, la imposición de un sentido histórico de la organización de la vida en sociedad, que vincula un tipo de felicidad orientada por la acumulación individual de bienes materiales, se ha articulado al proceso de mercantilización de los diversos ámbitos de la existencia humana y no humana. Lo anterior propicia el consumo exacerbado y legitima la sobreexplotación de los seres humanos y los bienes naturales, desconociendo los límites que registra la realidad socioambiental.

Para enfrentar las tendencias destructivas del capitalismo global es necesario revalorar y visibilizar el despliegue de

propuestas societales alternativas. Estas cuestionan la mercantilización y el lucro, ya que desde diversos segmentos sociales de América Latina, se construyen discursos y prácticas que van configurando nuevas subjetividades e imaginarios, que tienden a la descolonialidad de las relaciones entre lo humano y lo no humano. El Buen vivir, concebido como propuesta societal, abre un nuevo horizonte de sentido histórico, no como retorno al pasado en una perspectiva fundamentalista, sino como el encuentro y síntesis de dos maneras de vivir: la moderna en su sentido de emancipación humana, y la indígena, que tiene el aporte de la reciprocidad, complementariedad y solidaridad. Tales aspectos pueden contribuir a la descolonialidad de la subjetividad y del imaginario, debido a la ruptura que plantean con respecto a los fundamentos del pensamiento dominante eurocéntrico, permitiendo incidir en la desmercantilización de la vida.

Así, al consumo que caracterizamos como “mimético monocultural capitalista”, se sugiere oponer la categoría de “consumo ético” propuesta por Sempere [2010], en donde la ética del consumo se vincula con lo ecológico, tomando en cuenta los límites materiales de los ecosistemas, de tal modo que se propone vivir con menos. Se sugiere hacer la reflexión a partir de la crisis multidimensional del patrón de poder colonial-moderno capitalista, en el contexto histórico y estructural en el que la emergencia de diversas experiencias, orientadas a la búsqueda de armonía en la interacción entre los ámbitos social y natural, abren un nuevo horizonte de sentido histórico, lo cual sugiere el tránsito a un “consumo ético intercultural y relacional”.

BIBLIOGRAFÍA

- Asselborn, Carlos [2015], “Economía, ética y estética: ¿Qué hace el capitalismo con el cuerpo que somos?”, en *Economía y Sociedad*, núm. 32.
- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez [2017], “La acumulación de desperdicios y el desperdicio de las riquezas. Una mirada desde los Derechos de la Naturaleza”, <<https://www.rebellion.org/noticia.php?id=228348>>.
- Acosta, Alberto [2014], “El Buen vivir, una alternativa al desarrollo”, en Pablo Quintero (comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- Bauman, Zygmunt [2017], *Vida de consumo*, México, FCE.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik [2006], *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Gudynas, Eduardo [2014], “El malestar moderno con el Buen vivir”, en Pablo Quintero (comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- Lander, Edgardo (comp.) [2000], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Marañón Pimentel, Boris [2012], *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Mejía, Julio [2014], “Colonialidad del Poder, Sociedad y Consumo”, en Paulo Henrique Martins *et al.* (comps.), *Guía sobre post-desarrollo y nuevos horizontes utópicos*, Buenos Aires, Estudios Sociológicos Editora.
- Mignolo, Walter [2016], *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad*, México, Ediciones Navarra.
- Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, <<http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>.

- _____ [2001], “La colonialidad y la cuestión del poder”, <<http://anibalquijano.blogspot.mx/2016/01/2001-la-colonialidad-y-la-cuestion-del.html>>.
- _____ [2011a], “Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina”, en *Contextualizaciones Latinoamericanas*, México, Universidad de Guadalajara, Año 3, Núm. 5.
- _____ [2011b], “Bien vivir: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, en *Ecuador debate*, Ecuador, CAAP, núm. 84.
- _____ [2014a], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2014b], “Otro horizonte de sentido histórico”, en *América Latina en Movimiento*, núm. 441, <<https://www.alainet.org/es/active/37936>>.
- Quintero, Pablo [2014], “Introducción”, en Pablo Quintero (comp.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.
- Scribano, Adrián y Pedro Lisdero [2009], “Trabajo, intercambios recíprocos y prácticas intersticiales”, en *Política e Trabalho*, Brasil, UFPB, núm. 31, septiembre.
- Scribano, Adrián [2015], *¡Disfrútalo! Una aproximación a la economía política de la moral desde el consumo*, Buenos Aires, elaleph.com.
- Sempere, Joaquim *et al.* [2010], *Enfoques sobre bienestar y buen vivir*, Madrid, CIP-ecosocial.

II. PRÁCTICAS, REFLEXIONES Y METODOLOGÍAS EN TORNO A LA SOLIDARIDAD ECONÓMICA EN AMÉRICA LATINA

7. SOLIDARIDAD ECONÓMICA Y OTRAS FORMAS DE CONSTRUCCIÓN DE PODER EN ORGANIZACIONES QOM DE PAMPA DEL INDIO

*Paz Concha Elizalde**

INTRODUCCIÓN

El debate sobre el Bien vivir o Buen vivir (en adelante BV) guarda especial trascendencia en la encrucijada actual latinoamericana como práctica de redistribución y control del poder [Quijano, 2014a], por ello, reflexionar sobre su extensión en nuestro continente más allá de las sociedades andinas cobra especial importancia. El BV proviene de distintas sociedades indígenas, y nuevas investigaciones muestran que este no se agota en el mundo andino, dando cuenta de visiones similares en otras latitudes del continente, como el caso del pueblo *gom* (toba), originario del Chaco Gualamba, que aquí abordaremos. La pretensión de conocer otros Buenos vivirres [Quintero, 2017] se origina tanto en la necesidad de dar cuenta de la heterogeneidad histórico-estructural de nuestros pueblos, como en abrir un diálogo plural que reúna la mayor diversidad de experiencias históricas y nos permita, desde allí, comenzar a recorrer un camino de aprendizaje. En otras palabras, que esta coconstrucción de procesos de descolonialidad se establezca en pie de igualdad, en términos de alteridad.

* Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Argentina.

Desde nuestra perspectiva y labor con pueblos originarios, es oportuno poner atención a los peligros de caer en indigenismos, proyecciones testimoniales y utópicas [Quintero, 2012], o llevar a cabo expropiaciones epistémicas [Castro-Gómez, 2005] sobre los pueblos y colectivos que practican su propio BV. Por estas razones es que consideramos necesario poner el acento en el desaprender para aprender [Albán Achinte, 2010] antes que modelizar, en colectivizar el poder como condición necesaria para su redistribución y para la co-construcción de un nuevo y mejor horizonte de sentido, un futuro-presente¹ de descolonialidad, con base en prácticas de solidaridad económica [Marañón Pimentel, 2014]. Para la realización de este aprendizaje quisiera compartir aquí las observaciones y conclusiones a partir de la práctica de la solidaridad económica y el control de la autoridad colectiva del pueblo qom de Pampa del Indio, Provincia del Chaco, Argentina.

BIEN VIVIR, SOLIDARIDAD ECONÓMICA Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER

Siguiendo al sociólogo peruano Aníbal Quijano entendemos aquí que el Bien vivir tiene sentido “como una existencia social alternativa, como una des/colonialidad o redistribución del poder” [Quijano, 2010: 48]. Esto es: “un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un modo distinto de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativo, a la Colonialidad Global del Poder” [Quijano, 2010: 48].

¹ Tomo aquí la noción de futuro-presente a partir de la comprensión del tiempo para el pueblo qom. El mañana se construye desde el ayer y el hoy, son nuestras acciones y decisiones las que nos propician cierto futuro, generan sus condiciones de posibilidad. De este modo, para el pueblo qom, el futuro está “atrás” y no “adelante”. Puesto que aún no ha ocurrido, *está siendo*, y este estar siendo permanente se realiza en el pasado y en el presente. Por lo tanto, si nuestra intención es construir un nuevo futuro, tal construcción se sitúa en el presente (que de inmediato es pasado) con componentes del pasado, de allí que quisiéramos reforzar esta idea mediante el vínculo futuro-presente.

Esta perspectiva de Quijano sobre el BV lo desvincula radicalmente de proyecciones esencialistas sobre los pueblos originarios, que clausuran toda posibilidad de cambio en estas sociedades, anclándolas a un pasado tan homogéneo como se pretende que sean sus identidades. Por el contrario, la propuesta de Quijano da lugar a la coconstrucción social de procesos de descolonialidad siempre abiertos, forjados a partir de la alteridad, y no de la otredad o la reificación del otro. Por ello, es importante considerar la noción de Buenos vivires, entendiendo que estos no solo representan diversas prácticas, sino “como una abstracción común que puede servir para identificar, nombrar y (re)pensar diferentes estructuras económicas y matrices culturales que serían articulados por la noción de Buenos vivires” [Quintero, 2017: 437]. De otro modo, si se tratara solamente de la adopción de estas categorías “rescatadas” de algún pasado indígena o de su cosmovisión, fácilmente se podría incurrir en ese “acto fundacional de violencia simbólica” que es la expropiación epistémica [Castro-Gómez, 2005: 186], en indigenismos por definición esencialistas, o en proyecciones utópicas y testimoniales, sin que estos errores sean excluyentes entre sí.

Los procesos de expropiación epistémica conllevan un doble movimiento: por una parte, la apropiación violenta de los conocimientos subalternizados (en este caso, las perspectivas de conocimiento e imaginarios sociales indígenas que configuran los Buenos vivires, junto a la experiencia histórico social que portan), al tiempo que construyen una hegemonía cognitiva que descalifica dichos conocimientos. En este doble juego, los saberes expropiados deberán pasar por una suerte de “blanqueamiento” científico, político y económico, que avale y limpie de la mancha de la ignorancia y la inferioridad, a la reciente apropiación.² El conocimiento nativo no es valorado

² Este tipo de respuesta queda fielmente retratada en las críticas revisadas por Gudynas [2014], y en el trabajo de Quintero en este mismo volumen.

a la par del conocimiento occidental, sino considerado como tradición o costumbre. La expropiación epistémica es un dispositivo constitutivo de la colonialidad del saber y del poder, y como tal pervive incluso de modos más sofisticados hasta nuestros días. Podemos observar mejor estos procesos si los conjugamos con la crítica que hace el antropólogo venezolano Pablo Quintero al indigenismo, a las proyecciones utópicas y testimoniales. Así, propone entender al indigenismo actualmente ya no como una corriente de revalorización de lo indígena, tal como se ha desarrollado históricamente en el escenario intelectual latinoamericano, sino más bien “como la agrupación de políticas de representación y gestión sobre los pueblos indígenas elaboradas sobre la base de distinciones ontológicas, que configuran particulares puntos de vista y actitudes hacia estas poblaciones” [Quintero, 2012: 103]. Complementariamente, el testimonio se basa en imágenes estereotipadas y fijas de las comunidades indígenas, con el fin de servir de prueba mediante de sus prácticas, de que existió y existe un mundo no capitalista. En tanto, la utopía sería la proyección de un mundo ideal encarnado en las comunidades indígenas de dos maneras diferentes. Primero, certificando esa posibilidad, y segundo, como guías en la realización de esa utopía no capitalista, opuesta a la sociedad occidental en sus marcas distintivas: saberes ancestrales, reciprocidad, simetría en las relaciones sociales, etcétera [Quintero, 2012].

Como lo señala Quintero, las consecuencias de la conjugación entre indigenismo, proyecciones utópicas y testimoniales son las de fijar un carácter inmutable sobre los pueblos indígenas, constituyéndose relaciones asimétricas donde los costos del fracaso recaen siempre en las comunidades indígenas.

En la articulación entre la sociedad occidentalizada (pero crítica y consciente del proceso histórico de dominación/explotación/conflicto que ha implicado la colonialidad del poder) y

los pueblos indígenas, son recurrentes los riesgos antes mencionados. Empero, no inevitables. Si comprendemos los Buenos vivires o la solidaridad económica como partes necesarias y determinadas por la descolonialidad del poder, estos pueden ser procesos que respondan a una racionalidad liberadora y solidaria [Marañón Pimentel, 2014]. Si nuestra intención es habitar procesos de descolonialidad, entonces la transformación y la ampliación de nuestros criterios se hace necesaria para incluir nuevas formas de comprensión que ayuden a aprender de una heterogeneidad histórico-social, que siempre ha estado allí. Desaprender para aprender requiere encontrar la manera de incluir, sin traicionar, esos otros conocimientos [Albán Achinte, 2010].

Retomamos aquí la categoría de *solidaridad económica* en el sentido propuesto por Marañón Pimentel [2014], puesto que pensar solamente en economía solidaria nos priva de la perspectiva histórica y de conjunción entre “lo” económico y la autoridad colectiva, vinculación necesaria para las transformaciones descolonizadoras. Marañón Pimentel, nos propone pensar las prácticas de la solidaridad económica comenzando por una revisión del contexto, el que debe ser acorde tanto institucionalmente, como en su subjetividad. Con este propósito recalca en la comunidad y la democracia directa, resaltando la relación de interdependencia entre lo político emancipatorio y lo económico.

Dentro del andamiaje teórico que utilizaremos, haremos uso de las categorías qom para el compartir y distribuir. Como es evidente, el uso de las categorías qom para la construcción del marco teórico, responde a principios de descolonialidad del saber. Estas categorías forman parte del sistema de conocimientos [Smith, 2016] del pueblo qom y no requieren validaciones, como la escritura académica o el método científico, para ser representativas de ese mismo sistema. Quisiéramos aclarar,

además, que los derroteros que siguen son producto de la observación y debate con las organizaciones qom desde hace una década, sobre diferentes temas. El Bien vivir y la solidaridad económica fueron abordados durante el último año y medio con ancianos y dirigentes de diferentes organizaciones, quienes se tomaron el trabajo de traducir, discutir y corregir las apreciaciones aquí plasmadas.

Entonces, para comenzar es preciso comprender que la misma palabra compartir en *qom la'aqtac* (idioma qom), *ivanaqchigui*, se refiere a dar equitativamente. Quien comparte no puede guardarse una fracción mayor de lo que va a entregar; si así lo hiciera, sería *shimataqaic* (mezquino). De igual modo, distribuir, *inoqolaxata'chigui*, involucra entregar equitativamente entre muchas partes. Ahora bien, el mismo sentido de equidad está considerado desde la heterogeneidad social de la comunidad, de forma que se reparte para igualar. Estas categorías no se restringen a los bienes materiales, se puede compartir un relato, una memoria, una parte de la historia que los otros no tenían y que a partir de allí pasa a integrar la memoria histórico-social de este pueblo. Así, el *ivanaqchigui* e *inoqolaxata'chigui* están vinculadas a la construcción de equidad y de lo colectivo que constituye a la comunidad.³ Por su parte, la idea de naturaleza, encarnada materialmente en el monte, en la tierra, en los ríos, es inescindible del sistema de creencias espirituales del pueblo qom y de su territorio. Mientras este último, a su vez, es indisociable de la salud, la corporeidad, los sistemas de conocimiento, la forma de organización política; en suma, de cada ámbito de existencia social. Podríamos sostener, entonces, que son categorías relacionales y solo de ese modo pueden ser abordadas y comprendidas.

³ Damos especial agradecimiento a los dirigentes Luis Benegas (CZT) y Víctor Gómez (FNC), a los ancianos Héctor Medina y Milciades Mansilla quienes han establecido un paciente diálogo, un esfuerzo intercultural con quien suscribe sobre estos temas.

DEL NATAXALÁ AL DIRIGENTE

Pampa del Indio se ubica a 220 kilómetros de la capital provincial Resistencia, en el Departamento Libertador General San Martín, en la provincia del Chaco, Argentina. Este municipio es una de las localidades con mayor concentración indígena del país, superando en años anteriores 50% de la población total, que hoy se estima en 15 287 habitantes [Indec, 2010]. Es este un municipio agrícola de pequeños productores con algunas familias que concentran la actividad económica y grandes extensiones de tierra desde su fundación *roqshe* (no-qom). La población qom, ubicada en diecinueve asentamientos dispersos por los parajes rurales y dos barrios en las márgenes del casco urbano, subsiste a partir del cultivo de sementera baja (batata, mandioca, zapallos, primordialmente) y la cría de caprinos para consumo, changas y como jornaleros en obrajes y explotaciones agrícolas. En su gran mayoría requieren del complemento de planes sociales estatales para asegurar la supervivencia de sus familias, integradas por diez personas, en promedio.

Agrupados políticamente en organizaciones indígenas —así autodenominadas— dentro de las posibilidades que ofrece el marco jurídico, se instituyen como consejo, *Lqataxac Nam Qompi*, prefiriendo quedarse al margen de institucionalizaciones foráneas como la organización de mujeres *Qomlashepi*, o persiguiendo la personería jurídica por medio de asociaciones civiles como la Comisión Zonal de Tierras Cacique Taigoyi', la Asociación Civil Cacique Taigoyi', la Federación Nacional Campesina y la Unión Campesina. Entre todas ellas, representan prácticamente la totalidad del pueblo qom de Pampa del Indio.

Al seguir la revisión que realizan las organizaciones qom sobre la figura histórica del *nataxalá* (líder, cacique) y la actual del dirigente [Núñez, Ramírez y Rojas, 2014], podemos

observar que el control del poder individual se ejerce colectivamente mediante premisas que regulan su acumulación, sostenimiento y beneficio. De tal manera, el poder, sobrenatural y/o político, no abandonará a quien lo porte en la medida en que: a) sea compartido; b) sea usado en beneficio de otros teniendo el portador del poder el último lugar en el reparto de beneficios derivados de él, y c) circule hacia direcciones de mayor necesidad. Desde nuestra interpretación, podemos concluir de estas premisas una prescripción de fondo que las engloba: el poder se porta, no se posee y está en constante tensión y circulación.

El ideal de *nataxalá* es una persona que sepa liderar mediante la escucha y el consenso, que antepone las necesidades de la comunidad a las suyas y las de su familia, que no abusa del poder que porta. La comunidad actual lo caracteriza como una persona fuerte, inteligente, humilde y solidaria. Estas características personales son de gran importancia hasta el día de hoy. Antes garantizaban que el *nataxalá* conservara el poder sobrenatural, que le era otorgado por los seres o el dueño del monte, y asimismo que su comunidad confiara en su liderazgo como para emprender enfrentamientos armados o firmar la paz con los representantes del Estado nacional. Hoy, cumple la misma función política en tanto un buen dirigente suma familias a la organización que lidera, y las pierde si da muestras de acumulación, irresponsabilidad o defrauda de algún modo a la comunidad (no solo a su organización).

La diferencia radical entre el *nataxalá* y el actual dirigente, entendemos, se encuentra en que se ha perdido en gran parte la creencia en el poder sobrenatural con el avance de la modernidad y la sociedad nacional sobre el territorio gom. Si bien este sistema de creencias no ha sido del todo erradicado y se resignifica constantemente de acuerdo con devenir de este pueblo. De todas formas, comparando las descripciones del liderazgo de los *nataxalá* con las exigencias a las que se ven

sometidos los actuales dirigentes, no se advierten mayores diferencias.

Los dirigentes siguen estando bajo el constante escrutinio de la sociedad qom, lo que muestra un alto grado de participación de la comunidad en cada una de sus decisiones, de modo de ejercer una democracia directa. Cada una de las decisiones que afecta a la comunidad es presentada y evaluada en asambleas, y aprobadas o descartadas por consenso. En estas asambleas cualquiera puede hablar y todos son escuchados, si bien es notorio el respeto y la valoración de la palabra de los ancianos. El dirigente actual, como el *nataxalá* de entonces, no tiene poder de decisión individual o representativa de su comunidad u organización.

En palabras de la dirigente qom, Isabel Paredes:

Puede parecer que la sociedad qom le pide mucho al dirigente, pero es una manera de construir una política [...] son las formas de organizarse de antes, de los pueblos indígenas, son políticas. Cada persona tiene un propósito. La comunidad está observando a cada uno [en función de su propósito] Si se quiere ser útil se necesita el reconocimiento de la comunidad. Todo el tiempo estás muy observado.

[La labor del dirigente] Se trata de compartir, de estar en presencia, dar, acompañar al otro. No necesita el dirigente tener título o formación académica. La comunidad valora al dirigente que pone sus garras, su forma de pensar como dirigente indígena. Debe pensar en una construcción colectiva, en una política colectiva.

La idea que refiere Paredes acerca del propósito de cada integrante de la comunidad y su observación refleja parte de las resignificaciones antes mencionadas. Los “poderes” que se pueden recibir están abocados al cumplimiento de distintos papeles dentro de la sociedad qom. Así, se puede recibir el poder para atender bien los partos, para curar los huesos

o la sangre, para proteger a la comunidad, para advertir por adelantado los peligros que la amenazan, entre muchos otros. La persona que reciba uno de estos poderes o formas de participación debe estar preparada para asumirlos o rechazarlos. La comunidad tiende a esperar la aceptación y para ello observa y acompaña las acciones y decisiones de sus miembros, hasta que estos encuentren su lugar en la sociedad, sin coacciones ni castigos.

En el ideal de la sociedad qom, entendido del mismo modo como en nuestro imaginario, se prefigura un ideal de democracia, cada persona cumple un papel elegido por sí misma y que aporta a su comunidad, ejerce su participación con responsabilidad en tanto afecta a los otros y exige el mismo cumplimiento de sus congéneres en cada una de sus actividades. Desde esta perspectiva, el papel del dirigente es el que conlleva —en proporción a su grado de responsabilidad— las mayores exigencias, de modo que será el primero en ser interpelado si no cumple las expectativas y el último en la distribución de beneficios. La autoridad del dirigente se funda en el ejercicio continuo de máxima solidaridad [Braunstein, 2008].

SOBRE EL COMPARTIR, EL PEDIR Y EL DISTRIBUIR

El antropólogo argentino Gastón Gordillo [2006] ha dedicado un minucioso trabajo a la reciprocidad y la diferenciación social en comunidades qom de la provincia de Formosa. En este, Gordillo critica la perspectiva antropológica de los cazadores-recolectores desde un prisma romántico occidental que naturaliza en ellos utopías igualitarias. Contrariamente, sostiene que el igualitarismo de los grupos cazadores-recolectores es “el resultado de relaciones sociales que deben ser recreadas y actualizadas a través de prácticas cotidianas” [Gordillo, 2016: 125], y que se enfrentan a transformaciones al

incorporarse estos grupos a las relaciones capitalistas y con el Estado-nación. Critica también las interpretaciones utilitaristas de la reciprocidad generalizada, poniendo el acento en el valor social que esta conlleva. Se comparte, dice Gordillo, fundamentalmente porque hacerlo es un valor sancionado socialmente.

Con respecto a las prácticas recíprocitarias, considera que se reconfiguran evitando diferenciaciones sociales productoras de clases al verse obstaculizada por la exigencia de las unidades domésticas más desfavorecidas materialmente, quienes ponen en obligación de compartir a las que perciben ingresos más altos. Asimismo, divide estos mecanismos en un compartir o convidar voluntario y en la coerción ejercida por medio de la presión social por mantener la apropiación igualitaria de lo producido. Gordillo concluye que el avance del capitalismo ha acentuado el componente coercitivo de la reciprocidad, pero que dada la vigencia del valor social del compartir no se llega a producir nuevas clases sociales entre los qom.

Si bien encontramos numerosas coincidencias en las observaciones de este antropólogo con las efectuadas por nosotros, para el pueblo qom de Pampa del Indio la obligación de compartir excede a los bienes materiales y se preserva vinculada a la forma política y organizativa de este pueblo. No se comparten solo los alimentos, ni la fuerza de trabajo, ni en última instancia la pobreza; se comparten también las responsabilidades y las decisiones. Es decir, no solo lo “producido”, sino la producción en sí, así como la creación y reproducción de sus relaciones sociales y horizontes de sentido.

Si retomamos las categorías qom *ivanaqchigui* e *inoqolaxata'chigui* podemos comprender de modo complementario el control de la diferenciación social expuesta por Gordillo. En tanto que existe en sí las formas de reparto social, es decir, entre cada unidad doméstica que integra una comunidad,

están configuradas por la equidad, se genera una circulación de bienes que tiende a la simetría. Dicho de otro modo, según las formas epistémico-político-económico-organizativas del pueblo qom, no puede existir un qom rico mientras haya uno pobre. El ascenso social y las mejoras en las condiciones de vida se darían de forma generalizada a toda la comunidad.

Del mismo modo, pedir constituye un derecho de todo qom sobre sus congéneres que va más allá de los alimentos o los bienes materiales, incluso de los bienes simbólicos que pudieran traducirse en una diferenciación de estatus. Este pedir se ejerce con el “llegarse”, esto es, la sola presencia de una persona que visita a otra, lleva implícito el pedido de aquello en lo que se encuentra desfavorecido. No se enuncia el pedido, sino se asume un conocimiento del otro que lleva a canalizar el requerimiento que se está llevando a cabo sin verbalizarse.

El mismo tipo de “derecho de usufructo” se produce en las organizaciones. Por ejemplo, las mil hectáreas adquiridas por la Asociación Civil Cacique Taigoyi, a la vera del río Bermejo, es de uso recreativo de todas las organizaciones, de toda la comunidad. En caso de que lo producido obtenga excedentes, también se reparte. Los jóvenes de todas las organizaciones acceden a formarse como maestros, comunicadores, pedagogos o enfermeros interculturales bilingües en el complejo educativo de gestión comunitaria del Consejo Qompí, y las mujeres del Qomlashepi, ubicadas en los distintos parajes, brindan las meriendas y educan en cultura qom a los niños de toda la comunidad. Todo ello sin que deba interponerse pedido alguno para gozar de los frutos del trabajo de una organización que no es la propia.

Otro ejemplo lo constituye el uso de la personería jurídica de una organización por otras que no la tienen o que no quieren tenerla, sin que esto involucre posteriormente conflictos por apropiación. De hecho, son numerosos los lotes de tierras de organizaciones o de familias que están inscriptos a nombre de otra organización con el fin de ser preservados,

sin que se objete que la prioridad la sigue teniendo la persona u organización de la que ha provenido. Lo producido u obtenido es efectivamente, con sus propias reglas, de usufructo colectivo.

Esto es interesante en tanto la solidaridad económica que se ejerce entre organizaciones y de modo que trasciende a las mismas. Las semillas obtenidas por medio de movilizaciones, cortes de ruta y demandas al gobierno provincial beneficia a toda la comunidad, del mismo modo, la vía de negociaciones que redundó en el complejo educativo qom al que todos acceden. Ciertos bienes de las organizaciones, como tractores y vehículos, son de uso prioritario, pero no excluyente de las otras organizaciones si estas los necesitan. Negárselos sería mezquino.

Cabe aclarar que estas mismas organizaciones no estarían de acuerdo con este recuento. Para ellas, el cumplimiento del compartir, de la solidaridad económica y de los buenos liderazgos, está muy lejos de conformarlos. La conducción del complejo educativo debiera recaer en todas las organizaciones y no solo en las especializadas en educación. Las tierras colectivas debieran producir también bajo consenso y no solo repartir en los ocasionales casos de excedente, o bien, los lotes familiares no debieran inscribirse como título privado, sino comunitario. Con respecto a los dirigentes, la gente tendría que votar mejor y no elegir a los que acumulan o no cumplen, y los dirigentes mismos debieran ser mucho más aguerridos y firmes con el gobierno de turno.

DESAPRENDER/APRENDER PARA LA COCONSTRUCCIÓN
DE LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER

Este momento histórico de crisis de la colonialidad global del poder nos reclama un ejercicio de desaprender viejas prácticas y constricciones limitantes, que alimentan y reproducen

la lógica epistémica y operacional de la colonialidad del poder, en sus diferentes estructuras sociales y en sus instituciones [Quintero, 2015]. Es preciso incluir en nuestra subjetividad⁴ lógicas distintas a las engendradas por la colonialidad/modernidad/eurocentrada, que se aparten del predominio de la dominación y explotación como fundamento de toda relación social. Recién entonces estaremos en condiciones de aprender de otras experiencias históricas sin descalificarlas, ni objetivarlas mediante esencialismos desesperados. Así, del pueblo qom de Pampa del Indio podemos aprender que la forma en que se comprende y ejerce el poder no está separada de cómo se comparte y distribuye la materialidad de la vida. Estos ideales sociales organizan la sociedad qom local por medio de decisiones políticas consensuadas y sostenidas en el tiempo, en sus numerosas reconfiguraciones. Observamos que la colectivización del poder, también, es indisociable de la solidaridad económica ya que esta no se reduce al aspecto económico de la vida. El ejercicio de la solidaridad económica construye una subjetividad diferente y responde a una lógica distinta de la del capitalismo colonial/moderno. Esta lógica hace del pedir un derecho y del compartir una obligación, lo cual se traduce en un acto fecundo que fortalece las relaciones sociales.

Para el pueblo qom no basta con ceder el poder, sino que es preciso un papel activo de quien recibe parte de la distribución de ese poder. Probablemente este sea uno de los mayores problemas que enfrenta nuestra sociedad occidentalizada. La democracia representativa nos ha alejado del ejercicio permanente y cotidiano de la distribución del poder. Nos ha mostrado como incómoda y conflictiva la tensión permanente que exige el control del poder, y en su lugar nos ha convencido de lo imposible de estas prácticas. Es evidente que el voto universal y nuestras leyes, por benignas que pudieran ser, no

⁴ Entendida esta en el sentido de Quijano [2014], como nuestras perspectivas de conocimientos, nuestros imaginarios sociales y las memorias históricas.

son suficientes para la construcción de una democracia. Es preciso un cambio profundo en nuestra subjetividad y la práctica constante de esa transformación a largo plazo, siempre abierta a revisión, para lograr una transformación real en nuestras sociedades y cambiar la racionalidad instrumental por una liberadora y solidaria.

De los derroteros anteriores se desprende la centralidad de *lo colectivo*. Sin anclarlo al trabajo, a la distribución de los medios de producción o a lo político, entendemos que *lo colectivo* es lo que prima detrás de cada una de estas segmentaciones. La perspectiva epistémica del pueblo qom no divide el mundo en compartimentos estancos. Su apreciación, por el contrario, se basa en una compleja relacionalidad de los ámbitos de existencia. Como hemos visto, la naturaleza es espiritual por definición, así como el territorio no puede desligarse de la educación, y hay numerosos ejemplos que dan cuenta de ello. Pues bien, suponemos que ese mismo carácter relacional es lo que hace partícipe a cada miembro de la comunidad en un colectivo, una comunidad política de consenso dialógico [Quintero, 2014] que, como tal, opera relacionalmente sobre cada ámbito de la existencia social.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo hemos pretendido aportar desde diferentes sistemas de conocimientos a los debates sobre el Bien vivir, sumándonos a la comprensión de los Buenos vivires y de que en ellos la solidaridad económica, en su vinculación con el control y la distribución del poder (como exige la descolonialidad) es crucial. Para la realización de estos procesos consideramos fundamental las contribuciones desde las formas comunidad y las prácticas de la democracia directa, así como la coconstrucción, a partir de una racionalidad

opuesta a la instrumental, y anclada en principios liberadores y solidarios.

En este sentido, las prácticas concretas de los pueblos indígenas, como es el caso del pueblo qom de Pampa del Indio, ofrecen un aprendizaje y una idea crítica sobre las prácticas representacionales de la colonialidad/modernidad/eurocentrada. Queda de nuestra parte desaprender unas para incorporar las otras, considerándolas siempre críticamente y como procesos sociales abiertos, en construcción permanente hacia un nuevo horizonte de sentido, uno que se aleje de la dominación y explotación, y de toda forma de opresión.

BIBLIOGRAFÍA

- Albán Achinte, Adolfo [2010], “¿Racialización, violencia epistémica, colonialidad lingüística y re-existencia en el proyecto moderno/colonial?”, en Agustín Laó-Montes Agustín *et al.* (eds.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Braunstein, José [2008], “Introducción. Conceptos y categorías de liderazgo”, en José Braunstein y Norma Meichtry (eds.), *Liderazgo. Representatividad y control social en el Gran Chaco*, Corrientes, Universidad Nacional del Nordeste.
- Castro-Gómez, Santiago [2005], *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Gordillo, Gastón [2006], *En el Gran Chaco: antropologías e historias*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Gudynas, Eduardo [2014], “El malestar moderno con el Buen vivir”, en Pablo Quintero (comp.), *Crisis civilizatoria, Desarrollo y Buen vivir*, Buenos Aires, Duke University/Del Signo.

- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de la República Argentina (Indec) [2010], *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas*, Argentina.
- Lander, Edgardo [2003], “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Marañón Pimentel, Boris [2014], “El impulso de la solidaridad económica en América Latina en el contexto del patrón capitalista, colonial-moderno. Hacia el Buen vivir y la descolonialidad del poder”, en *Revista de Sociología*, núm. 24.
- Núñez, Aurelio, Canuto Ramírez y Margarita Rojas [2014], *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados. Nuestra visión para el porvenir*, Buenos Aires, CQ Editores.
- Quijano, Aníbal [2010], “‘Bien Vivir’ para redistribuir el poder. Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global”, en *Yachaykuna*, núm. 13, junio.
- _____ [2014a], *Des/colonialidad y Bien Vivir. Un debate en América Latina*, Lima, Editorial Universitaria.
- _____ [2014b], *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Clacso.
- Quintero, Pablo [2012], “Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2014], “Prólogo”, en Núñez, Aurelio, Canuto Ramírez y Margarita Rojas, *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados. Nuestra visión para el porvenir*, Buenos Aires, CQ Editores.

- _____ [2015], *Antropologías del desarrollo: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Kula.
- _____ [2017], “Buenos Vivires. Matrices culturales, estructuras económicas e interculturalidad crítica en Abya Yala”, en Catherine Walsh (ed.), *Pedagogías Decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, t. II, Quito, Abya Yala.
- Tuhiwai Smith, Linda [2016], *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, Santiago de Chile, LOM.

8. LA COOPERATIVA UNDECO EN MORELOS,
MÉXICO, 2000-2017
Tensiones entre racionalidades descoloniales
e instrumentales*

*Dania López***
*Rosa Castillo****

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo analiza la experiencia de una propuesta de cooperativismo integral, iniciada a principios de este siglo, en Morelos, México, que propuso vincular actividades de ahorro y préstamo, de abasto y consumo, y de producción y comercialización de hortalizas. Se constata que en sus inicios esta iniciativa desplegada en la dimensión del ahorro y préstamo por medio de la cooperativa Unidad, Desarrollo y Compromiso (Undeco) tuvo un desempeño positivo ya que pudo congregarse un importante número de socios y montos significativos de ahorro, operando desde la horizontalidad en la toma de decisiones, la resignificación de las prácticas crediticias y la decisión de no pagar intereses por los ahorros recibidos. Pero recientemente ha mostrado ciertas dificultades en relación con el sentido de la cooperativa y la articulación

* El presente trabajo fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT IN303216: “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias” de la UNAM.

** Universidad Nacional Autónoma de México.

*** FES Aragón, Universidad Nacional Autónoma de México.

que se realizó con la de Truequío. Estas dificultades pueden mostrar que las relaciones basadas en la autogestión y el autogobierno no son irreversibles en el tiempo, mostrando tensiones entre una racionalidad instrumental (medios-fines) y una racionalidad descolonial (liberadora orientada a la emancipación humana y solidaria en una relación de equilibrio con la Madre Tierra).

La estructura de este trabajo es la siguiente: en el primer apartado se presentan los elementos del proyecto de cooperativismo integral y los esfuerzos por concretarlo; en el segundo se muestran algunas dificultades y las percepciones sobre las mismas para visibilizar las tensiones; en el tercero se hace un balance de las tensiones entre lo instrumental y lo descolonial, y finalmente se presentan algunas conclusiones.

La investigación se realiza a partir de la consulta de trabajos previos sobre las Cooperativas Undeco-Truequío. Desde diciembre de 2016 se han sostenido diálogos con socios y directivos con base en una guía semiestructurada, considerando las relaciones de poder en los distintos ámbitos de la existencia social contemplados por la propuesta de la descolonialidad del poder (trabajo, autoridad colectiva, subjetividad, sexo-género y naturaleza). La guía ha sido elaborada y revisada en el seminario permanente del proyecto colectivo “De la crisis estructural del empleo, al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias”. Debido al formato de la presente edición, no son incluidos los audios de los entrevistados.

ORÍGENES DE LA COOPERATIVA UNDECO Y SU PROPUESTA
DE COOPERATIVISMO INTEGRAL

El origen de la cooperativa Undeco se remonta a septiembre de 1998, cuando un grupo de veinte personas impulsó la formación de una sucursal de la Cooperativa Integral de

Tepoztlán, Morelos, de la que más tarde se separó por diferencias con el gerente de la cooperativa, debido a la forma como se entendía el cooperativismo (sectorial, limitado al ahorro y préstamo, sin contemplar que lo importante es dar mayores servicios a los socios para mejorar su calidad de vida, en compromiso con la comunidad) y porque se consideró que había una gestión poco participativa y transparente. Tres años después, el 17 de noviembre de 2001,¹ se conformó la cooperativa Undeco en Anenecuilco, Ayala, Morelos, con la aportación de veinte socios fundadores, entre hombre y mujeres, que en total reunieron 3 500 pesos. Se acordó organizar reuniones semanales y antes de dos meses ya se contaba con cincuenta socios. La aportación inicial fue por montos diferentes, según las posibilidades de cada socio, aunque se había establecido que el valor del certificado de aportación sería de 500 pesos [Rubio *et al.*, 2013]. La Undeco es una cooperativa de consumo, aunque sus actividades se centran en el ahorro y crédito. Esta decisión fue una táctica para evitar la Ley de Ahorro y Crédito Popular, publicada en 2001, que consideraba a las cooperativas de ahorro y préstamo como intermediarios financieros con fines de lucro, lo que implicaba mayores gastos (contabilidad específica), pagar más impuestos y, en general, un control estatal mayor (monitoreos continuos). Gracias a una organizada movilización de muchas cooperativas de ahorro y préstamo, aglutinadas en la Alianza Cooperativista Nacional (Alcona), la ley fue modificada en 2009 y se reconoció el propósito social de estas cooperativas. Esa lucha legal fue considerada además una lucha ideológica y política, pues se reivindicó el carácter no lucrativo de este tipo de cooperativas [Rubio *et al.*, 2013: 182]. Las modificaciones resultaron importantes, pero la ley aún significaba un encarecimiento de las actividades de las cooperativas y un control estatal

¹ Undeco se conformó, de manera formal, el 4 de diciembre de ese año. Los aniversarios son celebrados el 17 de noviembre de cada año.

muy fuerte; por ejemplo, el requisito del fondo de reserva para muchas ha resultado inviable por los montos, e innecesarias porque la confianza en las experiencias solidarias permite sortear ese requisito. Esto sumado a una concepción distinta del cooperativismo hicieron que hasta el momento la Undeco trabaje como cooperativa de consumo.

Surge inspirada en la propuesta de cooperativismo integral de Charles Gide, y aunque en México la legislación en torno a las cooperativas no contempla entidades integrales, pues parte de una concepción sectorial y fragmentada, los promotores de la Undeco buscaban impulsar un proyecto integral que brindara servicios a los socios [López, 2014: 191].

Es en este contexto y bajo esta perspectiva surge la Undeco formalmente como una cooperativa de consumo, pero en la práctica como una experiencia de ahorro y crédito, con el ánimo de impulsar un cooperativismo integral, como proyecto de transformación social.

La toma de decisiones dentro de la Undeco se hace mediante de los organismos internos establecidos: asamblea general, consejos de administración y vigilancia, comisión de educación, comité de ayuda mutua, gerencia, encargados de secciones en determinado momento, y gerentes de sucursal. Asimismo, se hace un esfuerzo por impulsar relaciones más horizontales entre los socios, lo que no ha resultado fácil, pues se sostiene que la gente está acostumbrada a recibir órdenes, o bien, por una confianza excesiva en los líderes. A pesar de las dificultades, para la Undeco esta es una convicción.

Otra convicción es la necesidad de usar un nuevo lenguaje que dé cuenta de la especificidad de las prácticas que se impulsan. Como ya se ha esbozado, en lugar de hablar de cooperativa de ahorro y préstamo, se maneja una sección de “administración de salarios y ayuda mutua”. *Administración de salarios* porque se considera que el cooperativismo es un movimiento de los trabajadores, que lo único que poseen es un salario o un ingreso que es fruto de su trabajo, recursos que

no están orientados a la explotación de otras personas; asimismo, no es que se ahorre lo que sobra, pues de un presupuesto de por sí limitado se hace un esfuerzo por ahorrar. *Ayuda mutua* porque se trata de una suma de voluntades, de solidaridad, para ayudarse entre todos. Inicialmente se acordó depositar en la administración de salarios al menos 30 pesos al mes, “una cantidad modesta que no saca de ningún apuro a nadie de forma individual, pero sí puede ser importante al acumularse las aportaciones de todos los socios” [Rubio *et al.*, 2013: 170].

En la Undeco se decidió que no se debían pagar intereses a los ahorros porque se planteaba que solo el trabajo produce riqueza. Lo que buscaba la cooperativa era otorgar servicios y que los socios pudieran recibir las ayudas mutuas, no el cobro de un interés. En ese sentido, se asumió una postura de clase: “[...] todos son de clase media para abajo, pertenecen a la clase trabajadora que sería la clase explotada. No entra alguien que tenga mucho capital y que quiera tener la *lana* en la cooperativa porque no se les paga intereses a los ahorros, porque son servicios los que se brindan” [Rubio *et al.*, 2013: 176].

También desde el inicio se determinó que la cooperativa operaría solo con los recursos de los propios socios, como lo hicieron los pioneros de Rochdale. Para cubrir los gastos de la Undeco se estableció una cuota de sostenimiento, que inicialmente era de 1.5% mensual por cada ayuda mutua otorgada; actualmente, la cuota de recuperación es de 3% a 30 días, y una preferencial de 2% por pago puntual; este incremento se ha realizado con el ánimo de resolver un problema de déficit que será abordado adelante. Asimismo, para promover el proyecto cooperativo en otras localidades manteniendo la cercanía con la gente, la Undeco contó con tres sucursales que dependían de la sede central, pero que se administraban localmente.

Para 2014, se consideraba que la cooperativa estaba consolidada: contaba con 1 340 socios adultos y 577 niños, además de cinco trabajadores administrativos [Rubio y Rubio, 2014]; sin embargo, se han dado de baja al menos a unos 500 socios, algunos por voluntad propia y otros más porque en la práctica no estaban activos, de hecho, algunos directivos estiman que la cooperativa es sostenida solo por 250 socios que ahorran y solicitan ayudas mutuas.

Regresando a la propuesta de cooperativismo integral, en la Undeco, además de la sección de administración de salarios y ayuda mutua, se organizó propiamente una sección de abasto y consumo, que inició actividades en 2003. Su propósito era, por un lado, ofrecer productos de primera necesidad a precios bajos (posibles gracias a las compras al mayoreo, y porque los incrementos en precios solo contemplaban los gastos de operación, no existía un ánimo de lucro), y por otro, ser un espacio de venta para los productos de algunos socios y de otras cooperativas. También se buscaba destacar la necesidad de usar mejor los escasos ingresos en cada familia en aras de una alimentación saludable [Rubio *et al.*, 2013: 172-175].

Más tarde, en 2004, se sumó la sección de salud alternativa, que buscaba ayudar y educar a los socios en la prevención de enfermedades, así como ofrecer productos naturistas producidos por socios.

Las dos secciones arriba mencionadas funcionaron durante un tiempo, pero por factores que serán abordados en el siguiente apartado, dejaron de funcionar. A pesar de esto, los objetivos que esas secciones perseguían eran por demás loables.

Finalmente, en la parte productiva, desde 2008 se han intentado realizar proyectos de este tipo, primero con una deshidratadora de hortalizas y, posteriormente, desde 2012, con la cooperativa Truequío orientada a la producción orgánica de jitomate, pepino y otras hortalizas en invernaderos para exportar a Estados Unidos. Agrupar a pequeños productores para

facilitar el acopio en cantidades necesarias para la comercialización fue la motivación inicial de este proyecto.

Impulsar proyectos productivos se considera vital para promover el cooperativismo integral, pues como ya se mencionó, uno de los principios básicos de Undeco es que el trabajo produce la riqueza, de manera que mediante los proyectos productivos se genera riqueza, y no solo se apropia, como en el ahorro y préstamo, y en el consumo. En ese sentido, se buscaba generar sinergias entre las distintas secciones y reforzar mutuamente las actividades de ahorro, consumo y producción, pues si la cooperativa se limitaba a las actividades de ahorro y crédito aisladas de la producción, “solo se reproduciría la dinámica capitalista, convirtiéndose en un eslabón más para la realización de la plusvalía en empresas capitalistas” [Rubio y Rubio, 2014: 182].

Para iniciar actividades era necesario contar con la infraestructura mínima, la cual fue financiada con recursos propios a partir de la aportación de veinticinco socios, que sumaron un monto de 250 mil pesos. Las primeras incursiones en el mercado internacional resultaron problemáticas por dificultades en el manejo de producción y empaque, no tenían una escala mínima y tampoco tenían una logística apropiada para la exportación [López, 2015].

Durante 2014 y 2015 los precios y los volúmenes de ventas se mantuvieron estables, pero desde el segundo ciclo de 2016, cuando los problemas de producción ya habían sido resueltos, los precios cayeron drásticamente y se enfrentó la exigencia de la certificación de inocuidad. Desde entonces, las operaciones han estado sujetas a mucha incertidumbre y actualmente está paralizada. Para considerar a Truequío como la sección de producción y comercialización de la Undeco, se estableció que para repartir los excedentes se contemplarían tres tipos de socios: la Undeco, socios productores y “accionistas”. También se contempló un porcentaje para los gastos y necesidades de Truequío.

Como se anticipó, inicial e internamente, la cooperativa Truequico fue comprendida como una sección de la Undeco. Sin embargo, la conformación de esta sección/cooperativa, ha generado diversos malentendidos y malestares que actualmente mantienen a la cooperativa en una situación de tensión, respecto al lugar y las responsabilidades de Truequico con la Undeco.

Las dificultades apenas esbozadas en este primer apartado serán ampliadas a continuación, lo cual permitirá reconocer las tensiones entre racionalidades abordadas posteriormente.

DIFICULTADES Y TENSIONES EN EL PROYECTO DE COOPERATIVISMO INTEGRAL

De manera sintética, podemos enunciar las siguientes dificultades:

1. En la sección de administración de salarios y ayuda mutua, la parte medular de la Undeco, existe un problema de liquidez y de déficit. El primero disminuye la capacidad de la cooperativa para otorgar ayudas mutuas, en tanto que el segundo compromete la operación misma de la Undeco.
2. El cierre de la sección de abasto y consumo respondió principalmente a problemas administrativos como el inadecuado manejo de inventarios tanto de bienes perecederos como no perecederos, al robo hormiga, a una escasa promoción y a la competencia de los grandes supermercados. La sección se fue deteriorando y a pesar de que empezó a registrar números rojos, fue subsidiada temporalmente por la sección de administración de salarios y ayuda mutua.
3. La sección de salud alternativa también fue cerrada e igualmente estuvo subsidiada por la sección de administración de salarios y ayuda mutua, por medio de un

sistema de tarifas, que para algunos socios resultaba incomprensible.

4. La sección de producción y comercialización (primero, como el proyecto de deshidratadora de hortalizas, y más tarde materializada en la cooperativa Truequío), no ha logrado concretarse. A partir de las entrevistas se advirtió que un problema fundamental es que la propuesta de cooperativismo integral no ha sido entendida y apropiada por directivos y socios, pues como han expresado los líderes morales de la Undeco, lo productivo es central en dicha propuesta. Otro problema práctico identificado es la falta de una planificación cuidadosa, principalmente en el caso de Truequío, que no se respaldó en un estudio de factibilidad que contemplara las diversas aristas de la producción orgánica, pero principalmente de la exportación. Dada la conflictiva relación entre la Undeco (como sección de administración de salarios y ayuda mutua) y Truequío (como supuesta sección de producción y comercialización) se harán algunas ampliaciones.

Sobre los problemas de liquidez y déficit en la Undeco, algunos directivos señalan que desde 2008 se creaban. Respecto a la liquidez, se menciona que se decidió comprar un terreno cuando ya había problemas, lo que implicó sacar dinero de circulación; después, involuntariamente se adquirieron inmuebles de dos socios que no pagaron sus ayudas mutuas: una casa —que implicó un juicio que generó muchos gastos, lo que se comentará más adelante—, y un terreno, lo cual profundizó el problema de liquidez. También se menciona que muchos socios ya no cumplen el compromiso del ahorro mensual mínimo, el cual inicialmente era de 50 pesos y actualmente es de 100 pesos.

El problema de liquidez ha significado mayores dificultades para otorgar las ayudas mutuas. Por ejemplo, en 2005 se

otorgaron casi 9 millones de pesos en ayudas mutuas, y para 2012 el monto fue de apenas 3.5 millones de pesos;² esto ha repercutido en el déficit, pues otorgar menos ayudas mutuas disminuye la cuota de sostenimiento que se capta y no alcanza a cubrir los gastos de operación. Los tiempos de aprobación de las mismas se han hecho más largos, lo que ha molestado a muchos socios y se han retirado de la cooperativa. Para tratar de resarcir este problema de liquidez, se decidió aceptar ahorros a plazo fijo, a los que sí se les paga un interés, contrario a la filosofía e ideales iniciales de la Undeco; esta medida fue una solución temporal que actualmente se ha convertido en un problema, porque existe la presión de contar con el dinero para cubrir los ahorros, cuando los plazos vencen. Actualmente, algunos de los directivos sostienen la necesidad de eliminar los plazos fijos por la presión y el costo que implican, además de sostener que esto va en contra de la filosofía de la cooperativa.

Con relación al déficit, los socios mencionan que se ha generado por gastos excesivos en beneficios para los directivos (despensas, viáticos), en la promoción de otros proyectos y en apoyos a la comunidad (becas a estudiantes, festejos por el día del niño, día de la madre, etcétera); asimismo, como las ayudas mutuas otorgadas ahora son menores, las cuotas de sostenimiento cobradas a esas ayudas ya no resultan suficientes para cubrir los gastos de operación.

También se han enfrentado problemas para recuperar las ayudas mutuas (morosidad). Un mecanismo con el que se contaba para evaluar las solicitudes era el comité de ayuda mutua, el cual en la práctica desapareció y repercutió en la recuperación; también desapareció la comisión de educación, que era el que formaba a los futuros socios y les explicaba los

² Cifras consultadas en los informes de las Asambleas Generales Ordinarias, de 2002 a 2012.

derechos y las obligaciones: el derecho a conseguir ayudas mutuas, así como el compromiso de ahorrar y pagar a tiempo para que otros compañeros puedan disfrutar también de las ayudas mutuas.

Pero los problemas de liquidez y déficit se atribuyen principalmente a una falta de perspectiva y decisión del cuerpo directivo, así como de la gerencia. Por mucho tiempo las decisiones fueron tomadas por los socios fundadores —quienes tienen una presencia muy fuerte en la Undeco y fueron los promotores de Truequo— y los directivos avalaron esas decisiones sin valorar su viabilidad. Asimismo, se ha señalado que la falta de un plan de trabajo, así como un perfil y formación adecuados en la gerencia son un problema adicional, pues se han otorgado ayudas sin criterios claros. Por ejemplo, antes se priorizaban las ayudas mutuas de menor monto sobre aquellas de montos grandes, después se empezaron a otorgar como se fueran solicitando sin distinguir entre montos. Esto implicó, por un lado, que se incrementara el riesgo al concentrar montos mayores en un número menor de socios, y por otro lado, que quienes solicitaban ayudas mutuas menores esperaran mucho, situación que molestó a los socios porque una de las bondades que se le reconocían a la cooperativa era que en emergencias las ayudas mutuas se otorgaban casi de manera inmediata. De este modo se ha ido minando la confianza.

Con respecto a los conflictos por los que ha atravesado la cooperativa, se han registrado dos momentos de gran tensión. Uno de ellos fue con un socio que no quiso pagar su ayuda mutua, por lo que se realizó un juicio en su contra. Después de un largo proceso que duró más de 10 años, en 2016 se determinó que la cooperativa podía quedarse con un inmueble (una casa) del socio. Sin embargo, en medio de este proceso, el socio, junto con otros socios inconformes —entre ellos el socio que estaba a cargo de la sección de abasto y consumo—

emprendieron un proceso de desacreditación contra los dirigentes de la cooperativa, a quienes acusaron de fraude.³ Como se mencionó en el apartado previo, en su calidad de cooperativa de consumo, formalmente la Undeco no estaba obligada a cumplir con esos lineamientos, pero esa omisión fue utilizada para tratar de desprestigiar a la cooperativa y a sus directivos. Aunque las declaraciones de fraude fueron desmentidas, el suceso melló la confianza de los socios y algunos decidieron abandonar la cooperativa. Asimismo, el proceso legal implicó gastos que junto con una diferencia que se pagó para adquirir la casa en remate, han significado “dinero que salió y no volvió” y “dinero que no está en circulación” para otorgar ayudas mutuas. Como no se dan dichas ayudas, el monto por cuota de sostenimiento también disminuye, lo que ha contribuido a profundizar el problema de liquidez y déficit.

Otro momento reciente de gran tensión, que se alimenta del antes reseñado, es el que se ha suscitado en torno a la relación Undeco-Truequío. Se ha mencionado que existe una falta de claridad y discrepancias entre socios y dirigentes con respecto a si Truequío (que inicialmente se planteó como la sección de producción y comercialización) es o no realmente parte de Undeco. Los fundadores de Truequío sostienen que la formación de esta cooperativa fue avalada por la directiva de la Undeco desde 2012, y aprobaron que Truequío ocupara un terreno en la propiedad de la Undeco. Truequío se comprometió a pagar excedentes a la Undeco, en su calidad de “socia” y “madre”. Sin embargo, el cuerpo directivo de la Undeco ha señalado que los gastos e inversiones realizadas en Truequío

³ “Advierten sobre riesgos de patrimonio en Cooperativa de Ayala”, <<https://www.puntoporpuntotv.com/2015/04/22/advierten-sobre-riesgos-de-patrimonio-en-cooperativa-de-ayala/>>, consultada el 22 de abril de 2015. “Temen fraude en cooperativa de Anenecuilco”, <<https://www.launion.com.mx/morelos/cuautla/noticias/70375-temen-fraude-en-cooperativa-de-anenecuilco.html>>, consultada el 23 de abril de 2015.

son una de las causas del déficit. Se han hecho esfuerzos por transparentar los aportes que cada cooperativa ha hecho a la otra, no obstante, la tensión y discrepancias permanecen, además, los cuestionamientos al líder moral y socio fundador se acrecientan. En tanto, en la Undeco permanecen y se agravan los problemas de liquidez y déficit.

BALANCE DE LAS TENSIONES

Haciendo un balance de las tensiones entre racionalidades, se han establecido algunas categorías centrales que ayudan a narrar y analizar esta experiencia cooperativa desde una perspectiva descolonial.

1. Apropiación del proyecto. Se advierte que dentro de la cooperativa existen diferencias entre los socios, con respecto a la apropiación del proyecto, pues hay personas que parecen estar más comprometidas que otras. Se advierte aquí una tensión entre valores como el compromiso, la responsabilidad compartida, la reciprocidad y la solidaridad, elementos de una racionalidad liberadora, el individualismo y la conveniencia propias de la racionalidad instrumental. Este elemento se relaciona con una segunda categoría.
2. Formación cooperativa. Al ingresar como socio se debe recibir información y formación sobre el cooperativismo, los objetivos del proyecto, la forma de trabajar y las responsabilidades como socio. Esta medida se implementó para “mantener vivo el espíritu de cooperativismo” y dicha tarea estaba a cargo de la comisión de educación, que en la práctica ha desaparecido.
3. Liderazgos. Hay una tensión en el liderazgo, pues durante un periodo la cooperativa “se quedó sin dirigen-

tes” y toda la responsabilidad estuvo a cargo de su fundador y líder moral. Los directivos avalaban decisiones sin informarse y reflexionar sobre las implicaciones de las mismas.

Estas tres categorías consideradas centrales evidencian la tensión entre una racionalidad descolonial y la racionalidad instrumental, es decir, que la apropiación del proyecto debe ser alimentada por una formación cooperativa constante, pero al mismo tiempo se requiere el compromiso de los directivos que se alejaron de la responsabilidad otorgada por la Asamblea.

4. Administración. Si bien hay diferencias entre la cultura de la administración cooperativa y la cultura gerencial en general, en ambos casos se asume que al asignar responsabilidades las personas a cargo cuentan con las herramientas necesarias para realizar su tarea. Las secciones de abasto, consumo y salud alternativa cerraron por una mala administración; así mismo, se ha mencionado que tampoco se tomaron las medidas necesarias cuando se empezó a percibir que bajaba el número de socios activos y que los flujos de efectivo empezaban a mermar.
5. Planeación a largo plazo. Esencialmente, el propósito de la Undeco es que sus miembros crezcan en comunidad y actúen en forma colectiva para resolver sus problemas cotidianos y mejorar su calidad de vida, pero alcanzar este objetivo implica que la cooperativa funcione bien. En lo financiero, hay evidencia de que en los primeros años hubo “buenos números”, empero no se tuvo la “capacidad de ver más allá”, de “adaptarse a los cambios”, se registró una baja en los ahorros “por la situación económica del país” y porque no se siguió fortaleciendo la educación cooperativa; tampoco se ajustaron los gastos.

6. Gestión. Para reducir la falta de liquidez y aumentar los ahorros, se decidió aceptar ahorros a plazo fijo a los que sí se les paga un interés. Esta medida, además de obedecer a una racionalidad capitalista, significa una presión para contar con los montos para pagar los intereses y afrontar los posibles retiros. Podemos advertir aquí una tensión entre las racionalidades, pues se abandonó, al menos parcialmente, la idea de que el dinero no produce riqueza.
7. Desmercantilización. No obstante la decisión de recibir ahorros a plazo fijo y pagarles un interés, se advierte un proceso de desmercantilización en la medida que no hay ánimo de lucrar con los ahorros de los socios, bajo las ideas de que “solo el trabajo produce la riqueza” y “las cooperativas son para dar servicios a los socios”. En general, los entrevistados plantearon que su participación en la cooperativa responde a la motivación de disfrutar de los servicios que brinda, básicamente la posibilidad de obtener las ayudas mutuas para realizar proyectos personales o familiares (construcción de casa, realización de estudios), o impulsar alguna actividad económica que les reditue ingresos. Ahorrar es un compromiso que se asume en medio de la precariedad; no están en la cooperativa para recibir intereses por sus ahorros, lo que difiere de la lógica del capitalismo financiero en donde el dinero produce dinero. Sin embargo, como se mencionó antes, la cooperativa atraviesa una situación que la ha llevado a abandonar parcialmente esa convicción al pagar intereses a los ahorros a plazo fijo. También se ha frenado su camino hacia la integralidad ya que las secciones de consumo y de salud se cerraron y Truequino no es ya considerada sección de la Undeco (Asamblea Extraordinaria, 05 de agosto de 2017), limitando sus alcances como propuesta de transformación social.

Una vez más se advierte las tensiones entre racionalidades.

8. Subjetividad. Se reconocen los aportes en la resemantización y resignificación en el plano simbólico de la Undeco, al impulsar otro lenguaje y otras prácticas, lo que implica un cambio de subjetividad, una resignificación de términos en la práctica y una desobediencia epistémica pues se abandona la idea del dinero como sinónimo de riqueza, se fomenta la solidaridad y la responsabilidad mediante las ayudas mutuas y se promueve el ahorro como una práctica cotidiana independientemente del monto de los ingresos de los socios.

Este balance de los aportes y las dificultades de la cooperativa ilustra pues la tensión permanente entre racionalidades. Las decisiones que se han tomado a lo largo de la vida de la Undeco han estado sujetas a esa tensión, prevaleciendo por ratos y de manera más reciente, la racionalidad instrumental sobre la descolonial. Empero, la experiencia nos brinda importantes lecciones desde su práctica y elementos que permiten imaginar un horizonte de sentido descolonial donde se tiendan a eliminar las diversas formas de dominación y explotación.

CONCLUSIONES

Este recorrido y análisis de la cooperativa Undeco permite advertir las tensiones cotidianas, el conflicto de racionalidades que enfrentan las experiencias colectivas. Asimismo, nos muestra que dichas experiencias son discontinuas, no son lineales, por lo que las propuestas iniciales se van modificando y las relaciones sociales basadas en la autogestión y el autogobierno no son irreversibles.

En la Undeco se reconocen diversos aportes hacia una racionalidad descolonial y otro horizonte de sentido. En el plano de la desmercantilización, sus prácticas son contrarias al proceso de financiarización de la economía donde el dinero produce más dinero, se le reconoce su cualidad de medio, pero no es un fin en sí mismo; del mismo modo, el ahorro también es asumido como un compromiso personal y colectivo. En el caso de la subjetividad, el uso de otro lenguaje se asume no solo como un asunto formal; se busca que los términos utilizados —administración de salarios, ayuda mutua— den cuenta de la naturaleza de la experiencia. También desde su propuesta de cooperativismo integral, que en sus inicios se ubicaba como un proyecto político anticapitalista, se plantea una idea abarcadora desde lo económico, considerando entonces no solo la dimensión del ahorro y préstamo, sino la necesidad de abarcar las dimensiones de la producción, la circulación y el consumo. Sin embargo, el proyecto de cooperativismo integral no es comprendido, tampoco se lo apropian directivos ni socios. Decisiones como la de aceptar ahorros —administración de salarios— a plazo fijo, así como la virtual disolución de las comisiones de ayuda mutua y de educación, han desvirtuado y debilitado a la experiencia; tampoco se ha logrado compaginar la solidaridad con la eficiencia, lo que ha generado problemas de liquidez y de déficit. Pero, a pesar de las dificultades y la situación de crisis, la desaparición de la Undeco resulta impensable, pues para los socios ha significado tener un hogar, un patrimonio, educación. Ha significado aprendizaje, tranquilidad, seguridad. La cooperativa ha brindado la oportunidad de tener los elementos para desarrollar actividades que permiten a los socios sostener a sus familias. También ha enseñado a ahorrar, a prevenir y sobre todo, a ayudar y pensar en el otro.

BIBLIOGRAFÍA

- López, Dania [2015], “Truequico: una experiencia productiva en la senda del cooperativismo integral en Anenecuilco, Morelos”, 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, Ecosur/Conacyt/Miño y Dávila editorial.
- ____ [2014], “La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*, México, Clacso/IEEC/UNAM.
- Rubio, Marín y Blanca Rubio [2014], “Unidad, Desarrollo y Compromiso, Undeco: el cooperativismo como opción de educación y transformación social desde lo local”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales*, México, IIEC/UNAM.
- Rubio, Marín, Boris Marañón Pimentel y Dania López [2013], “Unidad, Desarrollo y Compromiso, Undeco: El cooperativismo integral y autónomo en la búsqueda de un proyecto de vida y sociedad”, en Boris Marañón Pimentel (coord.), *La economía solidaria en México*, México, IIEC/UNAM.

ENTREVISTAS

- Alejandro. Socio desde 2003. Presidente del consejo de vigilancia. Agosto de 2017.
- Amelia. Socia de la cooperativa desde su fundación. Prosecretaria del consejo de vigilancia. Agosto de 2017.
- Elizabeth. Socia desde 2005. Supervisora interna del consejo de administración. Agosto de 2017.

Judith. Socia de Undeco desde 2003. Presidenta del consejo de administración. Junio de 2017.

Lupita. Socia fundadora y gerente. Julio de 2017.

Maestra Flor. Profesora de primaria y socia desde 2002. Vice-presidenta del consejo de administración. Agosto de 2017.

María Luisa. Socia desde 2003. Prosecretaria del consejo de administración. Agosto de 2017.

Marín. Socio fundador. Forma parte de la comisión de educación y es vocal del consejo vigilancia.

9. REFLEXIONES Y DEBATES SOBRE LAS ECONOMÍAS
ALTERNATIVAS DESDE LA EXPERIENCIA ACADÉMICO-
TERRITORIAL EN ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

*Bárbara Altschuler, Darío Blanco,
Henry Chiroque, Rodolfo Pastore*
y Selva Sena***

INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo reflexionamos acerca de nuestro trabajo académico-territorial en el campo de la economía social y solidaria (ESS) desde la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Buenos Aires, Argentina, en diálogo con las llamadas economías alternativas, la teoría de la colonialidad del poder [Quijano, 2000], las perspectivas críticas del desarrollo y el Buen vivir.

Desde nuestro posicionamiento político e institucional, como equipo universitario del proyecto Construyendo Redes Emprendedoras en Economía Social (CREES), nos concebimos como un proyecto universitario de transformación socioinstitucional y socioterritorial que se ancla en la compleja sinergia entre extensión universitaria, innovación social, investigación y formación en diversos niveles (extensión, grado y posgrado). Con una trayectoria de más de diez años, el CREES se orienta

* Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Argentina.

** Proyecto CREES, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Argentina.

al fortalecimiento y construcción de experiencias socioeconómicas alternativas a la lógica del capital, camino en el que nos identificamos desde un pensar, sentir y actuar plural y crítico a la vez.

Concebimos a la ESS desde una perspectiva amplia, entendiéndola como un campo empírico, simbólico y político [Pastore, 2006 y 2014], en (re)construcción histórica y reciente. El reconocimiento de la ESS como un campo emergente en diversos países y territorios no implica desconocer las tensiones que atraviesan a dicho campo, como la heterogeneidad estructural de su constitución; sus fragmentaciones organizativas, políticas o ideológicas; las dificultades para hacer sostenible en el tiempo una parte importante de sus iniciativas, o la escasa visibilidad social de su presencia, sin duda embrionaria desde el punto de vista de su poder material, político y simbólico, en comparación con otros espacios económicos dominantes guiados por las lógicas lucrativas o jerárquico-burocráticas.

La complejidad de este cuadro ha dado lugar a un significativo debate intelectual y político en el cual participamos y aportamos reflexiones específicas a partir del trabajo de vinculación académico-territorial que realizamos.¹ Estas reflexiones se escriben en una propuesta universitaria comprometida de manera intelectual y política con el desarrollo de conocimientos útiles para potenciar prácticas socioeconómicas orientadas a la ampliación y el mejoramiento de la vida, insertas en entramados materiales y simbólicos sociohistóricamente contruidos, es decir, en determinados *territorios* [Pastore y Altschuler, 2014]. Nuestras prácticas y perspectivas sobre la ESS, vinculadas a un pensar y actuar crítico y transformativo,

¹ Al respecto pueden consultarse Pastore [2006, 2010, 2014, 2015 y 2016]; Pastore y Altschuler [2014 y 2015]; Pastore, Altschuler, Sena, Mendy y otros [2015]; Pastore, Altschuler, Sena y Schmalko [2012]; Mendy, Chiroque y Recalde [2015]; García, Sena, Sanson y Beron [2016], entre otros.

nos permiten generar puentes y diálogos con la teoría de la colonialidad del poder y las perspectivas críticas del desarrollo, lo cual nos habilita nuevas miradas sobre las economías alternativas, el amplio campo de la economía popular [Coraggio, 1998; Quijano, 1998] y la economía social y solidaria. Una de las ideas centrales que orienta este trabajo es que el giro descolonial y el paradigma del Buen vivir, así como el reconocimiento de la heterogeneidad estructural y positiva de las sociedades latinoamericanas [Quijano, 2000] resultan perspectivas y propuestas convergentes con la construcción del campo de las economías alternativas en general, y de la economía social y solidaria en particular.

NUESTRA PERSPECTIVA DE LA ECONOMÍA SOCIAL Y SOLIDARIA,
SU EXPANSIÓN RECIENTE Y LOS DESAFÍOS IMPLICADOS

En los últimos años en Argentina y otros países de América Latina existe una creciente presencia del debate sobre la economía social, ya sea bajo esta denominación u otras afines, como economía solidaria, nueva economía social o economía popular solidaria, por citar algunas expresiones que, si bien tienen matices diferenciados de importancia, pertenecen en conjunto al campo plural de lo que en el este trabajo denominamos Economía Social y Solidaria (ESS).² La temática también se ha instalado en las políticas públicas, tanto en Argentina como en otros países del continente, acompañando el impulso de proyectos y programas públicos destinados a promover emprendimientos socioeconómicos, especialmente en las últimas décadas, con diversas continuidades, discontinuidades y matices según los periodos y países. Este resurgimiento del

² Es muy amplia la referencia bibliográfica sobre el tema, se destacan entre los principales autores para América Latina: Coraggio, Gaiger, Razeto, Singer, Pastore y Vuotto, entre otros.

debate y de las políticas públicas de ESS tiene un antecedente empírico previo y más profundo, el cual echa sus raíces en la expansión de iniciativas socioeconómicas autónomas de los sectores populares y sus organizaciones de apoyo. En sus orígenes, surgen como respuestas sociales, intersubjetivas y colectivas a las tendencias prevaletentes de la globalización excluyente, la crisis del capitalismo y de la “sociedad salarial”, con sus graves secuelas de desempleo estructural, creciente precarización laboral y desigualdad, agravamiento socioambiental y segregación socioterritorial. Dichas iniciativas han impulsado emprendimientos socioproductivos como opciones de fuentes de trabajo, ingresos y búsqueda de mejora de la calidad de vida de sus comunidades de pertenencia.

Hemos señalado que entendemos a la ESS como un “campo empírico, simbólico y político” [Pastore, 2014], entendiendo dichas dimensiones como: a) una dimensión de trayectorias empíricas de otra forma de hacer economía, de creciente importancia y diversidad en el mundo contemporáneo, que une finalidad social de reproducción de la vida con dinámicas organizativas de gestión asociativa y democrática; b) una dimensión política de proyectos de sociedad en disputa, que se debate entre la adaptación a las lógicas de funcionamiento económico existente y la capacidad para transformar dichas reglas, en pos de profundizar la democracia y la solidaridad, y c) una dimensión simbólica de maneras de conceptualizar y entender las prácticas sociales en la acción económica, que pone foco en las condiciones de reproducción de la vida y en las formas de vinculación de los seres humanos entre sí y con el entorno natural.

En su dimensión empírica la ESS reconoce una diversidad de trayectorias organizativas claramente diferenciadas de la típica empresa lucrativa. En tanto campo económico diferenciado, la ESS está constituida por emprendimientos, organizaciones y redes que realizan actividades económicas de manera regular (producción, distribución, financiamiento

o consumo), pero que llevan adelante dichas actividades con la finalidad de ampliar y/o mejorar las condiciones de vida, sea de sus propios integrantes, de un sector específico de la sociedad, de la comunidad local y/o del entorno. Al mismo tiempo, impulsan formas organizativas asociativas, erigidas en torno a principios de gestión democrática, compromiso con el medio, participación voluntaria y autonomía decisional, estructurándose en torno a valores constitutivos que privilegian a las personas, sus capacidades y vinculaciones.

En el caso argentino, entre las experiencias más significativas se encuentran: a) iniciativas de asociatividad en emprendimientos de la economía popular (denominados localmente “microemprendimientos”); b) experiencias socioeconómicas diversas impulsadas por movimientos sociales y de trabajadores desocupados; c) empresas y fábricas recuperadas por sus trabajadores (que en el caso argentino cobraron una dimensión significativa antes y después de la crisis del 2001); d) el “nuevo cooperativismo de trabajo”, que ha registrado un notable crecimiento en los últimos años; e) el desarrollo de formas de intercambio equitativo, mercados solidarios y monedas sociales (ferias francas, clubes del trueque, redes de comercio justo, etcétera); f) la expansión de diferentes experiencias de finanzas solidarias (particularmente los programas de microcrédito, que han cobrado un dinamismo notable en años recientes) y, g) diversas iniciativas asociativas de inserción social o desarrollo comunitario, como los denominados “emprendimientos sociales” y “empresas sociales” [Pastore, 2010].

De allí que utilizamos la expresión “economía social y solidaria” para designar en un espacio común a las experiencias históricas del cooperativismo y mutualismo en Argentina (conjunto también llamado “economía social tradicional”), y a las nuevas formas organizativas y colectivas de hacer economía social (llamada “nueva economía social” o “economía solidaria”). Sin duda, dicho conjunto abarca una diversidad

de experiencias, organizaciones y emprendimientos que tienen características distintivas entre sí, pero que poseen una matriz identitaria de atributos compartidos, entre los que se destaca desarrollar actividades económicas con una finalidad social (mejoramiento de las condiciones, ambiente y calidad de vida), a la vez que implican elementos de carácter asociativo y gestión democrática en un contexto de autonomía tanto del sector privado lucrativo como del Estado.

Este punto de vista implica algunas distinciones en relación con otras visiones sobre el campo empírico de la ESS, en particular con dos de ellas: una que considera básicamente a la economía social como la economía popular cuentapropista; y la otra que, por el contrario, la define exclusivamente a partir de las entidades asociativas más institucionalizadas. También nos permite generar debates desde las prácticas con perspectivas y planteamientos como la descolonialidad del poder (autoridad, trabajo, naturaleza e intersubjetividad) [Quijano, 2000] y los puntos de vista de la economía popular, a partir de la organización de las unidades domésticas y sus estrategias de sobrevivencia [Coraggio, 1998; Quijano, 1998].

Dentro del heterogéneo campo empírico de la ESS, diversas experiencias, entidades, redes o federaciones ocupan y plantean posicionamientos diversos en cuanto a las dimensiones simbólicas y políticas, según las trayectorias históricas, ideológicas, organizacionales, y el tipo de sujetos sociales de que se trate. Algunas experiencias, movimientos y organizaciones sociales se posicionan explícitamente como *oposición* al sistema capitalista, haciendo eje en posicionamientos ideológicos y la organización política, y otros como *alternativa*, articulando otras formas de relación social respecto de la relación capital-trabajo dominante y la lógica hegemónica de la maximización de la ganancia, pero sin presentar necesariamente posiciones antagonistas. Un tercer grupo plantea posiciones *complementarias* al sistema, tendiendo a plantear

a la ESS como un modo de “inclusión social”. Resulta de interés pensar estas categorías y procesos en términos de Raymond Williams [1977] en su concepción de lo “dominante, lo residual y lo emergente”, en su interjuego con lo “hegemónico, alternativo y de oposición” [Altschuler, 2008b].

Es importante sumar al debate al sector de la economía popular (EP), que en los últimos años tomó un lugar preponderante en la agenda pública y como actor político en Argentina, lo cual volvió a poner en discusión la distinción (y vinculación) con la economía social y solidaria. Siguiendo algunos recorridos conceptuales relacionados con los debates de los años setenta sobre el llamado “polo marginal” de la economía (que involucró a intelectuales como Quijano y Nun), podemos señalar que el amplio mundo de la EP se asocia a estrategias e iniciativas socioeconómicas populares de reproducción de la vida, ante la falta de dinamismo del capitalismo periférico para absorber e integrar de forma generalizada a las masas populares y amplias capas de trabajadores por medio de relaciones asalariadas formalizadas y estables. En tal sentido, la EP ha tendido a expandirse y complejizarse aún más en las formaciones sociales periféricas de América Latina, en el contexto de cambios estructurales de reordenamiento económico global impregnado por el neoliberalismo desde hace varias décadas. Así, la significación de la EP tiene sus razones en el peso histórico de este tipo de economía en América Latina, así como en su mayor expansión en las últimas décadas del siglo xx.

Estas “estrategias de subsistencia” de los sectores populares se expandieron en el ámbito urbano, acompañando otras trayectorias históricas del mundo rural, como la pequeña agricultura familiar y la economía campesina. Así, desde los años ochenta, en determinados ámbitos académicos y de políticas públicas de la región, comenzaron a propagarse dos denominaciones del fenómeno: “microemprendimientos” y “economía informal”. En contraposición, desde la ESS se reconoce un fenómeno más amplio y complejo al denominarse a

este tipo de iniciativas como “economía popular”, en la cual se incluye no solo emprendimientos individuales o familiares, sino también otras experiencias socioeconómicas populares de carácter más comunitario y/o asociativo. Dicha designación se propone quitar la carga negativa de otras denominaciones, reconocer su especificidad de funcionamiento (imbricación de la economía doméstica con la unidad productiva), así como hacer visible y valorar a los sujetos que impulsan tales actividades, rescatando la capacidad de iniciativa, creatividad y movilización de activos socioeconómicos de los sectores populares, en particular ante situaciones estructurales de vulneración de derechos generados por acción u omisión del Estado.

La fuerte presencia de la EP en las sociedades latinoamericanas no implica necesariamente que imperen formas puras de reciprocidad, autogestión o solidaridad, sino más bien prácticas híbridas y mixturadas en distinta combinación. Por ello, la necesaria valoración y reconocimiento de la EP no significa dar por sentado su condición estricta como economía alternativa, antes bien una asimilación indiferenciada y que no reconozca la complejidad de la misma puede confinarla como una economía de subsistencia, de “pobres para pobres” o subsumida en relaciones heterónomas de subordinación, dominio o explotación de diversa índole. Por el contrario, una opción efectiva para potenciar las capacidades de las iniciativas que conforman la EP pasa por impulsar estrategias socioeconómicas y organizativas de la misma en clave de ESS. Ello implica promover la expansión de los procesos asociativos y formas de gestión democrática y participativa, en el marco de procesos de desarrollo socioeconómico territorial y de políticas públicas que promuevan la ampliación de derechos, la organización colectiva y los espacios públicos de autoridad compartida. Es decir estrategias integrales de fortalecimiento de su poder económico, sociopolítico y simbólico, incluyendo al menos la construcción de valores e identidades

compartidas en clave de economía solidaria; la ampliación de derechos laborales a todos los trabajadores; el impulso a los procesos de organización, asociatividad, representación sociopolítica y redes vinculares entre sí y con otros actores territoriales; la mayor vinculación con el sistema científico-técnico, para impulsar circuitos de mayor valor agregado e innovación sociotécnica en clave de eficiencia colectiva.

En este marco, consideramos que la ESS no constituye un “subsistema”, ya que para ello debería presentar mayor organicidad, interrelación e interdependencia interna, pero sí la concebimos en su interacción desigual, no sistemática y asimétrica, tanto con la economía de mercado, como con la economía pública y la economía popular, en el marco de lo que entendemos como una *economía plural* de las sociedades contemporáneas, en las que están presentes diversos modos de integración económica y social: reciprocidad, intercambio, redistribución [Polanyi, 1992].

Resulta útil como organizador del complejo campo de la ESS desde las dimensiones simbólicas y políticas, distinguir, por una parte, el amplio y diverso mundo de las experiencias y unidades que podemos llamar *no capitalistas*, que incluye a todas aquellas cuyas lógicas económicas, sociales y culturales no se rigen por la maximización de la ganancia y la acumulación de capital; y por otra, aquellas organizaciones y experiencias que explícitamente se autodefinen y posicionan como *anticapitalistas*, con diversos grados y modalidades de organización y confrontación política. Se trata, por cierto, de una distinción analítica y dinámica (no esencialista), que no concibe a ambos como mundos excluyentes, aunque tampoco necesariamente coincidentes.

Desde una práctica universitaria académico-territorial como la que impulsamos, las tres dimensiones propuestas para abordar el campo de la ESS se vinculan también con las principales problemáticas a afrontar, esto es: a) las dificultades de orden socioeconómico y tecnológico; b) la escasa visibilidad,

confluencia organizativa y representación colectiva de los actores, y c) el limitado desarrollo de identidad simbólica y espacios sistemáticos de formación de los actores, técnicos y profesionales que se desempeñan en el sector. De allí que estas dificultades puedan ser consideradas en tanto desafíos de despliegue de la potencia colectiva y la construcción democrática y popular de poder alternativo en lo económico-tecnológico, lo político-organizativo y la construcción y disputa simbólica, conceptual, educativa y comunicacional.

EL ANCLAJE INSTITUCIONAL DE NUESTRA PRAXIS: EL PROYECTO CREES DE LA UNQ

El proyecto universitario Construyendo Redes Emprendedoras en Economía Social (CREES) de la UNQ emerge de la necesidad de articular respuestas adecuadas a demandas de formación, asistencia técnica y vinculación universitaria con emprendimientos socioproductivos, organizaciones comunitarias, cooperativas y redes, en el marco de la diversidad de actores de la zona sur de la Región Metropolitana de Buenos Aires. En 2006 el CREES se consolida institucionalmente a partir del desarrollo de proyectos de extensión y voluntariado universitario, por lo que cumplimos recientemente diez años de trabajo colectivo.

Contamos actualmente con múltiples iniciativas, proyectos y programas orientados a las economías social, solidaria y popular (ESSP), que van desde la formación en extensión, grado y posgrado; la investigación y sistematización de prácticas para la producción de conocimientos y reflexiones desde las mismas; el desarrollo de proyectos de extensión y voluntariado universitario; la investigación y desarrollo de tecnologías sociales y procesos estratégicos para la ESS en clave de innovación social y de manera participativa entre diversos actores; la gestión académica desde el Departamento de

Economía y Administración y la Unidad Académica “Observatorio del Sur de la Economía Social y Solidaria” CREES, que hace de paraguas a este conjunto de iniciativas.³ Nuestra propuesta político-pedagógica y epistemológica se basa en las “comunidades de aprendizajes y de prácticas” [Torres, 2001 y Coll, 2004], en la “educación popular de adultos y la construcción colectiva” del conocimiento a partir del “diálogo de saberes” [Santos, 2006]. Rescatamos también en nuestra labor cotidiana las perspectivas y herramientas en términos de “sistematización de prácticas” [Jara, 1994 y Núñez Hurtado, 1986] y de la “investigación acción participativa”. Nuestro pensar, sentir y actuar plural y crítico a la vez toma con atención la categoría de lo “sentipensante” que propone Fals Borda [Moncayo, 2009], desde donde nos concebimos como un proyecto universitario de transformación socioinstitucional y socioterritorial.

A partir de la compleja sinergia entre extensión universitaria, formación, investigación y desarrollo en diversos niveles, nos proponemos crear condiciones y oportunidades de democratización y ampliación de derechos económicos, sociales y culturales en clave de ESS, y aportar a la construcción de poder económico, político y simbólico de dicho campo, actuando en un sentido transformador y con un horizonte emancipatorio, generando procesos instituyentes desde la universidad y con la diversidad de actores sociales de los territorios. Articulamos con políticas públicas, redes universitarias, organizaciones sociales y económicas y un conjunto amplio de actores sociales, ya que estamos convencidos de la necesidad de conformar y confluir desde nuestras diversidades a la construcción de un sujeto social, económico y político que aporte al fortalecimiento del campo de la ESS.

³ Ver <<http://www.observatorioess.org.ar/>> y Programa Universitario de Incubación Social (PUIS) <<http://www.unq.edu.ar/secciones/384-programa-universitario-de-incubaci%C3%B3n-social-en-econom%C3%ADa-social-y-solidaria/>>.

Es de destacar que nuestra propuesta político-académico-territorial se desarrolló en un marco de políticas públicas de gobiernos progresistas de América Latina, que retomaron las agendas y reivindicaciones de diferentes movimientos sociales y organizaciones, y se orientaron a la promoción y fortalecimiento de la economía popular, social y solidaria. Ello, sumado a la firme voluntad política de nuestra universidad pública de avanzar en este sentido, nos permitió desarrollar líneas de trabajo en materia de educación, mercados y finanzas solidarias, tecnologías sociales, género, intervención socioambiental y turismo sociales de base comunitaria, entre otras.

Desde nuestra concepción, la construcción del campo de la ESS se conforma por las dimensiones empírica, política y simbólicas señaladas, poniendo de relieve también los desafíos y transformaciones subjetivas e intersubjetivas que implica el desarrollo de proyectos colectivos. Nos proponemos el desarrollo de una identidad y de valores que cohesionan a los trabajadores independientes y autogestionados en torno a otras formas de relacionarse entre sí y con el entorno natural desde el trabajo colectivo y asociativo. Ello plantea el reconocimiento de las trayectorias laborales, sociales y políticas de colectivos de sectores populares, de mujeres, de trabajadores, que muchas veces son excluidos e invisibilizados, tanto en los ámbitos sociolaborales, como educativos. Apuntamos así a construir desde esta heterogeneidad identidades que permitan generar procesos de organización del campo de la ESS.

Esta construcción requiere profundizar en lo conceptual, metodológico y práctico, desde un abordaje complejo y multidimensional, que nos permita multiplicar los aprendizajes mutuos y la construcción social de conocimiento útil, emancipatorio y transformador. Además de los paradigmas y puntos de vista señalados, nos posicionamos desde una mirada “de la complejidad”, que nos propone abordar la “unidad en la diversidad”, la “multidimensionalidad” de la vida biológica y

social, desde el trabajo interdisciplinario [Morín, 1984 y 1994; García, 2007] y la co-construcción con otros como sujetos de aprendizaje, conocimiento y acción. Ello requiere avanzar en prácticas interdisciplinarias y de construcción de puentes epistemológicos de diálogo entre diversas disciplinas y ciencias sociales, naturales, tecnológicas, de la salud, ambientales, etc. El diálogo de saberes busca recuperar las experiencias vitales, comunitarias y étnicas aportadas por los participantes, así como los saberes que de ellas se desprenden, de manera desjerarquizada respecto de los conocimientos académicos formalizados. Esto es, una perspectiva de “ecología de saberes” [Santos, 2006], en la que cobran voz diversos conocimientos que la modernidad occidental desterró, oscureció o subalternizó, incluyendo allí las perspectivas dominantes del desarrollo [Pastore y Altschuler, 2015a]. En esa ecología nos referimos a los saberes de los pueblos originarios [Delgado, 2013], pero también a los de las culturas populares, a los sentidos y saberes originados en la vida cotidiana de diversas comunidades. Entendemos que este diálogo de saberes y construcción compartida de aprendizajes debe incluir decididamente los conocimientos para la vida y no solo para la producción, desde las necesidades integrales de las personas y los vínculos interpersonales y colectivos, fundamentales para la construcción de cualquier organización social.

CONCLUSIONES

Diálogos entre economías alternativas, desarrollo y Buen vivir

Como hemos expresado, desde nuestra práctica universitaria académico-territorial y colectiva, nos proponemos abordar de manera sinérgica los tres desafíos planteados para el campo de la ESS, la construcción de poder a) económico/tecnológico, b) político/organizativo, y c) simbólico, de saberes y formación

de los sujetos y actores sociales. Entendemos que la universidad pública puede cumplir un papel de importancia en dicho proceso, en particular si orienta los saberes, recursos y capacidades humanas de que dispone para que, sin negar su participación diferencial, contribuya a generar mediante una metodología participativa y de diálogo de saberes con otros actores, nuevos conocimientos, plataformas de aprendizajes y tecnologías apropiadas al desarrollo de las capacidades y oportunidades de la ESS y la pluralidad de modos de existencia que esta implica.

A su vez, como hemos planteado en otros trabajos [Pastore y Altschuler, 2014 y 2015] entendemos que la ESS puede ser un camino para el desarrollo socioterritorial, en tanto herramienta de democratización de la economía, de los procesos (toma de decisiones y reglas del juego), como de los resultados (distribución de beneficios y cargas sociales). Ahora bien, partimos de una concepción crítica y compleja del desarrollo y del territorio, entendiendo que para hablar de “desarrollo territorial” de un nuevo modo, debemos repensar estas categorías, con sus largas historias de uso y significación [Altschuler, 2008]. Una perspectiva no ingenua del desarrollo debe retomar el largo debate existente y sus principales críticas, en tanto percepción economicista, modernista y etnocéntrica. Por su parte, entendemos al territorio como atravesado por lógicas diversas y contradictorias, y relaciones de poder [Lopes de Souza, 2001] que implican a actores e intereses tanto locales como regionales, nacionales y globales. En este sentido, el territorio es el espacio de la interacción, pero también del conflicto y de las relaciones de fuerza que históricamente lo modifican.

Poco queda del “desarrollo” despojado de su concepción dominante economicista y etnocéntrica, lo que nos lleva a optar por el abandono de la categoría o su completa resignificación, habilitando nuevos horizontes de sentido. La crisis del capitalismo tardío y del paradigma dominante de desarrollo se

convierten en terrenos fértiles para pensar paradigmas alternativos, entre ellos los vinculados con el Buen vivir. Este habilita nuevos imaginarios para las comunidades y colectivos, a la vez que constituye plataformas políticas para la construcción de alternativas al desarrollo, innovaciones pioneras, que incluyen el replanteamiento del Estado en términos de plurinacionalidad, de la sociedad en términos de interculturalidad, con nociones amplias e integrales de derechos. Innovaciones que deben ser consideradas multiculturales y multiepistémicas [Escobar, 2014].

El Buen vivir ha adquirido gran relevancia en un número mayoritario de actores del campo de la ESS, pues suscribiendo a sus postulados referencian la orientación estratégica para la transformación socioeconómica y de relaciones de poder, contraponiéndose a las interpretaciones dominantes del “desarrollo sustentable”. De un modo genérico, este paradigma resulta convergente con las prácticas y propuestas de la ESS, en tanto economía para la vida, la satisfacción de necesidades, la reconstrucción y revitalización de lazos sociales, la religación de lo social, lo económico, lo político y lo cultural; del cuerpo, la mente/razón y el sentimiento/emoción; así como una vinculación respetuosa y armónica con el conjunto de la vida y la madre naturaleza. En este sentido, constituye hoy un horizonte de sentidos útil y dinámico, que posibilita la deconstrucción y crítica del discurso y las prácticas naturalizadas del “desarrollo”, pero también un concepto difuso y en construcción para los actores de la ESS no directamente vinculados a las cosmovisiones y comunidades en que el mismo emerge.

Así, desde el reconocimiento de la diversidad y complejidad empírica, política y simbólica del campo de la economía popular, social y solidaria, el cual entendemos como (re) emergente histórico que toma múltiples modalidades de construcción, de acuerdo con los cambiantes contextos socio-políticos de nuestros territorios, entendemos que los aportes y

el diálogo con la teoría de la colonialidad del poder y las perspectivas del Buen vivir resultan sumamente productivos y de gran interés. Nos permiten reconocer y valorar positivamente la especificidad de América Latina y su heterogeneidad estructural, que no puede comprenderse a partir de categorías rígidas, externas o vinculadas con otras realidades espacio/temporales, típicamente europeas o modernas. Al decir de Quijano [2000] y Segato [2014], se trata de “una heterogeneidad positiva, una existencia plural, no reductible a explicaciones monocausales, universalistas ni evolucionistas”. El reconocimiento, acompañamiento y fortalecimiento del campo de la ESS se sustenta así en la afirmación de “múltiples modos de existencia”, que de diversas formas y con variados matices resultan alternativos a la lógica del capital o, como diría Quijano [2000], en una “articulación estructurada de diversas lógicas históricas” en el marco de la lógica dominante del capital. Pero se trata de una “totalidad abierta y con múltiples contradicciones”, una “heterogeneidad histórica-estructural” que resulta positiva, aun cuando se encuentre en muchos casos sometida a la “opresión categorial” que expresa la colonialidad del poder en el campo del saber y la subjetividad [Quijano, 2000]. De allí nuestra insistencia en los procesos de formación en el marco de la educación popular, que buscan de manera sistémica problematizar y poner en cuestión tanto los conceptos, como los sentidos y las prácticas hegemónicas que se encuentran naturalizadas en el “sentido común”, en el marco de prácticas políticas y pedagógicas emancipatorias y transformadoras desde lo personal y colectivo.

La fuerza con que se expresa la colonialidad del poder y la permanente introyección de valores, prácticas y conceptos de la economía capitalista, requieren de una práctica política y pedagógica e intelectual, que debe sostenerse de manera cotidiana y permanente. Ello conlleva tanto la necesidad de la “deconstrucción del desarrollo”. en tanto discurso hegemónico que emerge y se sostiene desde los centros mundiales de

poder [Escobar, 2014], como la reflexión crítica sobre los conceptos, valores, prácticas, subjetividades e intersubjetividades que el capitalismo produce e impone, vinculados con la competencia, la explotación, la eficiencia, el progreso, la productividad y el individualismo como valores únicos y supremos. De allí que consideramos convergente y de gran interés la profundización de nuestras prácticas y reflexión universitarias en el campo de la ESS, en articulación con la teoría de la colonialidad del poder y las perspectivas del Buen vivir, caminos en los que venimos avanzando, pero seguramente nos queda mucho por recorrer.

La amplitud y diversidad de iniciativas de ESS requiere ser acompañada por estrategias integrales de formación, investigación, extensión e incubación universitaria que contribuyan al fortalecimiento de las capacidades de los sujetos y redes sociales de la ESS. Asimismo, la articulación de estas estrategias y capacidades universitarias con políticas públicas orientadas a la promoción de la ESS y el desarrollo de las comunidades y territorios, constituye una herramienta potente en el camino de construcción que queremos desarrollar. Este es el sentido de la propuesta del proyecto CREES, en tanto entendemos también al Estado como un terreno de disputa de recursos, poder y sentidos.

Es más, en el actual contexto de viraje que representó el cambio de signo político del gobierno argentino y otros de América Latina estamos convencidos del papel clave de las universidades públicas trabajando codo a codo en los territorios con las organizaciones sociales, las redes y entidades del campo de la ESS en la construcción y sostenimiento de espacios de creación y resistencia, de formas alternativas de organización social, económica y política, de resignificación de sentidos y prácticas para la vida y la integración social, tal como los que representan desde nuestra perspectiva las experiencias de la economía social y solidaria.

BIBLIOGRAFÍA

- Altschuler, Bárbara [2008a], “Desarrollo y territorio como ámbitos de disputa: economía social, concentración económica y modelos de acumulación”, en *Anales del 7° Coloquio de Transformaciones Territoriales*, Curitiba, Esplendor.
- _____ [2008b], “El pensamiento de Raymond Williams en el análisis de la Economía Social”, en *Prácticas de Oficio*, Buenos Aires, IDES, núm. 3.
- _____ [2013], “Territorio y desarrollo: aportes de la geografía y otras disciplinas para repensarlos”, en *Theomai*, segundo semestre, núms. 27-28, <http://revista-theomai.unq.edu.ar/NUMERO_27-28/Index.htm>.
- Chiroque Solano, Henry, Guillermina Mendy y Emiliano Recalde [2015], “Construcción de espacios institucionales en Economía Social y Solidaria desde el ámbito universitario: El Caso del Proyecto CREES de la Universidad Nacional de Quilmes–Argentina”, en *Praxis Social*, Lima, Revista de Trabajo Social de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, núm. 3.
- Coll, César [2001], “Las Comunidades de aprendizaje y el futuro de la educación”, ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre Comunidades de Aprendizaje, Barcelona, 5-6 octubre.
- Coraggio, José [1998], *Economía Urbana: la perspectiva popular*, Quito, Abya Yala/ILDIS/FLACSO.
- _____ [2011], *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, Quito, Abya-Yala.
- Delgado, Fredy [2013], *La transdisciplina y la investigación participativa revalorizadora de una perspectiva de diálogo de saberes e intercientífico*, La Paz, Centro Universitario de Agroecología/AGRUCCO/Clacso.
- Escobar, Arturo [2014], *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA.

- Jara, Óscar [1994], *Para Sistematizar Experiencias, una propuesta teórica y práctica*, Lima, Tarea.
- Lander, Edgardo [2002], “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso: 11-40.
- Lopes de Souza, Marcelo [2001], “O território: sobre espaço e poder. Autonomia e Desenvolvimento”, en I. E. de Castro, P. C. da C Gomes y R. L. Correa (orgs.), *Geografia: conceitos e temas*, Rio de Janeiro, Bertrand.
- Moncayo, Víctor [2009], *Fals Borda, Orlando, 1925-2008. Una sociología sentipensante para América Latina*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Clacso.
- Morín, Edgar [1984], *Ciencia con conciencia*, Barcelona, Anthropos.
- _____ [1994], *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.
- Núñez Hurtado, Carlos [1986], *Educar para transformar, transformar para educar*, Buenos Aires, Humanita.
- Pastore, Rodolfo [2006], “Diversidad de trayectorias, aproximación conceptual y pluralidad de proyectos de la Economía Social”, en *Documento 54* del Centro de Estudios de Sociología del Trabajo, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas/Universidad de Buenos Aires.
- _____ [2010], “Un panorama del resurgimiento de la economía social y solidaria en la Argentina”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Buenos Aires, año 2, núm. 18.
- _____ [2014], “La economía social y solidaria, una construcción colectiva y plural en el camino de la profundización democrática”, en Mario Lozano y Jorge Flores (comps.), *Democracia y sociedad en la Argentina contemporánea. Reflexiones para un debate*, Buenos Aires, UNQ.

_____ y Bárbara Altschuler [2014], “Economía social y solidaria: un campo socioeconómico, simbólico y político en construcción. Miradas y prácticas desde la Universidad pública”, en Carlos Fidel y Alejandro Villar (comps.), *Miradas y controversias del desarrollo territorial en Argentina. Aproximación a un enfoque analítico*, tomo I, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación/UNQ.

_____ [2015a], “La economía social y solidaria y los debates del desarrollo en clave territorial. Reflexiones sobre experiencias y desafíos a partir de una práctica socioeducativa universitaria”, en IDELCOOP, edición 217, Buenos Aires, IDELCOOP.

_____ [2015b], “Economía social y solidaria en clave de desarrollo socio-territorial en Argentina. Conceptos, políticas públicas y experiencias desde la universidad”, en *Eutopia*, Quito, núm. 7.

_____ *et al.* [2015], “Sistematizando prácticas en economía social y solidaria: universidad y empresas sociales para un desarrollo territorial inclusivo”, en Carlos Fidel y Alejandro Villar (comps.), *Miradas y controversias del desarrollo territorial en Argentina. Aproximación a un enfoque analítico*, tomo II, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación/UNQ.

_____ *et al.* [2012], “Formación para la Autogestión colectiva en articulación con políticas públicas de inclusión social”, en Herve Grellier, Mónica Gago y Saioa Arando (coords.), *La Economía Social y Solidaria: ¿un paradigma más actual que nunca?*, Guipuzcoa, Mondragon Unibertsitatea.

Polanyi, Karl [1992], *La Gran Transformación, Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ediciones La Piqueta.

Quijano, Aníbal [1998], *La Economía Popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul/CEIS.

- _____ [2000], “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en Eduardo Lander (comp.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Razeto, Luis [1997], “Factor C”, conferencia en la Escuela Cooperativa Rosario Arjona/CECOSESOLA, consulta el 28 de febrero de 2018, Venezuela, <<http://www.economiasolidaria.net>>.
- Segato, Rita [2014], “La perspectiva de la colonialidad del poder y el giro decolonial”, en José Coraggio y Jean Laville (coords.), *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte Sur*, Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Sena, Selva y Natalia Marciano [2013], “La economía social y solidaria como constructora de una subjetividad bordeante”, en Alberto Trimboli (comp.), *Interdisciplina e inclusión social como ejes de intervención*, Buenos Aires, Asociación Argentina de Salud Mental.
- Santos, Boaventura de Souza [2006], *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, Clacso.
- Torres, Rosa [2001], “Comunidad de Aprendizaje, repensando lo educativo desde el Desarrollo Local y desde el Aprendizaje”, ponencia presentada en el Simposio Internacional sobre Comunidades de Aprendizaje, Barcelona, 5-6 octubre.

10. DE LA PESCA DE TRUCHA
A LA TRUCHICULTURA DEL LAGO TITICACA
Incursión en la economía comercial envuelta como actividad
complementaria de la economía de subsistencia

*Clemente Mamani**

Al perseguir un desarrollo pesquero, los gobiernos de Perú y Bolivia gestionaron el ingreso de la trucha a las aguas libres del lago Titicaca, así como su producción en jaulas flotantes, tras su agotamiento. Ambos acontecimientos determinaron que los pobladores circunlacustres ingresaran a una economía comercial de producción para el mercado, vislumbrando el uso y la asimilación del dinero como parte de su economía de subsistencia.

A propósito de esta temática, el presente texto se divide en cinco partes. Las dos primeras, de manera general, abordan la incursión de los pobladores circunlacustres del lago Titicaca en la pesca de trucha, y con ello, la pesca comercial y el emprendimiento productivo de la truchicultura, promovido por los gobiernos peruano y boliviano. La tercera parte, de manera particular, explora el proyecto truchicultura del Programa de Apoyo a la Seguridad Alimentaria (PASA) del gobierno boliviano, planteado como alternativa económica a la actividad pesquera. La cuarta parte refleja la diversificación

* Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador.

económica productiva de los pobladores circunlacustres y la relación entre la actividad orientada al consumo propio y el mercado, envuelta como una estrategia de subsistencia. Finalmente, la quinta parte cierra el trabajo con algunas interrogantes para complementar y continuar en su abordaje.

El capítulo es elaborado de acuerdo con los datos del trabajo de campo realizado en los primeros cinco meses del año 2017, en poblaciones circunlacustres de Copacabana, Tiquina, Huarina, Taraqu y Desaguadero, donde se realizaron cuarenta y tres conversaciones formales e informales utilizando como metodología el “diálogo de saberes” [Rance, 2002]; además, de tres conversaciones con funcionarios de la Autoridad Binacional del Lago Titicaca (ALT) y dos con los de la Institución Pública Desconcentrada de Pesca Acuicultura (IPD-PACU).

DE LA PESCA DE SUBSISTENCIA DE ESPECIES ÍCTICAS NATIVAS,
A LA PESCA COMERCIAL DE TRUCHA

Antes de los años cincuenta los pobladores circunlacustres del lago Titicaca desarrollaron una pesca de subsistencia destinada al consumo propio, y el excedente para el trueque: sistema de intercambio de producto por producto, bajo equivalencia en cantidad y calidad. El trueque de pescado se realizaba de dos maneras: por un lado, entre familiares y miembros de la comunidad o comunidades vecinas, intercambiando el pescado por productos agrícolas como la papa y sus deshidratados, la oca y los granos como la quinua, la *qañawa* y la cebada; por otro lado, bajo el intercambio con comunidades de diferentes pisos ecológicos, como los yungas, los valles de La-recaja y la selva amazónica, intercambiándose por la hoja de coca, frutas, maíz y especias.

Sin existir la especialización de la actividad pesquera,¹ la pesca era realizada por los pobladores circunlacustres directamente en las orillas del lago, con bolsas, trampas, arpones y canastas, y por medio de embarcaciones de totora (balsas) en zonas no muy profundas del lago, utilizando trampas y redes de arrastres. En ambos espacios, los instrumentos de pesca utilizados eran elaborados por los mismos pobladores, confeccionados con fibra animal y vegetal del lugar. Dentro de sus relaciones con las ciudades, en la época colonial (del siglo XVI al XVIII), las especies ícticas consideradas de alta calidad, como la boga (*Orestias pentlandii*), el humanto (*Orestias cuvieri*) y el *such'i* (*Trichomycterus rivulatus*) se comercializaban por dinero. Esta comercialización la realizaban los caciques (autoridades) de las comunidades circunlacustres, para el pago del tributo en dinero instaurado con las reformas del virrey Toledo. Así, estas autoridades recogían de los pobladores de sus comunidades pescado congelado y pescado secado con sal, para llevarlo a las principales ciudades y centros mineros, como Potosí [Choque, 1993]. Bajo esta práctica, y por demanda de mestizos y criollos, desde finales del siglo XIX los pobladores circunlacustres vendían en las ciudades esporádicamente las tres especies antes mencionadas.

La pesca para la venta apareció fuertemente a comienzo de los años cincuenta, con la demanda masiva de la trucha arco iris (*Oncorhynchus mykiss*) por la clase social alta peruana y boliviana, así como el turista extranjero, por ser una especie exótica considerada alimento exclusivo de la gente de tez blanca, cuyo origen es de descendencia de los españoles. La trucha arcoíris es la última de las cuatro especies *salmonidae* que se introdujo al lago Titicaca desde 1939,

¹ A excepción de la cultura Uru que vive en las orillas del lago Titicaca, asentada entre la desembocadura del río Desaguadero, hasta el río Poopó, y en las islas flotantes cerca de la población de Puno, quienes se dedican exclusivamente a la caza de aves acuáticas y a la pesca, desde antes de la invasión inca (1450).

haciendo realidad el proyecto de Desarrollo de la Pesquería en el Lago Titicaca de 1935, impulsado por los gobiernos peruano y boliviano, con apoyo de Estados Unidos.² Ingresando en 1941 o 1942 por la estación piscícola de Chucuito —estación experimental binacional que se construyó en territorio peruano para el proyecto mencionado—, la trucha llegó a poblar todo el lago a finales de los años cuarenta, compitiendo y depredando las especies nativas [Orlove, 2010 (1986)]. Ante la sequía que enfrentó la región andina en esos años, y el reconocimiento del indígena como ciudadano por el Estado boliviano y su consideración productiva por el Estado peruano, los pobladores circunlacustres incursionaron en la pesca de trucha, y con ello, en la pesca comercial (por dinero), para comprar alimentos en las ciudades, y así lograr subsistir a la sequía, paralela a la pesca de las especies ícticas nativas que realizaban para el trueque y la propia alimentación. Posteriormente, tras superar su necesidad de acceso a alimentos, la venta de pescado se desarrolló como estrategia para conseguir ingresos en dinero. Esta situación, se amplió con la demanda de la trucha para abastecer las empresas privadas enlatadoras que se instalaron en el lado peruano del lago Titicaca en los años sesenta, como continuación del proyecto de desarrollo pesquero, y la demanda de los habitantes de las ciudades por el pejerrey (*Basilichthysbonariensis*), otra especie íctica que se introdujo en el lago Titicaca en 1955 [Loubens y Osorio, 1991], esta vez por el lado boliviano, siguiendo el río Desaguadero, después de que ejemplares de este pez habrían sido liberados entre los años cuarenta por el Club de Pesca Deportiva de Oruro, en el lago Poopó y en el lago Oruro [Orlove, 2002].³ La pesca comercial provocó que los

² En los años cuarenta, tras la introducción de la trucha, Bolivia se retiró del proyecto porque se ubicó el centro de desarrollo piscícola en territorio peruano, así como debido a problemas administrativos y económicos [Guevara, 200].

³ Según Guevara [2010], esta introducción fue una respuesta de Bolivia a la introducción de trucha por el Perú, tras su retiro del proyecto binacional.

pobladores circunlacustres incursionaran y se especializaran en la explotación pesquera, cambiando las embarcaciones de totora por embarcaciones de madera, a vela y a motor, y accedieran a utilizar las redes de nailon, lo cual permitió adaptar la tradicional pesca de arrastre para la captura de la trucha y el pejerrey, e incursionaron en artes de pesca foráneas, como la pesca con redes agalleras, además de generar el ingreso de otras artes de pesca, como la pesca con líneas de anzuelo y dinamita.

Las embarcaciones de madera y redes de plástico “perfeccionaron” la actividad pesquera, hecho que limitó a las tradicionales artes de pesca. Tomando en cuenta las inversiones en la adquisición de estas embarcaciones y redes, la pesca de las especies nativas fue absorbida como recurso para la venta por dinero, limitando la pesca para el trueque, considerando paulatinamente a todos los peces del lago como recursos comerciales para mercado.

En los años setenta, las empresas enlatadoras cerraron debido a la venta masiva de trucha fresca a las ciudades [Loubens, 1991], el incremento internacional de la producción de trucha, y el miedo a sufrir auditorias y expropiaciones como empresas privadas [Laba, 1979], por los posibles beneficios económicos y políticos que tuvieron en su creación. Posteriormente, en los años ochenta, la explotación masiva de la trucha desembocó en su sobreexplotación pesquera, provocando la tragedia del manejo de los recursos comunes [Hardin, 1995 (1968)]. Esta situación se reprodujo después en la sobreexplotación de todas las especies ícticas del lago Titicaca: en el año 2000 con el pejerrey, y desde el año 2005 con las especies nativas, como el *mauri* (*Trichomycterus dispar*), los *qarachis* (*Orestias spp*) y el *ispi* (*Orestias ispi*), acechando a toda la fauna ictiológica del lago Titicaca.

LA TRUCHICULTURA: LA SOLUCIÓN TRAS LA SOBREEXPLOTACIÓN
DE LA PESCA DE TRUCHA

Tras el inminente agotamiento de la trucha de las aguas libres del lago Titicaca, en los años setenta, Schulz, técnico de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación (FAO, por sus siglas en inglés), recomendó al Estado peruano la incursión en el cultivo de truchas en estanques de concreto, generando de esta manera el inicio de la producción truchícola intensiva en jaulas flotantes en el lago Titicaca.

El primer intento lo realizó el Ministerio de Pesquería peruano en 1977. Entre ese año y 1984 se desarrollaron quince proyectos en las orillas del Titicaca⁴ (trece en Perú y dos en Bolivia).⁵ Durante la primera etapa, además del ministerio, otros promotores fueron la Universidad Nacional del Altiplano (Puno), cinco empresas privadas, seis comunidades campesinas ribereñas (en Moho, Capachica, Acora, Yunguyo y Juli) y una cooperativa agraria (Sotalaya, en Bolivia). El financiamiento para estos proyectos fue aportado por cada país y por entidades como el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef) y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) [Guevara, 2009: 26-27]. Así mismo, en 1987 se implementó mediante un convenio binacional entre Perú y Bolivia, el proyecto “Cultivo de truchas en jaulas flotantes” [Orlove y Levieil, 1986], con el patrocinio y el asesoramiento del Sistema Económico Latinoamericano (SELA) y el financiamiento de la Corporación Andina de Fomento (CAF) [Comisión de Comunidades Europeas, 1993 y Guevara, 2009], cuya finalidad era ensayar los tipos de jaulas, la densidad óptima y el factor de crecimiento de la trucha.

⁴ Según la FAO [1994], se estima que fueron catorce proyectos distintos de cultivo de trucha en jaulas, los que se implementaron.

⁵ Uno impulsado por la Agencia de Cooperación Internacional del Japón (JICA), y el otro, de características privadas, como el de la Empresa Pesquera Titicaca, S. R. L.

De esta manera, de una pesca libre se ingresó a la crianza de trucha en cautiverio, en jaulas flotantes. Esta situación, tras la sobreexplotación pesquera de la trucha, resignificó el lago bajo la idea de “utilizar las condiciones óptimas de sus aguas —corrientes, oxigenación, temperatura, nivel ácido—, como ‘terreno’ idóneo para ‘cultivar’ truchas” [Guevara, 2009: 26].

En el territorio peruano, el Estado impulsó el desarrollo de la producción en jaulas flotantes desde la estación de Chucuito. A la vez, otorgó concesiones privadas del lago Titicaca para la producción: por medio del Ministerio de Agricultura, “otorgó a los promotores y empresarios privados concesiones ribereñas”, y mediante el Ministerio de Pesquería, en consonancia con la Capitanía del Puerto de Puno, “concesiones acuáticas” de las aguas superficiales del lago Titicaca [Guevara, 2009: 28]. Este hecho significó para las comunidades circunlacustres una invasión a sus territorios de pesca [Orlove, 2002], produciendo una colisión entre los derechos constitucionales locales de uso del lago y las regulaciones estatales sobre la propiedad, el control y uso de las riberas y las aguas superficiales. Tras el rechazo de las comunidades, el fracaso económico de la producción de trucha de las empresas productoras y los precios altos de su comercialización, provocaron que a mediados de los años ochenta la mitad de los proyectos de crianza de trucha cerraran [Guevara, 2009].

Por lo sucedido, se desarrolló un emprendimiento individual en la crianza de trucha de algunos comunarios circunlacustres y la continuación de algunas empresas privadas, que se asociaron a las comunidades o continuaron trabajando de manera independiente. En esta dinámica, las propias comunidades llegaron a realizar concesiones de lago con autorización y legitimación del Ministerio de Pesquería. El resultado fue el amplio desarrollo individual y privado de la crianza de trucha, quedando repletas de jaulas de crianza las orillas del lago Titicaca del lado peruano.

En Bolivia, en 1977, con la colaboración, apoyo e inversión de la Agencia de Cooperación de Japón (JICA), el gobierno dio un impulso a la truchicultura en la cuenca del altiplano andino, creando el Centro de Investigación y Desarrollo Piscícola del Altiplano (CIDPA),⁶ y construyendo en 1988 su centro de operaciones en la población de San Pablo de Titicaca, denominado Centro de Desarrollo Pesquero de Tiquina (CDPT), para el apoyo y fomento de la producción de trucha en jaulas flotantes, destinada a las poblaciones circunlacustres del lado boliviano del lago Titicaca, y dando asesoramiento técnico y entrega de alimento y alevines a las poblaciones emprendedoras.⁷

El CDPT tenía como objetivo principal realizar investigaciones de piscicultura en el lado boliviano del lago Titicaca e incentivar la crianza de trucha en jaulas flotantes en las poblaciones circunlacustres. Pese a la ausencia de datos de los primeros años, se conoce que su periodo inicial fue de fortalecimiento institucional productivo, para poder, en años posteriores, expandirse, desarrollar e incentivar la producción de trucha en los habitantes del lago, finalidad que no pudo concretarse rápidamente.

Hasta 1993 el CDPT estaba administrado por JICA, quien realizó diversos cursos y talleres sobre la producción piscícola y truchícola en el mismo Centro. Estos cursos fueron aprovechados por pescadores y pobladores circunlacustres del vecino país peruano, a falta de interés de los bolivianos. Desde el año mencionado, la administración del Centro pasó al Estado boliviano —quedando JICA con el proyecto CIDPA, hasta 1998—; esta acción generó la institucionalización de la producción de

⁶ Denominado hasta el 2014 Centro de Investigación y Desarrollo Acuícola Boliviano (CIDAB), y desde entonces Institución Pública Desconcentrada de Pesca Acuicultura (IPD-PACU).

⁷ Frente a la empresa estatal asociada a la Agencia de Cooperación JICA, desde los años ochenta se crea de manera privada la Empresa Pesquera Titicaca, S. R. L., en la población de San Pedro de Tiquina.

trucha en criaderos, como una empresa estatal boliviana [FAO, 1994]. En esta buena administración, el centro atravesó por problemas de manejo irregular de dinero (desfalco económico) y cambios políticos y administrativos constantes, que afectaron durante dieciocho años el desarrollo truchícola en las aguas bolivianas del lago Titicaca y sus poblaciones circunlacustres.

Desde instituciones particulares también se trató de fomentar la producción de trucha en las poblaciones circunlacustres bolivianas. En 1999 la Unión Europea elaboró un plan de desarrollo truchícola que no se llegó a poner en marcha por las autoridades locales. Desde mediados del año 2000, instituciones privadas, como Red Hábitat y Caritas Bolivia, se sumaron en el desarrollo de la truchicultura en jaulas flotantes, incidiendo en algunas comunidades del lago. También en el 2000, bajo el convenio de Perú y Bolivia, la Autoridad Binacional del Lago Titicaca (ALT) logró implementar dos plantas de alevinaje en las comunidades de Inca Chaca y Chicharro; la primera, con resultados pocos alentadores de producción e industrialización, y la segunda, manteniendo una producción constante de fertilización de ovas, por medio del pequeño centro de eclosionaje, la crianza de ovas fertilizadas provenientes de Perú y Estados Unidos, y venta de alevines. Por último, en 2008, el proyecto PL-480 trató de establecer piscigranjas familiares, con resultados inciertos.

Los beneficiarios de estos proyectos eran poblaciones que las instituciones auspiciantes veían idóneas y adecuadas para la producción de trucha y, pocas veces, poblaciones interesadas en criar trucha en las aguas del Titicaca. Por este motivo, se produjo una selección de las personas y poblaciones que se dedicarían a la producción de trucha, logrando beneficiar a unas treinta comunidades y doscientas familias aproximadamente, sin éxitos significativos.

TRUCHICULTURA COMO ALTERNATIVA ECONÓMICA PRODUCTIVA
A LA ACTIVIDAD PESQUERA

En el año 2010, la Prefectura del Departamento La Paz, en directa relación con el gobierno central, bajo decreto, pretendió implementar una veda de pesca de cuatro meses anuales (de junio a septiembre), como solución a la disminución de la biomasa ictiológica del lago, causada por la sobreexplotación pesquera. Tras la preocupación y molestia de los pescadores, el gobierno propuso como alternativa productiva, mientras duraba la veda, la producción de trucha en jaulas flotantes. De esta manera, en el 2011 se realizó el proyecto “Producción sostenible de truchas en la cuenca del lago Titicaca”, el primer programa claro de truchicultura en el lago Titicaca del lado boliviano, orientado a todos los pescadores en sus comunidades.

Este proyecto fue emprendido por el Programa de Apoyo a la Seguridad Alimentaria (PASA),⁸ con un financiamiento de 4 028 949 bolivianos y una contraparte del Estado de 315 370 bolivianos, mediante la CIDAB, y 346 918 de los beneficiarios [FAO, 2011]. El proyecto de truchicultura beneficiaría a quinientos veintisiete productores de al menos cuarenta asociaciones de este rubro, asentados en el departamento de La Paz, en las cinco provincias colindantes al lago Titicaca, e incrementaría en 15% la producción de trucha en el lago

⁸ El PASA es una institución de financiamiento europeo en Bolivia creada en 1995 para fortalecer políticas y estrategias de seguridad alimentaria, así como para apoyar el trabajo de instituciones privadas y pequeños productores en los municipios más pobres, en una coyuntura sociopolítica de los primeros pasos de la Ley de Participación Popular y la descentralización municipal de 1994. En el nuevo contexto nacional de un Estado plurinacional naciente y sus exigencias, llegó a ser la Unidad Desconcentrada de Agricultura del gobierno nacional, conocido como UD-PASA, logró trabajar con las comunidades de los nueve Departamentos del país. Así, de un “Programa Especial para la canalización de la Cooperación Europea [ilegal] a ser un brazo ejecutor del Ministerio de Desarrollo Rural y Tierras” [De Zutter, 2010: 5].

[FmBolivia, 2011]. Ante el compromiso con los pescadores de desarrollar la truchicultura como una actividad productiva alternativa a la pesca, el proyecto se dirigió a todos los pescadores del lago y no solamente a los que anteriormente incursionaron en la truchicultura y población interesada, reflejando un proceso de conversión de pescadores en productores de trucha. El proyecto truchícola de Estado, conocido como “proyecto PASA”, consiste en la donación de jaulas flotantes y sus implementos, y la entrega gratuita de alevines y alimento para la primera siembra a los pescadores de las comunidades beneficiadas. Su finalidad era que los pescadores accedan a la crianza de trucha de manera complementaria a la actividad pesquera que realizan, para posteriormente descartar la pesca, dedicándose completamente a la producción de trucha para la comercialización. Esto se lograría tras la comercialización de la primera siembra de truchas subvencionada (después de ocho meses), con el dinero recolectado de su venta; dinero considerado como “capital de arranque” para las siguientes siembras de trucha, producto del donativo y la subvención, así como la inversión de fuerza de trabajo organizada de los productores de trucha.

A la vez, se pretendía que los emprendedores ampliaran progresivamente su producción comprando alevines y alimentos de trucha del CIDAB, del centro de Tiquina, a precios subvencionados. De esta manera, el gobierno ayudaría al productor en la continuación del emprendimiento.

El principal requisito para acceder al proyecto PASA era que los pescadores y las personas interesadas de una comunidad —generalmente internadoras de pescado (comerciantes)— estén agrupadas en una asociación con personería jurídica, forjando de esta manera la institucionalización de los pescadores en su comunidad. Por este motivo, muchas asociaciones de pescadores y algunas asociaciones multipropósitos de las comunidades donde están los pescadores tuvieron

que realizar el trámite de personería jurídica para acceder al proyecto truchícola.

Así, en Bolivia, con el proyecto PASA los pescadores del lago Titicaca acudieron masivamente a ser beneficiados con la producción de la crianza de trucha en jaulas flotantes, llegando a sobrepasar la cantidad proyectada. De esta manera, iniciaron la producción de trucha como una actividad económica alternativa a la actividad pesquera y su sobreexplotación. Sin embargo, la manera como asumieron la producción de trucha, dista mucho de los objetivos perseguidos por el proyecto PASA.

RESIGNIFICANDO EL SENTIDO DE SER PRODUCTOR

A finales del año 2011 y a comienzos del año 2012, los pescadores emprendieron la producción de trucha con el proyecto PASA. En asociaciones de siete a treinta pescadores y personas interesadas de su comunidad, se inició la primera producción de trucha, tras una pequeña capacitación de los técnicos al momento de entregarles las jaulas y el alimento, y sembrar los alevines.⁹

Desde los objetivos del proyecto PASA, con la producción de trucha en las aguas del lago Titicaca de Bolivia, se pretendía construir soberanía ante la importación masiva de trucha producida en las aguas del Titicaca del vecino país peruano¹⁰ y convertir a los pescadores en productores de trucha. Sin embargo, desde la mirada de los pescadores, la producción de

⁹ En el proyecto PASA al abarcar una mayor población de beneficiarios, los pescadores que emprendieron la producción recibieron menos de 50% de lo estipulado en alevines y alimento (tres mil alevines y seis a ocho sacos de alimento).

¹⁰ En el año 2011 se conoce que la importación de trucha del Perú era de seiscientas toneladas anuales, ante las veintidós toneladas de producción nacional, que no llegaba a abastecer el mercado nacional [CIDAB, 2011].

trucha al que ingresaron con el proyecto, era considerada una actividad complementaria a la actividad pesquera, así como a las actividades agrícolas y la crianza de animales a las que también se dedican, sin pretender en ningún momento dejar o descartar ninguna de sus tres actividades desarrolladas. Esta forma de pensar y actuar del pescador, está estructurada desde las relaciones de diversificación económica productiva, de manera estratégica, para llevar adelante su economía de subsistencia.

Cuadro 1. Actividades productivas complementarias del poblador circunlacustre

| Actividad | Uso familiar | Venta al mercado por dinero |
|---------------------|--|---|
| Agricultura | Alimentación. | Solamente los productos más grandes, bonitos y los que se produjeron primero o al último. |
| Crianza de animales | Reproducción como una caja de ahorro o para alimentación. | Compra-venta para la obtención de ingresos monetarios, en caso de emergencia o de manera estratégica. |
| Pesca | Eventualmente para la alimentación, se usan generalmente los más pequeños, los que fueron lastimados en la red de pesca y los que fueron comidos por aves. | Destinada exclusivamente para la venta a los mercados urbanos. |

Fuente: elaboración propia, con información obtenida mediante el diálogo con los pescadores.

Como se muestra en el cuadro anterior, para los pobladores circunlacustres la actividad agrícola que desarrollan con la producción de papa, haba, oca, maíz, cebada, alverja y papa liza, entre las principales, se constituye como reserva para la alimentación de su familia, destinando “solamente” los productos más grandes, bonitos y los que se produjeron

primero o al último, al mercado para su venta. En cuanto a la crianza de animales, como toros, vacas, burros, ovejas, cerdos, gallinas y cuyes son considerados una especie de caja de ahorro; por un lado, esperan que los animales se reproduzcan para venderlos o sacrificarlos para la alimentación, sean los reproductores o el retoño, sin perder completamente al animal; por otro lado, tienen la posibilidad de vender por dinero a los animales que crían ante alguna necesidad o emergencia, y posteriormente comprar otros animales, tras superar el acontecimiento inesperado. Además, de manera general, de todos los animales aprovechan el excremento como fertilizante para la agricultura, y de manera particular, los toros y las vacas son utilizados para la agricultura como animales de tracción del arado, pese al ingreso del tractor; asimismo se utiliza el burro como animal de carga, y a las ovejas como proveedoras de lana.

En el caso de la pesca, su actividad es realizada directamente para generar ingresos económicos, estrategia que se implementó desde los años cincuenta, con la pesca de trucha por dinero. Su venta y comercialización en los centros locales y urbanos se realiza el día mismo de la pesca, debido a que el pescado es un producto perecedero. De las capturas de pesca que realizan, los pescadores y su familia solamente consumen los peces más pequeños, los que fueron lastimados al momento de desenredarlo de la red de pesca, así como los que fueron comidos por las aves mientras estuvieron atrapados en las redes. De esta manera, no pierden completamente su soberanía alimentaria sobre el consumo de los recursos ícticos.

Bajo lo expuesto en torno a las tres anteriores actividades, la producción de trucha es complementaria, funcionando como una caja de ahorro colectivo de dinero a mediano plazo, debido a que la producción demora ocho meses y se realiza en

asociación entre pescadores y personas interesadas, hasta sacarlo al mercado, venderlo y conseguir sus ganancias. En ese sentido, lo que para el Estado boliviano se denomina economía alternativa o alternativa económica de la truchicultura, para los pescadores del lago es una actividad económica que se complementa a la cotidianidad de sus actividades productivas de subsistencia, dentro de la relación del hombre con la naturaleza, el hombre con el mercado, en las diferentes actividades inmerso en la dinámica social productiva de abastecimiento de productos para la alimentación y el acceso al dinero por medio de los productos destinados para la venta. De esta manera, el pescador y poblador circunlacustre, como hombre andino, subsiste en la complementariedad de diferentes actividades que va realizando en su diario vivir.

Los pescadores que emprendieron la truchicultura colocaron en juego su reputación, mientras desarrollaron la producción de trucha. Sin embargo, su continuación en lo posterior, dependió de la productividad y la generación de ingresos económicos y productivos de esta actividad, más allá de la buena voluntad o la transformación de ser productor de trucha y el prestigio como productor. Por este motivo, tras la primera y la segunda siembra de trucha, muchas asociaciones descartaron su producción, argumentando tres motivos: la trucha tardó más de 12 meses en crecer, la existencia de una dependencia de alimento y alevines, al no producirlo y comprarlo de la CIDAB o de comerciantes de Perú y, sobre todo, al identificar que las ganancias de la producción son mínimas ante la inversión de dinero y tiempo que se requiere, en comparación con las otras actividades que realizan. Esta situación, hizo que el proyecto fracasara y los pescadores continuaran con su dinámica productiva complementaria.

CONCLUSIONES

En los pobladores circunlacustres, sus actividades productivas funcionan como estrategias para generar productos, dinero y como cajas de ahorros en dinero y productos para su familia. La incursión a la pesca comercial y la producción de trucha son consideradas por los pobladores circunlacustres actividades complementarias a las de generación de alimentos (agricultura y crianza de animales), para acceder al mercado comercial y con él, al dinero; la primera actividad, para generar ingresos en dinero, y la segunda, como una caja de ahorros para generar dinero en colectivo.

Por lo tanto, desde la inserción de la economía de subsistencia a la economía comercial, el desarrollo de la pesca comercial y la producción de trucha en jaulas flotantes es calificado por los pobladores circunlacustres como actividades de subsistencia en un mundo inmerso en el mercado. Así, al margen de las políticas de inclusión, con tintes de pauperización, resalta la importancia de ganarse la vida de manera complementaria.

En este trabajo, lo expuesto de la realidad de la actividad productiva de los pobladores circunlacustres es el comienzo de un diálogo reflexivo y propositivo de la economía de subsistencia en proceso de reconstrucción *ecoSímica*,¹¹ reflejando una forma de vivir la vida estructurada en la existencia del vivir en complementariedad y un equilibrio productivo, poniendo en el centro a la familia y su relación con el mercado, el dinero y su propia alimentación. De acuerdo con lo mencionado, resaltan muchas interrogantes en su práctica, por ejemplo: el tratarse de una estrategia de subsistencia o existencia plena, el silenciamiento de los sistemas ancestrales

¹¹ "Otras economías" propias de las comunidades y poblaciones nativas y originarias, que se encuentran dentro de paradigmas ajenos a la *ecoNomía* [Quijano Valencia, 2012].

económicos (*ecoSÍmicos*) del trueque, el vacío de las relaciones cósmicas y religiosas en la producción, la relación negativa de violencia y desequilibrio a la naturaleza, los nuevos retos que generará la aparición de asociaciones de productores a la comunidad ancestrales aymaras y sus relaciones de poder, la importancia de las relaciones territoriales e identitarias y, la consideración como los pilares sobre el cual se estructura la nueva burguesía aymara, entre otras, que son los puntos centrales y complementarios en este diálogo emprendido.

BIBLIOGRAFÍA

- Choque Canqui, Roberto [1993], *Sociedad y economía colonial en el sur andino*, La Paz, HISBOL.
- Comisión de Comunidades Europeas [1993], *Plan director global binacional de protección-prevención de inundaciones y aprovechamiento de los recursos del lago Titicaca, río Desaguadero, lago Poopó y lago salar de Coipasa (sistema T. D. P. S.): Diagnóstico y estudio de desarrollo pesquero*, Repúblicas de Perú y Bolivia, Internacional de Ingeniería y Estudios Técnicos S.vA./AIC Progeti/Compagnie Nationale du Rhone.
- De Zutter, Pierre [2010], *Seguridad y soberanía alimentaria en Bolivia: una historia y algunos desafíos*, La Paz, ATICE/PASA.
- FAO [1994], “El lago Titicaca”, en *Las pesquerías de las aguas continentales frías en América Latina*, Roma, COPESCAL, núm. 7, <<http://www.fao.org/docrep/008/t4675s/T4675S04.htm>>, 5 de agosto de 2017.
- FMBolivia [2011], “Suscriben convenio para programa sostenible de producción de truchas en el lago Titicaca”, <<http://www.fmbolivia.com.bo/noticia58781-suscriben-convenio-para-programa-sostenible-de-produccion-de-truchas-en-el-lago-titicaca.html>>, 3 de marzo de 2018.

- Guevara Gil, Jorge Armando [2009], “Espejismos desarrollistas y autonomía comunal: el impacto de los proyectos de desarrollo en el lago Titicaca (1930-2006)”, Lima, Centro Peruano de Estudios Sociales, <http://www.cepes.org.pe/debate/debate43/da43_01.pdf>, 15 de noviembre de 2017.
- Hardin, Garrett [1995 (1968)], “La tragedia de los comunes”, trad. Horacio Bonfil Sánchez, en *Gaceta Ecológica*, México, núm. 37.
- Laba, Roman [1979], “Fish, peasants and state bureaucracies: development of Lake Titicaca”, en *Comparative Political Studies*, Madison, vol. XXII, núm. 3.
- Loubens, Gerard [1991], “Especies introducidas: *Salmo Gairdneri* (trucha arco iris)”, en Claude Dejoux y André Ildis (eds.), *El lago Titicaca: Síntesis del conocimiento Limnológico actual*, La Paz, HISBOL.
- _____ y Francisco Osorio [1991], “Especies introducidas: *Basilichthys Bonariensis* (pejerrey)”, en Claude Dejoux y André Ildis (eds.), *El lago Titicaca: Síntesis del conocimiento Limnológico actual*, La Paz, HISBOL.
- Quijano Valencia, Olver [2012], *EcoSÍmías: Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural*, Popayán y Quito, Universidad del Cauca/Universidad Andina Simón Bolívar.
- Orlove, Benjamin [2002], *Lines in the water: Nature and culture at lake Titicaca*, Londres, Universidad de California.
- _____ [1987], “Consumption and production perspectives: accounting for the response of lake Titicaca fishermen to the internacional debt crisis”, en *Annual Meeting of the Society for Economic Anthropology*, California, Riverside.
- _____ [2010 (1986)], “Ventas y trueques en el lago Titicaca: Un test para perspectivas alternativas”, en Honorio Velasco (comp.), *Lecturas de la antropología social y cultural: la cultura y las culturas*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

- _____ [1986], “Barter and cash sale on Lake Titicaca: a test of competing approaches”, en *Current Anthropology*, Chicago, vol. xxvii, núm. 2.
- Rance, Susanna [2002], “Diálogo de saberes”, en Susanna Rance *et al.* (comps.), *Experiencias en Investigación Socio-cultural*, La Paz, CIEPP.

11. CIRCUITOS AGROALIMENTARIOS Y NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES EN COLOMBIA Y ECUADOR*

*Tatiana Castilla***

INTRODUCCIÓN

El papel de los movimientos sociales en la construcción social de mercados agroalimentarios es particularmente significativo en Ecuador y Colombia, así como en otros países de América Latina con una fuerte cultura campesina e indígena. Estos crean e incentivan iniciativas locales, como ferias, mercados de productores y ventas directas de productores a consumidores. Tales iniciativas constituyen lo que Van der Ploeg [2008] llama circuitos cortos y Zelizer [2011] llama circuitos de comercio. Los circuitos cortos son una alternativa a los circuitos largos de alimentos, dominados por grandes corporaciones y tienen sus propias actividades, relaciones y dinámicas.

Según Portilho [2009] los nuevos movimientos sociales económicos en América Latina construyen una nueva acción cultural con la apropiación del mercado, desde sus propios valores, cuestionan asimetrías del comercio mundial y buscan

* Trabajo resultado de la investigación de doctorado defendida en enero de 2017 en el Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Brasilia (UnB).

** Instituto de Humanidades y Letras. Universidad de la Integración Internacional de la Lusofonía Afro-Brasileira (UNILAB), Brasil.

construir alternativas y propuestas de un comercio alternativo que busque reducir las desigualdades. Así, el mercado, más que el Estado, pasa a ser objetivo central de actuación de los nuevos movimientos sociales económicos [Gendron, Bisailon y Rance, 2009]. Ejemplos de estos movimientos, según Wilkinson [2008], son los movimientos de economía social y solidaria, el comercio justo, el *slow food* y otros movimientos de consumidores organizados. Se enfocan en los problemas de redistribución, desde propuestas de cambio social hasta demandas por el reconocimiento y la calidad de los alimentos.

Este texto está dividido en cuatro partes. En la primera se realiza una breve discusión teórica sobre circuitos de comercio. En la segunda parte se caracterizan el movimiento de economía solidaria y de agroecología de una forma más amplia. En la tercera parte se detallan los dos casos y sus experiencias de circuitos económicos solidarios. Está basada en las entrevistas en profundidad realizadas con actores de la Confederación Agrosolidaria Colombia y con el Movimiento de Economía Social y Solidaria del Ecuador (meSSe).¹ Estas entrevistas fueron parte del trabajo de campo de la tesis de doctorado realizado entre 2014 y 2016.² Finalmente, se colocan algunos apuntes sobre las experiencias y en lo que ellas aportan para avanzar en la investigación.

¹ En la Agenda Política del meSSe publicada en 2015, se explica que meSSe se escribe con minúsculas no porque sean pequeños, sino por modestia y humildad. Y meSSe también se escribe con letras mayúsculas porque la economía social y solidaria es grande y está latente en la sociedad y en la vida de las mayorías. En ese sentido, se adoptó el modo de escritura utilizado por los propios actores.

² El trabajo de campo se realizó en Ecuador en agosto y septiembre de 2014, y en Colombia en mayo de 2015 y de 2016. Fueron realizadas diez entrevistas en profundidad con actores del meSSe y diez entrevistas en profundidad con actores relacionados a la Confederación Agrosolidaria Colombia, además de la investigación documental. Para saber más sobre el método de la investigación ver tesis doctoral señalada en la bibliografía.

CIRCUITOS DE COMERCIO

Zelizer [2011] presenta los circuitos de comercio como una forma de acción colectiva, los define, los caracteriza y los profundiza en su forma de organización, dando a los aspectos culturales una mayor importancia. Los circuitos económicos son una forma distinta y generalizada de interacción económica que se repite en toda una enorme variedad de circunstancias. Estos tienen algunas características que permiten reconocerlos, la primera es que tienen relaciones sociales distintivas entre individuos específicos; comparten actividades económicas ejercidas por medio de estas relaciones sociales; crean sistemas comunes de contabilidad para evaluar los intercambios económicos, por ejemplo, formas especiales de dinero, monedas sociales; tienen un entendimiento compartido del significado de las transacciones dentro del circuito, incluyendo su valoración moral; una frontera que separa a los miembros de los circuitos de no miembros, con algún control sobre las operaciones que cruzan la frontera [Zelizer, 2011].

Estos circuitos no son un tema reciente, lo que es nuevo es el interés ahora dado, ya que contrasta con los mercados globales. La concepción de circuitos cortos y mercados de proximidad tuvo gran influencia de la experiencia japonesa. En Japón, en el año 1965, un grupo de mujeres preocupadas por el uso masivo de agrotóxicos y con la industrialización fundaron las *Teikei*. La palabra *Teikei*, cooperación o alianza en japonés, designaba un movimiento que asoció a productores agrícolas y consumidores. El campesino se comprometía a proporcionar alimentos sin químicos a cambio de la compra por suscripción de su cosecha, debido a la crisis que atravesaba Japón.

Esta experiencia se difundió por todo el país e influyó otras experiencias en Suiza (*Food Guilds*); en Canadá y en los Estados Unidos, se han desarrollado las CSA (*Community*

Supported Agriculture) o comunidades que apoyan la agricultura. En Francia, algo parecido a las CSA se desarrolló en 2002, y ha tenido mucha influencia en otras experiencias: las AMAP (Asociación para el Mantenimiento de la Agricultura Campesina). En América Latina las experiencias de circuitos cortos más representativos son las bioferias, los mercados ecológicos, orgánicos, como en Cuenca y Loja en Ecuador, Jalisco y Xalapa en México. En el área de compras públicas (mercados institucionales), en Brasil, por ley se establece que al menos 30% de las compras públicas para merienda escolar deben ser hechas directamente a la agricultura familiar [CEPAL, 2014].

Algunas de estas experiencias tienen en común la relación a largo plazo entre productores y consumidores (compradores). Según Dubuisson-Quellier y Lamine [2008] estos sistemas de suscripción a largo plazo toman diferentes formas con varios grados de alternatividad y localismo. El principio de estos contratos locales es que los consumidores pagan por sus cajas de productos agrícolas (frutas y verduras, entre otros productos) de antemano, lo que permite dividir los riesgos entre agricultores y consumidores. Esta es una experiencia de responsabilidad y de empoderamiento por parte de estos actores de mercado.

Los circuitos de comercio pueden ayudar a comprender cómo se organizan algunas comunidades. Para Zelizer [2011], los circuitos parecen operar de forma más eficaz cuando los participantes ya compartieron algunos lazos de parentesco, proximidad, etnia, religión o alguna actividad económica común. Así, diversos movimientos sociales incentivan los circuitos como forma de organización de las actividades económicas en comunidades que tienen algún tipo de lazo y proximidad. Movimientos como los de agroecología, de economía social y solidaria actúan en ese incentivo junto a otras organizaciones nacionales e internacionales. Con ello, este tipo de circuito

intenta reducir los intermediarios y trabajar en una relación más cercana entre productor y consumidor.

El sistema predominante de distribución de alimentos actual es el de circuitos largos, caracterizado por tener participación de un alto número de intermediarios y una baja diversidad en los productos. Según Van der Ploeg [2008], los circuitos largos o imperios alimentarios están compuestos de grandes empresas de procesamiento y comercialización de alimentos que operan cada vez más a escala global y han ejercido un mayor control y apropiación de los mercados locales y sus procesos.

Por eso, los circuitos cortos de comercialización constituyen una alternativa a tales sistemas, articulan la oferta a las demandas locales de alimentos y son una herramienta de desarrollo económico y social. Los mercados de proximidad muestran que se pueden ejecutar de una manera diferente a los globales y a menudo son capaces de resistir ser tomados por grandes grupos de capital; y su construcción es con frecuencia una respuesta a los efectos sociales negativos de tales mercados [Van der Ploeg *et al.*, 2012].

Los circuitos cortos son descentralizados y, según Van der Ploeg [2008], se centran en la conexión desde la producción hasta el consumo de alimentos y, más en general, en el vínculo entre la agricultura y la sociedad regional. Esta conexión es una de las características de los nuevos mercados de proximidad, que se relaciona con recursos locales y regionales. También están cerca de las nuevas formas asociadas de gobernanza, las cuales tienen sus raíces en los movimientos sociales, marcos institucionales y/o programas de políticas de los que emergen. Además están respaldados por agencias estatales e implican la redistribución de recursos para alcanzar objetivos específicos [Van der Ploeg *et al.*, 2012].

Diversos actores han desempeñado un papel en el apoyo a la creación o reestructuración de mercados de proximidad, el cual depende también del contexto económico y político

donde se encuentran estos mercados. La ausencia de autoridades centrales que faciliten acuerdos entre grupos y comunidades es un factor para que más personas se involucren en circuitos que enfrentan problemas colectivos, sobre todo aquellos donde la confianza tiene un papel central [Zelizer, 2011].

ECONOMÍA SOLIDARIA Y AGROECOLOGÍA

Dentro de esa perspectiva de nuevos movimientos sociales, se puede encontrar el movimiento de agroecología y el movimiento de economía solidaria. Estos movimientos han adquirido cada vez más un papel de incidencia en las políticas públicas y en la organización del trabajo de los pequeños agricultores. Las diferencias de contextos de país a país son muchas; así, será presentada una caracterización general de cada uno de ellos en términos de América Latina para facilitar su comprensión.

El concepto de economía solidaria es complejo y depende del lugar de práctica. En el sur global la finalidad de la economía solidaria muchas veces es asegurar las condiciones materiales indispensables para la supervivencia de los que no están integrados a la economía de mercado y al goce de los derechos sociales mediante alternativas de trabajo. En el norte global se trata de enfrentar la crisis del Estado de bienestar social y reaccionar a la exclusión, a partir de la capacidad de iniciativa y de compromiso solidario [Laville y Gaiger, 2009]. Pero esa dicotomía no es fija, las experiencias y los fines transitan, pues no hay una única economía solidaria, son diversos los fines, significados, actores y propuestas. En Europa, por ejemplo, el concepto dado es de *economía social*, así como en Canadá. En las experiencias latinoamericanas también se dio el nombre de *economía popular y economía solidaria*, pero hoy el concepto que intenta articular diversas prácticas

más allá de sus especificidades es el de *economía social y solidaria*.

Además, hay una definición de economía solidaria que la explica en tres dimensiones: económica, política y cultural. En la dimensión económica, es una forma de realizar las actividades de producción, oferta de servicios, comercialización, finanzas o consumo basadas en la democracia, la cooperación y la autogestión. En la dimensión cultural, es una forma de consumir productos locales, saludables, de la economía solidaria, que no afectan el medio ambiente, sin transgénicos y sin beneficiar a las grandes empresas. En su dimensión política, es un movimiento social que lucha por el cambio de la sociedad, por una forma diferente de desarrollo [FBES, 2005].

El cooperativismo es uno de los principales antecedentes de la economía solidaria. En América Latina la influencia del cooperativismo como proceso autogestionario fue tomando fuerza en sus diferentes orígenes. Ha tenido un peso relativamente grande en el debate sobre el desarrollo de América Latina y el Caribe antes de la toma de poder por las dictaduras en la región, principalmente las militares. Con las dictaduras, gran parte del cooperativismo pasó a ser controlado por el Estado [Bertucci *et al.*, 2011].

En los últimos veinte años, algunas ramas cooperativas han desafiado patrones y empezaron a tener una mayor autonomía al unirse a otras organizaciones y movimientos que tienen un papel en la creación de alternativas. Las cooperativas financieras, de vivienda, entre otras, se unen en la actualidad con otras expresiones de economía solidaria que se han multiplicado, como asociaciones de productores, fondos solidarios, bancos comunitarios, clubes de intercambio, organizaciones de apoyo (universidades, iglesia, gobiernos, otras organizaciones), grupos de producción ecológica, redes de comercialización, entre otros.

Por otro lado, el movimiento de la agroecología también puede ser considerado un nuevo movimiento social y sus actores

han avanzado en el reconocimiento de agriculturas alternativas, cuestionando los límites del actual modelo de estandarización de productos, artificialidad e industrialización de la producción y del consumo de alimentos. Este movimiento emerge con agriculturas alternativas al modelo convencional. La agricultura orgánica y la agroecología tienen sus fundamentos en paradigmas distintos, pero ambas cuestionan el modelo tecnológico implantado durante el siglo XX [Abreu *et al.*, 2012].

La idea clave de la agroecología es ir más allá de prácticas agrícolas alternativas y desarrollar agroecosistemas con dependencia mínima de insumos, agroquímicos y de energía. Agroecología es una ciencia y un conjunto de prácticas. Como ciencia, la agroecología consiste en la aplicación de la ciencia ecológica con el estudio, concepción y gestión de agroecosistemas sostenibles [Altieri, 2002]. En América Latina, la expansión de la agroecología ha iniciado un proceso interesante de innovación relacionado con nuevos escenarios políticos que incluyen la emergencia de gobiernos progresistas o de movimientos de resistencia de personas indígenas y campesinas [Altieri *et al.*, 2011]. Lo que se busca desarrollar con la agroecología son iniciativas que estructuren procesos diferenciados de desarrollo rural, basados en la construcción de sistemas agroalimentarios alternativos a escala local, articulaciones regionales, nacionales e internacionales, teniendo como uno de los pilares de sustentación la construcción de circuitos de proximidad para la comercialización y valorización de los mercados locales [Perez Cassarino, 2013].

Algunos principios de la agroecología son la baja dependencia de insumos externos, el uso de recursos naturales renovables localmente, el mínimo impacto al medio ambiente, el mantenimiento a largo plazo de la capacidad productiva, la preservación de la diversidad biológica y cultural, la utilización del conocimiento y de la cultura de la población

local y la satisfacción de las necesidades humanas de alimentos y renta.

En América Latina, especialmente en la región andina, todas estas prácticas y movimientos se articulan y no es extraño que actores participen en dos o tres movimientos al mismo tiempo. Por ejemplo, los productores a menudo participan tanto en el movimiento agroecológico, como en el de economía solidaria, o participan en los movimientos de comercio justo y agricultura orgánica. Estas articulaciones dependen de afinidades, principios y objetivos compartidos. Según Della Porta y Diani [2006], múltiples afiliaciones de actores juegan un importante papel en la integración de diferentes áreas de un movimiento, facilitan y desarrollan redes informales que alientan la participación individual y la movilización de recursos de cualquier tipo. A partir de eso, se entiende que, en un contexto de grandes transformaciones, los movimientos sociales han cambiado su perspectiva, demandas y estrategias, buscando formas innovadoras de acción política y usando mecanismos económicos para obtener beneficios sociales.

NUEVOS MOVIMIENTOS: CASOS DE AGROSOLIDARIA Y MESSE

Agrosolidaria es una de las principales organizaciones que forman parte del movimiento agroecológico y de la economía solidaria en Colombia. Nace en 1994 con el incentivo de la Asociación para el Desarrollo Sostenible (Semillas), con sede en el municipio de Tibasosa, Boyacá, que inicia programas de desarrollo local y regional como “Venga esa Mano Paisano”. Este programa fue orientado inicialmente a microcréditos, también fomentó formas asociativas cogestionadas, desarrolló un plan de educación en socioeconomía solidaria, capacitación técnica y acceso a la información y ayudó en la construcción de

infraestructura para producción, transformación y distribución agroalimentaria. Con ese programa, Semillas buscaba el empoderamiento de familias campesinas. Agrosolidaria es resultado de ese proceso de trabajo con las comunidades en el estado de Boyacá.

Entre las primeras actividades de Agrosolidaria está la conformación de grupos asociativos de microcrédito que dieron origen a los fondos comunitarios y a los fondos rotatorios autogestionados por los asociados con recursos provenientes de donaciones o de la renta productiva. Después se organizaron los grupos asociativos por producto dentro de la cadena agroalimentaria, por proceso y por servicio de distribución. Finalmente, se organizaron los grupos asociativos de consumo solidario. Después de conformados esos grupos, se constituyó la Federación de Prosumidores (productores-consumidores) Agroecológicos Agrosolidaria, como un organismo articulador de los grupos gsociativos mediante seccionales municipales.

La Federación se constituyó en la confederación, y para ello necesitó 12 federaciones funcionando. Hasta febrero de 2014, la Agrosolidaria estaba en 18 departamentos (estados), 104 municipios, 123 seccionales, en 12 federaciones de operación autónoma y una confederación nacional. Son más de 32 000 familias asociadas que se organizan en 384 grupos asociativos.

Los grupos asociativos en la Agrosolidaria se organizan dependiendo de las actividades dentro del circuito económico agroalimentario. La primera actividad es la del microcrédito; en ella están los fondos solidarios y los bancos comunitarios, entre otros. Algunas seccionales de Agrosolidaria tienen un fondo a partir del cual se dan créditos para capital de trabajo y para el mejoramiento de las unidades productivas familiares.

La segunda actividad es la de producción; en ella se desarrollan los cultivos y los sistemas pecuarios de las unidades productivas familiares asociadas. Trabajan coordinadamente con los grupos asociativos de procesamiento, de distribución

y consumo solidario. Una tercera actividad del circuito es la transformación de los productos, que involucra a las máquinas de trabajo para procesar productos frescos. La cuarta actividad del circuito económico es el de la distribución; en ella los equipos de trabajo mantienen contacto con productores, procesadores, consumidores solidarios y empresas compradoras externas al circuito económico solidario y se encargan de la parte logística, de clasificación, empaque y entregas. La quinta y última es el consumo solidario. En este eslabón están los grupos de personas que representan las unidades familiares y comparten un territorio común. Puede ser el barrio, la localidad, la comuna, la urbanización o hasta una institución.

Es dentro de ese circuito de la distribución que ocurre la comercialización, la cual depende de la dinámica de cada seccional o federación. Algunas institucionalizaron las ferias semanales, con una red estructurada de consumidores, de familias, restaurantes u otros que compran semanalmente directo del productor. Otra modalidad son las tiendas permanentes, algo menos frecuente debido al alto costo de mantener una tienda, aún más cuando todavía no se ha fortalecido una red de consumidores.

Agrosolidaria está fortaleciendo una red de mercados Agrosolidaria que ya está en ocho seccionales en las ciudades de Pacho (Cundinamarca), La Celia (Risaralda), Mistrató (Risaralda), Florencia (Caquetá), La Montañita (Caquetá), El Doncello (Caquetá), La Unión Peneya (Caquetá), Chachaguí (Nariño) y en Engativá (Bogotá).

Esta última experiencia, la de Agrosolidaria Engativá, comenzó en una localidad de Bogotá entregando mercados los sábados. Inició con 16 productos de productores próximos a la ciudad realizando solamente tres entregas el primer día. En 2016, ya llegaba a 90 mercados mensuales entregados y trabajaba directamente con 26 grupos productores tanto de las cercanías de la ciudad, como de otras regiones. El grupo de consumidores para la fecha llegó a ser de alrededor de 50 personas.

El Movimiento de Economía Social y Solidaria de Ecuador (meSSe) se define como un colectivo de presencia nacional que articula, comparte y fortalece las iniciativas de actores, prácticas y experiencias de la economía solidaria, respeto a la naturaleza y al ser humano. Promueve y construye diálogos, conocimientos y saberes mediante los aprendizajes comunitarios. Genera, difunde y posiciona propuestas en los ámbitos local, nacional, regional y global para transformar la sociedad. El movimiento se estructuró desde principios de 2007 ante la necesidad de espacio de encuentro y articulación de experiencias, proyectos, prácticas y procesos urbanos y rurales que realizan actividades vinculadas a la economía popular, comunitaria, solidaria, entre otros, y que en conjunto reconocieron la importancia de la articulación para la construcción de nuevas formas de vida o de un nuevo modelo de desarrollo [Aguilar, 2015].

El meSSe hoy es el resultado de la unión de casi 200 organizaciones que realizaron una acción colectiva para incidir en la reforma constitucional en el año 2008. Nace liderado por organizaciones relativamente fuertes en Ecuador, como Maquita Cuschinchi (MCCH) y Fondo Ecuatoriano Populorum Progreso (FEPP) y otras organizaciones que querían, además de la incidencia política, articular las prácticas de economía solidaria en el país. Según Andino [2013], más de 2 500 organizaciones de quince provincias de Ecuador se han articulado en algún momento con el meSSe.

Actualmente, la red meSSe está organizada en tres zonas —norte, centro y sur— de Ecuador y está compuesto por organizaciones no solo de producción agroalimentaria, sino también de cría de animales pequeños como el cuy, artesanía, feria de intercambios, turismo comunitario, cooperativas de vivienda, cooperativas de profesionales de la comunicación, entre otras experiencias. Es importante destacar que la mayor participación es de mujeres, sobre todo, indígenas campesinas. Además, la mayoría de las organizaciones están

ubicadas en la sierra que es la parte andina del país y es también donde está la mayor parte de la población indígena (las principales etnias ecuatorianas de la sierra son *kichwas* y *shuar*).

Desde 2010, el meSSe organiza los circuitos económicos solidarios interculturales. Estos son espacios de articulación de las prácticas y de los actores de la economía solidaria relacionados con la producción sana, las finanzas solidarias, el comercio justo, el consumo responsable, el turismo comunitario y la salud ancestral. Son todos principios de la economía solidaria a partir de los cuales los actores de los circuitos deciden articularse para satisfacer necesidades fundamentales del ser humano y construir una sociedad de cultura de paz.

El meSSe adopta los circuitos cortos como una forma de distribución que, además de acercar a productores y consumidores, incorpora elementos de interculturalidad. Se habla de circuitos económicos solidarios interculturales; son una propuesta metodológica y política que está en construcción. Intentan reunir a todos los actores de la economía solidaria en el espacio de la comercialización, no solo físico, sino también de red. Hay una implicación desde el productor hasta el consumidor, pasando por quien produce, hasta por los que prestan servicios o trabajan con educación, finanzas, etc. Para Silva Urbina [2013], los Circuitos Económicos Locales Solidarios (CELS) son un conjunto integrado de unidades socioeconómicas que se adhieren a criterios de la economía solidaria y tienen vínculos sociales, políticos y culturales con un territorio.

Los tipos de circuitos en el meSSe son variados, hay desde ferias de trueque, tiendas fijas, mercados semanales, hasta cestas básicas organizadas por productores o por consumidores como es el caso de la Canasta Utopía.

La Canasta Utopía de Riobamba (en la región del Chimborazo) hace parte del meSSe y funciona como un circuito económico solidario, con una identidad urbana. Este es uno de

los grupos de consumidores pioneros en organizar sus compras de alimentos agroecológicos. Surgió en 1987, en la periferia de la ciudad, como alternativa al acceso a la comida a un menor costo y para la diversificación de la dieta alimentar, animado por la Teología de la Liberación. En el comienzo, fueron veinticinco familias y actualmente lo integran aproximadamente cien familias.

CONCLUSIONES

Agrosolidaria es una confederación formalmente constituida y compuesta por distintas federaciones, seccionales y grupos asociativos. Se organiza como una confederación, pero también actúa como movimiento social en la intersección de distintos movimientos sociales y banderas como la agroecología, la agricultura familiar, la economía solidaria y el comercio justo. Por otro lado, el meSSe se define como un movimiento de economía social y solidaria, y no es una organización jurídica. A pesar de definirse como movimiento de economía solidaria de Ecuador, también está muy cerca del movimiento de agroecología.

Vemos dos experiencias de movimientos sociales, que actúan sobre la base de principios de economía solidaria y de agroecología, que han organizado sus actividades en circuitos de comercio. En las dos experiencias es el circuito la forma de organizar el trabajo de producción, comercialización, distribución y consumo. Con una experiencia incipiente los mercados Agrosolidaria Engativá, y con más años de experiencia, la Canasta Utopía. Pero lo que tienen estas iniciativas en común es precisamente que la organización en circuitos ha sido una de las principales respuestas encontradas a los desafíos de tales nuevos movimientos sociales económicos.

En este texto se presenta parte de la trayectoria de dichos movimientos, en dos países diferentes, y que pesar de las diferencias en su contexto político y económico, poseen muchas semejanzas culturales, especialmente los actores de origen indígena y campesino. Los contextos son el plano de fondo, inciden directamente en las acciones de los actores de los mercados, direccionan las estrategias y orientan los valores a partir de los cuales estos actores enfrentan sus problemas.

Agrosolidaria y meSSe trabajan en el empoderamiento de productores, consumidores y personas relacionadas con sus prácticas. En las dos organizaciones se ha problematizado el papel del consumidor y la transformación que este tiene que transitar: de un tipo de consumidor que delega, al consumidor empoderado que participa, actúa. Los consumidores tienen principios que vienen de las organizaciones y de los movimientos de los que participan; principios como la reciprocidad, la autonomía, las relaciones horizontales, entre otros.

BIBLIOGRAFÍA

- Abreu, Lucimar Santiago *et al.* [2012], “Relações entre agricultura orgânica e agroecologia: desafios atuais em torno dos princípios da agroecologia”, en *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, UFPR, vol. 26, jul.dic: 143-160.
- Aguiar, Katuska (sist.) [2015], *Agenda Política del meSSe*, <<http://biblioteca.hegoa.ehu.eus/registros/20273>>, 12 de marzo de 2018.
- Altieri, Miguel Ángel [2002], “Agroecology: the science of natural resource management for poor farmers in marginal environments”, en *Agriculture, Ecosystems and Environment*, 93: 1-24.

- _____ y Víctor Manuel Toledo [2011], “The agroecological revolution in Latin America: rescuing nature, ensuring food sovereignty and empowering peasants”, en *Peasant Studies*, vol. 38, núm. 3: 587–612.
- Andino, Verónica [2013], “Compra pública inclusiva y circuitos económicos solidarios: visiones diversas del sector público y del movimiento social para hacer una economía coherente con el paradigma del SumakKawsay (Buen vivir)—Estudio de caso Ecuador”, en *Serie Políticas públicas para la economía social y solidaria*, Centro Internacional de Referencia y enlace sobre las políticas públicas en economía social y solidaria (RELIESS), <<http://docplayer.es/16240986-Politicasy-publicas-para-la-economia-social-y-solidaria-caso-de-estudio-de-ecuador.html>>.
- Bertucci, Ademar *et al.* [2011], *La economía solidaria en América Latina y el Caribe: actores, presencia, experiencias, redes; reflexión y desafíos*, CELAM, SELACC/ Caritas, <http://www.economiasolidaria.org/files/CELAM_DEJUSOL_economia_solidaria_en_america_latina.pdf>, 19 de enero de 2015.
- Castilla Carrascal, Ivette [2017], “Movimentos sociais na construção social de mercados: uma análise comparada entre a Colômbia e o Equador”, tesis, Brasilia, Departamento de Estudos Latinoamericanos/Universidade de Brasilia.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) [2014], “Agricultura familiar y circuitos cortos. Nuevos esquemas de producción, comercialización y nutrición”, *Serie Seminarios y Conferencias 77*, Santiago de Chile, Naciones Unidas.
- Della Porta, Donatella y Mario Diani [2006], *Social movements: an introduction*, 2a. ed., Malden, Blackwell.
- Dubuisson-Quellier, Sophie y Claire Lamine [2008], “Consumer involvement in fair trade and local food systems: delegation and empowerment regimes”, en *GeoJournal*, vol. 73, núm. 1: 55-65.

- Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES) [2013], “O que é economia solidária”, en *Ciranda*, <<https://cirandas.net/fbes/o-que-e-economia-solidaria>>, 15 de enero de 2014.
- Gendron, Corinne, Véronique Bisailon y Ana Isabel Rance [2009], “The institutionalization of fair trade: more than just a degraded form of social action”, en *Journal of Business Ethics*, vol. 86: 63–79.
- Kirwan, Emma [2008], “La canasta comunitaria: una plataforma urbano-rural para la seguridad alimentaria”, en *LEISA, Revista de Agroecología*, dic.: 26–29.
- Laville, Jean Luis y Luis Inácio Gaiger [2009], “Economía Solidaria”, en Antonio David Cattani *et al.* (coords.), *Dicionário internacional da outra economia*, Série Políticas Sociais, Coimbra, Almedina.
- Perez-Cassarino, Julián y Angela Duarte [2013], “Agroecologia, construção social de mercados e a constituição de sistemas agroalimentares alternativos: uma leitura a partir da rede Ecovida de agroecologia”, en Paulo André Niederle, Luciano de Almeida y Fabiane Machado Vezzani (eds.), *Agroecologia: práticas, mercados e políticas para uma nova agricultura*, Curitiba, Kairós.
- Portilho, Fátima [2009], “Novos atores no mercado: movimentos sociais econômicos e consumidores politizados”, en *Política e Sociedade*, vol. 8, núm. 15: 199–224.
- Silva Urbina, Gonzalo [2013], “Circuitos económicos solidarios y puesta en valor del patrimonio cultural”, en Lola Vázquez y Jhonny Jiménez (coords.), *Economía solidaria: patrimonio cultural de los pueblos*, 2ª ed., Quito, Abya Yala/ Universidad Politécnica Salesiana, <http://base.socioeco.org/docs/economia_solidaria_patrimonio_cultural.pdf>, 20 de junio de 2016.
- Van der Ploeg, Jan Douwe [2008], *Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização*, Porto Alegre, UFRGS.

- _____, Ye Jingzhong y Sergio Schneider [2012], “Rural development through the construction of new, nested, markets: comparative perspectives from China, Brazil and the European Union”, en *Peasant Studies*, 39: 133-173.
- Wilkinson, Jhon [2008], *Mercados, redes e valores*, Porto Alegre, UFRGS.
- Zelizer, Viviana [2011], *Economic lives: how culture shapes the economy*, Princeton, Princeton University Press.

12. PROPUESTAS METODOLÓGICAS ALTERNATIVAS

La coinvestigación desde la descolonialidad del poder*

*Paola Pérez, Sandra González
y Boris Marañón Pimentel***

INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como objetivo plantear algunas ideas orientadas a la crítica de la epistemología dominante y proponer en su lugar la coinvestigación en tanto coproducción de saberes destinados a la emancipación descolonial de los sujetos sociales. En este sentido, se elabora una propuesta de coinvestigación, donde la sistematización de las experiencias bajo la postura de la descolonialidad del poder, busca fortalecer el análisis de las relaciones de dominación, explotación y conflicto, demostrando que hay prácticas coherentes y argumentadas en los márgenes del patrón de poder colonial que resisten a la dominación de este último. Con tal fin, el capítulo está estructurado en tres partes. La primera parte presenta los elementos centrales del eurocentrismo, estructura de producción y control de la subjetividad (conocimientos, imaginarios y memorias históricas); la segunda parte muestra

* El presente trabajo fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT IN303216: “De la crisis estructural del empleo al trabajo recíproco en el México actual. Discursos y prácticas en organizaciones económicas solidarias”, de la UNAM.

** Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

la emergencia del pensamiento fronterizo y de las propuestas metodológicas críticas, entre ellas la coinvestigación, y en la tercera parte se plantean algunas reflexiones finales.

EUROCENTRISMO Y PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

Según Quijano [2000], el eurocentrismo es la racionalidad específica del patrón de poder colonial-moderno, capitalista, eurocentrado y mundial. Para este autor:

La confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica de conocimiento permite señalar algunos de los elementos más importantes del eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder [Quijano, 2000: 805].

Es importante enfatizar que el dualismo que nutre el eurocentrismo, con base en el dualismo cartesiano, separa “razón/sujeto” y “cuerpo”. Como afirma Quijano [2000], con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el “cuerpo” y el “no-cuerpo”. Lo que era una copresencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre “razón/sujeto” y “cuerpo”. La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico,

sino que es una mutación en una nueva identidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”, respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de “razón”, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el “cuerpo”, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto. Producida esa separación radical entre “razón/sujeto” y “cuerpo”, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la razón/sujeto humana y el cuerpo/naturaleza humana, o entre “espíritu” y “naturaleza”. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto” de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto/razón”.

Esta concepción, bajo la que se construye y legitima el conocimiento en nuestra sociedad actual, tiene sus orígenes en Europa occidental y en las relaciones de poder que se establecieron dentro del proyecto de la modernidad. No es casualidad que se siga haciendo investigación científica y social a partir de dualismos y antagonismos como sujeto/objeto, que naturalizaron desde la ciencia, la dominación y la jerarquización social, estableciendo la capacidad de enunciación del dominado y del dominador. Dando poca apertura al diálogo entre pares y a la construcción de conocimientos desde perspectivas no jerarquizadoras, alimentando y legitimando el patrón de poder colonial, moderno, capitalista, eurocentrado y patriarcal. Imponiendo como único medio de producción de conocimiento universal a la ciencia moderna, bajo los principios de la objetividad, el positivismo y la racionalidad instrumental.

De este modo se pretende homogeneizar la manera en la que entendemos el mundo desde una mirada occidental, imponiendo dualismos geoculturales, que van conducidos bajo la interseccionalidad de la dominación clase, raza y sexo/género.

Estos dualismos, bajo los que producimos conocimiento, son guiados por dos premisas: la primera, la invisibilización del sujeto enunciante de acuerdo con el lugar que ocupan en la clasificación social del patrón de poder, convirtiéndolo en un objeto (por no ser blanco, no europeo y no occidental); la segunda, la división de la realidad bajo dicotomías contradictorias que no cuentan puntos de encuentro para el diálogo, sino que, de acuerdo con las diversas categorías de clasificación son negadas por no responder al patrón de poder dominante. Esta violencia epistémica [Dabashi, 2015] es promovida por diversos mecanismos de dominación que encubren relaciones de poder, promoviendo una estructura de clasificación, una estructura de explotación (el capitalismo) y la forma hegemónica en la que producimos y controlamos el conocimiento (el eurocentrismo) bajo la promoción de la universalidad de la ciencia moderna.

Todo este racismo epistemológico al que son sometidos los dominados, es legitimado por el eurocentrismo, como forma de producción de conocimiento y de subjetividad. Entendiéndolo como la ideología que sostienen los valores sociales y culturales de Europa occidental y que se encarga de dotarlos de un carácter universal, negando o desplazando valores distintos a los que hay en ésta.

Durante el siglo XVII, Europa comenzó un nuevo periodo histórico, la edad moderna, en la que separó al ser humano de la naturaleza y se planteó un proyecto civilizatorio que se basaba en el progreso de la ciencia, una ciencia moderna que dio lugar a la investigación y la elaboración de un modelo científico. Las principales características de este modelo recaen en la experimentación (representación de la naturaleza en donde se manipulan las condiciones de aquello que se desea conocer) y la idea del mundo como imagen, de manera que él y todos sus elementos se convierten en objeto de estudio del investigador europeo, quien, a su vez, se convierte a sí mismo en sujeto [Giraldo, 2014].

El proyecto de la modernidad retomó las epistemologías de Descartes y Newton para explicar el mundo, estableciendo desde una perspectiva instrumental la manera en que entendemos la acción social. Estableciendo una compleja máquina que responde al principio acción-reacción, la cual cuenta con “recursos” que deben ser aprovechados. Esta forma de ver la realidad desde Europa occidental no solo se quedó allí, con el paso del tiempo esta se fue esparciendo e incorporando a otros contextos y lugares del mundo, transformando otras realidades y ciñéndolas a las que el eurocentrismo demandaba, imponiendo desde la colonialidad del ser y el saber, la manera en la que entendemos y explicamos el mundo.

De acuerdo con Quijano [1992] la colonialidad es un proceso espacio temporal que tiene su origen en América y que posteriormente permeará gran parte del mundo. Los elementos fundamentales de este proceso fueron, y continúan siendo, la codificación racial y el control del trabajo. La idea de “raza” es una institución que continúa hasta la actualidad inmersa dentro de la subjetividad que, con base en diferencias fenotípicas, legitima las relaciones de poder, generando la aparición de nuevas identidades sociales jerarquizadas que ocupan lugares y participación social establecidos por aquellos que poseen una mayor agencia para ejercer el poder (hombres, blancos y propietarios). De acuerdo con Quijano [1992: 438]:

La dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. También son las formas de explotación occidental, que se ha convertido en un modelo de dominación mundial. La represión colonial recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimientos y en definitiva sobre las formas de significación distintas a las occidentales.

Con ello, dominando el imaginario de los dominados y anulando su capacidad de enunciación.

La clasificación racial y el control del trabajo tuvieron un fuerte impacto en la producción, transmisión y legitimación del conocimiento, debido a que los pueblos colonizados eran considerados como razas inferiores, carentes de razón y pensamiento. Es decir, que los conocimientos que los pueblos de los conquistados puedan ofrecer eran y son desvalorizados e ignorados, se les ve como “saberes tradicionales”, carentes de métodos de comprobación fiables, objetividad y desapego a la naturaleza, características que los hacen vulnerables y los convierten en materia de explotación y dominio del “verdadero conocimiento”, el conocimiento científico, y sus instituciones.

Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino —simultáneamente— la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo —todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados en una gran narrativa universal [Lander, 2000: 44].

Ante esto se niega cualquier saber que no legitime el modelo de dominación existente, es decir, a partir de la instauración del sistema moderno se establece una jerarquía social entre el dominador y el dominado, que es naturalizado desde la forma en que entendemos y producimos conocimiento. Al respecto, Walter Mignolo [2011] argumenta que “la clasificación racial es una ficción epistémica en lugar de la descripción científica de la correlación entre raza y la inteligencia”. En otras palabras, la idea de raza es un dispositivo para anular la comprensión de otras formas de entender el mundo, incompatibles con el modelo capitalista.

Uno de los consejos de Mignolo ante este racismo epistémico es “perder el miedo a pensar por uno mismo” [Dabashi, 2015: 11], luchar con la maquinaria colonial que todos los días nos bombardea por medio de los medios de comunicación hegemónicos. Debemos ser capaces de autorepresentarnos y sobrepasar las cadenas de dominación que son legitimadas desde un discurso académico y desde las élites gobernantes. Lo que implica una descolonialidad del saber, para Sirin Adlbi [2016: 10] la descolonialidad “parte de la conciencia de nuestra ubicación en las estructuras del poder en el sistema-mundo y que nos conduce a la búsqueda de las posibilidades para cambiar esta ubicación, comenzando por la transformación y traslación de nuestro *locus* de enunciación”. La propuesta de la descolonialidad del saber más allá de hacer una crítica al sistema, permite la construcción de alternativas desde diversos saberes.

En la actualidad, la colonialidad sigue activa en formas complejas de racismo, usando los elementos culturales para seguir reproduciendo la dominación y el establecimiento de jerarquías que permiten la expansión del capital. Esta colonialidad del ser y del saber, se esparce mediante “una amplia red de dispositivos que generan la producción de un sujeto occidental privilegiado como el único sujeto que es, como sujeto existente. Y la producción de este Ser implica simultáneamente la producción invisible del *No Ser*” [Tulbure, 2016]. Esta idea del *No Ser* se reproduce desde la dominación de su imaginario y los convierte en objetos coloniales, a los que se les niega un lugar de enunciación.

DESCOLONIALIDAD, PENSAMIENTO FRONTERIZO Y COINVESTIGACIÓN

El pensamiento fronterizo surge como una búsqueda de la descolonialidad del saber y del ser, con la intención de construir nuevos horizontes epistemológicos que no provengan

del poder colonial. Reconoce que no hay un fin de la modernidad, sino una reconfiguración histórica del poder, que se configura en la producción de las diferencias. Para Walter Mignolo [2011], el pensamiento fronterizo es

[...] La singularidad epistémica de cualquier proyecto decolonial. ¿Por qué? Porque la epistemología fronteriza es la epistemología del *anthropos* que no quiere someterse a la *humanitas*, aunque al mismo tiempo no pueda evitarla. La decolonialidad y el pensamiento/sensibilidad/hacer fronterizos están por consiguiente estrictamente interconectados, dado que la decolonialidad no puede ser ni cartesiana ni marxiana. En otras palabras, el origen tercermundista de la decolonialidad se conecta con la “conciencia inmigrante” de hoy en Europa occidental y Estados Unidos. La “conciencia inmigrante” se localiza en las rutas de dispersión del pensamiento decolonial y fronterizo.

La epistemología fronteriza funciona desprendiéndose de la teoría política ilustrada, de la economía política, del comunismo y del socialismo, dirigiéndose a modos de pensamiento que han sido deslegitimados históricamente por las políticas teológicas del conocimiento, que “se basaron en la supresión tanto de la sensibilidad como de la localización geo-histórica del cuerpo. Fue precisamente esa supresión lo que hizo posible que la teo-política y la geo-política del conocimiento se proclamaran universales” [Mignolo, 2011]. Esta conciencia, dentro de la estructura de poder, posibilita la acción y la transformación de la existencia social.

Esta forma de entender y producir conocimiento, aportado desde los márgenes, fue cuestionada en los años setenta, bajo el contexto de la crisis de la modernidad. Acompañada de la crisis medioambiental y de nuevas propuestas de producir y difundir conocimiento. Tales cuestionamientos, trajeron importantes modificaciones en la práctica investigativa y en las metodologías con respecto al papel del investigador

dentro del proceso de sistematización. Ante esto, Silvia Rivera Cusicanqui [1987: 6] señala:

La instrumentalización implícita de la metodología positivista, con su pretendida “neutralidad valorativa”, fue criticada en la práctica y refutada en la teoría. El énfasis comenzó a desplazarse de una exigencia interna a la lógica del investigador (búsqueda de coherencia, verificabilidad, operacionalización), a una exigencia externa y políticamente comprometida: Producir conocimientos y resultados de investigación significativos no solo para el investigador y la comunidad académica, sino también para los intereses del grupo estudiado [...] Estos eran entendidos por lo general en términos de necesidades de transformación radical de las condiciones de explotación y opresión a que se halla sometido.

Una de las disciplinas en la que se puede apreciar claramente la necesidad de generar otras formas de hacer conocimiento es en la antropología. En esta disciplina, desde los años setenta, inició en diversas partes del mundo un amplio cuestionamiento de sus principales fundamentos: el estudio de la “otredad”, en estrecha articulación con el Estado y su proyecto modernizador. En este sentido, destacan la “antropología de la descolonización” en Francia y África, y los amplios debates que se van dando en América Latina, cuya muestra fueron los Congresos de Barbados en 1971 y 1977, donde se denunció el carácter colonial de la antropología y su papel para dominar a los indígenas [Matute, 2001].¹

Otra de las críticas que emergen desde América Latina, en cuanto a un cuestionamiento a la manera eurocéntrica de producir saber científico ha sido la original propuesta de Investigación Acción Participativa elaborada por Fals Borda en Colombia. La propuesta de IAP promueve una relación

¹ Sobre el cuestionamiento al carácter colonial de la antropología pueden verse también Rodríguez [1986] y López [2013].

horizontal entre el investigado y el investigador, entablando una relación dialéctica entre la teoría y la práctica, que estableció un ejercicio intercultural del investigador y de la acción social, con la finalidad de colectivizar el conocimiento. Este tipo de investigación tiene como finalidad:

[...] superar el léxico académico limitante; busca ganar el equilibrio con formas combinadas de análisis cualitativo y de investigación colectiva e individual y se propone combinar y acumular selectivamente el conocimiento que proviene tanto de aplicación de la razón instrumental cartesiana como de racionalidad cotidiana y del corazón y experiencias de las gentes comunes, para colocar el conocimiento sentipensante al servicio de los intereses de las clases y grupos mayoritarios explotados [Fals Borda y Rodríguez Brandao, 1987: 5].

En este sentido, Rita Segato [2013] señala que esta crítica a las formas de producción de conocimiento establecidas por el colonialismo y albergadas en la academia, no fueron cuestionadas desde las instituciones y disciplinas encargadas de las mismas, sino desde lugares que no figuraban en el mundo profesional. De acuerdo con la autora, estas nuevas formas de conocimiento tienen su base en lo que ella llama “una antropología por demanda”, concepto que responde a la necesidad de tomar en cuenta y hacer valer los aportes de quienes han sido impactados directamente por las acciones y decisiones de los investigadores, los pueblos y comunidades involucrados en el trabajo de investigación. Antropología “por demanda”, es decir,

[...] una antropología supeditada a la demanda de los que anteriormente habían sido objeto de nuestra observación; una antropología atenta e interpelada por lo que esos sujetos nos solicitan como conocimiento válido que pueda servirles para acceder a un bienestar mayor, a recursos y, sobre todo, a la comprensión de sus propios problemas [Segato, 2013: 13].

De esta manera, la exigencia de las comunidades para que se hiciera un trabajo de investigación social que les considerara y tuviera como parte fundamental del mismo, responde a que, de acuerdo con Rivera Cusicanqui [1987: 54], “las sociedades indígenas eran frecuentemente encajadas en la camisa de fuerza de definiciones ‘clasistas’, se desarrollaban también otras, relativamente marginales. Persistían las perspectivas desarrollistas de inspiración norteamericana, asentados en la idea del tránsito de lo ‘tradicional’ a lo ‘moderno’”, folclorizando a las comunidades y minimizando sus aportaciones no solo en la práctica, sino también en la teoría, dejando de lado sus conocimientos y su hacer diario. que forma parte de su vida tal cual es dentro y fuera de cualquier modelo de investigación tradicional. Siempre se habló de ellas y por ellas, pero rara vez desde ellas y para ellas. Por ende, los estudios antropológicos que no se cuestionaban su compromiso con las comunidades y sus métodos de investigación no aportaron sustancialmente al conocimiento de fenómenos como la etnogénesis, la articulación ideológica y la redefinición estructural de las sociedades indígenas en el contexto colonial y neocolonial. Su perspectiva homogeneizadora relegaba a las sociedades nativas al papel de un modo de producción más, articulado y dominado por el capitalismo, al igual que cualquier sociedad campesina.

Considerando otro de los aportes de Segato sobre los intereses de la investigación, podríamos decir que desde el primer momento en que se plantea un trabajo de investigación, aparecen intereses de orden político, como qué vamos a investigar, cómo vamos a investigarlo y para qué lo investigamos; todos esos cuestionamientos se encuentran atravesados por intereses propios del investigador. Es una elección teórica y política que precede a la investigación misma, pautada por la objetividad.

En este sentido, Suárez Krabbe [2011] señala que “los expertos no logramos superar la colonialidad de nuestras disciplinas”, haciendo alusión a la idea de que es difícil encaminar la investigación a intereses que no sean los demandados por la academia y que cumplan con el proyecto y metas fijadas por el mismo investigador. Es entonces necesario cuestionar las formas de acercamiento hacia las comunidades y las intervenciones que se hacen en ellas desde la postura del investigador, reflejando así que dentro de este proceso de investigación tradicional acuñada desde la colonialidad se reproduce violencia represiva y explotación, poder y complicidad por parte de la academia.

Para ello, Castro Gómez [2002: 13-14] propone un proceso de indisciplina, el cual consiste en “romper tendencias modernistas en las ciencias sociales que dividen y distan al sujeto y el objeto para así replantear la relación dialógica entre sujeto y estructura”. A partir de distintos modos de aproximación se busca generar un dialogo horizontal entre las partes involucradas de la investigación, donde tengan lugar los conocimientos profesionales y los no profesionales, donde el investigador pueda verse a sí mismo dentro del campo en el que trabaja, como parte de un todo y no como el todo en sí.

Linda Tuhiwai Smith [1999] señala que es indispensable poner en discusión las formas tradicionales en que se ha hecho investigación. Estas descansan en los preceptos de la modernidad dentro de un conjunto amplio de valores, prácticas y relaciones de poder que han perpetrado numerosos crímenes contra las comunidades indígenas, exponiendo a sus integrantes como seres de costumbres extrañas y mentes irracionales. Es aquí cuando la investigación tradicional sirve y forma parte no solo de un proyecto colonizador e imperialista, sino también de la institución de conocimiento que se ha creado desde occidente y que dedica su quehacer a

la recolección y clasificación de información sobre “lo otro” (los pueblos indígenas) para después representarlo según las pautas marcadas por su sistema occidental, convirtiendo a los pueblos indígenas en objetos o sujetos de estudio.

Dentro de esta investigación tradicional que legitima el patrón colonial de poder, el estudio del “otro” deberá llevarse a cabo por un investigador blanco no-indígena, que de acuerdo con la cultura occidental es el poseedor de todos los conocimientos y herramientas necesarias para el análisis de ciertos “grupos sociales”, de manera que se niega el interés y capacidad para ejercer un trabajo de investigación desde los pueblos indígenas, que sea de y para ellos, un trabajo al interior de su comunidad, donde ellos se reconozcan y sean reconocidos como sujetos históricos y poseedores de los conocimientos de sus pueblos.

Es por ello que para Linda Tuhiwai Smith la investigación es un campo de resistencia que debe ser problematizado y visibilizado para entablar metodologías de investigación desde la resistencia y la reivindicación en miras hacia la descolonialidad del poder. De este modo se produce una metodología de investigación distinta que parte de la discusión teórica, contextualizada y práctica, una tendencia de lo que podríamos nombrar como coinvestigación, propuesta de Julia Suárez Krabbe [2011], que explica:

Este tipo de aproximación es útil en cuanto reconoce la diferencia, no solo en formas de conocer, sino también con respecto a la experiencia vivida. Es importante también en la medida en la que permite ver los matices de la realidad [...] permite por ejemplo tomar en cuenta que aquellos a quienes consideramos ser víctimas usan narrativas sobre su estatus de víctimas con fines existenciales o políticos, por lo cual están actuando frente a su situación.

En México, Leyva y Speed [2008] analizan la colonialidad de la investigación y proponen una metodología de investigación denominada *co-labor* (trabajar con otra u otras personas en la realización de una obra). Luego de presentar los antecedentes de la emergencia de propuestas descolonizadas, las autoras sostienen que:

Para nosotros el trabajo de co-labor fue imprescindible y la vía que escogimos para llevarlo a cabo fue tratar de enfrentar al menos tres problemas que vemos están interrelacionados y presentes en muchos proyectos de investigación: 1) el problema de la supervivencia del fardo colonial de las ciencias sociales y de la naturaleza neocolonial de la investigación científica; 2) el problema de la arrogancia académica producto de la racionalidad indolente [Santos, 2005] que asume que el conocimiento científico es superior, más valioso que el producido por los actores sociales; 3) y, la cuestión de la política de la producción del conocimiento que incluye, por una parte, el interés y la práctica de producir conocimiento que contribuya a transformar condiciones de opresión, marginación y exclusión de los estudiados; y, por otra, a producir análisis académicos más ricos y profundos a través de la experiencia de co-labor [Leyva y Speed, 2008].

Charles Hale [2007: 302–308] plantea varias tensiones que se presentan en la práctica de las metodologías descolonizadas, destacando entre ellas:

a) Presiones especiales para investigadores indígenas

Dentro de esta tensión, Hale señala que es fundamental dentro del proyecto de investigación incluir en el proceso a investigadores indígenas, locales o integrantes de los movimientos sociales. Que posibilitarían una articulación directa entre el grupo en resistencia y el equipo de investigación, tendiendo

un puente con el proceso político, con ello, se afirmaría la postura de sujetos de estudio de ambas partes.

b) Tensiones entre investigadores indígenas y no indígenas

En este sentido, es común que existan tensiones entre los sujetos que realizan la investigación, en primer lugar, por las diversas dominaciones que trastocan sus cuerpos según la raza, la clase y el sexo. Esta experiencia de dominación determina la manera en que ven y producen conocimiento, si estas diferencias se manejan desde una percepción desjerarquizada de la existencia social, permitirá enriquecer el panorama analítico de la investigación, poniendo en tensión al propio patrón de poder.

c) Contradicciones internas organizativas que dificultan la alianza

Es común que el proceso político al que el proyecto de investigación se alíe tenga dinámicas de poder propias, que visibilizan contradicciones internas, lo que puede dificultar la forma en la que se entabla la relación entre las partes investigadoras. En este sentido, es tarea del investigador negociar una relación dialógica, entendiendo que en cualquier lucha existen contradicciones y asumiendo que toda la complejidad de estas relaciones es de suma importancia para la investigación. Uno de los consejos que da Hale para este proceso de investigación descolonizada, es que se tiendan puentes para el diálogo y se disminuyan las tensiones. Es por ello que propone actuar de manera ética durante la investigación y, sobre todo, cuando se presenten tensiones.

d) Problemas con la eficacia o impacto del conocimiento producido

El propósito de la investigación desde esta perspectiva, es que sea un conocimiento útil y en medida de lo posible emancipador. En este sentido, el objetivo principal de la investigación, según Hale, debe recaer en la transformación de la metodología a un abordaje horizontal de producción de conocimiento y en ser un conocimiento útil para el proceso político, sin que este sea el fin único del proyecto de investigación.

CONCLUSIONES

Bajo este contexto de dominación, nuestra propuesta va encaminada a la búsqueda de nuevas formas metodológicas que parten de una relación sujeto a sujeto, que implica un diálogo entre saberes académicos y saberes no académicos, en búsqueda de relaciones descoloniales del saber y del ser. En este sentido, es menester cuestionarnos qué implica establecer un diálogo descolonial. Proponemos que un diálogo descolonial hacia *co-laborar* implique acabar con el racismo epistémico, que rompa con el eurocentrismo, entablar una relación de igualdad de sujeto a sujeto hacia la construcción de nuevas relaciones sociales, tejer redes que vayan en búsqueda de un *co-laborar* en miras de la transformación social bajo parámetros acordados por común acuerdo y, finalmente, acabar con el monólogo academicista, que cree ser el único medio para la comprensión de la realidad social, reproduciendo las relaciones de dominación.

La instrumentalización de la propuesta metodológica de la coinvestigación va hacia un diálogo de saberes científicos y saberes no científicos, y relaciones horizontales e interculturales que promuevan un diálogo entre la teoría y la práctica.

Recordando que no hay teoría sin práctica, ni práctica sin teoría, promoviendo una desobediencia epistémica a la producción de conocimiento hegemónica.

Es importante señalar que el diálogo entre saberes no es una simple expresión que minimiza el quehacer de los sujetos en las investigaciones sociales y, sobre todo, en el trabajo de coinvestigación. Un diálogo va más allá de poner las cartas sobre la mesa y reconocer que están allí; es necesario que además de reconocer a todos los sujetos implicados en la investigación, se les haga partícipes de la misma y se consideren todas sus aportaciones y las formas en que estas se transmitan. En este punto nos referimos a que para la coinvestigación no solo valen los escritos legitimados por las comunidades, sino también su oralidad, su ser y hacer en lo cotidiano. La historia que va de boca en boca, generación tras generación, haciéndose y rehaciéndose constantemente, de manera que podemos apreciar en ella cómo la cotidianidad supera a la teoría y es casi imposible ceñirla a esta.

De acuerdo con Rivera Cusicanqui [1987] la historia oral dista mucho de otras herramientas de investigación, ya que la forma en que se transmite, percibe y documenta, la hace difícil de encasillar y analizar desde una sola lectura. Esta y sus locutores, se encuentran estrechamente ligados, pueden fundamentar posturas críticas frente a la historiografía oficial y así abrir paso a racionalidades históricas diversas.

La práctica historiográfica indígena permite [...] descubrir estratos muy profundos de la memoria colectiva: el *iceberg* sumergido de la historia precolonial, que se transmite a través del mito hacia las nuevas generaciones, alimentando la visión de un proceso histórico autónomo y la esperanza de recuperar el control sobre un destino histórico alienado por el proceso colonial [Rivera Cusicanqui, 1987: 10].

Tomar en cuenta la historia oral amplía nuestros horizontes de investigación y de conocimiento, rompe con los esquemas coloniales impuestos en la historia oficial, hace más clara la interacción pasado y presente de las sociedades humanas, y se presenta como un esfuerzo colectivo de desalineación.

Así, la sistematización de las experiencias bajo la postura de la descolonialidad del poder, se dirige a poner en manos de los proyectos, los movimientos o grupos sociales los saberes de las prácticas descoloniales para fortalecer su quehacer respecto al análisis de las relaciones de dominación, explotación y conflicto. Mostrando a otros que hay prácticas coherentes y argumentadas que no conciben, ni reproducen la vida dentro del sistema capitalista, ni bajo el patrón colonial del poder. Avanzando en este sentido hacia una investigación acción-participativa, que implica la sistematización de prácticas, pero hacia la transformación de realidades concretas, coproduciendo o coteorizando experiencias que partan hacia una tendencia descolonial de la existencia social, formando un conocimiento útil, emancipatorio y transformador de las relaciones de dominación.

BIBLIOGRAFÍA

- Adlbi, Sirin [2016], *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento descolonial*, Madrid, Akal.
- Castro Gómez, Santiago [2007], “Decolonizar la universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”, en Ramón Grosfoguel y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, La Paz, PIEB.
- Dabashi, Hamid [2015], *Can Non-Europeans Think?*, Londres, Zed Books.
- Devalle, Susana [1985], *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de Estado*, México, Colmex.

- Fals Borda, Orlando y Carlos Rodríguez [1987], “Investigación Participativa. La Banda Oriental”, en J. Calderón y D. López (s/f), *Orlando Fals Borda y la investigación acción participativa: aportes en el proceso de formación para la transformación*, Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Giraldo, Omar [2014], *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*, México, Ítaca/Chapingo, Universidad Autónoma Chapingo/Departamento de Sociología Rural.
- Hale, Charles [2007], *Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada*, México, Anuario/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Lander, Edgardo [2000], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso.
- Leyva, Xóchitl y Shannon Speed [2008], “Hacia la investigación descolonizada. Nuestra experiencia de co-labor”, en Xóchitl Leyva, Aracelli Burguette y Shannon Speed, (comps.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas en América Latina*, México, Flacso Guatemala/Flacso Ecuador/CIESAS México.
- Mignolo, Walter [2016], “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, <<http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>>.
- Rivera Cusicanqui, Silvia [1987], *El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia*, La Paz, Temas Sociales/UMSA.
- Segato, Rita [2013], *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometo Libros.

- Suárez Krabbe, Julia [2011], “En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales”, en *Tabula Rasa*, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, núm. 14.
- Tuhiwai Smith, Linda [1999], *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Londres, Zed Books Ltd.
- Tulbure, Corina [2016], “Sirin Adlbi Sibai: El silencio ante el genocidio sirio tendrá consecuencias a nivel mundial”, entrevista, <<http://infotalqual.com/v3/index.php/entrevistas/item/5907-entrevista-con-la-activista-siria-sirin-adlbi-en-mi-libro-hablo-de-la-coloniza>>.

Solidaridad económica, Buenos vivires y descolonialidad del poder es una obra del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Se terminó de imprimir el 26 de septiembre de 2019 en los talleres de Navegantes de la Comunicación Gráfica, S.A. de C.V., Antiguo Camino a Cuernavaca 14, San Miguel Topilejo, Tlalpan, CP 14500, CdMx. El tiraje consta de 200 ejemplares en impresión offset, en papel cultural de 90 gr. y los forros en couché de 300 gr. La formación estuvo a cargo de José Dolores López Sánchez; se utilizaron fuentes Century Schoolbook de 9, 10 y 11 puntos y Univers Condensado 9 y 10 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Héliida De Sales Y.

El presente libro es el resultado del más reciente esfuerzo colectivo del grupo de trabajo de Clacso “Economías alternativas y Buen Vivir”. El grupo de trabajo tiene como objetivo central el análisis y apoyo de las experiencias de solidaridad económica en América Latina, decantándose por la exploración de los alcances y límites que tales procesos suponen para las comunidades locales y los movimientos sociales. Con esto se busca dar continuidad a los procesos investigativos y formativos que este grupo de trabajo desarrolló desde su puesta en marcha de esta investigación colectiva dentro de Clacso en los años 2011 y 2013.

Para el período de 2017 a 2019 el grupo de trabajo se propuso profundizar en las sendas analíticas abiertas en la primera etapa de trabajo. Ahora, se suma la participación de investigadores latinoamericanos radicados en Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, México y Perú. Como se puede ver, parte de las preocupaciones colectivas del grupo de trabajo residen, tanto en la necesidad de explorar los discursos y prácticas de las llamadas economías alternativas, como en contribuir al profundizar los debates teóricos, así como con la apertura de nuevas temáticas de análisis e investigación. Por ello, tanto en esta como en las anteriores publicaciones del colectivo puede comprobarse la presencia de propuestas teórico-conceptuales y de estudios de caso. El grupo de trabajo parte de un andamiaje categorial desarrollado por el colectivo de manera independiente y autónoma, con la perspectiva de la colonialidad/descolonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano como inspiración central y, por supuesto, con ella articular las más diversas influencias y referencias.

Patrocinado por
 **Asdi**
Agencia Sueca
de Desarrollo Internacional


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

