

El impulso de la solidaridad económica en América Latina en el contexto de crisis del patrón de poder capitalista, colonial-moderno.

Hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder

Boris MARAÑÓN-PIMENTEL

RESUMEN

Este documento discute las posibilidades de la solidaridad económica como parte decisiva de una alternativa anticapitalista considerando el contexto más amplio de la crisis contemporánea del patrón de capitalista, colonial-moderno. La crisis del actual patrón de poder es de alcance global y que afecta, por lo tanto, todos los pilares en los que este se asienta: la desigualdad de las personas a partir de diferencias de raza, esto es, su característica colonial; el Estado-Nación en tanto autoridad colectiva natural y representante de los intereses generales; el control de la naturaleza como objeto de dominio y explotación; el control del trabajo y el control de la subjetividad.

ABSTRACT

This document discusses the possibilities of economic solidarity as a crucial part of a capitalist alternative considering the broader context of the contemporary crisis of the pattern of capitalist, colonial and modern. The basic idea, in this regard, is that the crisis of the current pattern of power is global in scope and that therefore affects all the pillars and institutions in which this settles. Therefore, the impetus to the economic solidarity would have to be linked to a broader societal project, the good life, that is middle to desmercantilization of work, life and nature, from social relationships based on reciprocity and descolonialidad in different areas of social existence.

Este documento tiene por finalidad discutir las posibilidades de la solidaridad económica como parte decisiva de una alternativa anticapitalista considerando el contexto más amplio de la crisis contemporánea del patrón de capitalista, colonial-moderno. La idea básica, al respecto, es que la crisis del actual patrón de poder es de alcance global y que afecta, por lo tanto, todos los pilares en los que este se asienta: la desigualdad de las personas a partir de diferencias de raza, esto es, su característica colonial; el Estado-Nación en tanto autoridad colectiva natural y representante de los intereses generales; el control de la naturaleza como objeto de dominio y explotación; el control del trabajo y el control de la subjetividad.

El texto está dividido en cinco secciones. La primera presenta los rasgos básicos de la teoría de la Colonialidad del Poder; la segunda, las tendencias recientes de la globalización capitalista y sus consecuencias sociales, económicas, políticas e intersubjetivas para los trabajadores; la tercera, las implicaciones para el debate teórico-político respecto de la economía solidaria. La cuarta presenta algunas reflexiones acerca de las políticas públicas para impulsar la solidaridad económica. Luego se presentan algunos comentarios finales.

1. El patrón de poder capitalista, colonial-moderno

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

llevan a este equivoco. De ahí la pertinencia de plantear las diferencias entre la colonialidad y el colonialismo.

ii) El término colonialismo designa una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación; en tanto que la colonialidad refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en lugar de estar limitado a una relación de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma en cómo el trabajo, el conocimiento, la autoridad, la sexualidad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través de la hegemonía del mercado capitalista mundial, mediada por un conjunto de clasificaciones sociales y geoculturales globales. Así, pues, aunque el colonialismo precede temporalmente a la colonialidad, la colonialidad, en tanto matriz de poder, sobrevive al colonialismo. Con la independencia latinoamericana a principios del siglo XIX, se inicia un proceso de descolonización pero no de descolonialidad (Pablo Quintero, 2010).

iii) Debe distinguirse también entre colonialidad y colonialismo interno. Durante los sesenta del siglo pasado, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen introdujeron la categoría analítica de colonialismo interno, para caracterizar la estructuración de las relaciones sociales en los países del Tercer Mundo. Teniendo como marco analítico el capitalismo y anclada en el binomio desarrollo/subdesarrollo, la noción de colonialismo interno procuraba explorar las relaciones de dominación ejercidas por la burguesía y el latifundismo criollo sobre las poblaciones periféricas o subdesarrolladas dentro del mismo Estado-nación. Sí bien la categoría de colonialismo interno antecede e incluso influye a la noción de colonialidad del poder, esta última se edifica en un marco analítico de mayor extensión y complejidad.

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

los efectos socioculturales, a veces conceptualizados como «mentales», «inconscientes» o «subjetivos», de la dominación colonial y de sus herencias, a través principalmente del análisis del discurso como estratégica metodológica central, y con una importante influencia de Foucault. Más heterogénea y con más éxito académico que los estudios de la subalternidad, el poscolonialismo aún se mantiene presente en las esferas intelectuales globales (Quintero, 2010). Las semejanzas que pueden existir entre algunos de estos análisis sobre la cuestión colonial, no pueden borrar las diferencias de historia, enfoque y crítica que distinguen a los mismos. Varias de las preocupaciones recientes de estas orientaciones habían sido ya avizoradas por el pensamiento crítico latinoamericano, al menos desde José Martí y José Carlos Mariátegui en adelante (Lander, 1998), nombres que suelen ser olvidados en favor de las novedades cifradas en anglosajón (Marañón, Quintero y López, 2012).

v) En el capitalismo, el control del trabajo es una de las dimensiones centrales, pues a partir de este, históricamente, se ha producido la generación del plusvalor, la apropiación de las ganancias y la acumulación de capital. No obstante, si se tiene en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas, el capitalismo nunca se basó únicamente en la explotación del trabajo asalariado, pues junto a este, articuló de manera subordinada a otras formas de control del trabajo, entre ellas a la servidumbre, la esclavitud, la reciprocidad y la pequeña producción mercantil simple.

vi) La autoridad colectiva hegemónica es el Estado-nación, el cual se caracteriza por la ciudadanía o presunción formal de igualdad jurídico-política de los que habitan en su espacio de dominación no obstante su desigualdad en los demás ámbitos del poder y por la representatividad política que, sobre esa base, se atribuye al Estado respecto del conjunto de ciudadano (Quijano, 2001).

vii) El control de la subjetividad se basa en el eurocentrismo, una manera particular de producir conocimiento centrada en la separación razón-sujeto/objeto, en la ahistoricidad y naturalización de los hechos sociales, así como en las múltiples separaciones de la vida social. El eurocentrismo, además, produce una mirada de la realidad social basada en la experiencia europea, de modo que esta se constituye, a partir de un transitar evolutivo, en la meta a alcanzar en tanto experiencia de la modernidad, con instituciones características, entre ellas, el Estado-nación, la democracia representativa, la empresa capitalista y la familia patriarcal (Marañón, 2012a).

viii) El progreso-desarrollo es el proyecto capitalista que, después de la Segunda Guerra Mundial, se impuso en el mundo, planteándose que el centro capitalista, con sus rasgos económicos (elevado ingreso per cápita, alta participación de la producción industrial en la generación de la riqueza nacional, significativa proporción de trabajadores asalariados), políticos (ciudadanía, democracia representativa y equilibrio de poderes), sociales (acceso a servicios básicos y a esquemas de solidaridad universal), demográficos (elevada urbanización), tecnológicos (elevada productividad; dominio y explotación de la naturaleza) y la centralidad del bienestar material como base de la felicidad. El desarrollo, desde una perspectiva eurocéntrica, era pues, la imagen-objetivo a alcanzar para todos los países del mundo, especialmente para aquellos que eran considerados atrasados, tradicionales, periféricos, esto es, subdesarrollados, a partir del impulso a la economía de mercado, la inversión extranjera, la industrialización, la incorporación del progreso tecnológico, a la democracia representativa. Todo esto se debería hacer a partir de políticas estatales que, por un lado, crearán las bases del Estado-nación —ciudadanía, gobierno democrático representativo, igualdad política formal— y por otro, impulsarán el desarrollo tecnológico, el crecimiento del empleo, la redistribución de los ingresos y de los recursos de producción (Marañón, 2012b).

La región latinoamericana, con el impulso de dichas políticas, experimentó entre los cincuentas y principios de los setenta un veloz crecimiento económico, pero la condición dependiente de los países latinoamericanos frente a los países centrales y la inviabilidad de la construcción de estados-naciones democráticos, impidió la realización de la propuesta desarrollista. Por el contrario, los desbalances económicos, sociales y políticos al interior de las sociedades latinoamericanas se ampliaron. Esto puede ser evidenciado con la evolución del empleo asalariado, ya que este no creció en América Latina en las magnitudes requeridas para incorporar al mercado de trabajo a los crecientes volúmenes de trabajadores que migraban de zonas rurales a urbanas y lo que en realidad tuvo mayor crecimiento fue el autoempleo. En este contexto, las tesis sobre la marginalidad (marginación de los trabajadores del trabajo asalariado) tuvieron la virtud de poner de manifiesto la especificidad latinoamericana en relación a las sociedades centrales, poniendo en duda la capacidad de los modelos de desarrollo impulsados en la región para incorporar a la masa no asimilada por la industrialización a sus beneficios, ya que se propone que la marginalidad es una expresión estructural del capitalismo en su fase monopolista (Marañón, Sosa y Villarespe, 2009).

2. Cambios en el patrón de poder capitalista, colonial-moderno

a) *Desempleo estructural, financiarización y tecnocratización de la racionalidad instrumental*

Desde inicios de los años setenta del siglo pasado, es evidente que el actual patrón de poder atraviesa una mutación profunda ya que se traduce en el alejamiento definitivo de las promesas implicadas en la modernidad, referidas a la libertad, a la igualdad, a la solidaridad. Esto puede ser visto tanto en términos materiales como intersubjetivos, con los procesos crecientes de desempleo estructural y de financiarización estructural, por un lado, como en la creciente tecnocratización de la racionalidad instrumental, por otro.

El desempleo estructural, esto es el volumen de trabajadores que no puede ser asalariado de modo permanente ni siquiera en la fase ascendente del ciclo económico, se había asomado como tendencia desde los años sesenta como consecuencia de la creciente sustitución de trabajo vivo por trabajo acumulado en los procesos productivos. Esta tendencia se consolida a partir de la década siguiente cuando el capital logra imponer al trabajo su salida a la crisis de rentabilidad que enfrentaba, a través de la destrucción violenta de las conquistas laborales y del impulso de formas no reguladas de asalariumiento con la finalidad de reducir costos, dándose una reexpansión de la extracción del plusvalor a través de procesos laborales asociados a la plusvalía absoluta. De este modo, se frenan las tendencias hacia un mayor asalariumiento de la fuerza de trabajo y se registra el crecimiento del volumen de fuerza de trabajo excedente por encima del ejército industrial de reserva, es decir, de un segmento de trabajadores que no podrían ser empleados en la etapa de expansión del ciclo económico, esto es, hacia la marginalización creciente del trabajo. En términos de Gorz [1998], este proceso es la consecuencia del dismantelamiento de las políticas keynesianas que legitimaban la intervención del Estado en la economía persiguiendo el pleno empleo, la redistribución del ingreso y la integración social, en un proceso donde el Estado regulaba fuertemente el desempeño del capital. Gorz (1998) sostiene que a partir de los sesenta el capital abandona tal pacto (denominado socialdemócrata) y se orienta hacia la desregulación, la apertura económica y comercial, hacia la privatización para recuperar sus niveles esperados de rentabilidad.

La financiarización es la transformación estructural de la relación entre la esfera de la producción y de la circulación, entre el capital productivo y financiero o entre las fuentes de ganancia e inversión productiva y financiera,

siempre en favor de estas últimas y se remite a la recomposición de las condiciones de valorización del capital a consecuencia de la crisis estructural de rentabilidad de los años setenta, siendo un mecanismo utilizado en un doble sentido, por un lado para compensar y aun superar la nivelación a la baja de la tasa de ganancia en la esfera productiva; y para alargar-retardar la transición hacia una nueva Revolución Tecnológica, retardo que obedece además a decisiones políticas e institucionales subyacentes. En este contexto, el crecimiento desmesurado y cada vez más autónomo del capital ficticio o especulativo con relación al capital productivo, compromete seriamente y pone en riesgo la «unicidad» del proceso de reproducción del sistema al introducir un factor de disrupción sistémica, ya que tiende a provocar la implosión de —incluso la ruptura con— la lógica global que es recogida por la fórmula general del capital: D-M-D' [Romero, 2002].

Finalmente, la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental se refiere a la tendencia del capital a hallar soluciones cada vez más eficaces por encima de consideraciones ecológicas, ideológicas, éticas y políticas. En la actual etapa de financiarización estructural del capital esto se traduce en que la concentración y acumulación de riqueza no tienen objeto ni objetivo, ni un para qué. Hay una mayor multiplicación posible de riquezas, sin plantear la utilidad más o menos grande que tomen estas riquezas según lleguen a ser consumidas. A la economía financiera de la sociedad de mercado se debe que «el valor se haya vuelto presa de la riqueza». Mientras que para el capital productivo las ganancias bajo la forma de plusvalía están limitadas por las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo, para el capital financiero los beneficios bajo la forma de tasas de interés, de valor del dinero, no tienen límite. En este sentido, la deuda exterior de los países periféricos, las privatizaciones, constituyen una política perfectamente racional que ofrece a los capitales flotantes la salida en la inversión financiera especulativa, descartando el peligro de una desvalorización masiva del excedente de capitales, el mismo que es en términos cuantitativos treinta veces más importante que el valor total del comercio mundial [Sánchez Parga, 2007].

Estos rasgos del capitalismo, especialmente la financiarización, implican retos diferentes a los de ayer para los trabajadores, al modificarse profundamente las relaciones sociales y las relaciones internacionales, ambas construidas al finalizar la segunda guerra mundial sobre la base de la derrota del fascismo, creando una relación de fuerzas —precedentes— considerablemente más favorable para la clase obrera y que se constituyó en el factor central para comprender el compromiso histórico capital-

trabajo del Estado socialdemócrata, en un mundo donde la existencia de movimientos obreros organizados y radicalizados junto a la existencia de la Unión Soviética y de la China «socialistas», crearon unas condiciones que obligaron al capital a ajustarse al compromiso histórico socialdemócrata, a la construcción de ciudadanía: igualdad, derechos y representación política [Amin, 2010]. En la etapa de la financiarización, por el contrario, la producción de riqueza requiere menos creación de trabajo asalariado y no necesariamente pasa por la producción (sino por la especulación financiera) y el capital ya no está interesado en mantener, ampliar pactos sociales a través del Estado-nación.

Así, desempleo estructural, financiarización e hipertecnocratización del capital significan el alejamiento de la modernidad/colonialidad de sus primigenias promesas de libertad, bienestar, igualdad social, y la presión creciente y destructora sobre la naturaleza, poniendo en riesgo la vida misma sobre el planeta (Marañón, en prensa). Los procesos anteriores son parte constitutiva de la globalización del capital, los que al impulsar los programas económicos neoliberales ha conducido a un cambio fundamental en las estructuras sociales, evidenciado en la desigualdad creciente, en los procesos de marginalización y fragmentación de las clases populares, en la declinación del trabajo formal y el incremento del desempleo masivo (Hirsch s/f).

b) *La globalización, la crisis del Estado-nación y la concentración del poder*

La categoría Estado, implica, en lo fundamental, tres instancias: a) el patrón central de dominación en la sociedad que se articula políticamente; b) el aparato de instituciones y sus grupos sociales específicos; y c) el régimen vigente en cada momento. La primera es la relación permanente de la sociedad civil con el Estado, la que lo constituye y lo reproduce y, a la vez, se expresa en él. La segunda, es el conjunto de mecanismos institucionalizados de gestión del patrón básico de articulación en la sociedad, y para cuya operación se forma en el seno de esas instituciones grupos sociales específicos que integran a la sociedad civil, pero que no tienen dentro de ella ninguna función especial. Sus funciones se ejercen exclusivamente en el aparato institucional del estado. Finalmente, el régimen es la inmediata correlación de fuerzas, de conflictos y de convergencias o de consensos, que en un momento determinado se forma entre los diversos grupos que se articulan en el patrón central de dominación y que se ejerce a través de la acción de las instituciones estatales y de sus

grupos específicos¹. Así la primera instancia, por ser constitutiva del Estado, es el modo permanente, de lenta modificación, de la relación estado-sociedad, la tercera instancia es el modo inmediato, coyuntural, de ritmo rápido de cambio, de relación entre estado y sociedad civil. No existe estado sin esas tres instancias actuando al mismo tiempo, pero las relaciones entre ellas pueden ser y son generalmente asimétricas (Quijano, 1991: 54).

Es importante enfatizar que el Estado capitalista no es ni un simple instrumento de la clase dominante ni un agente neutral que puede ser utilizado por todas las fuerzas sociales a su voluntad. El Estado es una condensación material de las relaciones de clase y su estructura institucional está basada en una relación social capitalista y permanece dependiente de su preservación. Por lo tanto, las relaciones capitalistas de clase no pueden ser transformadas por lo fundamental por la intervención estatal (Hirsch, s/f)

Con la globalización capitalista se ha conformado un Bloque Imperial Mundial integrado por pocos de los modernos Estados-nación —el Grupo de los 7 (además de Rusia), varios de ellos sedes centrales de los modernos imperios coloniales y todos ellos del imperialismo capitalista durante el siglo xx. Primero, sus decisiones son impuestas sobre el conjunto de los demás países y sobre los centros neurálgicos de las relaciones económicas, políticas y culturales del mundo. Segundo, lo hacen sin haber sido elegidos, o siquiera designados, por los demás estados del mundo, de los cuales no son por lo tanto representantes, ni, en consecuencia, tienen que consultarlos para sus decisiones. Son virtualmente una autoridad pública mundial, aunque no un efectivo estado mundial. Ese Bloque Imperial Mundial no está constituido solo por los Estados-nación mundialmente hegemónicos. Se trata, más bien, de la configuración de una suerte de trama institucional imperial formada por tales estados-nación, las entidades intergubernamentales de control y ejercicio de la violencia, como la OTAN, las entidades intergubernamentales y privadas de control del flujo mundial de capital, financiero en especial (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Club de París, Banco Interamericano de Desarrollo, entre las principales), y las grandes corporaciones globales. Esa trama institucional constituye ya, de hecho, una suerte de gobierno mundial invisible. En otros términos, se trata de una re-concentración mundial del control de la autoridad pública, a escala global (Quijano, 2001).²

1 Se refiere a «formas de régimen político», esto es, la relación poder legislativo-poder ejecutivo y el sistema de partidos, o sea, las formas concretas de organización del bloque en el poder. Sobre la discusión acerca del Estado puede verse también Thwaites (1999) y Hirsch (s/f).

2 A este proceso se le denomina también la construcción de *un gobierno mundial de facto* (Lander, 1998).

Así, se ha producido una importante transformación de los Estados que han conducido, a su vez, a cambios en las relaciones «Estado» y «sociedad». La globalización económica tiende a la internacionalización del Estado, lo cual significa:

- a) la dependencia de los Estados de los flujos internacionales de capital y de las estrategias de las empresas multinacionales; las políticas macroeconómicas se perfilan desde el lado de la oferta, para favorecer la acumulación de capital, restringiéndose las posibilidades de intervención en el campo de la política social, de modo que los sistemas de seguridad sociales se desmantelan y se dejan de lado los compromisos de clase establecidos;
- b) la privatización de la política, pues los Estados se desempeñan como mediadores y coordinadores entre fuerzas económicas más o menos independientes, especialmente empresas internacionales; los procesos de decisión política son transferidos hacia un «sistema de negociación oscuro» tanto a nivel nacional como internacional;
- c) una pérdida de autonomía de los Estado-naciones y un vaciamiento de la democracia liberal, ya que se produce un debilitamiento estructural de las instituciones y procesos democráticos. Estas, formalmente siguen funcionando pero su contenido se erosiona por el hecho de que las decisiones políticas centrales se toman por fuera. Por consiguiente, el capitalismo «posfordista» se caracteriza por una crisis de representación estructural (Hirsch, s/f).
- d) Al mismo tiempo, se verifica un debilitamiento del Estado-nación, pero no del Estado en general, lo cual significa que el modelo de Estado actual tiene más semejanza con el del liberalismo de hace dos siglos que con el Estado democrático del siglo xx (Lander, 1998).

En este contexto, las organizaciones económicas populares tienen que sobrevivir con el Estado/sin Estado, con el mercado/sin mercado. El Estado abandona las políticas integrales que buscaban crecimiento y redistribución asociada al Estado socialdemócrata, y las ha sustituido por la desarticulación entre políticas económicas y políticas sociales. Las políticas sociales compensatorias más que alterar significativamente las desigualdades, buscan resarcir parcialmente los efectos negativos sobre los pobres de la acción menos regulada del mercado y las políticas económicas orientadas unilateralmente hacia la ganancia y al logro de equilibrios macroeconómicos (Lander, 1998). El mercado ya no genera trabajos asalariados, y tiende a una mercantilización de la vida, de la naturaleza de la subjetividad.

3. Economías solidarias desde la Colonialidad del Poder

El enfoque de la Colonialidad del Poder (CP) puede enriquecer la reflexión nuestra sobre la economía solidaria. La contribución puede verse en diversas dimensiones, como las siguientes.

a) *El lugar las prácticas de economía solidaria en el capitalismo colonial/moderno*

El patrón de poder del capital se funda desde el descubrimiento de América, a partir de la idea de raza como eje de clasificación social de la población mundial, del capitalismo como articulación de diversas formas de control del trabajo bajo el dominio de la relación capital/trabajo, y del eurocentrismo como única y legítima mirada de la historia, del pasado, del presente y del futuro, a partir del espejo de Europa (en términos geoculturales). Por tanto, el enfoque de la CP partiendo desde la mejor tradición del pensamiento crítico latinoamericano, asume una postura ética comprometida con los sectores populares dominados, explotados y humillados, tratando de analizar la realidad social desde la historicidad y la totalidad social, incorporando el problema del poder en la configuración de las características de tal realidad social.

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

Tratando de plantear una ruptura con el eurocentrismo, la CP sugiere que la dominación no se fundamenta en la explotación, ni solo en el control de los mecanismos de coerción, sino en la subjetividad, es decir, en el convencimiento del trabajador respecto a que tiene que obedecer. De este modo, la subjetividad, nutrida por una forma eurocéntrica de producir conocimiento, imaginario histórico y memoria histórica, naturaliza y legitima los procesos de dominación y explotación, impidiendo percibir que hay formas alternativas de conocimiento, de imaginario histórico, de memoria histórica y, por tanto

de organización de la sociedad, más allá de las instituciones centrales que caracterizan la vida social en la actualidad: la familia, el trabajo asalariado, el Estado, la democracia representativa, el mercado, el patriarcalismo, el racismo, entre otras.

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

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

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

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

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

Es necesario entonces ubicar a la economía solidaria como parte de un todo mayor, en el proceso de reorganización de la sociedad sobre las bases de una racionalidad liberadora y solidaria. En este sentido ¿Por qué llamar economía solidaria, «otra economía», a prácticas que si bien tienen un énfasis en lo económico, tienen una propuesta de transformación social y política? ¿Por qué separar la dimensión económica de los aspectos del poder y de la subjetividad en la reflexión sobre las propuestas solidarias? ¿Por qué no es, mejor, tal vez denominarla Solidaridad Económica?

b) *Comunidad y Reciprocidad: autoridad colectiva y control del trabajo en las economías solidarias*

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

Es importante discutir también si la forma Estado es la única manera de expresar una autoridad política colectiva o puede haber una institucionalidad política que a) devuelva el poder a la sociedad a través de mecanismos de autogestión y de democracia directa (comunidad), mediante una institucionalidad política mixta, entre la forma Estado (democracia representativa) y la

forma comunidad. Es preciso dejar de lado la «ilusión estatal» (Holloway) y desarrollar mecanismos que «dispersen el poder» (Zibechi), construyendo otra institucionalidad política a partir de la deliberación. No obstante, es necesario enfatizar que el poder no es una cosa, sino una relación social, que siempre está en la vida social, en la disputa conflictiva por la imposición/resistencia a la dominación, explotación y a todas las formas de discriminación.

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

En el plano económico, considerando la heterogeneidad histórico-estructural, si el capitalismo es una articulación de diferentes modalidades de organización y control del trabajo (asalariado, servidumbre, esclavitud, reciprocidad, pequeña producción mercantil simple) para la acumulación de capital, es importante pensar en cómo se reorganizaría el control del trabajo sobre bases solidarias y que tipos de propiedad serían las relevantes. La CP plantea que la inexistencia de propiedad privada o la estatización de esta, no evita la explotación, como la experiencia histórica de la desaparecida Unión Soviética lo demuestra. Las propuestas marxistas ortodoxas, ante el fracaso de la estatización, sostienen que es indispensable eliminar la propiedad privada como condición de la explotación y por lo tanto se deberían colectivizar los medios de producción. ¿Es esto posible, deseable? Sin embargo, la explotación sigue vigente aún con la propiedad colectiva, individual, estatal, según consta en la historia. Por tanto, para erradicar la explotación es importante, por un lado eliminar las formas de control del trabajo que signifiquen su enajenación (la obtención de un plus valor apropiado privadamente) promoviendo las modalidades colectivas/comunales, basadas en la reciprocidad, dejando abierta la posibilidad de incluir otras formas no enajenantes como la propiedad individual característica de la pequeña producción simple. Por otro lado, establecer formas de control de la autoridad colectiva que refuercen la organización económica basada en la reciprocidad. En este sentido, la CP plantea una relación de interdependencia entre lo económico y político emancipador, es decir que las formas económicas de control del trabajo basadas en la reciprocidad deben complementarse y reforzarse con una estructura política adecuada. En tal caso, la democracia directa se constituiría en el mecanismo

más conveniente para estimular esta relación de complementariedad entre economía y política.

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

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

c) *La «naturaleza» en las economías solidarias*

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

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

Esta visión es una ruptura con el concepto eurocéntrico de desarrollo y su expresión mayor es la propuesta del Buen Vivir, un planteamiento de vida con un punto de partida ecocéntrico, que propone e impulsa la solidaridad con la naturaleza y entre las personas, al hacer y pensar las propuestas económicas solidarias. El Buen Vivir³ es, sobre todo, una propuesta alternativa de sociedad y como tal propone una autoridad colectiva basada en el autogobierno, en la democracia directa. Esta propuesta proviene de las resistencias de los movimientos sociales indígenas y de los campesindios frente al despojo

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

del capitalismo, y tiene como eje la crítica a la racionalidad instrumental, a la nociones de «explotación de la naturaleza», de progreso y desarrollo (material y acumulativo), proponiéndose otra racionalidad, solidaria, como fundamento de la existencia social que reconozca y respete los derechos de la naturaleza y que impulse la apropiación social de la misma, desde una perspectiva biocéntrica y no antropocéntrica⁴. Esta concepción/práctica es propia de sujetos sociales que tienen su base en la comunidad agraria y en la identidad étnica de los originarios de América Latina. Según Bartra, se trata de los «campesindios», conglomerado social en cuya base está la economía familiar multiactiva, portador de un «ethos» y perteneciente a una clase, con una socialidad específica, enfrentado al capitalismo, al neoliberalismo, con un proyecto, global, anticapitalista, que incluye la tierra como medio de trabajo y también el control del territorio, la posesión colectiva de los recursos naturales, la autogestión política y la recreación de la economía moral, de la producción-distribución justas y solidarias de los bienes (Bartra, 2010).

En la actual fase del capitalismo transnacionalizado, el campesindio no es un sector homogéneo sino muy diferenciado, en relación al acceso a los recursos básicos y a las formas de inserción en la economía capitalista y, a pesar del deterioro material de su forma de vida, mantiene una forma cultural colectiva de vivir, un «espíritu colectivo», solidario, que puede fundamentar una relación nueva entre los hombres y con la naturaleza. Esto es lo que Germaná (1995), encuentra en los planteamientos de Mariátegui, quien sostenía que en las comunidades o «ayllus», aunque despojadas de sus tierras, seguían vigentes las tradiciones y valores de cooperación y solidaridad. Transcurrido el tiempo y en condiciones cada vez más adversas, los campesindios, no solo no han desaparecido, siguen reproduciendo en sus comunidades, en la medida de sus posibilidades dicho «espíritu colectivo» basado en la solidaridad y reciprocidad, resistiendo los embates expropiatorios de estados y empresas

4 A partir de la resistencia al despojo y la destrucción de los ecosistemas, en los países latinoamericanos, se han ido configurando diversos movimientos sociales, principalmente campesindios, que critican la inviabilidad del «desarrollo sustentable», porque este parte de la naturaleza como una entidad externa a la vida social, a la acción económica y política y cultural y porque no establecen una relación entre el deterioro social, ambiental y las relaciones sociales de producción (propiedad de los medios de producción y distribución del excedente), propias del capitalismo (Toledo, 2008). De este modo, los campesindios, por su cultura y práctica comunitarias y de reciprocidad y complementariedad con la naturaleza, son los exponentes de propuestas viables realmente sustentables, que pueden permitir establecer alternativas de relación con la naturaleza partiendo de la consideración de que ésta presenta límites físicos a la acción humana y que se debe asumir niveles apropiados de producción y excreción en las dos dimensiones donde la sociedad vuelve realidad su metabolismo con la naturaleza: el uso de los recursos naturales (materiales, agua, energías y servicios a la sociedad) y la generación de desechos (en que la naturaleza recicla o absorbe los materiales y las energías expelidos por la sociedad (Toledo, 2006).

transnacionales que tratan de arrebatárles sus tierras, sus territorios, sus «recursos naturales» para ampliar los ámbitos de valorización del capital.

Los campesindios no objetivizan la naturaleza, no la exteriorizan; por el contrario, establecen con ella una relación de reciprocidad y complementariedad, cuidando su reproducción a partir de actividades productivas que no sobrepasen la capacidad de carga de los sistemas ecológicos. Hay en ellos una perspectiva relacional y de respeto con respecto a la naturaleza y los seres vivos y no vivos.

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

4) Políticas públicas descoloniales para la solidaridad económica en el contexto de la crisis civilizatoria: hacia el Buen Vivir

a) Síntesis del contexto histórico mundial general: hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder

En los apartados previos de este documento se ha planteado que el patrón de poder capitalista, colonial y moderno se encuentra en una crisis considerada civilizatoria, en la que están en cuestión sus fundamentos básicos de la dominación y explotación y el sentido mismo de la existencia humana: la racialización jerárquica de las relaciones sociales, la forma eurocéntrica de producir y legitimar imaginario, memoria histórica y conocimiento, el Estado como institución central de la dominación, el trabajo asalariado como ámbito central de explotación, la naturaleza como objeto de dominación y explotación;

el patriarcalismo como naturalización de las relaciones de género. Se afirmó que este patrón de poder hegemónico en el ámbito económico se caracteriza por el desempleo y financiarización estructurales, lo que se traduce en una cada vez menor capacidad e interés en la generación de empleo asalariado; se planteó que este patrón de poder tiende a una mayor concentración de la riqueza y el poder, creando un gobierno invisible mundial que ha debilitado a los Estados-naciones periféricos — ubicándolos en muchos casos como intermediarios y administradores de sus intereses— y despojado de su contenido a la democracia liberal ya que se produce un debilitamiento estructural de las instituciones y procesos democráticos debido a que las decisiones importantes se toman en otros ámbitos no democráticos. El debilitamiento del Estado-Nación no significa el debilitamiento del Estado mismo, en tanto instrumento de dominación, sino el alejamiento del patrón de poder capitalista de sus promesas de una modernidad en la que se disfrutaría de la libertad, igualdad, bienestar. Finalmente, se estableció que el Estado no es el representante de los intereses generales de la sociedad sino el representante de los intereses de los sectores y fracciones dominantes de la sociedad, por tanto, el Estado es un instrumento de clase que cumple, además, de funciones destinadas a mantener las condiciones generales de la acumulación capitalista y de administración de la violencia, otras destinadas a la legitimación del patrón de poder. No obstante, el Estado no es monolítico, por tanto puede haber un espacio para impulsar la discusión de políticas públicas con el fin de rebatir el enfoque neoliberal sobre la pobreza, proponer algunas alternativas, demandar apoyos concretos, sin descuidar la autonomía de las organizaciones.

En este contexto está surgiendo una propuesta de sociedad alternativa basada en una intersubjetividad que se asienta en la relación solidaria entre las personas y con la naturaleza. En la elaboración de una racionalidad liberadora, que asocie la vertiente histórica de la razón moderna y la vertiente «india» prehispánica, es importante resaltar el aporte de esta última, en términos de solidaridad y reciprocidad con la naturaleza, en una etapa en que el poder capitalista conducido por los representantes de la financiarización ha abandonado al proyecto moderno de igualdad, bienestar y libertad, a punto de arriesgar las condiciones de existencia en el planeta. El respeto a la naturaleza, como condición básica del Buen Vivir es un aporte crucial. Surgido en la última década en América Latina a partir de la resistencia al despojo e irracionalidad del capitalismo, el Buen Vivir es una alternativa orientada a rehacer la vida social-ambiental desde la solidaridad humana con la Naturaleza, no solo en la actividad económica y productiva, sino en todas

las dimensiones de la existencia social. En esta medida, el Buen Vivir es una ruptura con el Eurocentrismo, tanto en la producción de conocimiento, de memoria histórica, de imaginario y de fundamento de las relaciones sociales.

En términos epistémicos, esta postura plantea el reencuentro entre Sociedad y Naturaleza, lo que significa dejar de lado el enfoque sujeto-objeto que ha fundamentado la acción social de tipo instrumental en la modernidad-colonialidad [Walsh, 2008; Escobar, 2010; Marañón, 2012]. Este reencuentro entre sociedad y Naturaleza, tras haber sido separadas por la imposición de la Colonialidad del Poder, desde finales del siglo xvi, estuvo íntimamente asociada a la clasificación social jerárquica de las gentes a partir de la idea de raza. Esta racialización de las relaciones sociales, esta dualización de la población del nuevo patrón de poder entre humanos y semi/humanos, entre humanos naturalizados racialmente como superiores e inferiores entre sí, fue decisiva para la elaboración del dualismo radical cartesiano (separación entre razón y Naturaleza, entre sujeto y objeto) y su aceptación como el fundamento mismo de la racionalidad moderna pero también colonial [Quijano, 2009]. Dávalos [2008] sostiene tratarse de un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la Naturaleza de la historia. El Buen Vivir es, al mismo tiempo, una crítica al núcleo contemporáneo de la propuesta capitalista, al Desarrollo en tanto meta civilizatoria para los países colonizados. Así, con el Buen Vivir: a) se abandona la pretensión del desarrollo como proceso lineal, de secuencias históricas predeterminadas; b) se defiende otra relación con la Naturaleza, donde se la reconoce sujeto de derechos, y se postulan diversas formas de continuidad relacional con el ambiente; c) no se economizan las relaciones sociales, ni se reducen todas las cosas a bienes o servicios mercantilizables; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso, lo que implica otorgar importancia a la felicidad y el buen vivir espiritual; e) se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; y se potencia la importancia de la ética pues se trata de otra forma de concebir y asignar valores; f) se lucha por la descolonización de los saberes; y g) por una toma de decisiones democrática [Gudynas, 2011].

El horizonte histórico sería una sociedad solidaria, descolonial, sin explotación y sin dominación, a nivel mundial, una sociedad orientada al Buen Vivir; libre de jerarquías, de discriminación; solidaria entre las personas y con la naturaleza; tendiente a la desmercantilización de la vida, del trabajo, de la naturaleza, de la subjetividad; en que las relaciones sociales se basen

en relaciones sujeto-sujeto, entre las personas y con la naturaleza; en que la reciprocidad, simétrica, entendida como intercambio de trabajo y de productos del trabajo, sin pasar por el mercado, sea el eje de las relaciones sociales; en la que el saber científico y el saber popular se ubiquen en el mismo nivel jerárquico y se produzca entre ellos un diálogo; de modo que se oriente hacia la interculturalidad; en la que se horizontalicen las relaciones de sexo-género y haya libertad para el placer sexual; que tienda al autogobierno y la democracia directa.

b) *La política pública como un campo de disputa: hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder*

Eje de disputa: impulsar la relación sujeto-sujeto en las relaciones sociales, orientada a la desmercantilización de la vida, del trabajo y la subjetividad. Esto significa impulsar otra racionalidad como fundamento de las relaciones sociales, otra racionalidad, solidaria.

El pensamiento liberal, eurocéntrico, sostiene que el ser humano es individualista, egoísta y ávido de acumular ganancias y poder y que toda conducta que se aleje de esta orientación es irracional. Por tanto, toda acción económica legítima está orientada a tales fines, pues 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, por la explotación del trabajo asalariado y de la naturaleza. Sostiene, además, que las causas de la pobreza se relacionan, precisamente con la falta de una conducta racional, individual y egoísta en la población, pues se atribuye a las personas pobres una carencia de adecuadas actitudes (ocio, gasto excesivo, resistencia al trabajo disciplinado...).

Desde nuestra perspectiva, se trata de rebatir esta idea, proponiendo que la vida social para los sectores sociales dominados y explotados del país y del mundo tiene como fundamento el respeto a los otros seres humanos. Esta visión se está enriqueciendo desde la última década con el aporte de los pueblos indígenas referida al respeto a la naturaleza y a la necesidad de establecer con ella relaciones de reciprocidad y complementariedad. Por consiguiente, se propone una nueva racionalidad, una nueva manera de establecer las relaciones sociales a partir de la solidaridad entre las personas y la naturaleza. Al mismo tiempo, se debe plantear que la pobreza no es natural ni responsabilidad individual de los pobres sino de relaciones de poder, de

dominación y explotación entre capital y trabajo, que favorecen al primero e imponen al segundo una creciente marginalización, es decir, la creciente dificultad (imposibilidad) para vivir de modo digno del trabajo asalariado. Por tanto, la pobreza obedece a factores histórico-estructurales y a relaciones de poder.

De este modo, bajo estos principios generales la acción teórica, política y práctica estaría encaminada hacia erradicar el imaginario eurocéntrico capitalista, colonial y moderno, que impone como la única existente y válida una economía individualista y egoísta, destinada a la producción de mercancías y a la acumulación de capital, y al mismo tiempo justifica la pobreza creciente atribuyéndola a conductas no racionales, no instrumentales, de los trabajadores.

En esta orientación, en la dimensión económica lo que debe eliminarse es la idea de que todo lo que existe es un recurso, es decir, algo que puede permitir generar ganancias (el trabajo, la naturaleza, la vida). Esto significa, al mismo tiempo, rebatir la idea de que la economía es una sola, que tiene como sujeto básico al empresario capitalista y a la empresa capitalista como institución y que se actúa con el propósito de generar ganancias apropiadas de modo privado.

Esto significa que las políticas públicas deben ser pensadas, diseñadas, ejecutadas y evaluadas como un momento de la lucha social que debe tener como horizonte histórico la institución de una economía de los trabajadores con sus rasgos propios, específicos. En el plano económico se trata de impulsar relaciones sociales sujeto-sujeto, entre las personas y con la naturaleza. Se trata de impulsar la satisfacción de las necesidades a partir de la producción, distribución y consumo de valores de uso, instituyendo relaciones solidarias dentro y entre las diversas fases de lo que llamamos economía. Se trata de establecer, al mismo tiempo, 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 básicas, en un amplio proceso de desmercantilización del trabajo, de la vida y de la naturaleza.

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 (intercambio de trabajo y productos del trabajo sin pasar por el mercado) y, por el otro, a avanzar en la apropiación del excedente en las

fases de comercialización y consumo. Y proponer un patrón de acumulación que favorezca su expansión y hegemonía (Marañón, 2012b).

Finalmente, considerando todo lo anterior, se deberían discutir las posibilidades de la solidaridad económica en el espacio más amplio del poder, la política y la transformación societal. Para esto se retoman algunas reflexiones desplegadas en la Agenda de Investigación del Grupo de Trabajo Economía Solidaria y Transformación Social (Marañón y López, 2010- <http://www.rmalc.org.mx/boletines/alternativas/Boletinalternativas67.pdf>)

c) *Hacia una agenda de investigación: algunos elementos de debate*

- Desde la perspectiva de la descolonialidad del poder, considerando la historicidad y la totalidad social y tomando distancia del eurocentrismo, el análisis de los planteamientos de la economía solidaria puede abrir el debate sobre cuestiones cruciales no solo para quienes cada día trabajan y generan ingresos de manera solidaria, sino también para la sociedad en su conjunto. Esto significa discutir alrededor de los siguientes aspectos:
- ¿Por qué llamar economía solidaria, «otra economía», a prácticas que si bien tienen un énfasis en lo económico, tienen a la base una propuesta de transformación social y política? ¿Cuáles son los fundamentos teóricos que sirven de base a tales concepciones que separan lo económico de lo político?
- ¿La economía solidaria brota de tendencias naturales de la sociedad o su surgimiento, reproducción y crecimiento están relacionados con factores histórico-estructurales, la acumulación de capital y las relaciones de poder?
- ¿Cuáles son las características centrales de las distintas vertientes o enfoques de la economía solidaria (cristiana, la izquierda comunista-socialista, social-liberalismo, nacionalista, cooperativista, indígena-comunitaria, etc.) y sus posibles aportes hacia un proyecto de transformación social?
- ¿Cuáles son las características de la economía solidaria en América Latina: i) número de organizaciones, número de trabajadores implicados, tipos de organización, áreas de la esferas económica, social, cultural, contribución económica y social; ii) desempeño económico (generación de excedentes), iii) articulaciones económicas (redes solidarias)?
- ¿El movimiento de economía solidaria tiene una racionalidad liberadora, orientada al Buen Vivir, en oposición a la racionalidad instrumental, perfilada hacia una nueva manera de vivir basada en valores de uso y hacia la producción democrática de una sociedad democrática, a pesar de estar integrado

por prácticas diversas de producción de bienes materiales y simbólicos, no asimilables a una sola figura formal? ¿el movimiento de economía solidaria niega las relaciones sociales características del capitalismo, al impulsar la reciprocidad simétrica como mecanismo de control del trabajo, del intercambio, de la distribución y la reproducción; la igualdad social (incluyendo la problemática de género), la democracia directa (y no solo la participativa) y el derecho de la naturaleza a existencia y reparación?

- Dentro de las actuales tendencias del capitalismo transnacional en su fase neoliberal, altamente tecnocratizado y orientado hacia la mercantilización de todos los ámbitos de la vida social y la destrucción de trabajo asalariado (sustitución de trabajo vivo por trabajo muerto) ¿es posible revertir estas tendencias y entonces, por un lado, disminuir el trabajo asalariado precario y, por otro, también erradicar las relaciones sociales no asalariadas (esclavitud, servidumbre personal, pequeña producción mercantil simple y la reciprocidad), subordinadas a las relaciones capital/trabajo?
- Considerando la actual tendencia de vaciamiento del Estado-nación, en tanto cristalización y mecanismo de construcción de ciudadanía, de derechos, ¿sería posible la irradiación de la solidaridad a la economía en su conjunto? ¿qué tipo de institucionalidad política permitiría extender la solidaridad al conjunto de la economía y de la sociedad? ¿cuál es el principal problema a resolver- la pobreza o riqueza y su elevada concentración? ¿cuál es el lugar de la política y del poder en las propuestas de economía solidaria?
- En el enfoque predominante de la economía solidaria se plantean tres lazos sociales integradores: redistribución, mercado y reciprocidad. Si ni Estado ni mercado, en las actuales condiciones de subordinación de la política a la economía (del capital, de las empresas transnacionales y de los sectores empresariales en general), pueden impulsar condiciones de equidad, de construcción de ciudadanía: ¿es posible plantear una reconstitución de la reciprocidad como lazo social fundamental, quedando subordinados a la reciprocidad los otros dos lazos sociales?
- ¿Cómo se conciben y se llevan a cabo las políticas públicas, estatales y no estatales, de promoción de la economía solidaria? ¿Qué lecciones se pueden aprender de las experiencias brasileña, peruana, boliviana, ecuatoriana, entre otras? ¿Cuáles son las relaciones entre Estado y movimientos sociales? ¿Tienden estas relaciones a ampliar las prácticas y discursos de la solidaridad económica por el contrario se orientan a la cooptación de tales movimientos y hacia su institucionalización sin que se registren modificaciones en las relaciones de poder globales?

- ¿Cuál es la articulación del movimiento de economía solidaria con otros movimientos sociales que buscan la construcción de otra sociedad? ¿De qué modo se puede contribuir a la elaboración de una teoría de traducción (Boaventura de Sousa Santos, 2006), que identifique los planteamientos comunes existentes entre ellos y sirva de enlace, de comunicación, a los propios movimientos sociales?
- ¿De qué modo se puede contribuir a la teoría y práctica de nuevas relaciones sociales basadas en el Buen Vivir, con una orientación anticapitalista?

5) Algunas reflexiones adicionales

Para concluir es importante reafirmar algunas reflexiones sobre la CP y las economías solidarias. Por ejemplo, es importante considerar como elementos de un debate pendiente, la forma en que se van planteando estas propuestas. En el caso de la economía solidaria, ¿se trata solo de construir otra economía? ¿o también de otra sociedad? ¿la autoridad colectiva seguiría siendo el Estado-nación, aunque las tendencias últimas muestren su debilitamiento? ¿seguiría siendo el mercado el mecanismo básico de integración social o debería ser sustituido por la reciprocidad? ¿Sería una economía solidaria y popular o incluiría a otros sectores sociales, entre ellos los empresariales? En relación a la sustentabilidad ambiental de base comunitaria-campesindia ¿se trata de fortalecer la reciprocidad y el autogobierno en alianza con sectores empresariales interesados en la protección de los ecosistemas o de construir proyectos autónomos sin participación del Estado y de sectores empresariales?⁵ ¿Cómo resolver el problema de la identidad dentro de las instituciones del Estado-nación?⁶

Si se reflexiona respecto de estas interrogantes a partir de la propuesta de la CP, la lucha emancipatoria global, la lucha descolonizadora contra el capitalismo tendría que enfrentar de manera simultánea, en sus ritmos propios, los cinco ejes del patrón de poder colonial mencionados para tratar de ir plasmando en la práctica, en la teoría, en el vivir, en el sentir, en el pensar, en el conocer, en la forma de hacer economía, política, cultura, los elementos de una racionalidad

5 Sobre este punto puede verse el debate entre Víctor Toledo y el EZLN. Ver de Toledo, V. (s/f), El zapatismo rebasado: sustentabilidad, resistencias indígenas y neoliberalismo, <http://www.ecologiasocial.com/biblioteca/ToledoZapatismoRebasado.htm> (2 de febrero 2011), del Subcomandante Marcos, 2006, Un pingüino en la selva lacandona, <http://www.submarcos.org/un-pinguino-selva-1.html> (2 de febrero 2011) y de Harvey, N. (2005) Zapatismo y sustentabilidad <http://www.clajadep.lahaine.org/articulo.php?p=4808&more=1&c=1> (2 de febrero de 2011)

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

liberadora-solidaria. Así, la descolonización supone la erradicación de las relaciones de dominación-explotación-conflicto respecto del sexo, de la autoridad colectiva, del trabajo, de la naturaleza y de la subjetividad. Por tanto, se deberían ir construyendo en la vida cotidiana nuevas relaciones sociales, nuevas estructuras de autoridad, una nueva relación con la naturaleza y los elementos de un nuevo régimen de desarrollo, así como las bases de un nuevo conocimiento no eurocéntrico que integre y no separe el logos del mito.

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

Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto (2010). «El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi», en *Policy Paper* (Quito: Fundación Friedrich Ebert) N° 10.
- Amin, Samir (2010). *Escritos para la transición*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia/ Oxfam, La Paz.
- Bartra, Armando (2010) *Campesindios. Aproximaciones a los campesinos en un continente colonizado* (La Paz: IPDRS-Oxfam).
- Germaná, César (1995.) *El Socialismo Indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana* (Lima: Ediciones Amauta).
- Gorz, André (1998). *Misérias del presente, riqueza de lo posible* (Argentina: Paidós).
- Hirsch, Joachin [Traducción Águila, Mario] (s/f). *Alternativas al neoliberalismo ¿de qué tipo y por quiénes?* En línea: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/mexico/xochimil/coloquio/Docs/Mesa10/Joachim%20Hirsch2.pdf> [consulta febrero de 2013]

- Huanacuni, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas* (Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas).
- Lander, Edgardo (1998). «Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal», en Bresser Pereira, L. C & Cunill Grau, G (coord.) *Lo público no estatal en la reforma del Estado* (Venezuela. CLAD/Paidós).
- López Dania, Pablo Quintero y Boris Marañón. «Introducción» en Marañón-Pimentel Boris (coord.) *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de solidaridad económica en América Latina*. (CLACSO) en prensa.
- Meiksins, Ellen (1990). «The Uses and Abuses of ‘Civil Society’», en *Socialist Register*, Vol.26.
- Marañón, Boris, Villarespe Verónica y Patricia Sosa (2009). «Producción y reproducción de la pobreza. De la marginalidad a la exclusión», en Aparicio Ricardo, Villarespe Verónica y Urzúa Carlos (coord.) *Pobreza en México: magnitud y perfiles*, (México: CONEVAL-IIEc, UNAM-ITESM) 99-138 pp.
- Marañón, Boris (2012). «La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica», en Marañón, Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Marañón, Boris (2012). «Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias, descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir», en Marañón, Boris (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quintero, Pablo (2010). «Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina», en *Papeles de trabajo* (Rosario) N° 19.
- Quijano, Aníbal 2007. «¿Sistemas alternativos de producción?», en Coraggio, J. L. (org.) *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento / Altamira).
- Quijano, Aníbal (2001). «Colonialidad del poder, globalización y democracia», en *AAVV Tendencias básicas de nuestra época*. Instituto Pedro Gual, Caracas.
- Quijano, Aníbal (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina* (Lima: Mosca Azul).
- Quijano, Aníbal (1991). Poder y crisis en América Latina», en *Páginas* (Lima, Centro de Estudios y Publicaciones) No. 109, junio, 40-59 pp.
- Romero, Antonio (2010). *Elementos fundamentales para la teoría y estrategia de la transición socialista latinoamericana y mundial*, (inédito), Lima, mayo.

En línea: <http://www.eumed.net/libros/2010d/792/index.htm> [consulta octubre 2012].

- Sánchez Parga, José (2007) «Desigualdad y nuevas desigualdades: economía política de un ocultamiento», en *Revista Quito-Ecuador*, abril, pp. 149-86.
- Thwaites, Mabel (1999). «El Estado: notas sobre su(s) significado(s)», en *Publicación de la FAUD* (Universidad Nacional de Mar del Plata). 67 pp.
- Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Barcelona: Icaria Editorial).
- Toledo, Víctor (2006). «Ecología, sustentabilidad y manejo de recursos naturales: la investigación científica a debate», en Toledo, Víctor; Oyama, Ken y Castillo, Alicia (coord.) *Manejo, conservación y restauración de recursos naturales en México: perspectivas desde la investigación científica* (México, DF: Siglo XXI).
- Walsh, Catherine (2010). «Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements», en *Development*, N^o 53 (1).