

OTRAS ECONOMÍAS

En tiempos de crisis ecológica, desigualdad y despojo, Buen Vivir y “otras economías” en América Latina nos propone otro horizonte: el de las economías que cuidan, sostienen y resisten. Desde los territorios indígenas y campesinos hasta las tramas urbanas populares y feministas, este libro reúne voces que piensan y practican otras maneras de organizar la vida, el trabajo y la comunidad.

El Buen Vivir, paradigma civilizatorio alternativo al desarrollo capitalista, impregna estas páginas como apuesta política y ética. En diálogo con la comunalidad, la reciprocidad y el cuidado mutuo, los capítulos sobre economía indígena, campesina, solidaria, feminista, ecológica y popular muestran que otras economías no sólo son posibles, sino que existen y sostienen la dignidad de los pueblos y la reproducción de la vida.

Esta obra invita a imaginar una civilización basada en el respeto a la Tierra y a desafiar la lógica del lucro y la acumulación. Su tejido transita entre la memoria y la imaginación radical, el pensamiento crítico y la práctica viva de los pueblos. Más que un ejercicio académico, es una apuesta por otros modos de existencia: economías que siembran vínculos, regeneran territorios y devuelven sentido a la vida colectiva.

Carla Vázquez Mendieta, Fundación Rosa Luxemburg



BUEN VIVIR Y “OTRAS ECONOMÍAS” EN AMÉRICA LATINA

BUEN VIVIR Y “OTRAS ECONOMÍAS” EN AMÉRICA LATINA

Gustavo M. de Oliveira y
Ana Luisa Cardona Landeros (Orgs.)

Alberto Acosta

Ana Luisa Cardona Landeros

Armando Bartra

César Enrique Pineda

Comunidad Ecológica Jardines
de la Mintsita

Cristina Cielo

Edgars Martínez Navarrete

Eduardo Enrique Aguilar

Erika Piña Romero

Gustavo M. de Oliveira

Huáscar Salazar

Laura Collin Harguindeguy

Lucía Linsalata

Marcela López Serna

Mauricio Montoya

Mijail Mitrovic

Nico Tassi

Norihisa Arai

Verónica Gago



BUEN VIVIR

Buen Vivir y “otras economías” en América Latina

Gustavo M. de Oliveira y Ana Luisa Cardona Landeros
(Orgs.)

Gustavo M. de Oliveira y Ana Luisa Cardona Landeros (Orgs.)

Buen Vivir y “otras economías” en América Latina



Editorial
BRUMA



**Lutas Anticapital
Editorial Bruma
Rosa Luxemburg Stiftung - Oficina Regional para México,
Centroamérica y Cuba**

1ª edición
Marília/SP - 2025

Editora Lutas Anticapital

Editor: Julio Hideyshi Okumura

Consejo editorial: Andrés Ruggeri (Universidad de Buenos Aires - Argentina), Bruna Vasconcellos (UFABC), Candido Giraldez Vieitez (UNESP), Claudia Sabia (UNESP), Dario Azzellini (Cornell University - Estados Unidos), Édi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Julio Cesar Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Maurício Sardá de Faria (UFRPE), Mauro Iasi (UFRJ), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM), Tania Brabo (UNESP).

Proyecto gráfico y diagramación: Ed. Lutas Anticapital

Portada: Robson Klein

Los textos/capítulos publicados en esta obra fueron arbitrados a “doble ciego” por especialistas en la materia.

B928 Buen vivir y “otras economías” en América Latina. / Gustavo M. de Oliveira y Ana Luisa Cardona Landeros (Orgs.). - Marília : Lutas Anticapital, Bruma Editorial, Rosa Luxemburg Stiftung - Oficina Regional para México, Centroamérica y Cuba, 2025.
314 p.
ISBN 978-65-5279-030-9

1. Civilización. S. XX. 2. Socialismo. 3. Marxismo. 4. Desarrollo sostenible.
I. Oliveira, Gustavo M. II. Cardona Landeros, Ana Luisa. III. Título.

CDD 331

Datos de catalogación preparados por André Sávio Craveiro Bueno
CRB 8/8211 FFC - UNESP - Marília

1ª edición: noviembre de 2025

Editora Lutas Anticapital

Marília - SP

editora@lutasanticapital.com.br

www.lutasanticapital.com.br

@editora_lutas_anticapital

Bruma Editorial

Monterrey, N. L. / México

libreriabruma@gmail.com

@bruma.mty

Rosa Luxemburg Stiftung

Oficina Regional para México, Centroamérica y Cuba

Calzada General Anaya 65, colonia San Diego Churubusco, alcaldía Coyoacán, CP 04120

Ciudad de México, México

www.rosalux.org.mx

@rosaluxmexico

*Esta publicación es financiada por la RLS con fondos del
Ministerio Federal de Cooperación Económica y Desarrollo de Alemania (BMZ)*



Esta obra está licenciada con una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

Índice

Presentación.....	7
<i>Gustavo M. de Oliveira</i>	
<i>Ana Luisa Cardona Landeros</i>	

PARTE I - REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE EL BUEN VIVIR

Otra economía para otra civilización. Reflexiones desde la reciprocidad del buen vivir.....	15
<i>Alberto Acosta</i>	

Buen Vivir, o de cómo cambiar la mirada para ser feliz.....	43
<i>Laura Collin Harguindeguy</i>	

Ontología anticapitalista del don/reciprocidad. Una reflexión sobre el horizonte del Vivir Bien/Buen Vivir desde las experiencias de los pueblos indígenas de América Latina.....	65
<i>Norihisa Arai</i>	

Problematizar el postdesarrollo. La difícil ecuación entre el horizonte histórico del Buen Vivir y la forma Estado nación.....	83
<i>Gustavo M. de Oliveira</i>	

PARTE II - PENSAR LAS “OTRAS ECONOMÍAS”

Economía Indígena

La economía indígena como problema teórico e ideológico.....	109
<i>Edgars Martínez Navarrete</i>	
<i>Mijail Mitrovic</i>	

Economía Campesina

La otra economía.....	129
<i>Armando Bartra</i>	

Economía Solidaria

Lo teórico-conceptual como herramienta de lucha. Balance crítico del concepto de economía solidaria en América Latina.....	149
<i>Gustavo M. de Oliveira</i>	

Economía Feminista

Construcción de una economía que tiene como centro la reproducción de la vida....171

Ana Luisa Cardona Landeros

Marcela Leticia López Serna

Economía Ecológica

Una economía ecológica y pospatriarcal para la economía solidaria.....191

Eduardo Enrique Aguilar

Economía Popular

Mapear las economías populares como apuesta analítica y política latinoamericana ...209

Cristina Cielo

Verónica Gago

Nico Tassi

PARTE III - ECONOMÍA Y COMUNIDAD

La comunidad del trabajo. El ejercicio de lo político-comunal y lo común.....241

César Enrique Pineda

¿Qué puede lo común contra la escala de la necrotización capitalista del tejido de la vida?.....267

Lucia Linsalata

Huáscar Salazar Lohman

Reproducción comunitaria de la vida a partir de un andar colectivo como resistencia y como proyecto.....287

Diego Mauricio Montoya Bedoya

Erika Piña Romero

Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Sobre las autoras y autores.....309

Presentación

Gustavo M. de Oliveira

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Ana Luisa Cardona Landeros

Centro de Investigación y Docencia Económicas

La presente obra desafía las convenciones tradicionales en un mundo marcado por paradigmas económicos predominantes con el propósito de visibilizar y profundizar las discusiones sobre el *Buen Vivir* y las llamadas *otras economías* desde una diversidad de geografías ya sea desde la parte más norteña del contexto mexicano, ya sea desde la más sureña hasta Argentina. *Buen Vivir y "otras economías" en América Latina* es un compendio de reflexiones profundas y críticas que exploran las posibilidades de construir sociedades más justas y solidarias en América Latina. A través de la lente del Buen Vivir como paradigma civilizatorio u horizonte de posibilidades, así como de otras formas de hacer económico, este libro invita a repensar nuestras estructuras materiales y simbólicas de poder y dominación, en aras de priorizar la *vida buena* de todas las personas y el planeta procurando romper con la lógica actual que le es funcional solamente a una minoría privilegiada.

El origen del proyecto que dio pie a la coordinación del presente texto fue el 1er. Foro Buen Vivir y Economías Campesina, Indígena y Solidaria - Autosuficiencia alimentaria como horizonte y realidad. Retos y límites del cultivo del maíz nativo en México, realizado en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) en septiembre de 2023. A partir de este evento se propusieron profundizar con las reflexiones y discusiones en dos sentidos: primero, un libro capaz de convertirse en una brújula o, al menos, una carta cartográfica para continuar navegando en la exploración de paradigmas alternativos al moderno-colonial-capitalista; y, segundo, un ciclo de encuentros sobre el Buen Vivir y Economías Campesina, Indígena y Solidaria en colaboración con un consorcio de universidades en diferentes regiones de México cuyo objetivo

principal es dialogar con experiencias que están construyendo, habilitando, generando o reproduciendo esquemas de Buen Vivir. De esta manera, la academia se nutre y busca nutrir a las experiencias concretas, de forma dialógica y, por supuesto, con respeto y admiración.

Respecto a la coordinación del texto, se procuró compilar contribuciones capaces de reflexionar sobre sistemas económicos y políticos (en términos más amplios, *sistemas de organización social*) y formas de organización del trabajo y gestión de las necesidades materiales hacia la afirmación y reproducción de la vida humana y no humana (en términos más estrictos) orientadas hacia la vida digna y buena de las poblaciones en general, pero con énfasis a las urgencias de las poblaciones históricamente desfavorecidas y empobrecidas en México y América Latina. Por lo anterior, el proyecto editorial cuenta con tres objetivos específicos: a) reflexionar críticamente sobre el *Buen Vivir* como sistema económico y político alternativo al desarrollo capitalista; b) resaltar los argumentos y rasgos principales de las llamadas *otras economías*; c) explorar los enlaces entre formas contrahegemónicas de organización del trabajo y las discusiones sobre *lo comunitario*.

En el contexto actual, la discusión propuesta se vuelve no solo pertinente sino urgente dado que, como especie humana, enfrentamos diversos escenarios de colapso ecológico sin precedentes, sin duda marcados por la explotación desmedida del entorno natural como señalan la ciencia del Antropoceno, pero que, claramente, no en un sentido antropogénico generalizado y sin historización, sino específicamente de una actividad del sistema de producción capitalista, basado en el único horizonte de posibilidad existente dentro de él, el *desarrollo económico*. Por supuesto, dicho sistema se basa en el extractivismo voraz el cual ha llevado a la degradación de ecosistemas vitales, la pérdida de biodiversidad al grado de extinciones masivas y el agotamiento de energías finitas. Este modelo económico insostenible ignora los límites del planeta y ha perpetuado un ciclo destructivo que amenaza la supervivencia de las generaciones futuras dada la degradación irrevocable que se genera dentro del entorno natural.

A medida que la demanda de explotación de la naturaleza continúa en aumento, es imperativo reconocer la urgencia de adoptar prácticas económicas más respetuosas, integrativas y de baja entropía con el entorno natural. La regeneración y preservación de los ecosistemas y la mitigación del cambio climático deben ser prioridades fundamentales en cualquier estrategia de supervivencia. Es necesario promover una transición hacia modelos económicos, y políticos, que valoren la regeneración del entorno natural, la conservación de la biodiversidad y el respeto por los límites planetarios. Solo así podremos construir un

futuro sostenible y equitativo para todos los habitantes de nuestro planeta; y para el planeta mismo como nuestro *hogar común*.

En términos sociales, dentro del sistema capitalista actual, la explotación en el dicho *mundo del trabajo* es una realidad omnipresente. La búsqueda implacable de beneficios ha llevado a la precarización laboral, salarios injustos y condiciones de trabajo deplorables para millones de personas trabajadoras alrededor del mundo. Esta explotación no solo afecta la calidad de vida de las y los trabajadores, sino que también perpetúa desigualdades sociales profundas y exacerbadas. La lucha por los derechos laborales y la dignidad en el trabajo sigue vigente en la búsqueda de un sistema económico más justo y solidario.

La necesidad de cambiar el modo de producción capitalista por otro más justo y solidario es cada vez más evidente. El capitalismo, en su búsqueda constante de crecimiento y acumulación de riqueza, ha demostrado ser incompatible con la justicia social y la sostenibilidad ecológica. Es fundamental buscar alternativas que prioricen el bienestar humano sobre el lucro fomentando relaciones laborales basadas en la igualdad, el respeto y la solidaridad. Un nuevo modelo económico, orientado hacia la cooperación horizontal y el cuidado mutuo, puede ofrecer un camino hacia un futuro más prometedor, donde el trabajo sea valorado como un medio para el desenvolvimiento personal y colectivo, en lugar de ser explotado en aras del beneficio de unos pocos.

En ese mundo aún dominado por el paradigma capitalista, es fundamental reconocer la riqueza y sabiduría inherente a las formas económicas que persisten –aunque subsumidas– hoy en día, como la indígena, la afrodescendiente, la campesina. Estas tradiciones económicas, arraigadas en la relación de comprensión profunda con la tierra y la comunidad desde epistemologías diferentes a la occidental, ofrecen lecciones valiosas sobre la sostenibilidad, la solidaridad, la reciprocidad. La recuperación de estos conocimientos ancestrales no solo puede contribuir a revitalizar las economías locales y preservar la diversidad cultural, sino que también puede servir como una fuente de inspiración para la creación de nuevos modelos económicos más justos y solidarios.

Hoy es necesario estimular la memoria, por un lado, y la imaginación radical, por el otro, y fomentar la innovación en la búsqueda de alternativas al sistema dominante. La creación de formas económicas nuevas y más solidarias requiere un enfoque audaz y creativo que desafíe las estructuras de poder y dominación existentes y promueva la participación activa de comunidades diversas. Esta imaginación radical puede manifestarse en la creación de cooperativas autogestionadas, monedas locales, sistemas de intercambio y otras iniciativas que prioricen la vida buena a los humanos y la sostenibilidad ecológica sobre

el beneficio corporativo. Al fomentar la experimentación y la colaboración entre diferentes sujetos y grupos sociales, podemos construir un futuro donde la economía sirva verdaderamente a las necesidades de las personas y el planeta.

En el proceso de búsqueda de alternativas al sistema económico dominante, es decir, al desarrollo capitalista es crucial reconocer la necesidad de entrecruzar *lo viejo* y *lo novedoso*. Al combinar las formas económicas precedentes a través de la memoria, arraigadas en la tradición y la sabiduría ancestral, con la imaginación radical necesaria para innovar y crear modelos más justos y solidarios, podemos construir un puente entre el pasado –que no termina de morir–, el presente –que nos da la increíble posibilidad de la acción– y el futuro –deseado, imaginado–. El reconocimiento, recuperación y fomento de prácticas económicas indígenas, afrodescendientes, campesinas y otras, ofrecen una base sólida de principios como la reciprocidad, la solidaridad y el respeto por la tierra y el territorio, que son fundamentales para la construcción de una sociedad más equitativa y sostenible.

Al mismo tiempo, la estimulación de la imaginación radical nos invita a cuestionar las estructuras existentes y a concebir formas de organización económica y política que se alineen con valores de justicia y dignidad humana. Esta combinación de lo viejo y lo nuevo permite aprovechar la experiencia acumulada a lo largo de generaciones, mientras exploramos y experimentamos con ideas y prácticas que respondan a los desafíos contemporáneos. Este entrecruce no solo nos permite aprender de la historia y la diversidad cultural, sino que también nos capacita para adaptarnos y evolucionar en un mundo en constante cambio. Es a través de esta síntesis entre el pasado y el presente que podemos construir un futuro más justo, solidario y sostenible para todas las personas y el planeta en su conjunto.

Frente a este contexto brevemente señalado el presente libro está organizado en tres partes. En la primera, *Reflexiones críticas sobre el Buen Vivir*, los textos ofrecen una mirada crítica y reflexiva sobre el concepto de Buen Vivir. Autores como Alberto Acosta, Laura Collin Harguindeguy, Norihisa Arai y Gustavo M. de Oliveira profundizan en la reciprocidad, la felicidad, la armonía, el equilibrio, el don y los desafíos de implementar esta filosofía en el contexto de los Estados nación. En *Otra economía para otra civilización. Reflexiones desde la reciprocidad del Buen Vivir*, Alberto Acosta ofrece una mirada profunda sobre la reciprocidad y sus implicaciones en la construcción de una sociedad basada en el Buen Vivir. Laura Collin Harguindeguy, en *Buen vivir, o de cómo cambiar la mirada para ser feliz* propone un cambio de paradigma hacia una visión más holística y feliz de la vida. En *Ontología anticapitalista del don/reciprocidad. Una*

reflexión sobre el horizonte del Vivir Bien/Buen Vivir desde las experiencias de los pueblos indígenas de América Latina, Norihisa Arai reflexiona, desde la antropología libertaria sobre las experiencias de los pueblos indígenas y su potencial anticapitalista para desafiar el paradigma capitalista. Ya Gustavo M. de Oliveira, en *Problematizar el postdesarrollo. La difícil ecuación entre la propuesta del Buen Vivir y la forma Estado nación* analiza los desafíos de realizar el Buen Vivir en el contexto de los Estados nación y sus rígidas estructuras de poder y dominación.

La segunda parte, *Pensar las "otras economías"*, se exploran diversas formas de economía que van más allá del paradigma dominante. Desde la economía indígena hasta la economía ecológica, pasando por la economía campesina, solidaria, feminista y popular, los autores nos invitan a considerar nuevas perspectivas que priorizan la equidad, la solidaridad y el cuidado de la naturaleza. En *La economía indígena como problema teórico e ideológico*, Edgars Martínez Navarrete y Mijail Mitrovic exploran, partiendo de las teorías antropológicas y críticas, los principios, prácticas y retos de las milenarias economías desarrolladas en el interior de las comunidades indígenas. Armando Bartra, en *La otra economía* examina el papel crucial de lo rural y el movimiento campesino en la construcción de sistemas económicos alternativos. En *Lo teórico-conceptual como herramienta de lucha. Balance crítico del concepto de economía solidaria en América Latina*, Gustavo M. de Oliveira navega por los distintos abordajes del concepto de economía solidaria, desde los "clásicos" hasta la mirada de inspiración anticolonial para defender la última como más promisoría en términos de acción económico-política. Ana Luisa Cardona Landeros y Marcela López Serna, en *Construcción de una economía que tiene como centro la reproducción de la vida* reflexionan sobre cómo una economía feminista puede transformar las estructuras económicas patriarcales que sostienen una diversidad de dinámicas sociales. En *Una economía ecológica y pospatriarcal para la economía solidaria*, Eduardo Enrique Aguilar examina la intersección entre la ecología, economía solidaria y la mirada pospatriarcal de la economía, proponiendo un enfoque que prioriza el cuidado entre humanos, no humanos y la naturaleza misma. Por último, Cristina Cielo, Verónica Gago y Nico Tassi, en *Mapear las economías populares como apuesta analítica y política latinoamericana*, ofrecen un análisis de las economías populares como un espacio de resistencia y transformación.

La tercera y última parte del libro, *Economía y Comunidad*, se examina el papel de la comunidad en la construcción de sistemas económicos alternativos. Autores como César Enrique Pineda, Lucia Linsalata, Huáscar Salazar, Mauricio Montoya, Erika Piña Romero y Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

presentan propuestas críticas para fortalecer los lazos comunitarios y promover una reproducción de la vida basada en la resistencia, la interdependencia, la autonomía, la autogestión.

César Enrique Pineda, en *La comunidad del trabajo. El ejercicio de lo político-comunal y lo común* examina el papel del trabajo en comunidad en la construcción de resistencias y sistemas económicos alternativos. En *¿Qué puede lo común contra la escala de la necrotización capitalista del tejido de la vida?*, Lucia Linsalata y Huáscar Salazar exploran las posibilidades del concepto de lo común como forma de resistencia al que nombran necrocapitalismo. Por último, Mauricio Montoya, Erika Piña Romero y la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita, en *Reproducción comunitaria de la vida a partir de un andar colectivo como resistencia y como proyecto* ofrecen ejemplos concretos de cómo la comunidad puede ser el motor del cambio hacia un modelo económico más justo y sostenible.

Buen Vivir y "otras economías" en América Latina es una obra que consideramos indispensable para quienes buscan comprender y contribuir a la transformación de nuestras sociedades hacia modelos más justos y solidarios para la humanidad, para los animales no humanos y para la naturaleza misma. A través de una variedad de perspectivas y análisis rigurosos, este libro ofrece una especie de mapa hacia un futuro donde la vida digna y buena y el cuidado del planeta sean las principales prioridades.

Invitamos a las y los lectores a sumergirse en las páginas de *Buen Vivir y "otras economías" en América Latina*, una obra que busca desafiar las convenciones que hoy se mantienen hegemónicas pero que ya muestran signos de agotamiento para abrir puertas a un diálogo urgente y necesario sobre el futuro de nuestras sociedades. A través de una exploración profunda, crítica y reflexiva, este libro ofrece una visión inspiradora para aquellos que buscan comprender y contribuir a la construcción de un mundo más justo y solidario. Ya sea que se trate de repensar nuestras relaciones con la tierra, el territorio y la comunidad, cuestionar las estructuras de poder y dominación existentes o imaginar nuevas formas de organización económica y política, *Buen Vivir y "otras economías" en América Latina* nos desafía a mirar más allá de los paradigmas establecidos y a imaginar un futuro tan posible como ya existente en las más diversas geografías del mundo.

¡Buena lectura!

Novo Hamburgo - Brasil, Calvillo - México
Marzo de 2024.

PARTE I

REFLEXIONES CRÍTICAS SOBRE EL BUEN VIVIR

Otra economía para otra civilización. Reflexiones desde la reciprocidad del buen vivir

Alberto Acosta

Ecuador

*El Sumak Kawsay, desde la traducción literal,
sería la vida en plenitud, la excelencia, lo mejor, lo hermoso.
Pero ya interpretado en términos políticos, es la vida misma,
una mezcla de quehacer y voluntades políticas que significan
cambios para que no le falte el pan del día a la gente, y para que
no haya esas desigualdades sociales de hombres y de mujeres.*

*El Sumak Kawsay es el sueño no solo para los indígenas,
sino también para todos los humanos.*

Blanquita Chancosa

Lideresa indígena ecuatoriana

La síntesis de un gran reto

Aceptemos que enfrentamos una crisis compleja y multifacética, con ribetes civilizatorios. Luego de constatar la incapacidad para enfrentar los crecientes y cada vez más graves problemas ecológicos y sociales, se cuestionan cada vez más las ideas convencionales del progreso. La misma economía, en todas sus variantes, está también en entredicho. Es evidente que no se puede repetir cansinamente las mismas recetas esperando mejores resultados, menos aún cuando no es solo más de lo mismo, sino más de lo peor.

Lo grave y preocupante es que, en los más diversos ámbitos del poder y también en amplios segmentos poblacionales, no hay conciencia de que hay que cambiar de rumbo y de ritmo para salir de esta encrucijada.

Es el momento de abrir la puerta a otras lecturas con el fin de plantear cambios sustantivos teniendo en la mira otros horizontes que superen la Modernidad. En ese empeño podemos recuperar enseñanzas y vivencias de otras culturas emparentadas con la vida, como pueden ser aquellas que provienen del Buen Vivir: entendido como buenos convivires, siempre en plural. Esta aproximación nos abre escenarios y nos brinda opciones para entender de otra manera el mundo, como paso indispensable para reconstruirlo desde otros principios y otras lógicas que parten por priorizar la vida digna para todos los humanos en comunidad y en equilibrio con la Naturaleza.

Debe quedar claro que, en ningún caso, se trata de una suerte de recetario a ser copiado y trasladado a otras regiones. Pero eso sí, de esta lectura se pueden extraer lineamientos gruesos que pueden servir de ejes referenciales para la construcción de esas otras sociedades, que demandan otras economías. Un empeño que nos conmina a superar las lógicas monoculturales encontrando otros senderos en clave de Pluriverso: un mundo en donde quepan muchos mundos, en los que todos los seres humanos y no humanos podamos vivir con dignidad.

Buen Vivir, la vida como relación

Con sus postulados de armonía con la Naturaleza; de reciprocidad, de complementariedad y de solidaridad entre individuos y comunidades; de relationalidad ampliada entre todos los seres; con su búsqueda de la suficiencia y no de la acumulación permanente; con la revalorización de los valores de uso incorporando cada vez más los valores intrínsecos, el Buen Vivir, permite formular visiones alternativas de vida.¹

El Buen Vivir, sin olvidar ni manipular sus orígenes ancestrales, puede servir de plataforma para discutir, concertar y aplicar respuestas sin pretensiones uniformizadoras. De sus múltiples principios, valores, vivencias, experiencias y prácticas podemos extraer algunas conclusiones que nos permitan no solo entender el mundo, sino cambiarlo, como bien recomendaba el Viejo Topo.

¹ La lista de textos que abordan este tema es cada vez más larga. Conviene conocer los importantes aportes desde el mundo de los pueblos originarios de –en orden alfabético por su apellido– Rafael Bautista S., David Choquehuanca, Fenando Huanacuni Mamani, Pablo Mamani Ramírez, desde Bolivia; Nina Pacari, Luis Macas Amabaludí, Blanca Chancosa, Ariruma Kowii, Luis Maldonado, Carlos Viteri Gualinga, desde Ecuador. También podríamos mencionar los análisis provenientes de vertientes no indígenas realizados por José Astudillo Banegas, Ramiro Ávila Santamaria, Patricio Carpio Benálcazar, David Cortéz, Juan Manuel Crespo, Pablo Dávalos, Josef Estermann, Omar Felipe Giraldo, Eduardo Gudynas, Francois Houtart, Javier Medina, Pablo Solón, Atawallpa Oviedo Freire, Silvia Rivera Cusicanqui, Salvador Schavelzon, entre muchas otras personas.

Sin pretender ofrecer una definición indiscutible y rígida, asumamos el Buen Vivir como la vida en equilibrio y armonía del ser humano consigo mismo, entre los individuos en comunidad, entre comunidades, entre pueblos y naciones. Y todos, individuos y comunidades, viviendo en armonía con la Naturaleza. Aquí emerge una cuestión fundamental en el Buen Vivir: lo comunitario, somos comunidad humana y comunidad natural, en suma, somos comunidades de vida, con un mismo valor ontológico.

Las expresiones más conocidas del Buen Vivir, en Ecuador, o Vivir Bien, en Bolivia, remiten a conceptos existentes en lenguas indígenas del Abya-Yala; propias de pueblos tradicionalmente marginados, pero no desaparecidos. Así, entre muchos otros, tenemos los siguientes conceptos: *sumak kawsay* o *allí kawsay* (en kechwa), *suma qamaña* (en aymara), ñande *reko* o *tekó porã* (en guaraní), *pénker pujústin* (shuar), *shiir waras* (ashuar). Existen nociones similares en otros pueblos indígenas, por ejemplo: mapuches de Chile, *kyme mogen*; kunas de Panamá, *balu wala*; miskitus en Nicaragua, *laman laka*; así como otros conceptos afines en la tradición maya de Guatemala y en los pueblos indígenas de Chiapas en México.

No existe una traducción precisa de un idioma al otro, de modo que no podemos encontrar sinónimos correctos sino más bien equivalentes. La homogeneización y sobre posición de un concepto comparado con otros restringe las visiones y comprensiones de los otros. Por cierto hay el riesgo de tratar de apropiarse del concepto e intentar definirlo desde afuera de su propia esencia. Además, más allá de sus múltiples similitudes, un análisis sobre una posible diferenciación de estos conceptos rebasa el ámbito de este texto.

Debemos destacar también que este tipo de enfoques y propuestas –similares en muchos aspectos, mas no necesariamente iguales en todo– están presentes en diversas otras partes del planeta, con varios nombres y características. Se trata de valores, experiencias y, sobre todo, prácticas existentes en diferentes períodos y regiones de la Madre Tierra. Cabría destacar el *ubuntu* (sentido comunitario: *una persona es una persona solo a través de las otras personas y de los otros seres vivos*) en África o el *Swaraj* (democracia ecológica radical) en la India, entre otras muchas opciones existentes en el planeta, que permiten tender puentes entre ellas (Kothari, Demaria y Acosta 2015).

Un punto a considerar, en muchos saberes indígenas no existe una idea análoga al “desarrollo”. No hay una concepción lineal de la vida que establezca un estado anterior y posterior, a saber, de “subdesarrollo” y “desarrollo”; dicotomía por la que deberían transitar personas y países para conseguir el bienestar, como es el mensaje de *Occidente*.

El Buen Vivir, inspirado en el equilibrio y la armonía, no niega la existencia de conflictos; definitivamente no plantea una vida idílica carente de contradicciones. Sin embargo, orientar la vida por esos principios de equilibrio y armonía ayudaría mucho a no exacerbar los conflictos.

Otro mundo será posible si –en el camino– imaginamos y construimos sociedades desde principios totalmente opuestos a la actual civilización, causante de tantos y crecientes desequilibrios, frustraciones y violencias. Requerimos relacionalidad en vez de fragmentación; reciprocidad en vez de competencia desbocada; solidaridad y correspondencia en vez del individualismo egoísta; cooperación mutua en vez de competencia feroz; derecho a la vida digna en lugar de derecho absoluto a la propiedad privada o al lucro sin fin. La codicia, rectora del capitalismo, debe reemplazarse por la búsqueda de una vida en armonía o en equilibrio. Desaceleración, descentralización y desconcentración deben parar el paroxismo consumista y el desbocado productivismo. Y en todo este empeño, desde lo comunitario, desde territorios concretos, urge desarmar –democráticamente– las estructuras jerárquicas patriarcales, racistas, empobrecedoras, destructoras, concentradoras, policiales y sobre todo autoritarias.

Los seres humanos, desde estas concepciones de vida, no pueden verse como una amenaza o como sujetos a ser vencidos y derrotados. Y la Naturaleza no puede asumirse como una masa de objetos a explotarse.

En este punto es relevante asumir al Buen Vivir como “alternativa al desarrollo”, como una propuesta civilizatoria que plantea un horizonte de salida al capitalismo. Esto no significa, el retorno al pasado ni a la edad de piedra, ni a la época de las cavernas, y tampoco rechaza la tecnología y el saber moderno.

Lo que sí cabe entender es que, el Buen Vivir se aleja de aquellas concepciones occidentales que conciben el surgimiento de la vida política a partir de una ruptura respecto a la Naturaleza. En esta concepción de vida, la relacionalidad y la reciprocidad son preponderantes, pues la Naturaleza (y los humanos somos Naturaleza) posee un incesante y complejo flujo de interacciones e intercambios: todo se relaciona con todo. Dar y recibir, desde infinitas reciprocidades, complementariedades y solidaridades, es la base del Buen Vivir. Trabajar y celebrar, como manifestaciones extraordinarias de la cotidianidad, son momentos para disfrutar de forma más intensa la vida al compartir en comunidad lo sagrado de la Naturaleza e incluso al redistribuir el bienestar que pueda estar acumulado de forma inequitativa. En la lógica del Buen Vivir no existen conceptos análogos a “riqueza” y “pobreza” vistos como acumulación y carencia material, pues la una y la otra no pueden aparecer en una comunidad en que todos sus miembros viven una vida digna.

Es decir, el Buen Vivir asume la postura ética que debe regir la vida humana: cuidar de sí mismo y de los demás seres (humanos y no humanos), buscando siempre equilibrios que aseguren el fluir de la vida. Un mundo inspirador de armonías y equilibrios, donde la vida está por sobre cualquier otra consideración. En sencillos términos políticos, diríamos que el Buen Vivir busca reproducir la vida y no el capital.

Tal cosmovisión debe analizarse desde la historia y el presente de los pueblos indígenas, como parte de su continuidad histórica. Aquí pasado y futuro se funden en un presente de (re)conocimiento y (re)construcción de alternativas alterativas, atado a sus luchas de resistencia frente a interminables procesos de conquista y colonización. En definitiva, lo que cuenta es recuperar, sin idealizaciones, el proyecto colectivo de futuro de la comunidad indígena con una clara continuidad desde su pasado.

Estos son sin duda algunos de los elementos fundamentales del Buen Vivir y de no fácil comprensión para quienes somos hijos o hijas de la Modernidad, que, en el fondo no es más que una expresión del capitalismo.

El Buen Vivir en tanto alternativa al “desarrollo”

Desde fines de los años cuarenta en el siglo pasado, la Humanidad, partiendo de diversas concepciones ideológicas, se organizó en una suerte de gran cruzada para abatir el “subdesarrollo”, teniendo como horizonte inspirador el “desarrollo” de los grandes países industrializados. La meta era conseguir dicho “desarrollo”, pensándolo al inicio sobre todo desde posturas centradas en el Estado, donde el mercado siempre está presente como gran institución organizadora de la economía (y de la misma sociedad). Posteriormente cobrarían fuerzas las visiones neoliberales que pusieron énfasis en el mercado, sin cambiar para nada de rumbo: “el desarrollo”.

Existen, por supuesto, diversas aproximaciones de cómo se pretende alcanzar entre dos opciones más o menos claras: “el desarrollo”, sea planificándolo –camino estadocéntrico– o dando paso a la autorregulación –camino mercadocéntrico–. En la práctica, podemos encontrar múltiples combinaciones de esas dos aproximaciones, las que en ningún caso cuestionan la esencia de la Modernidad centrada en el antropocentrismo.

A pesar de que los cuestionamientos surgieron casi al inicio mismo de esta cruzada y que se intensificaron en años recientes, la búsqueda del “desarrollo” aún es incesante y hasta desesperada. Se oscila desde las versiones más economicistas que igualan “desarrollo” y crecimiento económico a las más

complejas del "desarrollo" a escala humana o del "desarrollo" sustentable, por citar apenas un par de ellas. Sin embargo, a medida que el desencanto se expande por el mundo, emergen con creciente fuerza discusiones y propuestas que van configurando un escenario de postdesarrollo.

Continuar por la misma senda, tratando de alcanzar "el progreso" y "el desarrollo", resulta irresponsable. Como resultado de esta gran cruzada vemos cómo los límites ambientales son peligrosamente superados y las inequidades sociales estallan con diversas expresiones de violencia. Sin embargo, de algún modo, este sistema está auto-protegido por la fortaleza ideológica de su imposición y por la fuerza de los poderosos que no cuestionan las contradicciones estructurales de la Modernidad, porque sus privilegios se sostienen en esas mismas contradicciones. No solo eso, en ese contexto, esos grupos poderosos en lo económico y lo político lucran incluso en medio de crisis cada vez más complejas; crisis desatadas por la lógica misma de este sistema que se nutre y destruye por la codicia, que sostiene la incesante acumulación de capital. A pesar de esta constatación, no faltan voces que reclaman una mayor profundización del sistema para ahora sí resolver los problemas mundiales.

Hay que considerar que la idea uniformadora del "desarrollo" ha funcionado como una trampa, útil para la expansión del capitalismo al ritmo que se "occidentaliza" el mundo, como lo anotó con mucha claridad Wolfgang Sachs en 1992. Con la mencionada cruzada –nos decía Sachs– aceptamos al "desarrollo" como una tarea histórica. A la postre registramos una tremenda pérdida de diversidad en todos los órdenes de la vida, incluyendo el subconsciente. Los nuevos conquistadores han logrado ser aceptados como portadores de las herramientas y visiones para conseguir el desarrollo. Estamos dispuestos a pagar por "sus recetas" para desarrollarnos, que bien sabemos nunca las emplearon (Chang 2002). La "imaginación occidental" profundiza la mono-cultura, la mono-economía, la mono-democracia... "El otro" y "lo otro" desaparecen en medio de esta alocada carrera en pos de un fantasma destructor, como lo es "el desarrollo".

Es importante tener en cuenta que también aquellos países –los industrializados– que se asumen como "desarrollados" –que lideran la cruzada– también están presos en la trampa del "progreso". Basta ver las graves contradicciones, conflictos y dificultades sociales en los países más ricos. Veamos un par de cuestiones, la creciente insatisfacción inclusive entre los beneficiarios de una mayor acumulación material; la incapacidad de responder a un desempleo persistente, crítico e irresoluble dentro del sistema; la continuidad de la destrucción de la Naturaleza, que vuelve cada vez más insostenibles inclusive sus aparatos productivos; las ascendentes brechas entre ricos y pobres que alimentan

continuados conflictos; la acelerada concentración del poder en pocos conglomerados transnacionales en claro detrimento de los estados nacionales; y, todo como parte de un acelerado proceso de individualismo a ultranza –transformado en una nueva enfermedad social– que disuelve más y más los lazos comunitarios. En este contexto afloran renovadas pugnas inter-imperiales.

En este entorno debemos entender la capacidad transformadora del Buen Vivir. Mientras que el “desarrollo” trata de “occidentalizar” uniformando la vida en el planeta, el Buen Vivir rescata las diversidades, valora y respeta la otredad. El Buen Vivir emerge como parte de un proceso para emprender y fortalecer la lucha por la reivindicación de los pueblos y nacionalidades indígenas, en sintonía con las acciones de resistencia y construcción de otros amplios segmentos de poblaciones marginadas y periféricas. En conclusión, el Buen Vivir, en tanto alternativa superadora del “desarrollo”, es eminentemente subversivo. Propone salidas descolonizadoras en todos los ámbitos de la vida humana. El Buen Vivir no es un simple concepto, es una vivencia.

Y no es cualquier vivencia, pues el Buen Vivir supera la filosofía de vida individualista propia del liberalismo, que fue transformadora en tanto enfrentó al Estado autoritario de las monarquías, pero que ahora es uno de los cimientos ideológicos del capitalismo neoliberal. El Buen Vivir no niega al individuo, ni la diversidad de individuos, sino que impulsa una vida en armonía de los individuos viviendo en comunidad como parte de la misma Naturaleza.

Desde esa perspectiva el Buen Vivir, supera el “desarrollo” y el “progreso”, siendo una sumatoria de valores, vivencias, experiencias y prácticas que emergen desde lo comunitario, se transforma en un punto de partida para deconstruir la matriz colonial que desconoce la diversidad cultural, ecológica y política. Igualmente cuestiona aquellas visiones ideológicas nutridas de las matrices coloniales y patriarcales, así como la misma evangelización impuesta a “sangre y fuego”, sea a través de la violencia física o de la violencia simbólica.

El Buen Vivir supone una visión holística e integradora del ser humano, inmerso en la gran comunidad de la Pacha Mama (o Madre Tierra, como la entienden las culturas indígenas). No se trata de “vivir mejor”, lo que supone diferencias (¿mejor que quién?) que a la postre conducen a que pocos vivan a costa del sacrificio de muchos, lo que supone una expansión *ad infinitum*. No hablamos de *dolce vita* de pocos a costa del sacrificio de muchos y de la Naturaleza.

En definitiva, el Buen Vivir rechaza la ética del progreso material ilimitado, entendida como la acumulación permanente de bienes, que nos convoca permanentemente a una competencia entre los seres humanos, con la consiguiente devastación social y ambiental. También el Buen Vivir, en tanto propone

una vida en armonía, rechaza la acumulación ilimitada del poder, quizá uno de los principales móviles de la acumulación capitalista.

El Buen Vivir, en resumen, apunta a una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. Y todo esto sin que unos individuos o grupos tengan el poder para dominar a otros. Estas reflexiones sobre la suficiencia encuentran eco en otras regiones.

La preocupación central, entonces, no es acumular para luego vivir mejor, como pregona "el desarrollo". La idea es vivir bien aquí y ahora, sin arriesgar la continuidad de la vida ni valorizar ontológicamente más a unos seres que a otros (recordemos siempre que el Buen Vivir intenta construir una perspectiva biocéntrica, o incluso sin ningún tipo de centro). Para lograrlo urge desmontar los privilegios existentes y las enormes brechas entre quienes tienen todo y quienes (casi) nada tienen. Esto exige distribuir y redistribuir ahora la riqueza y los ingresos para empezar a dar forma a una sociedad más justa y equitativa, es decir más libre e igualitaria. Caso contrario no hay cómo sostener la pervivencia o la reconstrucción o la misma construcción de las comunidades.

Estas utopías andinas y amazónicas –posibles y realizadas– se plasman en su discurso, en sus proyectos políticos y especialmente en sus prácticas sociales y culturales, inclusive económicas. Aquí radica una de las mayores potencialidades del Buen Vivir, siempre que tengamos la capacidad de aprehender las experiencias de pueblos que viven con dignidad y armonía desde tiempos inmemoriales, pero sin idealizar la muchas veces dura y compleja realidad indígena.

Ni idealizaciones, ni calco y copia

Actualmente el mundo indígena sigue siendo víctima de dominación, explotación y represión propios de la larga noche colonial, cuyas sombras aún oscurecen nuestros días republicanos, sea con gobiernos neoliberales o progresistas. La influencia colonial capitalista está presente y se filtra cada vez más a través de múltiples formas en su mundo, lo que exige evitar las aproximaciones románticas a la realidad indígena. También cabe aprender de aquellas historias trágicas de culturas desaparecidas por diversas razones.

Esta aproximación a las experiencias indígenas no está exenta de conflictos, aproximaciones excluyentes e inclusive dogmáticas. Sin negar las especificidades de los mundos indígenas, es necesario complementar y ampliar sus conceptos y vivencias con otros discursos, propuestas y prácticas nacidas desde diversas regiones del planeta, espiritualmente emparentadas en su lucha por una transformación civilizatoria.

¿Cómo propiciar y enriquecer dicho diálogo, incluso con otras alternativas y sobre todo opciones que disputen el sentido histórico desde dentro y en los márgenes de la Modernidad?, he ahí uno de los grandes retos.

Como anotamos anteriormente, con el Buen Vivir se intenta recoger lo mejor de las prácticas, de las sabidurías, de las experiencias, de los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas. El Buen Vivir es la esencia de la “filosofía” indígena o nativa, en un sentido amplio, en tanto aplica a todo aquello que es relativo a una población originaria del territorio que habita. Se pretende, en definitiva, conocer esas civilizaciones poseedoras de tradiciones organizativas anteriores a la aparición del Estado moderno y que representan culturas que sobrevivieron y sobreviven a la expansión colonizadora de la civilización occidental. Esta aproximación busca conocer los aportes de la vida comunitaria que ha logrado sobrevivir dentro de estructuras de dominación que ya duran varios siglos.

En este proceso debemos tener el cuidado de no idealizar la realidad indígena. Su mundo es víctima de una dominación, explotación y represión de corte coloniales que rigen hasta la actualidad y, por ende, un mundo en el cual también se han insertado varias de las taras del capitalismo.

De todas maneras, aquí existe un enorme potencial desplegando de forma genuina y respetuosa múltiples “diálogos de saberes”, que deben ser impulsados en un contexto concreto, con la participación de los múltiples sujetos políticos portadores del cambio en cada uno de los territorios. Solo así sabremos que el Buen Vivir se construye realmente desde quienes lo van a vivir y defender, y no desde quienes sólo lo utilizarán como discurso para alcanzar el beneficio propio.

Esto es medular. Hay que estar atentos a no manipular –ni dejar que se manipule– el concepto del Buen Vivir, desvirtuando sus sentidos y sus alcances. Eso sucedió en Ecuador y Bolivia. Allí, en la práctica gubernamental, se vació de contenido este concepto. No importó para nada que esta cosmovisión –Buen Vivir o Vivir Bien, incluyendo su traducción en las lenguas indígenas– se haya incorporado en la Constitución de la República de Ecuador (2008) y en la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia (2009). En estos países, desplegando en la práctica un neodesarrollismo, sustentado en un desbocado extractivismo, apenas se intentó poner en marcha procesos de modernización del capitalismo, disfrazándolo como *socialismo del buen vivir*, *socialismo comunitario* o *biosocialismo*. A la postre se vampirizó el concepto del Buen Vivir para ponerlo al servicio de las apetencias de concentración de poder y de disciplinamiento social. Así el Buen Vivir devino en mero dispositivo de dominación para modernizar el capitalismo. Una verdadera aberración.

Algo similar podría suceder con la creación de indicadores del Buen Vivir sin que se comprenda a profundidad su esencia. Inclusive hemos visto como el Buen Vivir ha sido instrumentalizado en Naciones Unidas, pretendiendo incorporarlo dentro de la lógica de la *economía verde*, por lo pronto uno de los últimos eslóganes con que se comercializa el capitalismo.²

No tener un camino predeterminado y tampoco un modelo visto como un recetario no es un problema. Todo lo contrario. Nos libera de visiones dogmáticas, aunque nos exige mayor claridad en el destino al que queremos arribar, asumiendo la transición hacia otra civilización como parte misma del Buen Vivir. No solo cuenta el destino, sino también los caminos para conseguir la vida humana en dignidad, garantizando a todos los seres –humanos y no humanos– un presente y un futuro, asegurando así la supervivencia de la Humanidad en el planeta.

Desde la reciprocidad hacia otra economía

Luego de constatar los crecientes y cada vez más graves problemas ecológicos y sociales, es necesario cuestionar las ideas convencionales del "progreso" y de su principal vástago, el "desarrollo" (Gudynas y Acosta 2011; Acosta, García y Munck 2021). En este empeño por revisar todos los cimientos de la Modernidad, sin negar el potencial de las ciencias y las tecnologías, cabe incluso el cuestionamiento a los grandes logros tecnológicos asumidos, con demasiada frecuencia, como suficientes para resolver los problemas de la Humanidad, cuando bien sabemos que no solo han sido insuficientes, sino que en algunos casos han resultado hasta contraproducentes.

Una de esas "ciencias" es la economía, que se encuentra en una encrucijada en extremo compleja. Los problemas que le acosan y los retos que tiene que resolver son cada vez mayores y más difíciles de asumir. Lo preocupante es constatar cómo la economía –en tanto máquina *idiota* diseñada y construida para maximizar la acumulación cueste lo que cueste– se ha transformado en una suerte de gran *totem* al que se le rinde permanente y sumisa pleitesía. Se despliegan acciones para protegerla, presentándolas incluso como alternativas para intentar resolver justamente los problemas que provoca esa economía. Así emergen las economías "sustentables", "circulares" o de colores: sea "verde", "azul", "naranja", "violeta"³ o cómo se las quiera denominar o *pintar*, pero que,

² Ver UNEP: "Development strategies of selected Latin American and Caribbean countries and the green economy approach - A comparative analysis", Green Economy Discussion Paper, 2013.

³ Se habla de economía *verde* cuando su gestión reduce significativamente los riesgos ambientales y las escaseces ecológicas, asegurando el bienestar de los seres humanos. El concepto de economía *azul* se centra sobre todo en el papel de los mares como fuente económica y en la importancia de gestionar sus

sin desconocer algunas buenas intenciones, no cuestionan la perversa esencia del economicismo, de la mercantilización de la vida y menos aún del capitalismo. En realidad, estas diversas estrategias de colores muchas veces abren nuevos espacios para la acumulación del capital continuando inclusive con ¡el despojo vía conservación!

De lo anterior se desprende la urgencia de replantearnos la esencia misma de la economía; en particular el productivismo y el consumismo, alentados por el ansia del crecimiento incesante. De una u otra manera los pilares de esta economía radican en el patológico “amor al dinero” (Keynes 1930)⁴ y al poder que éste representa por su supuesta “fuerza divina” (Marx 1844), que han creado una civilización de la mercancía y del “desperdicio” (Schuldt 2013); una economía que nos conduce al abismo.

Los resultados están a la vista y, por supuesto, los retos también. Enfrentamos una crisis compleja y multifacética, con ribetes civilizatorios. En suma, estamos abocados a superar esta civilización de la mercancía y del desperdicio: el capitalismo. Debemos transitar por “la era de la supervivencia” (Giraldo 2014), donde la especie humana se juega su futuro en cada paso. Para enfrentar estos retos precisamos construir sociedades radicalmente distintas con otras economías.

En estos momentos de mayores y complejas incertidumbres, es preciso ampliar el horizonte. No se puede repetir cansinamente las mismas recetas esperando mejores resultados. Cada día vemos cómo –en la práctica– son cada vez más estrechos los límites de acción de las respuestas centradas en la mercantilización de la vida, en la confianza de todopoderosas herramientas tecnológicas y en la capacidad planificadora del Estado. Lo grave y preocupante es que en los ámbitos del poder –mundial y nacional– parece que no hay conciencia de esa realidad, sino que buscan vías para darle un barniz de moderno y nuevo al viejo instrumentario mercantilizador de la vida. Así, como lo dijimos al inicio de este texto, más de lo mismo, será más de lo peor.

Intentemos, pues, encontrar otros senderos en clave de Pluriverso: un mundo en donde quepan muchos mundos, en los que todos los seres humanos

recursos de una forma eficiente, asegurando un aprovechamiento sostenible en el futuro. La economía *naranja* es un modelo en el que los bienes y servicios tienen un valor intelectual. Y la economía *violeta* contempla acciones que promuevan prácticas para impulsar la igualdad de género.

⁴ “El amor al dinero como posesión a diferencia del amor al dinero como un medio para gozar de los placeres y realidades de la vida será reconocido por lo que es, una morbosidad algo repugnante, una de esas propensiones semidelictivas, semipatológicas, que se ponen, encogiendo los hombros, en manos de los especialistas en enfermedades mentales.” (Keynes 1930, sin número de página. Disponible en <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2016/10/23/posibilidades-economicas-de-nuestros-nietos-j-m-keynes-1930/>).

y no humanos podamos vivir con dignidad (Kothari, Salleh, Escobar, Demaria y Acosta 2019). En ese empeño podemos recuperar enseñanzas y prácticas de otras culturas emparentadas con la vida, como pueden ser aquellas que provienen del Buen Vivir en tanto concepto que abre escenarios y opciones para entender de otra manera el mundo y para reconstruirlo desde otros principios. Como ya lo dijimos de forma categórica, debe quedar claro que, en ningún caso, se trata de una suerte de recetario a ser copiado y trasladado a otras regiones.

Vamos por partes. Para el Buen Vivir, en lo social y lo económico, el trabajo es clave. Al trabajo se lo ve como una institución de construcción de la sociedad y de permanente ayuda recíproca en lo comunitario. No se trata del trabajo alienante y explotador del capitalismo. El trabajo, entonces, debe ser visto como una de las actividades prioritarias para garantizar la vida humana. El trabajo, es decir aquella actividad consciente encaminada a dar sentido a la realidad por medio de la creación de objetos y servicios, es una institución grupal de construcción de sociedad.

El trabajo en el Buen Vivir intencionalmente busca el bien común, y no la acumulación individual egoísta, que –según el liberalismo económico– a la postre generaría resultados sociales positivos.

En el Buen Vivir se trabaja para satisfacer necesidades e intereses colectivos, con una acción comunitaria llena de condiciones festivas y afectivas. En este contexto aparece el ocio –en paralelo integrado con el trabajo– como vivencia comunitaria que permite reproducir y disfrutar la vida, compartiendo y equilibrando las relaciones (Acosta 2020; 2021). Es importante, entonces, conocer los principios que organizan de alguna manera este mundo de relaciones y ritualidades indígenas, basado en la reciprocidad. Para hacerlo valdría, por ejemplo, recuperar las enseñanzas de los distintos pueblos originarios y de otras interesantes aproximaciones como la misma economía del bien común.

Al revisar la literatura disponible y las experiencias acumuladas se nota que no hay un consenso sobre las diferentes conceptualizaciones de las prácticas económicas y sociales de las comunidades indígenas, particularmente respecto al trabajo. Estas poseen diferentes formas. Difieren desde el cotidiano vivir y desde los distintos territorios. Lo que interesa es que en sus raíces conllevan la idea principal y muy arraigada sobre la reciprocidad entre seres humanos y no humanos, que forman parte integral de la Pacha Mama. Hay varias prácticas vivas de reciprocidad, solidaridad, en correspondencia con el saber andino y amazónico.

Sin pretender agotar el tema y sin tratar de insinuar que estas formas productivas y de trabajo deben imponerse en toda economía, menos aún de la

noche a la mañana, podríamos mencionar algunas formas de relacionamiento económico propias de las comunidades indígenas (De la Torre y Carlos Sandoval 2004; Guadinango 2013; Pacari 2021).

Mencionemos, por ejemplo, la *Minka* (*minga*), una institución de ayuda y colaboración recíproca en el ámbito comunitario presente en muchos países de la región e inclusive, con otros nombres, fuera de ella. Asegura el trabajo destinado para el bien común de la población, sin ninguna remuneración. Busca satisfacer necesidades e intereses colectivos de la comunidad. Por ejemplo, al ejecutar obras como la construcción y mantenimiento de un canal de riego o de un camino. Es un mecanismo de trabajo colectivo muy potente. Es una suerte de acción recíproca colectiva. Resulta interesante constatar que la *minga* ha calado en otros grupos, fuera del mundo indígena, sobre todo en ámbitos populares.

Otra herramienta muy poderosa en esta economía de la reciprocidad es el *Ranti-ranti* (*randi-randi*), presente en varias comunidades indígenas o no indígenas, en donde es conocido como el presta-manos. A diferencia del trueque puntual y único, que se registra en algunas regiones, el intercambio recíproco es parte de una cadena interminable de transferencias de valores, productos y jornadas de trabajo; sin que necesariamente se establezcan precios de por medio. Se sustenta en el principio de dar y recibir sin determinar un rango de tiempo, acción y espacio, relacionado con ciertos valores de la comunidad en referencia a la ética, la cultura y el contenido histórico.

También hay actividades destinadas al intercambio para complementar la alimentación, por ejemplo. La *Uniguilla* permite mejorar la dieta alimenticia con productos de otras zonas, sobre todo a partir de diferentes pisos o nichos ecológicos. Se practican también diversas formas de cultivo compartido o el cuidado y crianza también compartido de animales, con otra comunidad o familia; esta institución conocida como *Waki* permite la distribución equitativa de los resultados obtenidos

Tampoco faltan instancias para apoyar a algún miembro de la comunidad que atraviesa alguna situación imprevista, por ejemplo, a consecuencia de una inundación. Este mecanismo de apoyo y socorro mutuo, conocido en muchas comunidades indígenas como *Makikuna*, involucra a toda la comunidad, familia ampliada, amigos, vecinos. Es una especie de apoyo concreto y también moral. Podríamos hablar de una suerte de seguro social comunitario, que no demanda una contribución especial y que se base en la lógica de un sistema sostenido por reciprocidades múltiples y permanentes.

Hay otras instituciones en esta economía de la reciprocidad, como la *Uyanza*, que sintetizan momentos para la convivencia y la unidad de las

comunidades. Son ocasiones para agradecer a la *Pacha Mama* por su capacidad regenerativa, es decir por los productos que brinda a los seres humanos. Y es también una institución de ayuda social y de reconocimiento a las familias que dieron su fuerza de trabajo en préstamo.

Esta lista puede alargarse. Todas estas son formas de relacionamiento que se sustentan en el principio básico de la reciprocidad, apuntalado por la complementariedad, la correspondencia, la solidaridad y la corresponsabilidad de los individuos entre sí, así como entre las diversas comunidades y por cierto de comunidades e individuos con la Naturaleza.

Tales prácticas han permitido a muchas comunidades indígenas enfrentar el olvido y la exclusión del sistema colonial y republicano. Además, son instituciones que han ayudado a las comunidades a sostener su producción en condiciones en extremo adversas fomentando, en lo económico, un ahorro atado a las demandas sociales, en lo político, su identidad comunitaria, y en lo cultural, la creatividad comunitaria. Cuestiones que cobraron renovada vigencia en medio de la misma pandemia del coronavirus, para mencionar una experiencia reciente. Todas estas formas han sido –y son– articuladores de rituales y ceremonias que convocan y cohesionan a las comunidades, así como espacios de intercambio sociocultural.

Muchas de estas prácticas, presentes con otros nombres en otras regiones, podrían rescatarse y aplicarse para construir una nueva economía al servicio de la Humanidad, integrada armónicamente con la Naturaleza, sobre una efectiva equidad. Aquí se podría encontrar alguna coincidencia con el principio postulado por Carlos Marx en su crítica al programa de Gotha (1875): *"de cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades"*.

Es obvio que estas formas de organizar la economía pueden tener complicaciones en espacios más amplios, no comunitarios. Pretender integrarlas en la episteme micro o macroeconómica convencional parece imposible. Lo que sí conviene es reflexionar sobre el potencial de estas prácticas para enriquecer una economía determinada, pensándolas desde su lógica cultural y siempre territorial. Hay otros aportes que deben ser integrados por su enorme potencial transformador, como lo es la economía de los cuidados.

De todas maneras, se corre el riesgo de que estas opciones terminen simplemente desvirtuando el Buen Vivir al adecuarlo a las demandas empresariales dominantes tan propias de la Modernidad, sin superarla, tal como sucede con el "capitalismo verde" o las mencionadas economías de "colores".

Otro punto fundamental radica en reconocer que el Buen Vivir no puede limitarse a lo rural. Es cierto que algunas propuestas básicas, apenas enunciadas,

proviene especialmente de dicho mundo. Por definición no hay ciudades sustentables, peor cuando éstas se encuentran infestadas por un ritmo frenético e individualizante. Así surge uno de los más grandes y complejos desafíos: pensar el Buen Vivir para y desde las ciudades.

De todas formas, la tarea pasa por repensar las ciudades, rediseñarlas y reorganizarlas, al tiempo que se construyen otras relaciones con el mundo rural. No puede admitirse que lo urbano sobreviva explotando a lo rural. Todo esto también debe formar parte de una *recampesinización* de los territorios urbanos, como opción para reencontrarnos con una vida más armoniosa, más plena, más lenta: al mismo tiempo que se garantiza la producción necesaria para satisfacer las necesidades que garantizan la existencia de los seres humanos.

La vida en el campo y en la ciudad debe repensarse desde prácticas que generen satisfacción y alegría en su ejecución desde diversas facetas. Eso incluye replantear la organización de los tiempos de la cotidianidad, en especial los de transporte en las ciudades. Y en este punto cabe ubicar al ocio en estrecha vinculación con el trabajo.

De todas formas, el reto es imaginar y construir otras economías –siempre con sus correspondientes sociedades– buscando las armonías y los equilibrios; elementos propios de lo que consideraríamos consistentes economías (y sociedades) solidarias. Economías que deben comenzar a integrar más y más como principio básico la suficiencia y no simplemente la eficiencia. Es primordial valorar y entender tanto la justicia social y la justicia ecológica, íntimamente interrelacionadas, pues no hay una sin la otra, y viceversa.

Esta otra economía (Acosta y Cajas 2018; 2021) requiere pensarse fuera del antropocentrismo. Hay que aceptar que todos los seres tienen igual valor ontológico sin importar ni su “utilidad” ni el “trabajo” requerido para su existencia. Necesitamos reconocer valores no-instrumentales en lo no-humano, superando el andamiaje materialista de las viejas escuelas económicas. Es decir, esa otra economía acepta que las sociedades necesitan –como toda formación social– de producción, distribución, circulación y consumo para reproducir su vida material y sociopolítica. Procesos que deben regirse por una nueva racionalidad ambiental y no por la codicia que impregna la acumulación del capital, que ahoga al planeta en sus propios desperdicios y es el responsable de tantas pandemias.

Una economía del Buen Vivir propone introducir por criterios comunitarios para “valorar” los objetos; demanda descentralizar y desconcentrar la producción; presiona para cambiar profundamente los patrones de consumo; requiere redistribuir radicalmente riqueza y el poder, incluyendo la distribución y reducción del tiempo de trabajo; entre muchas otras acciones a pensarse colectivamente.

La tarea implica superar el uni-verso, en tanto visión uniformadora de la realidad y de sus perspectivas, para (re)construir el pluri-verso, donde muchos mundos tienen espacio para vivir con dignidad. Estas opciones están en marcha en todo el mundo, aunque no siempre esos procesos son visibles al estar surgiendo desde los márgenes de la Modernidad o incluso desde la matriz oculta de la misma: precisamos, en suma, seguir alentando el Pluriverso en tanto prácticas concretas y horizontes motivadores.

Otras sociedades demandan otras economías, ese es el punto medular. Y construir otras economías empieza por dar muerte al fetiche del crecimiento económico, pues recordemos hasta el cansancio que un mundo finito no admite un crecimiento infinito. Esta constatación es cada vez más aceptada. En el Norte global se consolidan los movimientos que impulsan el decrecimiento⁵, mientras en el Sur global se amplían las resistencias a los extractivismos (Acosta y Brand 2017).

Lo que sí debe motivar la atención en el Sur es no intentar repetir modos de vida social y ecológicamente insostenibles, por un lado, al tiempo que se desmontan esas estructuras extractivistas sofocadoras de la vida. Entendiendo esa realidad, los países actualmente empobrecidos y estructuralmente excluidos deberán buscar opciones de vida digna y sustentable, que no representen la reedición –en muchas ocasiones caricaturizada– del “modo de vida imperial” (Brand y Wissen 2021).

La deconstrucción de la economía imperante exige la construcción de un nuevo paradigma de producción. Es decir, un paradigma de productividad eco-tecnológico-cultural, o producción *negentrópica*, guiado por los principios de la racionalidad ecológica (Leff 2019). Y eso también demanda profundos cambios en las estructuras de consumo.

Este tránsito no puede admitir la existencia de opulentas formas de vida a costa del estancamiento vital de otros y también de la destrucción de la Naturaleza. Tampoco se trata *reverdecer* el manejo económico imperante, esperando, ingenuamente, que se resuelvan los problemas; esto no solo es una torpeza, sino que conlleva una expectativa irresponsable al seguir manteniendo el cáncer que está carcomiendo la vida en el planeta: ¡la mercantilización de la Naturaleza y de la misma Humanidad!

Queda claro en este contexto de superación de las “ciencias económicas” y, sobre todo, de superación de la *civilización del capital*, que hay aceptar

⁵ Aquí destacamos algunos nombres en orden alfabético de personas que abordaron o abordan esta cuestión: Adelheid Biesecker, Kenneth Boulding, Herman Daly, Federico Demaria, Nicholas Georgescu-Roegen, Tim Jackson, Giorgios Kallis, Ashish Kothari, Joan Martínez Alier, Serge Latouche, Enrique Leff, Mary Mellor, José Manuel Naredo, Ariel Salleh, Niko Paech, Susan Paulson, Maththias Schmelzer, Carlos Taibo, Koldo Unceta, entre otras muchas. Incorporemos en esta lista a uno de los adelantados en el tema, que habló en 1848 de la necesidad de una economía estacionaria: John Stuart Mill.

que la Humanidad y a la Naturaleza metabólicamente conforman una sola unidad. Así los Derechos Humanos, en términos amplios, como los Derechos de la Naturaleza deberían ser elementos de un solo gran sistema de *derechos existenciales* (Leff 2021); no encasillados en epistemes propios de la Modernidad, ni simplemente en compendios, constituciones, leyes y normas, por más innovadoras que parezcan. El derecho es siempre un terreno en disputa y casi siempre avanza detrás de los procesos sociales. Sin embargo, a pesar de esas limitaciones, debemos transitar también en este campo hacia el reencuentro armonioso y en equilibrio con la Naturaleza, como la gran tarea de nuestra época.

Teniendo en la mira la sustentabilidad de la vida misma es indispensable la emancipación de la Naturaleza de las ataduras mercantiles. Eso nos dice que los objetivos económicos deben estar sometidos a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y asegurando la calidad en la vida de todas las personas.

El tránsito de objeto a sujeto de la Naturaleza ha empezado. Inclusive es cada vez más evidente que en realidad quién nos da el derecho a la vida es la Naturaleza, lo que demanda un giro copernicano en todos los ámbitos de la vida: económico, social, político, jurídico y por supuesto cultural. Si en un pequeño país andino como Ecuador se dio un paso de trascendencia planetaria con su Constitución en el año 2008 (Acosta 2019), motiva que en otras latitudes se comienza a debatir sobre el tema. Esta es una cuestión global, a todas luces.

Si se habla de desmercantilización de la Naturaleza, esta acción se debe incidir por supuesto en los bienes comunes (Helfrich 2012), entendidos como aquellos bienes que pertenecen, son de usufructo o son consumidos por un grupo más o menos extenso de individuos o por la sociedad en su conjunto. Estos bienes pueden ser sistemas naturales o sociales, palpables o intangibles, distintos entre sí, pero comunes al ser heredados o construidos colectivamente.

Aunque todos estos puntos pueden parecer lejanos, hay una multiplicidad de acciones concretas –en clave de pluriverso– que hablan de transiciones en marcha. Dejemos en claro, que estos procesos serán totalmente estériles si sus elementos no se llegan articular –sin ninguna forma de imposición autoritaria– en proyectos comunes de construir una civilización post-capitalista.

Por cierto, tal como lo establecimos antes, estas acciones no pueden caer en la trampa que impulsa el “desarrollo sustentable”, menos aún en el despeñadero del “capitalismo *verde*” con su brutal práctica del mercantilismo ambiental: ejemplificado en el mercado de derechos de emisión de dióxido de carbono. La tarea no consiste en volver “verde” al capital, sino en superar al capital, superar su civilización de la desigualdad –en palabras de Joseph Schumpeter– y

construir una nueva civilización. Asimismo, no podemos caer en la fe ciega en la ciencia. El avance científico no puede seguir siendo regido por la lógica de la acumulación capitalista. Así, si se desea reconstruir el “metabolismo social-natural”, tampoco se puede seguir ahondando la marginación a muchos pueblos y comunidades, que cada vez ven más lejana la posibilidad de acceder a la punta del avance tecnológico. En definitiva, ciencia que, a la par con la economía, también deberá subordinarse a la lógica de una producción *negentrópica*.

Eso sí, en esta búsqueda colectiva de alternativas múltiples, sobre todo en y desde los espacios comunitarios, no se pueden marginar los actuales retos globales. Por ejemplo, habría que abordar la situación económica internacional, intolerable en términos sociales, ecológicos e incluso económicos.

Así, la construcción de alternativas en plural convoca a buscar una vida de autosuficiencia y autogestión entre seres humanos viviendo en comunidad entre sí y con los otros seres vivos, asegurando el poder de auto-regeneración de la Naturaleza. Todo eso potenciando lo local y lo propio, Estados distintos, renovados espacios locales, nacionales y regionales de toma de decisiones, y una horizontalidad del poder para desde allí construir espacios globales democráticos, creando nuevos mapas territoriales y conceptuales. Todo esto nos demanda recuperar aquellos elementos propios de las interrelaciones culturales de los mercados y repensar el Estado desde abajo (Acosta 2018).

De lo anterior se desprende con fuerza la urgencia de plantear transiciones múltiples. Aparece como indispensable la construcción de un sistema económico en transición hacia niveles sostenibles en lo social, en lo ecológico y también en lo político, valorizando siempre la radicalización de la democracia. Ese tránsito se debe impulsar a través de la una gran cantidad de acciones, entre las que podríamos destacar una reforma tributario-ecológica; la consideración de límites máximos estrictos para consumir recursos naturales y para tolerar emisiones; cambios culturales, como reducir el consumismo y las desigualdades, reducir la edad laboral y el mismo tiempo de trabajo, fortalecer las capacidades y el capital social de las personas; transformaciones energéticas populares y democráticas, no corporativas; otras lógicas e instituciones financieras.

Un punto aparte, pasa por desmontar las estructuras de dominación existentes en la economía global, que son las que sostienen la “sociedad de la externalización” (Lessenich 2019), es decir los niveles de bienestar de pocos habitantes del planeta a costa de la pobreza de la gran mayoría y de la destrucción de la Tierra. Es más, las sociedades enriquecidas pretenden preservar su bienestar denegándolo a las que fueron y son explotadas para su construir y

sostener su bienestar, al tiempo que ocultan esta realidad con sus políticas de cooperación para “el desarrollo”.

Estas acciones, que apenas son una muestra muy reducida de lo que se podría hacer, deben conjugarse en procesos inspirados simultáneamente en la justicia ecológica y la justicia social, respetando y potenciando las diversidades. El problema de fondo surge cuando a ese nivel global y nacional no hay la conciencia suficiente para enfrentar los problemas, sea por la mediocridad o la complicidad con el sistema de sus dirigentes. Quedarse sumidos en la desesperación y la desesperanza no es la solución. La acción múltiple y combativa desde abajo no se puede hacer esperar.

Trabajo y ocio se disuelven en el Buen Vivir

Si hablamos de otra economía y lo hacemos desde el Buen Vivir, incorporemos el análisis de un punto fundamental: la división entre trabajo y ocio debe desaparecer. En palabras de Mihaly Csikszentmihalyi (2001), *“cuando el trabajo está bajo nuestro control y supone la expresión de nuestra individualidad, la distinción entre trabajo y ocio se evapora”*; más aún si esa individualidad se expresa en comunidad, puesto que somos comunidad.

Por cierto, esa posibilidad demanda superar trabajos alienantes, con jornadas extenuantes o condiciones deplorables, así como toda precarización laboral, como puede ser la actividad en una mina o la misma explotación de las mujeres en los hogares, para citar apenas dos casos. Entonces, en este punto cabe introducir el análisis de otras opciones de organizar la sociedad para propiciar cambios que desmonten toda forma de precarización del trabajo. A modo de ejemplo, se podría introducir la renta básica universal incondicional y permanente: un tema no exento de complicaciones –el financiamiento es lo de menos–, pues confronta lo individualizante que conlleva esta propuesta con la necesidad de consolidar procesos comunitarios propios del Buen Vivir.

Aquí emerge, en suma, la necesidad de una revisión integral del tiempo destinado al trabajo. Y por igual cabe dudar ¿cuál forma social está implícita en los avances tecnológicos –presuntamente democratizadores– a los que deberíamos enrollarnos todos? Bien sabemos que no hay tecnologías neutras. Por ejemplo, en la cotidianidad muchos “avances” tecnológicos sustituyen a la fuerza de trabajo –sea física o intelectual– volviendo caducos a varios trabajadores, así como excluyendo o desplazando a quienes no pueden acceder a la tecnología; todo esto redefine al trabajo mismo, normalmente contribuyendo a flexibilizarlo, casi siempre

generando más explotación.⁶ Y por cierto habría que recuperar las reflexiones de Jeremy Rifkin (1995) que anticipó “el fin del trabajo”, lo que no necesariamente parece que conduce a desarmar las estructuras alienantes de la producción. Como resultado de estos procesos lo humano deviene mera herramienta para la máquina, cuando la relación debería ser inversa.

John Maynard Keynes, en un texto notable sobre las “*Posibilidades económicas de nuestros nietos*” de 1930, ya anticipó lo que podría provocar el avance de la ciencia. Desde esa perspectiva, para que exista técnicas que incluyan a las personas al trabajo en vez de excluirlas, es necesario transformar las condiciones y relaciones sociales de producción. El objetivo es que potencie las capacidades humanas, y no que las reemplace y las deje en el desempleo al margen de la sociedad. Y que los avances ahorradores de trabajo –más productividad dirán los economistas tradicionales, más explotación dirán los enfoques más críticos– mejoren la vida de los trabajadores, reduciendo sus jornadas de trabajo. En ese punto es momento de incorporar las reflexiones *conviviales* de Ivan Illich (2015), tanto como los aportes de André Gorz (2008), pensadores que pueden ser considerados como verdaderos suscitadores de profundos procesos de reflexión transformadora.

En este punto emerge otro tema crucial. Resulta indispensable plantearse con seriedad la redistribución y reducción del horario laboral, abriendo espacio a ocupaciones social y culturalmente productivas (y no degradantes). Es hora de hacer realidad las reflexiones de Paul Lafargue (1848), John Maynard Keynes (1930), Bertrand Russel (1932), Karl Goerg Zinn (1998), Niko Paech (2012), entre otros, quienes –que no se distinguieron y distinguen por su vagancia, cabría apostillar, pero si por sus críticas al trabajo asalariado– desde diversas lecturas sugirieron y sugieren reducir la jornada a 3 o 4 horas al día.

Incluso recuperando el Carlos Marx de los *Grundrisse* (1857-1858) podemos afirmar que “*una nación es verdaderamente rica cuando en vez de doce horas se trabajan seis*”, pues no es “*el tiempo de trabajo la medida de la riqueza, sino el tiempo libre*”. Otro destacado personaje que debe ser recordado, sin ser economista o algo por el estilo, es Oscar Wilde (1891), cuando avizoraba que en la medida que las máquinas se encargan de hacer todo “*el trabajo desagradable, miserable y aburrido*”, los humanos podremos gozar de un “*deleitoso tiempo de ocio para idear cosas maravillosas y placenteras para su disfrute propio y de todos los demás*”.

¿Cómo lograr estas metas que parecen aceptables? ¿Cómo hacer que los avances tecnológicos contribuyan a mejorar las condiciones de vida de todos los

⁶ En medio de la pandemia esta tendencia se ha potenciado grandemente, sea a través de muchas formas de trabajo *virtual* o de la mano de la *UBERización* de varias actividades.

habitantes del planeta y no simplemente a continuar en la alocada carrera tras el “progreso” que demanda la permanente acumulación de capital? ¿Cuándo se entenderá que no podemos aceptar que el sufrimiento de cualquier persona pueda considerarse necesario en nombre del progreso, que además oculta una profunda falacia?

De esas preguntas se desprenden muchas otras, empezando por el qué y el cómo hacer posible esas transformaciones. Necesitamos transitar hacia otra organización de la producción y de la misma sociedad. En palabras de Enrique Leff (2008, p. 7):

Más allá del propósito de dismantelar el modelo económico dominante, se trata de destejer la racionalidad económica entretejiendo nuevas matrices de racionalidad y abonando el suelo de la racionalidad ambiental. Esto lleva a una estrategia de desconstrucción y reconstrucción; no a hacer estallar el sistema, sino a re-organizar la producción, a desengancharse de los engranajes de los mecanismos del mercado, a restaurar la materia desgranada para reciclarla y reordenarla en nuevos ciclos ecológicos. Mas esta reconstrucción no está guiada simplemente por una “racionalidad ecológica”, sino por las formas y procesos culturales de resignificación de la naturaleza. En este sentido la construcción de una racionalidad ambiental capaz de desconstruir la racionalidad económica, implica procesos de reapropiación de la naturaleza y de reterritorialización de las culturas.

Responder a este reto ecológico, que además es simultáneamente un reto social, resulta cada vez más urgente en el mundo entero, pero sobre todo en los países industrializados, los mayores responsables de la debacle ambiental global. Que quede claro. No se trata de que los países empobrecidos se mantengan en la pobreza y miseria para que los países ricos sostengan sus insostenibles niveles de vida. Eso nunca. Lo que sí debe ser motivo de atención en el Sur es no repetir estilos de vida social y ecológicamente insostenibles. En el Sur, es, por tanto, igual de urgente abordar con responsabilidad el tema del crecimiento económico. Así, inicialmente, es al menos oportuno diferenciar el crecimiento “bueno” del “malo”; crecimiento que se define por las correspondientes historias naturales y sociales que quedan detrás, tanto como por el futuro que pueda anticipar.

Esta no será una tarea fácil, pues hemos aceptado *“la virtud del trabajo intenso como un fin en sí misma”* y a la postre *“concedemos demasiada poca importancia al goce y a la felicidad sencilla, y no juzgamos la producción por el placer que da al consumidor”* (Russel 1932)⁷. Una preocupación compartida por Keynes en 1930 y que fue ya introducida por Paul Lafargue en “El derecho a la pereza” en 1848.

⁷ Sin número de página. Disponible en <https://perrerac.org/gran-bretana/bertrand-russell/bertrand-russell-elogio-de-la-ociosidad/59/>.

En la actualidad, para hacer frente de manera justa y democrática al colapso climático es imprescindible transformar y repartir el trabajo, tal como lo proponen y demandan desde Ecologistas en Acción (2020); planteamiento que se sintoniza con las discusiones expuestas anteriormente y que tienen ya una larga historia.

Esta tarea implica un esfuerzo de largo aliento y de profundas transformaciones, en el marco de transiciones múltiples, cuyas connotaciones adquirirán una creciente urgencia en tanto se profundicen las condiciones críticas desatadas nacional e internacionalmente, en lo social, ecológico y hasta económico.

Cada vez se plantean nuevos y más concretos elementos de cómo generar esas transiciones que, por cierto, estarán ajustadas a los respectivos territorios, culturas y momentos. Entre otros se pueden mencionar y recomendar las sugerentes propuestas de Christian Felber (2012) sobre cómo cambiar las empresas capitalistas hacia una economía del bien común. Igualmente urge revisar el estilo de vida vigente de las élites y que sirve de –inalcanzable– marco orientador para la mayoría de la población del planeta.

En ese proceso de transiciones múltiples se tendrá que procesar, sobre bases de real equidad, la reducción del tiempo de trabajo y su redistribución. Este es un tema con una presencia cada vez mayor, simplemente recordamos a Karl-Georg Zinn (1998), que planteaba desde hace varias décadas resolver los problemas del desempleo en Europa desde la redistribución del trabajo, por ejemplo.

Igualmente, urgente e importante es la redefinición colectiva de las necesidades en función de satisfactores ajustados a las disponibilidades de la economía y la Naturaleza. Recordemos que la existencia de nueve necesidades humanas básicas axiológicas: subsistencia, protección, afecto, comprensión, participación, creación, recreo, identidad y libertad; y, cuatro necesidades existenciales: ser, tener, hacer y estar. Desde la lectura de esta matriz es indispensable construir indicadores objetivos y subjetivos que permitan diagnosticar, planificar y evaluar la relación entre esas necesidades. Es indispensable también la redefinición colectiva de las necesidades en función de satisfactores ajustados a las disponibilidades de la economía y la Naturaleza; recordemos que las necesidades son limitadas, clasificables y finitas; mientras que los satisfactores son ilimitados, tal como lo plantearon con claridad Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde y Martín Hopenhayn (1986).

Más temprano que tarde, aún en los mismos países "subdesarrollados" (no se diga en los industrializados), tendrá que priorizarse la suficiencia en tanto se busque lo que realmente se necesita, en vez de una siempre mayor eficiencia –desde una incontrolada competitividad y un desbocado consumismo– que terminará destruyendo a la Humanidad.

En este punto emerge también con fuerza la cuestión del consumo. Aunque pueda ser obvio, vale insistir en la toma de *“conciencia respecto al tiempo que le dedicamos al consumo de bienes materiales a costa de los bienes relacionales y el tiempo que le dedicamos al ocio y al entretenimiento”*, una cuestión a considerar desde la economía del comportamiento (Schuldt 2013, p. 369). Este tema es aún más complejo si se lo analiza desde los logros tecnológicos alcanzados, que no han provocado la ansiada liberación del trabajo alienante.

En síntesis, individuos y comunidades deberán *“ejercitar su capacidad de vivir diferente”* (todos y todas en dignidad, en armonía con la Naturaleza), como plantea el alemán Niko Paech; un economista suscitador de reflexiones transformadoras desde su práctica comprometida y coherente, que esboza el camino hacia *“una economía del post-crecimiento”* dando paso a la *“liberación de lo superfluo”* (Paech 2012); con esta opción de cambio, creada desde abajo, a la postre individuos y comunidades presionarían a que los gobernantes las incluyan en sus políticas. En esta línea también caben las propuestas de Pierre Rabhi (2013), un agricultor, pensador y escritor francés de origen argelino, que invita a caminar hacia una sociedad de *“la sobriedad feliz”*. Los países, en definitiva, deben *“aprender a vivir con lo nuestro, por los nuestros y para los nuestros”*, como recomendaba el argentino Aldo Ferrer, reduciendo la nociva dependencia del mercado externo, algo que también llegó a preocupar a John Maynard Keynes (1933).

En definitiva, la tarea es repensar el mundo del trabajo vinculándolo con otros mundos de los que nunca debió aislarse. Y en ese empeño toca repensar también el ocio, no para normarlo, sino para liberarlo; no para hacer de él un negocio, sino para desmercantilizarlo ampliando su potencial comunitario, creativo y lúdico, diversificándolo desde la enorme pluriversidad cultural del mundo.

La pregunta que aflora en esta esquina es si, ante las graves y urgentes amenazas que se ciernen más y más para la vida, habrá tiempo para que las élites gobernantes –políticas y económicas– entiendan pronto los diversos mensajes que envían las múltiples crisis en marcha, y sobre todo cambien de rumbo y de ritmo.

Es en clave del Buen Vivir en donde las personas pueden organizarse para recuperar y asumir el control de sus propias vidas, de su trabajo y de su consumo, incluyendo su ocio. Pero eso no es todo. Ya no se trata solo de defender la fuerza de trabajo y de recuperar el tiempo de trabajo excedente para los trabajadores, es decir de oponerse a la explotación de la fuerza de trabajo recuperando el derecho al ocio como un Derecho Humano. Tampoco es suficiente superar el consumismo alienante y destructor. En juego está, además, la defensa de la vida en contra de esquemas antropocéntricos de organización socioeconómica, destructores del planeta vía depredación

y degradación ambientales. Tanto la explotación al ser humano como a la Naturaleza es inadmisibles.

Esta comprensión plantea una tarea más en la gran transformación civilizatoria. El "ocio mercantil" tendrá que ser reemplazado por el "ocio emancipador"; el trabajo alienante deberá emanciparse de las relaciones de explotación; y, en la medida que trabajo y ocio estén bajo nuestro control, se evaporará la perversa distinción entre los dos. Y muchas de esas opciones para construir otras sociedades, que demandan otras economías, las podemos encontrar estudiando los aportes del Buen Vivir.

En síntesis, requerimos un mundo reencantado alrededor de la vida, con diálogos y reencuentros entre seres humanos, en tanto individuos y comunidades, y de todos con la Naturaleza, entendiendo que somos un todo. Hasta ver cristalizado el resultado de este giro civilizatorio, los tiempos que se vienen serán cada vez más difíciles.

23 de agosto del 2024.

Bibliografía

- Acosta, A. (2021). *Posdesarrollo - Contexto, contradicciones y futuros*. Quito: UTPL – Abya-Yala.
- Acosta, A. (2020). *El derecho humano al ocio, no al trabajo*. Recuperado de <https://rebellion.org/por-el-derecho-al-ocio-no-al-trabajo/>
- Acosta, A. (2019). *Construcción constituyente de los Derechos de la Naturaleza - Repasando una historia con mucho futuro*. En: varios autores, *La Naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de rebellion.org/docs/260873.pdf
- Acosta, A. (2018). *Repensando nuevamente el Estado ¿Reconstruirlo u olvidarlo?* En: varios autores, *América Latina: Expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos*. Chile: Universidad de Concepción.
- Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. México: ICARIA.
- Acosta, A. y Cajas-Guijarro, J. (2021). *Naturaleza, economía y subversión epistémica para la transición. Buscando fundamentos biocéntricos para una post-economía*. En: G. Günter y M. Meireles (Coords.), *Voces Latinoamericanas. Mercantilización de la naturaleza y resistencia social*. México: UAM-Xochimilco. Recuperado de https://www.cadtm.org/IMG/pdf/naturaleza_economia_y_subversion_epistemica_para_la_transicion_-_alberto_acosta_y_john_cajas_guijarro.pdf

Acosta, A. y Cajas Guijarro, J. (2018). *Reflexiones sobre el sin-rumbo de la economía - De las "ciencias económicas" a la posteconomía*. Revista Ecuador Debate, 103. Quito: CAAP. Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15391/1/REXTN-ED103-04-Acosta.pdf>

Acosta, A. y Brand, U. (2017). *Salidas del laberinto capitalista – Decrecimiento y Postextractivismo*. Barcelona: ICARIA.

Brand, U. y Wissen, M. (2021). *Modo Imperial de Vida – Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Chang, H-J. (2002). *Kicking Away the Ladder–Development Strategy in Historical Perspective*. Londres: Anthem Press. (Publicado en español como *Retirar la escalera – La estrategia del desarrollo en perspectiva histórica*, Catarata y Universidad Complutense de Madrid, 2010).

Cortez, D. (2010). *Genealogía del 'buen vivir' en la nueva constitución ecuatoriana*. En: R. Fornet–Betancourt (Ed.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute*. Aachen: Wissenschaftsverlag Main.

Csikszentmihalyi, M. (2001). *Ocio y creatividad en el desarrollo humano*. En: varios autores, *Ocio y Desarrollo – Potencialidades del Ocio para el Desarrollo Humano*. Bilbao: Universidad de Deusto. Recuperado de <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/ocio/ocio18.pdf>

De la Torre, L.M. y Sandoval Peralta, C. (2004). *La reciprocidad en el Mundo Andino*. Quito: Abya-Yala.

Demaria, F., Schneider, F., Sekulova, F. y Martínez-Alier, J. (2018). ¿Qué es el decrecimiento? De un lema activista a un movimiento social. *Revista Ecuador Debate*, 103. Quito: CAAP. Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/xmlui/handle/10469/15218>

Ecologistas en Acción (2020). *Para hacer frente de manera justa y democrática al cambio climático es imprescindible transformar y repartir el trabajo*. Recuperado de <https://www.ecologistasenaccion.org/134923/para-hacer-frente-de-manera-justa-y-democratica-al-cambio-climatico-es-imprescindible-transformar-y-repartir-el-trabajo/>

Esterman, J. (2014). *Ecosofía andina – Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de vida plena*. Quito: Ediciones SUMAK.

Felber, C. (2012). *Gemeinwohl – Ökonomie – Eine demokratische Alternative wächst*. Wien: Deuticke. (Publicado en español como *La economía del bien común*, Deusto S.A. Ediciones).

Giraldo, O.F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia – Una interpretación del Buen Vivir*. México: Editorial ITACA.

Gorz, A. (2008). *Crítica de la razón productivista*. La Catarata.

Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). *El buen vivir o la disolución de la idea del progreso*. En: M. Rojas (Coord.), *La medición del progreso y del bienestar - Propuestas desde América Latina*. México: Foro Consultivo Científico y Tecnológico. Recuperado de <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasAcostaCriticaDesarrolloBVivirUtopia11.pdf>

Helfrich, S. y Fundación Heinrich Böll. (2012). *Commons – Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*. Bielefeld: transcript Verlag. Recuperado de <https://www.boell.de/sites/default/files/2012-04-buch-2012-04-buch-commons.pdf>

Illich, I. (2015). *Obras reunidas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Keynes, J.M. (1930). *Posibilidades económicas de nuestros nietos*. En: *Essays in Persuasion*. Nueva York: W. W. Norton & Co., 1963. Recuperado de <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2016/10/23/posibilidades-economicas-de-nuestros-nietos-j-m-keynes-1930/>

Keynes, J.M. (1933). *Autosuficiencia Nacional*. *Revista Ecuador Debate* N° 60. Recuperado de <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5288/1/RFLACSO-ED60-16-Maynard.pdf>

Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F. y Acosta, A. (Eds.). (2019). *Pluriverse – A Post-Development Dictionary*. India: Tulika Books.

Kothari, A., Demaria, F. y Acosta, A. (2015). *Buen Vivir, Degrowth and Ecological Swaraj: Alternatives to sustainable development and the Green Economy*. *Development*, 57(3/4).

Lafargue, P. (1848). *El derecho a la pereza*. Madrid: MAIA EDITORES, 2011.

Leff, E. (2008). *Decrecimiento o deconstrucción de la economía*. *Revista virtual Peripecias*, N° 117.

Leff, E. (2019). *Producción negentrópica*. En: A. Kothari, A. Salleh, A. Escobar, F. Demaria, A. Acosta (Eds.), *Pluriverso: Diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: ICARIA.

Leff, E. (2021). *Ecología política, derechos existenciales y diálogo de saberes: horizontes de otros mundos posibles*. En: A. Acosta, P. García, R. Munck (Eds.), *Posdesarrollo - Contexto, contradicciones y futuros*. Quito: UTPL – Abya-Yala.

Marx, K. (1844). *El poder del dinero en Manuscritos Económicos y filosóficos*. En: K. Marx y F. Engels, *Collected Works* Vol. 3 (pp. 322-326). Nueva York: International Publishers.

Marx, K. (1867). *El Capital. Tomo I. El proceso de producción del capital*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1857-1858). *Grundrisse*, tomo II. México: Siglo XXI, 20ª ed.

Marx, C. [1875]. (1979). *Crítica al Programa de Gotha*. Pekín (Beijing): Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Max-Neef, M., Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (1986). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro*. *Development Dialogue*, número especial, CEP/AUR, Fundación Dag Hammarskjöld. Recuperado de <http://habitat.aq.upm.es/deh/>

Paech, N. (2012). *Befreiung vom Überfluss*. München: Oekom Verlag. (Publicado también en inglés).

Pacari, N. (2021). *La sostenibilidad de la economía comunitaria más allá de la pandemia*. En: A. Acosta, P. García, R. Munck (Eds.), *Posdesarrollo - Contexto, contradicciones y futuros*. Quito: UTPL – Abya-Yala.

Mill, J.S. (1996) [1848]. *Principios de Economía Política - Con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Citamos de esta, que es la tercera reimpresión de la segunda edición en español de 1951).

Rifkin, J. (1995). *The End of Work: The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. Putnam Publishing Group.

Russel, B. (1932). *Elogio de la ociosidad*. Recuperado de <http://webs.ucm.es/info/bas/utopia/html/russell.htm>

Sachs, W. (2017). *The Sustainable Development Goals and Laudato Si': varieties of Post-Development?*. *Third World Quarterly*, 38(12).

Schuldt, J. (2013). *Civilización del desperdicio - Psicoeconomía del consumidor*. Lima: Universidad del Pacífico. Recuperado de <https://repositorio.up.edu.pe/bitstream/handle/11354/956/Schuldt%C3%BCrgen2013.pdf;sequence=1>

Skidelsky, R. (2020). *La buena vida después del trabajo*. *Revista Nueva Sociedad*. Recuperado de https://nuso.org/articulo/trabajo-marx-keynes-wilde-postrabajo/?utm_source=email&utm_medium=email

Wilde, O. (1891). *The Soul of Man under Socialism*. Recuperado de <https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/>

Zinn, K.G. (1998). *Machtfrage Vollbeschäftigung. Sozialismus*, N° 3. Recuperado de <https://www.sinpermiso.info/textos/stephen-hawking-sobre-el-futuro-del-capitalismo-la-desigualdad-y-la-renta-basica>

Buen Vivir, o de cómo cambiar la mirada para ser feliz

Laura Collin Harguindeguy

El Colegio de Tlaxcala - México

Introducción

El Buen Vivir constituye un concepto polisémico que se difunde y populariza a partir de 2007-2009, cuando es incorporado tanto a la constitución de Ecuador como de Bolivia, aunque existen versiones anteriores. Supone la traducción de expresiones aymara y quechua, el *Sumak Kawsay* en Ecuador *Suma Qamaña* en Bolivia y se asume como un concepto que refleja las categorías de pensamiento de los pueblos originarios, cuya originalidad y autenticidad ha causado más de una polémica.

Entendido el Buen Vivir como categoría de pensamiento, entra en el campo de las ontologías y epistemologías otras o del sur (Alarcón-Cháires 2019; De Sousa Santos 2011; Regalado 2017). El planteamiento de las epistemologías del sur también se constituye en un campo polémico, cuando el académico que logró más notoriedad al respecto, Boaventura de Sousa Santos fue acusado de acoso. Hecho que motivó que en estos círculos se vetara, tanto su nombre como sus ideas, en México diríamos se tiró al agua con el niño.

La otra acusación, quizá más contundente, es la que refiere al extractivismo epistémico, formulada por una intelectual de origen étnico:

El extractivismo intelectual, cognitivo o epistémico trata de una mentalidad que no busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal de igual a igual entre los pueblos, ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer ideas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de

la cultura y episteme occidental... Los pueblos del sur global se limitan a producir insumos, experiencias que luego son apropiadas en el norte y devueltas como teorías elaboradas... enredadas en un discurso de la alteridad profundamente despolitizado (Rivera-Cusicanqui 2010, p. 58).

La pregunta que queda ante la crítica en cuanto al extractivismo epistémico, es si ¿solo los intelectuales pertenecientes a grupos originarios tienen el derecho a la interpretación de sus categorías de pensamiento?, o ¿también los formados en una tradición occidental podemos intentar acercarnos a tratar de entender su forma de mirar la vida e intentar una traducción que sirva para la transformación de nuestra forma de pensar? Si bien no generalizadamente, pero muchos de los formados en los parámetros de la cultura y episteme occidental, reconocemos la crisis civilizatoria por la que transitamos y la necesidad de cambio de paradigma teórico. Tal vez los mismos que buscamos en los pueblos originarios esas otras miradas, categorías de pensamiento que nos permitan romper con el pensamiento positivo-cartesiano.

Pero qué es el Buen Vivir, si bien algunos lo plantean como propuesta política, se podría decir que básicamente es un cambio en la perspectiva de vida, "un horizonte de significación" (Bautista 2010, p. 93). Las propuestas y búsquedas de otras formas de vida también existen en el mundo occidental.

Antecedentes en occidente

Las reflexiones y propuestas orientadas a señalar la importancia y necesidad de cambios en los estilos de vida aparecen cada vez más frecuentemente, al ritmo de la visibilización de la crisis civilizatoria. En el siglo pasado se pueden remontar a los años sesenta identificados con el paz y amor de los hippies y la importación de ideas orientales (Goffman 2004). Le anteceden muchos movimientos orientados a la simplicidad. Pareciera que cada vez que los imperios llegan a excesos de poder o de ostentación, surgen tendencias que claman el retorno a los valores de la vida sencilla (estoicos, primer cristianismo, franciscanos, entre otros).

En el México del siglo XX, en primer lugar, la propuesta de la *sociedad convivencial* de Iván Illich (Illich 2006)¹. Illich, crítico mordaz y profundo de la sociedad industrial, descubre desde su retiro en Cuernavaca la sabiduría de los pueblos originarios, perspectiva que transmite a quienes pueden ser considerados sus discípulos, lo admitan o no. Aquellos que compartieron con Illich reflexiones y discusiones habrían de generar en los años sucesivos organizaciones

¹ Para una narración amena del concepto de convivialidad en Illich, véase: Esteva, 2016.

y proyectos retomando algunas de sus iniciativas. Luis López Llera, fundador de Promoción del Desarrollo Popular (PDP), propulsor del movimiento de *vida digna*, con sus tres soportes: *identidad, seguridad, sostenibilidad*, incursionaría en los mercados y las monedas alternativas y publicaría durante años *La otra bolsa de valores*. Miguel Valencia transitó del ecologismo al decrecimiento y la crítica de la sociedad industrial.² Gustavo Esteva, campesinista desde los años setenta, retomando la propuesta de la sociedad des-escolarizada terminaría creando un nuevo tipo de universidad: la universidad de la tierra (Esteva 2022); Jesús Ramírez Funes cuestionaría la medicina institucionalizada que provoca enfermedades iatrogénicas, para crear el movimiento de salud y naturaleza. Jean Robert desde su formación como arquitecto sería un crítico acérrimo de las ciudades y sistemas de transporte (Robert 2020).

Seguramente olvido a varios de los que después de compartir con Ilich incidieron fundando movimientos sociales. Si bien Ilich mantenía diferencias con la teología de la liberación, los vínculos resultan innegables. Varios de los movimientos surgidos a través de los años confluyeron en el Foro Social Mundial, que González Madrid califica como el Foro Social Mundial de la teología de la liberación (2007). Entre las diversas propuestas destacarían las relativas a la Economía Solidaria y Economías Transformadoras.

Todas las propuestas han aportado su granito de arena en la búsqueda de alternativas de sobrevivencia para la humanidad³; aunque se puede señalar que casi todas mantienen una cierta perspectiva heredera de la filosofía occidental y del cristianismo. Aun cuando todos valoran y se enfocan con los pueblos originarios, no dejan de verlos como sujetos a redimir. Persiste, en mi opinión, la visión salvífica y mesiánica. Otro elemento que expresa la permanencia de la visión occidental es la separación entre esferas de la vida, de las llamadas *causas* y expresadas en la constitución de organizaciones sociales con diferente objeto, las de educación popular o fundamental, las ecologistas, de salud o de economía, entre otras. Otro aspecto que evidencia la influencia de allende el mar recae en los modelos organizativos, con la promoción de las cooperativas propias de los socialistas utópicos del siglo XIX.

Tanto los pioneros antes mencionados y los neófitos que llegamos más tarde, fuimos percatándonos de que las formas de vida que buscábamos ya estaban allí, en los pueblos originarios. Hace años recurrí a la idea de *lógica*, para expresar que los pueblos originarios pensaban de otra manera, diferente de las categorías de pensamiento generadas en occidente. La antropología cuenta con

² Véase: <https://dialogosenpluralidad.com>.

³ En lo personal me reconozco discípula y deudora de Luis López Llera.

el concepto de cultura, definida por Geertz (1987) como una forma de *ver, juzgar y actuar*, que en una fórmula sintética contiene el conjunto de los elementos que definen el pensamiento humano y los procesos de conceptualización. Si bien la fórmula *ver, juzgar y actuar* define perfectamente que no vemos lo mismo cuando miramos, ni le concedemos el mismo valor y en consecuencia nuestra conducta difiere, no subraya el valor epistémico que tiene. El problema con el concepto de cultura radica en su polisemia.

Por un lado, su versión culterana o la "alta cultura" y en el otro extremo la folclorización y reducción a los aspectos materiales. Sahlins (1997) recurre a la idea de razón y diferencia a la razón práctica. La antropología llega a ver que se piensa de manera diferente, sin concederle estatus epistemológico. Sin embargo, aportan al cambio de perspectiva. La quiebra del empirismo y el objetivismo comienza precisamente cuando se reconoce que el conocimiento es construido. El constructivismo, un poco individualista en Piaget, se vuelve epistemología cuando se reconoce que las categorías mediante las cuales se observa y conoce la realidad fueron socialmente construidas, constituyen categorías culturales: "No sólo un acto epistemológico, sino formas políticas de conocer y hacer, desplegadas en modos de existencia diferenciados y distintos" (De la Torre 2018, p. 71).

Vemos lo que nombramos de manera tal que también dejamos de ver muchas cosas, se trata de la ceguera ontológica, la incapacidad de percatarse de fenómenos y flujos que pasan desapercibidos hasta que alguien los nombra. Un ejemplo reciente y notorio lo constituye la mencionada economía de los cuidados. El trabajo femenino de los cuidados, que, por no ser remunerado, fue invisibilizado por mucho tiempo (Galindo 2020).

Dos hitos han sido significativos para el reconocimiento de la importancia de la visión de los pueblos originarios sobre la vida, el nombre de *epistemologías otras* (Alarcón-Cháires 2019), o *epistemologías del sur* (De Sousa Santos 2011) y la propuesta del *Buen Vivir*. La primera porque al mencionarlas como epistemologías, eleva el *status* de palabras ambiguas como el de cultura antes mencionado, o el de saberes que aparentemente concede un valor superior a la ciencia y uno inferior al saber, el segundo por su dimensión política.

Así como hoy sabemos que todas las lenguas poseen estructura gramatical y articulaciones, también todas las culturas poseen y desarrollan categorías de pensamiento, que condicionan lo que ven, cómo lo valoran e inciden en las conductas. Son precisamente esas categorías de pensamiento, las que permiten ver una realidad diferente y actuar de otra manera, las que pretendo abordar.

En este artículo, intento realizar una interpretación que quizás peque de traducción, en tanto pretendo verter en términos académicos, el producto de

muchas horas de charlas y a veces de discusiones tanto con miembros de pueblos originarios como con campesinos de tradición mesoamericana, procurando ver y entender su forma de ver e interpretar la realidad y otras tantas horas leyendo a los intelectuales de pueblos originarios andinos y mexicanos. Me baso en 45 años de trabajo de campo, y más de 10 dedicados específicamente a intentar comprender la lógicas de pensamiento de los pueblos mesoamericanos.

El concepto de Buen Vivir

El concepto del Buen Vivir constituye una consigna, una idea política, por su inclusión en dos constituciones Ecuador (2007) y Bolivia (2009). Le antecede una primera versión como *Allin Kawsay* publicada en Lima, en 1992, en forma de un folleto firmado por Tankar Rau-Rau Amaru (De la Cruz Enciso 2014), unos años después en 2001 Medina compila un libro publicado por GTZ⁴ (la agencia de cooperación técnica de Alemania) con aportaciones de varios intelectuales de pueblos originarios. Sin embargo, las referencias recién se popularizarían después de su inclusión en las constituciones de Ecuador y Bolivia. A partir de su aparición las menciones se multiplicaron exponencialmente. La búsqueda en Google académico reporta 8.440.000 de referencias al Buen Vivir, mientras que en academia.edu aparecen 501 960 textos. En la página de academia.edu aparece una gráfica por fecha de publicación registrando el crecimiento exponencial a partir de 2012 que llega a un pico en 2020 para luego empezar a disminuir.

Muchos de los artículos constituyen reinterpretaciones desde la perspectiva occidental, pasadas por el filtro de los conceptos y representaciones de quienes abordaban el tema. Los ecologistas interpretaban el concepto desde el vínculo con la pacha-mama, los funcionarios de gobierno como redistribución desde el estado, o estado de bienestar; los marxistas como socialismo andino, interpretaciones que analicé hace unos años (Collin 2016), asimismo motivó discusiones en torno a la legitimidad y autenticidad del concepto (Breton Solo de Saldivar 2013). Entre los propios intelectuales de pueblos originarios se discute el uso de la palabra vivir, pues en lenguas andinas no existe el infinitivo. Sin embargo, el hecho de encontrar similares expresiones y representaciones en otros pueblos de *abya ayta*, que además se puede asociar con otras similares en África y Oriente aboga por la presencia de categorías de pensamiento preexistentes.

Entre la multiplicidad de publicaciones sobre el tema interesan sobre todo múltiples versiones generadas por intelectuales de los pueblos originarios que exponen en sus propias palabras lo que entienden por Buen Vivir, buena

⁴ Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena.

vida, vida plena, vivir sabroso o cualquiera de los múltiples nombres que han surgido. En lo particular considero estos textos los más valiosos, pues representan las categorías desde las que se piensa la realidad. Parte de estas reflexiones son anteriores a la emergencia pública del concepto (Medina 2001; Viteri Gualinga 2002).

Así el *sumak kawsay*, ya sea como una tradición inventada (como afirman sus detractores) o como una recreación realizada a partir de instituciones ancestrales, que han sobrevivido a la Colonización y la aculturación, y de principios filosóficos derivados de la cosmovisión indígena Andina (como sostienen los intelectuales indígenas que lo propugnan), se ha convertido en una nueva bandera política de los movimientos indígenas ecuatoriano y boliviano (e incluso del peruano), en torno a la cual aglutinan viejas reivindicaciones (interculturalidad, autodeterminación, plurinacionalidad, defensa de la naturaleza...) (Hidalgo-Capitán 2014, p. 307).

Hidalgo-Capitán, profesor de la universidad Helva, que se *autodefine como español blanco, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales*, considera al *sumak kawsay* como una bandera del movimiento indígena. En sentido contrario, cuando uno revisa los textos, sobre todo los que preceden a la popularización del concepto, escritos la mayoría por miembros de pueblos originarios con formación universitaria, se observa la preocupación por diferenciarse de los conceptos y teorías aprendidos en sus carreras. Si bien la mayoría se expresa de manera académica occidental, logran establecer las diferencias en las perspectivas en relación con la vida y sobre todo en contra del desarrollo, al menos en la compilación de trabajos realizada por Medina (2001). Una búsqueda que coincide con muchas otras alrededor del mundo (Kathary, et al. 2019). En ese sentido: "El buen-vivir es el aporte andino al movimiento aldeano o comunitario mundial, que desde otras corrientes proponen el decrecimiento, los bienes comunes, la democracia horizontal, la sociocracia, la biocracia, etc." (Oviedo Freire 2017, p. 9).

Confieso no haber leído más que una mínima parte de los escritos al respecto, y que me interesa sobre todo lo que proviene de los pueblos originarios donde se evidencia que se puede ver la vida desde otra mirada (ver), en consecuencia, establecer otras relaciones con los entes, con las cosas y las personas (actuar). Me interesa esta parte porque las propuestas de nuevas formas de vida mencionadas al principio (convivial, sencilla) requieren de nuevas u otras categorías o la necesidad de *cambiar la mirada* (Boltvinik 2007). Además de las visiones desde los propios intelectuales indígenas, retomo la de un filósofo y

matemático que después de interactuar con los intelectuales indígenas sistematiza las propuestas y propone diferenciar los principios de la lógica occidentales de los de la civilización amerindia (Medina 2001; 2011).

La civilización occidental –ante la dualidad– opera a través del principio de identidad, de no contradicción y de tercero excluido. La civilización amerindia es la que –ante la dualidad– opera a través de un sistema lógico que funciona bajo el principio de complementariedad de opuestos y tercero incluido. Este es el corazón lógico del concepto de *Suma Qamaña* (Medina 2011, p. 44).

Cómo miran la realidad desde los pueblos originarios lo dicen ellos, en mi caso pretendo interpretar, a riesgo de ser acusada de extractivismo epistémico, sobre cómo usar esas categorías para cambiar nuestra mirada occidental y aprender a vivir bien, o al menos a saber *vivir la vida* (Huanacuni-Mamani 2010).

El capitalismo es un monstruo que además de explotar a los seres humanos y a la naturaleza (valga la redundancia por motivos de énfasis aun sabiendo que los seres humanos somos naturaleza), impuso una manera de ver la realidad, de valorarla y actuar. El capitalismo impuso conductas destructivas de la vida social y de la vida misma. Los seres humanos no nacimos violentos, competitivos, codiciosos, avaros, la prueba es la existencia de pueblos con otros patrones de conducta, derivados de otras categorías de pensamiento. Categorías que pueden ayudarnos a cambiar la mirada.

La primera mirada, sobre la que pretendo reflexionar, es la del equilibrio-armonía. La priorizo porque a mí me cambió la vida cuando entendí que no debemos limitarnos a una sola actividad, que no somos máquinas, ni monocultivo; que hacer otras cosas distintas a trabajar no es pérdida de tiempo. En segundo lugar, también entendí la noción de complementariedad, que es central para desarticular la noción individualista de sujeto, y finalmente la de sujetos colectivos.

La noción de equilibrio-armonía

La noción de armonía es probablemente la más citada por los intelectuales indígenas, ya sea como *vida armónica* (Viteri Gualinga 2002), *vivir en armonía* (Oviedo Freire 2017; Hidalgo-Capitán 2014), o en su caso según el contexto, “*Armonía*”, “*Coexistencia*” o “*Equilibrio*” (De La Cruz Enciso 2014). Por lo general cuando los intelectuales de pueblos originarios refieren a la armonía, mencionan específicamente a la relación con otros seres y con la naturaleza *Suma*

Qamaña: "vivir bien en armonía con los otros miembros de la naturaleza y con uno mismo" (Medina 2001, p. 79).⁵

El término aymara *suma qamaña* se traduce como *vivir bien o vivir en plenitud*, que en términos generales significa *vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia* (Huanacuni-Mamani 2010, p. 21).

Un análisis de sus implicaciones, y no solo de las declaraciones, es decir que incluya también las prácticas, que vea cómo se comportan quienes asumen el *allí kausay, suma qamaña* o el nombre que se le quiera dar, se puede concluir que el *Buen Vivir* a diferencia del *vivir mejor*, supone el equilibrio y la armonía en la satisfacción de las necesidades humanas. De la observación se infiere el tiempo dedicado a los rituales, a la convivencia, al compartir.

Entre las declaraciones se considera, por ejemplo, la visión del trabajo: "La Vida Buena occidental excluye el trabajo, pues es entendido como castigo divino. La Vida Dulce amerindia incluye el trabajo como algo bueno y positivo" (Medina 2011, p. 55). Reflexiones que recuerdan la distinción entre labor, trabajo y obra (Arendt 1993) que deja solo para la última la satisfacción creativa. Torres, por su parte, sustituye lo creativo por lo festivo:

El trabajo, al ser entendido como una interacción holista, pautado por la ritualidad, produce un contexto festivo y alegre. La siembra, la cosecha, el marcado de los animales, la construcción de la casa... en fin, los «trabajos» comunales, son festivos. El principio económico de la reciprocidad acaece festivamente pues acepta las relaciones intracomunitarias (Torres, en Medina 2001, p. 66).

La referencia a lo festivo, la fiesta como constitutiva de la buena vida aparece en forma recurrente tanto en el mundo andino como en Mesoamérica, donde uno de los indicadores de la comunalidad mencionados tanto por Jaime Martínez Luna (2002) como por Floriberto Díaz Gómez (2004 y 2007) es la fiesta. En el mundo andino como en el mesoamericano, parecieran considerar que el fin de la vida es la felicidad, objetivo más agradable y amigable que la noción de redención de la cultura cristiana, o del éxito económico, propia del capitalismo. La felicidad como objetivo se observa en la siguiente declaración:

⁵ El libro *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena* consiste en la recopilación de textos de intelectuales aymaras compilada, prologada y comentada por Medina, por no tener acceso a las publicaciones originales, las cito por el nombre del autor "en Medina".

Como tal buscan el bienestar con felicidad, alegría, gozo, donde las actividades son una diversión/realización, más que desgaste físico o tortura, pero también no todo es monótono; combinan lo familiar-privado con las acciones comunitarias. Rito-trabajo-rito-fiesta, parecen ser los elementos de la dinámica de vida de los pueblos andinos, donde las relaciones de reciprocidad, *ayni*, complementariedad, *yanapa*, redistribución *jilir/phuñchawi*, son prácticas cotidianas de la vida de los comunarios (Medina 2001, p. 80).

Otra noción que aparece vinculada con los fines es la de *alegría*, que en México aparece frecuentemente como referencia al pasado en textos coloniales. Tal vez la más interesante es cuando se asocia a la definición de pobreza y riqueza. Los ricos definidos como *muy alegres* y los pobres como *poco alegres* (Celestino, E. y Constantino, L. M. 1985). En el mundo andino la alegría se propone como componente de la vida dulce:

En el concepto de Vida Dulce, "*Muxsa vida*" dicen algunos aymaras, la agricultura no es un medio de vida o un negocio, aunque proporcione ingresos monetarios. Lo que cuenta es el gozo que proporciona la recreación cotidiana de la naturaleza. Esta alegría se expresa en las fiestas y en ver el crecimiento del maizal que *hace alegrar al monte* (Medina 2011, p. 54).

Al priorizar la felicidad, la alegría y la fiesta, en la definición de la buena vida –en vez de la eficiencia, la eficacia o la acumulación–, se están definiendo otros fines y por tanto otros valores. Supone cuestionar cuál es el fin del trabajo, si es la producción de riqueza y la acumulación, como propone la economía clásica, o si se orienta a la satisfacción de las necesidades humanas como formula la definición sustantiva de economía, en términos de la relación de los seres humanos entre sí para satisfacer las necesidades humanas (Polanyi 2009). Al aceptar que el fin del trabajo lo constituye la satisfacción de las necesidades humanas vale preguntarse ¿Cuáles son las necesidades humanas?

El análisis de las necesidades humanas tiene larga data y se puede rastrear su discusión moderna en Hegel y Marx, opacada y tergiversada, para resurgir en tiempos recientes (Doyal 1984; Boltvinik 2007). Los abordajes contemporáneos insisten en señalar que las necesidades humanas son universales, limitadas e igualmente importantes. Esta afirmación cuestiona a la tergiversación de Maslow (1975) que divide a las necesidades en básicas y derivadas, priorizando las necesidades materiales sobre las emocionales.

Las categorías que comprenden las necesidades humanas varían de acuerdo con los autores. En este caso, y siguiendo a Boltvinik, considero como necesidades humanas a las de *sobrevivencia*, que incluyen la alimentación, el refugio y la seguridad, las necesidades *cognitivas* que suponen saber, entender, comunicar y aprender (que no es lo mismo que educación formal); necesidades *emocionales y de estima*, incluyendo el afecto, la amistad, el amor y el reconocimiento y las de crecimiento, que implican la creatividad, la trascendencia, y el desarrollo del espíritu o espiritualidad. La armonía consiste en otorgarles similar peso.

En este punto conviene distinguir entre necesidad y satisfactores, en tanto resulta frecuente la confusión entre ambas nociones. La necesidad humana es la comunicación, no poseer un celular. La comunicación puede recurrir a la palabra, los gestos, señales de humo, palomas o celulares. En palabras de Gustavo Esteva el cambio de óptica se produce cuando: "La gente sustituye sustantivos como educación, salud o vivienda, que serían necesidades cuya satisfacción depende de entidades públicas o privadas, por verbos como aprender, sanar o habitar". (2013, p.132)

Otra falacia frecuente con respecto al tema es que las necesidades son infinitas y en constante incremento, noción indudablemente vinculada con la competencia y el consumismo promovido por el sistema capitalista. Es más, el capitalismo naturaliza el consumismo y la competencia y los coloca como premisas. Los naturaliza al considerar que la competencia y el consumismo constituyen parte de la esencia del ser humano. *Homo lupus homo*. Siempre compitiendo por recursos escasos y siempre deseando tener más. La naturalización de la competencia se expresa en definición de economía, en términos de bienes escasos y fines alternativos (Burling 1976). La refutación no requiere demasiada sofisticación, no se debe ni puede comer más de lo que el organismo requiere, si se come de más se engorda, se enferma y hasta se muere. Similar reflexión se aplica a cualquiera de las necesidades, demasiado esparcimiento termina hastiando. La satisfacción de necesidades tiene un límite, la propia satisfacción, la saciedad. En la naturaleza como en los humanos igualmente existen límites. El agua hace bien a la tierra, demasiada la anega. En la naturaleza y en las personas todo tiene un límite que, si se traspasa, lo bueno se transforma en negativo, en exceso.

La noción de límites se aplica al menos a dos ámbitos, el de la disposición de bienes y en lo relativo al consumo. Ilich la aplica también a las herramientas, cuando sostiene que las herramientas son útiles para simplificar el trabajo, pero se vuelven lesivas cuando imponen su lógica a las personas (Ilich 2006). En Mesoamérica los límites a la disposición de bienes se evidencian en los rituales donde antes de cualquier actividad extractiva: la siembra, caza o pesca,

se pide permiso a la naturaleza para tomar sus bienes con el compromiso de no tomar más de lo necesario:

Según las tradiciones, antes de cada intervención en la naturaleza hay que solicitar el permiso de los espíritus protectores para poder trabajar la milpa o ir de cacería los rituales y las ceremonias que deben realizarse para ello y para agradecer los dones recibidos, son organizados y dirigidos por personas de edad avanzada. Funcionan como metáforas que les proporcionan seguridad (Gabriel 2010, p. 164).

Similar perspectiva que restringe a lo necesario el acceso a los bienes de la naturaleza se encuentra en el mundo andino, en El libro de la vida de Sarayaku para defender nuestro futuro consignan:

Nuestras principales divinidades, *Amazanga* y *Nunguli*, nos recuerdan que de la selva solo debemos aprovechar lo necesario si queremos tener un futuro. Nunca han aceptado que cazásemos más de lo permitido o que sembrásemos sin respetar las reglas del *Ukupacha* y el *Kaypacha* (Hidalgo-Capitán 2014, p. 79).

La propuesta, traducida al lenguaje académico occidental sería que “La economía indígena se basa en las máximas de la autosuficiencia y la solidaridad, es decir, en obtener de la naturaleza aquello que se necesita para la subsistencia y en compartir los excedentes de producción con la comunidad” (Hidalgo-Capitán 2014, p. 52). En otras palabras, se produce lo que se necesita más un excedente para compartir.

La tercera falacia en el análisis de las necesidades refiere a los satisfactores que no necesariamente suponen mercancías, la satisfacción de la mayoría de las necesidades requiere más de tiempo y personas que de objetos o mercancías. El gran triunfo del capitalismo fue transformar los satisfactores en mercancías, y conseguir que el dinero mediara la satisfacción de necesidades. La transformación de los satisfactores en mercancías se puede observar en el Cuadro 1.

Cuadro 1 – Los distintos abordajes de la Teoría de las Necesidades

TEORÍA DE LAS NECESIDADES		TRADICIONAL	MERCADO
Sobrevivencia	Alimentación Refugio Seguridad	Comer bien, sano y sabroso. Autoproducción. Se teje, se cose, se borda Autoconstrucción de vivienda con materiales regionales, espacios verdes, orgánica. Autocuidado de la salud.	Chatarra: mucho y dañino. <i>Fast food</i> , comida preparada. Coche lujoso (la casa importa menos). Inseguridad. Enfermedad como negocio de médicos y hospitales.
Necesidades cognitivas	Saber Entender Educarse	Saberes tradicionales, Se aprende haciendo reflexión y observación, conciencia, recreación=educación.	Educación formal para obtener grados, privatización de la enseñanza, educación especializada.
Emocionales y de estima	Afecto Amistad Amor Reconocimiento Prestigio	Fiestas de organización colectiva, contenido simbólico. La familia como espacio de reproducción UD. Relaciones densas con familia, compadres y amigos. Juegos colectivos Sistema de cargos Reconocimiento por mérito.	Amigos por redes sociales. Familia disgregada Cada uno en su cuarto con su pantalla. Juegos en línea Esparcimiento (TV, centros comerciales, restaurantes, antros) Reconocimiento por dinero.
De crecimiento	Logros y autorrealización	Trabajo creador. Tiempo para pensar y reflexionar.	Trabajo por dinero. Consumismo.

Fuente: Elaborado por la autora.

El productivismo capitalista ha inculcado que solo vale la pena el tiempo invertido en obtener dinero: *time is money*, el resto es pérdida de tiempo. En sentido contrario la noción de equilibrio alude a que todas las necesidades son igualmente importantes y que dedicar tiempo al afecto, el conocimiento, o la creatividad, no constituyen pérdidas de tiempo, sino que abonan a la satisfacción de necesidades vitales, o lo qué es lo mismo, a la alegría y la felicidad como fines. Lo más curioso es que la satisfacción de la mayoría de las necesidades vitales requiere sobre todo tiempo y de la relación con otras personas más que de dinero. Tal vez por eso son minimizadas por el capitalismo, además de que uno de sus logros ha sido confundir las necesidades con los satisfactores y convertirlos en mercancía. Sin embargo, si se analizan cuidadosamente las necesidades humanas, se constata la afirmación anterior, su satisfacción requiere más de tiempo y personas que de dinero. Para bailar hace falta pareja, para jugar un equipo, y que hablar del afecto.

Antes de proseguir, valga una reflexión sobre la percepción de los occidentales que asumen el *time is money*, cuando observan el tiempo que dedican los pueblos originarios a rituales, fiestas y convivencias, asumen y manifiestan que son “flojos”, que no les interesa progresar, en vez de entender que la convivencia, el afecto y el esparcimiento constituyen necesidades vitales tan importantes como comer o vestirse.

Complementariedad e interdependencia

La noción y la visión desde la complementariedad resulta sustantiva en tanto supone la mirada opuesta con respecto a la de competencia. Ver a los seres humanos y no humanos (o como algunos autores mencionan: mas-que-humanos) (Bacigalupo 2018), en permanente lucha y competencia lleva a la oposición y distinción y a la noción de individuos aislados. Contrariamente mirar desde la perspectiva de la complementariedad supone asumir las diferencias de los entes como posibilidad de aportaciones mutuas. Oviedo diferencia la lucha de contrarios propia del (monoteísmo), con respecto de la armonía de contrarios (armonismo), para sugerir que se distinguen:

...dos posiciones fundamentales: concebir esta dualidad como la oposición de una contra la otra, en la cual una debe sobreponerse a la otra, lo que constituye un rechazo a la diferencia (el uno sin el otro); o valorar la contradicción y la diferencia, sin llegar a considerar que éstas se anulan, sino que se complementan y pueden coexistir mutuamente en inclusión inter-relaciona (Oviedo 2017, p. 12).

Desde esta perspectiva ningún ser puede definirse como completo o totalmente autónomo sino como carenciados y necesitados de complementos: “En este mundo de simbiosis cada quien sabe que es incompleto y que necesita de todos para vivir, para ser quien es” proponen Rejifo y Grillo (Medina 2001, p. 85). Al entendernos como incompletos las relaciones con los otros seres vivos: “complementan el aporte de lo que le falta al otro [...]. Es apoyarse mutuamente para resolver, desarrollar e impulsar sueños conjuntos” (Chancosa 2010, p. 9). Se establecen así relaciones de interdependencia, de intercambio mutuo que pueden ser simultáneas o diferidas en el tiempo, como la reciprocidad intergeneracional. Los seres humanos y más-que-humanos se observan como complementarios, en relaciones de intercambio mutuo y no como enemigos o posible competencia.

En el mundo andino, al igual que en Mesoamérica, las relaciones de complementariedad o de completarse no se aplican exclusivamente a los seres humanos sino a todos los seres:

La buena convivencia no se concibe que sea sólo entre personas o humanos. Abarca también a todo el contorno, los animales, las plantas y la Pacha Mama o Madre Tierra. Cuando se brinda entre amigos, por ejemplo, nunca se olvida compartir el traguito también con la Madre Tierra y con los achachilas o cerros-antepasados protectores de toda la comunidad (Albó 2011, p. 136).

Todos y todo somos parte de la Madre Tierra y de la vida, de la realidad, todos dependemos de todos, todos nos complementamos. Cada piedra, cada animal, cada flor, cada estrella, cada árbol y su fruto, cada ser humano, somos un solo cuerpo, estamos unidos a todas las otras partes o expresiones de la realidad (Huanacuni-Mamani 2010, p. 34).

La diversidad enriquece y a mayor diversidad mayor riqueza. La búsqueda de la diversidad se expresa en los seres humanos diversos y complementarios, tanto como en las actividades productivas, donde en la milpa y el metepantle en Mesoamérica como en la chacra andina se busca la diversidad y la asociación de especies animales y vegetales. Se aplica también al territorio:

Por ejemplo, en Ordenamiento Territorial los desarrollistas buscan territorios homogéneos y contiguos (los aymaras, en cambio, buscan la complementariedad eco-simbiótica discontinua); en agricultura se busca el monocultivo, las plantaciones (los aymaras, los policultivos, la simbiosis interzonal) (Torres citado por Medina 2001, p. 62).

La posesión de territorios discontinuos de las comunidades se ha demostrado en los Andes (Murra 1987) como en Mesoamérica (Barabas 2004). No se busca el rendimiento por producto sino la diversidad de la dieta. Las relaciones con otros enriquecen no quitan, sino que aportan: las relaciones retroalimentan.

Consideramos que la tierra nos da lo que necesitamos y que, si nos da más, la producción la debemos compartir principalmente en las fiestas o en las celebraciones de barrio o familiares. De ahí que la acumulación no signifique capitalización; por lo contrario, una oportunidad para hacer comunidad. Cualquiera podría decir: ¡Ah, que tontos! entonces ¿Cuándo van a dejar de ser pobres? ¡Claro! y en ello radica la

diferencia. No nos sentimos pobres, nos lo han hecho sentir y nos han vuelto cada vez más pobres en realidad (Martínez-Luna 2002, p. 11).

La idea de complementariedad, al abarcar todas las relaciones entre entes se aplican también a las relaciones de género, las relaciones hombre-mujer no se ven en términos de competencia, ni de igualdad, sino como complementarios, en tanto:

No tenemos ojos atrás para ver la totalidad. Podemos ver la totalidad siempre y cuando [...] seamos dos". Y [...] esto simboliza también la dualidad hombre y mujer como componentes de la vida y de la realidad [pues] solamente cuando hombre y mujer están juntos pueden ver la totalidad del horizonte (Maldonado en Hidalgo-Capitán 2014, p. 57).

Tal vez la posición más contundente se encuentra en la negativa a considerar persona a quien no está casado o en pareja: "Nadie llega a ser plenamente "persona" (jaqi) si no llega a formar pareja: la unidad mínima de convivencia que, además, es fuente de nueva vida. Por eso casarse se dice jaqichasiña: 'hacerse persona' (Albó 2011, p. 134).

Las relaciones de género en la cultura indígena se basan simultáneamente en la igualdad y en la diferencia, o lo que es lo mismo, en la complementariedad o armonía de complementarios (*tinkuntin*). El hombre y la mujer (*cary* y *warmi*) son complementarios en la consecución y el mantenimiento del *Sumak Kawsay* (Hidalgo-Capitán 2014, p. 57).

Desde una perspectiva más festiva Viteri (2003, p. 66) sostiene que "*súmak káusai* es comer, beber y hacer el amor". Así el hombre aporta la carne, la mujer aporta la *chicha* y ambos se unen para disfrutar del sexo; y, bajo dicha unión en la armonía del *Sumak Kawsay* doméstico, la familia se reproduce (Hidalgo-Capitán 2014, p. 58). Bajo esta visión la división del trabajo no constituye un obstáculo a la autonomía individual sino condición de los vínculos que aportan a la autonomía colectiva pues: "dicha complementariedad supone la asunción de roles diferenciados que derivan de las relaciones simbólicas de mujeres y hombres con los espíritus de la huerta y de la selva. Así la esfera de la mujer es la huerta (*chacra*), [...] Mientras que la esfera del hombre es la selva (*sacha*)" (Hidalgo-Capitán 2014, p. 57), en México las esferas corresponden a la milpa y el traspatio.

Cuando la lógica de la complementariedad y la interdependencia sale del mundo rural y se traslada a las ciudades se traduce en la pluriactividad y la

corresponsabilidad en la reproducción social del grupo doméstico y de la comunidad, que persiste en el México mestizo, sobre todo en la llamada economía popular. En la reproducción del grupo doméstico se combinan las aportaciones de sus diversos miembros, pudiendo ser profesionales, asalariados o de trabajo autogestionado, manteniendo siempre como fin a la reproducción:

El sentido de tener dinero tiene la misma lógica que el de la caza, es decir, obtener aquello que se necesita [...]. El criterio con el que los *sarayakuruna* se han "movido" para ganar dinero es aquello de reunir lo necesario para poder cubrir necesidades puntuales, a ello responden las migraciones temporales.

La posibilidad de una efectiva economía monetaria en el contexto de los *sarayakuruna* debe ser concebida como complementaria, es decir, como un componente entre varias actividades que configuren un genuino y particular sistema económico sustentado en valores (Viteri, citado por Hidalgo-Capitán 2014, p. 46).

Medina reconoce que la noción de la complementariedad de opuestos no es nueva en la historia de Occidente y afirma: "formulada por Niels Bohr, es, ciertamente, el conocimiento más fecundo que ha traído consigo el Principio de Incertidumbre de la Mecánica Cuántica (Medina 2001, p. 13). Asimismo, se encuentra presente en la *Deep Ecology* que reconoce que todos los seres vivos son miembros de comunidades vinculadas por redes de interdependencias mutuas (Medina 2001, p. 48). Al parecer la ciencia occidental sólo recientemente abandonó la idea atómica del ser indivisible para entender desde la relacionalidad, desde la interdependencia, visión holística presente desde hace tiempo en esos pueblos a los que despreciaba y calificaba como animistas.

Sujetos colectivos

El asumir la complementariedad y la interdependencia como el sistema de relaciones entre los entes, entendidos como seres incompletos, conduce suavemente a la existencia de sujetos colectivos. Un sujeto colectivo supone que la persona se asume y reconoce como parte de un grupo, en las sociedades mesoamericanas y andinas como miembro de una familia, de un barrio y de una comunidad. "En el caso nuestro, nuestra sujeción es comunitaria; es decir, el *sujeto* es *sujeto* porque está sujeto al nosotros" (Bautista 2010, p. 94). En México, desde Oaxaca:

Percibimos a las comunidades indias como una casa cuyos sólidos cimientos están constituidos por el apretado tejido social que se conforma por las relaciones de parentesco y por la reciprocidad interfamiliar; mientras que la casa es la vida comunal. Así, la comunidad india es entendida como un conjunto de familias que sobre la base de un tejido social intenso viven la vida comunal (Maldonado-Alvarado 2015, p. 152).

La pertenencia supone la existencia de normas de relación y trato que implican responsabilidades mutuas que pueden interpretarse en términos de reciprocidad (Polanyi 2009). La familia refiere generalmente a la familia extensa con varias generaciones más colaterales e incrementada por medio del compadrazgo. El barrio y la comunidad refieren al territorio, pero también incluyen los linajes. Aclaro, no basta con residir en un espacio, importa el arraigo de la familia en el territorio. Barrios y comunidades integrados por linajes emparentados, donde se aceptan vecindados, pero a los cuales se les aplican restricciones como por ejemplo el acceso al panteón o se limita la participación en el sistema de cargos de prestigio.

Formar parte de un sujeto colectivo implica reconocer la interdependencia, a diferencia del sujeto individual que se supone debe aspirar a la propia autonomía a partir de la mayoría de edad (autonomía proporcionada por el dinero o que requiere de suficiencia económica para concretarse). Durante un tiempo se mantuvo como célula de reproducción a la familia nuclear pero cada día se desdibuja más al incorporar la separación de bienes.

Valga una aclaración, en respuesta a cuestionamientos recibidos previamente, la autonomía individual no quiere decir que los sujetos no mantengan relaciones de afecto con parientes y amigos y que ocasionalmente exista la reciprocidad entre ellos. La diferencia radica en el carácter ocasional o sistemático y normado por los usos y costumbres. Proporciono algunos ejemplos, la obligación de los hijos con respecto a los padres en México se encuentra tan normalizada que no solo se observa en los pueblos originarios sino que se ha extendido a la población mestiza y atraviesa a las clases sociales. Se evidencia en el flujo de remesas. En cuanto a la pertenencia comunitaria, se puede citar como ejemplo de su carácter normado culturalmente el nombramiento en cargos comunitarios de los migrantes, para recordarles su pertenencia y obligaciones. En sentido contrario, evidencias del mandato de autonomía individual se encuentran la calificación de mantenidos, o *losers* de quienes no se muestran eficientes en el plano económico para sustentar su autonomía individual.

La existencia de normas culturales que regulan la reciprocidad se constata por la persistencia de nombres o sea conceptos para las múltiples prácticas de

reciprocidad: *koltumatel*, *tequio* o *mano vuelta entre los tojolabales* (Ávila 2017, p. 214), *gozona entre los zapotecos* (Garibay 2020), *tequio* y *faena*. En Tlaxcala colonial Celestino identifica 7 formas de *tequitl* (Celestino, E. y Constantino, L. M. 1985). En el mundo andino el *ayllupura* que incluye: "el *ranti ranti* (reciprocidad), *makipurana* (solidaridad), *minka* (trabajo comunitario), *waykarina* (ayuda de emergencia o urgencia) (De La Torre 2018, p. 75). Al sistema de normas que regulan las relaciones entre personas y como miembros de la comunidad Martínez los denomina la *comunalicracia*.

Final, por ahora

Espero en estas pocas páginas haber mostrado –que no demostrado– como cuando se mira la vida desde otras categorías el resultado resulta diferente. No pretendo hacer una apología de los pueblos originarios, donde también se constatan conductas violentas y problemas en las relaciones entre géneros. Pretendo solamente, intentar traducir para los occidentales cómo ver al mundo desde ideas como la complementariedad de los opuestos, las relaciones de interdependencia, pensarnos como sujetos colectivos, o del equilibrio en el tiempo que dedicamos a otras necesidades humanas resulta más satisfactoria que la acumulación de dinero. Que constituyen nociones que pueden llevar a una vida más armónica y placentera. Una vida a la que podemos llamar convivial, buena vida, vivir sabroso, o *como gustéis*, sin pensar si el concepto es auténtico o no. Un llamado a protagonizar una revolución epistémica. Asumir que en la búsqueda de alternativas:

También existen otros espacios donde las rebeliones epistémicas y teológicas se hacen presentes y disputan el territorio y la construcción... una ontología política donde no sólo es importante la defensa territorial y la diversidad epistémica, sino también el modo de vida, la manera de ser y constituirse en este mundo (Ávila 2017, p. 209).

También un llamado a construir:

una ontología relacional, por la cual nos aprehendamos a nosotros mismos, como miembros de una gran comunidad ligada en redes de interdependencia mutua y que actuemos en consecuencia. Que reconozcamos que vivimos en un mundo de simbiosis, en donde cada quien es incompleto y requiere de "lo otro" para complementarse. Pero ¿cómo lograr esta radical transformación? (Giraldo 2014, p. 207).

La pregunta sigue en el aire, pero una modesta propuesta es empezar por cambiar las categorías con las que observamos el mundo.

Bibliografía

- Alarcón-Cháires, P. (2019). *Epistemologías otras: Conocimientos y saberes locales desde el pensamiento complejo*. Tsintani, México. Ciudad de México: AC/IIES, UNAM.
- Albó, X. (2011). *Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?* En I. F. Vasapollo (Ed.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 133-145). CIDES UMSA / La Sapiensa / Oxfam.
- Arendt, H. (1993). *The crisis in Culture. Between past and future*. Penguin Books.
- Ávila, A. (2017). *El "Buen Vivir" como horizonte: disputas de territorialidades, economías solidarias y procesos descoloniales en Chiapas, México*. En J. L. Sulvarán López (Ed.), *Patrimonio, territorio y Buen Vivir* (pp. 205-229). Ediciones Navarra.
- Bacigalupo, A. (2018). *La Política Subversiva de los Lugares Sentientes: Cambio Climático, Ética Colectiva y Justicia Ambiental en el Norte de Perú*. *Scripta Ethnologica*, 49(9), 9-38.
- Barabas, A. (2004). *La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el estado pluriétnico*. *Alteridades*, 14(27), 105-119.
- Bautista, R. (2010). *Hacia una constitución del sentido*. En F. Vivir bien paradigma no capitalista. CEDES.
- Boltvinik, J. (2007). *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano*. CIESAS / COLMEX / Siglo XXI Editores.
- Breton Solo de Saldívar, V. (2013). *Etnicidad, desarrollo y 'Buen Vivir': reflexiones críticas en perspectiva histórica*. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 71-95.
- Burling, R. (1976). *Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica*. En M. Godelier (Ed.), *Antropología y economía*. Anagrama.
- Celestino, E., R, A. V., Constantino Lima, C. (1985). *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*. Tlaxcala: Archivo General de la Nación: Instituto Tlaxcalteca de la Cultura: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Collin, L. (2016). *El Buen Vivir. La emergencia de un concepto*. *Gaia Scientia*, 10(1), 5-11.
- Chancosa, B. (2010). *El Sumak Kawsay desde la visión de mujer. América Latina en Movimiento: Alternativas civilizatorias. Los viejos nuevos sentidos de humanidad*, Años XXXIV, II ÉPOCA, No. 453, p. 9. Recuperado de <https://www.alainet.org/sites/default/files/alai453w.pdf>
- De la Cruz Enciso, H. (2014). *Allin kawsay un proyecto histórico*. Arteidea.
- De la Torre, L. M. (2018). *Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador*. En P. y Canales Tapia (Eds.), *Pensamiento Indígena en Nuestramérica: Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy*. Ariadna ediciones. Recuperado de <http://books.openedition.org/ariadnaediciones/1782>

- De Sousa Santos, B. (2011). *Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39. CESA/FCES.
- Díaz Gómez, F. (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. UNAM.
- Díaz Gómez, F. (2004). *Comunidad y comunalidad. Culturas Populares Indígenas*, 365-376. Recuperado de <http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf>
- Doyal, L. y Gough, I. (1984). *A theory of human needs. Critical Social Policy*, 4(10), 6-38.
- Esteve, G. (2013). *La insurrección en curso*. En R. Ornelas (Ed.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (pp. 130-146). UNAM.
- Esteve, G. (2022). *La libertad de aprender*. Recuperado de Universidad de la Tierra: <https://unitierra-oaxaca.org/archivo/la-libertad-de-aprender-gustavo-esteva/>
- Gabriel, M. (2010). *Reciprocidad y equilibrio – conceptos claves de la cosmovisión maya en rituales y ceremonias. Acta Americana*, 18(1 & 2).
- Galindo, A. (2020). *El cuidado de la vida: una experiencia sustantiva y relacional de la economía. Temas de Economía Nueva Época*, 1(1), 123-160.
- Garibay, I. (2020). *Llinlawe, wshallo y gwzon: Sistemas zapotecas de intercambio y reciprocidad en San Andrés Solaga, Oaxaca*. Tesis de Licenciatura. UDLAP.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las Culturas*. GEDISA.
- Giraldo, O. F. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir*. Itaca.
- Goffman, K. (2004). *La Contracultura a través de los tiempos. De Abraham al Acid House*. Anagrama.
- González Madrid, M. (2007). *Otro Mundo es Posible. El sujeto y El proyecto para otra transformación social*. En J. Ferraro (Ed.), *Debate actual sobre la Teología de la Liberación* (Vol. 2, pp. 11-36). UAM / Itaca.
- Hidalgo-Capitán, A. L. (2014). *Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Universidad de Huelva.
- Huanacuni-Mamani, F. (2010). *Vivir Bien / Buen Vivir. Filosofía, Políticas y experiencias regionales*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).
- Illich, I. (2006). *Obras Reunidas*. FCE.
- Kathary, A., Salleh, A., de María, F., y Escobar, A. (coords.). (2019). *Pluriverse. A Post Development Dictionary*. Tulika Books.
- Maldonado-Alvarado, B. (2015). *Perspectivas de la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. Bajo el Volcán*, 15(23), 151-169.
- Martínez-Luna, J. (2002). *Comunalidad y Autonomía*. Gelatao: Estrategia. Recuperado de http://site.www.umb.edu/faculty/salzman_g/Estrategia/
- Maslow, A. (1975). *Motivación y Personalidad*. Sagitario.

- Medina, J. (2001). *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Vida Buena*. GTZ.
- Medina, J. (2011). *Acerca del Suma Qamaña*. En I. F. Vasapollo (Ed.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 39-64). CEDES-UMSA / Sapienza / OXFAN.
- Murra, J. (1987). *La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica*. Hisbol, Series Breves Biblioteca de Bolsillo 2.
- Oviedo Freire, A. (2017). *SUMAK KAWSAY. El arte de vivir en armonía. De la revolución verde a una revolución del arcoíris*. Sumak Editores.
- Polanyi, K. (2009). *El Sustento del Hombre*. Capitán Swing.
- Regalado, J. (2017). *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía*. CIESAS.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Robert, J. (2020). *La edad de los cronófagos: la era de los transportes devoradores de tiempo*. Itaca.
- Sahlins, M. (1997). *Cultura y razón Práctica*. Gedisa.
- Viteri Gualinga, C. (2002). *Visión indígena del desarrollo en Amazonía ¿existe el concepto de desarrollo en la cosmovisión indígena?* *Polis*, 3. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/7678#:~:text=Res%C3%BAmenes&text=Sostiene%20el%20autor%20que%20en,y%20carencia%20de%20bienes%20materiales>.

Ontología anticapitalista del don/reciprocidad. Una reflexión sobre el horizonte del Vivir Bien/Buen Vivir desde las experiencias de los pueblos indígenas de América Latina

Norihisa Arai

Universidad Nacional Autónoma de México - México

Introducción

La crisis financiera derivada de las hipotecas subprime azotó en la primera década del siglo XXI y abrió nuevamente una serie de debates críticos sobre la continuidad del sistema capitalista. Esta coyuntura coincidió con el viraje izquierdista de los países latinoamericanos con el auge de los movimientos sociales que hicieron posible visualizar al sujeto indígena en la región, como fueron principalmente los casos de Bolivia y Ecuador. La nueva circunstancia política permitió dar paso a las asambleas constituyentes en las cuales irrumpen los conceptos del Vivir Bien/Buen Vivir o *Suma Qamaña* (en aymara) / *Sumak Kawsay* (en quechua o quichua) cuyos alcances serían investigados posteriormente en el ámbito académico, constituyéndose así en parteaguas sobre la filosofía comunitaria de base indígena donde se busca el equilibrio y la armonía entre los seres humanos y la naturaleza.

Sin embargo, en la actualidad, se reconoce ampliamente que, pese a la inclusión de estas ideas en las respectivas constituciones, se mantiene el estancamiento conceptual para su ejecución a nivel estatal. En este contexto, irónicamente el Vivir Bien y Buen Vivir no han funcionado más que una “cortina de humo” para avanzar con los proyectos extractivistas con efectos destructivos para el medio ambiente. El presente ensayo, en este sentido, no tiene el objetivo de construir nuevos horizontes del *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*, sino más

bien, partiendo del significado ligado al uso cotidiano de la palabra, exponer la imposibilidad de implementar semejante concepto desde el ámbito estatal. Partiendo de la postura anterior, el concepto del don/reciprocidad sería la clave para comprender la importancia de la autonomía comunitaria de los pueblos indígenas de América Latina para que sea posible garantizar la reproducción cultural y tradicional comunitaria que ontológicamente se contrapone como una alternativa al sistema dominante.

Para tal efecto, esta investigación se compone de dos bloques. Siguiendo su desarrollo conceptual del Vivir Bien/Buen Vivir, este estudio señala que, sobre todo, los ámbitos gubernamentales comienzan a desatender el origen comunitario de donde proviene el concepto originalmente. Por lo tanto, retomando las contribuciones etnográficas, se demuestra que la convivencia armónica entre los comuneros sustenta la epistemología del Vivir Bien, la cual permite reproducir la vida comunal a través de trabajos y vivencias colectivas.

Como plantea esta investigación, la presente reflexión contiene no sólo al ámbito andino, sino también diversas latitudes de la región latinoamericana. Por ejemplo, en Chiapas encontramos el llamado *Lekil Kuxlejal* como el concepto filosófico de origen tzotzil/tzeltal – traducido actualmente como el Buen Vivir–, el cual reproduce una perspectiva similar a la convivencia comunitaria propuesta desde los Andes. Por lo tanto, sumando algunos resultados de los trabajos de campo en México, Bolivia y Ecuador, se expondrán los resultados que pondrán de manifiesto que la satisfacción de ciertas condiciones no mercantiles posibilita construir el tiempo-espacio del Vivir Bien.

Posteriormente, la segunda parte de esta investigación se enfocará en una de las condiciones que mantiene este estrecho vínculo con la funcionalidad del sistema del don/reciprocidad, el cual se destaca como un proceso alterno a la dinámica que constituye el sistema capitalista. Las transacciones basadas en el *dar-recibir-devolver* representan una interacción humana que quiebra el tiempo-espacio del sistema dominante por su carácter intrínseco frenador de la aceleración del intercambio. Asimismo, el espacio que crea el don resiste a la invasión del cálculo monetario, creando así una esfera autónoma frente a la lógica mercantil.

La economía del don, en este sentido, subyace en cualquier tipo de alternativas que difieren de la dinámica del sistema capitalista. Por tanto, bajo este esquema, el Vivir Bien representa una sensación de satisfacción colectiva en la construcción autónoma de lo comunal, como señalan las experiencias de los pueblos indígenas de América Latina. En este sentido, esta investigación pretende reflexionar sobre el horizonte y límite de estos conceptos para la

construcción de relaciones diferentes al sistema dominante, con el fin de examinar las condiciones de formación de éticas sociales-económicas que superen el utilitarismo convencional de la economía neoclásica en un espacio de posibilidades epistémicas y materiales sobre modos de vida alternativos.

Una mirada al Vivir Bien/Buen Vivir desde el sentido comunitario

Reinterpretación del Vivir Bien/Buen Vivir andino

El Vivir Bien o Buen Vivir es un concepto que representa una etapa del pensamiento crítico latinoamericano que quizá actualmente ha perdido el impulso político/social que tuvo en las primeras décadas del siglo XXI, sobre todo en el ámbito académico. Ello se debe a que, a nivel estatal de los dos países tanto de Bolivia como de Ecuador, no ha sido posible hasta la actualidad plantear una vía realmente alterna al patrón de acumulación extractivista, el cual entra en contradicción con la constitución política de ambos países, en los que se reconoce a la naturaleza como sujeto de derecho. El resultado de las décadas de gobiernos progresistas se entiende como una nueva etapa de extractivismo, o bien “neoextractivismo”, como lo denomina Gudynas (2017), ahora protagonizado con el rol principal de la presencia del Estado como un actor activo para este patrón de acumulación.

En la tercera década del siglo XXI en la que nos encontramos actualmente, en la región el proyecto hegemónico del sistema capitalista da plena continuidad con el proyecto extractivista, mientras, por ejemplo, el gobierno boliviano sigue proyectando hacia la sociedad internacional la retórica del *Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay* desde su postura con la cual pretende representarse como el “defensor” de la “madre tierra”. Tal tendencia se observa claramente en los discursos gubernamentales como representa la participación del actual presidente Luis Arce en el COP26 (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático en 2021), donde sostiene el proyecto “civilizatorio” del “Vivir Bien” de la siguiente forma:

La solución a la crisis climática no se va a lograr con más ‘Capitalismo Verde’ y más mercados globales de carbono, la solución pasa por cambiar el modelo de civilización y avanzar hacia un modelo alternativo al capitalismo que es el horizonte civilizatorio del ‘Vivir Bien’ en armonía con la Madre Tierra (Correo del Sur, 2021).

El slogan político y diplomático del “Vivir Bien”, sin embargo, demuestra las contradicciones que se pueden observar al interior del territorio boliviano con los diversos megaproyectos hidroeléctricos, viales, hidrocarburíferos, mineros y agrícolas, los cuales están en disputa con las comunidades indígenas y campesinas quienes defienden sus territorios (Radhuber, *et al.*, 2021). Entonces, la pregunta legítima aquí sería: ¿de dónde se origina esta discrepancia entre los discursos y las prácticas gubernamentales?

Esta investigación parte de la idea de que, con el tiempo, el concepto ha cobrado vida propia y se ha descuidado el contexto en el que los pueblos indígenas los utilizan como una expresión cotidiana. Por lo tanto, bajo este postulado, una de las respuestas para la anterior pregunta provendría, por una parte, del carácter ambiguo del concepto del Vivir Bien que atrae a su vez las propuestas cuestionables y que implica el riesgo de convertirse en un “concepto-ameba” cuyo contenido es vacío y sujeto a la interpretación de cada interlocutor (Viola, 2014). Así pues, el sentido que suelen darle los gobiernos de Ecuador y de Bolivia es una de las variaciones que comenzaron a vaciar el sujeto indígena del contenido del Vivir Bien, utilizándolo meramente como una “cortina de humo” (Ávila, 2020) para legitimar el nacionalismo propuesto por los partidos políticos a través de la homogeneización de un imaginario que no corresponde a la realidad heterogénea representada por identidades diversas que se encuentran en dichos países.

Sin embargo, la tergiversación estatal del significado del *Suma Qamaña* / *Sumak Kawsay* no debe traducirse en el abandono de todo lo discutido en estas últimas décadas, sino que nos daría un impulso para redirigir la mirada hacia las experiencias empíricas de los pueblos de quienes se originaron estos términos. En tal sentido, los aportes etnográficos acerca de estos conceptos nos permiten reconsiderar los alcances del Vivir Bien/Buen Vivir que se traducen empíricamente como un instante de la felicidad comunitaria cuya existencia se sustenta a través de los elementos políticos, sociales y culturales ligados estrechamente con la reproducción de la autonomía comunitaria de estos pueblos.

Este postulado coincide con la propuesta de Xavier Albó (2009) quien define que el *Suma Qamaña* en realidad no se trata de “vivir bien”, sino se trata del “saber convivir” entre los integrantes comunitarios. Para lograr esta convivencia, Yampara (2001) señala los cuatro pilares para reproducir el *Ayllu Qamaña*, la base fundamental del *Suma Qamaña*, los cuales son: “a) el ordenamiento y manejo territorial, b) el ordenamiento de la producción y economía, c) el ordenamiento cultural y la jerarquización de los espacios rituales y d) el ordenamiento sociopolítico y la jerarquización de sus autoridades” (2001, p. 39). Siguiendo a estos postulados, se puede resumir que el Vivir Bien apunta a la

sensación de la convivencia plena en los respectivos territorios, basada en una práctica de buena convivencia comunitaria entre los integrantes humanos, la naturaleza y los entes sobrenaturales (lo sagrado) cumpliéndose las responsabilidades correspondientes (cargo, asamblea, etc.) dentro de un espacio determinado en el contexto andino conocido como el *ayllu*.

Para fortalecer esta perspectiva, el trabajo etnográfico de Mamani (2012) en Jesús de Machaca apunta también que la cohesión familiar (parentesco) constituye el factor central del Vivir Bien empírico, de la siguiente forma:

[...] el Vivir Bien en la familia tiene una base material pero también guarda otra dimensión vinculada a la buena convivencia dentro del hogar; a la distribución de roles que a la vez posibilitan la reproducción de la unidad familiar. Este punto, en muchos sentidos, es clave porque hace referencia al concepto de cohesión, ya que existe el Vivir Bien en la medida en que existe cohesión en la familia. Cuando las cosas van por buen camino en el hogar se suele decir: “Walik qamasisktha” (“estoy viviendo bien”) (2012, p. 55).

Esta concepción del *Suma Qamaña* en la cual la armonía en la relación familiar representa una de las bases fundamentales para alcanzar el estado del Vivir Bien, está interconectada con las ideas de Chinchá, el entonces Kuraka mayor de la Nación Qhara Qhara, quien en una ocasión me mencionó lo siguiente sobre el *Sumak Kawsay*:

Se siente cuando ya nos compartimos. Ahí, se ve, digamos la alegría, la convivencia que tiene uno tanto entre las diferentes familias como muchos amigos, con los parentescos. Entonces, en muchas ocasiones, el *Sumaj Kawsay* llegan a compartir, por ejemplo, en la *mink'a*, ahí llegan a ayudar o simple por razón de convivir, para compartir esas comidas ancestrales, que antes se cocinaba en ollitas de barro, por ejemplo, una comida muy especial y sabrosa. Los migrantes regresan de España, de Argentina a la *mink'a*. Ahí se puede también decir que es el buen vivir. Se comenta de cómo estás y cómo están en otros lados. También llegan a criticar. Así ya nos conectamos. Ese es siempre el panorama de la convivencia mutua (M. Chinchá, comunicación personal, 22 de enero de 2020).

Este testimonio nos permite entender que el horizonte del Vivir Bien es un estado psicológico, subjetivo y a la vez colectivo alcanzable en medio de las

experiencias cotidianas ligadas con la creación o el mantenimiento de los bienes comunes. Asimismo, las experiencias del Buen Vivir en las comunidades indígenas quichuas de Ecuador, también demuestran una perspectiva similar del equilibrio que se puede obtener en la convivialidad. El trabajo de campo realizado por Astudillo (2020) en la comunidad de Zhiña del cantón Nubón de la provincia del Azuay, señala la importancia del concepto del *Allí Kawsay* como condición fundamental del *Sumak Kawsay*, el cual se comprende según el autor:

Que los hijos vivan bien, en armonía, sin divisiones en la comuna, que se cumplan las reglas para una buena convivencia en Zhiña. Conseguir servicios básicos, una canasta básica para la familia, rescatar las buenas costumbres. Cultivar la tierra con productos propios para el autoconsumo y la soberanía alimentaria sin químicos. Tener buena educación bilingüe y espiritualidad (p. 237).

En el ámbito comunitario de Zhiña, el *Sumak Kawsay* aparece más bien como un horizonte deseable que tiene que construirse a través la base del *Allí Kawsay*, el cual hace referencia a la preservación de los valores del orden familiar, el sistema de cargos y el consenso asambleario bajo la ética basada en "la solidaridad, complementariedad y reciprocidad" (p. 238). En este sentido, las contribuciones etnográficas nos permiten reflexionar sobre las características fundamentales del Vivir Bien/Buen Vivir al menos en los siguientes puntos: 1) este concepto se trata de un horizonte real que se puede sentir en las diversas convivencias, 2) el cumplimiento de ciertas condiciones comunitarias permite tenerlo en presente. Por último, se entiende que estas condiciones que determinan el horizonte de la buena vida comunitaria evidencian que la autonomía comunitaria es la base esencial para lograr el *Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay*.

Correspondencias mesoamericanas del Buen Vivir

Si bien lo anterior evidencia que la esencia del Vivir Bien o Buen Vivir se encuentra en la sensación de la convivencia de los pueblos andinos, ello permite también establecer vínculos con las experiencias de otras latitudes (Marteau, 2014). Bajo esta consideración, podemos acercarnos al *Lekil Kuxlejal* conocido como la filosofía comunitaria de origen tzotzil y tzeltal que se rige por la armonía y convivencia. Estas correspondencias mesoamericanas del Buen Vivir se traducen por Paoli (2003) como un conjunto de valores y acciones que introduce

a los comuneros tzeltales para un estado armónico, o bien, la “vida buena” que se define por la praxis comunitaria regida por la autodeterminación.

Paralelamente, desde el ámbito tzotzil, Sánchez (2012) coincide también con el análisis de Paoli sobre el *Lekil Kuxlejal* y lo describe como el horizonte de la vida cotidiana compuesto de una variedad de valores recíprocos, actividades comunales y ejercicios de la justicia interna para establecer acuerdos. Así pues, las comunidades buscan el estado armónico (Buen Vivir) basado en los valores conviviales como el mutuo cuidado, la alimentación común, la siembra colectiva, el trabajo comunal, la fiesta comunal y los arreglos jurídicos de forma autogestiva.

Lo anterior se pudo confirmar en el trabajo de campo que realicé en 2015 en los Altos de Chiapas, un comunero me manifestó que el *Lekil Kuxlejal* estaba presente en el momento que estábamos compartiendo el alimento común preparado con los ingredientes del campo después de la faena entre los familiares (J. Ramírez, comunicación personal, 30 de septiembre de 2015). Esta afirmación se hace eco con lo señalado por Chíncha de Bolivia, pese a su distancia física entre las dos regiones. En este sentido, existe una coincidencia en las narrativas del *Sumak Kawsay* y *Lekil Kuxlejal*, puesto que ambos conceptos traducidos como el Buen Vivir apuntan a un instante similar de satisfacción que se puede adquirir a través de la convivencia comunitaria.

Cabría agregar que el Buen Vivir chiapaneco conlleva diversos ejercicios políticos, económicos, jurídicos y culturales, ligados con la autogestión que, sin embargo, se ha venido degradando con el tiempo, como lo menciona Paoli, “es la vida real, hoy degradada, que debiera restaurarse. Y sólo puede restaurarse desde el *kochelin jbahtik*, que significa, si buscamos una traducción literal, ‘interioridad e intersubjetividad comunitaria’, que equivaldría a la autogestión” (2003, p.19).

Estos proyectos políticos que se rigen por la autonomía de los pueblos indígenas cuyas presencias se han visibilizado sobre todo a partir del levantamiento zapatista en 1994, permiten encontrar similitudes en las otras experiencias autonómicas que se encuentran en la región, como es el caso de la comunalidad de los zapotecos/mixes en la Sierra Norte de Oaxaca. Al respecto, Juan José Rendón (2003) señala que existen cinco elementos fundamentales que constituyen la comunalidad, los cuales son: 1) el territorio comunal, 2) el trabajo comunal, 3) el poder político comunal, 4) fiesta comunal, 5) la asamblea comunal. Nuevamente se evidencia la similitud de las estructuras organizativas de los pueblos indígenas de América Latina cuyo ejercicio autónomo requiere una estructura parecida que se ha venido adecuando a lo largo de la historia de las comunidades.

Como representan los momentos de convivencias en las fiestas patronales para los pueblos zapotecos/mixes, –ligados con la reproducción de los bienes

comunes-, las oportunidades para crear tiempo-espacio alterno al sistema capitalista se hacen presentes en una relación dicotómica, como señala Martínez (2004) sobre el carácter fundamental de estas celebraciones, como lo siguiente:

[...] una celebración cíclica y repetitiva, de expresión ritual y vehículo simbólico, que contribuye a significar el tiempo (calendario) y a demarcar el espacio. Se sitúa en oposición al tiempo ordinario y a la vida cotidiana, y establece una relación dialéctica, paradójica y contradictoria, entre lo sagrado y lo profano, la ceremonia –religiosa o cívica– y lo lúdico, la celebración y la rutina, las pautas de institucionalización y de espontaneidad, la liturgia y la inversión, la trasgresión y el orden, la estructura y la *communitas*, las dimensiones de lo público y de lo individual (p. 34).

Esta dicotomía a su vez se traduce en el hecho de que las comunidades indígenas mantienen las tensiones internas y constantes entre lo individual y lo colectivo, y es por eso por lo que existen también las instancias políticas autónomas de estos pueblos que intermedian estas negociaciones. Por lo tanto, la justicia y el buen arreglo son factores fundamentales para prolongar y fortalecer la autonomía comunitaria de estos pueblos. En tal sentido, parafraseando a Graeber (2011), este tipo de manejo autónomo de las comunidades es revolucionario en la medida en que:

El objetivo de una acción revolucionaria no tiene por qué ser necesariamente derrocar gobiernos. Por ejemplo, los intentos de crear comunidades autónomas frente al poder (empleando la definición de Castoriadis: aquellas que se constituyen a sí mismas, crean sus propias normas o principios de acción colectivamente y los reexaminan continuamente) serían por definición actos revolucionarios. Y la historia nos demuestra que la acumulación continua de actos de esta naturaleza puede cambiar (casi) todo (p. 56).

Lo anterior establece una duda sobre el alcance conceptual del Vivir Bien/Buen Vivir para plantearlo desde el marco del Estado-nación o del Estado Plurinacional, puesto que ello entraría en una contradicción, en el sentido de que la distancia adecuada con el control estatal es una condición básica de la existencia de estos horizontes comunitarios. Asimismo, la misma duda nos conduce a repensar sobre la otra economía sustancial que se constituye en el ejercicio de la autonomía de las comunidades indígenas de América Latina.

Ontología anticapitalista del don/reciprocidad

Tras establecer el significado del Vivir Bien/Buen Vivir como una expresión latinoamericana de los pueblos indígenas de distintas latitudes que están estrechamente ligadas con el ejercicio de la autonomía comunitaria, la presente investigación, como se ha mencionado con anterioridad, tiene por objetivo comprender el principio contra-sistémico que subyacen en los componentes que reproducen la “buena vida” definida por sus propias experiencias. En este contexto, el don/reciprocidad adquiere una importancia fundamental como el principio interior que interviene en cada uno de los elementos mencionados, puesto que este sistema subyace en las expresiones cotidianas de estos pueblos.

Por lo tanto, partiendo del *Ensayo sobre el Don* de Mauss (2009), se puede comprender que la lógica mercantil no es prioritaria en las sociedades no capitalistas en las cuales se rigen por las tres obligaciones de *dar-recibir-devolver* en cuanto a las transacciones de los bienes y servicios. Tal perspectiva fue desarrollada posteriormente por Polanyi (2014), quien considera que, en el contexto del desarrollo del sistema capitalista, la institución económica basada en el intercambio mercantil se despegó del terreno de la sociabilidad humana y, por tanto, es necesaria la reintegración de lo económico nuevamente en la esfera de lo social para superar el utilitarismo como el principio económico dominante de la época moderna/contemporánea.

El *Ensayo* de Mauss, en este sentido, ha sido desarrollado con este espíritu crítico a la omnipotencia de la lógica mercantil. Mauss concebía la aspiración de demostrar la existencia de las sociedades sin el mercado monetarizado a partir de los registros etnográficos con el fin de encontrar una propuesta alternativa al sistema dominante, sustituyendo al paradigma utilitarista. Al respecto, Graeber (2011) destaca lo siguiente:

De ahí que en su *Ensayo sobre el don* —escrito en 1925, y en el que señalaba (entre otras cosas) que el origen de todos los contratos está en el comunismo, en un compromiso incondicional para con las necesidades de los demás— afirmase que, a pesar de lo que muchos libros de texto de economía sostienen, ha existido una economía basada en el trueque: que las sociedades que todavía hoy no emplean el dinero han sido economías de trueque en las que las distinciones que hacemos hoy entre interés y altruismo, persona y propiedad, libertad y obligación, simplemente no han existido (p. 25).

Este contrato básico que denomina Graeber como el "comunismo de base" se cuenta con la fórmula de "cada cual, según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades" (Graeber, 2012, p. 128). En este contexto se puede complementar con la propuesta del apoyo mutuo de Kropotkin (2016), quien propone entender el motor de la evolución social a partir de las prácticas de la ayuda mutua para la supervivencia de la especie. Así pues, el don y el apoyo mutuo, sin basarse en el cálculo minucioso y cuantitativo, se conjuga como un sistema ético que se contrapone a los principios básicos de la economía y a la perspectiva evolucionista del sistema capitalista. No obstante, el "hallazgo" de Mauss sobre la otra lógica (don) a partir de los aportes antropológicos no significa que su ejercicio se efectúa nada más en las sociedades no capitalistas, sino, así como Mauss encuentra los vestigios del don en la sociedad francesa moderna, sin importar el alcance de la subsunción capitalista, esta forma de reciprocidad sigue persistiendo en pequeñas prácticas cotidianas.

En tal sentido, volviendo nuestra mirada hacia las experiencias latinoamericanas de los pueblos indígenas, las condiciones básicas para el Buen Vivir se comprenden a partir de las prácticas del don y del apoyo mutuo que persisten en sus formas organizativas de los trabajos comunales, fiestas patronales, ritos, sistema de cargos y asambleas comunitarias para garantizar la autonomía de estos pueblos. Así pues, se puede interpretar que el tequio o la *min'ka* son las representaciones del don a través de los servicios de carácter gratuito y obligatorio con el objetivo de crear o dar el mantenimiento de los bienes comunes. En las fiestas comunales se hacen visibles las complejas relaciones anidadas de la reciprocidad de formas extravagantes. Para los cargos, los comuneros tienen que ofrecer el tiempo y la disposición al servicio comunal, así como es el caso de la asamblea comunitaria donde se esperan las participaciones activas de los integrantes.

El análisis del sistema basado en el don que fluye en las prácticas autónomas de los pueblos indígenas nos permite entender primeramente que el don construye el tiempo-espacio alterno a la lógica mercantil. En la historia de desarrollo del mercado capitalista, la demanda para acelerar las transacciones trajo consigo el avance tecnológico, dando el lugar para "una sucesión permanente de innovaciones técnicas y tecnológicas, todas ellas encaminadas hacia la aceleración de los tiempos de producción o de circulación" (Concheiro, 2016, p. 23). La clásica fórmula $D-M-D'$ establecida por Marx (2014) representa, en este sentido, el mecanismo central del sistema capitalista que crea la creciente necesidad para obtener la plusvalía con el menor tiempo posible. La externalización de los daños en busca de este dominio del tiempo significa la búsqueda permanente de la ocupación del espacio abierto real o virtual que le ha permitido

explotar. En medio de este proceso de explotación constante y expansión capitalista se han encontrado históricamente los pueblos indígenas que a través de sus ejercicios autonómicos resisten.

Por otro lado, mientras que la aceleración es la proposición suprema del sistema capitalista con la capacidad para realizar las transacciones simultáneas a través del intercambio equivalente que le permite la anulación del tiempo de espera, en contrapartida el sistema en el que impera la lógica del don aparentemente subyace debajo de la superficie del intercambio mercantil, construyendo los lazos interpersonales justamente por esta demora temporal inevitable entre el don y el contra-don. Esta diferencia del tiempo es el elemento central del don que se distingue del intercambio equivalente, como lo señala Jacques Derrida (1995), de la siguiente manera:

[...] el don no es un don, no da sino en la medida en que da (el) tiempo. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. Allí donde hay don, hay tiempo. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición del tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida inmediatamente ni al instante. Es preciso (el) tiempo, es preciso que dure, es preciso la espera sin olvido (p. 47).

Aunque coexiste directamente con el sistema capitalista cada vez más acelerado, el don puede ignorar esta aceleración temporal, puesto que cuenta con el mecanismo ontológicamente frenador que no permite la aceleración de *dar-recibir-devolver*. Ello se debe a que el don simultáneo sería una contradicción y se convertiría más bien en un simple intercambio equivalente, o en el peor de los casos se transforma en un sacrificio forzado desde la estructura jerarquizada, muchas veces acompañado de algún ejercicio de la violencia. Con todo, “dar el tiempo” podría significar un acto transformador para evitar la concentración del poder, tomando en cuenta que la aceleración tecnológica de los intercambios históricamente nos condujo hacia el totalitarismo (García, 2017).

En el contexto comunitario, el don de tiempo se hace visible especialmente en el modo de producción basado en la producción agrícola. En la región mesoamericana, Collin (2021) señala el papel simbólico que tiene el don en el cultivo de las milpas, como una especie de contratos entre el ser humano-naturaleza, en la cual la reciprocidad entre los rituales realizados y buenas (o malas) cosechas tiene un valor fundamental. En este sentido, tanto en la milpa como en la chacra (en su representación andina) los simbolismos del don se presentan

de diversas maneras, no sólo por el lapso entre la siembra y la cosecha que representa el don del tiempo por parte de los agricultores, sino por los intercambios de dones realizados en los trabajos recíprocos para llevar a cabo el cultivo y la cosecha de manera cíclica.

Otra cuestión ligada al tiempo-espacio que hemos revisado a lo largo de esta investigación es el instante que se vive en el Vivir Bien/Buen Vivir, puesto que esta temporalidad se entiende también como un tiempo alterno a la linealidad moderna. En tal sentido, desde el concepto de la comunalidad se podría comprender que el instante del Buen Vivir se presenta, por ejemplo, en las fiestas patronales, como lo describe la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) sobre las fiestas patronales de México, de la siguiente forma:

La población en su conjunto se apresta a disfrutar de "Un instante en el paraíso". Pero su repetición año con año transforma a las artes que le dan vida en expresiones trascendentes que hunden sus raíces en la profundidad de los tiempos, las cuales se sincronizan con el presente en una espiral que se proyecta hacia una dimensión futura; porque la fuerza y originalidad de la cultura indígena está envuelta en una paradoja, en la cual la dimensión temporal y cíclica de su ritualidad festiva y ceremonial es una de las claves que le dan permanencia y vigencia a su arte y creatividad contemporáneas (2014, p. XIV).

Es decir, en este tiempo-espacio, se construyen "zonas temporalmente autónomas", (Bey, 2014; Graeber, 2011), cuya característica se comprende, según Graeber:

Lo cierto es que así fue en el pasado, de ahí el énfasis en la diversión, en el carnaval, en la creación de «zonas temporalmente autónomas» donde vivir como si ya se fuera libre. El ideal del «festival de resistencia» con su música loca y sus muñecos gigantes es, de una forma bastante consciente, una vuelta al mundo tardo-medieval de los dragones y los gigantes de mimbre, de los mayos y los bailes tradicionales; precisamente el mundo que los pioneros puritanos del «espíritu del capitalismo» odiaban tanto y lograron destruir (2011, p. 84).

La sensación de libertad que se hace presente en estas fiestas, ocupando el tiempo y espacio específico, posibilita la emancipación temporal de los integrantes de las comunidades desde el control vertical del intercambio equivalente, otorgándoles momentos para reconfirmar el arraigo cultural, los lazos

de parentesco y de amistad. Lo anterior no se debería de desconsiderar, ya que representa el carácter fundamental del don que, por un lado, suele deshacer la acumulación de bienes y, por otro lado, permite acumular las experiencias de “haber donado y recibido” en la memoria de los participantes en estas festividades. Por tanto, la recurrencia y la continuidad de estos ritos tienen una gran importancia, puesto que esto se traduce como el mecanismo de la reproducción identitaria de los pueblos indígenas.

En tal sentido, se podría argumentar que existe otra temporalidad que interviene al instante del Buen Vivir, puesto que este lapso del tiempo se constituye a través de la temporalidad más larga y duradera, con los proyectos y esfuerzos (dones) para dar continuidad en la autogestión de las comunidades. Bajo este multi-nivel de la temporalidad construida por el don/reciprocidad, el reto epistémico anticapitalista radica en extender este tiempo-espacio autogestivo regido por el don y, por tanto, en extender la posibilidad de generar estos instantes sin caer en una simple manifestación del egocentrismo individualista. Partiendo de este postulado, la ética cobra un peso importante en el análisis del alcance del don/reciprocidad, ya que este sistema podría generar también una desigualdad del prestigio que lo conduce hacia el surgimiento de un nuevo orden jerárquico. En ciertos contextos, los dones pueden causar efectos negativos como convertirse en una fuente de corrupciones, o bien, en un ejercicio del poder para obligar la devolución del favor recibido.

En este escenario, la tarea futura se traduce en establecer los consensos colectivos de manera más amplia posible sobre la ética del don. Al respecto, Graeber (2018) lo señala que:

Las ideas universales son aquellas que todo el mundo sería capaz de comprender; el mundo está de acuerdo en la actualidad –por supuesto, no hay nada en lo que todo el mundo esté de acuerdo–, sino los que, a través de la capacidad de razonamiento moral y la experiencia de armas de práctica moral que ya compartimos, seríamos capaces de elaborar y acordar juntos (y es probable que debamos hacerlo en algún nivel si es que todos hemos de sobrevivir en el mundo) (p. 375).

En concordancia con lo anterior, la ética del don tendría que ser construida a través de diálogos sociales y culturales. Las manifestaciones del diálogo continuo aparecen en las prácticas de los pueblos indígenas que se constituyen a través de las instancias políticas propias que representan el sistema de cargos y la asamblea comunal. En este sentido, las formas sistemáticas de mantener

las relaciones recíprocas internas se comprenden como la base de la autonomía de estos pueblos, la cual nos sugiere desde las experiencias vivenciales cómo se puede crear tiempo-espacio alternativo para generar las oportunidades de la superación del sistema dominante, estando en el interior del mismo, bajo una lógica de la participación comunitaria simétrica entre los miembros.

Balance Final: reintegración de la economía en la sociabilidad humana

En la actualidad, la expansión de la asimetría en todos los ámbitos políticos, económicos y culturales ha sido una constante cada vez más visible como el carácter fundamental del desarrollo moderno. Entre estos, la lógica mercantil aparentemente excede a todas las otras formas de las interacciones humanas cómo se representan las oleadas de los anuncios que llenan día con día las redes sociales. Este contexto no es una excepción para las generaciones de jóvenes indígenas y campesinos de América Latina, en donde el bombardeo de las informaciones que vienen de los grandes centros económicos sigue siendo uno de los motores fundamentales para la migración de estas generaciones hacia las grandes urbes nacionales e internacionales. En esta condición fuertemente unilateral de permanente invasión cultural, social y económica, el esfuerzo autónomo de los pueblos indígenas que se dirigen hacia el horizonte del Vivir Bien/Buen Vivir se comprende como un movimiento indispensable para recuperar el equilibrio entre las distintas instituciones económicas como lo señala Polanyi.

En este sentido, ante la separación de la esfera económica de las demás relaciones sociales, las alternativas al sistema mercantil actual tendrán que relativizar el "sentido común" utilitarista basado en la idea de escasez y, por tanto, recobrar el protagonismo del don en el seno de la sociabilidad humana (Caillé, 1996). El Vivir Bien/Buen Vivir, como lo hemos visto en ambas experiencias mesoamericanas y andinas, se traduce entonces en la reproducción de los comunes, la cual significa en otra palabra el aseguramiento del área no mercantil dentro del sistema económico capitalista que engloba a la vida de estos pueblos. Sin ello, las comunidades se verán completamente atrapadas en los principios del mercado y el dinero que desmantelan completamente las formas organizativas tradicionales que se rigen por la autogestión.

Así pues, el Vivir Bien podríamos entenderlo como una oportunidad de reintegración de lo económico en lo social y, como lo hemos revisado con anterioridad, este instante se sustenta por el don del tiempo que consiste en la temporalidad más duradera. De esta manera, podríamos entender que el mecanismo filosófico del Vivir Bien se encuentra en salir de esta temporalidad cada vez más

acelerada (salir de la omnipotencia del intercambio mercantil) y reconocer un tiempo distinto a ello (reconocer la preexistencia del don y formar la ética del don), trazando una línea temporal alternativa y de escape de la linealidad moderna o bien una “línea de fuga”, como la llamarían Deleuze y Guattari (1994).

Bajo estas propuestas interpretativas que se han expuesto a lo largo de este texto, cualquier proyecto de la refundación del Estado a través de la integración del concepto del Vivir Bien/Buen Vivir ha tendido a fracasar, puesto que el Estado no es el escenario adecuado para el desarrollo de estas ideas que en esencia parten inexorablemente de un ejercicio emancipatorio y de autodeterminación. La imposibilidad estatal de ejercer estos principios se encuentra como un punto común de los tres aspectos fundamentales que hemos tratado en el presente capítulo: el Buen Vivir, el don y la autonomía.

Ello, se debe a que existe una triada entre el Estado, la nación y el sistema capitalista que están indisolublemente entrelazados, lo cual significa que la superación de uno de estos elementos a la hora de proponer alternativas no es suficiente, ya que tienen que ser sustituidos en su conjunto (Karatani, 2014). Por lo tanto, mientras se propone desde el ámbito estatal el proyecto del Vivir Bien, naturalmente no constituye un principio renovador para superar el sistema capitalista, sino, así como lo estamos viendo, se limita a un escenario de acompañamiento gubernamental cooptado por el sistema dominante.

Por tanto, en este contexto, para los Estados latinoamericanos, el promover en términos reales los principios del Vivir Bien/Buen Vivir implica el reconocimiento también del ejercicio autonómico de los pueblos indígenas sobre sus territorios. Sin embargo, cabría hacer hincapié en que el objetivo de esta investigación no constituye en una idealización de las comunidades indígenas de América Latina, es decir, como si éstas constituyeran un elemento estático sin conflictos internos, sino en realidad, reconociendo paralelamente que existen los dos movimientos que, por un lado, se dirigen hacia la permanente transformación y por otro, los que apelan a la identidad comunitaria.

Aun así, pareciera que lo evidente es, por otro lado, que en estos pueblos han persistido históricamente los mecanismos que permiten la ejecución del don/reciprocidad a la par de los componentes comunitarios constituyentes de la autonomía. En este contexto, se puede reconocer que al interior de algunas comunidades indígenas en donde aún tiene lugar estas prácticas, podemos encontrar la semilla de una potencialidad transformadora de carácter anticapitalista.

Bibliografía

Albó, X. (2009). Suma Qamaña = El Buen Convivir. *Revista Obets*, (4), 25-40. <https://doi.org/10.14198/OBETS2009.4.03>

Astudillo Banegas, J. (2020). *Prácticas del Buen Vivir: experiencias en comunidades shuar, kichwa y manteña*. Ediciones Abya-Yala.

Ávila Rojas, O. (2020). *Indianismo vs. Vivir Bien: la disputa vigente del indio en Bolivia*. Editorial UC.

Bataille, G. (1987). *La parte maldita: procedida de la noción de gasto*. Editorial ICARIA.

Bey, H. (2014). *T.A.Z.: Zona Temporalmente Autónoma*. Enclave de libros.

Cailié, A. (1996). *Salir de la economía. Cuadernos de Trabajo Social, Número 9*, 143-152.

Collin Harguindeguy, L. (2021). La milpa como alternativa sustentable orientada al buen vivir. *Scripta Ethnologica*, 43, 9-36. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14869377001>

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). (2014). *Un instante en el paraíso: Fiestas y ceremonias tradicionales de los Pueblos Indígenas de México*. CDI.

Concheiro, L. (2016). *Contra el tiempo: Filosofía práctica del instante*. Editorial Anagrama.

Correo del Sur. (1 de noviembre de 2021). COP26: Arce plantea "Vivir Bien" como modelo alternativo al "Capitalismo Verde". *Correo del Sur*. https://correodelsur.com/politica/20211101_cop26-arce-plantea-vivir-bien-como-modelo-alternativo-al-capitalismo-verde.html

Deleuze, G., y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-Textos.

Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Ediciones Paidós.

García Ferrer, B. (2017). La "dromocracia" o el régimen de la velocidad absoluta (Paul Virilio). Un diagnóstico de sus derivaciones mórbidas en la existencia. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 19(38), 49-71. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28253016003>

Graeber, D. (2011). *Fragmentos de antropología anarquista*. Virus Editorial.

Graeber, D. (2012). *En deuda: una historia alternativa de la economía*. Editorial Ariel.

Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor*. Fondo de Cultura Económica.

Gudynas, E. (2017). Neo-extractivismo y crisis civilizatoria. En G. Ortega (Coord.), *América Latina: avanzando hacia la construcción de alternativas* (pp. 29-54). BASE IS.

Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. CAOI.

Karatani, K. (2014). *The Structure of World History: From Modes of Production to Modes of Exchange*. Duke University Press Books.

Kropotkin, P. (2016). *El apoyo mutuo: un factor de evolución*. Editorial Pepitas de Calabaza.

- Le Gouill, C. (2015). Del saber tradicional a la constitución de un «habitus desarrollista» en el Norte Potosí. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 44(3), 427-446. <https://doi.org/10.4000/bifea.7684>
- Mamani Pacasi, R. (2012). Jesús de Machaca. El Vivir Bien en clave aymara: identidad, tierra y comunidad. En R. Mamani, W. Molina, F. Chirino, y T. Saaresranta (Eds.), *Vivir Bien, significados y representaciones desde la vida cotidiana* (pp. 27-118). Fundación PIEB.
- Marteau, H. (2014). La “naturaleza” y la filosofía del buen vivir. *Lhawet/Nuestro entorno*, 3(3), 7-11. <http://ineah.unsa.edu.ar/userfiles/downloads/lhawet/vol3/Marteau%202014.pdf>
- Martínez, J. I. H. (2004). Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades. *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, 26, 33-76. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1161181>
- Marx, K. (2014). *El capital: crítica de la economía política. Tomo I, Libro I*. Fondo de Cultura Económica.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don*. Katz Editores.
- Paoli, A. (2003). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales*. UAM.
- Polanyi, K. (2014). *Los límites del mercado; reflexiones sobre economía, antropología y democracia*. Capitán Swing Libros, S.L.
- Radhuber, I., Chávez, M., y Andreucci, D. (2021). Expansión extractivista, resistencia comunitaria y ‘despojo político’ en Bolivia. *Journal of Political Ecology*, 28, 205-223. <https://doi.org/10.2458/jpe.2360>
- Rendón Monzón, J. J. (2003). *La comunalidad: modo de vida en los pueblos indios. Tomo I*. Consejo Nacional para La Cultura y Las Artes.
- Sartorello, S. C. (2012). El lekil kuxlejal: una interpretación colaborativa desde abajo y desde adentro. En A. Ávila, L. E. Ávila, y S. C. Sartorello (Coords.), *El Buen Vivir: Miradas desde adentro de Chiapas* (pp. 72-101). UNICH.
- Sánchez Álvarez, M. (2012). Introducción a las bases conceptuales del lekil kuxlejal. En A. Ávila, L. E. Ávila, y S. C. Sartorello (Coords.), *El Buen Vivir: Miradas desde adentro de Chiapas* (pp. 1-8). UNICH.
- Vega, F. (2016). *El Buen Vivir en el territorio y comunidades del cantón Nabón, 2011-2015*. PYDLOS ediciones.
- Viola Recasens, A. (2014). Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes. *Íconos*, 48, 55-72. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1209>
- Yampara Huarachi, S. (2001). La institucionalidad del ayllu: los territorios andinos continuos y discontinuos. *Pacha*, 6, 15-44.

Problematizar el postdesarrollo. La difícil ecuación entre el horizonte histórico del Buen Vivir y la forma Estado nación

Gustavo M. de Oliveira

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Brasil

Introducción¹

Al decir “desarrollo” [...] la mayor parte de la gente dice actualmente lo contrario de lo que quiere expresar. Todo mundo se confunde. Por usar sin sentido crítico esta palabra sobrecargada, ya condenada a la extinción, se está transformando su agonía en una condición crónica. Han empezado a emanar todo género de pestes del cadáver insepulto del desarrollo. Ha llegado el tiempo de revelar su secreto y verlo en toda su desnudez.

Gustavo Esteva

Aunque en algunos momentos de la historia reciente de América Latina, el tema del *desarrollo* pareciera haber perdido importancia en los debates políticos, económicos, ecológicos y académicos, sí es cierto que se trata de una temática que insiste en permanecer sobre las mesas de análisis. Su poder discursivo, e incluso práctico, ha sido tan grande a lo largo de la historia reciente de la región que ha logrado movilizar por igual a liberales, marxistas e incluso anarquistas. Asimismo, frente a los reiterados avisos que llegan casi todos los días de académicos y activistas ecológicos acerca de los límites de la vida humana en el planeta bajo las dinámicas neoliberales, pero también bajo las desarrollistas, es decir, del colapso ecológico (Leff 2019; Svampa y Viale 2020), la problemática del desarrollo sigue siendo actual, ya que no hemos encontrado hasta la fecha propuestas con capacidad factible para superarlo.

¹ Agradezco enormemente a Alice Lima Nin y a Eduardo Enrique Aguilar por sus valiosos comentarios sobre versiones anteriores de este texto.

En otro lugar (Oliveira y Aguilar 2022, p. 62) hemos argumentado que la idea de desarrollo se manifiesta en la “construcción de subjetividades y de una institucionalización que buscan el crecimiento económico ilimitado manteniendo la propiedad privada de los medios de producción, la fe en la ganancia, la ficción de la escasez de los recursos y la destrucción de la Naturaleza”. Una definición crítica que, obviamente, no surge de la nada, sino más bien de la observación del conjunto de prácticas económicas, políticas y ecológicas orientadas *por y hacia* el desarrollo como crecimiento económico infinito, así como por el acompañamiento de los trabajos de académicos especialistas en el área.

Frente a lo anterior, en este trabajo me interesa reflexionar en torno a preguntas como las siguientes: ante el inminente fracaso de las ideas vinculadas al desarrollo, ¿podrá el Buen Vivir confirmarse como un horizonte histórico alternativo capaz de superar, por un lado, su dimensión identitaria vinculada a los pueblos indígenas, y por el otro lado, aquellas antiguas ideas y prácticas vinculadas al desarrollo que nos están llevando de forma acelerada al colapso ecológico? Esta cuestión cobra sentido e importancia, especialmente considerando que las dos principales experiencias latinoamericanas de institucionalización del Buen Vivir, es decir, en Bolivia y Ecuador, no han sido capaces de superar el ámbito discursivo y legal.

Cabe aún señalar que ni las experiencias de Bolivia y Ecuador, ni los gobiernos progresistas de la primera ola (Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay, además de Venezuela y su *socialismo del siglo XXI*), ni los de la segunda (Chile, Colombia, México, Perú) han diseñado ni practicado políticas capaces de superar importantes problemas históricos. Estos incluyen la persistente desigualdad social, tanto material como simbólica, que sostiene una estructura social diseñada para favorecer a unos pocos; la concentración del poder político, que mantiene la capacidad de decisión sobre los rumbos de la vida de las mayorías cerrada en las oficinas de gobierno; el modo de producción capitalista en sí, que sigue su curso de explotación y deshumanización de la gente; el extractivismo, que avanza sobre la naturaleza y afecta las formas de vida de los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos; y la acumulación por despojo urbano, que cada día torna las ciudades más excluyentes.

Considerando lo anterior, otras dos preguntas ganan sentido: si lo que geográficamente hoy conocemos como América Latina ha sido, desde antes del inicio del proceso colonial un *locus* de experiencias de afirmación, reproducción y organización de la vida en común, que podrían ser consideradas como prefiguración del Buen Vivir, (i) ¿qué hace falta para la construcción, implementación y consolidación de institucionalidades no estatales desde lo regional, nacional

e internacional para coordinar tales experiencias? y (ii) ¿cuáles podrán ser las características arquitectónicas de tales instituciones no estatales?

Con base en esas inquietudes, el objetivo general de este capítulo es explorar diferentes perspectivas sobre el desarrollo en América Latina en un esfuerzo triple. En primer lugar, se busca afirmar que la extensa trayectoria del término/concepto y las disputas en torno a él justifican su relevancia actual. En segundo lugar, se pretende argumentar que esta relevancia también se sustenta en la incapacidad de las mencionadas disputas para generar respuestas consensuadas y factibles a problemas políticos, económicos y ecológicos graves. Por último, se busca problematizar, desde una mirada crítica, las discusiones previas sobre la idea de Buen Vivir y reflexionar sobre posibles avances relacionados con estas discusiones.

En la continuación de este apartado introductorio, el texto está organizado de la siguiente manera: en primer lugar, se presenta una breve retrospectiva histórica de las discusiones sobre desarrollo en América Latina; en segundo lugar, se busca enfatizar algunos de los principales argumentos sobre el Buen Vivir, además de problematizar su factibilidad en el marco de los Estados nacionales latinoamericanos; luego, se presentan una serie de hipótesis relacionadas con las problemáticas previamente mencionadas; finalmente, en el último apartado, se incluyen algunas reflexiones finales.

El contexto histórico de las discusiones sobre el desarrollo en América Latina

Si consideramos la categoría de *sustitución de importaciones* como aquella que anticiparía, o al menos contribuiría a anticipar, la de desarrollo, estamos hablando de un conjunto de dinámicas y acciones llevadas a cabo, especialmente en Argentina, Brasil y México durante y después de los años 1930. Estas acciones no siguieron un recetario académico-conceptual específico. Claro está que la sustitución de importaciones, en sus principios, fue un conjunto de acciones que promovieron el crecimiento económico doméstico. Aunque impulsadas de forma más o menos “espontánea” por el contexto de la Gran Depresión de 1929 y posteriormente por la Segunda Guerra Mundial, en la época no se hablaba de una teoría del desarrollo, sino más bien de práctica económica. En términos históricos, en el contexto latinoamericano, entonces la idea de desarrollo surgió primero en la práctica política y económica que en la académica.

Theotonio Dos Santos (2003) demuestra que, incluso en la década de 1930, el empresario brasileño Roberto Simonsen fue el primero en utilizar el

término “sustitución de importaciones”, mucho antes de que se convirtiera en una receta de política económica impulsada por Raúl Prebisch y la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) dos décadas más tarde. Este primer período de sustitución de importaciones, que abarcó desde 1930 hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, podría definirse como la época del *ensayo desarrollista* (Oliveira y Müller 2022).

Sin embargo, las discusiones sobre desarrollo tomaron un impulso renovado con el famoso discurso de posesión del expresidente estadounidense Harry S. Truman en 1949 (Dos Santos 2003; Escobar 2014; Gudynas y Acosta 2011). Este discurso no solo abrió paso a lo que más tarde se conocería como la *teoría de la modernización*, liderada por académicos liberales, sino que Truman fue explícito al argumentar que el orden mundial de la posguerra no podría ser otro que aquel en el que los países *subdesarrollados* fueran “ayudados” o “apoyados” por los desarrollados para superar sus condiciones de *sub*. De ahí surgieron las ideas de linealidad del progreso y de crecimiento económico infinito.

Es relevante señalar que una versión propia de América Latina de la teoría de la modernización fue el desarrollismo en sí, también conocido como *desarrollismo clásico*.² Este enfoque se basaba en la tríada compuesta por a) un proyecto nacional bien establecido y asimilado por la sociedad, b) una fuerte intervención estatal en la economía y c) la industrialización de la planta productiva nacional (Fonseca 2015).

A partir de esa apertura política y teórico-conceptual, enmarcada en el giro de las décadas de 1940 y 1950, varios autores, como Arturo Escobar y Maristella Svampa, analizan de forma más o menos distinta, aunque sin discordar entre sí, la trayectoria del concepto de desarrollo en América Latina. Svampa (2019, p. 67), desde un enfoque estrictamente crítico, identifica tres momentos diferentes del concepto: “el primero, centrado en la crítica a la sociedad de consumo; el segundo, en la crítica posdesarrollista; por último, en la crítica al extractivismo”. Escobar (2014, p. 27), por su parte, percibe discusiones y momentos distintos, y agrega uno más:

(i) la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con su teoría aliada de crecimiento económico; (ii) la teoría de la dependencia y perspectivas relacionadas en los años sesenta y setenta; (iii) y las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural en los años noventa. A estas tres fases podría sumarse una (iv)

² Es relevante mencionar que los argumentos de René Zavaleta Mercado sobre *el horizonte nacional-popular*, aunque no se centran estrictamente en planteamientos económicos, sino más bien en la economía política, pueden ser incluidos en las discusiones sobre el desarrollismo latinoamericano.

cuarta, definida por la primacía de la visión neoliberal de la economía y la sociedad; la cual, más que una nueva etapa per se, produjo un debilitamiento y abandono parcial del interés en el “desarrollo” como tal.

Antes de tejer algunos comentarios alrededor de las mencionadas etapas, sus similitudes y diferencias, es importante señalar que, con relación a la teoría de la modernización (primera etapa citada por Escobar) y su fe en el progreso y el crecimiento económico infinito, recientemente Gustavo Esteva (2019, p. 24), uno de los críticos más radicales a los diversos significados del concepto de desarrollo, señalaría que:

La década de 1980 se consideró “la década perdida para el desarrollo en América Latina”. Quedó claro entonces que las promesas de Truman no se cumplirían y que, en vez de cierta igualdad mundial, cuando los “subdesarrollados” alcanzaban a los “desarrollados”, se estaba produciendo lo contrario: en 1960 los países ricos eran 20 veces más ricos que los pobres; 20 años después, eran 42 veces más ricos. Era evidente que el desarrollo era muy buen negocio para los ricos y pésimo para los pobres. Dentro de cada país, la empresa profundizaba la desigualdad. [...] Se había pensado que el desarrollo era como una marea que elevaba todos los botes; se sabe ahora que sólo eleva los yates.

No es por pura casualidad que la década de 1980, cuando según Esteva los países ricos eran 42 veces más ricos que los pobres, quedó conocida como la “década perdida” en América Latina. Las ayudas o apoyos prometidos por los países ricos en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial resultaron, al fin y al cabo, en un profundo endeudamiento de la región. El fracaso empírico de las ideas liberales de la teoría de la modernización sería superado por las ideas aún más liberales del neoliberalismo, que, en la década siguiente, los años 1990, alcanzaron casi la totalidad de los países latinoamericanos.

Con el objetivo de seguir el hilo y retomar los comentarios alrededor de las perspectivas de Svampa y Escobar, es importante destacar que el certero diagnóstico de Esteva ya había encontrado un fructífero espacio de discusión en las décadas de 1960 y 1970³ entre los autores asociados a la *teoría de la dependencia* (segunda etapa citada por Escobar y primer momento de Svampa,

³ Desde una perspectiva concreta y tomando a Brasil como ejemplo, esas dos décadas consolidaron lo que posteriormente se conocería en la región como desarrollismo clásico (Oliveira y Müller 2022, p. 161). Bajo los principios de la teoría de la modernización, era al desarrollismo clásico hacia dónde se dirigía, en la práctica, la crítica de la teoría de la dependencia.

que, aunque no menciona la teoría de la dependencia en términos estrictos, al menos se acerca al hablar de "la crítica a la sociedad de consumo").

Alrededor de las contribuciones de la teoría de la dependencia orbitaron numerosas autoras y autores inspirados por el estructuralismo y el materialismo histórico. En este contexto, podemos identificar al menos dos corrientes internas que convergían en un argumento común: la idea de que el subdesarrollo no era una condición temporal, es decir, que a partir de esta condición un país determinado podría encaminarse hacia el desarrollo. En otras palabras, la teoría de la dependencia fue capaz de desenmascarar la teoría de la modernización y su fe en el progreso y crecimiento económico infinito, un crecimiento que, en realidad, se estaba dando de manera exponencialmente más acelerada en los países ricos.

En cuanto a las diferencias internas mencionadas, por un lado, se encontraban autoras y autores como Theotonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra, Orlando Caputo, Roberto Pizarro y Jaime Osorio, entre otros, que terminarían conocidos como los teóricos de la *Teoría Marxista de la Dependencia (TMD)*. Por otro lado, estaban los *cepalinos*, destacando a Raúl Prebisch, Celso Furtado, Osvaldo Sunkel, Enzo Faletto, así como Fernando Henrique Cardoso con su perspectiva del *desarrollo dependiente-asociado*.

En lo referente a los primeros, sostenían que la única vía para romper con la condición de dependencia del desarrollo era a través de la *revolución* y el *socialismo*. Por otro lado, los segundos reconocían que el camino de la dependencia-asociada no conduciría a un país subdesarrollado hacia la condición de desarrollado. Sin embargo, sostenían que la atracción e inversión de recursos provenientes de países desarrollados podrían contribuir a la industrialización y, al menos, a superar cuestiones económicas básicas como la pobreza extrema, el desempleo y las desigualdades económicas abismales (Bielschowsky 2000).

Frente a lo anterior, y aunque la teoría de la dependencia fue esencial para frenar en alguna medida la idea de modernización, que se desarrollaba a través de la diferencia *centro-periferia* (países ricos y países pobres) y se realizaba vía el proceso de *superexplotación* de la clase trabajadora ubicada en los países periféricos (Marini 1973), ninguno de sus enfoques ha logrado trascender la noción misma de desarrollo. En este contexto, surge la crítica *postdesarrollista* bajo los supuestos de la escuela postestructuralista (tercera etapa según Escobar y segundo momento de Svampa). Las y los autores de esta corriente sostienen que esta crítica encontró un terreno fértil en el giro de las décadas de 1980 y 1990, coincidiendo con el auge de la implementación de políticas económicas neoliberales en la región (cuarta etapa mencionada por Escobar).

Con relación a esa cierta incapacidad de la crítica de la teoría de la dependencia y abogando por el postdesarrollismo, Alberto Acosta (2015, p. 310) señala:

Lo destacable y profundo de estas propuestas alternativas, de todas formas, es que surgen desde grupos tradicionalmente marginados. Son propuestas que invitan a romper de raíz con varios conceptos asumidos como indiscutibles. En suma, estas visiones postdesarrollistas superaron los aportes de las corrientes heterodoxas críticas [precisamente donde se ubica la teoría de la dependencia], que surgieron sobre todo en América Latina en los años sesenta y setenta, antes mencionadas, que proponía “desarrollos alternativos”. En la actualidad es cada vez más necesario generar “alternativas al desarrollo”. [...] 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. Tampoco existen conceptos de riqueza y pobreza determinados por la acumulación y la carencia de bienes materiales.

Para Acosta y otros autores y autoras que se enmarcan en la misma corriente, no se trataría simplemente de pensar en *desarrollos alternativos*, sino más bien en *alternativas al desarrollo*. Esta perspectiva fundamenta sus críticas dirigidas a la teoría de la dependencia. En este sentido, posiblemente la gran contribución de los postdesarrollistas, registrada hasta la fecha y que incluso podría ser leída en términos paradigmáticos, es la que argumenta a favor de la idea del *Buen Vivir*⁴

⁴ Sobre el surgimiento del Buen Vivir en las discusiones académicas sobre el desarrollo, hay tres comentarios de suma importancia, dos de los cuales se relacionan, en cierta medida, con el orden teórico-cronológico de los hechos. En primer lugar, es necesario señalar que en el presente apartado se presenta una discusión académica sobre el *desarrollo*, no sobre el Buen Vivir en sí. Es decir, considerando los objetivos del apartado, el Buen Vivir emerge en su momento en el ámbito de las discusiones académicas sobre el desarrollo. No se está narrando la historia del concepto del Buen Vivir, sino, de manera muy breve, la historia del concepto de desarrollo. En segundo lugar, resulta indispensable considerar que el Buen Vivir, en su expresión concreta, es decir, desde el quehacer cotidiano de un sinnúmero de comunidades indígenas y afrodescendientes en América Latina, se remonta al periodo precolonial. Las formas de vida, reproducción material y organización de los asuntos colectivos que hoy podrían ser consideradas como formas de realización del Buen Vivir son milenarias, ancestrales, aunque en alguna medida han sido adaptadas a la actualidad debido al proceso colonial. Por último, es importante destacar que ya en la década de 1970, Iván Illich, autor europeo con gran aceptación e influencia en Latinoamérica, llamaba la atención desde sus estudios y crítica cultural hacia los límites de la *sociedad del consumo* y de la idea misma de desarrollo. Aunque no se haya referido estrictamente al término Buen Vivir, sus reflexiones anticiparon críticas importantes sobre el paradigma dominante.

como alternativa al desarrollo⁵ (Acosta 2015; 2016; Escobar 2014; 2016; Gudynas y Acosta 2011; Marañón 2012; Svampa 2019).

El concepto de Buen Vivir es oriundo de la región andina de América Latina, como por ejemplo donde hoy están Bolivia, Ecuador y Chile, y surge con sus nombres propios basados en las lenguas originarias de las poblaciones autóctonas de cada región: Sumak Kawsay (en kichwa) y Suma Qamaña (en aymara) son dos de los principales ejemplos. Por su parte, ya en castellano y en el ámbito de los Estados nacionales, en cuanto el Buen Vivir ha sido más usado en Ecuador, en Bolivia lo han llamado también Vivir Bien. La idea de Buen Vivir se ha difundido muy rápidamente porque en 2008 y 2009, respectivamente en Ecuador y Bolivia, se aprobó ese concepto (como conjunto de valores y prácticas) en las constituyentes de cada uno de los dos países.

Para ilustrar qué es el Buen Vivir en el contexto de las discusiones hasta aquí presentadas, y aceptando el riesgo de elegir una entre tantas definiciones, tenemos:

El Buen Vivir [...] es un concepto en construcción, bajo distintas confluencias que van desde aquellas promovidas desde la reflexión académica a las prácticas de los movimientos sociales. Este resulta de una recuperación de saberes y sensibilidades propias de algunos pueblos indígenas, que eran tanto una reacción contra el desarrollismo convencional, como una apuesta a una alternativa sustancial. De esta manera se apartaba de las ideas occidentales convencionales del progreso, y apuntaba hacia otra concepción de la vida buena, incluyendo una especial atención a la Naturaleza. Si bien, el Buen Vivir no puede ser simplistamente asociado al "bienestar occidental", tampoco rechaza algunos aportes contemporáneos que parten del saber occidental, en especial aquellas corrientes críticas y contestatarias como las que ejemplifica el ambientalismo o el feminismo (Gudynas y Acosta 2011, p. 76).

Por último, es importante señalar que, si bien el tercer momento de Svampa, es decir, el de "la crítica al extractivismo", podría acercarse a la idea de Buen Vivir, tampoco se trata de reflexiones idénticas. Por lo tanto, es necesario preservar cierto cuidado analítico para evitar errores interpretativos. En este

⁵ Es importante considerar que al decir "Buen Vivir como alternativa al desarrollo" me estoy refiriendo al Buen Vivir en el marco de las discusiones académicas sobre el desarrollo, lo que implica pensarlo también en términos estructurales. Esa aclaración es importante porque, en un ámbito más micro, es decir, territorial-comunitario, podemos encontrar miles de experiencias de Buen Vivir en las distintas geografías de América Latina y, incluso, otras partes del mundo.

sentido, es indispensable considerar los casos de Ecuador y Bolivia, que han logrado incorporar la idea-fuerza del Buen Vivir en sus últimas constituciones.

Para el primer caso, de Ecuador, dice la constitución:

El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza (Art. 275, p. 135). El Estado promoverá las formas de producción que aseguren el buen vivir de la población y desincentivará aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza; alentará la producción que satisfaga la demanda interna y garantice una activa participación del Ecuador en el contexto internacional (Art. 319, p. 150).

Por su parte, la constitución boliviana declara:

Se reconoce la integralidad del territorio indígena originario campesino, que incluye el derecho a la tierra, al uso y aprovechamiento exclusivo de los recursos naturales renovables en las condiciones determinadas por la ley; a la consulta previa e informada y a la participación en los beneficios por la explotación de los recursos naturales no renovables que se encuentran en sus territorios; la facultad de aplicar sus normas propias, administrados por sus estructuras de representación y la definición de su desarrollo de acuerdo a sus criterios culturales y principios de convivencia armónica con la naturaleza. Los territorios indígena originario campesinos podrán estar compuestos por comunidades (Art. 403, p. 152-153).

Frente a todo lo expuesto hasta aquí, la ya mencionada pregunta que queda es: ¿podrá el Buen Vivir confirmarse como un *horizonte histórico otro*, un nuevo paradigma que va mucho más allá de los textos constitucionales, capaz de superar por completo las antiguas ideas y prácticas desarrollistas que nos están llevando de forma acelerada al colapso ecológico? Con el objetivo de reflexionar sobre esta y otras preguntas, en la siguiente sección intentaré profundizar las discusiones sobre el Buen Vivir, lo que incluirá un breve análisis de los casos concretos de Bolivia y Ecuador, así como reflexiones sobre la relación entre el Buen Vivir y la forma Estado nación.

La difícil ecuación entre la propuesta del Buen Vivir y la forma Estado nación

Insisto, por tanto, los modelos implican lógicas y la existencia de cambios sustantivos implica el cambio de la lógica.

Laura Collin

Con el objetivo de profundizar en los análisis y avances teórico-conceptuales posibles en torno al tema del Buen Vivir como alternativa al desarrollo, me gustaría señalar algunas reflexiones de Boris Marañón y Dania López (2020, p. 97-98):

En términos generales, el Buen Vivir (Buenos Vivires) es una propuesta epistemológica, filosófica y de vida que puede ser visto como un proyecto de reoriginalización cultural de los dominados, explotados y racializados en América Latina, entendido como un proceso dialéctico que puede surgir de la negativa, de la subversión de los dominados a imitar la cultura dominante, de modo que puede dar lugar a la producción de significados originales, no meramente de versiones subalternas de la cultura criollo-euronorteamericana, que puede ser el camino para resolver el "nudo arguediano" (entrelazamiento entre la utopía de la liberación social y la de la identidad), que caracteriza a América Latina desde el siglo XVI, atacando de manera simultánea los problemas de identidad, modernidad y democracia.

Considerando las contribuciones alrededor de la idea de Buen Vivir hasta aquí presentadas (de Acosta y Eduardo Gudynas, así como de Marañón y López), entiendo el Buen Vivir, en su amplia diversidad de enfoques, como una alternativa *al* desarrollo y no simplemente como una alternativa *de* desarrollo, enunciación esta geográficamente ubicada desde América Latina. Esta perspectiva se fundamenta en dos supuestos fundamentales. En primer lugar, busca reconocer y valorar la sabiduría y las formas de vida indígena y afrodescendiente, es decir, una tarea tanto política como teórica y epistemológica. Esto implica considerarlas como formas válidas y factibles para organizar diversos aspectos relacionados con la afirmación y reproducción material de la vida en común, así como la convivencia mediante reglas y acuerdos, abordando desde una perspectiva anticolonial.

En segundo lugar, se relaciona con la naturaleza, implicando respeto hacia la misma y la idea de que la humanidad debe superar el sistema del capital para

reintegrarse a la naturaleza en lugar de dominarla⁶; una tarea económica y ecológica a la vez; en este caso, se enuncia desde una perspectiva antiextractivista. Cabe resaltar que los dos supuestos están extremadamente relacionados entre sí, es decir, conviven de forma mutua ya que la sabiduría de los mencionados pueblos se fundamenta justamente en su forma de relacionarse con la naturaleza.

En términos concretos, pensar el Buen Vivir como una alternativa al desarrollo implica considerar formas de organización económico-políticas desde perspectivas distintas, lo que a su vez requiere abandonar la noción misma de desarrollo. Pensar el Buen Vivir como una alternativa al desarrollo significa, por lo tanto, reflexionar sobre la reproducción ampliada de la vida en contraposición a la idea aún dominante de reproducción ampliada del capital (Coraggio 1998). Es considerar que la afirmación y reproducción de la vida humana y no humana deben priorizarse ante al capital; por ende, se hace necesario rescatar las sabidurías ancestrales desde una perspectiva anticolonial⁷ y, al mismo tiempo, respetar e integrarse a la naturaleza desde el antiextractivismo. Estos enfoques se presentan como condicionantes fundamentales para la afirmación y reproducción de la vida humana en el Planeta Tierra.

El Buen Vivir aparece, entonces, primero con un horizonte histórico de sentidos, o sea, como un conjunto de dinámicas y lógicas imaginadas, pero también ya practicadas por diversas comunidades de distintos territorios alrededor del mundo. Pero, es más, aparece también como un sistema o estructura que tiene el objetivo de coordinar la diversidad de experiencias de las llamadas *otras economías* (economía popular, economía solidaria, economía feminista, economía comunitaria, economía indígena, economía campesina, la agroecología, etc.), que podrán ser más o menos contrahegemónicas, desde aquellos antes mencionados valores fundamentales.

Ahora bien, ¿qué relación existe en términos concretos entre el Buen Vivir y estas otras economías? Una respuesta, entre tantas posibles, es que las otras economías emergen desde lo micro, es decir, desde los sujetos y sujetas y el conjunto de grupos de trabajo colectivo-asociado que, día a día, en su cotidiano, van desarrollando formas alternativas (que serán más o menos contrahegemónicas) de gestionar las necesidades materiales y el trabajo. Por lo tanto, desde un enfoque más vinculado a la dimensión económica de la vida –sin adentrarme

⁶ Aquí me estoy refiriendo a las reflexiones sobre el *capitaloceno*. Para saber más, véase Navarro y Machado (2020).

⁷ El rescate de sabidurías ancestrales debe realizarse dentro del contexto de la realidad concreta actual. No se trata simplemente de un retorno al pasado, como bien argumentan Aníbal Quijano (2014) y Rita Segado (2012), sino más bien de una perspectiva enmarcada en la propuesta de la *transmodernidad*, tal como la describe Enrique Dussel (2004).

aquí en las discusiones del ámbito más político-, el Buen Vivir se realiza a través de las experiencias señaladas, de otras economías.

A pesar de que los planteamientos hasta aquí expuestos proponen que el Buen Vivir debe, o al menos debería, romper de forma totalizante con las dinámicas, lógicas y símbolos del *sistema-mundo capitalista-colonial* (Oliveira 2022a), sus experimentos prácticos registrados hasta la fecha, *en clave de institucionalización* no han sido capaces de romper tampoco con la dinámica extractivista, o *neoextractivista* (Svampa 2019), y mucho menos con otras dinámicas e instituciones del sistema capitalista mundial, como por ejemplo es el caso del Estado; en términos estrictos, el Estado nación.

Esto se explica por el hecho de que las dos principales experiencias latinoamericanas del Buen Vivir en términos institucional-estatales, es decir, las ya mencionadas constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), que lograron incorporar esa idea-fuerza en sus textos fundamentales, incluso mencionando los *derechos de la naturaleza* no fueron capaces de superar el extractivismo como uno de los principales motores de sus lógicas macroeconómicas.⁸

Para el caso de Ecuador vale la pena examinar, por ejemplo, el análisis de Erika Lorena Arteaga-Cruz (2017, p. 915-916):

En el período del 2013 hasta la fecha, la propuesta del Yasuní ITT – mantener el petróleo bajo tierra con apoyo financiero de la comunidad internacional– que era el ejemplo de promesa de un cambio, una alternativa al desarrollo, hacia la construcción del Sumak Kawsay –se deja de lado. Ya para mediados del 2013 se inicia más bien la firma del Tratado de Libre Comercio con la Unión Europea y con ello, un marcado abismo entre lo alternativo– Sumak Kawsay – y el concepto vaciado de contenido que usó el gobierno ecuatoriano para continuar con el modelo primario exportador.

Finalmente, el cambio de matriz productiva se fundamenta en la hidroelectricidad y en la explotación de recursos naturales como cobre

⁸ Aunque Bolivia y Ecuador no hayan sido seguidos en ese "camino hacia la institucionalización del Buen Vivir", en términos históricos y de desarrollo, sería pertinente mencionar las experiencias de los distintos gobiernos progresistas latinoamericanos de la década de 2000 en adelante. Sin embargo, ninguno de ellos ha sido capaz de trascender la característica extractivista del desarrollo, todo lo contrario. En Brasil, por ejemplo, lo máximo que se ha presenciado fue una efervescente disputa conceptual que intentaba caracterizar la dimensión económica de los gobiernos del Partido de los Trabajadores (PT). Las tres principales corrientes en disputa eran: (i) *social-desarrollismo*; (ii) *nuevo desarrollismo*; y (iii) *neodesarrollismo* (Oliveira y Müller 2022); ni siquiera se mencionaba el Buen Vivir en aquel contexto de los gobiernos del PT. Por su parte, en un sentido más amplio, a nivel de América Latina, Svampa y Eduardo Viale (2020) han caracterizado el mismo periodo como *la época del neoextractivismo*, del *Consenso de los Commodities* y de la *ilusión desarrollista*.

y hierro evidenciando el vaciamiento del concepto del Sumak Kawsay impulsado por el movimiento indígena al escindir de aquel el territorio (Ídem, p. 916).

A partir de la contribución de Arteaga-Cruz, queda evidente que tanto en términos de los derechos de la naturaleza como en los de (anti)extractivismo, el Buen Vivir ecuatoriano no ha cumplido sus promesas. Por otro lado, para la experiencia boliviana, el análisis de Luis Tapia (2023, p. 352-353) contribuye a elucidar los límites de la institucionalización del Buen Vivir:

Se define al Estado como plurinacional básicamente porque son reconocidas las autonomías indígenas, pero no se reconoce lo esencial, que es la codecisión. La constitución no contiene ningún elemento donde se diseñe espacios de codecisión con relación a territorios indígenas ni en relación con los procesos de gobierno sobre el conjunto del país. En este sentido, queda como un reconocimiento simbólico o discursivo, tampoco incluye el veto, que es el complemento de la idea de codecisión. En rigor, en tanto no se reconoce codecisión, el gobierno no es plurinacional. Se trata de una forma de reconocimiento multicultural simbólica, que no tiene efectos en términos de la forma de gobierno.

Tapia enfatiza dos ideas. Por un lado, destaca la importancia del Estado plurinacional, que se relaciona con la idea del Buen Vivir en la medida en que no puede haber Buen Vivir sin el reconocimiento de los derechos y la sabiduría de los pueblos indígenas. La plurinacionalidad aquí implica la convivencia armónica, lo que debería incluir igualdad en los procesos de toma de decisiones entre los pueblos indígenas y la población no indígena. La segunda idea está relacionada precisamente con la toma de decisiones. Al hablar de codecisión, el autor resalta el hecho de que los pueblos indígenas deberían ser consultados en todos los casos en los que proyectos y políticas del gobierno y del mercado afecten sus territorios. La conclusión es que el Buen Vivir boliviano no se ha expresado a través de la creación de un Estado plurinacional porque, entre otros motivos, no ha sido capaz ni siquiera de implementar mecanismos de codecisión.

Considerando lo anterior, ¿será posible para el Buen Vivir cumplir sus promesas sin romper con la forma Estado nación? En otras palabras, ¿existe la posibilidad de profundización e institucionalización del Buen Vivir dentro de los marcos del Estado nación? Aunque en su momento sin hablar en términos estrictos de Buen Vivir, Aníbal Quijano (2000, p. 74-75) ya ha reflexionado sobre el tema hace por lo menos dos décadas:

Si se indaga por los elementos o rasgos que marcan la diferencia central entre tales áreas o espacio-tiempos, algunas comprobaciones son insoslayables: 1) que la sociedad capitalista o patrón capitalista de poder –en los términos específicos del capital como relación social de producción– es más desarrollado en aquellos países donde el moderno Estado nación es más democrático, más nacional y más fuerte; 2) que en todos los países de avanzado desarrollo de ese capitalismo, el proceso que ha llevado hasta allí ha sido presidido por el desarrollo del moderno Estado nación, no a la inversa. [...] En consecuencia, la configuración de poder que se conoce como el moderno Estado nación, ha resultado ser fundamental para el desarrollo de la sociedad capitalista en todas partes. En el orden capitalista hay una asociación crucial entre el Estado nación moderno y el desarrollo.

Lo que parece más o menos evidente tras la contribución de Quijano es que el Estado nación y el *desarrollo capitalista* son nada más que dos caras de una misma moneda. Esto se vuelve muy explícito en términos latinoamericanos, una vez que ha sido el proceso capitalista-colonial en sí el que ha impulsado e implementado la forma Estado nación, donde los procesos de independización más o menos se completaron como liberación política, pero nunca como liberación económica. Es decir, la forma Estado nación en la región se consolida no para liberarnos del sistema social del capital, sino más bien para afirmarlo en términos más o menos nacionalistas.

Además de lo anterior, cabe mencionar que la forma Estado nación está fundamentada en ciertas características organizativas más o menos insuperables, y que en nada tienen que ver con las dinámicas del Buen Vivir. Estas características son, por lo menos:

Es posible detectar algunos rasgos más generales o "características inevitables" cuando la mirada va hacia las más diversas de sus fracciones. En este sentido, cuando el objetivo es describir al Estado se estará hablando, por lo menos, de 1) participación por representación, 2) organización jerárquica, 3) centralización de la información y 4) toma de decisiones por votos de la mayoría (Oliveira 2022d, p. 222).

En cuanto al conjunto de características comparativas, y contrahegemonías, ahora sí relacionadas con el Buen Vivir, "podrá reunir los siguientes principios-características de corte emancipatorio: 1) participación directa, 2) alto nivel de organización horizontal, 3) descentralización de la información y

recursos y 4) toma de decisiones por consenso” (Ídem, p. 233). Además, es importante recordar que, “desde una perspectiva gramsciana, las clases dominantes se manifiestan a través de una inestable pero constante articulación y rearticulación en el Estado, a través del cual llevan a cabo sus funciones sistémicas en el capitalismo” (Oliveira y Modonesi 2023, p. 30). Es decir, es el Estado mismo, a través de leyes, planes, programas, etc., quien termina tornando posibles las empresas del sistema social del capital.

Frente a lo anterior, cabe enfatizar, como advierte Quijano, que el Estado nación y el desarrollo capitalista se complementan mutuamente. Si las características elementales del Estado nación no tienen nada que ver con las características prefiguradas por las *otras economías* en la actualidad, entonces, y dado que es el propio Estado quien realiza los deseos capitalistas, ¿por qué deberíamos creer que sistemas económicos alternativos al desarrollo, como busca el Buen Vivir, podrán construirse dentro de los marcos del Estado nación? Es más, si en América Latina los propios procesos de independencias políticas y la posterior consolidación de los Estados nacionales perpetuaron la relación centro-periferia y la *condición subalterna* (Oliveira 2022b), ¿por qué deberíamos creer que es posible superar la forma capital de desarrollo económico sin superar la forma Estado nación de organización de las demás dinámicas de la vida en común?

Raquel Gutiérrez (2015, 2017), bajo la idea del *horizonte popular-comunitario*⁹, nos invita a reflexionar y analizar las dinámicas sociales (económicas, políticas, culturales, ecológicas) junto con sus contradicciones y antagonismos desde diferentes referencias. Aunque la autora no ha abordado específicamente la idea del Buen Vivir, sino más bien los *entramados comunitarios y reproducción comunitaria de la vida*, sí proporciona pistas para imaginar instituciones distintas, no estatales, sobre las cuales podría realizarse el Buen Vivir más allá de las experiencias territorialmente ubicadas. Lo importante a considerar a partir de la contribución de la autora es que, si se aspira a otra economía (o a otra forma de reproducir materialmente la vida en común), es necesario también concebir otra política (Oliveira 2022d). Gutiérrez (2017, p. 117, cursivas de la autora) profundiza la presente discusión al considerar que

si bien lo que actualmente se viene reconstituyendo en varios países son estados progresistas –algunos de ellos con un supuesto carácter *plurinacional*– estos están trágicamente alejados y son contrarios al *horizonte reapropiador* anclado en lógicas de lo común. La multitud de

⁹ La propuesta de Gutiérrez es fruto de su intensa discusión con la idea de *horizonte nacional-popular*, de René Zavaleta Mercado (1985).

esfuerzos hechos en tal dirección son inocultables, aún si gobernantes e intelectuales cortesanos hacen todo lo posible por producir su olvido, y, más interesante, renacen ahora en diversas luchas desplegadas en varios países europeos, aunque allá broten desde condiciones de mucha mayor adversidad.

Y sigue reflexionando con base en lo *popular-comunitario*: Tales formas asociativas variadas y múltiples para la producción y reproducción de la vida bosquejan, como trasfondo compartido pese a su heterogeneidad, ciertos elementos distinguibles que permiten vislumbrar una dinámica y una lógica de la producción y reproducción de la vida más allá del capital, y por lo tanto del estado: son las lógicas y dinámicas de la producción de lo común desde donde se han desplegado, en la última década y media, los más notables esfuerzos por visibilizar y expandir el horizonte de la reapropiación. Estos entramados y sus lógicas íntimas de autoproducción son el ave fénix de lo humano: el fundamento material de la esperanza más allá del sueño y la fantasía (Ídem, p. 119).

En América Latina, en particular, estas tramas han sido heredadas, cuidadas y sistemáticamente recreadas y reactualizadas por diversos pueblos indígenas –en particular por las mujeres de esos pueblos– y, también, por infinidad de coaliciones y asociaciones centradas en el cuidado, celebración y producción de la vida, heterogéneas y diversas, en cuyo corazón destacan, igualmente y sobre todo, mujeres de diferentes edades acompañadas en ocasiones por varones jóvenes y viejos que se empeñan en subvertir, romper y criticar, dificultosamente, los lazos que los atan a los grotescos privilegios de la masculinidad dominante (Ídem, p. 120).¹⁰

Por lo tanto, para contemplar la realización del Buen Vivir, que surge en el ámbito académico más vinculado a la dimensión económica de la vida, en términos factibles para su institucionalización, es fundamental pensar en instituciones no estatales, es decir, en *otra política*. Pero, uno podría preguntarse: ¿cómo podríamos vivir sin la política estatal, es decir, sin el Estado? Aquí, el desafío consiste en no caer en la trampa de considerar que política y Estado son sinónimos, porque no lo son.

La política no refiere a la actividad de los gobernantes y los dirigentes. Tampoco a las actividades que se desenvuelven exclusivamente en el terreno de *lo estatal*. La política es esa dimensión de actividad

¹⁰ Para una comparación esquemática entre la *forma estatal* y la *popular-comunitaria* de organización de la vida en común, véase el "Cuadro 2. Forma liberal y forma comunal de la política y lo político" en Gutiérrez (2017, p. 125-126).

y relacionalidad humanas relativa al vivir juntos, a la organización de la vida en común. Inherente al proceso de reproducción social de vida humana, la política es actividad práctica que construye, en la confrontación y el acuerdo, el espacio relacional de los seres humanos en tanto ciudadanos: en tanto copartícipes de un ordenamiento normativo de su convivencia (Rhina Roux 2002, p. 248, cursivas nuestras).

Si aceptamos que la realización de otra economía, como el Buen Vivir, requiere también la implementación de otra política, la contribución de Roux parece ser relevante. Esto nos conduce a otro desafío igualmente importante y significativo. Es decir, si el objetivo es establecer otra economía y otra política, entonces también es necesario considerar la producción y reproducción del saber, en términos epistemológicos. ¿Por qué deberíamos creer que es posible superar la colonialidad del poder sin superar la del saber? Es decir, si como académicos no estamos dispuestos a descubrir (junto de los pueblos mismos), inventar y construir saberes radicalmente anticoloniales, como en el caso de proponer tanto *otra* forma capital como *otra* forma Estado ¿cómo podremos superar la colonialidad del poder que actúa tanto sobre lo económico, como sobre lo político y lo ecológico?

Cinco hipótesis para animar el debate

Reconexión de economía y política

La viabilidad de la alternativa del Buen Vivir como respuesta a los desafíos económicos, políticos y ecológicos de nuestra época radica en la necesidad de una reconexión integral de la economía y la política. Esta reconexión implica superar la fragmentación hoy vista como tradicional entre estas dimensiones, pero que de fondo fueron impuestas por el proceso colonial, y entenderlas como elementos integrados en la organización de la vida en común (Oliveira 2022a; 2022c; 2022d; 2023; Oliveira, Ferrarini y Dowbor 2023). En este sentido, hemos argumentado en otro lugar (Oliveira y Aguilar 2022) por la idea de autogobierno popular-comunitario.

Centralidad territorial-comunitaria

La afirmación e institucionalización (cabe recordar, en términos *no* estatales) del Buen Vivir como alternativa anticolonial y antiextractivista al desarrollo solo se podrá consolidar al otorgar centralidad a lo territorial-comunitario.

Ante la ya mencionada discusión histórica entre lo nacional-popular (Zavaleta 1986) y lo comunitario-popular (Gutiérrez 2015), se sostiene que la fuerza transformadora del Buen Vivir emana de lo territorial-comunitario, y su realización implica que solo en un segundo momento trascienda desde este enfoque a otros más amplios (Oliveira 2022a; 2022d; 2023; Oliveira y Aguilar 2022).

Rol integrador entre epistemología, teoría y empiria

La perspectiva anticolonial y antiextractivista del Buen Vivir requiere una acción simultánea desde sus dimensiones epistemológica, teórica y concreta. Entender la epistemología como una herramienta práctica para entender un nuevo modelo de sociedad por venir, es decir, el Buen Vivir, y la teoría como un momento de la acción concreta. La superación de la forma capital y la forma Estado nación es esencial para el Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Esto implica que su rol anticolonial y antiextractivista debe articularse tanto en el ámbito del saber cómo en el del poder, de manera totalizante (Oliveira 2022d); y ese sí o sí es un compromiso nuestro, de las y los académicos de las ciencias sociales.

Una tarea de los movimientos subalternos

La superación de los conflictos y barreras que obstaculizan la realización del proyecto-horizonte anticolonial y antiextractivista del Buen Vivir se confía, especialmente, pero no solo a los movimientos subalternos latinoamericanos (Oliveira 2022b) y de otras regiones subalternizadas del mundo, con énfasis a los movimientos indígenas y afrodescendientes porque cargan consigo modos de vida que si bien pueden no ser anticoloniales y antiextractivistas en estricto, son distintos de las formas Estado y capital de organizar la vida. Inspirándose en lo que Svampa (2008) llamó el *ethos* autonomista, estos movimientos, desempeñarán un papel crucial e indispensable en la concreción del Buen Vivir desde sus diversas geografías y formas de autoorganización de la vida en común –bajo dinámicas de autonomía y autogestión–, por un lado, y desde su capacidad de incidencia en el ámbito institucional-estatal, por otro lado.

Construcción de institucionalidades no estatales de coordinación del Buen Vivir

La realización del Buen Vivir exigirá que los movimientos y comunidades construyan institucionalidades no estatales¹¹ que sean regionales, nacionales e

¹¹ Reconozco las propuestas del *Green New Deal*, el *PARECON*, el *Aceleracionismo*, el *Confederalismo*

internacionales de coordinación anticolonial y antiextractivista. Los términos relacionados a escalas –si se llamarán regionales, nacionales e internacionales– podrán variar, esto importa menos, pero la esencia radica en establecer estructuras coordinadas que fortalezcan y promuevan la visión anticolonial y antiextractivista del Buen Vivir (Oliveira 2022d).

Estas hipótesis se plantean como puntos de partida para animar la discusión y el análisis que ni se inauguran aquí, ni tampoco se espera encerrar en el sentido de plantear respuestas definitivas. Cada una abre un campo de exploración que se espera pueda contribuir al entendimiento y avance de la propuesta del Buen Vivir como alternativa anticolonial y antiextractivista al desarrollo.

A modo de cierre apertura

Hagamos una breve recapitulación del hilo conductor que nos ha llevado hasta este punto. Antes incluso de que las ideas de desarrollo y subdesarrollo emergieron con los planteamientos de la teoría de la modernización, en el contexto latinoamericano, la sustitución de importaciones desempeñó el papel de una suerte de *primera teoría latinoamericana del desarrollo* durante los años 1930-1945/50.

Bajo los principios de la *teoría de la modernización*, se consolidaron en la región los conceptos de desarrollo y subdesarrollo. Esta perspectiva, marcada por la creencia en el progreso y el crecimiento económico infinito, postulaba que el subdesarrollo es una condición temporal. En otras palabras, sostenía que los países subdesarrollados podrían superar esta condición en el futuro, dando lugar a lo que se conoció en la práctica de política económica como *desarrollismo clásico*, abarcando los años 1945/50-1960/65.

Surge entonces la crítica de la *teoría de la dependencia*, desde sus diferentes corrientes, que entre otros argumentos sostiene que el subdesarrollo no es una condición temporal, sino más bien estructural. En este enfoque, la problemática reside en el capitalismo como sistema mundial, y no precisamente en la idea de desarrollo. Este debate se intensifica en los años 1960/65-1970.

Democrático, la *Internacional Convivialista*, el *Municipalismo*, etc., e incluso el *Decrecimiento* como intentos precedentes de abordar la necesidad de ese tipo de coordinación. Sin embargo, considero que lo que necesitamos en América Latina es un modelo propio, adaptado a su realidad. Se entiende que las mencionadas propuestas no articulan de manera satisfactoria las dimensiones económica y política de la organización de la vida en común, y no prestan la debida atención a la cuestión del colapso ecológico. Aunque el *Decrecimiento* y el *Green New Deal* sí abordan este tema, terminan por dejar escapar cuestiones importantes para la región. Por otro lado, una propuesta que destaca en profundidad la cuestión ecológica y que, dependiendo de sus avances, podrá servir como una especie de brújula, es la del *Pacto Ecosocial e Intercultural del Sur*, impulsada por distintos movimientos sociales, activistas y académicos, y sistematizada recientemente por Svampa et al. (2022).

A partir de este punto, las discusiones sobre el desarrollo pierden fuerza con el ascenso de las ideas y políticas económicas neoliberales en la década de 1980, marcada por un énfasis en la apertura de mercados y la desindustrialización de América Latina, conocida como la *década perdida*.

Posteriormente, influenciados principalmente por el pensamiento postestructuralista, surgen los *postdesarrollistas*. Estos críticos no solo cuestionan la idea de modernización, sino también la teoría de la dependencia, argumentando su incapacidad para romper con la noción misma de desarrollo, especialmente por la falta de consideración de aspectos ecológicos en sus planteamientos. Como propuesta alternativa, y en términos académicos, proponen el *Buen Vivir*, a partir de los años 1990-2000.

Sin embargo, es crucial enfatizar que las experiencias concretas de institucionalización del Buen Vivir en Bolivia y Ecuador no han logrado trascender más allá de los discursos y, en el mejor de los casos, se han limitado a la aprobación como parte de textos constitucionales. Esto no implica que no haya habido avances; al contrario, el simple hecho de introducir las discusiones relacionadas con el Buen Vivir es un acontecimiento que merece celebración. No obstante, es necesario ir más allá, ya que ni los derechos de los pueblos indígenas han sido respetados, ni se ha logrado detener el extractivismo en los dos países.

En este contexto, considerando la mutua constitución entre la idea de desarrollo y la forma Estado nación (Quijano 2000) –y que es justamente a través de la institucionalidad estatal que el capital encuentra su factibilidad (Oliveira y Modonesi 2023)–, así como la incompatibilidad en términos de características fundamentales de la forma Estado nación, por un lado, y de la propuesta anticolonial y antiextractivista del Buen Vivir, por otro lado (Oliveira 2022d), he encontrado motivos para cuestionar, a lo largo del presente capítulo, la posibilidad de institucionalización del Buen Vivir en los marcos de la forma Estado nación.

Para concluir, he propuesto como hipótesis la necesidad de reconectar la economía y la política como dimensiones inseparables de la organización de la vida en común; la centralidad territorial-comunitaria frente a *lo nacional*; el rol integrado entre epistemología, teoría y empiria como herramientas prácticas; el compromiso de los movimientos subalternos ante los retos económicos, políticos y ecológicos de nuestra época; así como el enfoque en la construcción de institucionalidades no estatales de coordinación del Buen Vivir.

Estos son solo algunos puntos, entre una variedad de otros, que he considerado pertinentes para poner sobre la mesa y seguir reflexionando sobre el desarrollo, el Buen Vivir y las otras economías en el contexto latinoamericano. Comprender las diferentes concepciones de estos conceptos, su historia

y sus conexiones con otras prácticas y conceptos es solo un punto de partida. Practicar, difundir e impulsar el Buen Vivir desde una perspectiva crítica es nuestro compromiso como ciudadanos y académicos.

Bibliografía

- Acosta, A. (2015). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: algunas reflexiones económicas y no tan económicas. *Política y Sociedad*, 52(2), 299-330.
- Acosta, A. (2016). *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária.
- Arteaga-Cruz, E. L. (2017). Buen Vivir (Sumak Kawsay). Definiciones, crítica e implicaciones en la planificación del desarrollo en Ecuador. *Saúde em Debate*, 41(114), 907-919.
- Bielschowsky, R. (Org.). (2000). *Cinquenta Anos de Pensamento da CEPAL – vol. 1 e 2*. Rio de Janeiro: Record.
- Collin, L. (2012). *Economía Solidaria ¿capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* México: El Colegio de Tlaxcala.
- Constitución de la República del Ecuador. (2008). Disponible en: https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf
- Constitución Política de la República de Bolivia. (2009). Disponible en: https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=1525:constitucion-politica-del-estado&catid=233&Itemid=933
- Coraggio, J. L. (1998). *Economía urbana. La perspectiva popular*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Dos Santos, T. (2003). *La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*. Buenos Aires: Plaza & Janés.
- Dussel, E. (2004). Transmodernidad e Interculturalidad: interpretación desde la Filosofía de la Liberación. En R. Fornet-Betancourt (Ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (pp. 15-40). Madrid: Editorial Trotta.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Universidad del Cauca, Sello Editorial.
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En W. Sachs (Ed.), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (pp. 35-52). Perú: PRATEC.
- Esteva, G. (2019). Caminos de autonomía bajo la tormenta. En G. Makaran et al. (Coords.), *Vuelta a la autonomía: Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina* (pp. 90-112). México: Bajo Tierra, CIALC-UNAM.
- Fonseca, P. C. D. (2015). Desenvolvimentismo: a construção do conceito. *Texto para Discussão IPEA*, 2103, 1-35.

Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), 71-83.

Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte Comunitario-Popular: antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: BUAP.

Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Leff, E. (2019). *Ecología Política. De la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida*. México: Siglo XXI.

Marañón, B. (2012). Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales: notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir. En B. Marañón (Coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina: una perspectiva descolonial* (pp. 45-68). Buenos Aires: CLACSO.

Marañón, B. y López, D. (2020). Des/colonialidad del poder, crisis del "Progreso"- "Desarrollo" y emergencia de los Buenos vivires como nuevo horizonte de sentido histórico. *Bajo el Volcán*, 1(2), 45-67.

Marini, R. M. (1973[2000]). *Dialética da Dependência*. Petrópolis: Vozes.

Navarro, M. L. y Machado, H. (2020). *La trama de la vida en los umbrales del capitaloceno: el pensamiento de Jason W. Moore*. México: Bajo Tierra.

Oliveira, G. M. de (2022a). *Mudar o mundo aqui e agora. Movimentos de economia solidária e autonomias para além, apesar e com o Estado*. Marília, Brasil: Lutas Anticapital.

Oliveira, G. M. de (2022b). Trazer a economia de volta: reflexões sobre a ideia de movimentos subalternos latino-americanos. *Polis, Revista Latinoamericana*, 21(63), 128-147.

Oliveira, G. M. de (2022c). Avivar a autonomia: movimentos sociais, economia solidária e experimentações democráticas para além do Estado. *Revista Direito e Práxis*, 15(1), 1-29.

Oliveira, G. M. de (2022d). Hacia otra economía, otra política. Reflexiones sobre instituciones no estatales en América Latina. En E. Aguilar (Org.), *Agroecología y organización social. Estudios críticos sobre prácticas y saberes* (pp. 70-92). Ciudad de México: Itaca.

Oliveira, G. M. de (2023). Autoorganizar la vida en común: autogestión y participación radical hacia la reconexión de economía y política. En J. Martínez et al. (Coords.), *Economía social, cooperativismo y políticas públicas. Potencialidades de organizaciones alternativas* (pp. 55-75). México: UAM-Lerma.

Oliveira, G. M. de, Ferrarini, A. V. y Dowbor, M. (2023). Economía solidaria y hacer político de los movimientos sociales. *Revista Mexicana de Sociología*, 85(1), 9-38.

Oliveira, G. M. de y Aguilar, E. E. (2022). Hacia otra economía y otra política. De la interdependencia al autogobierno popular-comunitario. *Ecología Política*, 63, 61-64.

Oliveira, G. M. de y Modonesi, M. (2023). Teorizaciones latinoamericanas del concepto de autonomía. En G. M. de Oliveira y M. Dowbor (Orgs.), *Movimientos sociales y Autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina* (pp. 20-45). Marília, Brasil: Lutas Anticapital.

Oliveira, G. M. de y Müller, I. D. (2022). Economic History, Developmentalism and Neoliberalism in Contemporary Brazil. En P. Baisotti (Ed.), *Setbacks and Advances in the Modern Latin American Economy* (pp. 120-140). Reino Unido: Routledge.

Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, 6(2), 73-90.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Roux, R. (2002). La política de los subalternos. En G. Ávalos (Coord.), *Redefinir lo político* (pp. 35-60). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Segato, R. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-Cadernos CES*, 18, 106–131.

Svampa, M. (2008). *Cambio de época: poder político y movimientos sociales*. Buenos Aires: CLACSO, Siglo XXI.

Svampa, M. (2019). El desarrollo y su crisis en América del Sur. En A. Kothari et al. (Coords.), *Pluriverso. Un diccionario del posdesarrollo* (pp. 150-170). Barcelona: Icaria Editorial.

Svampa, M. y Viale, E. (2020). *El colapso ecológico ya llegó. Una brújula para salir del (mal) desarrollo*. México: Siglo XXI.

Svampa, M. et al. (2022). Transiciones justas para América Latina desde el Pacto Ecosocial del Sur: propuestas y disputas frente a los pactos verdes hegemónicos. *Ecología Política*, 64, 61-70.

Tapia, L. (2023). Los límites de las autonomías. En: G. M. de Oliveira y M. Dowbor (Orgs.), *Movimientos sociales y Autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília, Brasil: Lutas Anticapital.

Zavaleta, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

PARTE II

PENSAR LAS “OTRAS ECONOMÍAS”

ECONOMÍA INDÍGENA

La economía indígena como problema teórico e ideológico

Edgars Martínez Navarrete

Universidad Nacional Autónoma de México - México

Mijail Mitrovic

Pontificia Universidad Católica del Perú - Perú

Actualmente, la noción de *economía indígena* recorre los campos discursivos de organizaciones no gubernamentales, redes transnacionales de cooperación para el desarrollo, dependencias estatales, empresas que promueven negocios responsables y organizaciones políticas indígenas de diversa orientación. Desde arriba o desde abajo, la idea parece apuntar a un conjunto particular de prácticas económicas que se distinguen claramente de la economía capitalista a partir de diversos rasgos: la ausencia de dinero para la realización de intercambios, la organización de la distribución en base a estructuras de parentesco, la sostenibilidad medioambiental, la intervención de códigos culturales en la conceptualización de las prácticas e ideales económicos, la búsqueda del equilibrio social a través de la reciprocidad, entre otros. Habría entonces una economía indígena que operaría en términos propios, al margen de la racionalidad capitalista que se extendió por el mundo durante los últimos siglos. Aquella economía estaría anclada en saberes ancestrales relativos a la sociedad, la naturaleza y el territorio, preservados al interior de comunidades que resisten el avance de la sociedad mercantil y su racionalidad instrumental. En breve, estaríamos ante “una economía indígena basada en la reciprocidad, [la] solidaridad y (...) la no acumulación”.¹ La economía indígena aparece entonces como una alternativa a la lógica de la acumulación capitalista.

¹ Ver el Portal Web Territorio Indígena y Gobernanza: <https://www.territorioindigenaygobernanza.com/web/economia-indigena/>.

Sin embargo, conviene discutir el modo en que se ha instalado dicha noción en el repertorio discursivo burocrático, empresarial y académico en la actualidad, pues corre el riesgo de ahogar su potencial crítico y político si su consistencia teórica se mantiene sin mayor examen. Curiosamente, se trata de una categoría bastante utilizada (Lugo 2007; García y Argüello 2012), pero pocas veces discutida, que es preciso entender a la vez como un *concepto* proveniente de la antropología y como una *categoría ideológica*. En este capítulo nos interesa reflexionar sobre la economía indígena a partir de su posible derivación de los debates ya históricos en el campo de la antropología económica, por un lado, y, por otro, de una lectura latinoamericana peculiar, en clave política, de la noción de *valor de uso* que se desprende de la tradición marxista.

Confiamos en que el examen crítico de la economía indígena como categoría resultará útil para pensar sus usos políticos, pero sobre todo para advertir que, en la actualidad, dichos usos no solo se encuentran entre movimientos u organizaciones que se ubican en una posición de antagonismo a los efectos históricos y renovados del capitalismo en la región, sino que la categoría también ha encontrado una variante neoliberal. Así, proponemos abordar la economía indígena como el resultado del debate sobre la universalidad o particularidad de lo económico según se desarrolló en la antropología durante el siglo XX; luego, discutir los modos en que el valor de uso, en tanto atributo específico de la economía indígena, ha emergido como categoría central en proyectos de resistencia al capitalismo, especialmente desde la perspectiva decolonial y ciertas posturas autonomistas en América Latina; enseguida, mapear otros usos ideológicos de la economía indígena como parte del orden neoliberal para, finalmente, discutir qué está en juego en el actual auge de la noción de economía indígena en nuestra región.

Formalismo y sustantivismo

El campo de la antropología económica surgió a mediados del siglo pasado para responder a la pregunta por el carácter universal o particular de las formas económicas en la historia. Extendiendo las doctrinas marginalistas y neoclásicas al estudio de las sociedades primitivas, Melville Herskovits sostuvo que la "racionalidad" consiste en la distribución ordenada de "bienes escasos" entre una colectividad, que define las formas culturales (particulares) de la "economización" (universal) (1976 [1948], p. 31). En los planteamientos formalistas, dicha racionalidad gravitó únicamente en las elecciones que una serie de individuos hacían en torno a distintos medios (escasos) para alcanzar ciertos

fines, definiendo así una dinámica universal del comportamiento económico: “Los fines son las metas del individuo coloreadas por los valores de su sociedad hacia las cuales intenta avanzar (...) No hay técnicas específicamente económicas ni metas económicas. Lo económico es únicamente la relación entre fines y medios” (Burling 1976, p. 113).

Así, la posición formalista introdujo el instrumental de la economía a la antropología, a fin de, por un lado, demostrar la cientificidad de la primera –medida por su aplicabilidad a sociedades no capitalistas, pasadas y presentes, que indicaría su universalidad– y, por otro lado, de ubicar a la antropología como la disciplina que aporta las traducciones culturales necesarias para comprender las particularidades sociales, en línea con lo delineado por Franz Boas y el culturalismo norteamericano. En breve, el *homo economicus* que apareció como presupuesto teórico e ideológico fundamental desde la economía política clásica ahora recibiría la fuerza demostrativa de la variedad etnográfica y un carácter efectivamente ancestral. Si la economía política vio en Robinson Crusoe la figura del individuo como centro de lo social, la antropología formalista señalaba que Viernes realmente compartía las mismas disposiciones que el náufrago inglés.

Una versión contemporánea de aquella perspectiva es la planteada por Arjun Appadurai, quien sostuvo la universalidad de la mercantilización –el proceso mediante el cual las cosas se vuelven objetos de intercambio– y la particularidad de las formas sociales que esta adopta. De ahí que el autor hable de la existencia de “formas sociales indígenas de mercantilización” (1991, p. 32), es decir, de recubrimientos culturales de un proceso general que, a la manera formalista, aparece como un universal de la vida social. Como lo señaló David Graeber, en Appadurai el comercio aparece como un “deseo humano universal” que, además, operaría como una fuerza subversiva contra los poderes sociales que intentan controlarlo –especialmente, el Estado– (2018, p. 81). Esta perspectiva hoy en día opera implícitamente en diversos usos de la economía indígena dentro del marco ideológico capitalista, como veremos más adelante.

Frente a ello, la posición sustantivista desarrollada por Karl Polanyi y George Dalton reclamó la necesidad de estudiar las particularidades que lo económico asume en una sociedad, a partir del principio de que existen diversas *formas de integración* –reciprocidad, redistribución e intercambio de mercado–, las cuales otorgarían unidad y estabilidad al proceso económico y a su desarrollo en tanto formas de institucionalización (Polanyi 1976). Contra la universalización de las categorías económicas particulares de la sociedad capitalista, esta posición sostiene que aquellas tres formas de integración, que a su vez suponen tres dinámicas distintas de movimientos económicos y apoyos institucionales,

permiten caracterizar diferentes tipos de sociedades cuya principal diferencia con la capitalista radica en que la economía se encuentra "incrustada" [*embedded*] en otros dominios de la vida social (Bohannon y Dalton 1962).

El marco sustantivista, entonces, apareció como el modo adecuado para estudiar las prácticas económicas indígenas por fuera de su codificación como antecedentes inmemoriales de la sociedad mercantil. Frente al universalismo formalista, el sustantivismo defendió la particularidad sociohistórica y la necesidad de establecer cierta inconmensurabilidad entre las formas de integración y sus instituciones correspondientes, que expresarían racionalidades distintas y observables empíricamente. De ese modo, el debate formalismo-sustantivismo puso en escena una disputa por la definición misma de lo económico: se trata de una lógica universal que apunta a la óptima utilización de recursos según criterios compartidos por todas las sociedades, o bien existen diversas formas de comprender la economía, según la configuración institucional que la organice (la religión, el parentesco, la cosmología, etc.) y los mecanismos de intercambio que predominen en ella.² Es lógico entonces que, en América Latina, la formulación de la noción de economía indígena –es decir, de *otra* respecto de la dominante– responda a las coordenadas del sustantivismo.

En las últimas décadas, la afirmación de la economía indígena entre organizaciones políticas latinoamericanas ha seguido una ruta sustantivista. Su definición anclada en la no acumulación, la solidaridad y la reciprocidad citada al inicio indica bien que se trata de una lógica económica donde gobiernan principios ajenos o directamente contrarios a los imperativos del mercado que compelen a economizar o acumular de manera racional –según la mirada formalista–. Las combinaciones de esta herencia sustantivista son múltiples a nivel subcontinental, y se evidencian en la supuesta constatación empírica de una serie de tipos de economía indígena discordantes al mercado capitalista. Por ejemplo, Calva (2000) sostiene que el modelo de economía indígena mesoamericano aún es precapitalista de subsistencia, basado en una modalidad agrícola sedentaria con cultivos de maíz, frijol y calabaza. Una relativa variación de esto se podría observar en la zona maya guatemalteca donde, si bien la agricultura también sigue teniendo un carácter de subsistencia, un gran cúmulo de mercancías producidas por manos indígenas serían intercambiadas por mecanismos de un sistema capitalista "primitivo vinculado al comercio nacional" (García y

² La oposición ha tenido nuevas versiones, como aquella, surgida en los años 80, entre la *teoría de la decisión* –que mantiene al individuo como unidad de análisis y complejiza el rol de las instituciones– y el enfoque *culturalista* – que supera el énfasis sustantivista en el intercambio y busca entender la economía como un sistema–, según lo propuso Orlove (1986).

Argüello 2012, p. 102). Sin embargo, se supone que ambas esferas económicas conservan su autonomía. Situación similar a la mexicana ocurre con los twahkas en Honduras; pese a las grandes transformaciones que ha sufrido la economía indígena en el último siglo, las cuales han acentuado sus diferencias con la economía exógena, la agricultura, la caza, la pesca y la recolección de tal pueblo están casi exclusivamente destinadas al autoconsumo familiar antes que al mercado (Romero 1996).

En el contexto colombiano, según Tocancipá (2008), el resurgimiento de la práctica del trueque entre los kokonuco a inicios del presente siglo ha buscado afirmar un modo de intercambio distinto a la economía de mercado que permite no solo aprovechar la diversa producción del pueblo en los varios pisos altitudinales que ocupa, sino también integrarlos a través de trueques colectivos organizados como alternativas al predominio del mercado o el intercambio comercial. En este caso, la reciprocidad a través del trueque vehicula los principios de “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía”, valores que los kokonuco afirman en su resistencia al capitalismo. A diferencia de los casos antes mencionados, donde una forma económica reproducida internamente en el entorno étnico se mantiene como un segmento diferenciado del mercado, aquí la práctica del trueque es reorganizada en clave política en una escala mayor.

En el cono sur latinoamericano la economía mapuche, en oposición a la de mercado, gozaría de buena salud de la mano de diversos procesos políticos de reconstitución territorial en marcha. Viera-Bravo reconoce que en las experiencias de recuperación de tierras mapuche se “reposiciona una concepción original de economía” (p. 87), centrada en el *kelluwün* (reciprocidad) y en el equilibrio entre “sujetos (*che*) de una comunidad (*lof-che*) (...) con su *itrofill mongen* (entorno biodiverso) en las dimensiones ecosistémicas y espirituales” (Viera-Bravo 2021, p. 100). Dicha resignificación basada en la reciprocidad a nivel territorial permitiría la satisfacción de necesidades colectivas de los sujetos en pugna mediante la generación de valores de uso, nuevas subjetividades y de “prácticas que permiten la restauración de los vínculos comunitarios y con el territorio, fundamentales para el *küme mongen* («buen vivir mapuche»)” (Viera-Bravo 2021, p. 87). En la misma tónica, Pineda (2014) menciona que en estos procesos de recuperación territorial se desarrollan una serie de contradicciones entre las formas mapuche de reproducción social basadas en “economías de subsistencia” que conciben “a la tierra y a la naturaleza como un bien inconmensurable, que no tiene precio” (p. 59), frente a la lógica productiva del capital que “mercantiliza y cosifica la vida, como una materia prima, un bien de consumo” (p. 59).

La economía indígena vista así marca una diferencia radical frente al capitalismo, pero se dejan de tematizar precisamente las formas de articulación entre estas prácticas y aquellas que caracterizan a la producción de mercancías, pues, desde el desarrollo histórico del capitalismo, la práctica del trueque y otras actividades marcadas por la reciprocidad se han desarrollado al interior de un proceso más amplio de subsunción de la vida social al capital. Del mismo modo en que el funcionalismo desestimó la posibilidad de explicar el funcionamiento interno de una estructura social al permanecer en el nivel de la construcción de tipologías (Godelier 1974, p. 136), el sustantivismo construye tipos sociales ideales a partir de las formas de integración, todas situadas en la esfera del intercambio, relegando la producción –central para la mirada marxista– a cumplir un papel secundario en el análisis social. Así, frente al énfasis sustantivista en la esfera del intercambio, habría que estudiar las prácticas efectivas de producción y reproducción social (Nartzky 2004), además de las formas de apropiación del producto social al interior de los pueblos indígenas que previenen de concebirlos como sociedades fundamentalmente igualitarias (Turner 2002). Para ello, hace falta examinar uno de los principales motivos teóricos e ideológicos que, fluyendo desde el campo del pensamiento crítico latinoamericano, hoy recubre a la economía indígena de un discurso que corre el riesgo de opacar sus contradicciones internas.

La economía indígena como exacerbación del valor de uso

Encontramos otro modo radicalmente sustantivista de situar la economía indígena en la teoría decolonial y sus ramificaciones, basadas en una comprensión de las sociedades indígenas actuales como depositarias de saberes y prácticas anteriores a la colonización de América. Como paso previo, esta perspectiva propone un cuestionamiento del eurocentrismo que ha caracterizado al estudio de lo económico, tanto en la economía dominante como en el marxismo, pues se han invisibilizado “pensamientos y prácticas socioeconómicas no mercantiles y no capitalistas” (Vargas Soler 2009, p. 59) Así, es tarea del proyecto decolonial en materia económica

...advertir el carácter modernizante y colonial de esas perspectivas, y contribuir tanto a posibilitar como a visualizar la existencia de otros modos de conocimiento y significación de lo económico (otras ontologías y epistemologías de lo económico) así como de prácticas y propuestas socioeconómicas no capitalistas (otras prácticas de lo económico) (Vargas Soler 2009, p. 59).

Esa es la línea de afinidad que vincula las perspectivas decoloniales actualmente en boga con diversos planteamientos por “pluralizar” la economía a nivel global, subrayando sus grados de autonomía o discordancia con la economía capitalista. No es difícil, en dicho marco, entender el papel central que las sociedades indígenas y sus economías han ocupado en la reflexión decolonial.³ Al decir de Aníbal Quijano, uno de los fundadores del grupo Modernidad/Colonialidad, dichas sociedades tienen actualmente un “lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis [la colonialidad del poder], implicada en las propuestas de des/colonialidad global del poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa” (2012, p. 54). Ante la expansión de un sistema económico eurocéntrico, vehiculado por la colonialidad del poder y la consolidación de una sociedad compuesta por la idea hegemónica de un sujeto racional, los planteamientos decoloniales depositaron las esperanzas de modos económicos y de vida distintos al capitalismo en las comunidades originarias e indígenas de América Latina. En palabras de Rita Segato, éstas

...colocan en el centro de la vida las relaciones humanas y con el medio natural; no orientan su existencia por las pautas del costo-beneficio, productividad, competitividad, capacidad de acumulación y consecuente concentración; y producen así modos de vida disfuncionales con el mercado global y proyectos históricos que, sin basarse en modelos vanguardistas, son dramáticamente divergentes del proyecto del capital (2014, p. 18).

En las perspectivas decoloniales como las citadas encontramos una fusión de imaginarios históricos sobre las comunidades originarias y su presentación actual como colectividades *necesariamente opuestas* a la sociedad capitalista. De algún modo, aquellas presuposiciones sobre la exterioridad radical de la vida indígena respecto del capital provienen de una peculiar lectura de la crítica de la economía política de Marx, sobre todo de una concepción estrecha de la obra marxiana como fundada en la oposición entre valor de uso y valor de cambio.⁴ El segundo sería aquel que el capitalismo ha extendido por el mundo,

³ Vargas Soler (2009) lleva más allá el punto al cuestionar que las perspectivas de Marx y Polanyi reproducen la colonialidad y hace falta “descolonizar el saber y el ser” para producir una verdadera transformación. Para nuestro argumento, sin embargo, no hace falta entrar en ese nivel de especulación.

⁴ En rigor, *El Capital* opera con categorías extraídas de las prácticas concretas de la sociedad mercantil, por lo que Marx opone el valor de uso no al valor de cambio, sino al *valor*, aquella dimensión del cual el valor de cambio no es más que un índice, y que es preciso descubrir mediante la reconstrucción de

mientras que el primero aparece como el propio de las economías indígenas u originarias, leídas implícitamente como precapitalistas (y en su polarización sofisticada, como anticapitalistas o no-capitalistas).

En buena cuenta, se trata de una dicotomía fundada en otra oposición tradicional de la antropología económica entre dones y mercancías, y conduce a lo que James Carrier (1992) ha denominado *occidentalismo*. El reverso del conocido argumento de Edward Said (2009) sobre el *orientalismo* como construcción discursiva de las sociedades orientales por parte del imperialismo, para Carrier, el occidentalismo consiste en producir una imagen de las sociedades occidentales como si estas operarán únicamente a través de la racionalidad capitalista. Si "las sociedades arcaicas muestran el carácter incrustado de las actividades económicas en una red de relaciones sociales que es significativa precisamente porque en el occidente moderno la economía no está ya incrustada" (1992, p. 200, traducción propia), la imagen de Occidente como totalidad cultural se reduce a una sociedad saturada por la mercancía. De ese modo, obtenemos la diferencia entre sociedades que se orientan por el valor de uso (dones) y aquellas que lo hacen por el valor de cambio (mercancías), y en ambos casos se relega el análisis de sus funcionamientos concretos.⁵

Por contraste, otras elaboraciones latinoamericanas sobre el valor de uso han encuadrado el problema desde una perspectiva menos idealista. Bolívar Echeverría, por ejemplo, desarrolló un argumento más complejo en su influyente *Valor de uso y utopía* (1998). Ahí el filósofo plantea que

...las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalistas –de uno de los dos lados del comportamiento económico contradictorio de la sociedad moderna– no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerle contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del "valor de uso" y su reproducción (1998, p. 155).

lo concreto. Por ello, es un error pensar que estamos ante conceptos generales formulados desde la abstracción filosófica (Marx 1982) y, sobre todo, que se pueden aplicar a razonamientos que dejan de lado la historia real de la articulación de las sociedades indígenas al capitalismo.

⁵ En la tradición antropológica, dicha distinción encuentra un correlato en la teoría del cambio social y cultural del antropólogo estadounidense Robert Redfield (1947), quién durante la década de los 30 distinguió entre sociedades "folk" y "sociedades modernas urbanas". Las primeras, por lo general rurales y campesinas, tendían a desarrollarse dentro de un intenso marco cultural y emocional donde el lucro o la ganancia capitalista eran prácticas ajenas, mientras las segundas, afincadas en el pensamiento causal, eran proclives a la generación de mercancías y al lucro, entre otras dinámicas propias de un capitalismo en expansión.

El autor tematiza dialécticamente la aparición de ese “otro lado” –el del valor de uso o “forma natural” de la producción y reproducción social– como una problemática histórica surgida con la expansión capitalista:

El problema de la ‘naturalidad’ de las formas sociales y de las definiciones del ‘valor de uso’ sólo aparece de manera enfática en la vida real cuando el desarrollo capitalista hace estallar en todas partes los milenarios equilibrios locales entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción; cuando, en la empresa imperialista, el Hombre europeo hace la experiencia de lo relativo de su humanidad (1998, p. 156).

Sin embargo, mientras que Echeverría justifica de este modo la exploración del problema del valor de uso como forma natural de la vida social, el énfasis decolonial encuentra en la vida indígena actual un reservorio de aquellos “milenarios equilibrios” que hoy emergen como alternativas al desorden capitalista planetario. Al contrario, siguiendo a Echeverría:

...el concepto de “forma natural” del discurso de Marx en *El Capital* no hace referencia a un modo paradisiaco de existencia del ser humano, del que éste hubiese sido expulsado por su caída en el pecado original de la vida mercantil y capitalista. La forma social natural de la existencia humana que el comunista Marx quiere liberar de su sujeción a la “tiranía del capital” es por sí misma conflictiva, desgarrada; tanto la felicidad como la desdicha son posibles en ella. Su liberación no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción (1998, pp. 196-197).

La actual imagen decolonial de la economía indígena como una totalidad no conflictiva y encaminada “naturalmente” a valores divergentes a los de la sociedad capitalista no es mucho más que una lectura unilateral de la problemática del valor de uso en la tradición marxista.

Una perspectiva que ha incidido en este problema, bebiendo creativamente de ciertas premisas decoloniales y diferentes formulaciones del marxismo abierto (*Open Marxism*), del Colectivo Notas de Medianoche (*The Midnight Notes Collective*), de los feminismos (particularmente de raíz comunitaria), del autonomismo italiano y del comunalismo latinoamericano, es la propuesta

que podría identificarse como un autonomismo comunalista latinoamericano. Nucleando a distintos activistas/intelectuales del continente, su apuesta radica en valorar lo comunitario, generalmente en contextos indígenas o populares, como una trama que alberga las posibilidades materiales e inmateriales de reproducir una vida alternativa a la economía capitalista:

Lo comunitario como una forma de reproducir la vida social, entonces, no únicamente es la negación de la dominación existente, no solamente es no-capitalista o no-estatal, es eso y al mismo tiempo, mucho más que eso. Lo comunitario no está determinado *ex ante* por la dominación, lo comunitario no existe únicamente por el capital, ni a partir del capital, aunque sea en términos de negación (Gutiérrez y Salazar 2015, p. 21).

Nos encontramos, como se puede ver, frente a una combinatoria analítica a tres tiempos: lo comunitario como *preexistente* al capitalismo, como su *negación* y como su *alternativa política*; lo comunitario sería entonces una totalidad no solo disímil a la capitalista, sino también anterior. En conjunto, la reproducción comunitaria de la vida no estaría determinada abstractamente por la ley del valor, sino por la "politicidad" inherente al valor de uso, es decir, por la capacidad de decisión colectiva de los sujetos comunitarios para la producción de lo común y la satisfacción de sus necesidades concretas (Gutiérrez 2015; Linsalata 2015). El valor de uso aquí adquiere una potencia como relación social que cohesiona a un sujeto político capaz de subvertir la dominación capitalista. Dicha politicidad, en términos económicos, faculta el desarrollo de diversos "sistemas de circulación y flujo de bienes que configuran una red de intercambios materiales y simbólicos" (Gutiérrez y Salazar 2015, p. 34) al interior de una trama comunitaria, con el fin de gestionar colectivamente la riqueza social.

A contracorriente de la tiranía del trabajo abstracto y de las relaciones sociales de producción capitalistas, la unidad básica que sostiene tales sistemas y flujos de intercambios sería el trabajo comunitario, que aparece como la "forma natural" del trabajo concreto en contextos comunitarios, también llamado trabajo colectivo o trabajo comunal, *k'ax k'ol* en lengua maya k'iche (Tzul Tzul 2015). Esta constituye la forma del trabajo destinado a la generación de bienes comunes en tanto valores de uso, organizado a través de la articulación de relaciones comunitarias que fungen, a su vez, como vínculos de subjetivación signatarios de "los procesos de trabajo y el usufructo de los productos del trabajo social" (Gutiérrez y Salazar 2015, p. 40), generalmente al margen o en contra del capital. La ubicación del sujeto y del producto comunitario en estos planos

radicaría en su producción bajo nociones cualitativas de equiparabilidad y no de la equivalencia dineraria típica del intercambio de mercado, tal como plantearon los estudios sustantivistas desde mediados del siglo pasado.

La dimensión político-organizativa que apertura esta perspectiva en torno a lo económico tiende a ser discreta. Si bien varios trabajos no desconocen contradicciones, tensiones y ciertas jerarquías al interior del entramado comunitario, la dispersión del poder (Zibechi 2006) consustancial a la generación de bienes comunes para el sustento concreto termina por limitar desde bajo cualquier intento de petrificación vertical. Existe una especie de capacidad comunal que se reactualiza en distintos formatos (asamblea, tequio, gobiernos comunales, entre otros) para detonar procesos “auto-regulatorios que se encaprichan en dispersar sistemáticamente el poder”, lo cual es a la vez “un marcador de la vitalidad de la trama comunitaria” (Gutiérrez y Salazar 2015, p. 43). Esta capacidad comunal de auto-regulación acostumbra a encarar a su exterior como negación y como objeto de asedio; así, supuestamente contradice el proceso de valoración del valor mientras se encuentra cercada o acechada por el mismo en una dinámica incesante sin puntos de fuga ni determinaciones más allá que la misma reproducción del común.

Una de las operaciones teóricas problemáticas que recorre transversalmente estos planteamientos es la correlación directa que establecen entre el valor de uso y una politicidad comunitaria específica. Es, a fin de cuentas, el problema de la identidad entre el sujeto y su producción que en el capitalismo aparece como fundamentalmente enajenada o desgarrada. En palabras de García Linera (2015), habría que entender la sociedad capitalista como una “comunidad ilusoria” que se crea y recrea a “partir de una abstracción de la acción concreta de los productores, validando y consagrando la separación entre ellos, que concurren a sus actividades como productores privados” (p. 20). Al contrario, en el interior de los entramados comunitarios esta identidad (re)tomaría su carácter no enajenado en las posibilidades colectivas de satisfacción concreta de la vida –donde lo concreto es sinónimo de inmediato y antónimo de abstracto– sin mediar con otras determinaciones estructurales e históricas. Así las cosas, la voluntad de transformación de la politicidad comunitaria enraizada en el valor de uso adquiriría sentido por la “elección” de cómo producir algo y la “intención” impregnada en el resultado de dicho proceso (producto), realizándose efectivamente en el momento que el consumidor directo decide usar este producto, absorbiendo la “elección” y la “intención” previa:

Al elegir la forma del bien a producir, el sujeto –en tanto productor– imprime un sello particular al objeto, una “intención transformativa”, intención que se hace efectiva en el momento en que el sujeto –en tanto consumidor– decide *usar el objeto producido*, es decir, asume la forma impresa al objeto, dejándose transformar por ella. El *proceso de asunción de la forma* del objeto pasa, a su vez, por la asunción del significado del mismo, es decir, del mensaje subjetivo que el objeto lleva implícito en sí (Linsalata 2011, p. 5, cursivas propias).

La identidad entre el sujeto y su producción en una trama comunitaria basada en el valor de uso y, por tanto, el carácter de la politicidad que envuelve lo concreto de tal vínculo sin considerar otras determinaciones, tiene pocas posibilidades más que ser “no capitalista”; “hacer comunidad concreta, es decir, identidad no capitalista, está presente aquí y ahora, como negatividad y creación de mundo a partir de lo imposible desde y dentro del capital”, donde lo imposible “es la afirmación radical del valor de uso” (Millán 2015, p. 191). No es menor el que esta perspectiva subraye también el carácter semiótico inscrito en la producción y reproducción de la economía indígena orientada por el valor de uso: frente a la evacuación del sentido que el valor de cambio cargaría consigo –aquello que lleva a que lo antes sólido se disuelva, según la famosa formulación de Marx y Engels–, aquí se busca enfatizar una lógica económica donde lo material y lo simbólico se encuentran integrados.

Hasta acá, ante la exacerbación de la economía indígena como valor de uso nos encontramos frente a tres nodos problemáticos: 1) su preexistencia transhistórica, que ha caído en una especie de ancestralismo indígena frontal o matizado; 2) su exterioridad al capitalismo y a la ley del valor; con más o menos grados de autonomía o fractura y, por último: 3) la constatación radical de la forma comunitaria como reservorio de alternativas políticas al capitalismo, enraizada en el valor de uso como praxis. Frente a ello, nos interesa pensar qué habilita el marxismo para pensar la realidad compleja que recubre a la noción de economía indígena hoy en día. Pero antes, hace falta mapear los modos en que la economía indígena hoy aparece en el otro polo del espectro ideológico.

Un formalismo neoliberal: la economía indígena como potencia capitalista

Si la noción de economía indígena ocupa un lugar relevante en los planteamientos autonomistas/comunalistas, decoloniales y, en general, “progresistas” en nuestra región, conviene mirar también sus usos entre quienes

defienden alguna versión del discurso liberal. Como producto de una posición sustantivista, tal como hemos visto, la economía indígena defiende la diferencia esencial entre las concepciones indígenas sobre la vida y la reproducción social, mientras que, observada a la manera formalista, busca simplemente especificar la forma cultural distintiva de los contenidos o lógicas económicas universales. Veamos ahora algunas derivas actuales del formalismo.

Hace algunos años, el economista Hernando De Soto formuló una propuesta para “pacificar” la Amazonía peruana después de los violentos sucesos del “Baguazo” de junio de 2009.⁶ En el documental *El misterio del capital de los indígenas amazónicos*, De Soto ensaya una nueva versión de sus propuestas para reducir los costos de la formalidad planteadas en su *best seller El Otro Sendero* (1986) y luego ampliadas en *El misterio del capital* (2000).⁷ Esta vez su objetivo no es demostrar que las clases populares urbanas son esencialmente pequeños capitalistas que recurren a la economía informal ante las trabas estatales, sino que las prácticas efectivas de los pueblos indígenas amazónicos demuestran que, contra la legislación que establece la inalienabilidad de sus territorios, éstos han creado sus propias formas de privatización de la tierra y de los recursos, para usarlos con fines no de subsistencia, sino de acumulación. Se trata, para De Soto, de capitalistas comunales e indígenas que sufren de la exclusión jurídico-estatal del ámbito de la economía formal, y por tanto no pueden emplear sus bienes para acceder a crédito y desarrollar empresas, entre otras operaciones propias del libre mercado.

En la documentación comunal de los propios indígenas De Soto encuentra evidencias de que ellos realmente conciben el territorio como una propiedad en el sentido burgués –un bien que compran, venden y alquilan–; que los indígenas han “lotizado” su territorio y producido una suerte de mapa alternativo a la visión oficial del Estado sobre su espacio social. Del mismo modo, el economista constata que muchos pueblos no solo producen para la subsistencia y el autoconsumo, sino también para comerciar. De ahí que, en sus palabras:

Los indígenas amazónicos, a su manera, de acuerdo a su cultura, para bien o para mal, están entrando al mundo del mercado y no son ajenos ni a la propiedad ni a la empresa. Esto es positivo porque, a nuestro

⁶ Se trata del desenlace trágico de un ciclo de protestas en el departamento de Amazonas (Perú) que cobró la vida de 33 indígenas y policías. Los pueblos demandaban la derogación de leyes que no pasaron por consulta previa, y el gobierno de Alan García decidió escalar la violencia. Al respecto, se puede consultar el documental *La Espera. Historias del Baguazo* (2014) de Fernando Vilchez. Disponible en: <https://vimeo.com/70404070>

⁷ El documental se puede consultar en el siguiente enlace: <https://videos.pucp.edu.pe/videos/ver/fb69545a9027a0071bb5259a78c6db07>.

juicio, no es posible, en el siglo XXI, controlar territorio, proteger valores culturales, ni vencer la pobreza, sin empresa ni propiedad.⁸

En suma, para De Soto la formalización de la propiedad indígena resulta clave para lo que los pueblos –o parte de sus integrantes– decidan sobre sus recursos, ya sea disolver su organización social y transitar hacia una economía de mercado plena, o para defender sus territorios de intereses externos mediante el ejercicio de un derecho de propiedad privada. Sin embargo, evadiendo toda determinación histórica en la configuración de la tenencia colectiva de la tierra en la Amazonía, lo prioritario para De Soto no es tanto la creación de empresas para la economía indígena, ya que estas entidades son posibles aún en contextos comunales bajo figuras como la empresa social rural o de base comunitaria⁹, sino la instalación de derechos de propiedad que habiliten el comportamiento de competencia propio del mercado capitalista. Bajo nuestra perspectiva, sería dicha instalación la columna vertebral que uniría los propósitos del formalismo desotiano en tanto medios (incluidas las empresas y el acceso a créditos) y fines (activación de capitales, incremento de producción y ampliación de ganancias).

Una situación similar, aunque impulsada desde el Estado, ocurrió en Chile durante el gobierno de Sebastián Piñera en 2019. Mediante un proceso de consulta (que fracasó estrepitosamente) en las regiones con presencia indígena urbana y rural, se pretendía modificar la Ley Indígena N° 19.253 respecto a la propiedad indígena, con tal de propiciar dinámicas como la división, venta, arriendo, permuta y/o transferencia de la tierra colectiva (Paillalef 2019). Esto, supuestamente, justificado por la constatación de un comportamiento de propietarios privados entre la población indígena que daba cuenta de una creciente tendencia a maximizar sus recursos de forma individual a costa de infringir los límites de la propiedad colectiva. La propiedad colectiva, otra vez, se presentaría como una camisa de fuerza de cara a los beneficios del mercado y como una atadura ante el despliegue potencial de su racionalidad económica inherente.

Los detractores de la propuesta sostuvieron que esta buscaba “promover el desarrollo económico ampliando los negocios que se pueden hacer con las tierras indígenas, pero con un enfoque que privilegia *iniciativas individuales* por sobre las demandas históricas colectivas o comunitarias” (Albert 2019,

⁸ La cita proviene del documental antes citado.

⁹ Para una revisión de los tipos de empresas que operan en contextos indígenas a nivel subcontinental revisar Molina-Ramírez (2020).

s/p., cursivas propias). Iniciativas individuales propias de un enfoque formalista, toda vez que para esta perspectiva la cultura –y al parecer también la historia– es un epifenómeno que sólo adquiere importancia ante la decisión que el “individuo operador” (Balazote 2007) toma entre medios y fines (comportamiento económico), aunque esta sea equivocada. Así, cuando se movilizan una serie de recursos para generar las condiciones de posibilidad de este comportamiento económico, a costa de la exigua o inexistente evidencia científica que relaciona la parcelación de tierras indígenas con aumentos en la productividad y mejoras económicas (Rosser 2010), no se está pensando precisamente en el bienestar indígena o de la nación, sino en intereses de clase muy particulares.

Ahora bien, una crítica sustantivista levantaría sospechas sobre este formalismo neoliberal precisamente por abstraerse del examen específico del modo en que dichas prácticas económicas se encuentran articuladas o incrustadas con la cosmología indígena y sus instituciones particulares.¹⁰ Sin embargo, notemos que el argumento neoliberal no apunta hacia una buena o mala definición técnica de lo económico –no es un asunto académico–, sino hacia el desarrollo de una política neoliberal basada en la constatación de que, en efecto, los pueblos indígenas *mantienen* ya diversos vínculos con el mercado capitalista y la economía nacional en términos amplios. Si el uso sustantivista de la economía indígena apela a la resistencia ante el capital, notemos que su empleo formalista habilita el camino hacia la subsunción real de la vida indígena al capital.

Sin embargo, si el sustantivismo minimiza el hecho de que la economía indígena hoy está articulada de variadas formas a la economía capitalista, el formalismo más bien parte de ello para ocultar el hecho de que no toda la reproducción social indígena se realiza a través del mercado. De ahí que, a nuestro juicio, la noción de economía indígena cargue hoy en día con una doble mistificación en la que, de cualquier modo, la historia y operación actual de la vida indígena aparezca reducida a dos imágenes contrapuestas e igualmente unilaterales: o bien se trata de formaciones sociales ajenas por principio al capital, o bien de protocapitalistas que desean que la promesa de subsunción se termine de realizar. Pese a ello, ambas perspectivas contienen un núcleo racional que el marxismo puede aprovechar para formular con mayor precisión qué está en juego al hablar de economías indígenas en la actualidad.

¹⁰ Desde otro ángulo, Wieland y Thornton (2013) han cuestionado la propuesta de De Soto desde el examen de las consecuencias que trae la imposición de la propiedad individual como única forma de concebir la propiedad del territorio.

Reflexiones finales: marxismo y economía indígena

Según hemos visto, la categoría de economía indígena hoy en día permanece encerrada en las perspectivas heredadas del sustantivismo y del formalismo antropológico. Así, para las derivas sustantivistas la economía indígena pasa a ser el paraíso del valor de uso, y su forma comunitaria aparece como preexistente/transhistórica, externa/negativa y/o alternativa al capitalismo. En su reverso, el formalismo asume a la economía indígena como una potencia para la realización plena del mercado capitalista; aquel espacio social que, si se le mira sin los prejuicios de la teoría crítica, engendra deseos rebosantes de "entrada a la modernidad", es decir, de realizar plenamente la subsunción de la vida al capital. Dicho de otro modo, hoy en día la vida indígena se presenta mistificada como un edén precapitalista o anticapitalista –aunque por momentos tormentoso y conflictivo– o bien como un espacio donde el capitalismo encuentra un arraigo ya no solo popular-urbano, sino cuasi milenario. Ambas imágenes, operadas en términos ideológicos, nos alejan de comprender la "realidad económica" en contextos indígenas, es decir, las prácticas efectivas que informan de los modos particulares en que cada sociedad resuelve su reproducción social en términos amplios.

Frente a lo anterior, el marxismo fomenta el estudio de las formas efectivas de articulación entre diversos sistemas económicos, considerando la ya histórica predominancia del capitalismo en América Latina y sus constantes dinámicas amplificadoras de subsunción. En la antropología marxista latinoamericana de los años 70 y 80, por ejemplo, el conocido debate sobre los modos de producción en la historia encontró importantes aportes para comprender los procesos reales de *articulación* entre diversas formas económicas que coexisten. Ello, sin embargo, presupone el reconocimiento de la predominancia del modo capitalista de producción en la región (Bartra 1976), a partir del cual era posible examinar *tanto* las formas de subordinación de modos de producción anteriores o marginales *como* mapear los posibles focos de resistencia o construcción de alternativas al capitalismo.¹¹ En una línea similar, Maurice Godelier formuló la problemática del estudio de la *transición* (1987) entre modos de producción, combinando el análisis histórico y etnográfico de las formas de

¹¹ En México, parte de la discusión sobre los modos y formas de producción desembocó en el debate entre campesinistas y descampesinistas durante los años 70. Según los primeros, el capitalismo conservaría a los campesinos porque significaba un sector que reportaba importantes condiciones para la acumulación de la agricultura capitalista, lo cual abría, a su vez, la pregunta sobre su rol en los procesos de transformación social. Para los segundos, los campesinos desaparecerían de la sociedad a través de un proceso de proletarianización, convirtiéndose en asalariados sin tierra. Para conocer este debate, ver: Concheiro San Vicente, 2022; Feder, 1977.

subsunción –formal y real– de diversas formas sociales al capital. Desde luego, la idea misma de la transición supone salir de las imágenes de la vida indígena como repositorios de una autenticidad originaria e incuestionada, o de un cúmulo de individuos prestos a convertirse en nuevas subjetividades del capital.

Actualmente estas perspectivas marxistas parecen haber caído en descrédito, pero resultan fundamentales para volver a plantearse el problema de la economía indígena no tanto como una cuestión de definición abstracta, sino como el estudio de su desarrollo histórico en toda su complejidad. Ello supone, pues, estudiar sus anclajes históricos tanto como sus procesos de reinención de la tradición; sus vinculaciones con otros sistemas sociales –subordinación, marginalidad, coexistencia, conflicto– y sus espacios de autonomía; su reproducción minoritaria o residual y su afirmación activa en contra de la forma-valor; en suma, aproximarnos a la economía indígena a partir de sus procesos efectivos de reproducción social. Desde ahí, su sostenimiento en los márgenes del capitalismo –y la posibilidad de formular un horizonte alternativo al del capital– o bien su disolución y conversión completa a la economía mercantil, no tendrá ya que ver con sus rasgos “esenciales”, sino con la política que dinamice, en términos amplios y escalares, sus procesos de reproducción. Es decir, su futuro tendrá que ver con la *historia*, entendida como un proceso vivo que se desenvuelve arrastrando, creando y recreando herencias de largo aliento, y no con la teorización abstracta sobre su supuesta *naturaleza* previa, externa o anticapitalista o, por el contrario, protocapitalista.

Bolívar Echeverría (1998) sostuvo que cualquier proyecto político contemporáneo tendrá que apostar por liberar la vida de su limitación capitalista y no por *retornar* a ninguna forma social previa. Es decir, la vida indígena y su economía aquí aparecen como elementos para una prospección política inédita, más no como una supervivencia precolonial que aseguraría su divergencia frente al capital. Curiosamente, las variadas elaboraciones de José Carlos Mariátegui sobre la potencialidad política de la comunidad indígena en los Andes apuntaban también hacia la reformulación socialista de las viejas tradiciones de la reciprocidad y la redistribución, pero alejándose de cualquier visión “pasadista” que postulara la vida campesina indígena como un repositorio de valores intocados por la modernidad capitalista. Ello indica, pues, que estamos ante un motivo recurrente en el marxismo latinoamericano que en décadas recientes ha sido eclipsado por la exacerbación del valor de uso, pero sobre todo por reducir el materialismo histórico a funcionar como una “sociología revolucionaria” (Anderson 2012 [1979], p. 133) que se orienta únicamente hacia la formulación de alternativas al orden del capital, en vez de anclar aquella prospección en el estudio de la historia.

Bibliografía

- Anderson, P. (2012). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.
- Appadurai, A. (1991). Introducción: Las mercancías y la política del valor. En A. Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías* (pp. 17-88). México: Editorial Grijalbo; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Bartra, R. (1976). Sobre la articulación de modos de producción en América Latina. En *Modos de producción en América Latina* (pp. 5-19). México: Delva Editores.
- Balazote, A. (2007). El debate entre formalistas y sustantivistas y sus proyecciones en la Antropología Económica. En H. Trinchero y A. Balazote (Comps.), *De la Economía Política a la Antropología Económica* (Cap. 2). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Bohannan, P., y Dalton, G. (1995). Mercados en África: Introducción [1962]. En H. Velasco (Comp.), *Lecturas de Antropología Social y Cultural. La Cultura y las Culturas* (pp. 413-440). Madrid: UNED.
- Burling, R. (1976). Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica. En M. Godelier (Comp.), *Antropología y economía* (pp. 101-124). Barcelona: Anagrama.
- Calva, T. (2000). *Pueblos Indígenas y Desarrollo. Los Programas de las Agencias Internacionales de Cooperación para el Desarrollo y los Pueblos Indígenas: el caso de Mesoamérica*. Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala.
- Carrier, J. (1992). Occidentalism: The World Turned Upside-Down. *American Ethnologist*, 19(2), 195-212.
- Concheiro San Vicente, L. (2022). Descampesinistas contra campesinistas: una polémica marxista en torno al campesinado mexicano. *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (10), 36-83.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Feder, E. (1977). Campesinistas y descampesinistas. Tres enfoques divergentes (no incompatibles) sobre la destrucción del campesinado. Primera parte. *Comercio Exterior*, 27(12), 1439-1446.
- García Linera, A. (2015). *Forma valor, forma comunidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García, P., y Argüello, S. (2012). Economía indígena en la comunidad de Wasakín, Municipio de Rosita, RAAN. *Ciencia e Interculturalidad*, 11(2), 101-117.
- Godelier, M. (1974). Economías y sociedades: enfoque funcionalista, estructuralista y marxista. En *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (pp. 132-175). México: Siglo XXI.
- Godelier, M. (1987). Introducción: El análisis de los procesos de transición. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 114, 5-16.
- Graeber, D. (2018). *Hacia una teoría antropológica del valor. La moneda falsa de nuestros sueños*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez, R., y Salazar H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, (1), 15-50.

Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte comunitario-popular. Antagonismo y producción de lo común en América Latina*. Puebla: ICSyH-BUAP.

Herskovits, M. (1976) [1948]. *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Linsalata, L. (2011). *Valor de uso, poder y transformación social*. México: Casa de Ondas.

Linsalata, L. (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario-popular en Bolivia: una mirada desde los sistemas comunitarios de agua en Cochabamba*. Bolivia: SOCEE/ Autodeterminación/Fundación Abril.

Lugo, D. (2007). Economía indígena y estrategias de reproducción en el grupo indígena warao. *Cayapa. Revista Venezolana de Economía Social*, 7(13), 59-75.

Marx, K. (1982). *Notas marginales al tratado de economía política de Adolph Wagner* (F. Blanco, trad.). México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Narotzky, S. (2004). *Antropología económica: nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.

Orlove, B. (1986). Barter and Cash Sale on Lake Titicaca: A Test of Competing Approaches. *Current Anthropology*, 27(2), 85-106.

Paillalef, R. (2019). El fracaso de la consulta indígena en Chile. *Agenda Pública*. <https://agendapublica.es/noticia/14176/fracaso-consulta-indigena-chile>

Pineda, C. (2014). Mapuche: resistiendo al capital y al Estado. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en Chile. *Revista Latinoamérica*, 2, 99-128.

Quijano, A. (2012). Bien vivir: entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, 122, 46-56.

Redfield, R. (1947). The Folk Society. *American Journal of Sociology*, 52, 293-308.

Romero, G. (1996). *Historia de la Costa Atlántica*. Managua: CIDCA-UCA.

Rosser, E. (2010). Anticipating de Soto: Allotment of Indian Reservations and the Dangers of Land-Titling. En D. Benjamin Barros (Ed.), *Hernando de Soto and Property in a Market Economy* (pp. 61-81). Surrey: Ashgate.

Said, E. (2009). *Orientalismo*. México: Random House Mondadori.

Segato, R. (2014). La perspectiva de la colonialidad del poder. En Z. Palermo y P. Quintero (Comps.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 13-42). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Tocancipá Falla, J. (2008). El trueque: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca. *Revista de Estudios Sociales*, 31, 146-161.

Turner, T. (2002). Lo bello y lo común: desigualdades de valor y jerarquía rotativa entre los kayapó. *Revista de Antropología Social*, 11, 203-220.

Wieland, P., y Thornton, T. (2013). Escuchando ladrar a los perros: Hernando de Soto y su receta para la Amazonía. *Derecho PUCP. Revista de la Facultad de Derecho*, (70), 325-344.

Vargas Soler, J. C. (2009). La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. *Otra Economía*, III(4), 46-65.

Viera-Bravo, P. (2021). Principios del mapuche mongen para la resignificación de la economía en tiempos de crisis del capitalismo neoliberal, desde el sur de Chile. *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, 10(2), 84-107.

ECONOMÍA CAMPESINA

La otra economía

Armando Bartra

Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco - México

El campesinado es una forma de vida.

Fei Hstu Tung

Preámbulo: excéntricos, airados, sobrevivientes

Despega el tercer milenio y los campesinos siguen ahí. Desahuciados por el pensamiento económico, social y político de la modernidad, las mujeres y los hombres de la tierra son sin embargo numerosos: dos mil quinientos millones; producen mucho: con un tercio de los recursos agrícolas alimentan a dos terceras partes de la humanidad; destacan como protagonistas del cambio: los movimientos rurales conforman uno de los contingentes más aguerridos del post neoliberalismo latinoamericano.

Su beligerancia clasista es de prosapia. La primera revolución social del proverbialmente urbano y fabril siglo XX fue la mexicana y fue campesina, le siguió la revolución rusa que también fue campesina; como fueron campesinos los movimientos de liberación de la India, fue campesina la revolución China y fue campesino el independentismo africano de la posguerra. Paradójicamente la modernidad marcha sobre revoluciones campesinas triunfantes sostiene con razón Barrington Moore (2015).

En México los rústicos que hace un siglo hicieron una revolución no han parado. En los años setenta y primeros ochenta del siglo pasado fue la generalizada batalla por la tierra, un neo zapatismo animado por hijos de ejidatarios y otros campesinos sin parcela que invadían nuevos latifundios. A esta oleada siguieron en los ochenta creativos impulsos a la economía asociativa mediante la apropiación autogestionaria de la cadena productiva por los agricultores pequeños. El alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 y su rápida pacificación desataron el activismo indígena que reivindica las autonomías en sus territorios. Al iniciarse el siglo XXI los impactos del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) provocaron un movimiento que con la consigna "El campo no aguanta más", luchaba no tanto por demandas particulares como por un cambio de modelo para el agro y para el país. La ofensiva del capital sobre los recursos naturales que se intensificó en las recientes décadas tuvo por respuesta el estallido de múltiples combates en defensa del terruño y el patrimonio. En medio siglo cinco grandes avenidas de lucha campesina: por la tierra, por la producción, por las autonomías, por un cambio de modelo, por los territorios amenazados. Que nadie se confunda, los campesinos no se han ido.

Es en la acción colectiva y sólo en la acción colectiva que las clases sociales se hacen clases. Y fue a través de estas insurgencias y las anteriores que los campesinos mexicanos se han ido conformando como un sujeto histórico de gran calado que pese a la diversidad que es su divisa comparte agravios, reivindicaciones, formas de lucha, sueños, pesadillas... pero también héroes raigales y mitos de fundación.

Airados o apacibles los campesinos son un ethos. Un modo de vida donde se mezclan lo público y lo privado; el orden simbólico, los nexos sociales, las relaciones productivas y las formas políticas ámbitos que en el mundo campesino están entrelazados y no escindidos y compartimentados como en las sociedades modernas.

Un ethos; un modo campesino de convivir del que forma parte una manera particular de producir y de intercambiar lo producido, lo que podríamos llamar una pequeña economía. Y los padres fundadores de la economía política como ciencia sabían de ella... aunque quizá solo de oídas pues casi todos habían nacido o residían en Inglaterra un país donde desde el siglo XVI fueron barridos los labriegos. "Limpieza de los campos" a favor de los grandes terratenientes que a mi ver explica por qué los "clásicos" se ocuparon tanto de los molestos *landlords* y tan poco de los campesinos.

Porque según ellos los pequeños agricultores como los artesanos pronto iban a desaparecer. "Es ley del desarrollo económico [...] que el artesano y el campesino que producen con sus propios medios se conviertan [...] en

pequeños capitalistas o sufran la pérdida de sus medios de producción. Esta es la tendencia” (Marx 1971, p. 344), sostenía hace 170 años Carlos Marx el más tardío y crítico de los clásicos. Y si la superioridad productiva de la gran explotación agrícola los condenaba a extinguirse no tenía caso detenerse en una economía simplemente mercantil de interés puramente teórico.

Nacido en Suiza, asiduo de la campiña de su país y de la francesa, amante de la investigación en campo y enemigo de la especulación Jean Charles Léonard Sismonde de Sismondi es la excepción:

De todos los cultivadores es el campesino propietario el que obtiene el máximo rendimiento del suelo pues es el que tiene más en cuenta el porvenir y el que aprovecha mejor la experiencia. Es también el que sabe emplear con mayor provecho las fuerzas humanas porque repartiendo la ocupación entre todos los miembros de la familia, sabe reservar alguna para cada día, de modo que nadie carezca de ocupación. Es el más feliz de todos los cultivadores (Sismondi citado por Mill 1979, p. 240).

Sismondi que amaba a los labriegos los reivindica frente al capital, por lo que en el *Manifiesto del Partido Comunista* Carlos Marx y Federico Engels lo tildan de utopista pequeño burgués (Marx y Engels 1980, p.65). Pero John Stewart Mill el más heterodoxo de los clásicos que dedica cinco capítulos de sus *Principios de economía política* al contraste entre la pequeña y la gran producción agrícola, le da la razón al suizo a quien cita largamente y en su abono trae a colación los escritos de Laing sobre los campesinos noruegos:

El trabajo minucioso sobre pequeñas porciones de suelo proporciona en tierras iguales y en el mismo clima, una productividad superior [...] a la de nuestros grandes hacendados [que ni siquiera se aproximan] al cultivo tan refinado como el de un jardín y a la atención a los abonos, al drenaje y a la limpieza del suelo, o a la productividad de un pedazo de tierra originariamente pobre que. distingue a los pequeños granjeros (Laing citado por Mill 1979, p. 244).

La conclusión de Mill es categórica y discordante con la de sus colegas ingleses o avecindados:

Como resultado del examen de la propiedad campesina desde el doble punto de vista de su actuación directa y de las influencias indirectas que de ella derivan creo que ha quedado bien establecido que esta

forma de propiedad de la tierra no entraña necesariamente un estado imperfecto de la producción agrícola [y que] en algunos casos favorece el uso más eficaz de las fuerzas productivas del suelo [...]. Ningún otro estado existente de la economía agrícola produce un efecto tan benéfico sobre la actividad, la inteligencia, la frugalidad y la prudencia de la población [especialmente] si se le compara con el sistema inglés de cultivo con trabajadores asalariados (Mill 1979, p. 245).

Excepcional en un inglés, el interés por la agricultura doméstica era casi obligatorio en un país agrario como Rusia y desde los años sesenta del siglo XIX intelectuales y activistas marchan a las comunas campesinas para estudiar al *mir* y solidarizarse con el *mujik*. A principios del nuevo siglo Alexander Chayanov se apoya en el conocimiento adquirido por los *narodnikis* para formular una teoría de la economía agrícola doméstica: "Necesitábamos un aparato conceptual específico para separar las empresas familiares de las que están basadas en el trabajo asalariado [...]. Hemos contrapuesto la unidad de producción familiar a la capitalista [...] dos máquinas económicas completamente distintas" (Chayanov 1974, p. 131, 266).

Pero Chayanov no se queda en lo micro también explica cómo es que los campesinos son funcionales al sistema y de qué manera el capital los subsume y saquea:

Para que la agricultura ingrese en el sistema capitalista no es necesaria la creación de unidades de producción muy grandes organizadas al modo capitalista sobre la base de fuerza de trabajo asalariada. La agricultura se somete al capitalismo bajo la forma de masas dispersas de unidades económicas campesinas [incorporadas] a su esfera de influencia. [El capital] vincula con el mercado a estos productores de mercancías en pequeña escala para subordinarlos económicamente en un sistema de explotación del trabajo (Chayanov 1974, p. 306).

Conforme avanza el siglo XX avanza también el reconocimiento y comprensión de la moderna economía agrícola familiar, integrada al capitalismo, pero algunos marxistas no se enteran. En México a mediados de los setenta del pasado siglo cuando retomando la consigna de Tierra y Libertad en todos los estados de la república más de dos millones de demandantes de tierra empezaban a tomar organizadamente los latifundios enfrentándose a las guardias blancas de los terratenientes y a la fuerza pública, algunos marxistas que tras sesudos estudios estadísticos habían llegado a la conclusión de que el 94% de los trabajadores del campo mexicano eran proletarios o semiproletarios... solo

que los interesados aún no se daban cuenta, proclamaron que sus combates por la tierra eran antihistóricos y reaccionarios pues la única lucha revolucionaria es la del proletariado y acusaron a quienes respaldábamos las ocupaciones agrarias de tener ideas románticas y veleidades pequeño burguesas cuando lo que debíamos celebrar era la extinción de los labriegos y “el renacimiento del campesino en la figura del obrero” (Bartra 1976). Se puede leer más sobre esta polémica en Bartra (1977) y Paré (1979).

Muchos de quienes ocupaban tierras murieron baleados por guardias blancas, policías y soldados, no supe de ninguno que renaciera.

Día a día los campesinos hacen que los economistas se lamenten, que los políticos suden y que los estrategas maldigan, destruyendo sus planes y profecías en todo el mundo. El campesino no encaja bien en ninguno de nuestros conceptos generales de la sociedad contemporánea. El campesino siguió su propio camino sin darse cuenta de que, en términos académicos, representaba un fastidio intelectual (Shanin 1972, p. 275).

Agricultura doméstica: una economía moral

“El campesino regula su producción de acuerdo con su consumo”, escribe Sismondi en 1819 (Sismondi, citado por Mill 1979, p. 239). “Nuestra teoría del balance trabajo-consumo es la teoría de la unidad económica doméstica”, afirma Chayanov en 1925 (1974, p. 70). “Las economías campesinas son empresas de consumo-trabajo con las necesidades de consumo de la familia como su objetivo y la fuerza de trabajo familiar como su medio”, sostiene Shanin en 1972 citando a la Enciclopedia rusa de 1913 (1972, p. 74, 75).

La verdad es que no descubrieron gran cosa pues reconocer el secular nexo entre trabajo y consumo es una obviedad. Hace tres mil años el rey Salomón escribió en sus Proverbios: “El hombre que trabaja, para sí trabaja; que a esto lo fuerza su boca” (*Biblia*, Proverbios, 16, 26), y un siglo más tarde el poeta campesino Ovidio para quién “el trabajo tenaz en su empeño lo vence todo” sabía que el campesino no puede permitirse “letargos indolentes” pues “labora movido por el apremio y la indignancia” (Virgilio 1961, p.72, 73), es decir para comer.

Una obviedad que sin embargo hoy debemos rescatar pues el capitalismo separó tajantemente la producción del consumo final al que llamó improductivo. Al gran dinero no lo mueve la subsistencia del obrero ni siquiera el consumo suntuario del patrón, pues no busca satisfacer necesidades sino lucrar;

embarnecer, acumular. Entonces el único consumo que le importa es el productivo que es productivo porque produce utilidades. El capitalismo representa un gran vuelco civilizatorio, una drástica inversión por la que el intercambio se autonomizó. En el capitalismo la economía ya no tiene sujeto y todos, hasta Carlos Slim, trabajamos para un autómatas que se llama mercado.

Los campesinos no. Las mujeres y los hombres de la tierra viven en un mundo de cosas y acciones unas veces provechosas y placenteras y otras perjudiciales y desagradables. Un mundo de valores de uso. Algunos de estos bienes o servicios también tienen para ellos un precio pues los compran o los venden o podrían comprarlos o venderlos si les resultara económicamente conveniente, de modo que son a la vez valores de cambio. Y hacer bien las cuentas con estos precios es muy importante porque un mal cálculo puede arruinar a la familia. Pero lo que importa a los campesinos es si las cosas o las acciones son provechosas o inconvenientes, lo que manda en la vida rústica son los valores de uso.

En el resto del mundo es al revés. En todas las sociedades donde los bienes cambian de manos, junto a los valores de uso de las cosas y de las acciones aparece su valor de cambio, su equivalencia. Pero en el capitalismo además del ancestral y pertinente desdoblamiento hay una inversión: el valor de cambio ya no es un medio para que los bienes y los servicios lleguen a quienes los necesitan, el valor de cambio se ha vuelto un fin en sí mismo. Ahora es el dinero y no la utilidad de las cosas lo que está al principio y al final de las transacciones. El dinero manda y el mundo se transforma en un impersonal mercado, en un "enorme arsenal de mercancías" que dijera Carlos Marx.

Y por eso los rústicos son quimeras. Anomalías cuyo excéntrico modo de vida y cuya manera de producir y distribuir hay que estudiar con conceptos distintos de los de la economía capitalista.

Apoyándome en Alexander Chayanov (1974), Teodor Shanin (1983), Eric Wolf (1997) y otros autores además de en mi propio trabajo de campo, a principios de los ochenta del pasado siglo publiqué el libro *El comportamiento económico de la producción campesina* (Bartra 1982) donde abordé la específica racionalidad de la economía doméstica. Me ocupe, debo aclararlo, de su racionalidad, su paradigma, su tipo ideal no de la realidad concreta de tal o cual grupo campesino que sin duda se apartaría del modelo. Propuesta interpretativa que en textos posteriores formulé como una serie de tesis que me siguen pareciendo válidas de modo que algo revolcadas las recojo aquí.

El sujeto de la economía campesina no es un individuo sino un colectivo: la familia nuclear y/o extensa y solo en ocasiones la comunidad o algunas cooperativas. Pero aún en el caso de comunidades o asociaciones muy cohesivas

que disponen de bienes comunes y emprenden tareas conjuntas la célula económica básica sigue siendo la unidad familiar.

Las labores productivas de la familia son un continuo que va de la parcela al hogar y en el que participan todos los miembros del grupo doméstico. Hay división del trabajo, frecuentemente injusta en cuanto a sus cargas, pero no la separación tajante entre lo “productivo” y lo “reproductivo” propia de la economía capitalista. La labor de sembrar y cosechar las mazorcas se prolonga de manera natural en la de hacer el nixtamal y echar las tortillas; cultivar la tierra y parir hijos son formas complementarias de mantener la vida. Al referirnos al campesino nos referimos siempre a la campesina y el campesino. Sería mejor hablar de campesinxs.

Las agriculturas familiares no son empresas agrícolas imperfectas, incipientes o en ciernes, son células socioeconómicas de producción y consumo dotadas de racionalidad propia que toman decisiones apoyándose en variables definidas y ponderaciones precisas.

En el terreno del cálculo económico del que nadie que quiera navegar en mercado puede prescindir, la condición social es decir moral de la producción campesina se traduce en que a diferencia de lo que ocurre en las empresas con el trabajo obrero, el trabajo familiar de los labriegos no forma parte de lo que para ellos es el costo. No es que esos esfuerzos no se retribuyan y lo que se les asigna no tenga un monto definido, sino que ese monto no es parte del gasto sino parte del ingreso. Dicho de otra manera: el ingreso neto del capital es lo que queda después de descontar todos los costos incluyendo los del trabajo pues este se paga, mientras que el ingreso neto campesino es lo que queda después de descontar todos los desembolsos menos el trabajo familiar pues este no se paga. El capital se mueve por las utilidades y el ingreso neto capitalista es su ganancia, el campesino busca el bienestar y el ingreso neto campesino es lo que puede destinar al consumo de la familia y eventualmente a incrementar o mejorar su producción.

Más que entidades enteramente económicas como las empresas capitalistas, las campesinas son unidades socioeconómicas donde se articulan esfuerzo laboral, consumo productivo y consumo final en sutiles evaluaciones integrales que parten de las necesidades y aspiraciones culturalmente definidas de la familia.

Las decisiones productivas del campesino están presididas por un *telos* complejo, diverso, cambiante al que podemos llamar bienestar como los viejos campesinólogos o Buen Vivir como dicen ahora. La rentabilidad económica les importa pues están en el mercado, pero su aspiración no es ganar más sino mantener y si es posible mejorar la calidad de vida presente y futura de la familia.

El bienestar no lo mide el cuánto sino el qué y el cómo. Lo que hace posible vivir bien es cualitativo: bienes y servicios materiales o espirituales que importan no tanto por su precio, aunque lo tengan y se tome en cuenta, como por su capacidad de satisfacer necesidades. Empleando una distinción que estableció Aristóteles y retomó la economía política podemos decir que en el mundo campesino los valores de uso son el fin y los de cambio el medio mientras que en el capitalismo es al revés.

La bonanza socioeconómica de la familia tiene que ver con el esfuerzo de todos, con los resultados del esfuerzo y con la relación entre esfuerzo y resultados. La familia trabaja para vivir de ser posible bien y mientras el producto de su labor no sea suficiente para atender las necesidades básicas seguirá esforzándose. Logrado esto solo prolongará su esfuerzo laboral si el incremento en el bienestar que así consigue es mayor que el desagrado o malestar que rebasado cierto punto ocasiona el trajín adicional. El bienestar que se busca no es solo el actual sino también el futuro, de modo que el esfuerzo adicional se justifica si va destinado a crear patrimonio dando educación a los hijos y haciendo mejoras en los recursos productivos de la familia. Está por demás decir que la evaluación es subjetiva, negociada y distinta en cada grupo doméstico.

El punto de equilibrio de una empresa que busca más utilidades no es el mismo que el de una familia que busca mayor bienestar. Esto explica que a veces los campesinos a diferencia de los empresarios se mantengan en una actividad productiva en la que no hay ganancias e incluso que reporta pérdidas y a la inversa que rehúsen emprender actividades aparentemente rentables.

Las empresas se especializan y "externalizan" lo no esencial en cambio los campesinos diversifican, son pluriactivos. Las razones son muchas: las limitantes por tierra, capital o trabajo que tiene cualquier emprendimiento único; los riesgos de origen natural o económico que conlleva centrarse en un solo rubro; la necesidad de aprovechar productivamente los recursos de la familia y del entorno social y natural que por lo general son diversos. Además, hacer una sola cosa cansa y la pluriactividad es placentera.

Diversidad en el espacio que es también diversidad en el tiempo pues mientras que el monocultivo concentra labores e ingresos en períodos definidos la milpa ampliada en sus múltiples modalidades distribuye a lo largo del año los requerimientos de trabajo y también los ingresos tanto en especie como en dinero. Lo que es ciertamente una ventaja, pero en ocasiones choca con las estrategias migratorias que han adoptado muchas familias rurales. Los campesinos de antes siempre tenían algo que hacer y siempre tenían algo que comer, hoy las cosas cambiaron, pero algunos están tratando de recuperar los diseños multiactivos que la especialización canceló. Habrá que ver si lo logran.

La familia campesina, pero también la comunidad y las asociaciones que desarrollan varias actividades productivas atienden a la viabilidad intrínseca de cada una de ellas, pero en las decisiones importantes siempre son holistas, siempre consideran la coherencia del conjunto: lo que podríamos llamar el ecosistema socioeconómico familiar, comunitario o asociativo.

Por razones de sobrevivencia la economía campesina es mudable, plástica, oportunista. Los rústicos y sus comunidades están en perpetuo cambio pues de ello depende que perduren. Pero sus mudanzas a veces drásticas responden a una terca racionalidad, a un paradigma subyacente sino eterno si muy persistente. En ocasiones el reto los supera o se equivocan y pierden el rumbo o deciden que ya está bien y hay que dedicarse a otra cosa y tenemos lo que hemos llamado descampesinización.

En el ámbito rural el trabajo y el ingreso son cada vez menos agrícolas, las formas de vida cada vez más urbanas y la idea de bienestar cada vez más occidental, sin embargo, el núcleo duro de la condición campesina persiste por más tiempo de lo que algunos suponen.

Dependiendo de su composición y actividades las familias campesinas contratan trabajadores y/o algunos de sus miembros se contratan como trabajadores. Pero pagar o cobrar por el trabajo no necesariamente descampesiniza. Al contrario, puede ser la forma más eficaz de mantener funcionando la unidad socioeconómica doméstica.

El pequeño productor agrícola concurre al mercado capitalista en una relación asimétrica y de extrañamiento, pero también participa en mercados locales donde intercambia con sus pares en operaciones que son parte sustantiva de la economía moral por cuanto más que el lucro, que también puede estar presente, lo que importa es el cambio de manos de valores de uso incluyendo la información y los chismes. Parte de estos intercambios son acuerdos de trabajo: mano vuelta, peón ganado; préstamos laborales donde haya o no jornales de por medio, más que el lucro opera la reciprocidad. Lo mismo sucede con los comerciantes locales que dan fiado por mientras y hasta que el campesino tiene con qué pagar pues ha vendido la cosecha... y algunos abusan –claro– pero la usura es, como el aprovechamiento disparate de los bienes comunes o el agandalle de tierras, una contradicción en el seno del pueblo, un desencuentro sustancial a las economías con sujeto.

El campesino no es por fuerza un agricultor. A diferencia de la condición burguesa o la condición proletaria, la condición campesina no se refiere una persona o una familia sino a una comunidad; una rústica microsociedad donde hay familias dedicadas principalmente a la actividad agropecuaria mientras que

otras se abocan al comercio, la artesanía, los servicios... ocupaciones no agrícolas que satisfacen las diferentes necesidades del poblado. La identidad social, cultural y política de los campesinos no radica tanto en lo que cada uno hace como en la comunidad a la que pertenece.

Los rústicos son aferrados, pero más allá de su proverbial terquedad una de las claves de su condición trans civilizatoria, de su capacidad de sobrevivir a los peores percances y las exacciones más desmedidas está en la diversidad sinérgica de sus actividades; una pluralidad dinámica, cambiante, flexible, plástica... sustento de su inagotable transformismo.

Otra clave la encuentro en su capacidad bricoleur de hacer frente a lo inesperado y capotear la incertidumbre resolviendo los problemas con lo que hay, con lo que se tiene a la mano.

Siempre sobreviviente y ahora también salidor y errabundo el campesinado es quimera en el mundo triste, monótono y uniforme del capital.

Bolseados: el intercambio desigual como explotación

En lo hasta aquí dicho están ausentes las exacciones y los predadores no porque los campesinos estén exentos sino porque lo que quise mostrar es su racionalidad inmanente, el sistema de valores, saberes y sentires que está detrás de sus para nada erráticas decisiones. Pero el saqueo y el despojo forman parte de la vida rústica y para Eric R. Wolf son un elemento definitorio: "los campesinos son cultivadores rurales cuyos excedentes son transferidos al grupo dominante" (Wolf 1997, p.3). Abordaré, pues, brevemente el tema.

Los pequeños productores y sus comunidades han formado parte casi siempre de órdenes mayores que los someten y bolsean. Los tributos en especie, dinero o trabajo, las rentas, el pago de impuestos son algunas de las vías de desposesión. Pero la que gravita más fuertemente sobre los campesinos modernos insertos en el mercado capitalista es el intercambio desigual. En sus compras y en sus ventas se impone la que los rústicos de por acá llaman "Ley de San Garabato: comprar caro y vender barato". Las causas son muchas: su pequeñez, su dispersión, su escaso patrimonio, sus urgencias... pero la más importante es una paradoja: los campesinos pierden siempre en el mercado porque a diferencia de los empresarios ellos son capaces de soportar los intercambios inicuos.

Me explico: el empresario produce y vende para ganar y cuando no hay utilidades se retira, el campesino produce y vende para subsistir y lo seguirá haciendo, aunque no gane, y por un tiempo hasta perdiendo, porque en ello le va la vida de la familia. Es la lógica interna de la economía campesina y no su

tamaño lo que explica que en los mercados donde los productores domésticos tienen presencia importante tiendan a fijarse para lo que venden a precios inferiores a los de producción. En cambio, en los mercados netamente capitalistas la competencia entre empresarios lleva a que se impongan como reguladores precisamente los precios de producción. Y este intercambio desigual desfavorable que ocurre cuando el campesinado vende ocurre también cuando compra.

Las diferencias de productividad agropecuaria que son permanentes pues derivan de las diversas condiciones naturales: fertilidad del suelo, disponibilidad de agua, clima, distancia de los mercados hacen que en la agricultura los precios no se fijen a partir de los costos medios sino de los más altos que es necesario pagar para que la oferta cubra la demanda. Esto es fuente de rentas diferenciales que desvían hacia los capitales agrícolas que cuentan con ventajas comparativas el ingreso que debía distribuirse equitativamente.

Pero cuando quienes producen en las peores tierras son campesinos que pueden ser forzados a vender sin ganancias y hasta con pérdidas, se reduce, se elimina o hasta se invierte el sobreprecio que se formaría si todos los oferentes fueran empresarios. En vez de renta se presenta lo que podríamos llamar renta al revés: flujo de valor que proviene de los campesinos y beneficia a todos los capitales.

Los intercambios de no equivalentes siempre han estado ahí. Las ramas de la economía de más alta composición orgánica reciben transferencias de las de menor composición orgánica y en cada rama las empresas más productivas ganan más que las ineficientes vendiendo los mismos productos, los monopolios provocan en su beneficio intercambios desiguales que también se originan en la sobreoferta y la sobredemanda.

Lo que en esos casos se reparte de manera desigual son las utilidades: unos ganan más y otros ganan menos. En cambio, en el intercambio desigual que se impone a los campesinos lo que éstos ceden no es parte de su ganancia sino su plusvalía, lo que pierden al comprar y vender es el excedente de valor creado por su trabajo. Por la Ley de San Garabato los campesinos son explotados, como son explotados los obreros, aunque de otra manera.

La inequidad económica puede arruinar a los pequeños productores provocando que dejen de ser campesinos. Pero hay formas más drásticas de descampesinizar como el despojo de tierras, aguas y otros recursos necesarios para su reproducción. Históricamente los campesinos han sido desposeídos por diferentes clases dominantes y desde hace algunas centurias lo son por el capital. Pero en las décadas recientes los despojos se han intensificado porque los recursos naturales se vuelven cada vez más escasos con relación a la demanda y por tanto más valiosos.

El crecimiento económico acelerado y a toda costa está agotando sus premisas naturales, de modo que el del tercer milenio es un capitalismo de la escasez donde el mayor negocio ya no es la inversión productiva sino la especulación con la propiedad excluyente. Ante todo, la del dinero vuelto capital financiero, pero también la del petróleo, los minerales, el agua potable, la tierra fértil, las ubicaciones privilegiadas... Y la rareza de ciertos recursos propicia aprovechamientos de alto impacto ambiental y social como la minería a cielo abierto o el *fracking*.

Las ganancias del capitalismo de la escasez no resultan de la apropiación privatizadora en cuanto tal –el despojo no es por sí mismo acumulación–, sino de la renta resultante del monopolio de bienes cada vez más escasos y de la especulación con este monopolio. Las víctimas somos todos pues todos pagamos la renta del petróleo, la renta del agua, la renta de la tierra... pero el golpe más directo e inmediato lo sufren quienes habitan los lugares prometedores; lo sufren los pueblos campesinos desplazados por la minería, por las grandes presas, por la urbanización salvaje.

Como en los tiempos de la llamada "acumulación originaria" los campesinos y el capital están en guerra.

Una oikonomía ambientalmente amistosa

"El campesino es el que tiene más en cuenta el porvenir y el que aprovecha mejor la experiencia" decía el buen Sismondi hace doscientos años. Así es: el campesino no tiene el futuro comprado de modo que cuando lo dejan cuida el entorno agroecológico que lo sustenta a él y habrá de sustentar a su descendencia, y en contraste con el empresario, cuyo *know how* se adquiere en el mercado, los saberes del labriego provienen de su propia práctica y cuando no es así los reelabora a partir de ella.

Efectivamente, "el campesino es el que tiene más en cuenta el porvenir y el que aprovecha mejor la experiencia" y por eso su economía tiende a ser sustentable en el tiempo. Sus estrategias para conseguirlo son innumerables, pero detrás de ellas hay un paradigma, un modelo que en Mesoamérica es la milpa.

El capitalismo nos llegó del frío. Fuimos avasallados por una civilización que se forjó en climas del norte y nos impuso muchas cosas, entre ellas un modo de cultivar la tierra quizá adecuado para esas latitudes más no para la nuestra. En regiones con fuertes contrastes estacionales la flora es poco diversa pero resistente, en el mundo equinoccial casi sin estaciones la vegetación es pródiga pero frágil. En Europa funcionan los cultivos especializados que se siembran al voleo como el trigo, en cambio en Mesoamérica se desarrollaron cultivos biodiversos que se manejan como jardines. Aquí hacíamos milpa y de algún modo los campesinos siguen haciéndola.

Maíz, frijol, calabaza, chile, tomatillo, quelites... una combinación virtuosa donde el frijol si es trepador usa al maíz para alzarse y como buena leguminosa le paga fijando el nitrógeno que el cereal necesita, mientras que la rotunda calabaza de anchas hojas protege la humedad del suelo evitando también las malas yerbas y el ardiente chile espanta plagas... Ésta es la clásica pero la milpa es polimorfa y sus variaciones son legión pues el policultivo se adapta a los suelos, al clima, a la altitud, a los gustos culinarios del sembrador... Y –hay que decirlo– también se degrada perdiendo muchas de sus virtudes agroecológicas.

Llamo a las prácticas productivas de la familia campesina milpa ampliada porque van más allá de la parcela biodiversa incluyendo en el entrevero la huerta, el bosque manejado, el acahual, el potrero, el chiquero, el traspatio... que todo entra en el agroecosistema milpero sabiéndolo acomodar. Milpa que se prolonga en la cocina y los demás espacios que históricamente se le han asignado a la mujer porque el hogar sus saberes y sus haceres es la otra mitad de la milpa y bien visto la mitad más importante pues ahí se nace, se engendra y se muere, ahí se densifica y sublima la convivencia familiar razón de ser del rústico trajín.

El campo profundo es femenino porque en el campo el trato de las personas con la naturaleza es inmediato, directo, íntimo y por ello resulta evidente la necesidad de preservarla, de ocuparse de ella. Y la mujer cuida, ese ha sido su encargo. Lo suyo es velar por los otros: humanos y no humanos, lo suyo es la cura. Para Heidegger la existencia, el estar ahí, es cuidar, es hacernos responsables de nosotros, de los otros y de las cosas, cuidar para el presente y para el porvenir (Heidegger 1962, p.131). Los hombres del campo se apropian del entorno, lo transforman; las mujeres también, pero ellas lo hacen con cuidado. Por eso lo que hoy llamamos agroecología tiene rostro de mujer.

La milpa no es receta sino modelo de modo que se puede hacer milpa sin hacer milpa. Porque lo que importa es la filigrana, el virtuoso entrevero de los diversos que encontramos en las huertas orgánicas de café de sombra, en el aprovechamiento múltiple del bosque, en las diferentes modalidades de agrosilvopastoreo y hasta en la simple rotación de cultivos.

Hoy sabemos que la tecnología no es neutral y que el capitalismo está tanto en las relaciones de propiedad y producción como en el modo material de producir. Y los campesinos han sido acogotados no sólo quitándoles la tierra, cobrándoles tributo o saqueándolos en el mercado, sino también imponiéndoles un paquete tecnológico que una vez instalado los fagocita. Malo es tener que producir *para* el capital, pero también lo es tratar de producir *como* el capital cuando no eres un empresario con liquidez sino un pequeño agricultor que busca el bienestar de la familia.

Arrinconada y degradada, la economía campesina deja de ser sustentable. Las milpas empujadas a los cerros y sembradas solo con maíz y al piquete favorecen la erosión hídrica y eólica acabando con los suelos. "Nacen piedras" dicen cuando se empieza a asomar el sustrato lítico. El remedio está en la agroecología que combina conocimiento científico de punta con saberes ancestrales y recupera el paradigma de la milpa: adaptación al ecosistema, manejo de la diversidad, conservación o restauración de la fertilidad del suelo, bioinsumos y semillas nativas.

Expertos en sobrevivir los resilientes campesinos por lo general se salvan solos, pero cuando el daño ocasionado por el sistema es demasiado grande hacen falta políticas públicas. Acciones estatales que no solo los recaten a ellos sino a la sociedad toda que, sin un campo saludable, vale decir sin un campo campesino, nomás no tiene futuro. El posneoliberalismo mexicano que llamamos Cuarta Transformación se propuso enderezar al agro, restaurar la economía familiar y de ser posible frenar la deserción de los jóvenes rurales. Y lo hizo con programas como Producción para el Bienestar que tiene un loable componente de transición agroecológica y Sembrando Vida que impulsa el policultivo. Los dos son respetuosos de la racionalidad campesina y recuperan el espíritu de la milpa.

Sembrando Vida es un programa de subsidio y acompañamiento técnico que mediante el establecimiento de parcelas donde se combinan cultivos anuales de autoabasto, árboles frutales para el consumo familiar y para el mercado y especies maderables como inversión a futuro busca crear un patrimonio familiar.

Sembrando Vida no es como otras acciones públicas que fomentan un cultivo específico, su sueño y el de aquellos a los que beneficia es la conformación de economías familiares diversificadas, ambientalmente sostenibles, económicamente viables y socialmente justas que devuelvan a los campesinos la esperanza en el futuro que el capitalismo desmecatado y canalla del fin de milenio les arrebató. Y los que en el programa se conocen como "sembradores" son muchos: medio millón de familias agrupadas en "comunidades de aprendizaje" que en sus parcelas además de cultivos anuales ya han sembrado mil quinientos millones de árboles, plantas que cuidan porque en ellas ven su futuro. Recampesinizar es el generoso propósito de Sembrando Vida, ojalá se cumpla cuando menos en una parte de los actuales beneficiarios.

Vivir bien es hacer milpa

Como los de todo el mundo los pueblos de Nuestramérica fueron en algún momento pueblos agrarios y aunque relativamente menos numerosos que antes las mujeres y los hombres de la tierra siguen ahí y les son aplicables

las categorías con que conceptualizamos al campesinado en general. Nuestro Continente, sin embargo, fue colonizado y la colonialidad nos marca. Los rústicos de por acá son campesinos igual que los demás, pero –porque así los llamaron– son también “indios”: mujeres y hombres provenientes de pueblos originarios sobre los que gravita no solo la opresión de clase sino también la opresión de raza, una discriminación étnica que se extiende a los mestizos. Los campesinos de estos rumbos son en rigor campesindios (Bartra 2008, p. 5 a 24).

Autores como la boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1986) sostienen que la condición de campesinos les fue impuesta a los pueblos originarios del continente en la pasada centuria cuando en algunos países las reformas agrarias redistributivas entregaron parcelas a una parte de quienes siglos atrás habían sido expropiados de sus territorios. Dotación agraria por la que, se les dijo, habrían dejado de ser indios y por tanto toscos, primitivos, abismados y anacrónicos, para renacer como modernos y civilizados campesinos... casi, casi empresarios agrícolas.

En verdad son las dos cosas y algunos así lo proclaman. En su *Tesis política* de 1983 la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia establece: “No aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo clasista convirtiéndonos solo en ‘campesinos’. Tampoco aceptamos ni aceptaremos cualquier reduccionismo etnicista que lleve nuestra lucha a una confrontación de ‘indios’ contra ‘blancos’” (Citado en Cusicanqui 1986, p. 199). Son campesindios, pues, y a mucha honra.

En Nuestramérica reivindicar la condición campesina es reivindicar la condición indígena, es celebrar la pertenencia a una clase global que tiene una historia milenaria a la vez que la pertenencia a los no menos milenarios pueblos originarios de nuestro continente; es reconocerse como un privilegiado sujeto bifronte que dispone de dos herencias y dos memorias. Por eso empecé este ensayo sobre la economía campesina refiriéndome a la racionalidad campesina en general, para abordar después las modalidades específicas de los campesinos mesoamericanos cuyo emblema podría ser la milpa. Me ocupé más arriba de la milpa ampliada y sus virtudes ambientales, me referiré ahora a la milpa profunda y sus atributos civilizatorios.

Comenzaron entonces sus trabajos [...]. Lo primero que harían era la milpa [...]. Esta sería la comida: el maíz, las pepitas de chile, el frijol, el pataxte, el cacao [...]. Y de esta manera se llenaron de alegría porque habían descubierto una hermosa tierra [...] abundante en mazorcas amarillas y mazorcas blancas y abundante también en pataxte y cacao, y en innumerables zapotes, anonas, jocotes, nances, matasanos y miel... (Anónimo 1979, p. 69, 73).

Así habla el *Popol Vuh* de la milpa que hicieron los semidioses Ixbalanqué y Hunahpú.

La milpa es más que un policultivo que se siembra, la milpa se hace, es un hacer, un modo de vida. Y si como escribió López Austin la cosmovisión de nuestros pueblos "se sustenta sobre un fuerte núcleo agrícola" del que se desprenden "los principios fundamentales y la lógica básica" de nuestra cultura (López 1995, p.16), los mesoamericanos somos pueblos milperos, no "hombres de maíz" (Asturias 1949) como quiso Miguel Ángel Asturias sino gente de milpa, gente que hace milpa.

Y hacer milpa es vivir bien. Desde los años ochenta del siglo pasado organizaciones indígenas bolivianas crearon el neologismo *sumak kawsay*, que en quechua significa buena vida, como principio alternativo al progresismo occidental. Los aymaras lo tradujeron como *suma qamaña* y de ahí se fue extendiendo: los tseltales le llamaron *lekil kuxlejal*, los nahuas de la sierra de Puebla *yeknemilis* y así. Designar el Buen Vivir empleando términos de diferentes lenguas del continente me parece una pertinente traducción local del bienestar que desde siempre ha movido a los campesinos de otras partes del mundo. Rústicos tan rejeros como los de acá que tampoco marchan tras la zanahoria del progreso.

Sobre el progreso se han escrito millones de páginas llenas de conceptos y prolijas descripciones, ciertamente debatibles pero que están ahí. En cambio, acerca del debutante Buen Vivir nustramericano pese a sus raíces milenarias no encuentro mucho más que una serie de generalidades: equilibrio, armonía, reciprocidad, paz, espiritualidad, plenitud, dignidad, respeto, rectitud, comunalidad, solidaridad... ¿Es que nuestras ideas son verdaderas y profundas, pero más abstractas y vagas que las de ellos? De ninguna manera. Lo que pasa es que, pese a que afirmamos enfáticamente que nos repele, caímos en la trampa del pensamiento occidental y buscamos en nuestras culturas conceptos equivalentes a los suyos pero que nos parecen opuestos. Y así no les vamos a ganar la batalla de las ideas.

Nuestra fuerza está en otra parte. Las viejas culturas, todas las viejas culturas surgidas de sociedades agrarias, manejan con solvencia conceptos y razonamientos lógicos, pero cuando se trata de cosas importantes emplean las imágenes. Imágenes visuales o verbales con las que al igual que con los conceptos se accede a la universalidad, la diferencia está en que con las imágenes se accede de manera intelectual y a la vez emotiva pues empleadas como metáforas, parábolas o alegorías las imágenes a diferencia de los conceptos son densas, polisémicas, inagotables...

Lo que importa en la *Biblia* son las parábolas y alegorías, es decir, las imágenes reveladoras. Lo mismo que en el *Chilam Balam de Chumayel* donde no

solo se emplean profusamente, sino que se hace explícito su uso para referirse a lo que importa: “Lenguaje de figuras y su entendimiento” dice el *Libro de las pruebas*, “He aquí en lenguaje de alegorías lo que va a decir, lo que va a preguntar el rey de esta tierra cuando llegue el día en que acabe el tiempo [...]. He aquí el primer enigma que les propondrá. Les pedirán su comida. ‘Traed el sol’ les dirá claramente [...]. En lenguaje figurado ha de entenderse” (Anónimo 1952).

En culturas metafóricas y visuales como la nahua donde poesía es “flor y canto”, donde “la tinta negra y la tinta roja” son la memoria, donde el modesto Nahuatzin ardiendo para fundar el Quinto Sol representa la cobardía del rico y la valentía del pobre, donde lo alto y lo bajo en el mito fundacional encarnan en el águila y la serpiente... Una cultura, en fin, capaz de celebrar a una alegradora diciéndole que se abre al calor como la blanca flor de una palomita de maíz no podía conformarse con conceptos significativos pero abstractos. En cambio, hacer milpa es una potente imagen compartida por todos los pueblos mesoamericanos y hacer milpa equivale a vivir de buena manera.

Los tzeltales de Chiapas buscan el *lekil kuxlejal* que según Antonio Paoli significa paz, cuidado, respeto, rectitud, autonomía... Pero Paoli también nos explica que la milpa es “uno de los ejes fundamentales de la cultura tzeltal [y] un momento importante en la regeneración del *lekil kuxlejal*”. De modo que para encaminarlos hacia el Buen Vivir el padre no sermonea a sus hijos: “Sean dignos, sean rectos, sean plenos, sean espirituales...”, sino que los lleva a *jk’altik*, que significa nuestra milpa, donde además de la importancia de convivir en buen plan como lo hacen el maíz, el frijol, el chile y las demás plantas “aprenden a imaginar y entender procesos, relaciones y correlaciones de múltiples factores” (Paoli 2004, p. 58, 88). Y la milpa es escuela porque es paradigma e imagen de un modo de vida; hacer milpa es vivir bien.

Pródiga y barroca como la naturaleza equinoccial, abigarrada como las multicolores sociedades mesoamericanas así es la milpa. El espacio topológico de la parcela y el tiempo sincopado del ciclo agrícola remedan bien el espacio disparejo y el tiempo jaloneado de una vida social donde la geometría euclidiana y el tiempo cronológico sirven de poco.

En la milpa hay ciclos que se repiten año tras año, pero hay también avance y ascenso cuando mediante la selección se van domesticando las especies y aumentan los rendimientos. Repetición y a la vez cambio ascendente que igualmente ocurren en la historia y que los mexicas representaban con la sucesión de los Soles: no un círculo sino una espiral.

La milpa como la buena vida es esfuerzo y recompensa

El diálogo siempre es mejor que el monólogo como lo ilustra la platicadora colaboración de las especies en la milpa.

La milpa es unidad en la diversidad de modo que una buena asamblea comunitaria donde los diferentes acaban por ponerse de acuerdo es como una milpa bien cultivada

No hay dos milpas iguales como no hay dos culturas, dos comunidades, dos familias, dos personas iguales. Cada quien su milpa.

Con su diversidad sincrónica y sus ciclos la milpa es un continuum espacio temporal, un ensamble de territorio e historia, un acoplamiento de cuerpo y memoria como lo somos todos.

Cruce de sociedad y naturaleza la milpa es como las comunidades humanas una construcción biocultural.

Tanto en la milpa como en la vida se combinan la prevista regularidad de los tiempos agrícolas y la retadora incertidumbre del clima y las plagas. ¿A quién no le ha caído el chahuistle cuando menos se lo esperaba?

En la milpa como en la vida hay que saber improvisar pues tanto en la una como en la otra nos espera lo inesperado.

Entonces para vivir bien hay que hacer milpa porque familiarizándose con la siempre inestable y desafiante combinación de clima y policultivo se aprende a lidiar con la incertidumbre propia de los sistemas complejos de desarrollo no lineal en que transcurren nuestras vidas.

Pródigas milpas son las familias extensas y polifónicas, también son milpas las barrocas y abigarradas comunidades, como milpas son los variopintos movimientos sociales y hasta la díscola humanidad a veces hace milpa... Y si como decía William James el universo es en realidad pluriverso entonces también el todo es una milpa, la milpa cósmica... ¡Órale!

Acariciada por el viento la milpa canta. Si al desyerbar le hacen cosquillas la milpa ríe. La milpa es justa, la milpa es buena, la milpa es bella.

Sembrar milpa es un buen modo de cultivar, hacer milpa es un buen modo de vivir.

San Andrés Totoltepec, noviembre de 2023.

Bibliografía

Anónimo (1974). *Sagrada Biblia*. Barcelona: Vosgos.

- Anónimo (1952). *Libro de Chilam Balam de Chumayel*. México: UNAM.
- Anónimo (1979). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México: FCE.
- Asturias, M. Á. (1949). *Los hombres de maíz*. Buenos Aires: Losada.
- Bartra, A. (1977). Seis años de lucha campesina. *Investigación económica*, n. 3, febrero-septiembre. México: UNAM.
- Bartra, A. (1982). *El comportamiento económico de la producción campesina*. México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Bartra, A. (2008). Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. *Boletín de Antropología Americana*, n. 44. México.
- Bartra, R. (1976). Reflexiones sobre la coyuntura política de 1976 en México, Y si los campesinos se extinguen. *Historia y Sociedad*, n. 8. México.
- Chayanov, A. (1974). *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Heidegger, M. (1962). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Laing, R. D. (1852). *Journal of a Residence in Norway*.
- López Austin, A. (1995). *Tamoanchan Tlalocan*. México: FCE.
- Marx, C. (1971). *Teorías sobre la plusvalía. Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Marx, C. y Engels, F. (s.f.). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras.
- Mill, J. S. (1978). *Principios de economía política*. México: FCE.
- Moore, B. (2015). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. España: Ariel.
- Paoli, A. (2004). *Educación, autonomía y lekil kuxlejal: aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*. México: UAM.
- Paré, L. (1979). Coordinadora Polémica sobre las clases sociales en el campo mexicano. México: Macehual.
- Shanin, T. (1972). *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sismonde de Sismondi, J. C. L. (1819). *Estudios sobre la economía política*. Londres.
- Virgilio (1961). *Geórgicas*. México: Jus.
- Wolf, E. R. (1997). *Los campesinos*. Barcelona: Labor.

ECONOMÍA SOLIDARIA

Lo teórico-conceptual como herramienta de lucha. Balance crítico del concepto de economía solidaria en América Latina

Gustavo M. de Oliveira

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Brasil

Introducción¹

Estamos en el medio de una crisis, no de situaciones consumadas del todo. [...] Se trata de fenómenos políticos, sociales, subjetivos e intersubjetivos. Son el resultado de enfrentamientos y de derrotas del mundo del trabajo frente al capital, de consiguientes cambios en las relaciones de fuerzas políticas. Implican decisiones y acciones de las gentes de este mundo. De opciones, por lo tanto, y de sus correspondientes acciones. Para cada quien, no sólo para algunos.
Aníbal Quijano

La sociología política latinoamericana ha contribuido paulatinamente a la crítica del modo de producción capitalista (dimensión económica de la vida), así como a la crítica de la forma Estado nación y de la democracia neoliberal (dimensión política de la vida). Esa división entre economía y política, respectivamente, es uno de los puntos criticados por parte de la sociología política en América Latina; el inicio del proceso colonial, y después la conformación de los Estados-naciones latinoamericanos, sería el punto que marca tal separación. A

¹ Agradezco enormemente a Nicole Eileen Tinjacá E. por sus valiosos comentarios sobre versiones anteriores de este texto.

través de un proceso violento, el Estado logra el monopolio de la política del mismo modo que la forma capital el monopolio de la economía.

Enrique Dussel (2014) plantea que el capitalismo ha llegado a las Américas en el mismo momento en que llegó Cristóbal Colón. Por ejemplo, para el filósofo no es posible analizar el proceso de acumulación primitiva, que fue indispensable en la transición del capitalismo mercantil al industrial en el siglo XVIII en Europa, sin considerar el rol de los interminables saqueos y de la esclavitud; tanto de las poblaciones originarias de la región como de la población de África que fue traída a la fuerza. Es cierto que la industrialización capitalista latinoamericana solo se desarrolló "tardíamente" en el siglo XX, aun así, la integración de la región al sistema mundial encuentra sus orígenes en 1492 bajo saqueo, explotación, violencia y sangre (Las Casas 1969).

Muchas autoras y autores (Dussel 2006; Meiksins Wood 2000; 2006; Osorio 2002; Roux 2002) plantean que ha sido el proceso de expansión capitalista, primero en Europa, después en Estados Unidos y América Latina, lo que ha separado política y economía como dimensiones antes integradas para afirmar, reproducir y organizar la vida humana en sociedad. Tal separación terminó por entregar el monopolio de la política al Estado, como señala Rhina Roux (2002, p. 232):

La comprensión de la política como una actividad referida al Estado, como acción orientada a dirigir el aparato estatal, a conquistar el poder político o a influir en él, sea como un medio o como un fin, forma parte del imaginario político de la modernidad que acompaña la existencia del Estado nacional, soberano y territorialmente delimitado, que se configura y difunde mundialmente entre los siglos XVI y XX.

Siguiendo la autora, es importante señalar que el asumir *política* y *Estado* como casi sinónimos ha producido consecuencias irreparables a la subjetivación de los pueblos en América Latina, del significado y las formas de reproducción de la política. Si el Estado pasa a ser sinónimo de política, son sus dinámicas aquellas que terminan consolidándose en el intersubjetivo de la población como la "forma típica" de manejar la política; sin embargo, se trata de una forma cuyo enfoque se basa en la representación. Esta dinámica de representación garantiza solamente la participación de una pequeña élite profesionalizada, de modo que la práctica de una participación política amplia y radical parece restringirse al imaginario utópico de unos pocos militantes y académicos críticos de la forma Estado y de la democracia neoliberal.

Por su parte relacionando economía y política, Jaime Osorio (2002, p. 191, cursivas del autor) contribuye al debate al recordar a Aristóteles:

“El hombre es un animal político”, afirma Aristóteles. Desde un terreno general esta afirmación permite una primera definición de la política, en tanto capacidad social de discutir y decidir sobre los asuntos públicos. *Estas funciones, en (una sociedad de clases como) el capitalismo, han sido expropiadas al grueso de la población como parte del ejercicio del poder de los sectores dominantes. Por ello es necesario hacer una reinterpretación de la aseveración aristotélica y afirmar: en el capitalismo los asalariados y demás miembros de las clases dominadas no son un animal político, pero su quehacer político se define por su disposición de llegar a serlo.*

Al separar economía y política, a la economía –y, por consecuencia al mercado– se le atribuye el carácter de dimensión privada de la vida, en cuanto a la política –y, por consecuencia al Estado– el carácter de dimensión pública. No obstante, la superexplotación (Marini 2000) percibida en las relaciones de trabajo en la actualidad no debería ser tratada como un tema de la economía-mercado, sino como un asunto público y por lo tanto político.

En el contexto del diagnóstico expuesto anteriormente, la economía solidaria ha buscado su lugar en Latinoamérica como concepto teórico; práctica político-económica; y proyecto de sociedad desde fines de la década de 1980. Es bajo este escenario que el objetivo de este capítulo es: (i) reflexionar críticamente sobre los abordajes más difundidos del concepto de economía solidaria en América Latina con el propósito de confrontarlos al abordaje de inspiración anticolonial; este último menos difundido hasta la fecha; (ii) acercar las ideas de autogestión (en general vinculada a la dimensión económica de la vida) y de autonomía² (en general vinculada a la dimensión política de la vida) en el contexto de los debates sobre economía solidaria en América Latina, a fin de comprender si son categorías y prácticas útiles frente la mencionada problemática de la separación entre economía y política.

Las preguntas alrededor de las cuales se presentan las reflexiones son: ¿Cuáles son las principales características de los abordajes más conocidos acerca de la economía solidaria en América Latina? ¿Cuál es la contribución del abordaje de inspiración anticolonial? ¿Siendo la autogestión –desde sus diferentes miradas– una especie de consenso en ambos abordajes, que papel cumple frente el reto de reconectar economía y política? Con la finalidad de responder estas preguntas, y cumplir con los objetivos antes mencionados,

² Considerando la amplia diversidad de abordajes alrededor del concepto de autonomía, es decir, la polisemia del concepto (Oliveira y Dowbor 2023), cabe considerar que en este trabajo se entiende la autonomía como autogobierno, es decir, la capacidad de un grupo social determinado de autogobernarse en términos políticos.

aquí se presenta el resultado de una investigación bibliográfica con base en la literatura especializada.

La secuencia del texto está organizada de la siguiente manera: primero, se presenta una reflexión crítica al concepto de economía solidaria en América Latina a partir de su mirada más difundida desde fines de los años 1980; en segundo lugar, se sistematizan algunas reflexiones alrededor de dicho concepto desde su versión de inspiración anticolonial; tercero, la intención es aclarar qué papel juega la autogestión frente al reto de reconectar economía y política proponiendo la idea de *autoorganización sustantiva de la vida en común* como aquella que podría cumplir un papel más efectivo que la autogestión; cuarto, se presentan casos empíricos de autoorganización sustantiva de la vida en común; por último, se encuentran algunas reflexiones finales.

La economía solidaria y su abordaje más difundido en América Latina

El proceso de desarrollo del capitalismo en América Latina, considerado tardío en su relación con Europa y Estados Unidos, ha dejado grandes partes de la población a los márgenes del sistema al hacer la transición de la economía agraria a la industrial. Casi siempre asociados a la idea de economía popular³, los índices de informalidad (ocupados en la economía popular *versus* ocupados totales) en noviembre de 2020 en Brasil y México –para dejar dos ejemplos latinoamericanos– fueron un 39,1% (IBGE 2021) y un 56,3% (INEGI 2020), respectivamente. Aníbal Quijano (1998, p. 100-101) ha llamado *polo marginal*⁴ a este trabajo no alcanzado –o no deseado– por el sistema capitalista y lo ha definido como:

las actividades económicas (productivas y comerciales) de trabajadores sin empleo, ni ingresos salariales estables; en las que se usa recursos residuales (los que no usa el capital) o de baja calidad y poco precio; que tienen muy baja productividad; ninguna o muy elemental división del trabajo; en la que se intercambia trabajo o fuerza de trabajo, principal pero no exclusivamente entre miembros de una misma familia y de manera privada; y cuya rentabilidades tan baja que no permite sino ingresos para la sobrevivencia familiar o la reproducción

³ Economía popular entendida como la economía de los trabajadores que viven de su propio trabajo cotidiano y no perciben ningún margen de acumulación (Antunes 2005).

⁴ Aquí se hace la opción por el término/concepto *polo marginal*, de Aníbal Quijano. Sin embargo, lo que el autor llama de polo marginal de la economía se podría también llamar de *economía popular*. Otro término/concepto que de la misma forma ayuda a pensar en las economías populares es *economía barroca*, de Verónica Gago (2014), inspirada en Bolívar Echeverría.

de la misma actividad económica, sin ningún margen de acumulación o de capitalización.

Es en el seno del polo marginal que emergen las experiencias de la economía solidaria, es decir, de trabajo colectivo-asociado. Por ejemplo, para el caso de Brasil, de acuerdo con el SIES⁵ (2014), de los 19.908 grupos de trabajo colectivo-asociado mapeados un 30% (6.018) eran grupos informales y un 69% (13.890) estaban parcialmente integrados al sistema capitalista. De estos últimos, un 87% (11.283) estaban formalizados como asociaciones sin fines de lucro y un 13% (1.740) como cooperativas formales. Si las cooperativas y las asociaciones, especialmente las primeras, se asumen como integradas al sistema capitalista, los grupos informales son parte del polo marginal del cual habla Quijano.

En tal contexto, surge una pregunta: en el ámbito del polo marginal, ¿qué es y cómo definir la economía solidaria? Para Antônio Cruz (2006, p. 69, traducción nuestra), la economía solidaria es:

la suma de las iniciativas económicas asociativas en las cuales a) el trabajo; b) la propiedad de sus medios de operación (de producción, de consumo, de crédito, etc.); c) los resultados económicos del emprendimiento; d) los conocimientos sobre su funcionamiento; y e) el poder de decisión sobre las cuestiones relacionadas con él, son compartidos por todos aquellos que participan directamente, buscando relaciones de igualdad y solidaridad entre sus miembros.

Con la finalidad de contribuir al planteamiento de Cruz, vale la pena señalar que *reciprocidad*, *interdependencia* y *autogestión* son categorías –y dinámicas– claves para el entendimiento de qué significa la economía solidaria, así como la relación entre seres humanos y naturaleza en los términos de dicho concepto. En el ámbito de la economía solidaria esta relación aparece de manera radicalmente opuesta a la relación de dominación de la naturaleza por la acción humana, típica de la economía capitalista. En la economía solidaria se trata de una relación de integración entre seres humanos y naturaleza –por ejemplo, como en los debates sobre *agroecología* y *Buen Vivir*– y no de dominación de los primeros sobre la segunda.

Dicho lo anterior, merece atención ubicar el origen del concepto de economía solidaria en América Latina que remite a Luis Razeto (1989) en Chile

⁵ Sistema de Informaciones en Economía Solidaria (SIES), basado en el II Mapeo Nacional de la Economía Solidaria, realizado entre 2010 y 2013 y publicado en 2014.

a finales de la década de 1980, y su propuesta original de una *economía de la solidaridad*. Otros nombres que contribuyeron al desarrollo inicial del concepto y que pueden, junto a Razeto, ubicarse como los principales teóricos de la economía solidaria en el giro de siglo son, José Luis Coraggio (de Argentina) y Paul Singer y Luiz Inácio Gaiger (ambos de Brasil). En la búsqueda por encontrar y sistematizar las experiencias de solidaridad, reciprocidad y autogestión en el interior del heterogéneo polo marginal de la economía, los autores señalados abrieron camino a un efervescente campo de investigación en el ámbito de la sociología económica de Nuestra América y del mundo.

En el intento de explicar la vinculación entre economía y solidaridad los autores buscaron, por un lado, inspiración en las contribuciones de los *socialistas utópicos* de los siglos XVIII y XIX, así como en la experiencia cooperativista de la *Sociedad de los Pioneros de Rochdale*, en Manchester para mediados del siglo XIX; por otro, se inspiraron en los estudios del antropólogo Bronisław Malinowski –y de las interpretaciones de Marcel Mauss y Karl Polanyi – sobre los pueblos originarios de las Islas Trobriand en Oceanía.

Encontraron también inspiración en las formas de vida anteriores a la llegada de los colonizadores en Latinoamérica, especialmente en la región Andina, Centroamérica y el sureste mexicano. Formas de vida que pronto pasaron a ser ejemplos de la posibilidad de asociación entre economía y solidaridad a partir de dinámicas de *comunidad y cosmovisión*; de ahí surge la propuesta de *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay*.

Sin embargo, es importante destacar que bajo el contexto del sistema-mundo capitalista-colonial, no tardó para que tanto el concepto como la práctica de la economía solidaria empezara a recibir muchas críticas que iban desde un aparente carácter no detonante, hasta un supuesto bajo nivel cuestionador en el seno del sistema capitalista mundial vigente. Frente a estas críticas no resueltas, es común que trabajadores de la economía solidaria transiten entre esta y la economía "tradicional" capitalista de acuerdo con la fluctuación de los índices de la economía capitalista. Pero ¿qué yace en el fondo de tales críticas? De forma muy directa, la crítica central es la del papel funcional –funcional o hasta estructurante– que las experiencias de economía solidaria asumen, aunque a veces de manera indirecta y no intencional, en sus relaciones con el sistema-mundo capitalista-colonial.

En este contexto, el acumulado de estudios sobre el tema permite percibir, por lo menos, tres perspectivas distintas sobre el papel de las experiencias de economía solidaria en la contemporaneidad: a) la perspectiva de la ya mencionada crítica de la funcionalidad y su papel estructurante frente al sistema

económico dominante; b) su perspectiva como fenómeno que aparentemente aparece para superar las ausencias del sistema capitalista y que, por consecuencia, se torna un potencial *locus* de transformaciones intersubjetivas; y c) su perspectiva como proyecto de sociedad, es decir, como anticipadora de formas de gestión de los recursos materiales y del trabajo de la sociedad ya no capitalista del mañana.

Frente a la primera perspectiva, contribuye Henrique Novaes (2006, p. 16, traducción nuestra):

[...] las cooperativas que surgieron por iniciativa de los trabajadores comprometidos con la lucha por la transformación sustantiva de la sociedad están resultando funcionales a esta nueva fase del capitalismo mundial, caracterizada por la pérdida significativa de derechos laborales y la barbarie social.

Respecto a la segunda, Marília Veronese señala (2009, p. 4, traducción nuestra):

El carácter contradictorio de las relaciones sociales en la contemporaneidad abre espacios para que distintos actores sociales busquen oportunidades para atender sus demandas, incluyendo a aquellos que se ven sin posibilidades de inclusión digna en el mercado de trabajo predominantemente capitalista. Ante esta realidad, el trabajo asociativo y cooperativo parece ser una de las respuestas viables, en términos de condiciones y medios de trabajo, considerando el empobrecimiento de las poblaciones y la falta de oferta de empleo.

Por último, Singer e Boris Marañón contribuyen a la tercera:

La economía solidaria es o podrá ser *más que una respuesta* a la capacidad del capitalismo de integrar en su economía a todos los miembros de la sociedad que desean y necesitan trabajar. Podría ser lo que en sus inicios fue concebida para ser: *una alternativa superior al capitalismo* (Singer 2002, p. 114, cursivas del autor, traducción nuestra). La propuesta de “economía solidaria” podría articularse a un público-social, a un público no estatal, que debe disputar, como una estructura de poder alternativo, el poder del capitalismo lucha que necesariamente debe verse como un conflicto de racionalidades, entre una instrumental, la capitalista, y otra, que se puede llamar liberadora y solidaria. Liberadora en los términos de las primigenias promesas de la modernidad, de liberación de las cadenas de la dominación y

explotación, y solidaria con relación a establecer relaciones de reciprocidad y complementariedad entre los seres humanos y la Madre Tierra (Marañón 2017, p. 260).

Esta tercera mirada demanda un análisis desde otras dos perspectivas: por un lado, las experiencias *no capitalistas*, por otro, las *anticapitalistas*. Es con esta cuestión sobre la mesa que se pasa al siguiente apartado.

El abordaje de inspiración anticolonial del concepto: la crítica estructural-totalizante

Marañón (2017) reflexiona sobre una racionalidad económica radicalmente distinta de aquella que es fruto del avance histórico del sistema-mundo capitalista-colonial. Según el autor esta *otra racionalidad* tendría el potencial de, a partir de la crítica explícita de las estructuras de poder y dominación que mantienen de pie dicho sistema mundial, confrontar y disputar subjetividades y materialidades en el camino hacia una sociedad del Buen Vivir. Marañón, además de lo ya expuesto, examina las obras de Razeto, Coraggio y Singer frente a las cuales realiza el siguiente diagnóstico:

Los corpus teóricos respectivos de Razeto, Coraggio y Singer carecen, aunque de manera diversa, de un esfuerzo por ubicar a la "economía solidaria" en las relaciones de poder más amplias (totalidad), esto es, de aquellas que nos vinculan a todos como sociedad, definiendo los lugares que ocupamos y los roles que desempeñamos (clasificación social) en la misma (Marañón 2017, p. 257).

Como se puede ver, la cuestión del autor se ubica alrededor de la distinción entre experiencias no capitalistas *versus* anticapitalistas. Si bien Razeto, Coraggio y Singer –a los cuales se podría añadir Gaiger– se esfuerzan por iluminar las características antagónicas entre economía solidaria y economía capitalista, lo hacen sin proyectar la debida atención a la necesidad de reintegración de las dimensiones económica y política de la vida. Tal como señala Marañón (2017) de ahí deriva el bajo compromiso de dichos autores precursores del concepto de economía solidaria con la idea de *totalidad*. No atenderse a tal necesidad produce consecuencias tanto teóricas como epistemológicas. Por ejemplo, para inicios de la década del 2000 Singer (2002, p. 120-121, traducción nuestra) afirmó que:

La forma más probable de crecimiento de la economía solidaria será continuar integrando mercados en los que compite tanto con empresas capitalistas como con otros modos de producción, tanto del propio país como de otros países. [...] Pero la economía solidaria sólo se convertirá en una alternativa superior al capitalismo cuando pueda ofrecer a sectores crecientes de toda la población oportunidades concretas de auto-sustento, disfrutando del mismo bienestar medio que proporciona el empleo asalariado. En otras palabras, para que la economía solidaria pase de ser un paliativo de los males del capitalismo a ser un competidor del mismo, deberá alcanzar niveles de eficiencia en la producción y distribución de mercancías comparables a los de la economía capitalista y otros modos de producción, con el apoyo de servicios financieros y científico-tecnológicos solidarios.

Pero la propuesta del autor no parece convincente. ¿Cómo combatir la economía capitalista armándose con sus propias lógicas destructivas? En su importante obra *Introdução à Economia Solidária* (2002) el autor defiende el hecho de que las relaciones sociales internas a los grupos de trabajo de la economía solidaria se basan en valores cooperativos, en cuanto las relaciones externas entre grupos de trabajo colectivo-asociado y el mercado podrían estar basadas en valores de competencia (Brancaleone 2019; Novaes 2006). Pero ¿qué tan avanzada sería la racionalidad humana que podría atribuir valores y prácticas distintas a tales relaciones internas y externas si se tratan solamente de diferentes momentos de un mismo proceso de gestión de los recursos materiales y del trabajo?

Además, no parece factible que un grupo de trabajo colectivo-asociado pueda competir con una empresa capitalista por el mejor (más bajo) precio de venta en el mercado sin dejar de lado los valores importantes a la economía solidaria en sus relaciones internas. En este sentido, Novaes (2020, p. 78, traducción nuestra) “[...] rescata la crítica totalizante de Marx, [que plantea que] es inconcebible intentar combinar ‘autogestión’ y ‘competencia’”. Lo contradictorio en Singer es que, sin dejar de lado su argumento central, concuerda con Novaes al destacar que las “cooperativas que tienen éxito [en la competencia externa, por lo tanto, en el mercado] pueden llegar a presentar el escenario opuesto: la ley del menor esfuerzo concentra el poder de decisión de facto en los gestores y la empresa, sin darse cuenta, se desliza hacia una práctica de heterogestión.” (Singer 2002, p. 20, traducción nuestra).

Por su parte, la perspectiva anticolonial del concepto en la cual se ubican Quijano y Marañón –pudiendo agregar Laura Collin, Natalia Quiroga, Dania López, Eduardo Aguilar, y otras y otros– plantea, guardadas las particularidades

de cada autora y autor, que dentro de la totalidad del sistema-mundo capitalista-colonial es necesario reconstruir y actualizar las referencias de organización sustantiva de la vida en común (Oliveira 2021) desde la crítica anticapitalista, antipatriarcal y antirracista para reconectar economía y política en un entramado comunitario y cotidiano (Gutiérrez 2015; Gutiérrez y Navarro 2019). Sobre cómo hacerlo, señala Collin (2012, p. 83): "insisto, por tanto, los modelos implican lógicas y la existencia de cambios sustantivos implica el cambio de la lógica"; su mensaje parece bastante lúcido.

Siguiendo la autora, es necesario producir un giro en la lógica del pensar, es decir, de la racionalidad. Así, lo que se tiene de fondo es una cuestión de disputa epistemológica (Quijano 2005; 2014a) y ya no solamente disputas económicas y/o políticas. La teoría aquí aparece como un momento de lucha, o sea, como una luz que ilumina los caminos por sobre los cuales tendría que pasar el desarrollo histórico que es siempre abierto y de larga duración (Braudel 1965). Otras teorías para otras prácticas; otras prácticas para otras teorías. Quizá sea esa la gran enseñanza de la perspectiva anticolonial del concepto de economía solidaria.

En este contexto, si se acepta la idea de que la gestión de los recursos materiales y del trabajo (mercado, economía) y la organización de la vida en común (Estado, política) pueden e incluso deben reencontrarse como *autoorganización sustantiva de la vida en común*, entonces será necesario enfrentar el desafío epistemológico de la disputa por racionalidades que consideren que "autogestión y autoorganización o son palabras para divertir a la gente o significan exactamente esto: la auto-institución explícita (a sabiendas y lo más claramente posible) de la sociedad." (Castoriadis 1979, p. 21, traducción nuestra). Con base en ello, no es demasiado afirmar que el contenido político-económico de la *sociedad autónoma* de Cornelius Castoriadis puede ser justamente la autoorganización sustantiva de la vida en común.

Cualquier avance en la búsqueda de respuestas más o menos factibles para el inmenso desafío dejado por Quijano y Collin, en el cual muchas y muchos académicos⁶ ya se han metido pasa por el enfrentamiento entre una racionalidad típica de la economía capitalista (individualista, competitiva, egoísta, desigual, de la escasez y alienante) y otra racionalidad económica (interdependiente, cooperativa, de la reciprocidad, de la igualdad, de la abundancia y liberadora). Está última perspectiva, si bien aún aparece en mayor medida como un nuevo horizonte

⁶ Aquí se está hablando, entre otras y otros, del propio Marañón (2012) que juntamente con López (2012) ya han planteado desde hace rato la idea de *solidaridad económica*; de Quiroga (2019) con su propuesta de una *economía postpatriarcal*; y de Aguilar (2020) con la idea de *reproducción no capitalista de la vida*.

histórico, ya acontece en muchas comunidades de América Latina y del mundo; Quijano (2014b) y Rita Segato (2012) dirían que no se trata de un horizonte exactamente nuevo sino reinventado, porque si bien existe antes de la llegada de Colón, hoy día está atravesado por “actualizaciones coloniales”.

De la apuesta por la ampliación de la autogestión a la autoorganización sustantiva de la vida en común

En el contexto de lo que se ha planteado hasta aquí, ¿cómo podrán la idea y la práctica de la autogestión contribuir a la superación de tales desafíos? Primero hay que preguntarse ¿qué es la autogestión? Se puede empezar señalando una dicotomía que parece bastante pedagógica: autogestión-heterogestión. Más allá de ella, otras como técnica-gestión, jerarquía-igualdad y patrón-trabajador también asumen un carácter pedagógico. Por ejemplo, superar la dicotomía técnica-gestión, en el caso de la autogestión, significa “un esfuerzo adicional de los trabajadores de la empresa solidaria: además de realizar las tareas que les asignan, cada uno de ellos tiene que preocuparse por los problemas generales de la empresa” (Singer 2002, p. 19, traducción nuestra). Es decir, más allá de la función técnico-repetitiva, que no escapa a ningún proceso de trabajo continuado, la autogestión implica que el trabajador desarrolle también su capacidad de gestión de los procesos además de la técnica sobre ellos.

Una vez subjetivado por el trabajador el hecho de ser un técnico-gestor, ahora el desafío es encontrar mecanismos que garanticen que la toma de decisión, tarea elemental de cualquier forma de gestión, ocurra en un nivel de igualdad entre todos los trabajadores-gestores; deshaciendo las estructuras jerárquicas típicas de las empresas capitalistas. En este sentido, cualesquiera sean los mecanismos/métodos utilizados (asambleas, plenarias, reuniones ordinarias y sistemáticas, etc.) ellos dependen de acceso y fluidez a las informaciones sobre los procesos en cuestión. Una vez garantizado eso, “las órdenes e instrucciones deben fluir de abajo hacia arriba y las demandas e información de arriba hacia abajo.” (Singer 2002, p. 18, traducción nuestra).

Sin embargo, muchas autoras y autores defienden que es incompleta y más o menos impotente la versión puramente *organizativa* de la autogestión, es decir, cuando tal categoría es proyectada *solamente* hacia dentro de las experiencias de los grupos de trabajo colectivo-asociado de la economía solidaria. Tales autores plantean que la autogestión no puede quedar limitada a los grupos de trabajo y que, por lo tanto, debe trascender sus paredes para alcanzar toda la diversidad de dimensiones y espacios de convivencia social en su reencuentro con la política.

En este camino, se destacan tres autores que contribuyen a esta mirada. Cassio Brancaloneo (2019, p. 355, traducción nuestra) dice: "La autogestión o es generalizada, generando dinámicas progresivas de autonomía individual y colectiva, o no es nada. O mejor dicho, es solo latencia y resistencia."; Lia Tiriba (2008, p. 84, traducción nuestra) plantea: "En este sentido, la autogestión tiene el ideario de superar las relaciones de producción capitalistas y la constitución del socialismo, concebido como una sociedad autogestionada.". Por último, Novaes (2020, p. 82, traducción nuestra) defiende:

No puede haber una teoría que pueda sostenerse mirando sólo "hacia dentro" de las cooperativas, celebrando la nueva forma de toma de decisiones "democrática", "parlamentaria", en la que los trabajadores deciden colectivamente el rumbo de cada empresa sin observar la permanencia de la pérdida de control del producto del trabajo.

Pero ¿cuál es la diferencia entre organizar lo que es específico de la gestión de los recursos materiales y del trabajo en el interior de los grupos de trabajo colectivo-asociado y organizar las demandas de las demás dimensiones de la vida que, obviamente, también demandan gestión? La respuesta es sencilla: ¡no existen diferencias! Esta es una constatación importante porque lleva a la necesidad de defender la desconstrucción de la separación histórica entre economía y política, entre sociedad civil –incluido el mercado– y el Estado. En esta línea Claudio Nascimento (2019, p. 26, traducción nuestra) defiende:

Sobre todo, la instalación de esferas públicas democráticas, partiendo del lugar de trabajo, pero extendiéndose al territorio, a las ciudades. En la Comuna de París, los trabajadores formularon un programa que abarcaba todas las esferas sociales. También en Yugoslavia –la única experiencia de largo plazo– el proceso comenzó con consejos de trabajadores en los lugares de trabajo, para luego extenderse lentamente por todo el territorio, es decir, a través de las comunidades.

Siguiendo a Nascimento lo que existe es una autogestión que trasciende y se imbrica a la autonomía. Sin dejar tal discusión, pero llevándola al campo de las reflexiones anarquistas, René Berthier (2002, p. 61-62 apud Souza, 2017, p. 433, traducción nuestra) contribuye:

La "autogestión" es, ante todo, el medio de poner en práctica el principio: la emancipación de los trabajadores será obra de los propios

trabajadores. Esto implica estructuras organizativas que permitan la aplicación de este principio. Estas estructuras son esencialmente organizaciones de base que permiten a todos los trabajadores expresarse, simultáneamente a nivel de empresa y en su lugar de residencia. Vemos, entonces, una primera característica de la autogestión según los anarcosindicalistas: es, desde las estructuras elementales de la sociedad (empresa, localidad), a la vez económica y política.

En resumen, son dos perspectivas. Una es la que mira la autogestión *hacia dentro* de los grupos de trabajo colectivo-asociado (pero que no se preocupa por la relación de competencia hacia afuera) y la otra es la que mira la autogestión *hacia dentro y hacia afuera* (es decir, que rechaza la competencia hacia afuera). De modo que parece que el desafío hacia dentro es la politización y radicalización de la autogestión, en cuanto hacia afuera es su articulación con el proyecto de la sociedad del Buen Vivir. Si se quiere, la *sociedad autogestionaria* “porque no se resuelve nada con una autogestión local aislada, no podemos hoy pensar el mundo como si fuéramos un punto olvidado en el planeta, no hay puntos olvidados ya, todo es importante para la valorización capitalista, y todo es importante para la construcción de las alternativas” (Ceceña 2010, p. 80).

En este sentido, la experiencia de los intentos de superación del desafío hacia adentro podrá llevar a su superación hacia afuera. Con relación al primer reto, será necesario cargar de política la autogestión, lo que significa explorar al máximo su capacidad de orientar las relaciones humanas como un todo y resolver los conflictos inherentes a estas. Politizar la autogestión significa transitar de la condición abstracta (principio-forma) a la condición concreta (dinámica-método): autogestión como acción humana en lo que es del campo de la economía, es decir, *autogestión de los recursos materiales y del trabajo*. Una vez así subjetivada por los sujetos, ella adquiere capacidad pedagógica porque pasa a ser experimentada, concreta y simbólicamente: una pedagogía de la autogestión como base y camino hacia una sociedad en la cual prevalezca la cultura del trabajo colectivo-asociado en contra de la cultura individualizante, alienante y explotadora del trabajo formal capitalista (Tiriba 2006; 2008).

Tal cultura del trabajo colectivo-asociado, que tiene la autogestión como principio orientador y como acción, tiene que ser comunicada como factible y ético-políticamente justa; así se llega al segundo reto: el hacia afuera. De manera gradual y en disputa en contra la cultura dominante vigente, la cultura del trabajo colectivo-asociado podrá orgánicamente trascender tanto los grupos de trabajo colectivo-asociado, como los movimientos sociales a los cuales estos pertenecen.

Sin embargo, dada la desigualdad con la cual se presenta dicha disputa de culturas, los movimientos sociales antisistémicos se encuentran frente a la tarea histórica de potencializar la difusión y reproducción de la cultura del trabajo colectivo-asociado; siempre enfatizando la autogestión y sus características incompatibles con la forma capital. De este modo, se acercan autogestión y autonomía en un proceso que empieza con la politización de la autogestión que la proyecta a distintos espacios de sociabilidad (Estado, mercado, familia, escuelas, universidades, etc.).

Esta doble tarea (hacia adentro y hacia afuera) demanda equilibrio. La tarea hacia afuera, que siempre podrá ser potencializada por la organización y articulación de los movimientos antissistémico, en teoría no podrá demandar más de los sujetos que la tarea hacia adentro. Una vez que el péndulo de la balanza se asiente más hacia afuera que hacia adentro, es posible que su ausencia en el polo hacia adentro produzca debilidades relacionadas a la pedagogía del trabajo colectivo-asociado. Asegurar que se mantenga de pie la autogestión hacia adentro podrá ser más fructífero con el fin de no perder la dimensión pedagógica, que siempre será un potencial detonante de la autogestión hacia afuera.

Frente a lo expuesto hasta ahora, vale la pena decir que desde la mirada de un nuevo proyecto de sociedad, es decir, del horizonte histórico de una sociedad autogestionaria, aquí se tiene acuerdo con lo planteado por Brancaloneo (2019, p. 355, traducción nuestra): "retomar este legado antissistémico del contenido del concepto de autogestión significa, por tanto, volver a poner en juego elementos de reflexiones provenientes de la tradición anarquista y consejista, donde economía y política se reencuentran en la vieja máxima del 'autogobierno de los productores asociados'".

En este contexto, parece que se trata de un doble camino combinado y superpuesto entre politizar las relaciones económicas vía autogestión –hacia dentro de los grupos de trabajo colectivo-asociado– y trascenderlas estratégicamente –es decir, hacia afuera de aquellos grupos singulares más allá de sus fronteras– hacia la política que se reencuentra con la economía, ahora como *economía-política*. En síntesis, la búsqueda debe ser reconectar economía (desde la mirada de la autogestión) y política (desde la mirada de la autonomía) a partir de los polos marginales hacia el horizonte histórico de la autoorganización sustantiva de la vida en común y su carácter comunitario.

La autoorganización sustantiva de la vida en común *en concreto*

Para terminar, sin dejar escapar, aunque de forma más o menos sumaria, las experiencias concretas de economía solidaria que podrían encuadrarse a

la mirada ampliada del concepto de autogestión –lo que significa también una versión de la política que considere la participación amplia y radical de los sujetos–, serviría señalar la experiencia del ya bastante conocido movimiento zapatista del sureste mexicano, sus Caracoles y Juntas de Buen Gobierno.

Aunque la experiencia zapatista sea tal vez la más conocida en Latinoamérica en las cuales se podría decir que funciona la autoorganización sustantiva de la vida en común, no es la única. En México también se podría hablar de las *Asambleas Populares de los Pueblos de Oaxaca (APPO)*; de las *Policías Comunitarias* en Guerrero; de los *Frentes de Defensa del Territorio y del Agua* en contra del avance de las termoeléctricas en la Sierra Norte de Puebla o en Morelos; de los *Consejos Autónomos de Autogobierno* en Oxchuc-Chiapas, en San Andrés Totoltepec-Tlalpan-Ciudad de México, en Xochimilco-Ciudad de México; o aún de Cherán-Michoacán, caso en el que se profundizará en las líneas que siguen⁷.

Después de levantarse en contra de los narco-talamontes, del gobierno municipal y de su policía en aquel 15 de abril de 2011⁸, el pueblo de Cherán ha protagonizado, hasta la fecha, una verdadera revolución en términos políticos –pero, también económicos– en el sentido de lo que aquí se está planteando, es decir, el camino hacia la reconexión de economía y política como autoorganización sustantiva de la vida en común en su cotidiano comunitario.

Pasado el momento más disruptivo del levantamiento, la comunidad ha [re]creado –ya sin la participación de partidos políticos– su forma de organización política y también económica. Separando dichas dimensiones por razones de pura distinción analítica, desde *lo político*, se hace énfasis en las *Fogatas*, las asambleas barriales (desde los cuatro barrios del municipio: Jarhukutini, Ketsikua, Karhakua y Parhikutini; también tratados como barrios 1, 2, 3 y 4) y el *Concejo Mayor de Gobierno Comunal* y sus consejos operativos (que son nueve, además de la Tesorería Comunal: Concejo Operativo Principal, Concejo de la Mujer, Concejo de los Bienes Comunales, Concejo Coordinador de Barrios, Concejo de los Programas Sociales, Económicos y Culturales, Concejo de Procuración, Vigilancia y Mediación de Justicia, Concejo de los Asuntos Civiles, Concejo de Administración Local y Concejo de los Jóvenes).

⁷ La elección del caso de Cherán para su profundización se dio porque el municipio fue parte de la investigación posdoctoral (DGAPA-UNAM) del autor, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ubicado en el Occidente mexicano, el municipio de Cherán es un municipio indígena de origen *P'urhépecha* que mezcla su territorio habitado entre lo urbano y lo rural y cuenta, de acuerdo con datos del INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) para 2020, con una población de 20.586 personas.

⁸ Para saber más del levantamiento de Cherán, véase: Autoría colectiva, 2017; Conde, 2015; Gasparello, 2018; López y Rivas, 2020; Zibechi, 2017.

La *Estructura de Gobierno Comunal (EGC)* (una forma propia de arquitectura del ejercicio del poder político de Cherán) funciona bajo la idea de una política prefigurativa *de abajo hacia arriba, de la periferia al centro*. Todo empieza por las *Fogatas*, más o menos 80 hoy día. Ellas representan la *organización comunitaria de base*. Inicialmente cumplieron un papel de movilización y resistencia, pero luego se convirtieron en espacios-base de la organización política de toda comunidad y están en los cuatro barrios. Para asuntos que involucran temas de todo el barrio, el camino no va directamente de las *Fogatas* al *Concejo Mayor*, sino que primero pasa por la asamblea de barrio. O sea, el tratamiento de los temas va de la Fogata a la asamblea de barrio y de ahí al *Concejo Mayor*. Miembros del Concejo Operativo de Coordinación de Barrios (son 8 personas, 2 por barrio) son los que recorren las *Fogatas* de sus respectivos barrios para recolectar las demandas.

El *Concejo Mayor* es el órgano superior de tomas de decisión en Cherán. Como ya se ha mencionado, está compuesto por 12 personas (tres de cada barrio) indicadas por sus respectivas asambleas siempre y cuando tengan comprobados servicios prestados al bien común de la comunidad. Este concejo, además de reunirse sistemáticamente para las tomas de decisión sobre los temas que afectan a todo el municipio, funciona a través de los consejos operativos y bajo la dinámica de asambleas generales. Divididos por temas, los consejos operativos tienen una función principalmente ejecutiva, esto es, no toman decisiones, sino que ejecutan las decisiones tomadas en las asambleas barriales y en el ámbito del *Concejo Mayor*. Es importante señalar que ningún miembro de la EGC recibe salario, sino que solamente un apoyo financiero por sus servicios prestados a la comunidad.

Por su parte, desde *lo económico*, cabe registrar que lo que se ve en Cherán es una expresión de lo que Verónica Gago (2014) ha llamado de *economía barroca*; una forma muy particular de leer la etapa neoliberal del sistema-mundo capitalista-colonial *desde abajo*. En otras palabras, se está hablando de una mezcla desigual y combinada entre dinámicas propias de la economía capitalista con otras provenientes de la economía popular, solidaria y comunitaria.

Concretamente, en la experiencia de Cherán está la propiedad comunal de la tierra, las empresas comunales (que son seis: el vivero de reforestación, el aserradero de madera, la empresa de adcretos para construcción, la resinera, la recicladora de basura y el recolector y purificador pluvial), las empresas familiares de artesanías en madera y bordados, además de comercio local; ello sin contar las remesas de ingresos que llegan desde familiares que viven en Estados Unidos.

En Cherán, así como en muchos otros rincones de México, además de las tierras que pertenecen al Estado (en los tres niveles: municipal, estatal y

federal), la propiedad puede ser privada, comunal o ejidal. En su caso, predominan las formas comunales, lo que por sí solo genera un tipo contrahegemónico de relación con la tierra y con el trabajo, esto es, desde una lógica colectiva en contra del individualismo típico del capitalismo, caracterizándose como parte de una *economía comunitaria*.

Algo parecido es lo que sucede en las empresas comunales, que se autodenominan autogestionarias donde las decisiones son tomadas entre todas y todos los trabajadores –con participación del Concejo Operativo de Bienes Comunales– y donde no se busca la acumulación de ganancia, sino una distribución entre todos los que allí trabajan; este conjunto de procesos se caracteriza como *economía solidaria*.

Por su parte, las empresas familiares (sean las de artesanías, el comercio local en tiendas o en la calle) tampoco siguen los rituales de la economía capitalista, estas se caracterizan como parte de una *economía popular o del trabajo*. Por último, en este caso sí bajo lógicas capitalistas –aunque no con fines de acumulación de ganancia– están las remesas que llegan desde familiares de la comunidad que se encuentran en Estados Unidos; estimase que se trata de más de un 20% de sus ingresos totales.

El caso de Cherán es, sin dudas, en mayor o menor medida, un caso donde la autogestión trasciende la dimensión económica de la vida –sin dejar de ver que la heterogestión capitalista sigue presente en la comunidad–, reencontrándose a la dimensión política bajo la idea de la autoorganización sustantiva de la vida en común.

Reflexiones finales

Vale la pena abrir este apartado de cierre retomando los objetivos y cuestiones que orientaron las reflexiones antes presentadas. Los objetivos, eran dos: (i) reflexionar críticamente sobre los abordajes más difundidos del concepto de economía solidaria en América Latina con el propósito de confrontarlos al abordaje de inspiración anticolonial; este último menos difundido hasta la fecha; (ii) acercar las ideas de autogestión (en general vinculada a la dimensión económica de la vida) y de autonomía (en general vinculada a la dimensión política de la vida) hacia la reconexión de economía y política. Por su parte, las preguntas detonadoras, eran: ¿Cómo enfrentan el problema de la separación histórica entre economía y política los abordajes más conocidos acerca de la economía solidaria? ¿Cuál es la contribución del abordaje de inspiración anticolonial a la problemática de tal separación? ¿Qué papel cumple la autogestión frente a estas cuestiones?

Con relación a los objetivos, el primero espera haberse cumplido con las reflexiones presentadas en los dos apartados que siguieron la sección introductoria; y el segundo, con las que aparecen en el tercer apartado.

Sobre las preguntas, lo que se concluye es que mucho parece que los abordajes más difundidos de economía solidaria no son suficientes para cumplir el reto de reconectar economía y política, porque consideran muy poco el complejo entramado de estructuras de poder y dominación que dan las bases al sistema-mundo capitalista-colonial. En este sentido, la autogestión quedó en tales discusiones restringida al ámbito interno (hacia adentro) de los grupos de trabajo colectivo-asociado, desperdiciando su capacidad de trascendencia y acercamiento a la idea de autonomía.

Por su parte, el abordaje de inspiración anticolonial del concepto parece ayudar más porque plantea –sea como horizonte histórico, sea como práctica en el aquí y ahora, como en los casos zapatista, de Cherán y otros– la reconexión entre economía (autogestión) y política (autonomía) partiendo, especialmente, de la idea de totalidad y de la necesidad de una transformación epistemológica e intersubjetiva radical como condición a dicha reconexión.

Por último, vale la pena señalar que frente al reto de reconectar economía y política, la idea de *autoorganización sustantiva de la vida en común*, desde su horizonte comunitario, puede ayudar más que la idea de autogestión, aun cuando sea en su versión ampliada (hacia afuera) y trascendente. Eso porque esta última estuvo históricamente anclada en las discusiones restringidas a lo económico. Por lo tanto, para reconectar economía y política en sus versiones contrahegemónicas (autogestión y autonomía, respectivamente): *autoorganizar sustantivamente la vida en común*.

Bibliografía

Aguilar, E. (2020). *Manifiesto por la reproducción no capitalista de la vida y los caminos para su construcción. Crítica a la Economía Social, Solidaria y del Sector Social de la Economía*.

Tesis de Doctorado presentada al Posgrado en Economía Política del Desarrollo de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Antunes, R. (2005). *Los sentidos del trabajo*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.

Autoría Colectiva. (2017). *Cherán, 5 años de autonomía: por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. México: El cortito que's pa'largo.

Brancaleone, C. (2019). "Auto-organizaçãõ social no mundo do trabalho e produçãõ: notas para uma crítica à economia solidária", en E. López López et al. (Coords.) *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes: experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Braudel, F. (1965). "História e Ciências Sociais: a longa duração". *Revista de História*, Año XVI, Vol. XXX, N.o 62, Abril-Junho, p. 261-294.

Castoriadis, C. (1979). *Socialismo ou barbárie: o conteúdo do socialismo*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Ceceña, A. (2010). "Pensar la vida y el futuro de otra manera", en I. León (Coord.) *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.

Collin, L. (2012). *Economía Solidaria ¿capitalismo moralizador o movimiento contracultural?*. México: El Colegio de Tlaxcala.

Conde, A. (2015). "Dinámicas de subjetivación política en la meseta P'urhépecha: la lucha autonómica de Cherán", en M. Modonesi (Coord.) *Movimientos subalternos, antagonistas y autónomos en México y América Latina*. Ciudad de México: UNAM, Ediciones La Biblioteca.

Cruz, A. (2006). *A dinâmica econômica da economia solidária em quatro cidades do Mercosul*. Tesis de Doctorado presentada al Posgrado en Economía de Unicamp.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.

Dussel, E. (2014). *16 tesis de economía política: interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

Gago, V. (2014). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gasparello, G. (2018). "Análisis del conflicto y de la violencia en Cherán, Michoacán". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 155, verano, pp. 77-112.

Gutiérrez, R. (2015). *Horizonte Comunitario-Popular: antagonismo y producción de lo común en América Latina*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Gutiérrez, R. y Navarro, M. (2019). "Producir lo común para sostener y transformar la vida: algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia". *Confluências*, v. 21, n.2, 298-324.

IBGE (2021). Desemprego fica em 14,1% no trimestre encerrado em novembro. Disponible en <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/29935-desemprego-fica-em-14-1-no-trimestre-encerrado-em-novembro>, Acceso en 15 jan. 2021.

INEGI (2020). Resultados de la encuesta nacional de ocupación y empleo (nueva edición) (enoen) - cifras oportunas de noviembre de 2020. Disponible en https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/boletines/2020/iooe/iooe2020_12.pdf, acceso en 15 jan. 2021.

Las Casas, B. (1969). *De Regia Potestate o derecho de autodeterminación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

López, D. (2012). "La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas", en B. Marañón (Coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina: una perspectiva descolonial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

López y Rivas, G. (2020). *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*. México: Bajo Tierra.

- Marañón, B. (2012). "Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales: notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir", en B. Marañón (Coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina: una perspectiva descolonial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Marañón, B. (2017). "Notas sobre la solidaridad económica y la decolonialidad del poder", en C. Amariles et al. (Org.) *Miradas sobre la economía social y solidaria en América Latina*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Marini, R. (2000). *Dialética da Dependência*. Petrópolis: Vozes.
- Meiksins Wood, E. (2000). *Democracia contra Capitalismo: la renovación del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Meiksins Wood, E. (2006). "Estado, democracia y globalización", en A. Boron, J. Amadeo y S. González (Orgs.) *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y Perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Nascimento, C. (2019). *A autogestão comunal*. Marília: Lutas Anticapital.
- Novaes, H. (2006). "Quando os padrões destroem fábricas: o debate em torno das forças produtivas em fábricas recuperadas argentinas e uruguaias". *Trabalho Necessário*, Fluminense, RJ, n. 4, p. 1-20.
- Novaes, H. (2020). *O retorno do caracol à sua concha: alienação e desalienação em cooperativas e associações de trabalhadores*. Marília: Lutas Anticapital.
- Oliveira, G. M. de. (2019a). "Contexto democrático e interação Estado-movimentos sociais: para uma interpretação desde a autonomia", en *Actas del 43o Encontro Anual da Anpocs*, de 21 a 25 de Outubro de 2019, em Caxambu - MG.
- Oliveira, G. M. de. (2019b). "Contexto político e autonomia de movimentos sociais: um ensaio interpretativo", en *Actas del IV Encontro Internacional Participação, Democracia e Políticas Públicas*.
- Oliveira, G. M. de. (2021). "*Caminhar perguntando*": para além, apesar ou com o Estado? A construção de autonomias nos movimentos de economia solidária de Brasil e México. Tesis de Doctorado presentada al Posgrado en Ciencias Sociales de Unisinos.
- Oliveira, G. M. de y Dowbor, M. (2018). "As relações entre movimentos sociais e Estado pelo prisma da autonomia: uma revisão da bibliografia recente", en *Actas del 42o Encontro Anual da Anpocs*, de 22 a 26 de Outubro de 2018, em Caxambu - MG.
- Oliveira, G. M. de y Dowbor, M. (2020a). "Negar e construir a partir das ações de movimentos: três tipos de autonomias territoriais no México". *Polis Revista Latinoamericana*, No 56, p. 10-23.
- Oliveira, G. M. de y Dowbor, M. (2020b). "Dynamics of Autonomous Action in Social Movements: From Rejection to Construction". *Latin American Perspectives*, Issue 234, Vol. 47 No. 5, September, 49-61.
- Oliveira, G. M. de y Dowbor, M. (Orgs.) (2023). *Movimientos sociales y Autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília, Brasil: Lutas Anticapital.

- Oliveira, G. M. de y Santos, A. M. dos. (2021). "O Movimento de Economia Solidária Brasileiro e seus desafios: a autonomia como chave de leitura da relação Estado-Movimentos", en J. C. Quadrado (Org.) *Políticas públicas, interseccionalidades e diversidades*. São Borja: Unipampa.
- Osorio, J. (2002). "Sobre la política y el poder político", en G. Ávalos (Coord.) *Redefinir lo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Quijano, A. (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- Quijano, A. (2005). *Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*. Disponible en <http://Pt.Scribd.Com/Doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>, acceso en 15 Abr. 2020.
- Quijano, A. (2014a). "'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", en D. Clímaco (Org.) *Aníbal Quijano: cuestiones y horizontes, antología esencial (selección de textos)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014b). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Quiroga, N. (2019). *Economía pospatriarcal*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Lavaca.
- Razeto, L. (1989). "Economía de la solidaridad", en *Actas del IV Congreso de Economistas Javerianos*, Bogotá.
- Roux, R. (2002). "La política de los subalternos", en G. Ávalos (Coord.) *Redefinir lo político*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Segato, R. (2012). "Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial". *E-Cadernos CES*, 18, 106-131.
- Singer, P. (2002). *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo.
- Souza, M. L. de. (2017). *Por uma geografia libertária*. Rio de Janeiro: Consequência Editora.
- Tiriba, L. (2006). "Cultura do trabalho, produção associada e produção de saberes". *Educação Unisinos*, 10(2), 116-122.
- Tiriba, L. (2008). "Cultura do trabalho, autogestão e formação de trabalhadores associados na produção: questões de pesquisa". *Perspectiva*, 26(1), 69-94.
- Veronese, M. (2009). "Subjetividade, trabalho e economia solidária". *Revista Crítica de Ciências Sociais: Os desafios da Economia Solidária*, 84, 153-167.
- Zibechi, R. (2017). *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*. México: Bajo Tierra, Comunal, El Rebozo.

ECONOMÍA FEMINISTA

Construcción de una economía que tiene como centro la reproducción de la vida

Ana Luisa Cardona Landeros

Centro de Investigación y Docencia Económicas - México

Marcela Leticia López Serna

Universidad de Guanajuato - México

La economía feminista más que otra economía, se presenta como un posicionamiento crítico al estudio de la economía tradicional, que abre el debate en torno a los límites de la comprensión de economía, para dar paso a otras formas de organización económica a partir de la experiencia –saberes y vivencias– de las identidades feminizadas, poniendo al centro el papel que juegan con todas las actividades que realizan para sostener la vida, que históricamente han sido invisibilizadas. Como lo explica Corina Rodríguez (2015) “La economía feminista es una corriente del pensamiento heterodoxo preocupada por visibilizar la dimensión de género en la dinámica económica y sus implicaciones para la vida de las mujeres.” (p. 30) “...hace una contribución específica al explicar las raíces económicas de la desigualdad de género” (p. 31).

Amplía la visión socioeconómica del mundo, integrando todos los trabajos necesarios para la subsistencia, el bienestar y la reproducción social, poniendo en el centro del análisis la vida de las personas, como nos explican:

Una de las potencialidades de este enfoque es que permite pensar y construir otras economías a partir de las experiencias y saberes territorializados, situados y diversos, en los que las identidades feminizadas ocupan un papel protagónico, al reconocer las actividades que realizan para el sostenimiento de la vida, las cuales han sido

invisibilizadas por el sistema dominante. De esta manera, la economía feminista se plantea como una alternativa que tensiona y discute los fundamentos del modelo capitalista, heterocispatrialcal, hegemónico y todas sus heterogéneas modalidades de saqueo y privatización (Bordagaray 2021, p. 11).

En este apartado exponemos la desigualdad económica que viven: "las mujeres y su relación con el sistema económico, discutiremos sobre la división sexual del trabajo como la raíz de esa situación, caracterizando la precariedad de la oferta y opciones de trabajo a las que tienen acceso las mujeres. Delinearemos a la economía feminista como resistencia y protesta, desde lo teórico y la práctica, conoceremos los elementos de las mercaditas y al final contaremos el andamiaje jurídico que nos permite asegurar derechos que siembre el sistema económico para dar pasos a nuevas formas de organización económica que ponga al centro al cuidado y donde el rol del Estado permita reivindicar los derechos de las mujeres, acompañada de la deliberación colectiva de los deberes de cuidado en el ejercicio de las paternidades y maternidades.

La división sexual del trabajo

La distribución sexual del trabajo ha estado presente en las sociedades del mundo, históricamente al referirnos a sociedades occidentales, como lo señala Nancy Chodorow:

Las mujeres no solo dan a luz las infancias, también toman principalmente la responsabilidad de la crianza y cuidado; invierten más tiempo con bebés, niñas y niños en comparación con los hombres; y son las encargadas de generar vínculos emocionales con las infancias. Un ejemplo claro de esta conducta se materializa cuando una madre biológica no cría en su infancia, otras mujeres –en lugar de los hombres– prácticamente ocupan su lugar. De hecho, aun cuando los hombres pasan tiempo con sus infancias rara vez serán el cuidador principal (...) La maternidad se consolida como un elemento universal y duradero de la división sexual del trabajo. La justificación a esta afirmación reside en la aparente conexión natural que existe entre la capacidad de parir y lactar con la responsabilidad de cuidar las infancias, debido a que los humanos necesitan ser cuidados por un periodo prolongado de su vida para sobrevivir (1978, p. 3).

En la organización social, la división sexual del trabajo juega un rol central, instituciones como el matrimonio aseguraron por siglos este orden. Este estatus implicaba el cuidado de personas adultas –incluyendo a los hombres que contraen matrimonio– y el cuidado del hogar. Como lo explica Nancy (Chodorow 1978) “el trabajo se realizaba en los hogares y las esposas constituían una unidad cooperativa de producción con su esposo” (p. 3) , de igual manera, “las infancias, desde edades tempranas, ingresaban al mundo laboral” (p. 4) y en este proceso “los hombres tenían la responsabilidad de ir instruyendo a los varones para cumplir con los trabajos y las mujeres deben entrenar a las hembras para realizar sus trabajos” (p. 4); enfatizando que ambos roles se realizaban eminentemente en los hogares.

Posteriormente, y con “el avance de la industrialización y el crecimiento del capitalismo, la producción fuera del hogar se expandió generalizadamente y el concepto de trabajo se adjudicó exclusivamente para la producción fuera de los hogares” (Chodorow 1978, p. 4)) esto generó que “con el tiempo el hogar dejó de verse como un espacio de trabajo” (p. 4). Aunado a lo anterior, Nancy encuentra al crecimiento poblacional y la escolarización de las infancias como factores que produjeron el cambio en la distribución sexual del trabajo y las dinámicas familiares, en un contexto de incremento de la esperanza de vida, pues la fertilidad y la mortalidad infantil sufrieron un decremento (p. 4). A partir de esta etapa “la familia se consolidó como la esfera personal en la que se vivió el cuidado de las infancias, de las personas mayores o enfermas, y en general de los hombres” (p. 5). Desde ese momento y con rapidez el rol del cuidado físico “es adjudicado a las mujeres que además debían realizar los deberes de cuidado emocional, la educación, la moralidad y la religión” (p. 5). Además, Chodorow (1978) explica “en sociedades como la estadounidense la industrialización capitalista eliminó del hogar a los hijos adultos, personas mayores y las personas que no pertenecen a núcleo familiar” (p. 5). Esta situación genera la reducción drástica de la participación de los hombres en la vida familiar” (p. 5).

Por otra parte, la planificación familiar y la necesidad económica que genera el sistema de producción capitalista, promovieron la formación de núcleos familiares más pequeños, con un número limitado de descendientes que asisten la mayor parte de su vida a la formación en las escuelas, las mujeres ingresaron paulatinamente a formar parte de la producción y a realizar las actividades que sí son consideradas trabajo; sin embargo, esto no implicó un cambio en la distribución sexual del trabajo y aún las mujeres tienen a su cargo la responsabilidad de las infancias, enfrentando retos importantes para cumplir con todas las obligaciones que este nuevo estatus social le exige. Juegan, en este momento, un rol

importante las dificultades para cumplir con los roles de cuidados psicológicos y morales que, en lugar de compartirse con los hombres, se dejaron para otro momento pues urgía asegurar la producción de la vida.

Nos encontramos que los trabajos de la reproducción de la vida siguen siendo responsabilidad de mujeres, que ahora salen a producir la vida en el mercado laboral precario, y apenas les permite subsistir, generando un contexto de desigualdad en el cual el sexo, la raza y la clase juegan un papel central. Por estas razones, las reflexiones sobre la distribución sexual del trabajo y la apuesta por deconstruir esas estructuras sociales, que se han complejizado a través de los siglos, resultan temas pertinentes para la deliberación colectiva.

Por una parte, resulta necesario el cuestionamiento de la maternidad, analizando seriamente las afirmaciones biologicistas que insisten en que la maternidad es la naturaleza de las mujeres y que es su obligación la crianza y cuidado de las infancias; y por otra, cuestionando la paternidad, primero para ejercer los derechos sexuales con responsabilidad y cumpliendo con las obligaciones de producción y reproducción de la vida de las infancias de manera consciente, cuestionando el rol exclusivo de producción para encontrar que la crianza y cuidado de las infancias, también les corresponden y que disfrutar de los derechos y obligaciones que le aparejan, les permitirán vivir plenamente su decisión.

De esta manera, las personas que libremente deciden procrear pueden convivir en un orden social donde las obligaciones de cuidado, de la esfera privada familiar, y el ingreso al mercado de trabajo para producir la vida, se dé en condiciones de igualdad; permitiendo el desarrollo sano de la personalidad de todas las personas integrantes del núcleo familiar, en el que las infancias sean felices y vivan en paz. Esta tarea requiere de la deliberación colectiva y de la reestructuración del sistema social, en aras de modificar la manera en que nos relacionamos con el sistema económico. Aquí se evidencia la pertinencia de la economía desde la mirada feminista, en la que se visibiliza lo complejo del orden social y, a través de la crítica, se siembra en las bases y cimientos del sistema imperante para proponer alternativas que nos permiten resistir y transformar en colectivo las dinámicas sociales.

Es de gran importancia aclarar que, tradicionalmente, las labores domésticas y de cuidado, se han caracterizado por no ser remuneradas, pues se argumenta que la disposición para cumplir con ellas nace de la propia naturaleza de las mujeres, debido a su sensibilidad y habilidades particulares para desempeñar de mejor manera estas actividades. Además, culturalmente esas obligaciones deben ser cubiertas y no pueden cuantificarse, pues su fuente es el amor incondicional de la mujer a su marido y su familia, es decir, se hacen de

manera natural atendiendo a las reglas de su determinación biológica a la maternidad. Enfatizando que estas labores se realizan en el hogar, que pertenece a la esfera de lo privado y su valorización económica es compleja. Sin embargo, como señala Lourdes Ramos (2021) “las labores de cuidado y el trabajo doméstico no remunerado son principalmente realizados por mujeres y contribuyen tanto al desarrollo económico familiar como al de los países”, enfatiza que la “falta de cuantificación económica invisibiliza a nivel macroeconómico el papel que desempeñan las mujeres, lo que tiene un impacto negativo en su autonomía y empoderamiento económico” y por otra parte, esta misma invisibilización “no permite mostrar evidencia cuantitativa para la formulación de políticas públicas y de apoyo a quienes realizan estas labores”. Aun cuando según el INEGI en 2020, el valor generado por las labores de cuidado y el trabajo doméstico, en “México representa el 23.3% del producto interno bruto” y (...) “las mujeres dedican más de 30 horas semanales en realizar estas actividades” conforme a lo reportado por ONU-Mujeres y Colmex en 2019.

La situación se agrava cuando las mujeres no tienen un ingreso propio y se piensa que el hombre al proveer la manutención de la casa y permitir a la mujer disfrutar de los alimentos en especie, está siendo más que satisfecho el pago por los servicios domésticos y de cuidado realizados por esta, colocando evidentemente en una condición de violencia económica a la persona que hace estos trabajos no remunerados, exponiéndose además al resto de las violencias por la carencia de autonomía económica.

Retos para la inclusión de las mujeres en el mercado laboral

Como lo mencionamos anteriormente, la organización social occidental, preconiza un orden tradicional, fundado en diversos estereotipos de género que son retomados, en lo particular, en la mayoría de las relaciones sociales y, por tanto, con enorme incidencia, incluso en la estructuración de las relaciones comunitarias y las políticas públicas. Ello genera condiciones originarias, de gran desigualdad para las mujeres, en su interacción cotidiana y en el ejercicio de sus derechos, los que se ven frecuentemente mermados o a los que cuesta mayor dificultad acceder, dadas las condiciones que presuponen que la interacción de las mujeres en sociedad, debe ocurrir desde posiciones específicas en que se la coloca, por el simple hecho de ser mujeres, que las presuponen como el sujeto a cargo de las labores de cuidado, mismas que no son ni reconocidas ni remuneradas, quien por lo mismo, ha de permanecer en el ámbito de lo privado, con efectos permanentes.

Por lo anterior, la irrupción de la fuerza laboral de las mujeres en el mercado productivo y en las labores de gobierno, ha supuesto una reestructuración de las relaciones sociales y sus fuerzas y por supuesto, el reclamo en conjunto, de igualdad en el acceso y goce de todos los derechos humanos, por parte de las mujeres.

Enfrentarse al piso pegajoso

En este contexto de desigualdad, las condiciones sociales de las mujeres, incluidas las económicas y su correlacionadas –como la violencia en todas sus modalidades– deben ser objeto de análisis, visibilizando esta interacción entre variables para dar soporte dogmático a la imperiosa necesidad de abatir la desigualdad económica, como medio para combatir también el resto de las violencias y desigualdades que ocurren a las mujeres.

En México, de acuerdo con el INEGI (2023), las labores domésticas no remuneradas son un factor que obstaculiza la entrada de las mujeres al mercado laboral, pues mientras la tasa de participación laboral de mujeres es de 45.1 %, la brecha laboral entre hombres y mujeres es de 31.45 %, territorialmente también resalta el hecho de que el Estado con menor tasa de participación laboral de las mujeres es Chiapas (34.5 %), mientras que Baja California Sur presenta la tasa más alta (55.8 %).

Para cerrar la brecha, las mujeres se enfrentan a una serie de obstáculos, fenómeno al que algunas teóricas feministas refieren como piso pegajoso (Berheide 1994), pues en su lucha por integrarse al mercado laboral, y cumplir con las labores domésticas y de cuidado, que no le es remunerado por negársele la categoría de trabajo, pues deben ser realizadas por la relación biológica que existe entre su capacidad de parir y lactar con su obligación de reproducir la vida. Además, deben cumplir, incluyendo una fuerte presión emocional –personal y social– para motivar, con todas las cargas que implica producir y reproducir la vida. Sin olvidar la presión del juicio público sobre el descuido de sus labores de cuidado, por la atención al trabajo remunerado. Los paradigmas de lo que debe ser una “buena madre” y una “buena esposa” aparecen como criaturas de la moralidad (García 2009), respaldando la crítica y la sanción social que se ve materializada, entre otras cosas, con menores salarios y con una gran dificultad para acceder, siendo mujer, a los cargos de mando de los centros de trabajo, sean públicos o privados, por igual.

Es importante mencionar que cuando se habla de desigualdad económica, existen diversas variables:

- La desigualdad patrimonial, según la ENDIREH (2020), de las viviendas propias con escrituras en localidades rurales 64.1% son

propietarios hombres y 34.0% son mujeres; en las áreas urbanas 55.1% para los hombres y 43.4% para las mujeres. De acuerdo con Inmujeres en 2018, vivían 28.9 millones de personas en localidades con menos de 2,500 personas, donde al menos, el 50.8% son mujeres (INEGI 2018), pero sólo 3 de cada 10 personas ejidatarias o comuneras son mujeres (RAN 2019). La posibilidad de poseer propiedades raíces, otorga a las personas autonomía y seguridad, lo que definitivamente repercute en un empoderamiento para privilegiar sus mejores condiciones de vida y en su caso, la no permisión de aquellas condiciones que la pongan en riesgo, evidentemente incluida en este rubro a la violencia y a cualquiera de los campos de tipología que se han conceptualizado de esta.

- Desigualdad económica: de acuerdo a la información del Banco Mundial, en su informe *La mujer, la empresa y el derecho 2022*, alrededor de 2,400 millones de mujeres en edad de trabajar no tienen igualdad de oportunidades económicas, y 178 países continúan con barreras legales que les impiden participar plenamente en la economía. En 86 países, las mujeres enfrentan algún tipo de restricción laboral. Muchas de esas barreras que enfrentan las mujeres para ser parte de la economía formal e incluso informal, penden de convenciones sociales basadas en estereotipos que suponen como escenario exclusivo para el desarrollo de la vida y las actividades de las mujeres, el ámbito privado, solicitando incluso, para su inclusión condicionada, de permisos expresos de los hombres en cuya custodia se supone a la mujer. Todo lo anterior no solo excluye de la posibilidad de integrarse profesionalmente en el mercado laboral, a las mujeres, con el consecuente desarrollo personal y autonomía económica, sino también evidencia una concepción de disminución en la capacidad de ejercicio de la mujer.
- Desigualdad salarial: siguiendo el mismo informe, 95 países no garantizan la igualdad de remuneración por un trabajo de igual valor. La lógica del derecho laboral y la justicia social que le es inherente supone que, por trabajos iguales, deben percibirse salarios iguales, sin embargo, la variable del género ha evidenciado una desigualdad en las percepciones de los unos y las otras, fenómeno que, aunque anticipa algunas probables causas, todas basadas en convencionalismos sociales, no encuentra ninguna justificación ética. La siguiente tabla, aunque propia, sistematiza datos del INEGI (2023) de los que se puede advertir que las mujeres ganan un menor salario en

comparación con los hombres; por cada cien pesos que recibe en promedio un hombre, una mujer solo gana ochenta y cinco, es decir, quince por ciento menos.

Tabla 1 - Ingresos comparados de mujeres y hombres

Categoría	Ingreso
Ingreso laboral promedio de hombres y mujeres en conjunto	\$7,943.00 pesos mensuales
Ingreso laboral promedio para las mujeres	\$7,151.00 pesos mensuales
Ingreso laboral promedio para los hombres	\$8,448.00 pesos mensuales

Esta tendencia se observa tanto en el caso de los empleos formales, como en los informales según se advierte el mismo estudio que aquí se sistematiza, del que se puede concluir que por cada cien pesos que se pagan a un hombre en un empleo formal, las mujeres sólo reciben ochenta y nueve; once pesos de diferencia, lo que repercute en un once por ciento de brecha, misma que habrá de manifestarse en la vida cotidiana de las mujeres y en el acceso que puedan tener a sus derechos humanos y a los distintos satisfactores para sí y para sus familiar, pues, la mayoría de ellos dependen directa o indirectamente de una erogación económica.

Tabla 2 - Tabla comparativa de los ingresos laborales promedio para hombres y mujeres

Categoría en el trabajo formal	Ingreso
Ingreso laboral promedio	\$10,630.00 pesos mensuales
Ingreso laboral promedio mujeres	\$9,920.00 pesos mensuales
Ingreso laboral promedio hombres	\$11,095.00 pesos mensuales

A pesar de los esfuerzos por asegurar derechos laborales y sociales, para determinar la duración de las jornadas laborales, con el objetivo de garantizar el descanso y la seguridad que brinda la luz solar a las personas trabajadoras, para el desempeño de sus funciones, y tomando en cuenta que previo a la existencia de la energía eléctrica, la oscuridad reclamaba el cese de las actividades. Las cargas de producir y reproducir la vida generan que la longitud de las jornadas de las mujeres sea indeterminada, pues su duración, dados los estereotipos de género que se han impuesto, depende de las necesidades de cuidado

y atención domésticas, y al desarrollarse en el mismo hogar en que permanece todo el tiempo la mujer, muy frecuentemente las labores trascienden las horas de luz. Debido a que los trabajos domésticos y de cuidado, son constantes y reclaman una atención plena, no existe a precisión, momento certero de descanso, lo que, en todo caso, será pautado por la necesidad familiar del instante.

Recordemos que la inclusión de las mujeres al mercado laboral trajo como consecuencia la ocupación de tiempo, que anteriormente se dedicaba exclusivamente para las labores de cuidado y domésticas, para salir del hogar a la realización de trabajos remunerados en centros de trabajo, pero que no les deslindan, en la mayoría de los casos, de las obligaciones del cuidado y el trabajo doméstico. Así pues, a la carga de trabajo de producción, debe adicionarse la carga emocional y la presión para resolver los problemas y necesidades derivadas de la administración del hogar y de los cuidados de la familia. El conocido como síndrome de *burn out* (Aranda 2006; Moral 2011; Viveros, 2015), suele ser frecuente en las mujeres, precisamente por esa sobresaturación de ocupaciones y acumulación de estrés que merman la calidad de vida por un cansancio acumulado que tampoco permite, en los momentos de inactividad –ni asegurar su derecho al ocio–, lograr la relajación y el descanso pleno, generando la sensación permanente de agotamiento.

La modificación en las obligaciones de cuidado y las labores domésticas pueden significar un motivo suficiente, para que las mujeres tengan que abandonar sus actividades laborales, en ocasiones optando por otras en las que se pueda compaginar su doble jornada. Esta situación genera que las mujeres se ocupan en empleos temporales, con salarios reducidos –en ocasiones buscando que las jornadas laborales sean más cortas–, renunciando a sus derechos laborales, pues se genera la cesación de prestaciones laborales, incluidas el derecho de acceso a la vivienda, los seguros de desempleo, subsidios y vales, la posibilidad de estar vigente en los servicios de salud y seguridad social o la construcción de un ahorro para el retiro que asegure su jubilación, limitando su acceder a un crédito de vivienda, créditos para inversión o poder pagarlo debidamente.

De igual manera, dada la amplia brecha laboral en razón al género que hemos referido, las mujeres suelen ingresar a espacios del mercado laboral con mayor explotación y precariedad, debido a la poca disposición de horarios, debido a las labores de cuidado y domésticas que deben realizar a la par y las que en gran medida han de ser desempeñadas por ellas mismas, al no contar con redes de apoyo o acceso a servicios de seguridad social en los cuales depositar esos cuidados; la carencia de profesionalización, reconociendo la brecha educativa, que atraviesa por género, raza y clase, mostrando su profundidad al existir

setecientos cincuenta millones de adultos analfabetos del mundo, de los cuales dos terceras partes son mujeres; la necesidad económica que se genera cuando las mujeres tienen a su cargo el sostenimiento económico de sus familias¹, que las motiva a aceptar y permanecer en empleos precarios para poder alimentar a sus familias y sin permitirles buscar otras opciones.

En esos mismos contextos de precariedad, las mujeres optan por ejercer trabajos sexuales como la prostitución, la pornografía y otras variantes que traen implícita la cosificación de sus cuerpos y en todas las cuales, las condiciones son de altísima violencia y peligrosidad, sin contar con los derechos necesarios para asegurar su integridad y además de salud física y mental.

El derecho laboral ha ido reconociendo una serie de derechos a los trabajadores, muchos de los cuáles tienen un carácter eminentemente social, buscando prestaciones que repercutan en la dignificación de sus trabajos y les otorguen condiciones adecuadas de vida, para poder acceder a todo el catálogo de derechos humanos, no obstante, el sector de la informalidad es un espacio amplísimo de población al que no alcanzan estas posibilidades. Dentro de esos beneficios, no cubiertos por la informalidad se encuentran la no limitación temporal de las jornadas de trabajo, los días de descanso pagados, la imposibilidad de acceder a vacaciones pagadas, el impago de aguinaldo, la ausencia de cotización al ahorro para el retiro, a los fondos de vivienda y anexos. La informalidad afecta más a las mujeres, de acuerdo con el INEGI (2020), la población con un empleo informal ronda el 51.2 % de la población económicamente activa, pues por cada 10 personas con un empleo informal 7 son mujeres y 3 son hombres, en 30 entidades la tasa de informalidad laboral es mayor para las mujeres que para los hombres y las dos entidades cuya tasa de informalidad laboral es menor para las mujeres son Chihuahua y Baja California. Campeche, Tabasco y Guerrero son las entidades con mayor brecha en la tasa de informalidad laboral entre hombres y mujeres.

Como se ha anunciado, los beneficios laborales, percibidos en la informalidad, son dimensionalmente inferiores, respecto a las marcadas por la Ley Federal del Trabajo, esto se exagera en el caso de las mujeres, continuando con los datos obtenidos por el INEGI (2020) el ingreso laboral promedio para los trabajos informales es de \$5,692.00 pesos mensuales –por debajo del salario

¹ Según el censo de población y vivienda (INEGI 2020) se pueden advertir los siguientes datos relevantes desprendidos del universo de hogares mexicanos: 61.5 % son hogares familiares nucleares, de ellos 26.9 % tienen como jefa a una mujer; 24.3 % son hogares familiares ampliados, de ellos 40.9 % tienen como jefa a una mujer; 12.4 % son hogares no familiares unipersonales, de los cuales 43.6 % son de mujeres que viven solas; hay 2.8 millones de hogares indígenas, de los cuales: 26.1 % tienen jefatura femenina; y las jefas de hogares indígenas el 45.6 % habita en zonas rurales.

mínimo-, y la brecha género se evidencia, pues el ingreso laboral promedio para las mujeres, en la informalidad es de \$4,763.00 pesos mensuales, mientras que para los hombres es de \$6,272.00 pesos mensuales, es decir, por cada \$100.00 pesos que paga un empleo formal en promedio, uno informal paga \$54.00 pesos; y por cada \$100.00 pesos que recibe un hombre en un empleo informal, las mujeres reciben \$76.00 pesos.

Por otra parte, aun existiendo una estructura jurídica que diseñe la igualdad legal entre hombres y mujeres en las democracias modernas occidentales, existe una serie de obstáculos que impiden que las mujeres alcancen altos niveles en las organizaciones (Camarena 2018), como lo explica la teoría que hace referencia al término utilizado por Marilyn Loden, en 1978, de *techo de cristal o glass ceiling*, pues permite describir la sensación que se genera al no poder identificar los elementos objetivos, positivados que impiden el acceso de las mujeres a esas posiciones, vemos indicadores en las estadísticas que apunta a la inexistencia de la igualdad sustantiva en ese aspecto, aun cuando no es visible ese techo está presente y representa una limitante al desarrollo profesional de las mujeres.

Es un factor que impide el acceso a las mujeres a puestos laborales correspondientes a su preparación (atendiendo a un concepto de meritocracia), pues el imaginario colectivo supone de las mujeres una menor capacidad o compromiso para la postulación a ciertos puestos, con basamento en la presunción de que simplemente por el hecho de ser mujer, será menos capaz que un hombre, estas ideas suelen correlacionarse a otros elementos aquí señalados, tales como la necesidad de ausentarse del trabajo dados fenómenos naturales, propios del ciclo biológico de la mujer como la atención de salud ginecológica, cólicos menstruales, temas relacionados con el embarazo, parto o puerperio, la lactancia y por supuesto, también a la necesidad de atención a las labores de cuidado o domésticas que culturalmente se presuponen, deben asumirse por ellas.

De acuerdo con el INEGI (2023) “las mujeres dedican 43 horas al trabajo en tareas del hogar y de cuidados a la semana, mientras que los hombres sólo 18 horas.” Por otra parte, “si dividimos las 43 horas entre 5 días, obtenemos que entre semana las mujeres dedican 8.6 horas al día a labores domésticas y de cuidado.” Lo que representa más que una jornada laboral completa adicional, desempeñada por las mujeres a estas actividades, en perjuicio del descanso o la posibilidad de realizar cualquier otra actividad personal. “El valor total del trabajo no remunerado de los hogares como porcentaje del Producto Interno Bruto (PIB) es 26.3 %, del cual las mujeres aportan 19.1 % PIB, y los hombres solamente 7.2 %.”

La visibilización de estas condiciones ha repercutido en la necesidad de reconocimiento y consecuentemente, el pago por el mismo, aunque muy incipientes, ya

se han dado algunos pasos en aras de hacerlo pagadero. Desde el entonces Distrito Federal se hizo un primer ejercicio en nuestro país a través de la llamada Ley Robles que disponía que aun en los casos en los que el matrimonio a disolverse, hubiere sido pactado bajo el régimen de separación de bienes, cuando alguno de los cónyuges (estadísticamente, de manera preponderante las mujeres) no hubieren podido hacerse de un patrimonio propio, por haberse dedicado de forma exclusiva o preponderante a las labores del hogar y de cuidados, aún así será procedente la determinación de una pensión compensatoria por hasta el cincuenta por ciento de los bienes que la otra parte hubiera producido durante el matrimonio, poniendo de relevancia, que sin el apoyo en la asunción absoluta de las labores de cuidado y domésticas, la otra parte no habría podido producir esos bienes.

La Suprema Corte de Justicia ha abundado en el tema y existen muchos criterios que analizan este fenómeno, haciendo posible que hoy se vaya más allá, incluso a que el reconocimiento y generación de la pensión compensatoria, ocurra, aun cuando la beneficiaria de la pensión compensatoria, hubiere trabajado fuera del hogar, pues, también en estas condiciones en que ambos trabajan remuneradamente, hay una desigualdad importante en el desempeño de las labores domésticas y cuidado que de cualquier modo siguen exigiendo a las mujeres.

Hoy en día, lo que se discute, es la posibilidad de establecer este mismo reconocimiento *a posteriori* de un divorcio, mediante la condena a una pensión constante, cuyo contenido obedece a la realización preponderante de las labores de cuidado y domésticas, pues la prestación se sigue generando también cuando las guardas y custodias, recaen de manera preponderante en las mujeres, siendo los regímenes de convivencia, de solo algunas horas por semana a cargo del progenitor no custodio y por tanto debiéndose realizar en mucho mayor medida las labores de cuidado y domésticas, por parte de las mujeres, lo que les merma sus posibilidades laborales, académicas y lúdicas. Esta pensión debería, por tanto, generarse en tanto las condiciones de desigualdad en la carga de los trabajos de crianza, subsistan.

Economía feminista como resistencia económica

En respuesta a la compleja situación que vivimos las mujeres en el orden social del sistema de producción industrial y capitalista que domina la economía actual. La economía feminista nace como un cuestionamiento al estudio clásico de la economía, que se ha caracterizado por su masculinidad (Flores Garrido 2011), pone en la mesa de discusión temas que no se han visibilizado, que traspasan a las mujeres desde la feminidad y someten a debate al propio

sistema social. La ausencia de análisis de estos temas se debe a que las voces más reconocidas de la economía son masculinas y hablan del sistema en términos de producción, es decir, del trabajo que es asalariado y significa a la fuerza de trabajo como un producto que se puede poner a la venta. Además, considera que el sujeto económico es neutral, sin participar activamente en el sistema económico; debate que ha sido fuertemente cuestionado por epistemólogas y economistas feministas, pues esta falsa creencia invisibiliza las necesidades de las mujeres al subestimar sus experiencias y saberes.

Así mismo, siguiendo a Natalia Flores (2022), la economía feminista cuestiona la igualdad del sujeto neutro, al introducir conceptos como el *género*, *la clase* y *la raza*, aportando a las teorías económicas y presentando una oportunidad para ampliar los alcances, métodos y conocimientos de la disciplina económica. Algunas escuelas del pensamiento consideran que la economía feminista pretende cuestionar el sistema económico y tiende a su transformación, mientras que la economía de género solo introduce al sexo como una variable de los estudios económicos –solo añade la categoría mujeres–. Sin embargo, la economía feminista hace una crítica de los conceptos y reta otros de la teoría feminista para aplicarlos en el campo concreto de la economía.

La economía Marxista, que ya crítica la teoría tradicional, se nutre de visiones feministas para ampliar conceptos, como el de reproducción social al proponer ampliar el concepto de la clase trabajadora más allá de lo asalariado, considerando a la clase trabajadora como sujeto revolucionario y ampliando la lucha a los límites que le imponen los salarios y las condiciones laborales (Bhattacharya 2017), para lograr lo anterior la economía feminista debe apuntar a sembrar los cimientos del sistema capital y posicionarse anticapitalista, comprender que las mujeres no se auto consideran como clase y menos al reconocer las interseccionalidades que las atraviesan.

Las mujeres se erigen como el nuevo sujeto económico, complejo, interconectado que resiste al sistema, desafiando a las estructuras de dominación de género de la sociedad capitalista y empujando la institucionalización –por ende, el reconocimiento– de dos tipos de trabajo el productivo, asociado a lo masculino y remunerado por un salario, y las actividades de cuidar, que se asocian a lo femenino y habitualmente no son remuneradas (Fraser 1996).

Estas reflexiones sobre la teoría económica exigen a las mujeres nuevas formas de organización económica, para cuestionar el significado dominante de trabajo –como algo que pasa por el mercado– para retomar la esencia de la esfera familiar que anteriormente hablamos en la que hombre y mujeres formaban organizaciones de colaboración y desarrollo mutuo. Sin embargo, esto requiere

la reestructuración radical para poner al cuidado al centro del sistema económico para sostenibilidad de la vida, retomando a Carrasco entendida como una perspectiva centrada en la producción de la vida, el bienestar y la salud de las personas; por otra parte, el salario debe evaluarse y conceptualizarse como una práctica social que incide en el bienestar de las personas y debe retribuirse en términos justos para permitir la existencia de la sociedad libre, en condiciones de dignidad (Flores Garrido 2011, p. 197)

Como respuesta a la violencia patrimonial y económica que ejerce el sistema capitalista, las mujeres han decidido organizarse, en protesta y resistencia, formando modelos económicos alternativos como las *mercaditas*, como espacios autogestivos y de economía solidaria, que les permiten cubrir sus necesidades para subsistir; además, se articulan como categoría para unir fuerzas con la finalidad de impulsar la comprensión de la expresión política del intercambio de productos desde la microeconomía feminista " (Ramírez 2023). La presencia del proceso organizativo sororo, horizontal, colectivo, solidario, separatista y generoso para todas vivir libre de violencia, es su característica distintiva. En este tipo de protestas y manifestaciones de posturas políticas es muy importante comprender que los derechos que se ejercitan es la libertad de asociación y reunión, derecho a la protesta, derecho a la ciudad, derecho a disfrutar del espacio público, derecho a organizarse en torno a la economía solidaria y sobre todo la construcción de un mundo de paz que permita que todas vivamos libres de violencia (Ramírez 2023).

Autonomía económica de las mujeres

Los problemas, narrados en líneas anteriores forman parte de un diagnóstico que sistematiza los elementos del sistema capitalista que provoca enormes desigualdades hacia las mujeres y que además trae como consecuencia cíclica, la generación de violencia hacia la mujer, en todos sus ámbitos de vida. Como se ha observado, uno de los principales agentes en este entramado, son las condiciones económicas que este contexto de capitalismo patriarcal trae consigo para las mujeres. Así la agenda pública exige construir un estado que asegure la autonomía económica para las mujeres, un sendero que representa esperanza para liberarse de cadenas antiquísimas, de violencia y proporcionarles su plena autonomía de gestión.

Marco normativo para impulsar el empoderamiento y resistencia feminista

Si bien es cierto, pocas veces el sistema jurídico está diseñado para resistir al sistema, el reconocimiento paulatino de derechos ha permitido contar con herramientas legales para reconocer, garantizar, proteger y asegurar derechos. Lo anterior no implica que la desigualdad siga presente y se profundice al considerar la interseccionalidad. En este contexto, la mayor parte de las condiciones de desigualdad en materia de derechos humanos, están correlacionadas en el ámbito económico, pues aquellos dependen de elementos de carácter presupuestal, ya sea aquellos referidos a relaciones con el Estado o incluso los que ocurren en las relaciones interpersonales de los ciudadanos.

Desde el análisis teórico del carácter económico de los derechos de segunda generación denominados *Derechos económicos, sociales y culturales (DESCA)*, se identifica la necesidad de contar con la voluntad del Estado para su concretización, a través de marcos normativos que propongan políticas públicas, con las condiciones adecuadas para el disfrute de las prerrogativas que tiene la ciudadanía. Desafortunadamente, no solo la voluntad política es escasa, sino que existe la carencia permanente en las arcas del Estado, para completar el cometido de todos los deberes en materia de derechos humanos, *per se*, sin olvidar la gran cantidad de hechos de corrupción que merman, aún más, las condiciones de recursos públicos para el cumplimiento de los deberes del Estado, con los estándares debidos en materia de servicios e infraestructura públicos. Además, la disposición de los recursos también interfiere la agenda política de los detentadores del poder del Estado, pues su ideario político termina las cuestiones que serán las que ocupen la atención de la agenda pública y los beneficiarios que se ubican al centro de las políticas públicas.

En las democracias modernas, de la cultura occidental, es evidente la primacía del sistema heteropatriarcal que ha privilegiado la atención y sostenimiento de las necesidades de las élites, por sobre las personas de grupos de atención prioritaria; para evitar la anulación de los derechos de los segundos por los primeros se han creado criterios que permiten establecer categorías como sospechosas, pues afecten los Derechos Humanos y por ende su constitucionalidad (Treacy 2011).

Una vez que el contexto de desigualdad ha sido evidenciado y correlacionado con las precarias condiciones de desigualdad y violencia hacia las mujeres, diversos han sido los esfuerzos para abatir esta condición de vulnerabilidad; al menos en términos de diseño de instrumentos jurídicos, pues algunos de los

compromisos internacionales que apoyan el empoderamiento económico de las mujeres son la Plataforma de Acción de Beijing, la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer y su correlativa en América (Belem do Pará) y diversos convenios sobre la igualdad de género de la Organización Internacional del Trabajo.

Plataforma de Acción de Beijing: es un plan completo, que, desde una visión progresista, busca promover los derechos de las mujeres en un entorno de igualdad. Este documento teoriza en primera instancia las condiciones diagnósticas que socavan la vida de las mujeres al no poder acceder en condiciones de igualdad a sus derechos humanos, a la vez que revisa algunos elementos diferenciadores entre las propias mujeres que las colocan en condiciones diversas, revisa también los obstáculos que están presente en el cumplimiento de los objetivos de este ambicioso plan que, a la letra, señala como su objetivo:

Crear condiciones necesarias para la potenciación del papel de la mujer en la sociedad. Tiene por objeto acelerar la aplicación de las Estrategias de Nairobi orientadas hacia el futuro para el adelanto de la mujer y eliminar todos los obstáculos que dificultan la participación de la mujer en todas las esferas de la vida pública y privada mediante una participación plena y en pie de igualdad en el proceso de adopción de decisiones en las esferas económica, social, cultural y política. Esto también supone el establecimiento del principio de que mujeres y hombres deben compartir el poder y las responsabilidades en el hogar, en el lugar de trabajo y, a nivel más amplio, en la comunidad nacional e internacional (ONU-Mujeres 1995).

Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la mujer, parte de la idea de que:

la discriminación contra la mujer viola los principios de la igualdad de derechos y del respeto de la dignidad humana, que dificulta la participación de la mujer, en las mismas condiciones que el hombre, en la vida política, social, económica y cultural de su país, que constituye un obstáculo para el aumento del bienestar de la sociedad y de la familia y que entorpece el pleno desarrollo de las posibilidades de la mujer para prestar servicio a su país y a la humanidad (...) por lo que están convencidos de que el establecimiento del nuevo orden económico internacional basado en la equidad y la justicia contribuirá significativamente a la promoción de la igualdad entre el hombre y la mujer" para todo lo cual

se exige de sus países signantes, una serie de acciones inmediatas para beneficiar el ascenso de la mujer a condiciones de igualdad.

3. Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la mujer (Convención de Belém do Pará). Este tratado adapta a las condiciones específicas de América Latina, el diagnóstico, sin embargo, tanto las conclusiones iniciales, como los mandatos a los Estados, resultan similares a los dispuestos por la CEDAW.

4. Convenios sobre la Igualdad de Género de la Organización Internacional del Trabajo: la propia constitución de la OIT ha dispuesto entre sus principios, el de la igualdad de género, por lo cual no es aleatorio que tenga una serie de convenios cuyo contenido decanta en esa intención, a saber:

1. el Convenio sobre igualdad de remuneración (1951),
2. el Convenio sobre la discriminación en el empleo y la ocupación (1958),
3. el Convenio sobre los trabajadores con responsabilidades familiares (1981) y
4. el Convenio sobre la protección de la maternidad (2000)

Por otra parte, el Banco Interamericano de Desarrollo, en 2018, señala que los gobiernos de América Latina y el Caribe enfrentan el reto de diseñar una respuesta de política pública para promover que un número cada vez mayor de personas con necesidades de cuidado accedan a servicios de cuidado para realizar actividades básicas e instrumentales de la vida diaria. En reconocimiento de la desigualdad social que aún persiste en la distribución sexual del trabajo es necesaria la creación de un sistema integral de cuidados, esta tarea representa el reto más grande en la actualidad en materia de políticas públicas de mujeres.

Algunos de los elementos a considerar en la creación de este sistema, debe estar la determinación de quiénes serán los beneficiarios de este sistema de cuidados, que dada la modificación en la pirámide poblacional, ha de incluir no solo a los hijos e hijas de mujeres trabajadoras, sino a todas las infancias con necesidades de cuidado, lo sea por su edad, por sus condiciones de discapacidad, o por la incompatibilidad de sus horarios escolares, con los laborales de los y las cuidadoras primarias. En esta categoría ha de disponerse también la generación de centros de cuidado para personas con enfermedades y discapacidades que han de ser atendidas en todo momento, así como a las personas adultas mayores. Los servicios que se deben asegurar deben correlacionarse con la necesidad diferenciada de cada grupo de atención, en las que se debe considerar la satisfacción de todas las necesidades que ocurran durante el lapso en que se

ha de prestar la atención, sean relacionadas con la higiene, la alimentación o la atención de la salud. Además, debe diseñarse un seguimiento de la implementación para determinar la calidad que estos servicios tengan, considerando las condiciones de riesgo que pueden ocurrir durante el cuidado de grupos que en sí mismo ya se ubican en condiciones de vulnerabilidad.

La construcción de un sistema de cuidados con estas características y alcances supone una gran inversión por parte del Estado, pues el acceso a estas prerrogativas debe ser universal, para garantizar la igualdad, deliberando colectivamente sobre los roles de cuidado y la participación de las personas que desean ejercer su paternidad y maternidad deseada. El sistema integral de cuidado se sitúa como el espacio de reivindicación de derechos que el sistema capitalista ha negado a las mujeres. Además, no debe pasar inadvertido que justamente, su implementación ha de repercutir en un incremento del bienestar de las mujeres, con impactos claros en su estatus económico y, por tanto, en el Producto Interno Bruto del país.

Bibliografía

Aranda Beltrán, C. (2006). Diferencias por sexo, Síndrome de burnout y manifestaciones clínicas, en los médicos familiares de dos instituciones de salud. *Revista Costarricense de Salud Pública*, 15(29).

Bordagaray, S., y Bustos, C. (Coords.). (2021). *Otras economías: la autogestión desde una perspectiva de la sostenibilidad de la vida*. Córdoba, Argentina: Fundación para el Desarrollo de Políticas Sustentables.

Camarena Adame, M. E., y Saavedra García, M. L. (2018). El techo de cristal en México. *La Ventana. Revista de estudios de género*, 5(47), 312-347.

Chodorow, N. J. (2023). *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. USA: University of California Press.

Deere, C. D., y León, M. (2005). La brecha de género en la propiedad de la tierra en América Latina. *Estudios Sociológicos*, 23(68), 397-439.

Enríquez, C. R. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva sociedad*, 256 marzo-abril, 30-44. ISSN: 0251-3552.

Entidad de la Organización de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres. (1995). *Declaración y Plataforma de Acciones de Beijing*. ONU-Mujeres.

Entidad de la Organización de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de las Mujeres y El Colegio de México. (2019). *El progreso de las mujeres en el mundo 2019-2020. Ficha México. Familias en un mundo cambiante*. México: ONU-Mujeres y Colmex.

- Flores, N. (3 de febrero de 2023). La economía feminista y sus principales aportaciones. Panel en Momento Económico, Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM. <https://www.youtube.com/watch?v=-cwzGILAG1M>
- Fraser, N. (1996). *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*. USA: The Tanner Lecture on Human Values.
- García Figueroa, A. (2009). *Criaturas de la moralidad: Una aproximación neoconstitucionalista al derecho a través de los derechos*. Criaturas de la moralidad, 382.
- Garrido, N. F. (2011). División sexual del trabajo e identidades de género: algunas aproximaciones desde la economía. Retomando un debate inconcluso. *Equilibrio económico. Revista de economía, política y Sociedad*, 21, 187-223.
- Grupo Banco Mundial. (2023). *Resumen Ejecutivo, la Mujer, la Empresa y el Derecho 2023*. México: Banco Mundial.
- Harlan, S. L., y White Berheide, C. (1994). Barriers to workplace advancement experienced by women in low-paying occupations.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2018). *Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, 2018, microdatos*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2020). *Cuenta satélite del trabajo no remunerado de los hogares. Base 2013-2019 preliminar*. México: INEGI.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2023). *Numeralia, ¿cómo viven las mujeres en México?*. México: INEGI.
- Medellín, N. (2018). *Cuatro elementos para diseñar un sistema de cuidados*. Banco Interamericano de Desarrollo, 1-31.
- Moral, J., González, M. T., y Landero, R. (2011). Estrés percibido, ira y burnout en amas de casa mexicanas. *Revista Iberoamericana de Psicología y Salud*, 2(2), 123-143.
- Ramírez Hernández, N. (2023). Palabras de la Presidenta de la CDHCM en la presentación del informe temático: Protesta feminista contra la violencia económica. México: Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México.
- Ramos, L. (30 de mayo de 2021). Labores de cuidado y trabajo doméstico no remunerado. Mujeres haciendo ciudad. ONU Hábitat. <https://onu-habitat.org/index.php/labores-de-cuidado-y-trabajo-domestico-no-remunerado>
- Registro Agrario Nacional. (2019). *Estadística con perspectiva de género*. México: RAN.
- Treacy, G. F. (2011). Categorías sospechosas y control de constitucionalidad. *Lecciones y Ensayos*, 89, 181-216.
- Universidad Panamericana. (2023). *Diez datos sobre la brecha de género en educación*. México: Blog Preparatoria Panamericana.
- Viveros, G. R. O., Pacheco, A. M., y Herrera, É. O. (2015). Burnout, sobrecarga percibida y sintomatología asociada al estrés en amas de casa mexicanas. *DE LA SALUD*, 46.

ECONOMÍA ECOLÓGICA

Una economía ecológica y pospatriarcal para la economía solidaria

Eduardo Enrique Aguilar

Universidad de Monterrey - México

Introducción

Pensar en “*otra economía es posible*”, como sostiene la consigna del movimiento de economía solidaria en diferentes partes de América Latina parte del hecho primordial de reconocer que toda actividad humana –tanto física como virtual–, se desarrolla dentro de un medio biofísico, esto implica, necesariamente, que se ajusta a estructuras que conocemos como leyes de la física. En ese sentido, la Economía Ecológica (EE) como corriente teórica procura incorporar, en específico, las leyes de la termodinámica en la comprensión del funcionamiento de la economía, esto es relevante dado que confronta directamente a los fundamentos epistemológicos de la economía clásica y neoclásica las cuales se constituyen como fundantes para el paradigma convencional de la ciencia económica –que se enseña en las escuelas y facultades universitarias alrededor del globo–, así como dentro de las instituciones dedicadas a este ramo –como los organismos internacionales tipo Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional–, y dependencias gubernamentales tales como los ministerios y secretarías que elaboran las políticas en estas áreas.

En específico, la EE pone en jaque la idea de la *existencia de externalidades económicas*, esto es importante, dado que el paradigma convencional señala que todas las afectaciones al entorno natural que se derivan la actividad económica –como la destrucción del entorno como ríos, selvas o montañas, la

contaminación hídrica o atmosférica, entre otros efectos nocivos–, son fenómenos externos que no deben de ser analizados ni contabilizados dentro de los estudios sobre la economía, por ello, se le llaman externalidades. En ese mismo sentido, la EE critica las formulaciones hegemónicas como el desarrollo sustentable o la economía circular; dado que al incorporar la termodinámica dentro de su estudio encuentra que para comprender la producción, el consumo, la circulación y la formulación de precios en el mercado se hallan dentro de procesos entrópicos, esto es, comprender que existen procesos de *irreversibilidad* e *irrevocabilidad* en el proceso económico y, por tanto, el estudio de la sustentabilidad se vuelve radicalmente distinto.

Dentro del presente artículo se exponen las bases principales de la Economía Ecológica para contar con elementos que puedan servir para el análisis y construcción de economías diversas capaces de ser divergentes al sistema de producción capitalista, y del mismo modo, se incorpora la crítica a la misma que proviene desde la Economía Feminista (EF) para actualizar el debate y generar conocimiento que responda a las estructuras existentes en nuestra realidad. Así pues, la EE –también llamada bioeconomía–, se transforma en una mirada fundamental dado que provee de la comprensión de los flujos de energía y materia existentes dentro de las relaciones entre los seres humanos y su entorno natural. Con ello, dentro del capítulo se presenta un diálogo entre la EE y las economías que apuestan a la transformación de las relaciones de producción, circulación y consumo, en específico las *economías solidarias*. Así, la impronta de colocar en el centro a la satisfacción de necesidades, la reproducción de la vida y la dignidad de las personas –como ámbito simbólico–, no solo sea una consigna política, sino que, también, parta de un sustento biofísico: los flujos de energía y materia que requiere para sostener dicha tarea. Para ello, en el presente capítulo se presentan los supuestos que fundan la EE y la Economía Solidaria (ES) desde una postura pospatriarcal (Quiroga 2019), con ellos, se parte a una crítica epistemológica de la ES y converger entre las corrientes mencionadas.

Diálogos previos

Este no es el primer esfuerzo para hacer dialogar a la Economía Ecológica y la Economía Solidaria, de hecho, se han realizado propuestas novedosas y muy bien estructuradas que han buscado ir atando intersecciones entre ambas propuestas teóricas (Rosas-Baños 2012; Guzmán 2014; Zuberma 2017; Gómez-Rodríguez, Barboza-Pérez y Áviles-Peralta 2022). Sin lugar a duda, ha

habido avances significativos en el estudio de ambas áreas para poder ir generando acuerdo en aras de construir marcos de interpretación alternativos a los que emergen de la economía clásica y neoclásica.

Es relevante señalar que los diálogos previos parten de interpretaciones en torno a la EE y ES semejantes. Por una parte, los de la EE parten de la escuela de la Bioeconomía de Nicholas Georgescu-Roegen, la cual explicaremos en una sección específica, mientras que, por otra parte, se retoman las ideas de la Escuela Latinoamericana de Economía Social Solidaria (ELESS) con autores como Luis Razeto y José Luis Coraggio, que también se explicará dentro de una sección de este capítulo. Aquí es donde radica el aporte de esta reflexión, dado que en un trabajo previo me he abocado a realizar una crítica epistémica a esta visión de la ES (Aguilar 2021), la cual consiste, en primer lugar, distinguir entre el estudio y el movimiento social que lo compone y, en segundo lugar, señalar que ofrece un conocimiento disciplinar sobre organización económica fundamentado en principios epistémicos de las escuelas de la economía clásica y neoclásica que busca criticar.

Este hecho no es menor, dado que los avances científicos necesitan tener un marco de comprensión muy agudo de la realidad social, el objeto es poder ofrecer claves de acción capaces de dotar de herramientas a las organizaciones sociales. Sabemos que son las que se encuentran luchando cotidianamente para transformar la realidad en una basada en dignidad para todos los seres vivos –humanos y no humanos–. Consecuentemente, las críticas desde la Economía Feminista a la Economía Solidaria (Quiroga 2009; Osorio-Cabrera 2018; Di Masso 2018) y a la Economía Ecológica se vuelven fundamentales (Checa y Díaz 2015). Dado que el marco clásico de la ES y la EE han visibilizado y criticado las desigualdades y la necesidad de colocar en la discusión el entorno biofísico, ambas habían dejado de lado que la reproducción de la vida humana pasa por el trabajo de cuidados, por ello: “La vida, y el subsistema económico, que forma parte de ella, no son posibles sin los bienes y servicios proporcionados por el planeta (limitados y en proceso de deterioro) y sin los trabajos de cuidados” (Checa y Díaz 2015, p. 3).

Finalmente, desde que se comenzó a realizar trabajos científicos en torno a la EE en la década de los setenta del siglo XX, las propuestas de comprensión de la ES en la década de los ochenta, y la búsqueda de diálogos entre ambas en la primera década de los 2000, hoy tenemos datos de una degradación del entorno sumamente preocupante, no solo por los efectos del cambio climático que han sido denunciados por el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC), sino por los efectos en los ecosistemas como la

extinción masiva de especies y la superación de los límites del planeta tierra. Por ello, surge la categoría de *escenarios de colapso socioecológico* como una apuesta a comprender la "crisis ambiental" no desde una realidad ecológica abstracta y uniforme alrededor del mundo, sino que esa ha sido ya superada en diversas geografías. Entonces, de ahí la urgencia de actualizar del diálogo entre las áreas propuestas: la crítica feminista a la Economía Ecológica y a la Economía Solidaria, junto al análisis de estas dentro de escenarios de colapso existentes ya en diferentes sociedades.

Supuestos de la Economía Ecológica

La Economía Ecológica parte de una crítica a la economía convencional, entendiendo esta, como las de la escuela clásica y neoclásica, y en ciertos aspectos, al marxismo. El fondo de la crítica es la desconexión que se tiene con el análisis económico de la ciencia física, en especial, de la termodinámica. Nicholas Georgescu-Roegen es considerado como el padre de dicha corriente e incursionó a realizar un aporte para comprender que la reproducción de la vida de todo ente vivo realiza una serie de interacciones metabólicas con masa y energía, por tanto, no deben de obviarse dentro de los análisis económicos.

En su obra defiende la tesis de que todo proceso económico está atravesado por un proceso entrópico, esto se vuelve fundamental para poder comprender la vida humana y no humana en la tierra. La entropía clásica definida en la Ley de la Entropía, dice Georgescu-Roegen (1996), hace alusión a la "degradación cualitativa continua e irrevocable de energía libre en energía dependiente" (1996, p. 50). Además, trae a colación la idea de que esto se puede interpretar, también, a la degradación como la transformación del orden al desorden. Siendo que el primero tiene la capacidad de ser usado por el ser humano mientras que el segundo no.

Entonces, siguiendo a este autor, la vida en la tierra tiene una esencia entrópica, hay un proceso de degradación física de carácter continuo del cual no hay capacidad real para recuperarse. En consecuencia, podemos mencionar –de forma meramente antropomórfica–, la existencia de un vector temporal lineal. Para ejemplificar, se puede señalar que existe un proceso entrópico dentro del desarrollo de una planta, el cual se puede entender en su desarrollo que va desde la semilla, el brote, el crecimiento, la madurez y el envejecimiento, muerte y descomposición. Si bien existen unas primeras etapas donde el efecto de la entropía es menor, en las últimas se encuentra que la degradación se vuelve mayor, en ese sentido, se puede sostener que existe un vector temporal lineal para comprender

este proceso, entonces, es imposible pensarlo de otra forma o de forma circular. Al respecto, no es que de la semilla brote una planta envejecida y pase hacia una plántula joven. Siguiendo con el ejemplo, la semilla tendría contenida una baja entropía y a la planta en proceso de descomposición la podemos asumir como con alta entropía, así, esta última tiene energía y materia incapaz de poder ser utilizadas por la humanidad nuevamente, esto de forma irrevocable. Si bien existen formas diversas de aminorar la degradación, en términos generales: “la degradación entrópica prosigue por sí misma” (1996, p. 50).

Ahora, todas las especies vivas utilizan los elementos de baja entropía para la reproducción de sus vidas, sin ellas, el proceso metabólico no podría existir. En específico nuestra especie humana utiliza elementos “ordenados”, es decir, se entiende que cuentan con una estructura que puede ser usada y aprovechada, entonces la materia y energía de la que disponen estos elementos ordenados permite reproducirnos cotidianamente. Por ejemplo, una pieza de carbón es capaz de ser utilizada para crear energía mecánica. Sin embargo, después de su utilización, por la ley de la entropía, esa pieza se convertirá en ceniza, esa materia generó un “desorden” dentro de su estructura y se vuelve inutilizable. En efecto, ahora su nivel de entropía ya es muy alto y no hay proceso reversible para regresarle a su composición previa.¹

La estructura al cambiar la condición de “ordenado” a “desordenado” ya no se puede ser utilizada para el mismo fin, por consiguiente, el carbón que se convirtió en ceniza ya no puede volver a encenderse y ser usada para generar más calor. Para mostrar otro elemento, un litro de gasolina que fue utilizado para mover un vehículo –baja entropía–, se convierte en gases como el dióxido de carbono cuya alta entropía no permite que vuelva a ser utilizado con el mismo fin. Ahora es un material caótico y desordenado –gases– incapaces de poder pasar por algún proceso que le regrese a su estado anterior de gasolina líquida. Es un proceso *irreversible e irrevocable*.

Partir desde una postura biofísica para comprender la economía permite romper con los esquemas dogmáticos que tienen las escuelas clásicas sobre la circularidad del proceso económico, en ellas, se sostiene que, por ejemplo, la producción agraria o forestal en la tierra puede realizarse de forma infinita. Peor, desde hace poco tiempo y ante el desencanto que tiene el término desarrollo sustentable desde los organismos internacionales, gobiernos, universidades y organizaciones de la sociedad civil se esté proponiendo como solución al problema ambiental el término “economía circular”, esto es un sinsentido porque

¹ Algunos experimentos de física cuántica están obteniendo algunos hallazgos todavía ínfimos de “reversibilidad del tiempo”, sin embargo, al momento de escribir este capítulo siguen sin ser contundentes.

claramente está basado en una lógica obtusa para mantener los niveles de crecimiento de la producción haciendo creer que son sustentables o "verdes". Desde la década de los setenta del siglo XX Georgescu-Roegen ya está señalando:

nada podría estar más lejos de la verdad que la idea de que el proceso económico es un proceso circular aislado –tal como lo señalan los análisis marxistas y los convencionales–. El proceso económico está anclado sólidamente en una base material que a su vez está sujeta a restricciones determinadas. A causa de estas restricciones el proceso económico tiene una evolución unidireccional irrevocable (2021, p. 61).

En efecto, siguiendo esta idea, nuestro proceso económico está fundamentado en la transformación de elementos de baja entropía que generan residuos de alta entropía, los primeros tienen valor porque permiten no solo reproducir la vida sino gozarla, son aquellos elementos que ofrecen cubrir nuestras necesidades materiales e inmateriales. Incorporar esta noción se vuelve fundamental para poder repensar nuestro hacer en el mundo porque, claramente, aunque toda actividad humana tenga este efecto, no es que sea toda por igual, existen humanos y acciones humanas con mayor entropía que otras, para ello, podemos ampliar la comprensión con base en el reporte "Igualdad climática: un planeta para el 99%" de Oxfam donde demuestran que el pequeño grupo de las personas más ricas del mundo son las responsables de la mayor emisión de gases de efecto invernadero; anulando, incluso, el ahorro de emisiones que obtienen por las turbinas eólicas (Oxfam 2023).

Entonces, también podemos sostener que es este pequeño grupo (el 1% de la población) quienes tienen una relación más grande de transformación de baja a alta entropía y, con ello, además de todos los efectos nocivos que ya se conocen, acaparan e imposibilitan el uso de los materiales de baja entropía para otros congéneres, además, dichos materiales al ser limitados e incapaces de regenerarse, también imposibilitan su uso para personas en el futuro. Así, las piezas energéticas –como carbón o petróleo– utilizadas por la generación previa a la nuestra privó a la actual de su uso, de la misma manera, la cantidad que se consume en esta generación privará de su uso a la siguiente.

Cabe hacer especial mención que, este grupúsculo del 1% de la población se encuentra situado dentro de lo que se conoce como el norte global y existe una relación de extractivismo a zonas del sur global, esta noción que ha sido trabajada desde distintas perspectivas de las ciencias sociales, ecológicas y económicas críticas se fue desarrollando desde las periferias y no es tomada

en cuenta por la economía ecológica de Nicholas Georgescu-Roegen pero que sí fue retomada después dentro de su escuela de pensamiento, sobre todo desde el diálogo que se ha generado con la ecología política, así como con el estudio de la deuda ecológica, la justicia ambiental y los conflictos socioambientales (Martínez Alier y Oliveres 2010).

El proceso económico actual, entonces, no es circular al dejar una serie de desechos inutilizables dada su alta entropía,² sino que también tiene como fundamento de una repartición y utilización de energía y materia desiguales. En consecuencia, vale la pena señalar algo que, a estas alturas, pareciera una obviedad: el ser humano tiene acceso a un *stock* de energía libre (baja entropía) dado y limitado dentro de la tierra, el cual es obtenido a través de la minería. Históricamente, dentro de los análisis económicos este hecho se ha dejado fuera, en efecto, año con año se procura el crecimiento económico, traducido en una incesante búsqueda del crecimiento de Producto Interno Bruto en todos los países, pero no se coloca en discusión pública qué, para qué ni para quién se produce y utiliza ese *stock*:

Al usar esos recursos con excesiva rapidez, el hombre despilfarra aquella parte de la energía solar que seguirá alcanzando la Tierra durante mucho tiempo después de su muerte, con lo que todo lo que ese hombre ha hecho durante los últimos doscientos años le pone en la situación de fantástico despilfarrador. No puede haber duda alguna al respecto: *todo uso de los recursos naturales para satisfacer necesidades no vitales lleva consigo una menor cantidad de vida en el futuro*. Si entendemos bien el problema, el mejor empleo de nuestros recursos de mineral de hierro es producir arados o gradas según se precisen, pero no Rolls Royces ni siquiera tractores agrícolas (Georgescu-Roegen 1996, p. 67).

Al incorporar los principios de la Economía Ecológica dentro de los análisis de los procesos económicos la noción de futuro cobra relevancia, pues se plantea la siguiente cuestión: “la tasa a la que podemos utilizar nuestras reservas

² Los acólitos de la “economía circular” hablan de sus bondades al ocultar-desconocer las propiedades biofísicas de la entropía dentro del proceso económico, por ello es necesario traer a colación lo que ya Georgescu-Roegen señalaba en la década de los setenta: “Una prueba convincente de ello es que muchos expertos en contaminación tratan ahora, por un lado, de vendernos la idea de que pueden crearse máquinas y reacciones químicas que no produzcan residuos y, por otro lado, la salvación a través del reciclaje perpetuo de los residuos. Cuando menos en principio, no se puede negar que también podemos reciclar el oro disipado en la arena de los mares [pero] tenemos que usar una cantidad adicional de baja entropía mucho mayor que la disminución en la entropía de lo que se está reciclando. No existe un reciclaje gratis, como tampoco existe una industria sin residuos” (2021, p. 61-62).

minerales depende en buena parte de nuestra propia decisión" (Georgescu-Roegen 1996, p. 368). Así pues, se coloca en el centro el debate sobre las necesidades vitales y las no vitales con relación al alargamiento o acortamiento de la vida de la especie:

El resultado es claro. Cada vez que producimos un Cadillac, destruimos irrevocablemente una cantidad de baja entropía que, de otra manera, podría utilizarse para producir un arado y una azada. Es decir, cada vez que producimos un Cadillac, lo hacemos al precio de disminuir la cantidad de vidas humanas en el futuro. El desarrollo económico por medio de la abundancia industrial puede ser ahora una bendición para nosotros y para aquellos que puedan gozarlo en un futuro cercano, pero definitivamente va en contra del interés de la especie humana como un todo, si es que su interés es tener una vida tan larga como sea compatible con dotación de baja entropía (Georgescu-Roegen 2021, p. 66).

Con ello, se debe de hacer un señalamiento sobre la energía solar, dado que esa es la otra fuente de obtención de energía para los seres vivos del planeta, solo que a diferencia del *stock* dado en la tierra, la energía del sol es un *flujo*, el cual tiene una característica de proveer de forma permanente –al menos desde el punto de vista antropocéntrico– una cantidad de energía libre para su aprovechamiento, sin embargo, por sus mismas características físicas no puede ser utilizada de la misma forma que el *stock* en la tierra, en específico, a menos de que se sigan construyendo cada vez más centrales fotovoltaicas y se produzcan cada vez más acumuladores para esa energía –lo cual se vuelve un desperdicio total por la relación de alta entropía que dicho proceso contiene–, se tienen que criticar y replantear los niveles de crecimiento económico, es decir, la racionalidad productivista y consumista de las economías convencionales.

Crítica a la Economía Solidaria

La Economía Solidaria es un concepto en disputa por las diferentes formas de enunciación con las que cuenta. Por ejemplo, existen grupos campesinos e indígenas que están ligados a la defensa del territorio y que promueven economías propias basadas en la autonomía y la autogestión frente al extractivismo del capital transnacional que les asecha. Estas economías propias podrían ser consideradas como economías solidarias.

También, por otro lado, existen grupos promovidos desde grupos conservadores de la derecha política, de iglesias evangélicas o nacionalistas que

promueven economías que generan desarrollo local pero cuya lógica es generar fortalecimiento de estructuras jerárquicas. Estos grupos también les llaman economías solidarias.

En términos generales, podemos encontrar que existe un espectro de grupos que caen bajo la consigna de la economía solidaria que, incluso, no coinciden en intereses ni prácticas, desde las más anticapitalistas, pasando por las reformadoras del capitalismo hasta las organizaciones para obtener beneficios del Estado. En efecto, para poder comprender este fenómeno social es necesario comprender el “hacer concreto” de los grupos y comunidades concretas.

Claramente, dicho hacer concreto ha estado ligado a diferentes trayectos históricos, por señalar algunos es capaz de encontrar a la organización de base promovida por las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), hasta los grupos de diversas formaciones políticas de izquierda –incluyendo partidistas y no partidistas– (Collin 2012; Oliveira 2021). Dependiendo de los contextos, entornos, y condiciones sociohistóricas regionales, las prácticas fueron tomando diversos matices, por lo que no existe una uniformidad en su hacer (Oliveira, Ferrarini y Dowbor 2023). En términos concretos, hablamos de prácticas para la satisfacción de necesidades donde el capital –cuando existe– se encuentra al servicio del grupo de trabajo.

Así, una de las expresiones más conocidas son las sociedades cooperativas, es decir, empresas de propiedad colectiva y que siguen principios como el de autonomía, independencia, control democrático de las personas socias, cooperación entre cooperativas y compromiso con la comunidad. Aunque no se adscribe solamente al hacer empresarial, sino que existen otras prácticas diversas como la producción agroecológica, la cual está basado en un movimiento social, una apuesta política y unas prácticas de producción agraria que recoge ecotecnias y conocimiento tradicional para disputarle el campo al agronegocio de corporativos transnacionales; las producciones artesanales y las producciones tradicionales campesinas, indígenas o afro que promueven el valor de uso sobre el valor de cambio, es decir, producir para el bienestar de las personas y no para la acumulación; así como, las ollas comunitarias, las redes de consumo solidaria, y las ligadas a la educación popular o las redes de trueque y bancos de tiempo que son mecanismos de circulación, redistribución y consumo que combaten las lógicas mercantiles capitalistas y ponen en el centro el cubrir las necesidades de las personas (Collin 2008; 2021).

Este sentido de la economía solidaria ha ido ganando fuerza en diversos grupos y movimientos, pues podemos encontrar que su centro, entonces, es realizar economía para la satisfacción de necesidades, ponen en el centro a

las personas y no al capital. En efecto, podemos sostener que la economía solidaria es una *categoría y eslogan político* para comprender una serie de organizaciones sociales heterogéneas que ha generado identidad y articulación. Esta característica ha permitido a los sujetos sociales diversos abrir diálogos fructíferos para incidir políticamente, procurar esquemas de cooperación o realizar diálogos de saberes.

Por otra parte, también se hace alusión a la Economía Solidaria a una *conceptualización teórica* que ha buscado ser normativa, es decir, proponer líneas no sólo para comprender sino para dar cauce político a quienes se adscriben. Esta normatividad parte de una serie de principios y valores consensuados entre académicos en diálogo con diversos actores organizados. Así, las primeras referencias a esta lógica académica se remontan a la noción de "economía de la solidaridad" que parte de la controversia con la categoría de "economía informal" que ha sido promovida por los organismos internacionales. En contraposición de lo *informal* se buscaba resaltar los atributos de diversos grupos sociales de las periferias para gestionar su vida económica mediante lo que Luis Razeto (1989) llamó Factor-C (cooperación, comunidad, colaboración, compartir, compromiso, entre otros), para poder contrarrestar la idea reduccionista de la informalidad que conlleva a la criminalización y persecución de la actividad económica. Así, la economía de la solidaridad se vuelve un lente para poder convocar la pluralidad del hacer económico de grupos históricamente empobrecidos.

En América Latina este pensamiento se fue diversificando con una academia comprometida y militante que se encontraba trabajando con poblaciones urbanas y rurales. En algunas partes crearon espacios dentro de las universidades para la formación y fortalecimiento como posgrados, grados, especializaciones, y hasta institutos de investigación, en especial dentro de Argentina resalta el trabajo de José Luis Coraggio; mientras que, por otro lado, se estructuró de forma paralela a lógicas partidistas y de gobierno como en Brasil, donde resaltó Paul Singer. En otros países, se institucionalizó en institutos de fomento de la economía social, como en México sin un sujeto social definido y organizado, sino más bien difuso, heterogéneo y desestructurado. Y, claramente, otros donde existe la organización social que toman diferentes formas, pero no que han llegado a institucionalizarse dentro del Estado, ya sea porque los movimientos no lo han deseado o porque los gobiernos les han sido adversos.

No obstante, hasta el momento, dentro del estudio de la Escuela Latinoamericana de Economía Social y Solidaria, aunque hayan incorporado para los análisis de la realidad categorías importadas de la antropología económica como las de Marcel Mauss y Karl Polanyi (Coraggio 2014; Gaiger 2020), en

realidad, no se generó una reflexión epistémica sobre los postulados de la ES, por ello emergieron críticas como las de Collin (2012, 2015) y las de la Economía Feminista (Quiroga 2009; Osorio-Cabrera 2018; Di Masso 2018). Aunque ofrecieron grandes pasos en la sistematización y generación de conocimiento, estas no se articularon en una teoría de la Economía Social Solidaria propia. En efecto, el trabajo de Ávalos señala “No existe una teoría de la economía social acabada” (2023, p. 113), sin embargo, existen marcos conceptuales”, en ese sentido, es posible añadir que la gran mayoría de trabajos que emergen de ellos siguen adscritos al marco de la economía clásica y neoclásica (Aguilar 2021).

Al realizarlo se encontrará que el cooperativismo que se promueve como exitoso es aquel con una alta composición orgánica de capital y, por ende, se encuentra en altos grados de subsunción real dentro del sistema de producción capitalista o, por colocar otro ejemplo, que existe una cantidad de bienes de la producción agroecológica que, finalmente, tienen una subsunción formal al mismo sistema de producción (Aguilar 2023), de manera que no solo no hay un reconocimiento de estas economías dentro de un medio biofísico, sino que tampoco se visibiliza el trabajo de reproducción de la vida –basado en trabajo doméstico y cuidados– que les sostiene en su hacer cotidiano (Checa y Díaz 2015).

Escenarios de colapso socioambiental y patriarcado

Escenarios de colapso socioambiental

Hay dos elementos que es necesario buscar de manera entramada: el colapso socioambiental y patriarcado, dados que se encuentran íntimamente ligados uno con otro, por ello, la crítica de Checa y Díaz (2015, p. 12) señala: “La perspectiva ecológica demuestra la inviabilidad física de la sociedad del crecimiento y el enfoque feminista denuncia la lógica de la acumulación y el crecimiento como una lógica patriarcal y androcéntrica, de forma que la tensión entre el capitalismo y la sostenibilidad humana y ecológica muestra la oposición esencial entre el capital y la vida”. Entonces, para poder construir una alternativa viable que parta desde la Economía Solidaria, se tiene que trabajar en una organización productiva distinta que no reproduzca las lógicas patriarcales como lo hacen, por ejemplo, empresas cooperativas insertas dentro del mercado (Di Masso 2018), y articular estas organizaciones con un cuestionamiento general y profundo de qué es lo que se está produciendo, para qué se está produciendo y para quién se está produciendo

Alcanzar la sostenibilidad obliga a que las sociedades se hagan responsables de la vida. Supone reducir las extracciones de materiales finitos, disminuir la generación de residuos y conservar los equilibrios de los ecosistemas. Se precisa analizar qué trabajos son social y ambientalmente necesarios y cuáles sería deseable descartar, de forma que se valore en qué medida facilitan el mantenimiento de la vida en términos de equidad (Checa y Díaz 2015, p. 12).

Entonces, es necesario desarrollar analíticamente desde estas dos perspectivas, la primera tiene que ver con el escenario de colapso socioambiental, el cual es una categoría que busca disputar la noción de crisis, dado que esta última está siendo utilizada de manera excesiva y generando ambigüedad para comprender el fenómeno. Entonces, es importante traer a colación la siguiente reflexión dada a finales de la década de los 70 del siglo XX por Georgescu-Roegen señaló lo siguiente:

Probablemente tampoco podemos confiar en el mecanismo del mercado para evitar las catástrofes ecológicas, porque el mercado se basa sólo en los parámetros de la oferta y la demanda de las generaciones actuales, cuyo horizonte es simplemente un breve periodo en comparación con la vida total del conjunto de la especie. Los precios nunca pueden ser ecológicamente correctos porque las generaciones futuras no están presentes para pujar por los recursos naturales, cara a cara, con las generaciones actuales. Si todas las generaciones futuras pudieran también pujar, probablemente no habría acero disponible suficiente para otra cosa que no fueran arados y hoces (Georgescu-Roegen 2022, p. 99).

La cuestión es que la evidencia histórica fue que sí se confió ciegamente en el mecanismo de mercado que llevó a una crisis ecológica, esta a su vez, está buscando ser resuelta a través del mismo mecanismo. Su resultado son escenarios de colapso socioambiental cuyo resultado se pueden definir en dos grandes líneas: la primera es que en ciertas geografías ya tienen expresiones de catástrofe;³ la segunda es que existen escenarios en los que todavía el colapso tiene capacidad de ser administrado, por ejemplo, Canettieri (2021, p. 6) sostiene que existen *sociedades securitizadas/militarizadas del colapso administrado*.

Tal como se señaló, las generaciones pasadas, en especial, las élites y la industria despilfarraron tal cantidad de recursos y transformaron una gran

³ Por ejemplo, algunas poblaciones habitantes de islas de Panamá ya han sido reubicadas en tierra continental por el aumento del nivel del mar.

masa de estructuras de baja a alta entropía que han llegado a desestabilizar ciertos ecosistemas. Esto se traduce en desertificación de tierras, deshielo de icebergs y montañas, cambio climático y aumento de la temperatura, rompimiento de ciclos hídricos, muerte masiva de especies, toxicidad en mares, ríos, lagos y tierras, entre muchos otros fenómenos. Tanto así, que en México a las zonas altamente industrializadas se les ha catalogado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología como *Regiones de Emergencia Sanitaria y Ambiental* (CONACYT 2021; Barreda 2023).

Consecuentemente, una definición –todavía inacabada– de los *escenarios de colapso*: momentos históricos situados geográficamente en un espacio particular con condiciones excepcionales de alta entropía, es decir, de la alta degradación del entorno que de forma desmesurada continúa el socavamiento de sus propias fuentes bióticas de sustento, siendo, además, donde se vuelve incapaz de solucionar el problema por las estructuras sociales locales –políticas, económicas, ideológicas, religiosas, etc.– prolongando su existencia a través de la incorporación y destrucción de entornos aledaños dado que la producción de sentido –en su forma de modernidad capitalista– no se encuentra radicalmente alterada.

Con esto en mente, existe la clara pretensión de romper, con la noción abstracta del entorno, el cual siempre está en una forma prístina, inalterada, pródiga e infinita que retoman los economistas clásicos y neoclásicos para realizar sus modelos y predicciones y, en ese mismo sentido, lo hacen también gran parte de los estudios de la Economía Solidaria.

Patriarcado

Paralelamente, encontramos una remontada de la violencia patriarcal alrededor del mundo, lo que Silvia Federici (2010) llama una *nueva caza de brujas*, que se demuestra no solo con el aumento de la violencia doméstica, intrafamiliar o las políticas regresivas que van en contra de los derechos de las mujeres, sino también en los ataques públicos y los feminicidios. Claramente, este es un fenómeno que pretende ser de larga duración el cual fue iniciado a finales del siglo XX para poder mantener la estructura de opresión patriarcal, según la historiadora:

Si aplicamos, sin embargo, las lecciones del pasado al presente, nos damos cuenta de que la reaparición de la caza de brujas en tantas partes del mundo durante las décadas de 1980 y 1990 constituye un síntoma claro de un nuevo proceso de «acumulación primitiva», lo que

significa que la privatización de la tierra y de otros recursos comunales, el masivo empobrecimiento, el saqueo y el fomento de la divisiones de comunidades que antes estaban cohesionadas han vuelto a formar parte de la agenda mundial (Federici 2010, p. 317).

En efecto, la estructura de opresión patriarcal va de la mano de las dislocaciones que genera el sistema social del capital, para su reproducción utiliza mecanismos de violencia que tienen distintos propósitos que van más allá del simple hecho violento, sino de domesticación de las mujeres y otros cuerpos feminizados, y también como lo ha señalado Rita Segato (2016) en una *pedagogía de la crueldad* para la inmovilización de la sociedad en general.

Siguiendo la misma argumentación, el patriarcado cuando se estructura en conjunto del capitalismo se vuelve funcional a la acumulación de riqueza mediante la explotación del trabajo de la mujer y la manutención del privilegio de los varones. Trabajos como los de María Mies (2019) demuestran cómo es que la Nueva División Internacional de Trabajo que se impuso desde los años setenta del siglo XX promueven la división sexual del trabajo no solamente entre varones y mujeres –para que los primeros se vean beneficiados de las segundas–, sino también, por la explotación entre las mismas mujeres, siendo las del norte global beneficiadas del trabajo de las del sur global. Así, el patriarcado y el sistema de producción capitalista reproducen divisiones entre grupos sociales ya que son fundamento necesario para la continuación de las estructuras de opresión.

Con la transformación de la economía global a través del Consenso de Washington y, con ello, la instauración de la economía neoliberal, el nivel de explotación se agudiza por la lógica individualista y de pulverización de la comunidad. Queda claro que existe una remontada del sistema patriarcal con mecanismos de opresión cada vez más sofisticados: por una parte la generación de una pragmática vitalista que le es funcional a la estructuración de los encadenamientos productivos entre la economía formal e informal (Gago 2015) y, por otra parte, la extracción de riqueza hasta en sectores que antes se encontraban fuera de las dinámicas capitalistas, por ejemplo, por medio de los microcréditos a mujeres de los sectores populares y juventudes con trabajos intermitentes y precarios:

Familia y finanzas hacen máquina conjunta como dispositivos morales. Por eso, la contraofensiva religiosa dirigida a la marea feminista es simultánea a la contraofensiva económica. Finanzas y religión estructuran economías de la obediencia que se complementan. Lo que leemos en esta escena es el cuerpo de lxs jóvenes como campo de batalla sobre el que buscan extenderse los límites de valorización del

capital, convirtiéndolos en trabajadorxs obedientes a la precarización, a la deuda y a la familia nuclear (aún si implosionada y violenta) (Gago y Cavallero 2021, p. 45).

Entonces, aunque resulte una obviedad, hablar de patriarcado es hablar de violencia, no son inseparables, por ello, es importante, romper también –cómo se realizó el ejercicio con los escenarios de colapso–, con la abstracción de un entorno idealista sobre las relaciones entre las personas dentro del análisis de la economía, no es que partir desde individuos aislados y abstractos, sin distinción de sexual y de género, sino tener en claro que las Economías Solidarias se enfrentan a una estructuración de múltiples formas de violencia la cual es productiva para un sector de la sociedad. Ya Daniel Inclán (2021, p. 74) lo ha señalado de esta forma: “El ejercicio de la violencia se vincula con relaciones de poder, no es un proceso aislado ni anormal de la vida social. El ejercicio del poder requiere de formas de la violencia, que en un contexto de colapso son estratégicas para la concentración de la ganancia”. En efecto, sostenemos que los esquemas neoclásicos de la economía y los de la Escuela Latinoamericana de la Economía Social y Solidaria han dejado de lado la incorporación de esta realidad.

Conclusiones

Transformar nuestro sistema económico, cuyas dinámicas no son soportables por las desigualdades que emergen por la altísima acumulación de riqueza, así como por insustentabilidad biótica que genera, hacia uno que cumpla con principios de equidad, justicia, solidaridad y cooperación, como lo es la Economía Solidaria, pasa necesariamente por tener un diálogo con otras áreas del conocimiento. En específico, en incorporar las nociones de la Economía Ecológica, es decir, comprender que el proceso económico realmente es un sub-sistema del entorno biofísico.

Si bien este diálogo ya se había realizado con anterioridad, incluyendo la postura de la necesidad de cambiar la lógica de la enseñanza de la economía dentro de las universidades, este diálogo no había incorporado dos nociones fundamentales: por un lado, la crítica que proviene desde la economía feminista y, por otro, la comprensión de los escenarios de colapso, conceptualización que está emergiendo alrededor del mundo. Con ello, pensar la Economía Solidaria no pasa solamente por comprender y normar políticamente el hacer económico, como se ha estructurado la Escuela Latinoamericana, sino por: a) romper con la epistemología de la ciencia económica clásica y neoclásica, que visibiliza

solamente el hacer mercantil, y parte de la noción del individuo con una racionalidad *homo economicus*; b) incorporar la prioridad en los elementos del trabajo doméstico y de cuidados, pues estos son los necesarios para la reproducción de la vida; c) salir de las abstracciones generalizadas de los entornos biofísicos, con ello, comprender que ciertas organizaciones sociales se enfrentan a escenarios de colapso socioambiental y, con ello, d) los diversos niveles de violencia que procuran estructurar y gestionar las movilizaciones frente a las dislocaciones que dicho fenómeno genera.

En ese sentido, estamos prontos para una teoría capaz de incorporar estos elementos, de ser desarrollada ya no desde un idealismo mercadocéntrico, sino desde una postura pospatriarcal, situada, y con un vitalismo profundo, capaz de ofrecer un marco de comprensión suficientemente amplio de la realidad para que, en colaboración de otros marcos teóricos como el de los entramados comunitarios y formas de lo político, se pueda realizar acciones políticas concertadas para cambiar la lógica de la forma social, pues el tiempo apremia y, ahora, nos encontramos en tiempos de urgencia.

Bibliografía

- Aguilar, E. E. (2023). Entre la solidaridad y el Capital: apuntes sobre los niveles de subsunción de las experiencias de economía popular. *Revista Desacatos*, (72).
- Aguilar, E. E. (2021). *Manifiesto por la reproducción no capitalista de la vida. Crítica a la Economía Social, Solidaria y Sector Social de la Economía* [Tesis doctoral, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla].
- Ávalos, E. (2023). La Economía Social y Solidaria. *Revista Procesos Económicos*, 3(6), 107–118. <https://doi.org/10.62041/RPE.vol3.n6.2023.17>
- Barreda, A. (2023). Gestación y definición de las Regiones de Emergencia Sanitaria y Ambiental. *Ciencias y Humanidades*, (9), 10-23.
- Checa, M., y C. Díaz. (2015). Más allá de la teoría económica dominante: diálogos entre la economía feminista y la economía ecológica. *Iberian Journal of the History of Economic Thought*, 2(2), 3–15.
- Collin, L. (2015). La lógica reproductiva como modelo alternativo. En: A. Gracia (Coord.), *Trabajo, reciprocidad y re-producción de la vida. Experiencias colectivas de autogestión y economía solidaria en América Latina* (pp. xx-xx). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Collin, L. (2012). *Economía Solidaria: ¿Capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala.
- Collin, L. (2008). La economía social y solidaria. *Pasos*, (135), 1-11.

CONAHCYT México. (18 de febrero de 2021). *Webinario Científico “Las Regiones de Emergencia Ambiental: definición y localización en México”* [Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=8tqzYRPhOls&ab_channel=ConahcytM%C3%A9xico

Coraggio, J. L. (2014). Una lectura de Polanyi desde la economía social y solidaria en América Latina. *Cadernos Metrópole*, 16(31), 17–35.

Di Masso, M. (2018). Mujeres, crisis y alternativas desde la economía social y solidaria. Reflexiones para un análisis desde la economía feminista. En: E. Santamaría, L. Yufra y J. Haba (Coords.), *Investigando economías solidarias (Acercamientos teórico-metodológicos)* (pp. 129-138). Barcelona: Erapí.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueño.

Gago, V. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gago, V., y L. Cavallero. (2021). *Una lectura feminista de la deuda*. Buenos Aires: Tinta Limón y Fundación Rosa Luxemburgo.

Gaiger, L. I. G. (2020). La reciprocidad y los colectivos de autoorganización de la vida común. *Otra Economía*, 13(24), 3-24.

Georgescu-Roegen, N. (2021). *Ensayos bioeconómicos*. Madrid: Catarata.

Georgescu-Roegen, N. (1996). *La Ley de la Entropía y el proceso económico*. Madrid: Fundación Argentaria-Visor Distribuciones.

Gómez-Rodríguez, D. T., E. M. Barboza-Pérez, y Y. Áviles-Peralta. (2022). ¿Es posible el diálogo entre la economía ecológica y la economía solidaria? *Revista Iberoamericana de Bioeconomía y Cambio Climático*, 8(15), 1798–1805.

Guzmán, M. (2014). Economía ecológica, economía solidaria y sustentabilidad. Elementos conceptuales. *Revista Economía*, (103), 41–67.

Inclán, D. (2021). Glosas para una crítica de la economía política de la violencia (sujetos, topologías y mudanzas sociales en América Latina). En: M. L. Torregrosa (Coord.), *La brutalidad utilitaria. Ensayos sobre economía política de la violencia* (pp. 41-79). Ciudad de México: Akal.

Martínez Alier, J., y A. Oliveres. (2010). ¿Quién le debe a quién? Deuda ecológica y deuda externa. Madrid: Público/Icaria.

Mies, M. (2019). *Patriarcado y Acumulación a Escala Mundial*. Madrid: Traficantes de Sueño.

Oliveira, G. M. de (2021). ‘Caminhar perguntando’: para além, apesar ou com o estado?: A construção de autonomias nos movimentos de economia solidária de Brasil e México [Tesis de doctorado, UNISINOS].

Oliveira, G. M. de, A. Ferrarini, y M. Dowbor. (2023). Economía solidaria y hacer político de los movimientos sociales. *Revista Mexicana de Sociología*, 85(1), 9–38.

Osorio-Cabrera, D. (2018). Economía solidaria y feminismo(s): pistas para un diálogo necesario. En: E. Santamaría, L. Yufra y J. Haba (Coords.), *Investigando economías solidarias (Acercamientos teórico-metodológicos)*. Barcelona: Erapi.

Oxfam. (2023). *Igualdad climática: un planeta para el 99%*. Oxfam International. DOI: 10.21201/2023.000001.

Quiroga, N. (2019). *Economía pospatriarcal*. Buenos Aires: Lavaca.

Quiroga, N. (2009). Economía feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (33), 77–89.

Razeto, L. (1989). *Economía de la solidaridad*. Bogotá. <http://luisrazeto.net/content/la-econom%C3%ADa-de-solidaridad>.

Rosas-Baños, M. (2012). Economía Ecológica y Solidaria: rumbo a una propuesta teórica integrada que visualice las rutas hacia la transición. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, (18), 89–103.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueño.

Zuberman, F. (2017). *Economía Social y Economía Ecológica. Aportes para un diálogo necesario* [Tesis de maestría, Universidad Nacional de General Sarmiento].

ECONOMÍA POPULAR

Mapear las economías populares como apuesta analítica y política latinoamericana

Cristina Cielo

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Ecuador

Verónica Gago

Universidad de Buenos Aires - Argentina

Nico Tassi

Universidad Mayor de San Andrés - Bolivia

Cartografía contemporánea de las economías populares

Las crisis múltiples que han sacudido a la región en los últimos años visibilizaron de manera dramática tanto las desigualdades estructurales que configuran nuestras sociedades, como sus mutualidades e interdependencias. Se ha repetido, pero no basta con decirlo: en los tiempos de la pandemia que nos tocó vivir, hemos sido testigos de la desatención y el desasosiego, de las enormes dificultades y las respuestas improvisadas en economías familiares, sectoriales y nacionales, para enfrentar las crisis sanitarias, económicas y políticas. La pandemia ha sido una lente de ampliación: puso en evidencia y aceleró las violencias del capital, sus máquinas predatorias y sus formas de incrementar la explotación de los cuerpos en múltiples escalas. Se ha puesto en cuestión la capacidad y la disposición de los estados latinoamericanos para atender a las cuestiones más básicas de la reproducción de las poblaciones, a la vez que se han cristalizado los efectos de décadas de neoliberalismo. La centralidad de los ámbitos vitales en este contexto ha sido innegable: los alimentos, la salud, la educación y la vivienda tomaron relieve como espacios de disputa estratégica. A

esto se debe también la centralidad de las economías populares, intensificando su capacidad de hacer sustentable la vida colectiva especialmente en los momentos de crisis. De hecho, las economías populares han funcionado como las principales superficies de inscripción de la crisis y, a la vez, como los espacios de respuesta a sus efectos más devastadores.

En la crisis de reproducción a la que nos ha llevado la acumulación del capital en su fase neoliberal, vemos la expropiación de lo socialmente producido a través de su desvalorización y a través de renovadas formas de explotación. Los trabajos de cuidados, los trabajos llamados "informales", los trabajos precarios de la economía flexibilizada, la agricultura familiar de lxs campesinxs pluriactivxs, y muchos otros, constituyen las labores devaluadas pero *esenciales* al funcionamiento de la producción, la circulación y el consumo. Buscamos resaltar y reconocer estas prácticas económicas -que son simultáneamente políticas, sociales y subjetivas- como aquellas fundamentales para vivir. Si, por un lado, desvalorización e hiperexplotación de esos sectores del trabajo son dos dinámicas claves que coexisten en las economías populares, también subrayamos la doble faz: su carácter productivo, vital, capilar y expansivo.

En las economías populares se despliegan relaciones de interdependencia, de reciprocidad y de competencia, de cooperación y de apuestas políticas. Constituyen hoy una espacialidad de intersección de economías físicas, afectivas, identitarias, productivas y colectivas y, por lo tanto, de producción política; a la vez que se inscriben en procesos de temporalidades largas y de varias capas de memorias organizativas.

Las crisis no son nuevas para los sectores más empobrecidos. Si comprendemos las crisis como momentos violentos de ruptura en la reproducción sistémica y social, que señalan una disputa abierta entre las formas de cooperación, intercambio, explotación y apropiación que solían funcionar, también comprendemos que son inherentes a la dinámica histórica del capitalismo (Lebowitz, 2005). Muchas personas lidian permanentemente con las injusticias que se traducen como imprevisibilidad de sus proyectos vitales, y que hacen de la crisis una parte integral de sus horizontes de expectativas. La creación de prácticas e instituciones, a menudo de carácter *ad hoc*, amortigua los efectos de la inestabilidad y permite desplegar un sentido relativo de continuidad a lo largo del tiempo. Sin embargo, cada crisis abre una disputa de sentido sobre sus posibilidades y orientaciones de su "resolución" (que incluyen cambios y re-estabilizaciones).

En el periodo de la crisis sanitaria -pero crisis multilateral al fin- provocada por la pandemia, y ahora en contextos en los que vivimos con sus secuelas económicas y la prolongación de sus modificaciones subjetivas, los titubeos

institucionales en la atención de algunas de las necesidades más básicas, el manifestarse de las violencias predatorias del capital en toda su magnitud en momentos agudos de lucha contra la enfermedad y la pobreza, finalmente visibilizan de modo ineludible el rol social, político y económico de los sectores y organizaciones populares de nuestros países. Unos sectores populares cuyas estrategias y economías han sido repetidamente negadas e invisibilizadas a lo largo de las últimas décadas (por hablar de horizontes cortos). O, si se les prestaba atención, se consideraban destinadas a ser subsumidas o redimidas por el mundo asalariado o el empresarial legalizado -supuestamente capaces de absorber a todxs-; o con sus prácticas económicas poco ortodoxas, parecían un doloroso recordatorio de nuestro subdesarrollo e incapacidad de “progreso”

Resulta cada día más difícil pensar las sociedades y economías latinoamericanas ignorando a estos sectores populares, sus organizaciones y sus modalidades de operar y enfrentarse con el mercado. Nos encontramos frente a unos nuevos ejércitos de ambulantes, productoxs y comerciantes que se reversan cotidianamente en las calles buscando hacer frente a la falta de empleo y a formas más o menos nuevas de pobreza. Pero además nos encontramos con prácticas flexibles y capilares de distribución de alimentos, de descentralización de la venta y del comercio entre los sectores subalternos que, si de un lado han garantizado a ciertos grupos la posibilidad de quedarse encerrados para protegerse de la enfermedad, del otro han posibilitado esquivar una crisis alimentaria frente a la escasa capacidad de acción de las instituciones estatales (GT EP CLACSO, 2020).

En algunos casos, la visibilización de las economías populares parece una consecuencia de procesos progresivamente más profundos de exclusión social y económica de los sectores populares en una economía cada vez más marcada por la hegemonía financiera y la capacidad de lobby político y económico de los grandes conglomerados económicos (Rabossi, 2018). En otros, la omnipresencia de la economía popular en nuestro cotidiano parece el resultado de procesos novedosos donde, a diferencia de otras épocas y coyunturas en las que las oportunidades y el crecimiento económico eran aprovechados unilateralmente por las clases medias y las élites, los sectores populares habrían logrado articular una participación a veces exitosa en ciertos circuitos de producción, comercio y consumo (Arellano y Burgos, 2010).

Esta contradicción se refleja en la actitud ambigua de estos últimos años de los grandes intereses económicos frente a las economías populares. La gran empresa, olvidándose de su ansiada preocupación por la seguridad jurídica en relación a sus inversiones, empieza a vincularse con micro distribuidoras y gremios comerciales populares para que sus productos alcancen los mercados y circuitos

económicos tejidos por las economías populares (Muller, 2018; Rabossi, 2018). Pero simultáneamente estos mismos grandes capitales activan un proceso de criminalización e intentos de disciplinamiento de las economías populares que han empezado a producir mercancías competitivas y socavar su posición hegemónica en el mercado, estableciendo formas de control socioeconómico de territorios y mercados. Se configuran una serie de grupos de presión y legislaciones que buscan contrarrestar las "economías ilícitas" protegiendo los privilegios económicos de los grandes conglomerados, su posición hegemónica en el mercado y evitando la competencia (Morttenbock y Mooshammer, 2018).

Desde la comprensión de las crisis coyunturales a la emergencia de nuevas disputas comerciales, desde la intervención y definición de nuestro paisaje cotidiano a la materialización de circuitos económicos inéditos, las economías populares nos proporcionan elementos ineludibles de análisis de nuestra realidad y cuestionan los tradicionales ordenamientos de visibilidad y legitimidad. Las economías populares nombran el conjunto de prácticas, circuitos e instituciones cambiantes, a través de las cuales los sectores subalternos hacen consistir formas variadas de reproducción, de trabajo, de comercio y también de disputa por la riqueza colectiva. Nombran también, como veremos, economías con una relación orgánica con los momentos de crisis, pero que sin embargo no se reducen sólo a esa temporalidad.

Nos interesa una perspectiva para leer de otro modo las crisis recurrentes que se refieren a fenómenos y actores que se han nombrado sucesivamente como informales, domésticos, marginales y de subsistencia. En general, son definidos en contraste con la institucionalización de la "economía" en su comprensión técnica, cosificada y desarraigada de su imbricación social y política. Con la especialización de su conocimiento y su abstracción en términos de una disciplina académica y profesional, la economía llamada "formal" ha llegado a concentrar un poder desmesurado en manos de instituciones y actores lejanos de la realidad de las mayorías. En contraste a tal violenta abstracción, la perspectiva de las economías populares parte de la convicción que comprender la economía vivida viene de la mano de quienes las llevan adelante día a día, de su organización socio-cultural y política, de sus subjetividades y deseos, de sus prácticas y territorios operativos, sin perder de vista los procesos económicos estructurales que las presionan y las limitan, las estimulan y las explotan. También en contraste con la desvalorización a las que se las condena, apostamos a poner evidencia las formas de *disimulo* y *negación* de la dependencia que la economía "formal" o "registrada" tiene respecto a las economías populares.

Como iremos desarrollando: las economías populares que aquí tratamos ocupan y constituyen espacios determinados y momentos específicos. Pero no

son solo los espacios de las calles y los mercados, ni sus tiempos son solo los periodos de austeridad y crisis. Tampoco se limitan a lugares locales, periféricos, invisibilizados. Sus actividades producen tramas y se continúan, dan cuenta de la interdependencia de escalas, de circulaciones y movimientos; a la vez que se componen con historias, experiencias y futuros que abren escenarios potenciales, incluso de *transición*.

Al mapear su “centralidad periférica” (D’Angiolillo et al., 2011) y sus múltiples conexiones, la cartografía que proponemos disputa la noción asentada de *marginalidad* de las economías populares. Estudios aquí presentados trazan los “espacios del trajín” y circulaciones de las economías populares, siguiendo a sus protagonistas quienes desbordan los espacios de las políticas y movimientos obreros nacionales, así como la oposición entre lo local, lo nacional y lo global. Nuevas formas organizativas entre trabajadores de sectores periféricos emergen entre emprendedurismos impuestos por la precarización y su control digital en plataformas. Más allá de sus adscripciones nacionales, los territorios de las economías populares concentran y extienden las relaciones de negociación, disputa y constitución mutua para la reproducción social, para el trazado de relaciones transnacionales y para un tipo de inserción en los mercados globales. Enfatizan el saber-hacer en territorios que son múltiples, que no se restringen sólo a ser descriptos con las fronteras nacionales y que *pluralizan lo que entendemos por trabajo*.

El reconocimiento de la *extensión y ubicuidad* de las economías populares manifiesta entonces algo que queremos remarcar: su *centralidad* en la reproducción social de grandes mayorías. Insistimos de nuevo que no son actividades sólo asociadas a momentos de crisis; su relación con las crisis es más compleja. Son prácticas e instituciones con trayectorias de larga duración, inscritas en los paisajes estables de las inseguridades y en las memorias de resistencia a patrones excluyentes y coloniales. La importancia actual de las economías populares para las poblaciones mayoritarias está íntimamente vinculada con transformaciones contemporáneas en la economía política global y las políticas económicas nacionales.

El capitalismo tardío se ha caracterizado por la flexibilización del trabajo y el endeudamiento de la subsistencia. Las apuestas esperanzadoras de los gobiernos progresistas latinoamericanos de las primeras décadas de este siglo, abiertas por la movilización popular, no lograron sustraerse a las dinámicas extractivas impuestas por los núcleos más concentrados de las multinacionales. De manera compleja y con tensiones, las economías populares han sido reconocidas de formas variadas por políticas de intervención social a la vez que incorporadas a lógicas inscritas en el consumo neoliberal y sus circuitos financierizados; de estas dinámicas difícilmente se escapan incluso esfuerzos

que buscan fomentar las prácticas solidarias populares. Esto ha llevado tanto a la transformación de economías populares en su incorporación en alianzas público-privadas como a innovaciones y a una organización contenciosa para la emergencia de una institucionalidad popular.

A su vez, hemos visto gobiernos progresistas y políticas económicas estructurarse alrededor de las formas, circuitos y economías de estos sectores populares que habían logrado una capacidad importante de operación y definición del territorio (Arbona et al., 2015). Las economías que así se constituyen en intersticios y enclaves de estructuras desiguales exhiben el dinamismo político de los sectores que confrontan múltiples crisis y espacios económicos estratégicos. Anteceden y escapan de las lógicas neoliberales, sin por eso garantizar lógicas completamente independientes y solidarias.

Las economías populares se articulan con las economías feministas como una profunda interpelación a nuestros modos de comprender el “diferencial de explotación” (Gago, 2019) al que se someten ciertos cuerpos y territorios. Ese diferencial parte de incluir en la productividad un lugar *diferencial* que está siempre negado y desconocido a la vez que hiperexplotado.

Para la economía feminista, el lugar concreto de inicio de ese diferencial es el trabajo de la reproducción, porque allí se acumula trabajo gratuito. De allí surge una lógica: la puesta en juego de un trabajo que no es reconocido como tal, a la vez que es imprescindible para sustentar la fuerza misma de trabajo, la construcción de las normas sexo-genéricas que lo erigen como obligatorio a la vez que lo naturalizan. De un modo similar, las fronteras nacionales que le imponen distintos status de legalidad a lxs trabajadorxs, provocan una intensificación de la explotación que se arraiga en una diferencia por cuestiones de raza y de jerarquías de la división internacional del trabajo. En ese sentido, la noción misma de diferencial alude a su carácter siempre relacional: la diferencia se estructura como jerarquía de sexo, raza y clase.

Un marco histórico

En el continente con los mayores índices de desigualdad del mundo (Burchardt y Dietz, 2014), las trayectorias de exclusión social y económica para las grandes mayorías de la población latinoamericana tienen una larga historia, entramada en el carácter colonial-patriarcal del capitalismo. El acceso al trabajo asalariado o la participación en la economía oficial ha sido prerrogativa de menos de la mitad de la población latinoamericana, incluso antes de la pandemia (Acevedo et al., 2021), cuando la región sufrió la mayor pérdida de empleos

en el mundo (Maurizio, 2021). En esta historia, la responsabilidad de su exclusión a menudo se ha cargado en los hombros de los mismos sectores excluidos.

Así, la supuesta incapacidad de trabajadorxs campesinos, informales, e indígenas de adaptarse y hacer frente a las demandas modernas de una compleja economía global se ha denominado “el problema indio” (Stefanoni, 2010; cf. Mariátegui, 1955), a lo que se suma una problemática discusión en nuestro continente de la noción de “raza” por fuera de los parámetros del mestizaje (Segato, 2010). En una línea similar podríamos plantear el *ocultamiento estructural* de la riqueza creada por las dinámicas económicas de la reproducción, en general a cargo de mujeres (Federici, 2004). La historia que reseñamos a continuación demuestra que la exclusión de estos actores de las narrativas, de las cuentas y de las remuneraciones de la economía oficial depende de la negación de sus formas de hacer, de sus plataformas de reivindicación y afirmación socioeconómica y de la centralidad productiva de sus actividades a las economías nacionales, regionales y globales. La exclusión de tipo colonial, clasista y por razones de género, a su vez, es lo que ha organizado formas de inclusión subordinada que también queremos problematizar.

El tren del progreso

La ideología parsoniana (Parson, 1972) preveía la volatilización de una serie de inefectivas estructuras socioeconómicas tradicionales naturalmente desplazadas por los procesos modernos de desarrollo. Tanto las ideas de Parson como las políticas de agencias de desarrollo y gobiernos de países latinoamericanos en los años 50 y 60 fueron articulándose alrededor del auge de un proceso de modernización y desarrollo bajo la hegemonía estadounidense (Hart, 1992). Esta modernización y desarrollo planteaba la acumulación capitalista, la mecanización y la concentración urbana de los procesos de industrialización -y por ende, la migración del campo- como los nuevos e inevitables “deber-ser” para los países en desarrollo que no querían perder un “tren del progreso” que no espera a nadie (Prebisch, 1962). Esto se traducía en dos modalidades de lidiar con lo que se consideraba el atraso. De un lado, una modalidad darwinista de esperar que aquellas infraestructuras socioeconómicas vetustas fueran eliminadas por los mismos procesos de modernización y desarrollo. Del otro, un proceso de intervención y transformación para readaptar las organizaciones sociales y económicas de los excluidos a las modalidades y modernidades del desarrollo oficial.

En pleno auge de la ideología del desarrollo modernizador, uno de los procesos pioneros de intervención en las infraestructuras socioeconómicas

de los excluidos fue el proyecto Perú-Cornell (1952-1956) financiado por la Universidad de Cornell e implementado en la comunidad de Vicos en Perú en el que participaron una variedad de intelectuales locales y que marcó la ideología de la época (Holmberg, 1952). Este proyecto consistió en fomentar la propiedad privada en desmedro de la propiedad comunitaria de las comunidades andinas; la sustitución de formas locales de trueque por un sistema monetario; la creación de cooperativas con la intención de consolidar una formación efectiva de capital; la restricción de ceremonias y creencias religiosas que producirían un inútil despilfarro de recursos y energías; y la capacitación de nuevos líderes especializados en la gestión de lo político y capaces de estimular nuevas ideas, valores e intereses frente a una cultura local supuestamente fosilizada (cf. Ávila Molero, 2000). De forma similar el proyecto Vicos-Cornell, otros programas desarrollistas de la época, como el Programa Indigenista Andino implementado en Ecuador, Perú, Bolivia y Chile entre 1951-1973 por la Organización Internacional del Trabajo, otras agencias de las Naciones Unidas y los estados andinos (Prieto, 2017; Zabala, 2017), buscaron reconducir a actores identificados como marginales al camino "correcto" del desarrollo, así buscando desestructurar dinámicas locales supuestamente ineficientes para crear actores "libres" de participar en el mercado (cf. Polanyi, 1959). Vemos reeditarse lo que Arturo Escobar (2005), investigando la "invención" del Tercer Mundo vinculada a los "planes de desarrollo" norteamericanos para la región, ha llamado la "fábula de las poblaciones fracasadas": una narrativa necesaria para imponer sobre ciertas partes del mundo una serie de pedagogías coloniales y naturalizar su pobreza como deficiencia cognitiva.

Crecimiento o igualdad

A partir de la década de los 70, los efectos devastadores de las medidas desarrollistas empiezan a perfilar procesos migratorios insostenibles desde las regiones rurales, un crecimiento descontrolado de los centros urbanos, y una consolidación de prácticas de subempleo y de inéditas formas de pobreza entre los actores económicos marginalizados en los nuevos barrios urbanos (Hardoy, 1972; Singer, 1979; Roberts, 1980). La gestión del desarrollo económico se va escapando de las manos de instituciones oficiales que ya no parecen capaces de manejar las consecuencias de las reformas modernizadoras implementadas en las décadas anteriores, exponiendo estas mismas instituciones a una serie de limitaciones y dificultades en relación al acceso al trabajo, viviendas, seguridad social y más en general en la administración de

las necesidades enmarcadas en procesos de “ciudadanización” y de radicalización de demandas económicas y políticas.

Es justo en estos años que se acuña la noción de “sector informal” promovida por la OIT retomando un concepto del investigador Keith Hart (1973), para describir actividades económicas a pequeña escala que se han ido multiplicando en los barrios marginales de las principales ciudades de los países “en desarrollo” y que escapan el reconocimiento, contabilización, regulación, o protección del estado, aunque estas mismas actividades generaban formas de empleo precario para miles de personas desempleadas. Las críticas marxistas prefirieron hablar de la pequeña producción mercantil (Carbonetto y Chávez, 1984), pero el concepto del sector informal sirvió para reflexionar sobre el crecimiento de la masa laboral que sobrepasaba la capacidad de absorción del sector industrial y las limitaciones de las expectativas de integrar al progreso la reserva laboral y modernizar los sectores tradicionales y así llamados marginales. En este periodo, los costos y los fracasos de las políticas de modernización incentivan un debate en relación a las estrategias para reducir la migración, y en varios países empieza a tomar forma una idea de “crecimiento con igualdad” en contraste a la ideologizada lectura de la modernización a toda costa de la década anterior (Dos Santos, 1966).

Los análisis de estampa marxista señalan la fundamentación de las dinámicas de modernización y desarrollo en una articulación subordinada de las poblaciones campesinas y marginales a las dinámicas del capitalismo industrial. Demuestran la generación de un ejército industrial de reserva -además para una industria en reserva (Albó, Greaves y Sandoval, 1987; Castells et al., 1989)- y un proceso de “subvención” del capitalismo tanto en términos de mano de obra barata como en términos de productos rurales y alimentos a bajo precio para la economía urbana, consecuencia de la reorientación del baricentro político-económico hacia la industrialización urbana (Long y Roberts, 1978; Lehmann, 1982; Calderón y Rivera, 1984).

Algunas de estas interpretaciones se van combinando con una crítica hacia la desnaturalización de lo comunal y de las instancias organizativas colectivas tradicionales, advirtiendo de la eventual descomposición de las estructuras económicas campesinas o marginales al en su insertarse en la lógica y dinámica de los mercados capitalistas (Regalsky 1994; Martínez 1994). A partir de la resistencia a la subestimación y desestructuración de las formas organizativas y socioeconómicas tradicionales, surgen desde los sectores intelectuales primeras e incipientes propuestas alternativas al capitalismo rescatando prácticas locales (Harris, 1987; Razeto, 1990).

Estos debates sobre la cuestión del desarrollo tienen otro punto de inflexión en la década del 70, que estará marcada por dictaduras que vinieron a reprimir un ciclo de luchas obreras, barriales y estudiantiles y que señalan su aterrizaje violento en nuestra región. El terrorismo de Estado aniquila un momento de alza de conflictos fabriles, educativos y políticos, de sus convergencias con distintas fuerzas políticas, que señalaban momentos de intensa organización popular, de base, clasista, revolucionaria. Es también el modo en que se inician drásticas reformas neoliberales. En ese sentido, desarmar la resistencia sindical-obrera-estudiantil implica un paso para la concentración del poder empresario en alianza militar-ecclesial (Basualdo V., 2006; Sidicaro, 1982) y un disciplinamiento a las clases trabajadoras, conjugando represión y políticas monetaristas, privatización de sectores claves y arquitectura legal hacia la financiarización de la economía nacional (Basualdo E., 2002).

La informalidad y el ataque al Estado

Así, en la década de los 80, las dictaduras represivas abren paso para la estructuración de la violencia cotidiana de las políticas neoliberales, en el mismo periodo en el que los actores rectores de la economía global escalan su crítica de los estados nacionales de una ineficaz gestión de lo público. Los responsabilizan por su incapacidad de resolver las crisis activadas por las políticas modernizadoras de desarrollo y por las movilizaciones sociales que amenazan a las inversiones y al comercio internacional. Este ataque al estado le imputa una incapacidad de operar como instancia acompañadora del desarrollo local, y reduce sus intervenciones en los tejidos sociales locales para promover el libre mercado, canalizando, a la vez, el descontento social de múltiples sectores hacia el mismo estado. A esto se acompaña un nuevo posicionamiento de las agencias internacionales de desarrollo y organismos multilaterales de crédito que vincula la ayuda económica a los países de la región a procesos estructurales de endeudamiento, a una liberalización de la noción de derechos humanos y finalmente al flujo libre de capitales, en un intento de promover y agilizar la incursión de grandes empresas foráneas en las economías locales.

Uno de los promotores de estas reestructuraciones neoliberales es el economista peruano Hernando de Soto (1986). El trabajo de De Soto fue promovido y promocionado por algunos de los miembros más relevantes de la tristemente famosa escuela de Chicago; su Instituto Libertad y Democracia fue el receptor de fondos contundentes del Banco Mundial y apoyo del National Endowment for Democracy (NED) y el US Agency for International Development (USAID),

volviéndose una cantera para la formación de los nuevos políticos peruanos y sus propuestas de reestructuración económica (Mitchell, 2005). La idea principal de De Soto es que las actividades económicas informales que escapan tanto a la participación en la economía oficial como al control del estado, a veces ilícitas y no reglamentadas, e incluyendo las nuevas formas de subempleo vinculadas a los procesos migratorios, no deben ser conceptualizadas como expresiones de un subdesarrollo o atraso social y económico. Más bien, deben ser comprendidas como el resultado de unas medidas de sobreregulación de la economía por parte del estado.

De Soto se posiciona como un promotor de la creatividad y del fermento económico molecular de los vastos sectores informales limeños llegados desde las provincias, abriendo cancha a las capacidades empresariales e individuales de estos desconocidos y, fundamentalmente, incentivando la desregulación de un estado superburocratizado y dominado por prácticas feudales y procedimientos bizantinos. La obra de De Soto se vuelve una pieza estratégica para una geopolítica norteamericana que busca revertir las posiciones críticas al capitalismo que habían tomado forma en las décadas anteriores con los cuestionamientos y la radicalización popular frente a las consecuencias trágicas de las políticas de modernización y de las dictaduras. En vez de enfatizar el subdesarrollo resultado de la inclusión desigual en el sistema económica global, De Soto posiciona la responsabilidad de la crisis en los estados locales y nacionales y en la idea que es la población misma la que se estaríamos autoinfligiendo heridas por no comprender a cabalidad el libre mercado (Mitchell, 2005, 306).

Las contradicciones neoliberales

Los años del neoliberalismo en el continente coincidieron con las peores crisis económicas para algunos países de la región, profundizando los índices de pobreza y, en algunos casos, alimentando procesos inéditos de movilidad frente a la insostenibilidad de las crisis económicas agudizadas: retorno a lo rural, población de las periferias de la ciudad, migraciones arriesgadas en búsqueda de ingresos. También debemos contabilizar que varias de estas crisis fueron promovidas por la toma de deuda externa, que funcionó como un mecanismo de control para los momentos de transición democrática y que se conoció como el período de “crisis de la deuda latinoamericana” o “década perdida” en referencia a los años 80 (Toussaint, 2004). Es en el medio de estas sucesivas crisis económicas que vuelve a prenderse una discusión ideológica entre estado y mercado.

Primero a partir de las dictaduras, luego refrendadas con posicionamientos como el de De Soto, las políticas neoliberales en el continente acabaron con las empresas públicas, impulsaron prácticas de subcontratación laboral, desarmaron la organización popular y, especialmente, sindical. Si en algunos casos las políticas de descentralización del poder estatal crearon marcos normativos para fortalecer organización y actores locales en la toma de decisiones, estas mismas políticas neoliberales fragmentaron los movimientos sociales, las estructuras organizativas populares y las economías autogestivas e informales, reduciendo su capacidad de presión frente a las instituciones y a los intereses de la gran empresa (Vilas, 1997; Torrico, 2008).

Un ejemplo de estas ambigüedades son las actitudes de las políticas neoliberales hacia sectores económicamente marginalizados como los campesinos y los indígenas. Por primera vez en los años 90 del neoliberalismo, conocidos como el ciclo del "consenso de Washington", aparecen representantes de los pueblos indígenas y de organizaciones campesinas en los parlamentos y en algunos de los ministerios, aunque en posiciones secundarias y de escasa relevancia en las decisiones políticas (Hale, 2004). Si bien la promoción de lo indígena, explícitamente y sustancialmente apoyada por las agencias internacionales de desarrollo, fomentó un reconocimiento legal y cultural de las minorías y mayorías indígenas de algunos países, no se encontraba exenta de profundas e insidiosas contradicciones. La promoción de las identidades étnicas por los gobiernos neoliberales se vinculaba subrepticamente a un intento de fragmentar la potencia de los movimientos sociales, de separar los campesinos de los obreros e indígenas, y de incentivar las divisiones entre grupos regionales (Medeiros, 1995). Las políticas multiculturales fueron indisociables, además, de la emergencia de una nueva fuerza política de la organización indígena, desde Chiapas a las sierras andinas.

La crítica de la promoción del "indio permitido" o del "indio ornamental" de Silvia Rivera Cusicanqui (1993) está dirigida al intento neoliberal de dividir y domesticar a lo indígena a través del reconocimiento de derechos culturales e identitarios que finalmente relegan a lo indígena a un espacio marginal con escasa posibilidad de acceso a la toma de decisiones políticas y económicas concretas. Para Rivera, el "indio permitido" faculta su incorporación al paradigma neoliberal, sustituyendo la noción de protesta con la de propuesta. Deja atrás la reivindicación para apostar a una inerte autenticidad cultural y finalmente adaptarse a las reglas y formas del poder hegemónico. Tal "autenticidad cultural" diluye la potencia de organizaciones populares e indígenas que en sus iniciativas políticas y económicas empiezan a evidenciar la posibilidad de ser

simultáneamente indígena y global, popular y moderno, cuestionando las expectativas y cánones civilizatorios unidireccionales.

Otra contradicción esencial de la ideología neoliberal se manifiesta a partir de los 2000. En esos años, empieza a disiparse la celebración de la informalidad y del capital social como antítesis al poder del estado (Banco Mundial, 1997), en función de la promoción de las capacidades y libertades individuales orientadas a la penetración local del neoliberalismo. De hecho, después del milenio, las agencias internacionales de desarrollo empiezan a quejarse de que sus inversiones en los países pobres sufren de la falta de un ambiente regulador sólido (Hart, 2007). La preocupación de las agencias de desarrollo se asocia a una transformación del escenario económico, en la que los emprendimientos informales en vez de única y naturalmente subordinarse a las directivas e intereses de las multinacionales, aprovechan de la reducción de los costos de la maquinaria, del transporte y de las tecnologías de comunicación que el mismo neoliberalismo ha posibilitado, abriendo dinámicas ambivalentes de autoorganización. Utilizando una serie de recursos informales para bajar precios y evadiendo los costos de la reglamentación, partes del sector informal empiezan a hacer competencia a las grandes marcas y mercancías de la gran empresa. A su vez, es indisociable este momento de una secuencia regional de protestas y levantamientos antineoliberales, donde estos mismos sectores subalternos tienen un papel preponderante. En este contexto, las agencias de desarrollo y las multinacionales que en el pasado promovieron la desregulación y la flexibilización de acuerdos para eludir la regulación estatal, ahora buscan negar esta flexibilidad a los actores económicos populares.

Las alternativas al capitalismo neoliberal

A principio de este siglo, la contundencia de la crisis neoliberal en la región es empujada por un conjunto de luchas que buscan poner en jaque la legitimidad política del neoliberalismo, produciendo enormes protestas, movilizaciones y levantamientos en distintos países de la región y constituyéndose como revueltas contra la austeridad, las privatizaciones de bienes colectivos y las distintas medidas de ajuste estructural que caracterizaron la década de los 90. En el marco de estas luchas, van tomando espacio una serie de propuestas económicas que buscan cuestionar los preceptos ideológicos del neoliberalismo. Una de estas propuestas es el paradigma de la economía social y solidaria. Aunque la noción de economía solidaria nace en Francia en la década de los 70 bajo el empuje de movimientos cooperativos, mutualistas y asociativos,

la implementación del neoliberalismo en América Latina impulsa el debate de esta perspectiva crítica como contrapunto (Wanderley, 2015). La perspectiva de la economía solidaria comparte con la de la economía popular el afán de rescatar la reproducción de lo social como intrínseca en lo económico. Sin embargo, mientras los promotores del término de economía popular en los años 80 planteaban una capacidad de los actores populares de negociar con las estructuras establecidas del capitalismo a partir de una organización social de las estrategias económicas (Golte y Adams, 1987; Quijano, 1998), la economía solidaria posiciona la idea del asociativismo o del comunitarismo -en contraste al aislamiento del consumidor individual en el capitalismo tardío- para generar propuestas económicas no capitalistas o anticapitalistas.

La noción de economía solidaria se fundamenta en un proyecto político de articulación de diferentes grupos en la generación de espacios de crítica a la economía de mercado y en el apoyo de las actividades asociativas de barrios pobres y comunidades campesinas a través de ONGs, iglesias e instituciones (Hillekamp, 2014). En América Latina, los gobiernos progresistas de las décadas pasadas generaron importantes avances en relación al tema de la economía social y solidaria en su capacidad de canalizar la energía emergente desde las organizaciones sociales, facilitando la cohesión de foros y movilizaciones a favor de otro desarrollo, colaborando en estudios técnicos y empíricos sobre el espacio de la economía solidaria y dando lugar a debates sobre las dimensiones de la economía solidaria existente y deseable. En países que tuvieron una fuerte base industrial como Argentina y Brasil, la economía solidaria, promovida por las políticas progresistas, se ha vuelto una herramienta de análisis crítico de los procesos de desindustrialización debido a la crisis neoliberal, la explotación de los trabajadores y, simultáneamente, de apoyo a las formas socioeconómicas asociativas que surgen como reacción al neoliberalismo.

Aunque tiene un anclaje en ciertas prácticas de los sectores populares, los estudios e iniciativas de la economía social y solidaria están orientados más por la propuesta de generar una alternativa al mercado para orientar y acompañar a los sectores populares y sus organizaciones hacia modalidades económicas no capitalistas (Coraggio, 1998), que por el estudio empírico de la imbricación de estos sectores en las tensiones, contradicciones y reconstituciones institucionales de la economía del mercado (Dürr y Müller, 2019; Hillekamp, 2014). Así, la perspectiva de la economía social y solidaria ha contribuido a la diferenciación y el antagonismo entre unas minorías organizadas y explícitamente posicionadas en contra del mercado y unas mayorías populares que buscan y sostienen relaciones intermitentes con el mercado. En este sentido, se les caracteriza a

estos últimos por sus prácticas individualistas, no necesariamente políticas y no combativas, segmentando a los sectores populares empobrecidos según vectores que delimitan lo “verdaderamente” alternativo.

Las organizaciones populares

El falso debate entre estado y mercado que el neoliberalismo ha ido alimentando, que se traduce entre colectivismo versus individualismo en la gestión de lo económico, incentiva la invisibilización de formas organizativas populares que a menudo son compatibles con el mercado, a la vez que lo disputan y transforman. En nuestra región, estas organizaciones juegan un rol estratégico en la gestión del territorio y de lo público, en el funcionamiento de los mercados populares, en la reorganización del tejido social frente a las desestructuraciones promovidas por las políticas neoliberales de varias décadas. Los procesos fluctuantes -con muchos altibajos- de industrialización y de modernización en América Latina han permitido que estas organizaciones populares se vayan sobreponiendo tanto a un estado que en su rol de protección y control alcanzaba a una minoría de la población, como a un libre mercado que no parecía brindar las garantías y promesas de acceso, igualdad y derechos. En este sentido, van tomando forma unas modalidades de organización que tanto el estado como el libre mercado - definido por los intereses de la gran empresa- no logran o quieren reconocer.

Con más de cuatro décadas de políticas neoliberales y el debilitamiento de las estructuras organizativas sectoriales como el sindicato, fundamentadas en el trabajo y en la defensa de intereses sectoriales, se asiste a un proceso de re emergencia de una serie de tejidos sociales, políticos y económicos particularistas (García 2008; García et al., 2005). Muchos movimientos sociales asumen dinámicas de “invención” y autogestión del trabajo por fuera del marco asalariado que despliegan maneras de lidiar con el neoliberalismo, confrontarlo y, a la vez, disputar recursos y acceso a la ciudad (Gago, 2014). En vez de tener al estado como su último referente e interlocutor en términos de provisión de beneficios y derechos, como en el caso del sindicato, estas organizaciones populares empiezan a asentar derechos y organizar territorios en pleno despojo neoliberal (Roig, 2017). Empiezan a perfilar modalidades, regulaciones y estructuras de participación en lo económico por parte de sectores históricamente excluidos (cf. Harvey, 1989).

En pleno ajuste estructural, estas organizaciones populares se vuelven protagonistas a la hora de hacer frente a las crisis socioeconómicas repetidas, pero también para forjar prácticas y formas de disputa en el mercado, para generar modalidades de abastecimiento para unos sectores populares

históricamente postergados del acceso a cierto consumo Las organizaciones populares se reconfiguran así en herramientas para ejercer formas de protección y de control, en instancias para ejercitar formas de participación ciudadana que el estado ha ido paulatinamente reduciendo (Tassi et al, 2013). Se presencia una transición desde las formas organizativas sectoriales fundamentadas en el trabajo como instancia definitoria de lo organizativo, hacia unas modalidades de organización cuya pulsión se basa en la tendencia a tejer conexiones y articulaciones entre diversos territorios, mercados y grupos, generando infraestructuras de intercambio a través de espacios y temporalidades heterogéneas y desiguales (Urban Popular Economy Collective, 2022). Así, la capacidad de las organizaciones populares de proveer servicios, administrar territorios marginalizados, recrear y gestionar lo colectivo sobreponen a dinámicas de la estatalidad con formas y prácticas de la autogestión popular.

Las institucionalidades populares promovidas por organizaciones autogestionarias parecen contraponerse al economicismo del paradigma de la economía informal que hace énfasis en el rol inclusivo del libre mercado, o en la inutilidad e ineficiencia de las estructuras públicas. La perspectiva de las economías populares rescata "modalidades diferenciables de la organización empresarial predominante en el capitalismo contemporáneo" (Quijano, 1998, 130). Identifica institucionalidades desde abajo constituidas al generar formas de acceso y hacer frente a un mercado cada vez más exclusivo y controlado por pocas manos, institucionalidades que requieren de articulaciones no institucionales para poder funcionar.

Pluralizar las economías populares: trabajo, conflicto, duración y extensión

A lo largo de nuestro análisis, nos hemos encontrado con diferentes modalidades a la hora de comprender la economía y las formas organizativas de sectores populares que han sido catalogados como inadaptados, excluidos, marginados de la participación en la economía de mercado, poco cualificados para las reconversiones competitivas del neoliberalismo. Pero más que todo, en este trazado de una trayectoria histórica, hemos querido confrontar una serie de narrativas económicas, deberes seres civilizatorios, falsos debates que han acabado por distraer la mirada e invisibilizar las complejas y heterogéneas vivencias de los sectores populares.

Lo que buscamos visibilizar con el término de economías populares son justamente las realidades socio económicas que han ido tomando forma entre los

sectores populares de la región. Buscamos reconocer los procesos y las transformaciones que han ido ensanchando los intersticios económicos prescindiendo de categorías conceptuales inapropiadas (informales, marginales, ilegales). Esto nos ha llevado a enfocar los ciclos económicos y transformaciones estructurales que han afectado su cotidianidad conjuntamente a las formas de apropiación, subordinación, resistencia y reconfiguración de las estructuras o instituciones socioeconómicas convencionales para desentrañar las estrategias económicas populares. Este mirar lo económico desde los sectores populares nos ha permitido empezar a cuestionar algunas de las tensiones constitutivas por medio de las cuales se han interpretado estos actores: el estado vs. el mercado, la producción vs. la reproducción; lo local vs. lo global; lo moderno vs. lo tradicional.

Por lo que venimos desarrollando, podemos afirmar que la economía popular se resiste a ser nombrada en singular. Pluralizar las *economías populares* es tanto una necesidad que surge de la empiria de sus manifestaciones múltiples, como de los rasgos que las caracterizan, sin lograr sintetizarse en un modelo único. Aun así, es posible señalar y sistematizar muchos de sus componentes, lógicas y dinámicas que nos dejan hacer una lectura de conjunto.

¿De qué hablamos, entonces, al referirnos a las economías populares? En el ejercicio de una genealogía para situar las economías populares hay algunos elementos de análisis que construyen su definición plural. Sabemos de la complejidad de una cartografía cuando queremos extenderla a un alcance regional, con sus historias, coyunturas y archivos diversos. Aun así, es preciso considerar e identificar ciertas características clave.

En primer lugar, es necesario ubicarlas en la pregunta general por las formas que toma el trabajo de una creciente mayoría de la población que no se encuadra en las modalidades del trabajo asalariado estable. Se puede decir que es una realidad histórica de ciertas zonas de la economía-mundo (Wallerstein 1995). Sin embargo, la especificidad de las economías populares de las que nos ocupamos se ubica en un marco temporal que es el del neoliberalismo contemporáneo: primero, por el ataque directo a las formas organizativas y las reivindicaciones de los sectores populares; segundo, por el definitivo abandono social y económico de estos grupos a sus propios recursos. En realidad, en varios países de la región las economías populares mantienen un anclaje en procesos de subordinación y exclusión económicas de larga trayectoria histórica, como hemos trazado. Lo que señalamos es que las economías populares abarcan dinámicas de respuesta popular a los diferentes despojos que ha ido profundizando el neoliberalismo y que, de manera general, confrontan las formas de exclusión de medios y recursos para que una gran parte de la población pueda asegurar su reproducción.

No es posible presentar una cronología homogénea para los distintos países de la región. Clivajes decisivos como los procesos históricos de industrialización, el papel de las economías campesinas, la composición de la clase trabajadora y las tradiciones políticas se expresan como fracturas temporales diversas a la hora de relevar cómo ha sido la emergencia y consolidación de lo que llamamos economías populares. No se trata sólo de diferencias de contextos, sino de elementos disímiles con los cuales las economías populares se ensamblan, prosperan y mutan. Sin embargo, sí es llamativo cómo hoy este concepto tiene una resonancia que lo vuelve "operativo" para pensar en *conexión* y en *convergencia* realidades productivas, dinámicas materiales, formas organizativas que atraviesan nuestra región.

Nuestra hipótesis es que podemos leer a través del concepto de economías populares cómo en los distintos territorios vemos sucederse una acumulación de despojos y, a la vez, una capacidad de acción de esas mismas economías que son las principales afectadas. Esta suerte de doble existencia se expresa de modos contradictorios, ambivalentes y no estables pero, sin dudas, nos permite desplazarnos tanto de miradas victimizantes como de festejos neoliberales del emprendedurismo a secas.

En Argentina, por ejemplo, la constitución política de este sujeto proletario por fuera de las coordenadas tradicionales que caracterizan al movimiento obrero, emerge de manera pública y contundente con la crisis de 2001. Esto lleva a dos puntos particulares a subrayar que podemos pensar de modo regional. Por un lado, la conexión de las economías populares con un momento de crisis de legitimidad del neoliberalismo, conseguido por la movilización popular contra los mandatos de austeridad. Por otro, en la aparición de los movimientos sociales, y en particular aquellos que hacían de la desocupación su seña de identidad y de lucha, empujando el debate sobre el trabajo a nuevos horizontes. Esta dinámica conecta los horizontes de los movimientos sociales con la cuestión obrera, desarmando la división de los repertorios de acción y de demandas con que se solía clasificar desde los años 80 de manera diferente esas trayectorias (movimientos sociales -incluso, campesinos e indígenas- por un lado, movimiento de trabajadorxs por otro).

En segundo lugar, conectar la definición de las economías populares con la emergencia de unos sujetos políticos novedosos, aún si provenientes de largas trayectorias (laborales, migratorias, campesinas, indígenas, etc.) las sitúa en íntima relación con formas disímiles e históricas de conflictividad. Este parentesco no es menor, ya que cualifica políticamente la visibilidad de estas experiencias, su espesor histórico. Lo que se estabilizará, entonces, como economías

populares será una combinación lograda de una serie de saberes y formas de hacer que permiten la reproducción social en territorios fuertemente marcados por el despojo neoliberal a la vez que reinventan y conectan formas de conflictividad y capacidad concreta de ganarse la vida.

A su vez, el concepto de economías populares rescata la dimensión abigarrada de lo indígena-popular, reivindicando simultáneamente la larga duración de sus instancias organizativas y la larga historia de integración subordinada a la economía de mercado colonial y republicana. Rescata además cómo a partir de estas estructuras de larga duración se han generado estrategias y formas de participación en una economía de mercado de la que se los ha repetidamente querido excluir. Este énfasis en la clave de la conflictividad no siempre es explícito, no adopta necesariamente gramáticas reconocibles. Inventar formas de producir y circular, que implican gestionar subsidios del estado, inventar emprendimientos productivos, ensamblar dinámicas autogestivas con formas de empresariado popular, intersectar trayectorias migrantes con modos de comercio feriante y adecuar una inserción laboral discontinua en rubros preexistentes pero bajo procesos de fuerte transnacionalización e informalización (textil por ejemplo) organiza formas muy distintas de disputa, negociación, explotación, cooperación y lucha.

En tercer lugar, queremos decir que las economías populares producen un mapa variado, heterogéneo, que se afirma contra la idea de que estas dinámicas económicas responden exclusivamente a un momento pasajero de crisis y emergencia. Su temporalidad, como venimos argumentando, es más compleja. Se sostienen en el tiempo e incluso son parte fundamental de momentos denominados de “crecimiento económico”¹. Esto da cuenta de una versatilidad para fases y momentos diferentes, pero sobre todo afirma su capacidad de duración.

Así, las economías populares *sistematizan* de manera discontinua y polimórfica el paisaje de ese trabajo ya por fuera de las espacialidades laborales reconocidas como tales, a la vez que constituyen un escenario de evidente persistencia y consolidación, cartografiando nuevas dinámicas de producción de valor y disputa por su apropiación.

Esta temporalidad sin embargo también va más atrás, siendo parte de un hojaldramiento de historias. Nuestra lectura de las economías populares se ancla en su carácter abigarrado (Rivera Cusicanqui, 2010), en su capacidad contraintuitiva de combinar simultáneamente y sin sentido de contradicción a resolver, una

¹ En Bolivia, las economías populares han sido identificadas como instancias centrales en la administración y multiplicación del excedente durante los años del proceso de cambio y en la consolidación del mercado interno (Tassi et al., 2015; García, 2018).

multiplicidad de elementos tradicionales y modernos, unas historias, organizaciones y estrategias locales de largas trayectorias con los más globales procesos de reestructuración económica en la posibilidad de poder leer y comprender las formas de lo económico, de la modernización y del desarrollo en nuestra región más allá de las narrativas y los paradigmas civilizatorios hegemónicos.

Esto nos lleva a un cuarto punto: no se trata de economías marginales. Tanto por su extensión territorial creciente como por su capacidad de ensamblaje a múltiples escalas; tanto por su persistencia en el tiempo como por su manera de crear infraestructura popular en contextos difíciles; tanto por involucrar a sectores cada vez más mayoritarios de las poblaciones de nuestros países como por su dinamismo político, creemos que emerge un carácter que puede reivindicarse como *central y estratégico*.

Desafiar a las pinzas binarias

Esta caracterización por medio de la multiplicidad, lo que llamamos definición plural y relacional, tiene varios afluentes. Pero llega después de que la economía popular se haga un espacio propio, abriendo zonas liminales y descomponiendo binarismos. Las economías populares se escapan así de unos pares que, sin embargo, las siguen de cerca y contornean sus desplazamientos, sus límites y sus desafíos.

El primero es el que traza la frontera entre *formalidad e informalidad*. Vinculado a la conceptualización de K. Hart referida antes en este texto, la zona de la informalidad ha ido creciendo al punto de contener todo lo que no consigue el estatuto de formalidad, entendida como inscripción asalariada registrada.

Si ya esa distinción tiene problemas de base, al aglutinar bajo esas categorías a las regiones del Tercer Mundo en un esquema de no-desarrollo, no-progreso, no-trabajo, ubicando la división de la falta y de lo fallido en una clave eurocéntrica, luego de décadas de transformación de las dinámicas laborales en relación a las transformaciones neoliberales, la noción de informalidad queda aún más estrecha. Y esto porque muchas de las características de los procesos de informalización son parte de la precarización que envuelve hoy a todas las formas del trabajo.

Sin embargo, la noción de informalidad sigue siendo operativa en el lenguaje de los organismos internacionales, de las caracterizaciones periodísticas y del uso político para designar de modo exclusivo a poblaciones empobrecidas. De nuevo vemos una suerte de disyunción: como si la precariedad fuese un término para la población trabajadora y la informalidad refiriera menos a

trabajadorxs y más a lxs pobres. Pero esto también se desliza y no es rígido. Funcionando en espejo con la formalidad, la informalidad no deja de referirse a un cada vez más amplio sector social, que ya acumulan generaciones de no formalidad en sus trayectorias laborales, donde la formalidad no aparece como posibilidad futura. Lo que más bien sutura esta categoría es la condición de trabajadorxs pobres o bajo procesos de permanente pauperización pero a quienes no se termina de reconocer bajo la órbita estrictamente obrera.

La noción de economías populares busca abrir otro espacio epistémico, económico y político que desborda y a la vez problematiza el corset de la informalidad. Primero por la definición por la afirmativa de lo que las economías populares efectivamente son, lo que nos sitúa en otro lugar para incluso debatir en trabajo formal e informal, sus marcos regulatorios y sus horizontes temporales.

No se trata, como muchas veces se insinúa, de romantizar lo que efectivamente hacen las economías populares. Sino de desplazar la enunciación de una informalidad asentada en una serie de coordenadas que limitan los modos de pensar los ingresos, las formas organizativas, la conquista de derechos y la productividad de enormes contingentes de trabajadorxs. Incluso de profundizar la definición de clase trabajadora a partir no de una condición asalariada, sino de una condición de desposeídxs (Denning, 2011).

En este sentido, lo que vemos en las economías populares es, además, una capacidad de combinar segmentos de trabajo formal e informal, registrado y no registrado, de aprovechar segmentos productivos de uno y otro. También resaltamos la dislocación temporal de la conquista de derechos, a partir de la institucionalización de espacios de negociación y la inscripción de beneficios, como algo que no queda ajeno a las posibilidades instituyentes de las economías populares.

Un segundo binarismo que es fuertemente puesto en jaque por las economías populares es el criticado históricamente por las perspectivas feministas: la distinción *producción-reproducción*. El trabajo reproductivo es visibilizado principalmente por la economía feminista marxista como directamente *productivo* porque son sus labores cotidianas las que hacen posible la reproducción de la fuerza de trabajo y la reproducción de las tramas vitales de modo más amplio. La locación que se suele dar a ese trabajo reproductivo son los hogares. Sin embargo, las economías populares se hacen cargo de una enorme cantidad de tareas reproductivas por fuera del hogar, constituyendo tareas esenciales en los barrios, las comunidades y las calles.

De nuevo, las economías populares, en intersección con la inteligibilidad que provee la economía feminista, nos permite saltar el torniquete de la división sexual del trabajo especializada entre el hogar y el mercado de trabajo.

No porque en ellas no exista una efectiva división sexual del trabajo, sino porque permite visualizar otra relación entre trabajo productivo y reproductivo. Es desde ahí que comprende de modo mucho más nítido una indistinción entre lo reproductivo y productivo que ubica a las economías populares muchas veces bajo la clave de una reproducción ampliada de la vida.

Finalmente, quisiéramos señalar la incorporación y fusión en muchas economías populares de elementos de producción, circulación, logística, comercio y consumo, desbaratando la división estanca entre circuitos. Justamente nos parece importante entender la conexión de circuitos que hace que lxs trabajadorxs de la economía popular sean politécnicos: productorxs, comerciantes, investigadorxs de nuevos mercados, innovadorxs.

Este ir más allá de los binarismos sin embargo no simplifica las definiciones que nos proponemos señalar de las economías populares, pero traza otro tipo de definición. Una que no pierde su carácter contencioso aun sin estar dentro de un binarismo pre-establecido. Su lógica de multiplicidad no implica que logran hacer siempre equilibrios y exiliar el conflicto. Por el contrario, como señalamos al inicio, nos parece que así definidas las economías populares pluralizan lo que entendemos por conflictividad con el capital, poniendo nuevas gramáticas a los cuerpos del trabajo.

Pensar la economía desde el feminismo, la ecología y la política popular

A partir de estas claves históricas y analíticas, vemos que las economías populares nombran las formas de organizar la producción, reproducción, circulación y la distribución de la vida para grandes mayorías dentro de las estructuras económicas contemporáneas, tensionándolas y adaptándose a ellas, en resistencia a la vez que en ensamblajes variopintos. Hemos señalado que nuestra perspectiva de las economías populares se nutre de los aportes feministas que destacan las relaciones de poder implícitas en las definiciones mismas del trabajo, llevando nuestro enfoque sobre el conflicto capital-trabajo al plano cotidiano, reproductivo, vital. Cerramos el texto con reflexiones sobre ordenamientos de visibilidad que ocultan la producción de valor de todas las labores no pagadas o mal remuneradas, que dependen no solo de las escisiones analíticas y políticas entre las labores productivas y reproductivas, formales e informales, sino también de jerarquizaciones entre personas. Es, además, la diferenciación entre las esferas social y natural que permite la definición de lo explotable y expropiable (Moore, 2020).

Retomamos y ampliamos, entonces, las revalorizaciones y visibilizaciones propuestas por perspectivas feministas, de la explotación y expropiación de

ciertas formas de trabajo, poniendo de relieve la interdependencia ontológica que cuestiona la antropología del individualismo posesivo (Macpherson, 1962). La economía feminista suele concentrarse en discutir el espacio doméstico, en particular las cocinas y los dormitorios como espacialidades clave de la división sexual del trabajo. Sin embargo, queremos remarcar que el espacio doméstico en nuestra región también excede las casas: está formado por los espacios barriales y comunitarios. Los espacios domésticos en su sentido ampliado son los que son súper-explotados ante la crisis, los mismos que inventan redes con recursos escasos y que hace tiempo ya gestionan y conceptualizan una situación de emergencia. Es ahí donde se enjambra lo que María Mies (2019) denomina *superexplotación*. Se trata de un término que con la partícula “super” agrega que el capital no sólo se apropia del tiempo y trabajo excedente respecto al tiempo de trabajo “necesario” (es decir, plusvalor), sino que avanza sobre la apropiación del tiempo y el trabajo necesarios para la producción de subsistencia. Creemos que es una clave importante para pensar qué nuevas configuraciones entre producción y reproducción hoy están en disputa y cómo se traduce en las espacialidades domésticas que, sin dudas, incluyen a buena parte de la trama de las economías populares.

Es más, estas dinámicas en regiones postcoloniales señalan la continuidad de la extracción histórica en la economía política global (Mezzadri, 2019). Las divisiones coloniales y categóricas entre los seres humanos crean sujetos cuyo trabajo es apropiable; de allí surge la coincidencia de las tradicionales identificaciones de las economías informales, comunitarias, domésticas y de reciprocidad con poblaciones racializadas, femeninas y rurales como diferenciales explotables por el capital (Pulido, 2017). Nuestra perspectiva de economías populares busca pluralizar estas definiciones y cuestionar sus delimitaciones, trazando las conexiones e interdependencias entre diversos ámbitos cotidianos, económicos e institucionales y, a la vez, analizando y politizando las distinciones consolidadas (Gago y Gutiérrez, 2022).

Pero la extracción de las regiones postcoloniales no se ha limitado a la explotación de la labor de los y las indígenas y afrodescendientes, las mujeres y lxs campesinxs, sino a la vez de los territorios que habitan y la naturaleza que rodea. Aludimos arriba a la apropiación de las energías no pagadas o mal remuneradas sobre la cual se asienta la acumulación del capital. Autoras como Anna Tsing (2015) y Arnould (2022) identifican las dimensiones materiales y ecológicas del funcionamiento de la economía, abriendo la posibilidad de reconocer las relaciones y formas de organización socio-ecológicas, que articulan territorios por los que circulan cosas, cuerpos, mercancías, comunicaciones. Sus rastreos de las conexiones sociales y materiales requeridas por el sostenimiento,

tal como estas se median por factores biofísicos y también tecnológicos. Así, sugerimos líneas para ampliar la perspectiva de las economías populares hacia las ecologías diversas y las materialidades y circuitos de la reproducción, la producción, en fin, el sostenimiento y la distribución desigual de estas dinámicas, todas aquellas actividades y vitalidades que, aunque devaluadas, son catalizadoras de múltiples tipos de valores. Su relación con lo económico marca las zonas de afinidad y convergencia de estos acercamientos con las perspectivas de la economía feminista.

Así es que, de modo íntimo, nuestra discusión trae aparejada la dimensión ecológica de eso que llamamos crisis. Distintas teóricas feministas han investigado y visibilizado la función económica y política de la esfera privada y no pagada del trabajo de mujeres para ponerla en relación a la colonización y explotación de la naturaleza y las colonias (Mies, 2019). Ubicar en una secuencia análoga a las formas de aprovechamiento de "las mujeres, la naturaleza y las colonias", articula las dimensiones de género, imperiales y raciales de las que dependen la reproducción sistémica del capital. Señalamos así otro marco histórico trascendental para esta organización global: la relegación de actividades, potencias y personas sexuadas, espacializadas, naturalizadas y racializadas a terrenos no-económicos y no-políticos de la organización vital. En América Latina, las reivindicaciones políticas de estos vínculos han emergido con fuerza en articulaciones entre movimientos feministas, anti-extractivas e indígenas (Donato, 2007; Ulloa, 2014; Vallejo y García, 2017).

A partir del estudio de las trayectorias no lineales del aprovisionamiento, tanto improvisadas como instituidas, y en sus dinámicas heterogéneas, de múltiples escalas y contradictorias, buscamos abrir líneas de exploración hacia futuro para comprender también sus materialidades y politicidades desde perspectivas feministas y ecológicas. El intento de mapear las economías populares es también indagar las oscilaciones de la demanda social entre la inclusión y la exención de las estructuras estatales, de desarrollo y del mercado, y cómo, en tales circunstancias, las economías populares atraviesan diversos espacios para producir múltiples nociones de riqueza social. Así, apuntamos a la posibilidad de rastrear las extracciones encadenadas que caracterizan las conexiones entre el trabajo, sus desigualdades y las colectividades (humanos y más allá) y disputas que estas constituyen (Cielo y Vega, 2015; Singh, 2017).

Las posibilidades políticas se engendran en la cotidianidad, la organización y la institucionalización de estas actividades y relaciones sociales y socio-ecológicas. Tal como insisten autoras como Barca y Leonardi (2018), las articulaciones políticas en contra de la lógica extractiva del capital (Gago

y Mezzadra, 2017) dependen del reconocimiento de las articulaciones histórico-materiales entre esferas y espacio, territorios y cuerpos, entre distintas formas de extracción. Así es que las dinámicas de desabastecimiento que impulsan entrecruzamientos de migraciones y circulaciones no solo permiten nuevas formas de acumulación (Mezzadra y Nielson, 2017), sino también son la base de nuevas formaciones colectivas que se diferencian, se suman y se articulan a movimientos obreros tradicionales y nacionales. En este sentido, el esfuerzo por mapear las economías populares en América Latina es también reconocer las formas en que las negociaciones, cooperaciones y disputas conforman nuevos sujetos políticos que desbordan lo económico y lo social, y cuya politicidad desborda gramáticas reconocibles de los conflictos.

Bibliografía

- Acevedo, Ivonne, Francesca Castellani, Giulia Lotti y Miguel Székely. 2021. *Informalidad en los tiempos del COVID-19 en América Latina: implicaciones y opciones de amortiguamiento*. No. IDB-WP-01232. IDB Working Paper Series.
- Albó, Xavier; Tomás Greaves y Godofredo Sandoval 1987. "Un ejército industrial de reserva para una industria en reserva: los aymaras en La Paz. En: Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter (comp.), *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. Cochabamba: CERES. 683-712.
- Arbona, Juan, María Elena Canedo, Carmen Medeiros y Nico Tassi. 2015. "El sistema económico popular. Consolidación y expansión de la economía popular en Bolivia." *Tassi, Nico, Hinojosa, Alfonso y Richard Canaviri (ed.). La economía popular en Bolivia: tres miradas*: 27-140.
- Arellano, Rolando y David Burgos 2010. *Ciudad de los Reyes, de los Chávez, de los Quispe...* Lima: Planeta.
- Arnould, Eric. 2022. "Ontology and circulation: towards an eco-economy of persons". *Journal of Marketing Management* 38.1-2: 71-97.
- Ávila Molero, Javier 2000. "Los dilemas del desarrollo: antropología y promoción en el Perú". En Degregori C.I. (comp.) *No hay país más diverso*, 413-442. Lima: PUCP, UP, IEP.
- Banco Mundial. 1997. "Social capital: The Missing Link?" En *Expanding the Measure of Wealth: Indicators of Wealth: Indicators of Environmentally Sustainable Development*. Washington: Banco Mundial. Environmentally Sustainable Development Studies and Monographs Series, nº 17.
- Barca, Stefania y Emanuele Leonardi. 2018. "Working-class ecology and union politics: a conceptual topology." *Globalizations* 15, no. 4: 487-503.
- Basualdo E. 2002. *Sistema político y modelo de acumulación en la Argentina*. Buenos Aires: UNQ / FLACSO / IDEP.

- Basualdo V. 2006. "La participación de trabajadores y sindicalistas en la campaña internacional contra la última dictadura militar argentina", revista Sociedad: 197 – 221.
- Buck-Morss, Susan. 1995. "Envisioning capital: Political economy on display." *Critical Inquiry* 21, no. 2 (1995): 434-467.
- Burchardt, Hans-Jürgen, y Kristina Dietz. 2014. (Neo-) extractivism—a new challenge for development theory from Latin America. *Third world quarterly* 35, no. 3 (2014): 468-486.
- Calderón, Fernando & Alberto Rivera. 1984. *La Cancha: una gran feria campesina en la ciudad de Cochabamba*. Cochabamba: CERES.
- Carbonetto, Daniel y Eliana Chávez. 1984. "Sector informal urbano: heterogeneidad del capital y excedente bruto del trabajo". En: *Socialismo y participación*. Lima: Socialismo y participación. 26.
- Castells, M. et al., 1989. *Studies in Advanced and Less Developed Countries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Cielo, Cristina y Cristina Vega. 2015. "Reproducción, mujeres y comunes: leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual". *Nueva sociedad* 256: 132-144.
- Coraggio, José Luis. 1998. *Economía urbana. La perspectiva popular*. Quito: Abya-Yala.
- D'Angiolillo, J., Dimentstein, M., Di Peco, M., Guerin, A., Massidda, A., Molins, C., et al. (2011). "Feria La Salada: una centralidad periférica intermitente en el Gran Buenos Aires. Argentina: persistencia y diversificación, contrastes e imaginarios en las centralidades urbanas" , 169-206. Quito: OLACCHI
- De Soto, Hernando. 1986. *El Otro Sendero: La Revolución Informal*. Lima: Instituto Libertad y Democracia.
- Denning, Michael. "Vida sin salario." *New Left Review* 66 (2011): 77-94.
- Donato, Luz Marina, Elsa M. Escobar, Pía Escobar, Aracaeli Pazmiño y Astrid Ulloa. 2007. *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia
- Dos Santos, Theotônio 1966 "Crise econômica e crise política no Brasil." Mimeo, Santiago.
- Dürr, E., & Müller, J. (2019). *The Popular Economy in Urban Latin America: Informality, Materiality, and Gender in Commerce*. Lanham, Maryland.
- Escobar, Arturo. 2005. *La invención del Tercer Mundo*. Caracas: El perro y la rana.
- Federici, Silvia. 2010. *Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica. 2014. *La razón neoliberal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- . 2019. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Gago, Verónica y Sandro Mezzadra. 2017. A critique of the extractive operations of capital: Toward an expanded concept of extractivism. *Rethinking Marxism* 29.4: 574-591.

- Gago, Verónica y Gutiérrez Aguilar, Raquel. 2022. "Economías populares y alternativas y reproducción social", Dossier revista *Tramas y Redes*, Buenos Aires: CLACSO.
- García Linera, A. 2005. *Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Plural.
- García Linera, A. 2008. *La Potencia Plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Golte, Jurgen y Norma Adams 1987. *Los caballos de troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP - Instituto de Estudios Peruanos.
- GT Economías Populares CLACSO. 2020. "Economías populares: mapeo teórico y práctico. Cartografía provisoria en tiempos de aislamiento y crisis global", Buenos Aires: CLACSO.
- Hale, Charles. 2005. "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America". *PoLAR*, 28:1, 10-28.
- Hardoy, Jorge. 1972. *Las Ciudades en América Latina*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Hart, Keith. 1973. "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana". *Journal of African Studies*, 2:1, 61-89.
- 1992. "Market and the State after the Cold War. The Informal Economy Reconsidered". In *Contesting markets*, edited by R. Dillely, 214-227. Edinburgh: University of Edinburgh.
- 2007. "Bureaucratic form and the informal economy". In *Linking the Formal and Informal Economy: Concepts and Policies*, editado por B. Guha-Khasnabis, R. Kanbur y E. Ostrom, 21-35. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Hillenkamp, Isabelle 2014. *La economía solidaria en Bolivia: entre mercado y democracia*. La Paz: CIDES-UMSA/IRD.
- Holmberg, Allan. 1952. "Proyecto Perú-Cornel en las ciencias sociales aplicadas". *Perú Indígena* 5-6.
- Lebowitz, Michael. 2005. *Más allá de El Capital*, Madrid: Akal.
- Lehmann, David (comp.) 1982. *Ecology and exchange in the Andes*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Long, Norman y Bryan Roberts (eds.) 1978. *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Central Peru*. Austin and London: University of Texas Press.
- Mariátegui, José Carlos. 1955. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Martínez, Luciano. 1998. "Comunidades y tierra en el Ecuador". *Ecuador Debate* 45. CAAP.
- Maurizio, Roxana. 2021. "Transitando la crisis laboral por la pandemia: hacia una recuperación del empleo centrada en las personas". OIT. https://www.ilo.org/global/about-the-ilo/newsroom/news/WCMS_779114/lang-es/index.htm

- Medeiros, Carmen. 1995. "Lineamientos para el Ajuste Étnico de la Metodología de Planificación Participativa". Informe de trabajo. La Paz: Dirección de Planificación, Subsecretaría de Desarrollo Rural, Secretaría Nacional de Participación Popular.
- Mezzadra, Sandro y Brett Neilson. 2017. "On the multiple frontiers of extraction: Excavating contemporary capitalism." *Cultural studies* 31.2-3: 185-204.
- Mezzadri, Alessandra. 2019. "On the value of social reproduction: Informal labour, the majority world and the need for inclusive theories and politics." *Radical Philosophy* 2.4: 33-41.
- Mies, Maria. 2019. *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mitchell, Timothy 2005. "The work of economics: how a discipline makes its world". *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie*, Vol. 46, No. 2, pp. 297-320
- Müller, J. (2018). "Circuitos comerciales andino-pacíficos: La red de distribución de productos electrónicos hacia Bolivia". *Umbrales N° 33; China, tendencias geopolíticas y América Latina*, 13-38.
- Moore, Jason W. 2020. *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Peter Mörtenböeck y Helge Mooshammer. 2015. *Informal Market Worlds Atlas: The Architecture of Economic Pressure*, NAI, Rotterdam.
- Parsons, T. 1972. "Evolutionary universals in society". En Desai, A. R. (Comp). *Essays on modernization of underdeveloped societies*. Humanities Press.
- Polanyi, Karl. 1959. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Times*. Boston: Beacon Press.
- Prebish, Raul. 1962. "The Economic Development of Latin America and its principal problems". *Economic Bulletin for Latin America*, vol 7, no 2, pp 1-22. 57
- Prieto, Mercedes 2017. *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Lima y Quito: Instituto de Estudios Peruanos y FLACSO sede Ecuador.
- Pulido, Laura. 2017. "Rethinking environmental racism: White privilege and urban development in Southern California". In *Environment*, pp. 379-407. Routledge.
- Quijano, Aníbal. 1998. *La Economía Popular y sus Caminos en América Latina*. Mosca Azul Editores.
- Rabossi, F. 2018. "Smuggling realities on numbers, borders, and performances". *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 8: 265-281
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 1993. "La Raíz: Colonizadores y Colonizado". In *Violencias encubiertas en Bolivia*, editado por X. Albo y R. Barrios, 27-138. La Paz: CIPCA -Aruwiyiri.
- _____. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón.

- Roberts, Bryan 1980 *Ciudades de Campesinos: La economía política de la urbanización en el Tercer Mundo*. México: Siglo Veintiuno.
- Roig, Alexandre 2017. "La economía política y lo popular como fuente de derechos sobre lo público". En *La economía popular desde abajo*, C. Girado (coord.), 23-44. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Segato, Rita 2010. "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje". *Crítica y Emancipación*, [S.l.], p. 11-44, jun. 2010. ISSN 2312-9190.
- Sidicaro, Ricardo. 1982. "Poder y crisis de la gran burguesía agraria argentina", en Rouquié, Alain, *Argentina, hoy*, México, Siglo XXI.
- Singer, Paul. 1979. *Economía Política de la Urbanización*. México: Siglo XXI.
- Singh, Neera. 2017. "Becoming a commoner: The commons as sites for affective socio-nature encounters and co-becomings." *ephemera: theory & politics in organization* 17, no. 4.
- Stefanoni, Pablo 2010. "*Qué hacer con los indios...*" y otros traumas irresueltos de la colonialidad. La Paz: Plural
- Tassi, Nico, Carmen Medeiros, Antonio Rodríguez-Carmona y Giovanna Ferrufino. 2013. "*Hacer plata sin plata*". *El desborde de los comerciantes populares en Bolivia*. La Paz: PIEB.
- Torrico, Escarley. 2008. "Cambios en la forma de participación de los sectores populares en Bolivia, antes y después de la aplicación del modelo neoliberal". *VillaLibre*, 49-66.
- Toussaint, Eric. 2004. *La bolsa o la vida: las finanzas contra los pueblos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World*. Princeton University Press.
- Ulloa, Astrid, 2014. "Geopolíticas del desarrollo y la confrontación extractivista minera: elementos para el análisis en territorios indígenas en América Latina", en *Extractivismo minero en Colombia y América Latina*, Gobel B. y Ulloa A, eds. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia y Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut.
- Urban Popular Economy Collective, Solomon Benjamin, Alioscia Castronovo, Luci Cavallero, Cristina Cielo, Véronica Gago, Prince Guma, Abdoumalig Simone et al. 2022. "Urban Popular Economies: Territories of Operation for Lives Deemed Worth Living". *Public Culture* (2022): 9937241.
- Vila, Carlos, 1997. "De ambulancias, bomberos y policías: la política social del neoliberalismo", revista *Desarrollo Económico*. Vol. 36, No. 144: 931-952.
- Wallerstein, Immanuel. 1995. "The Modern World-System and Evolution", en *Journal of World-Systems Research* 1-19.
- Wanderley, Fernanda. 2015. *Desafíos teóricos y políticos de la economía social y solidaria. Lectura desde América Latina*. La Paz: CIDES-UMSA.
- Zabala, María Lourdes. 2017. "La Misión Andina en Pillapi, Bolivia: disputas y dinámicas ambiguas", en Mercedes Prieto, ed., *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*. Quito, Lima: FLACSO, Ecuador -IEP.

PARTE III
ECONOMÍA Y COMUNIDAD

La comunidad del trabajo. El ejercicio de lo político-comunal y lo común

César Enrique Pineda

Instituto de Investigaciones José Luis María Mora - México

América Latina no puede entenderse plenamente sin considerar el papel fundamental de las sociedades comunales que la conforman. Lo comunal representa un poderoso referente de otras relaciones sociales. A su vez, las comunidades constituyen la base organizativa y la unidad primordial de influyentes movimientos indígenas que han constituido procesos autonómicos. La comunidad, como una de las formas posibles de la autonomía, también se ha convertido, gracias a la acción de los pueblos indígenas, en el horizonte de proyectos políticos alternativos (Pineda 2019; López 2020; Pineda y Hopkins 2021).

Las comunidades, no obstante, se encuentran subsumidas en el marco de la sociedad global del mercado. El poderoso influjo de la lógica competitiva, los precios y la productividad genera contradicciones, tensiones y conflictos en las dinámicas comunales. Este fenómeno no es nuevo. Por eso, el teórico marxista y boliviano René Zavaleta (2009) hablaba del “abigarramiento” de América Latina, para conceptualizar la coexistencia de distintas sociedades que no logran amalgamarse por completo. En ese mismo sentido, Tapia (2002) habla entonces de la condición multisocietal continental.

A pesar de persistir dentro de la red global del mercado capitalista, las sociedades comunitarias han engendrado procesos de cambio, adaptación, transformación y evolución en el entramado mundial del trabajo y el comercio. Las relaciones comunales cambian con el tiempo. Podríamos argumentar que, así como existen procesos y flujos de descampesinización y campesinización, (Moyo y Yeros 2008) de indianización, reindianización (etnógenes, etnoregeneración), también ocurren procesos parciales o totales de descomunización, comunización y reconstitución comunal (Pineda 2019; Escárzaga, 2020).

Estas comunidades se caracterizan por ser *comunidades reproductivas u orientadas a la reproducción social*.¹ Podemos entender inicialmente a las comunidades como un entramado de prácticas orientadas a la subsistencia en colectivo. En este contexto, empleo aquí el término "comunidad" de manera restrictiva para referirme a esas formas particulares de reproducción y organización con el fin de precisar su significado y evitar su obvia polisemia.

La actividad colectiva comunal se fundamenta en modalidades de trabajo no mercantilizadas, aunque esto dista mucho de implicar que aquellos que participan en la reproducción social comunal no participen en relaciones de intercambio de mercado. La metáfora fuera o dentro del capitalismo, como veremos, es más un obstáculo epistémico que una explicación de la interrelación entre comunidad y capital.

La actividad colectiva dentro de la comunidad trasciende la mera producción material agrícola y no puede ser comprendida dentro de la matriz conceptual de la economía dominante. Aunque no toda comunidad es necesariamente rural, en muchos casos, implica el acceso, la gestión y el uso de los bienes naturales. Esta forma colectiva de relación y vínculo en torno a la tierra y el territorio configura comunidades reproductivas que mantienen una relación profunda y dinámica con la naturaleza; es lo que Marx denominaba "metabolismo social" (Foster 2000; Saito 2017) y que podríamos llamar aquí simplemente "metabolismo comunitario".

Quiero resaltar que aquí he descrito lo comunitario como una serie de prácticas. Teórica y metodológicamente, es diferente pensar en *actuar comunalmente*² o en *hacer comunidad*, como relaciones sociales dinámicas, a conceptualizar la comunidad como una entidad, grupo o identidad fija ontológicamente determinada, o como el sentimiento de pertenencia a una totalidad. Es decir, queremos comprender lo comunitario a través de la lógica de sus prácticas y no sólo de sus significaciones.

La comunidad va más allá de ser simplemente una colectividad. Lo comunal representa un entramado de prácticas, interacciones y vínculos entre quienes forman parte de esa colectividad, estrechamente articulado tanto a la actividad material como a las relaciones con la naturaleza. Los lazos, interacciones y prácticas

¹ Entendemos *reproducción social* bajo la conceptualización de Bolívar Echeverría, que expande el concepto tradicional incluyendo no sólo la reproducción material sino incluyendo la reproducción de la vida social en su totalidad. Esto incluye, debido a una búsqueda crítica y heterodoxa del marxismo, la dimensión cultural, relacional y simbólica –en donde nosotros incluiremos los trabajos de cuidado y afectivos como veremos más adelante–. Véase Echeverría, B. (2001); Echeverría, B. (1998).

² La primera noción de comunidad de Max Weber apuntaba a un tipo especial de relación, que se denominaba precisamente actuar en comunidad. Sin embargo, su concepto de comunidad se desplazó a su conocida interpretación de valores, y en este caso a la explicación de lo comunitario como el sentimiento de pertenencia a una totalidad. Nos parece más fértil la primera aproximación weberiana. Véase Weber, M. (2002).

comunitarias pueden considerarse una “comunidad”, pero el concepto puede fácilmente convertir en estática una realidad que es siempre un proceso histórico y cambiante. En otras palabras, podemos fácilmente hacer una abstracción reificada de la idea de comunidad. En este texto, nuestro propósito es precisamente hablar sobre las prácticas relacionadas con el trabajo, la naturaleza y la autoridad, que, entrelazadas de cierta manera, denominamos “comunidad”. Es por tanto una teorización relacional, alejada del sustancialismo o esencialismo cultural.

Una característica crucial del trabajo comunal es su regulación colectiva, ya sea a través de obligaciones establecidas para que cada familia contribuya con trabajo no remunerado dentro de la comunidad, o mediante imperativos socioculturales que implican dar y recibir apoyo sin compensación económica. La organización, regulación y toma de decisiones sobre el trabajo que genera o facilita el acceso a un recurso no se limita únicamente a la técnica de división del trabajo; es un proceso más complejo. Requiere frecuentemente la construcción de alguna forma de autoridad colectiva, convirtiéndolo así en un proceso intrínsecamente político.

Debido a estos aspectos, al abordar la economía y la comunidad, es crucial adoptar un enfoque distinto para comprender la producción material que sustenta la vida, la cual está inevitablemente ligada a procesos de organización del trabajo y ejercicio de autoridad. La separación disciplinaria y epistemológica entre economía y política oculta esta estrecha relación, al igual que la división entre lo material y lo simbólico demanda un análisis más complejo y vinculado.

A diferencia de ciertas interpretaciones y corrientes teóricas esencialistas y culturalistas, sostenemos que el poder comunal, en tanto autoridad colectiva, no es ni ontológicamente determinado, ni exclusivamente cultural, ni necesariamente deliberativo, horizontal, democrático o emancipatorio. Contrariamente a ciertas posturas ideológicas, especialmente las liberales, afirmamos también que el poder comunal no es intrínsecamente opresivo. Como cualquier otra forma de poder, puede ejercerse de manera despótica o no. Además, el movimiento indígena y campesino contemporáneo en su totalidad, así como los movimientos de mujeres y jóvenes indígenas, han desempeñado un papel crucial en la actualización, renovación, reinención o reconstrucción de las formas de poder comunitario.³ En muchas ocasiones,

³ Hablamos aquí del movimiento de mujeres zapatistas quienes iniciaron procesos deliberativos desde antes del alzamiento indígena de 1994 para lograr establecer la Ley Revolucionaria de las mujeres que reivindica derechos como el de poder decidir sobre su parejas, sobre el número de hijos, a la propiedad de la tierra o a participar en la lucha revolucionaria de manera igualitaria; o bien la discusión de la construcción autonómica con perspectiva de género en Totorá Marka en Bolivia, que permitió la elección de mujeres indígenas por primera vez en estructuras de representación; o

este poder se orienta hacia proyectos políticos autonómicos que pueden considerarse emancipadores.

En resumen, de la comunidad de trabajo dirigida hacia la auto reproducción vital se despliega una comunidad política que se ocupa directamente de los asuntos individuales y colectivos tanto en su dimensión material como inmaterial, relacional y simbólica. A este complejo *entramado de trabajo, deber y autoridad* es lo que denominamos "comunidad". Cuando pensamos en la comunidad como relación, o mejor, como trama de relaciones, no la conceptualizamos como un tipo ideal, sino como una serie de vínculos, prácticas y lazos, que se presentan en innumerables, desiguales y diversas formas de combinación, articulación y significación.

Basándonos en las herramientas conceptuales del marxismo crítico en relación al trabajo, del feminismo marxista, así como de la antropología económica y la sociología, este texto expone las características del trabajo comunitario y su autoorganización. Se describe la politización particular de lo comunitario, vinculada al trabajo como ejercicio de poder colectivo. Se argumenta que, en este ejercicio de autoridad comunitaria, puede surgir lo común. Poder, regulación, actividad y trabajo, entretreídos de forma comunal, representan otra forma de reproducción social de la vida (Margulis 1980) aunque estén subordinados, de una forma u otra y en diferentes grados, a la sociedad que perpetúa la producción de valor de manera infinita.

Hemos estructurado este capítulo en dos secciones. En la primera, nos adentramos en la caracterización del trabajo comunitario que previamente hemos mencionado. Exploramos la compleja y contradictoria inserción de las comunidades reproductivas en la división internacional del trabajo capitalista. En la segunda parte, indagamos en la politicidad y el ejercicio del mando político dentro de la comunidad de trabajo.

La actividad y el trabajo más allá de la valorización del valor

La actividad humana que reproduce la vida no se reduce al trabajo que genera valor para el mercado. La revolución intelectual promovida en las últimas décadas por la teoría feminista, al destacar que el trabajo reproductivo constituye la base del trabajo remunerado, ha desvelado el sesgo ideológico de la mirada capitalocéntrica predominante en la economía convencional (Mies 2019; Federici 2013; Gibson y Graham 2011). El feminismo ha cuestionado la

bien en la reestructuración del gobierno comunal de Cherán K'eri, en la meseta purépecha, donde la demanda de inclusión de jóvenes y mujeres modificó la representación de los "keris" en su estructura de gobierno, por sólo citar algunos ejemplos.

invisibilización del trabajo que las mujeres realizan de manera estructural para sostener la vida misma de los trabajadores y las infancias, un aspecto que ha sido sistemáticamente omitido en los cálculos productivistas de la economía hegemónica. Además, ha criticado conceptualmente la dicotomía entre trabajo productivo (material) y no productivo (en el que estaría el trabajo doméstico), presente tanto en la teoría económica como en la crítica a la economía política de Marx. Esta crítica, sin lugar a dudas, es acertada.

Sin embargo, podemos emplear los conceptos marxistas para analizar de manera diferente esta exclusión. Para Marx, su contribución teórica principal no radicaba en el dualismo entre trabajo productivo y no productivo, sino –en sus propias palabras– en la distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Marx denominaba trabajo abstracto al que produce valor, mientras que el trabajo concreto, útil, es aquel que genera valores de uso. A pesar de que ambos tipos de trabajo forman parte del mismo proceso en la constitución de una mercancía, esta dualidad nos permite entender que la economía capitalista se centra en la producción de valor a través del trabajo abstracto.

La expansión de los mercados ha llevado a que nuestra propia reproducción material sea casi imposible sin el intercambio. Es una hipertrofia mercantil, producida por la acumulación de capital. Pero es a través de este intercambio y la relación de valor que se establece mediante las mercancías como aparentemente se reproduce la sociedad capitalista, aunque detrás de todo trabajo abstracto que genera valor esté el trabajo concreto que produce valores de uso. El aporte central de Marx radica precisamente en su crítica a una sociedad que opera bajo una lógica abstracta del valor, que oculta el trabajo concreto y la división del trabajo internacional que permite la cooperación a gran escala, todo con el fin de generar valor adicional. En otras palabras, valor que se valoriza y que permite la acumulación de capital. Se trata de una sociedad diseñada para producir valor de manera infinita (Marx 1975a).

Por lo tanto, si volvemos a las nociones de trabajo abstracto y concreto, su distinción nos ayuda a entender que toda actividad que no genera valor para el intercambio es considerada como inútil o bien es negada, degradada o invisibilizada. Todo tipo de trabajo ya sea intelectual o manual, material o inmaterial, que no se rige por la ley del valor está destinado a ser marginado o subestimado. La centralidad del trabajo abstracto que produce valor, y que determina la esfera formalmente económica, oculta el vasto universo de actividades humanas que contribuyen a producir y sostener la vida social. Cuando la economía se reduce a la producción de objetos-mercancías y, aún más, a su abstracción en términos de valor y precios, no solo excluye, sino que también hace que cualquier actividad

que no genere valor, ganancias o que no esté diseñada para el intercambio parezca incomprensible. Equiparar economía con mercado, o economía con valor, es la base de ese reduccionismo que inferioriza saberes y prácticas.

Las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, por ejemplo, son desestimadas porque no se ajustan a la lógica de producción de valor. El intento de desterrarlas de la educación o de remodelarlas para que sean útiles en el mercado global refleja la fuerte presión ejercida por las relaciones y la racionalidad que subyacen a la producción de valor infinito.

Los conocimientos populares y bioculturales propios de muchas comunidades y pueblos son menospreciados no solo por el utilitarismo tecnocientífico, que se ha erigido como la única forma legítima de conocimiento por encima de todas las demás formas de comprender, saber y aprender, sino también por su escasa utilidad en el contexto del productivismo competitivo impuesto por el mercado mundial.⁴

Los trabajos de cuidado y crianza, tanto de enfermos, ancianos como de infancias, son subvalorados y excluidos de la esfera económica formal. Esa exteriorización devela de manera contundente la contradicción fundamental de que el trabajo reproductivo, esencial para la vida humana, no es considerado parte de la economía simplemente porque no genera valor monetario, sino vida humana misma. Estas son relaciones que no están estructuradas como intercambios en un mercado.

Por otro lado, durante más de un siglo, el trabajo campesino tradicional o de los pequeños productores agrícolas fue analizado desde el marxismo tradicional como una actividad destinada irremediablemente a desaparecer. Esta visión modernizadora, evolucionista y teleológica de las formas de organización social obstaculizó durante mucho tiempo la comprensión de las lógicas de interacción, organización y racionalidad propias del trabajo campesino, las cuales constituyen la base material de otra forma de reproducción social. Además, la articulación entre trabajo agrícola, el campesinado y lo comunitario no fue totalmente esclarecida, al centrarse la discusión teórica en la subsunción campesina por el capital y la transferencia de valor. Todas estas actividades han sido oscurecidas por la apariencia dominante del mercado, siendo necesario su estudio y esclarecimiento.

⁴ La producción campesino-indígena está directamente vinculada los llamados saberes tradicionales o bioculturales: conocimiento de la biodiversidad de la flora para la alimentación, los usos medicinales, la construcción, la fabricación de herramientas, el uso ceremonial, tecnologías productivas locales o consideradas étnicas, gestión comunal de bienes naturales, uso y gestión de suelos. Sobre ello véase: Toledo, V.M y N. Barrera-Bassols (2008) y Leff, E. (1998).

Algunas herramientas analíticas del marxismo crítico pueden ayudarnos a comprender la *forma comunitaria del trabajo*. Cuando hablamos de la noción de *forma*, nos referimos tanto a los vínculos entre los individuos con sus medios de trabajo y la naturaleza, como a las interacciones entre esos individuos entre sí. Es importante señalar que, al realizar esta operación analítica, lo hacemos a un alto nivel de abstracción, es decir, de generalización o, en otras palabras, de teorización. Debido a la enorme diversidad de expresiones y modos de organización comunal, resulta imposible compararlos sin el uso del método de abstracción. Este método tiene límites, como veremos más adelante, pero también nos permite pensar lo comunitario más allá de las particularidades y diversas formas comunales de todo el continente.

Uno de los principales aportes de la antropología económica crítica fue caracterizar a la comunidad como una organización basada en reciprocidades o un sistema de reciprocidades (Sahlins 1974). Desde este enfoque, la reciprocidad se considera una forma de transacción económica, una relación “simétrica” de ida y vuelta (Polanyi 1974). Sin embargo, hay aspectos problemáticos en esa forma de concebir la reciprocidad. El primero de ellos es que, aunque es un concepto valioso por su carácter relacional, es poco preciso. Las relaciones simétricas de reciprocidad bien podrían parecerse demasiado al intercambio mercantil de equivalentes. El segundo es que la reciprocidad sigue guardando el vínculo original analizado por Malinowski y luego Mauss sobre la circulación de objetos, riqueza y sus significados culturales sobre las obligaciones morales. Si bien estas críticas ya han sido expuestas por otros (Moreno y Narotzky 2000), debemos añadir, que el concepto por sí mismo es poco clarificador sobre la actividad productiva material, la extracción de excedentes y los sistemas de poder y significación. Es decir, pareciera que los sistemas comunales se explican sólo a través de la circulación de bienes por medio de relaciones de obligaciones mutuas de carácter cultural. Sin embargo, la reproducción social comunitaria no sólo es el resultado del intercambio equilibrado, sino de otro modo de la actividad productiva material y de las relaciones entre unidades domésticas, así como del ejercicio de autoridad colectiva que lo regula. Así, la reciprocidad debe salir de su visión circulatoria y simbólica, derivada de sociedades tribales. En las sociedades comunales, la obligación recíproca es una forma de organización y actividad práctica que permite la reproducción social comunitaria. Es decir, debemos pasar de analizar la reciprocidad como circulación de bienes simbólicos a la actividad práctica que hace posible la reproducción social comunitaria.

Si aplicamos entonces la noción de reciprocidad al trabajo, podríamos describir las relaciones comunales como un entramado de interacciones

constantes de trabajos de apoyo mutuo simétrico en el que se “hace igual para uno que para otro” tanto entre comuneros, como entre unidades domésticas.

En nuestro continente, esta generalización parece confirmarse con el tipo de trabajo conocido como minga, que proviene del quechua *mink'a*, modo de nombrarlo en buena parte del área andina. En una de sus formas, la minga es una modalidad de trabajo rotativo en la agricultura, la horticultura o la construcción, en la que cada miembro de la comunidad trabaja por turnos en la parcela, huerto o en la construcción de cada casa. Cada uno trabaja para otros, y todos trabajan para uno. Esta forma de organización se asemeja a un intercambio recíproco de trabajos o apoyos mutuos, que también puede llamarse “brazo cambiado” (Colombia), “mano vuelta” como la denominan los mixes en el noroeste de Oaxaca en México, o “gozona” en los pueblos zapotecos de la zona norte de ese estado –institución de reciprocidad agrícola, aunque también usada en las prestaciones matrimoniales–. También se le llama *guelaquetza*. A ese mismo sistema se le denomina *guendalizáa* entre los pueblos del Istmo de Tehuantepec (Ramos 2017).

Este tipo de actividad, si se examina detenidamente, comienza a ir más allá de la racionalidad economicista con la que a menudo se aborda equiparándolo al mercado como si fueran sólo intercambios recíprocos. Si recurrimos nuevamente a la noción de trabajo abstracto, el cual genera valor, representado en el valor de cambio, podemos observar que este se expresa en una forma cuantificable, mensurable e impersonal, lo que implica una homogeneización de trabajos muy diferentes y de objetos-mercancías muy diversos entre sí. Solo esta forma de síntesis cuantitativa, que se puede matematizar, permite la comparación e intercambio de valores de uso diversos al equipararlos numéricamente entre sí. El mercado en su forma capitalista requiere abstraer el trabajo, la comunidad no. Esa diferencia establece relaciones totalmente distintas entre quienes despliegan prácticas comunales, tanto en las interacciones en las unidades domésticas, como en los vínculos interfamiliares.

Las disciplinas occidentales eurocentradas, al no encontrar la racionalidad propia del mercado –cuantificar, medir, abstraer–, diagnosticaron entonces que las comunidades que aquí llamamos reproductivas estaban unidas por una racionalidad y temporalidad que consideraban no moderna, tradicional, mística, o incluso ontológicamente irracional. Sin embargo lo que sucedió, es que al intentar aplicar mecánicamente las categorías propias de la economía del capital y su trabajo abstracto, no solo se hacía bajo una mirada etnocéntrica, sino que se aplicaron conceptos que parecen válidos para relaciones que no son explicables bajo esa lógica (Gudeman 2001; Bourdieu 2017; Gorz 1991). Creer

que los conceptos de la racionalidad capitalista y de la economía hegemónica son universales parece ser un problema epistemológico y un velo cognitivo. Caracterizar al trabajo comunitario requiere partir de esa crítica.

La economía heterodoxa y el marxismo campesinista han identificado en las unidades domésticas otro tipo de “economía”. Hace cien años, se postuló la idea central de que existe otra forma de producción orientada a la subsistencia y no a la obtención de ganancias (Chayanov 1925). En la década de los setenta, la antropología económica lamentaba que durante tanto tiempo se haya ignorado la distinción entre la producción para el consumo y la producción para el intercambio (Sahlins 1974). A finales de la década de los noventa del siglo XX, el feminismo propuso la necesidad de una redefinición del objetivo de la economía, separando la acumulación de dinero de la satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de un hogar, es decir, la subsistencia (Bennholdt-Thomsen y Mies 1999; Mies 2019). Marx, al investigar las formas comunitarias, dejó claro que “el objetivo de ese trabajo no es la creación de valor [...] sino el mantenimiento del propietario individual y de su familia, así como de la entidad comunitaria global” (Marx 1971, p. 433-434).

Al salir de la conceptualización de las transacciones económicas como intercambio de objetos-mercancías (y, por ende, del trabajo abstracto, el valor, el valor de cambio y los precios), la lógica de intercambio de equivalentes pierde sentido, pero también la circulación de bienes en sentido restringido. El trabajo dirigido a la producción de valores de uso no se limita únicamente a la fabricación de objetos útiles separados de los productores, como se percibe en los intercambios de mercado. El trabajo para la subsistencia o la producción para consumo propio es tanto el fin como el medio de la reproducción social. Si consideramos el trabajo para la auto-reproducción social en lugar de las ganancias abstractas, surgen diversas formas prácticas, tanto objetivas como subjetivas, reales y simbólicas, de cómo las personas interactúan y se relacionan con sus ecosistemas locales, que podrían caracterizar lo que podemos nombrar como sociedades subsistenciales o comunitarias y donde la relación misma y no los bienes, ocupa el centro de esa socialidad.

Al analizarlo de esta manera, se revela un entramado de trabajos productivos, consuntivos, reproductivos, de cuidados, afectivos y de convivencia colectiva que constituyen las prácticas comunitarias. Esto incluye por supuesto a actividades materiales como la producción agrícola, la recolección, la caza y la pesca, pero también diversas formas redistributivas y consuntivas que implican el disfrute y el goce, abarcando tanto el trabajo material como el inmaterial. El trabajo comunal se manifiesta también en una dimensión que a menudo se

pasa por alto o no se analiza suficientemente, que es la convivencia y el habitar en común. Habitar implica no solo actos productivos, como la construcción de viviendas e infraestructuras comunitarias, sino también actividades reproductivas relacionadas con la vida social en colectivo. En el pueblo purépecha, el término "yrenariquareponi" se utiliza para identificar los barrios que componen el poblado, lo que significa "el habitar unos con otros en el lugar de origen". Sin embargo, esta forma de convivir en comunidad implica precisamente el trabajo comunitario llevado a cabo por cada barrio. Habitar no solo implica proximidad física, sino también colaboración para la vida en común.

Las actividades comunales de producción, mantenimiento y limpieza, que incluyen infraestructura, caminos, graneros y pozos, se complementan con la organización comunal para la protección colectiva, como guardias, rondas y policías comunitarias, así como con las celebraciones festivas. Por supuesto, también se incluye el acceso a los bienes naturales de los ecosistemas locales. Existe trabajo y actividad comunal destinadas a todas estas dimensiones de la reproducción social.

La comunidad puede entenderse entonces como una unidad reproductiva que integra diversas formas de trabajo y actividad material, así como relaciones entre distintas unidades domésticas, entrelazadas en varios grados y modalidades. El "trabajo para sí misma" de cada unidad doméstica, grupo primario o familia se combina con el "trabajo en común" de varias unidades, generando una sinergia que produce efectos más amplios que si se realizara por separado. (González Casanova 2000). De manera paralela y complementaria, también se entrelaza el trabajo de ayuda o apoyo mutuo hacia otros. Una conceptualización distinta de estos trabajos se hace necesaria para comprender no solo su significación o su valorización distinta al mercado, sino sus características práctico-sociales como vínculos y organización social comunitaria. Pasemos entonces a dicho desarrollo conceptual de toda esta actividad que permite la reproducción social más allá del mercado.

Autoactividad, trabajo comunal y donación de trabajo

La autoactividad se refiere a la producción destinada al sustento propio de cada unidad doméstica, la cual puede adoptar diversas formas culturales y, por lo general, implica una división sexuada y de género del trabajo. Este tipo de actividad incluye el autoaprovisionamiento, el consumo, el disfrute y el goce de lo producido. La autoactividad se caracteriza por ser un trabajo concreto y útil. Implica el control del ritmo de trabajo en actividades agrícolas, de recolección, caza o pesca, así como un conocimiento total y local del proceso productivo, sin separación entre trabajo manual e intelectual. No es posible asegurar la subsistencia sin ese

control completo del proceso productivo, para lo cual se requieren conocimientos bioculturales sobre su gestión, manejo, intervención, regulación y transformación. (Cruz y Gaona 2021; Toledo y Barrera-Bassols 2008). Es trabajo “para sí”, autodirigido y autoorganizado por la propia unidad doméstica.

Así, tenemos por ejemplo que la producción agrícola de maíz implica faenas de trabajo que pueden incluir a varios miembros de la unidad doméstica, tanto en el cultivo, como en la cosecha y en el posterior desgrane, que, de hacerse a mano, puede involucrar tanto a las mujeres como a otros integrantes de la familia ampliada. La preparación de los alimentos y los festejos, basado en el vital alimento, no sólo implican saberes bioculturales y gastronómicos sino una socialidad y convivencialidad que es totalmente distinta a la producción para el mercado.

Esta sabiduría práctica, que involucra diversas formas de compartir el trabajo productivo y diversos saberes y prácticas reproductivas feminizadas, poseen una racionalidad directa para la subsistencia: colaborar en la unidad doméstica y en la familia extendida, para sobrevivir en común. El parentesco, más allá de sus variadas significaciones culturales, constituye una forma fundamental de agrupamiento⁵ o nucleamiento para la supervivencia, tanto en la crianza como en la producción y en el consumo.

Compartir las tareas productivo-consuntivas representa una división del trabajo necesaria que muestra de manera clara la interdependencia dentro de la unidad doméstica y entre las distintas formas de parentesco. Todas estas tareas están condicionadas por la fatiga y lo que hemos denominado como “visión de suficiencia”, que corresponde al esfuerzo necesario para subsistir. Es trabajo “necesario” no “excedentario”. Esta racionalidad limitada también gestiona una “escasez” relativa, en contraposición a la producción ilimitada impulsada por la acumulación de capital y la competencia. La visión de suficiencia se fundamenta en que la autoactividad se basa en el trabajo intensivo, no en el capital. Es el esfuerzo, la destreza y el trabajo propio de la unidad doméstica lo que determina la organización y los límites del trabajo productivo-consuntivo.

El trabajo llevado a cabo por cada unidad doméstica o familia para su propia subsistencia tiene notables diferencias con el trabajo asalariado, tanto en su organización, racionalidad, socialidad, división de tareas, así como en la ausencia de intercambio monetario entre quienes realizan estas actividades

⁵ Esta visión materialista u objetiva del parentesco parte de la crítica a su naturalización. La antropología crítica comenzó a cuestionar hace varias décadas la incapacidad teórica para abordar las relaciones familiares, que habían sido naturalizadas tanto en la sociología como en la antropología misma. Influidas luego por el estructuralismo y el funcionalismo, sólo las teorías antropológicas y feministas pudieron renovar su abordaje.

de autorreproducción. De hecho, nombrarlo trabajo puede llevar a confusión, porque nuestra percepción de la noción de trabajo, está ya determinada por la relación capital-trabajo y el mercado laboral del trabajo remunerado.

Como señaló John Holloway (2011) Friedrich Engels incluso destacó una distinción lingüística en el inglés para identificar los conceptos que Marx analizaba entre valor de uso y valor. Según Engels, “el trabajo que crea valores de uso y que está determinado cualitativamente se denomina *work*, por oposición a *labour*; el que crea valor, y al que solo se mide cuantitativamente, es *labour*, por oposición a *work*” (Engels, en Marx 1975a, p. 58).

Por lo tanto, denominamos a estas labores de autoreproducción comunitaria de las unidades domésticas como autoactividad, diferenciándola del trabajo abstracto propio del mercado. No obstante, la autoactividad representa en última instancia una fuerza de trabajo colectiva movilizadora por cada unidad doméstica para su propia subsistencia y vida en común. Como señalaron Marx y Engels (2014, p. 24) esta actividad es la “producción de la vida, propia en el trabajo” y de “la vida ajena en la procreación”.

Si consideramos que la autoactividad representa la producción de la vida y, por ende, su lógica y racionalidad pueden entenderse pragmáticamente como actividades de autosubsistencia, entonces la colaboración con otras unidades domésticas se vuelve fundamental para comprender esa fuerza social que denominamos comunidad. Como es conocido, la reciprocidad puede entenderse como una lógica de interacciones basada en favores mutuos (reciprocidad equilibrada). Se trata de una relación de apoyo mutuo en la que se comparten saberes prácticos, herramientas, insumos, o se brinda ayuda laboral, alimentos, bebidas, apoyo moral y protección a otras unidades domésticas. Esta actividad puede caracterizarse como una racionalidad básica de interdependencia del trabajo y los saberes de los demás miembros de la comunidad. El apoyo que se brinda a otras unidades es el mismo que se necesitará en algún momento por parte de la unidad original. A su vez, representa una forma de compartir el esfuerzo del trabajo: en tareas arduas o faenas intensas que no pueden ser llevadas a cabo individual o familiarmente, los vecinos, la familia extendida, los amigos e incluso otros miembros de la comunidad que no están directamente vinculados a la unidad doméstica original, colaboran en su realización e incluso organización de manera colectiva. Estas pueden ser relaciones entre pares de unidades domésticas o sistemas de obligación rotativa multiradiales en los que todos contribuyen para el beneficio de cada unidad.

En el contexto andino, a este tipo de cultura de reciprocidad se le conoce como “ayni”, pero entre los guaraníes se puede denominar “yopoepi”. En la

tradición teórica comunalista de Oaxaca, se ha denominado a esta forma específica de relación como “compartencia”, que implica un vínculo no competitivo, sino cooperativo entre las unidades domésticas que integran un asentamiento (Martínez Luna 2003). La compartencia implica compartir el trabajo, los saberes, la energía, la capacidad y la información, y no solo es una actividad práctica, sino también un modo de vida. En la producción agrícola de Bolivia, entre las comunidades aymaras y quechuas, en ocasiones se practica el “sattaka”, que consiste en apartar un surco en la parcela propia para ser utilizado productivamente por ciertas personas (Wanderley 2016). Estas formas de ayuda y apoyo también pueden considerarse altruistas, en el sentido de que implican procurar el bien ajeno a costa del propio, en este caso, a costa del trabajo propio.

Estas relaciones desinteresadas a menudo son objeto de sospecha y quedan invisibilizadas epistemológicamente. El velo que cubre la comprensión de la reciprocidad del trabajo de apoyo mutuo se debe, sin lugar a dudas, a la creencia arraigada en la naturaleza egoísta humana o, al menos, en el individualismo propio de la modernidad capitalista y su “racionalidad interesada”. Aunque esta narrativa encuentra un sólido respaldo en numerosos filósofos, economistas y tradiciones teóricas, no fue el pensamiento occidental el que la generó, sino el crecimiento exponencial de las relaciones de mercado y su racionalidad competitiva. La vida práctica cotidiana refuerza constantemente la experiencia de comportamientos egoístas que son característicos de las interacciones de mercado. Estas interacciones podrían conceptualizarse como relaciones de reciprocidad negativa, es decir, como interacciones en las que una de las partes, de manera oportunista, se aprovecha de la otra, sin su consentimiento.

Dado que el mercado, la reciprocidad negativa y la acumulación de capital conforman en gran medida un amplio segmento de la reproducción social en el capitalismo, la apariencia reiterativa del egoísmo parece generalizarse y se convierte en un sentido común. Es decir, un comportamiento particular, situado e histórico, se universaliza para convertirse en una ideología sobre la naturaleza humana a-histórica y genética basada en el cálculo y la racionalidad egoísta.

El prejuicio para reconocer la reciprocidad y las donaciones de trabajo mutuo ha sido un impedimento cognitivo significativo. Los trabajos de cuidado –generalmente feminizados– la protección y sostenibilidad de la vida humana, el aprendizaje de la necesidad de la unidad y cohesión grupal para la subsistencia, la compartición del alimento, son todos comportamientos que aumentan la probabilidad de supervivencia colectiva. Estas son formas de relación social construidas y aprendidas como parte de una inteligencia colectiva desde la prehistoria, como lo indican las investigaciones recientes en paleomedicina,

arqueología, sociobiología y antropología forense. La donación de trabajo para otros y el deber de hacerlo son incomprensibles, por supuesto, sin su fuerte componente simbólico y relacional, del cual hablaremos en breve. Las decisiones para brindar apoyo mutuo o la donación de trabajo y objetos parecen "antieconómicas", sólo si se miran desde la conceptualización del trabajo abstracto, pero no desde la reproducción social vital y desde la enorme diversidad de procesos de significación, interacción y deber comunitarios existentes.

Por ejemplo, en el pueblo kichwa de la Amazonía ecuatoriana, ante situaciones de *mitsui* –un concepto que podría traducirse como "pobreza circunstancial"–, los distintos núcleos familiares ofrecen apoyo con víveres a la unidad doméstica afectada por una tragedia o situación momentánea e imprevista, como la muerte de uno de sus miembros o una catástrofe natural. En las comunidades campesino-nahuas del centro de México, no sólo se proporcionan alimentos y bebidas para las festividades entre familias, sino que también se ofrecen como un gesto de apoyo y símbolo de acompañamiento durante los rituales funerarios. Este apoyo entre unidades domésticas es considerado un deber, una ética de reciprocidad que puede adquirir diversos significados, pero que funcionan como una trama de apoyo mutuo comunal objetiva y subjetiva.

Finalmente, junto con la auto actividad y la reciprocidad en la donación de trabajos, es necesario considerar el trabajo comunal para la producción de bienes compartidos o comunes. El trabajo sinérgico representa una forma especial de cooperación entre familias, que combina tanto el trabajo material obligatorio como las tareas de coordinación, organización y dirección comunitaria.

El trabajo comunal obligatorio tiene como objetivo igualar y distribuir el esfuerzo, lo que lo hace sostenible únicamente con la participación de cada unidad doméstica. La producción de bienes compartidos a través de este trabajo genera un interés objetivo en las unidades domésticas por permanecer unidas. Este trabajo común, tiene un sentido práctico. En diferentes culturas, esta práctica recibe diversos nombres: en el pueblo k'iché en Guatemala se le conoce como *K'ax K'ole*, en la zona maya peninsular en México como *fajina*, en Oaxaca como *tequio* o *fatiga*, en Venezuela como *cayapa*, y en el área andina, especialmente en Bolivia, como *mitta*. Así, el trabajo comunal obligatorio puede usarse para construir graneros o caminos que son usados por la comunidad; escuelas o clínicas; mantenimiento de infraestructura de la que todos se benefician o como hemos dicho, la participación en rondas o cuerpos de seguridad colectiva. La actividad pensada como trabajo comunal no es solo productivo-material, sino organizativa y relacional.

El trabajo para sí, las donaciones de trabajo para otros y el trabajo común para todos integran las prácticas del trabajo que podemos llamar comunales,

entretreídas en grados, formas, instituciones y formas de significación tan diversas como cada comunidad orientada a la reproducción social en todo el continente. Las numerosas formas de articulación de la autoactividad, la donación de trabajo y el trabajo común se vinculan mediante numerosas formas de obligatoriedad, deber y autoridad que las regulan. Estas relaciones de actividad práctica material son también relaciones de organización de esos mismos trabajos. Son tan importantes como las mismas formas de actividad, porque implican cierta autonomía decisoria y autorregulación del trabajo propio y para otros, así como de la actividad destinada no a la producción de excedentes, sino a la autoreproducción. La visión economicista de la propia disciplina económica oscurece las relaciones de mando y obediencia productivas, así como las relaciones de poder y significación que también existen en la trama capitalista. El trabajo se gestiona, regula y conduce de uno u otro modo. Sucede también en el trabajo comunal y es lo que explicamos a continuación.

La comunidad política de la comunidad de trabajo

El trabajo asalariado está sujeto a un mando despótico externo al trabajador, quien pierde el control sobre el proceso laboral, los productos generados y los beneficios del trabajo excedente. En contraste, el trabajo destinado a la reproducción social tiende en gran medida a estar autorregulado. Aunque se ha estudiado extensamente la pérdida de control del trabajador asalariado sobre su propio trabajo es menos evidente que el control de la autoactividad, las donaciones de trabajo y el trabajo común suelen estar autodirigidas. Sin embargo, esta dinámica no siempre fue así.

En el pasado, el trabajo comunitario estuvo sujeto a formas de explotación, donde los excedentes o las labores comunes se orientaban hacia beneficios que trascendían las unidades reproductivas comunitarias. Esta dinámica se observaba en las relaciones tributarias históricas tanto en feudos como en imperios prehispánicos. Posteriormente, se produjo una concentración de la riqueza y el poder sobre las unidades comunitarias a través de figuras y poderes caciquiles. Sin embargo, la potencia de la comunidad reside en los grados de trabajo comunitario autodirigido que un amplio movimiento “campesindio”⁶ ha ido estableciendo y volviendo su propio trabajo autónomo.

La autoactividad de cada unidad doméstica, como ya hemos explicado, está determinada por las decisiones productivo-consuntivas propias y por los

⁶ La noción de campesindio refiere tanto a la clase agroproductora, como a la etnicidad identitaria en una sola categoría, propuesta por Armando Bartra (2008).

vínculos de socialización muy intensos, dado que las relaciones de parentesco están integradas a la actividad productiva. Tanto el trabajo individual como el comunal, como productores de subjetividad y subjetivación, representan una poderosa cohesión, tanto material como inmaterial, que configura un modo de vida.

La autoactividad es posible en gran medida gracias al acceso y uso de bienes naturales, no solo de la tierra como medio de producción, sino también, como plantea Marx (1975b) de los distintos "medios de vida", o "medios de subsistencia" que incluyen el agua o la biodiversidad. Sin embargo, la autoactividad puede extenderse en ciertos procesos al habitar en común y a la subsistencia en contextos urbanos, donde también se despliegan toda una serie de trabajos no remunerados descritos aquí, aunque de manera limitada en el ámbito productivo debido a la falta de acceso y control sobre los medios de vida y de producción de sus ecosistemas locales. Esto nos lleva directamente a la relación de lo comunal con el mercado.

Aquellos que participan en la producción o en la formación de comunidades también pueden estar involucrados, ya sea de manera individual o colectiva, en relaciones de intercambio de mercado. Tanto en las ciudades como en las áreas rurales, existen numerosas experiencias de combinaciones tensas y contradictorias entre trabajos comunales y trabajo asalariado (Pineda 2024a; De Lomnitz 1975).

La idea de que las comunidades representan formas de reproducción social completamente separadas del mercado o autárquicas, en otros modos de producción o al menos en el pasado reciente, ha sido superada. La cuestión comunitaria, más bien, debe analizarse, como planteó Zavaleta Mercado, en función del grado y la forma de subsunción formal o real a la lógica del capital.

Por un lado, la coexistencia de relaciones comunitarias y relaciones de mercado ha generado confusión en la investigación sobre la forma comunidad en el pasado. Como hemos explicado, las relaciones comunales son más flexibles y cambiantes de lo que parecen, y las decisiones de quienes participan en una unidad de reproducción comunal se explican por numerosas estrategias de subsistencia. Como ha señalado una amplia investigación sobre el campesinado, es común observar flujos cambiantes entre la autoactividad productiva y el trabajo asalariado como formas complementarias, así como oscilaciones entre el trabajo temporal asalariado y la participación en prácticas comunales (Moyo y Yeros 2008)

Las alternativas individuales de los pequeños campesinos al combinar de muy distintos modos y formas trabajo asalariado, no asalariado (auto actividad) y seguir participando en las donaciones de trabajo y el trabajo común, explica de mejor manera la subsistencia y los flujos de campesinización y

descampesinización, porque el trabajo agrícola se sigue apoyando en ocasiones en la trama comunitaria e interfamiliar. Este vaivén entre trabajo asalariado y autoactividad, sin embargo, está condicionado por las difíciles condiciones para la supervivencia, determinadas por la expansión capitalista.

El marxismo latinoamericano ha realizado un exhaustivo análisis del campesinado, revelando su inserción subordinada a través del intercambio desigual en el mercado capitalista (Concheiro San Vicente 2024). Esta perspectiva se fundamenta en la premisa, que parece ser acertada, de que todo el mercado agrícola está subsumido bajo el capital global, lo que significa que las formas productivas de los pequeños agricultores también lo están, aunque en diferentes medidas y formas. Según Bartra (2006, p. 227; 2020), “el capital global, considerado como comprador, pagará por la masa de productores agrícolas un precio menor al que habría pagado si todos los productores fueran capitalistas, y bajo ciertas condiciones, este precio puede incluir una transferencia extraordinaria de plusvalía favorable al capital global”. Es decir, aunque no es evidente, el campesino al trabajar en condiciones precarias, trabaja en realidad para la acumulación de capital indirectamente. A su vez, al estar subordinado a la lógica de precios, determinada por los flujos internacionales del mercado, parece volverse insostenible en términos de precios y mercado su actividad productiva, lo que puede llevar a la desaparición del pequeño agricultor. La autoactividad, al entrar en el área de la circulación mercantil, pierde su autonomía, al necesariamente entrar en las reglas y lógica del gran mercado.

Es importante señalar que la pequeña agricultura, incluso cuando está integrada en el intercambio con el mercado mundial, no puede considerarse sinónimo o equivalente de comunidad. De hecho, la distinción teórica que hemos presentado aquí nos permite comprender que, en ciertas condiciones de asimetría del mercado, la autoactividad –como economía de autoconsumo–, las donaciones de trabajo y el trabajo común podrían fortalecerse para subsistir en colectivo. Esto hace comprensibles las numerosas experiencias que podrían interpretarse como estrategias de defensa comunal frente a un mercado depredador en términos de precios e intercambio. El refugio en el autoconsumo o la organización cooperativista comunitaria son alternativas al abandono de la tierra y la proletarianización.

La intensa organización de la Unión de Cooperativas Tosepan en el norte de Puebla, que aglutina a más de treinta mil socios de casi cuatrocientas comunidades es una de las experiencias más importantes en la adaptación comunal a los bajos precios del mercado, así como afrontar la intermediación mafiosa conocida como coyotaje y la usura caciquil que ejemplifica procesos de

sostenimiento productivo exitosos a partir de la unión intercomunitaria. El trabajo comunal e intercomunal, se expande y moviliza en esta experiencia como modo de cohesión colectiva ante el mercado y el abandono estatal.

Por otro lado, la salida del mercado y la contracción hacia la producción de autoconsumo ha sido una de las estrategias que numerosas familias en el municipio de Atenco han usado, ante un entorno de mercado inclemente y desventajoso en precios y tecnología, pero también ante una ofensiva expoliadora del territorio con el intento de construcción de una terminal aérea faraónica que reestructuraba el sistema lacustre de la cuenca donde se ubican sus comunidades. En este caso la intensificación de la autoactividad familiar, combinada con trabajo asalariado temporero, ayuda a sostener a las familias, en una forma de semiproletarización o semi-campesinización dirigidas a la subsistencia en entornos ecológicos degradados (Pineda 2024b).

Empero, puede suceder también lo contrario. Que las condiciones insostenibles de competencia por la inserción en el mercado asfixien la autoactividad productiva de las unidades domésticas y éstas abandonen la tierra, y con ello, disuelvan o se debiliten sus interacciones comunales –de donaciones de trabajo y de trabajo común– una vez que crece su dependencia del trabajo asalariado que destruye su interdependencia de las otras unidades familiares para la reproducción propia. La independencia del salario-dinero, puede erosionar el vínculo de reproducción comunal, necesario para la subsistencia. De ahí la conflictiva y contradictoria forma de interacción entre las esferas comunal y salarial por un lado, y comunal y mercantil por el otro.

La producción individual o colectiva para el mercado, es decir, la generación de excedentes está sujeta a la lógica imperativa de la competencia. Esta obliga a los agentes económicos a racionalizar y organizar la producción y comercialización de una manera específica. Cuando Marx hablaba del "sujeto automático", se refería a cómo la lógica de acumulación del capital se convierte en la única razón para el intercambio y la producción, sustituyendo, por así decirlo, a los actores reales que interactúan en el mercado. Los proyectos mercantiles comunales, ya sean empresariales, cooperativos, asociativos, productivos, comerciales o de servicios, se ven sometidos a tensiones y contradicciones entre las prácticas comunitarias y la organización racionalizada y competitiva del gran mercado mundial. Esta tensión se origina en quién debe mandar sobre el trabajo: la racionalidad del mercado o la comunitaria.

Así, las cooperativas de producción comunitarias, condicionadas por una enorme desventaja tecnoproductiva al insertarse en el mercado mundial de precios, buscan desesperadamente nichos de mercado o redes de mercado justo,

donde puedan vender sus excedentes. O bien, buscan afanosamente adaptarse a las condiciones agroproductivas que imponen las corporaciones hegemónicas en la producción. En ambos casos, la producción y comercialización puede perder el mando propio, y sustituirse por el mando impersonal del mercado y el capital a través de las decisiones obligadas o condicionadas de los productores y comercializadores comunitarios a someterse al sujeto automático del capital.

A pesar de esta condición, la reproducción social, como hemos argumentado a lo largo de este texto, no se limita al mercado. Como hemos visto, las decisiones sobre el trabajo comunal y las formas de inserción en el mercado son tan importantes como los trabajos comunales. Las decisiones y regulaciones de la autoactividad son propias de cada unidad doméstica; pero el trabajo comunal requiere de alguna forma de autoridad no sólo para coordinar y organizar las distintas formas de trabajo sinérgico o cooperativo, sino también para orientar hacia dónde debe dirigirse el esfuerzo comunal. Las obligaciones y deberes para participar en los trabajos comunitarios son los lazos que unen a la fuerza de trabajo de las familias entre sí (García Linera 2009)

La actividad comunitaria, así como las relaciones de obligatoriedad interfamiliar y comunal, pueden regularse socialmente a través de normas implícitas que generan imperativos socioculturales y formas de control social. Bourdieu ha explicado claramente lo que denomina las “economías de bienes simbólicos” que se fundan precisamente en lo que la antropología llamó “don”⁷ y “contra-don”, es decir los intercambios de bienes de manera recíproca, pero bajo una lógica no económica, si entendemos economía como intercambio mediado por el dinero, el interés y las ganancias:

a través de los análisis etnológicos, podemos descubrir órdenes sociales que tienen por ley general, y no limitada [a esferas particulares], el rechazo, la denegación (digo bien: “denegación” y no “negación”) de lo económico en el sentido en que nosotros lo entendemos, es decir, de la economía como verdad objetiva del intercambio de dones; es la denegación del “dar y recibir (...) para que el don exista es necesario un *campo*⁸ social en el cual el don tenga vigencia a tal punto que, en el

⁷ La teoría del don fue postulada por el antropólogo Marcel Mauss en 1925, planteando que el intercambio de bienes en lo que llama “sociedades arcaicas” no es esencialmente o estrictamente económico sino un “acto social total”. Así Mauss encuentra otra forma de relación social que no es la que posteriormente se denominará acción racional o “rational choice”, que se basa precisamente en las ideas de la economía de mercado, el utilitarismo y las teorías de juegos.

⁸ Bourdieu se refiere a su famosa teoría del campo y el habitus. Hay que recordar que desde la sociología, Bourdieu define al habitus como “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir,

límite, ya ni siquiera se lo perciba en su verdad fenomenológica: no se plantea siquiera el interrogante de si es gratuito o no, se hace y eso es todo (Bourdieu 2017, p. 41,47).

Estas normas implícitas podrían considerarse, siguiendo a Bourdieu (2009), como un *habitus* comunitario, es decir, un sistema de disposiciones duraderas y una serie de principios organizadores del comportamiento y las prácticas comunitarias, que se replican social e históricamente sin un centro rector u organizador formal. Algunas de estas normas pueden ser costumbres, creencias y formas de vínculos simbólicos, donde el deber y la obligación con la comunidad se expresan como un modo de significación y de la identidad colectiva. Es una disposición a relacionarse de manera no mercantil o bien donde no opera una racionalidad de cálculo. Esto es simplemente otra forma de relación simbólica.⁹

Quizá la mejor forma de nombrar a la cultura del apoyo mutuo y la obligación de participar en los trabajos comunales es la "comunalidad". Maldonado (2015), ha definido más claramente a la comunalidad como la "forma como se vive y organiza la vida en las comunidades (...) la comunalidad es entendida como un modo de vida (...) una mentalidad colectivista". Empero, está claro que quienes pertenecen a una misma unidad reproductiva comunal, a pesar de su cosmovisión colectivista, también tienen intereses, diferencias, ejercen –como en toda la trama social– relaciones patriarcales y otras formas de dominación y violencia. Pueden tener, por supuesto, intereses individuales.

Deber y obligación pueden entenderse como preceptos éticos o morales que regulan la donación de trabajos recíprocos o la participación en el trabajo comunal, ejerciendo una presión simbólica sobre quienes forman parte de una unidad reproductiva comunal. Sin embargo, asegurar la participación familiar en el trabajo común depende, por un lado, del acceso a bienes compartidos que

como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones" (Bourdieu 2009, p. 86). Es decir, el *habitus* son las estructuras mentales y cognitivas con las que las personas manejan sus interacciones en determinados campos. El *habitus* se adquiere socialmente y sugiere lo que las personas deben pensar y lo que deben decidir; establece principios y formas de comportamiento social. El individuo desarrolla un *habitus* de manera pre reflexiva, e inconsciente, pero no determina mecánicamente toda acción individual, ya que el *habitus* es parcialmente manejado por la voluntad individual. El campo es el entramado de relaciones donde operan ciertas "reglas" o "disposiciones" que no funcionan fuera de él, por ejemplo, el campo académico, el campo económico, el campo deportivo, el artístico, etc.

⁹ Bourdieu encuentra en efecto la explicación desde su teoría de *campus* y *habitus* una interpretación plausible sobre las economías de bienes simbólicos, pero omite que dichos intercambios no sólo son significaciones sino también prácticas, que constituyen a la vez otra socialidad. Aquí hemos hecho hincapié en las actividades de intercambio y relación del trabajo, que en efecto, están orientadas por otra racionalidad simbólica.

actúan como incentivo para dicha participación, o bien de la imposición de sanciones a quienes desertan del trabajo comunal obligatorio. Sin los estímulos monetarios basados en el interés, los trabajos comunales sólo pueden sostenerse mediante la convicción y la voluntad, o mediante la coerción y la exclusión. Esto se manifiesta tanto en una forma deliberativa de lo político, orientada a persuadir y obtener voluntades, como en el ejercicio del poder para prevenir y castigar la deserción del sistema de trabajo obligatorio. Es decir, la comunidad, además de ser una trama de trabajos comunales, es una forma de poder.

La reunión interfamiliar para discutir sobre los asuntos comunes con carácter deliberativo y decisorio, es decir, la asamblea, es la constitución colectiva del poder comunal. La asamblea se convierte en una comunidad política a partir de una comunidad de trabajos, orientados a la reproducción social. Esta politicidad se caracteriza por varios elementos. El primero de ellos es que la política comunitaria crea una esfera especial de discusión, que es la de los asuntos comunales sobre la reproducción cotidiana de la vida en comunidad: una esfera comunal autolimitada. Esto produce una política sobre sí mismos y no sobre otros. Y por eso, hay una diferencia decisiva con la política representativa para gobernar a otros. La política comunal se convierte así en la condición de posibilidad para el autogobierno y la autonomía, porque se orienta a los asuntos directos de esa esfera comunal.

El segundo elemento que destacar es que la presencia del carácter asambleario produce –más allá de múltiples formas de deliberación, decisión y ejercicio explícito e implícito del poder en la asamblea– una reducción entre poder instituyente e instituido (que desde la teoría y filosofía política le llaman *potentia* y *potestas* respectivamente) (Dussel 2006). Es decir, la asamblea regula y decide sobre los asuntos de la esfera comunal, pero la autoridad que opera ejecuta, organiza y en última instancia institucionaliza lo decidido, emana de la asamblea misma. Y esto se organiza muchas veces emulando el sistema rotativo obligatorio del trabajo comunal, lo que le confiere un carácter distinto a la autoridad, que tiene numerosos mandatos imperativos, es decir, la obligación de respetar las directrices o acuerdos asamblearios. La rotación obligatoria de cargos y autoridades es otro tipo de trabajo inmaterial y relacional, el de servicio, tendencialmente sujeto al mando comunal; (Gutiérrez 2017; Patzi 2009) aunque esto no es garantía absoluta de que se “mande obedeciendo”, esta politicidad colectiva es sumamente distinta a la delegación liberal representativa, porque parte de la deliberación directa y del ejercicio obligatorio de participar sirviendo a lo común.

La asamblea y la autoridad comunitarias, además de ejercer el poder a través de la deliberación y del poder moral obligatorio que emana de sus acuerdos,

establece también las formas de compartir o acceder a bienes producidos en común o por la naturaleza. Lo que es común –el tercer elemento–, es compartido, pero para su uso o acceso en colectivo, se necesitan modos de regulación, rotación y obligación que constituyen la forma de relacionarse con dicho bien comunal o natural. Elinor Ostrom (2011) ha nombrado al sistema de acuerdos institucional-comunitario como común. Sin embargo, esta visión restringe el carácter abiertamente político que delibera sobre cómo producir, gestionar y usar bienes sociales o naturales en forma comunal, así como soslaya las formas de trabajo no mercantilizado, reduciendo lo común a los acuerdos institucionales comunitarios.

Producir lo común –que establece acuerdos, límites, normas, reglas, etc.– tanto sobre el trabajo en común, como sus fines, así como las formas de acceso, uso, gestión, usufructo, mantenimiento de bienes sociales y naturales, es otra forma de reproducción social (Dardot y Laval 2014; Gutiérrez Linsalata y Navarro 2017). La producción de lo común es el corazón de la comunidad y la política comunitaria. Autorregula la vida comunal en colectivo y la reproducción social vital de la comunidad a partir de una forma de compartencia, relacionalidad y politicidad otra.

Podríamos resumir por tanto que la autoactividad, la donación de trabajo y el trabajo en común, permiten y necesitan del despliegue de una comunidad política, que produce, bajo una politicidad de carácter comunal, numerosas formas de lo común.

La cuarta característica es que el poder comunal busca de manera directa, desincentivar la reciprocidad negativa. Si los trabajos en común producen bienes compartidos, pero estos dependen de la obligatoriedad y trabajo no mercantil, la desertión o salida del entramado de trabajos comunales pone en riesgo a la comunidad misma. Por tanto, la totalidad comunitaria debe convencer a todos de quienes participan en el sistema interfamiliar de lo que es común. Pero las obligaciones y deberes acordados requieren, en última instancia de la sanción contra aquellos que no las cumplen y con su incumplimiento pueden debilitar o incluso hacer colapsar los trabajos comunitarios, la asamblea, las autoridades y con ellas lo común. Por tanto, la comunidad en efecto es una totalidad que se impone ante los intereses egoístas de las partes. Es la política comunal donde se juega el carácter impositivo o consensual, justo o autoritario para desactivar, anular o inhibir la reciprocidad negativa.

Los sistemas de autoridad comunitaria pueden estar fragmentados en asambleas de propietarios, sistemas de cargos religiosos, asociaciones de usuarios, autoridades tradicionales o integrantes de cooperativas de producción o consumo, aunque también, simplemente puede estar representada en la asamblea

comunal. Éstas a su vez, pueden estar articuladas o no a los sistemas de reconocimiento de autoridades indígenas y a las estructuras estatales de gobierno locales. (González et al. 2020; Tzul Tzul 2018) Esta multiplicidad de formas organizativas del poder comunitario puede ser parcial o totalmente independiente de la estructura estatal o bien, estar inserta en sus tramas organizativas.

La comunidad por sí misma puede tener muchas formas de autoridad, capitánías, cabezas (lonkos en el pueblo mapuche, mburuvicha en los guaraníes). Puede actualizar viejas formas de autoridad, por ejemplo, los K`eris en el pueblo purépecha de Cherán, convirtiéndolas en estructuras con participación incluyente de mujeres y jóvenes como el buen gobierno comunal de ese pueblo. Es el mismo caso la comunidad de Sarayaky, en la Amazonía ecuatoriana, donde las autoridades ancestrales (kuraka likuati), que formaban en el pasado exclusivamente el poder comunitario, integraron un consejo de gobierno junto a el tayak apu (presidente) el yanapak apu (vicepresidente) y los runa kawsayta purichik kurakakuna (dirigentes de comisiones de jóvenes, mujeres, sabios) (Moctezuma 2020, p. 159). En todos estos casos la autoridad máxima es la asamblea.

La experiencia masiva intercomunitaria del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ancla su potencia organizativa y autonómica en la fuerza de los trabajos comunales y autoridades y asambleas comunitarias, lo que les permite pensar y construir formas de gobierno regional, es decir, de forma supra comunal.

El mando de los trabajos comunales y de la producción de lo común implica una politicidad muy otra. A su vez, a pesar de las dificultades de sostener la autoactividad, las donaciones de trabajo y el trabajo en común, estas relaciones y vínculos son otra forma de reproducción vital. Aprender tanto del trabajo como de la politicidad comunitaria, devela también los límites de las formas estatales y mercantiles de reproducción social.

La comunidad, más allá de la producción campesina, es otra forma de reproducir la vida en colectivo. De las sociedades y movimientos comunales, emergen en ocasiones, novedosas, disruptivas y emancipatorias formas de organización social. Esta visión, por tanto, nos permite aprender de la potencia emancipadora de la comunidad del trabajo, que es quizá, una de las posibles alternativas societales, que numerosos pueblos construyen a lo largo y ancho del continente.

Bibliografía

Bartra, A. (2020). Repensar lo rústico. Aportes a una teoría del campesinado contemporáneo. En: J. Boltvinik y S. Mann (Eds.), *Pobreza y persistencia campesina en el siglo XXI: teoría, debates, realidades y políticas*. México: Siglo XXI.

- Bartra, A. (2008). Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. *Boletín de Antropología Americana*, (44), 5-24.
- Bartra, A. (2006). *El capital en su laberinto. Ensayos rústicos sobre perversiones agrarias*. México: ITACA-UACM.
- Bourdieu, P. (2017). *Antropología económica. Curso en el Collège de France (1992-1993)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2009). *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Chayanov, A. (1974) [1925]. *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Cruz León, A., y A. F. Gaona. (2021). *Etnoagronomía, utopía y alternativas al desarrollo*. México: Universidad Autónoma de Chapingo.
- Concheiro San Vicente, L. (2024). *Marxismo neotropical. Variaciones latinoamericanas sobre los modos de producción*. México: UNAM, Coordinación de Humanidades.
- Dardot, P., y C. Laval. (2014). *Común*. Barcelona: Gedisa.
- De Lomnitz, L. (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Echeverría, B. (2001). *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía. 1981-1982*. México: UNAM-Facultad de Filosofía y Letras-ITACA.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.
- Escárzaga, F., y L. Henríque Pinto (Coords.). (2020). *Procesos de reconstitución comunitaria en la defensa del territorio contra el extractivismo en América Latina*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- Federici, S. (2013). *La revolución feminista inacabada. Mujeres, reproducción social y luchas por lo común*. México: Escuela Calpulli.
- Foster, J. (2000). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: Ediciones de intervención cultural El Viejo Topo.
- García Linera, Á. (2009). *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. Buenos Aires: CLACSO-Muela del Diablo-Comuna.
- Gibson, K., y J. Graham. (2011). *Una política poscapitalista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- González Casanova, P. (2000). Comunidad: la dialéctica del espacio. En: UNAM-IIS, *Conceptos fundamentales de nuestro tiempo*. México: UNAM. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/414trabajo.pdf
- Gorz, A. (1991). *Metamorfosis del trabajo. Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica*. Madrid: Editorial Sistema.

- González, M., Burguete Cal y Mayor, A., Marimán, J., Ortiz-T, P., y R. Funaki. (2021). *Autonomías y autogobierno en la América diversa*. Quito: Abya Yala.
- Gudeman, S. (2001). *The anthropology of economy. Community, market, and culture*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes Comunitario-Populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gutiérrez, R., Linsalata, L., y M. Navarro. (2017). Repensar lo político, pensar lo común, claves para la discusión. En: D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (Eds.), *Modernidades alternativas*. México: FCPyS-UNAM, Ediciones del Lirio.
- Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. México: Bajo Tierra.
- Leff, E. (1998). *Saber ambiental. Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI-PNUMA-CEIICH-UNAM.
- López, P.C. (2020). *Contrahegemonía comunitaria. Las experiencias autonómicas del pueblo guaraní en Bolivia y del zapatismo en México*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Margulis, M. (1980). Reproducción social de la vida y reproducción del capital. *Nueva Antropología*, IV(14), 47-64.
- Maldonado, B. (2015). Perspectivas desde la comunalidad en los pueblos indígenas de Oaxaca. *Bajo El Volcán*, 15(septiembre-febrero), 151-169.
- Martínez Luna, J. (2003). *Comunalidad y desarrollo*. México: CONACULTA.
- Mies, M., y V. Bennholdt-Thomsen. (1999). Defending, reclaiming, and reinventing the Commons. En: *The Subsistence perspective: Beyond the globalized economy*. Londres: Zed Books.
- Mies, M. (2019). *Patriarcado y acumulación a escala mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Moyo, S., y P. Yeros (Coords.). (2008). *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Marx, K. (1975a) [1867]. *El capital Vol. I. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1975b) [1867]. *El capital Vol. II. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1971) [1857-1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. México: Siglo XXI.
- Marx, K., y F. Engels. (2014) [1845]. *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Moctezuma, N. (2020). Sarayaku: la lucha comunitaria por el sumak kawsay (Buen Vivir) en la Amazonía ecuatoriana. En: F. Escárzaga y L. Pinto (Eds.), *Procesos de reconstitución comunitaria en la defensa del territorio contra el extractivismo*. México: UAM.
- Narotzky, S., y N. Besnier. (2020). Crisis, valor y esperanza: repensar la economía. *Cuadernos de Antropología Social*, 51, 23-48.
- Narotzky, S. (2004). *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Melusina.

- Narotzky, S., y P. Moreno. (2000). La reciprocidad olvidada: reciprocidad negativa, moralidad y reproducción social. En *Hispania*, vol. 60, núm. 204.
- Ostrom, E. (2011). *Gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica-UNAM.
- Patzi, F. (2009). *Sistema comunal, una propuesta alternativa al sistema liberal*. Editorial Vicuña.
- Pineda, C.E. (2024a). *Política comunal y autonomía urbana. Mujeres de barrio produciendo lo común en Ciudad de México*. FCPyS-UNAM-Bibliotopía.
- Pineda, C.E. (2024b). #YoPrefieroElLago (#WePreferTheLake): Eco-political conflict and comunal environmentalism in the struggle of Atenco against Mexico New International Airport. *Journal of Developing Societies*.
- Pineda, C.E., y A. Hopkins. (2021). *Pensar las autonomías. Experiencias de autogestión, poder popular y autonomía*. Bajo Tierra Ediciones.
- Pineda, C.E. (2019). Comunidad, autonomía y emancipación. En G. Makarán y P. López (Coords.), *Vuelta a la autonomía. Debates y experiencias para la emancipación social desde América Latina*. CIALC-UNAM, Bajo Tierra Ediciones, Editorial El Colectivo.
- Polanyi, K. (1974). *La gran transformación*. Juan Pablos Editor.
- Ramos, I. (2017). Gozona y fandango: fuentes de legitimidad de la alianza matrimonial en Yalálag, Oaxaca. *Península*, Vol. XII, núm. 2, julio-diciembre, pp. 143-168.
- Sahlins, M. (1974). Economía tribal. En M. Godelier, *Antropología y Economía*. Anagrama.
- Saito, K. (2017). *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx*. Bellatierra.
- Tapia, L. (2009). Prólogo. En R. Zavaleta, *La autodeterminación de las masas*. CLACSO.
- Tapia, L. (2002). *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo, modernidad*. CIDES-UMSA.
- Toledo, V.M., y N. Barrera-Bassols. (2008). *La memoria biocultural*. Icaria.
- Tzul Tzul, G. (2018). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq'ena'*. Instituto Amaq', Bufete para Pueblos Indígenas y Libertad bajo Palabra.
- Wanderley, F. (2016). La economía solidaria y comunitaria en Bolivia. *Revista de la Academia*, Vol. 21, otoño, pp. 57-75.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. FCE.
- Zavaleta, R. (2009). *La autodeterminación de las masas*. Siglo del Hombre-CLACSO.

¿Qué puede lo común contra la escala de la necrotización capitalista del tejido de la vida?

Lucia Linsalata

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla - México

Huáscar Salazar Lohman

Centro de Estudios Populares - Bolivia

Vivimos tiempos oscuros de renovada violencia exacerbada y ciega barbarie; tiempos de reestructuración e ilimitada expansión del dominio de las relaciones de capital en el tejido de la vida. Para muchos pueblos y comunidades de Abya Yala y del mundo son sin duda tiempos de guerra; tiempos de degradación profunda de sus condiciones materiales de reproducción —tierra, aguas, aires, bosques, alimento, vivienda, salud—, pero también de destrucción violenta del tejido social comunitario que los abriga y de las tramas vitales de interdependencia que sostienen una multiplicidad de especies compañeras con las que co-habitan y co-producen sus lugares de vida. Una de las dimensiones menos comprensibles de esta extensiva guerra contra la vida es la racionalidad económica que la gobierna, así como la lógica expansiva que subyace a su devastadora avanzada sobre los territorios.

Teniendo como trasfondo lo que hemos visto ocurrir en años recientes en la Amazonía boliviana, en este capítulo desarrollamos el concepto de *necrotización capitalista del tejido de la vida* para indagar con más detenimiento sobre ambos fenómenos. En la primera parte del texto, proponemos algunas claves analíticas que pueden ayudarnos a dilucidar tanto la racionalidad económica, como la lógica escalar que impulsan los procesos de muerte y enfermedad impuestas por la economía capitalista contemporánea en los territorios que habitamos. A partir de dicho desarrollo analítico, en la segunda parte del texto, ponemos en juego una pregunta política que consideramos fundamental para las luchas comunitarias de nuestros tiempos: ¿qué puede lo común ante la lógica escalar de la muerte impuesta por el capital?

Nos hacemos esta pregunta con una doble finalidad. Por un lado, nos proponemos pensar seriamente la vulnerabilidad de los procesos organizativos que producen común ante la *escala des-comunal* de la dinámica necrótica del capital. Por el otro, nos empeñamos en no renunciar a pensar críticamente las potencias transformadoras y “reparadoras” de lo común en estos contextos. Hacemos lo anterior con el firme convencimiento de que la dureza de nuestros presentes en crisis requiere, hoy más que nunca, aprender a comprender la complejidad de los problemas que habitan la crisis de reproducción impuesta por el capitalismo contemporáneo, sin dejar de reconocer y cultivar nuestra capacidad de “suscitar respuestas potentes a acontecimientos devastadores” (Haraway 2019, p. 19).

Guerra capitalista contra la vida y necrotización

Tenemos un problema civilizatorio: el haber construido la organización material de las sociedades en contra de la naturaleza de la que formamos parte y en contra de los vínculos y las relaciones que sostienen la vida.

Yayo Herrero

Cuando nos propusimos comenzar a escribir este texto, de manera paralela contemplábamos atónitos y con mucha impotencia cómo las tierras bajas de Bolivia —y en concreto, la región amazónica— ardían de manera descontrolada. La mayoría de los medios de comunicación tradicionales en ese momento solo daban cuenta de una de las consecuencias que este drama ambiental estaba ocasionando: el humo en las ciudades¹. Sin embargo, desde su casa en la ciudad de La Paz, en un conversatorio virtual en el que participó, Silvia Rivera Cusicanqui² ponía en juego otra clave de lectura. Nos decía: “estamos viviendo este horror, que es respirar ceniza de animales y plantas que han muerto por

¹ La ciudad de Santa Cruz viene siendo testigo de este fenómeno cada año desde hace ya mucho tiempo, pero esta vez no solo el problema se incrementó dramáticamente en aquella ciudad, sino que el humo llegó a la mayoría de las urbes del país, incluida la ciudad de El Alto, situada a 4 mil metros sobre el nivel del mar. Estaba pasando algo que años atrás era simplemente inconcebible.

² Silvia Rivera Cusicanqui es socióloga boliviana. Sus trabajos hacen énfasis en la historia regional, la memoria colectiva y la imagen como documento social. Ha sido docente de la Carrera de Sociología, UMSA (La Paz) hasta su jubilación en 2014. En 2019 recibió el doctorado Honoris Causa de la Universidad de San Luis (Argentina). Ha publicado numerosos artículos, y libros, entre los que destacan: “Oprimidos pero no Vencidos”. Luchas del campesinado aymara y qhichwa, 1900-1980 (1984); Las Fronteras de la Coca. Epistemologías coloniales y circuitos alternativos de la hoja de coca (2010); Un mundo ch’ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis (2020), y Sociología de la Imagen (2023). Actualmente ejerce la docencia libre en el espacio autogestionado Colectiva Ch’ixi (La Paz), donde coordina dos veces al año el Seminario Sociología de la Imagen.

los incendios”. Justo eso es lo que no se discute o se discute poco en la palestra pública oficial. El problema principal del humo que atosigó a las ciudades bolivianas no es el que afecta a nuestra cotidianidad urbana, sino la destrucción de ecosistemas enteros y la imposición de amplios procesos de muerte que son impulsados por distintas dinámicas de expansión capitalista.

En las últimas décadas, la región Amazónica ha perdido el 20 % de sus bosques y otro 6 % de su territorio está altamente degradado. Según muchos estudios ambientales esta región, que no solo es importante para el equilibrio ambiental de esta parte de América, sino para la vida a nivel global, estaría alcanzando un punto de no retorno en los próximos años, si es que el nivel de deforestación mantiene su tendencia (Sierra 2022). Estos datos están íntimamente relacionados con las dinámicas extractivas de la economía capitalista en la región. El humo que llega a las ciudades de Bolivia en los últimos años tiene que ver con múltiples procesos económicos: la expansión de la frontera agrícola para la producción de monocultivos, la minería ilegal, la explotación maderera, el narcotráfico; todas actividades extractivistas —ilícitas o no— ligadas al gran capital transnacional. El conjunto de estas actividades ha generado, entre otras cosas, que Bolivia se haya convertido en el país con la mayor tasa de deforestación per cápita del mundo —y tercero en términos absolutos, luego de Brasil y el Congo—. Solo en 2022 se deforestaron más de 385 mil hectáreas de bosque húmedo primario y 595 mil hectáreas de cobertura arbórea (Paredes 2023). ¿Cómo entendemos estos procesos de muerte tan extendida sobre los que se sostiene la ampliación del capitalismo contemporáneo?

En un interesante ensayo titulado “Violencia extractivista y socio-metabolismo del capital”, Horacio Machado (2021) nos invita a reflexionar sobre un hecho innegable que se encuentra hoy en el corazón de la problemática que estamos señalando. En este escrito, Machado nos recuerda que, desde sus orígenes, en las primeras décadas de la conquista de América, la economía capitalista funciona en términos geográficos extendidos y generalizados alrededor de *un trastorno socio-metabólico nefasto para la reproducción de la vida*: la continua y violenta apropiación por parte del proceso de valorización del valor de las fuentes de vida, para su sucesiva conversión en valores abstractos.

Hablamos de un trastorno socio-metabólico porque dicha conversión conlleva, como resultado, la sistemática degradación de las fuentes de vida de la que la misma economía capitalista se alimenta. Pues, tal como explica el autor, el proceso de abstracción que el valor de cambio impone sobre las energías vitales de los seres vivos y la materia con-viviente de la Tierra, al convertirlas en materias primas y fuerza de trabajo para los circuitos de la valorización del

capital, involucra "una específica pulsión de muerte sistémica, una tendencia hacia la destrucción de la vida (en sus fuentes y en todas sus formas) como condición y efecto de la propia lógica expansiva de la acumulación" (Machado 2021, p. 79). A eso añade:

Desde 1492 [...] en adelante, la valorización del capital, el devenir mundo del capital, ha requerido de una constante e ininterrumpida "guerra de conquista" contra las fuentes de vida para posibilitar y asegurar su proceso de realización. Como el valor abstracto no puede realmente, materialmente, prescindir de las fuerzas materiales de la vida, esa tendencia hacia la valorización se ha plasmado en una historia geopolítica de continua expansión de las fronteras de mercantilización de la naturaleza, tanto la naturaleza genérica, como la específicamente humana (Machado 2021, p. 79).

En palabras más sencillas, desde su surgimiento el capitalismo no tiene la finalidad de sostener la vida, aunque la organiza a su favor, condicionando de distintas formas los ritmos y las formas de su reproducción. No la sostiene porque degrada constantemente las condiciones que permiten su plena reproducción y su autorregulación en el tiempo. El capitalismo está más bien en guerra contra la vida. Está en guerra porque supone y requiere, por efecto de la misma lógica de crecimiento continuo del proceso de acumulación, recurrir sistemáticamente a la violencia "como medio y modo de extracción de energías vitales" (Machado 2021, p. 79), para su continua transferencia a los circuitos de la valorización que se supone infinitos.

¿Qué efecto produce este trastorno metabólico en la trama de la vida que somos y hacemos juntos con muchos otros?

La metáfora de la necrosis nos puede ayudar a visualizar una respuesta a esta pregunta. Tal como nos recuerda Justin McBrien, a diferencia de la apoptosis, que tiene que ver con un proceso orgánico de muerte programada de células que se vuelven innecesarias para un cuerpo saludable; la necrosis se produce a partir de una lesión traumática, violenta, e implica la muerte progresiva de partes de un tejido vivo, a través de un proceso de autodestrucción celular llamado autólisis, mediante el cual, una célula se destruye a sí misma a través de sus propias enzimas (McBrien 2016, p. 117).

De alguna manera, las trastornadas relaciones socio-metabólicas que el capitalismo ha impuesto históricamente sobre nuestros cuerpos y nuestros territorios operan de forma similar a una necrosis. A través de traumas continuos y violencias sistemáticas, las relaciones del capital instauran al interior del

tejido de la vida patrones de relacionamientos e intercambio de materia y energía que, al tiempo de establecer formas de reproducción de la vida funcionales a la extracción y generación de valor capitalista, van fracturando y degradando las capacidades autorregulativas de los cuerpos, de los organismos vivos, de sus entornos y del planeta en su conjunto, enajenando las potencias regenerativas inscritas en los mismos y conduciéndolos hacia su progresiva destrucción (Linsalata 2020); esto es: hacia su progresiva conversión en tejidos muertos o profundamente enfermos al interior del complejo tejido de la vida.

La muerte de tales tejidos socio-ecológicos no tiene nada que ver con la muerte que alimenta y renueva el ciclo de la vida. La muerte necrótica impuesta por los trastornados metabolismos de las sociedades capitalistas es, para los pueblos y para las especies compañeras con las que compartimos este planeta, lo que Dona Haraway define como una “muerte doble”: una muerte física a la que sigue un proceso de acabamiento progresivo de esa forma de vida. Mejor dicho, la muerte necrótica es una muerte impuesta, a partir de grandes dosis de violencia sobre los cuerpos-territorios, que rompe con el ciclo de la vida, porque después de ella ya no sigue la renovación de la vida, sino la progresiva extinción de múltiples fuentes y formas de vida (Haraway 2019).

La manera en que los procesos extractivistas vienen avanzando en la Amazonía es un ejemplo muy elocuente de lo que representa la necrotización capitalista del tejido de la vida. Este bioma, considerado una de las mayores reservas de carbono del mundo, es fundamental para el equilibrio y conservación de la biodiversidad a nivel planetario (Malhi et al. 2008). Sin embargo, múltiples regiones amazónicas quedan devastadas como consecuencia del sistemático avance de actividades extractivas de diverso género. Uno de los casos más emblemáticos es el que se ha suscitado en la región de Madre de Dios, al sureste del Perú y al norte de Bolivia, región que ha sido profundamente dañada por la actividad de la minería ilegal, la cual ha significado, entre otras cosas, la deforestación de decenas de miles de hectáreas de bosques; la contaminación de ríos y suelos con mercurio (afectando la cadena alimentaria y poniendo en riesgo la salud de todos los seres vivos que habitan la región, incluidos los seres humanos); la alteración de los cursos de agua y la afectación de los ecosistemas acuáticos; etcétera (Martínez et al. 2018; Swenson et al. 2011; De Echave 2016).

En esta zona, como en otras donde las actividades extractivas ganan terreno en la Amazonía, no solo se destruyen los ecosistemas, sino que, de manera paralela, se transforman e imponen relaciones que tendencialmente generan mayor dependencia de la actividad extractiva a la vez que tienden a amplificarla. Es lo que pasa, por ejemplo, con los indígenas de la región amazónica. “Los mineros ilegales han

invadido 370 territorios pertenecientes a comunidades indígenas de la Amazonía, y si se suman las concesiones entregadas por los gobiernos la cifra sube a 1.131" (Sierra 2020). Si bien, en la gran mayoría de los casos, la penetración de la actividad minera es resistida sistemáticamente, lo que sucede también es que, en la medida en esta actividad se va convirtiendo en predominante, no solo logra desorganizar cualquier forma de resistencia, sino que poco a poco termina por erosionar las tramas relacionales que operan con el fin de reproducir la vida, a la vez que se van configurando relaciones en torno a la sobrevivencia mediadas por el capital.

La posibilidad de reproducir la vida, de manera individualizada y en el corto plazo, queda condicionada a la subordinación de la actividad humana al proceso de trabajo extractivo capitalista, ya que los tejidos socio-ecológicos centrados en la reproducción de la vida humana y no humana se fracturan o se destruyen. Lo anterior sucede no solo por la descomposición de los ecosistemas, sino también como resultado de los múltiples procesos de violencia que recubren a estas actividades y que también operan desde una lógica expansiva. Esta situación, por ejemplo, es muy evidente en la región del Norte Amazónico boliviano, donde la minería del oro ha vuelto inviable las actividades de reproducción de la vida de comunidades indígenas que habitan ahí, y muchas de ellas se han visto obligadas a realizar actividades extractivas para subsistir. De esta forma se ha generado un proceso de necrotización expansiva de las relaciones humanas y no humanas, en el que, a medida que se impone la lógica del valor de cambio, se va dejando una estela de muerte por detrás.

Lo más aterrador de este paulatino proceso de expansión de las muertes impuestas por las actividades extractivas es el hecho de que no se trata de un simple fenómeno colateral de la economía capitalista, circunscrible a algunos territorios sacrificables en pos del bienestar de muchos, como a menudo se intenta presentarlo desde algunas narrativas hegemónicas. Por lo contrario, se trata de una dinámica autoexpansiva de producción de enfermedad y muerte, que, de manera siempre diferenciada y específica en cada territorio, sostiene y alimenta el régimen de la acumulación capitalista. Llamamos a esta dinámica autoexpansiva de producción de enfermedad y muerte, *necrotización del tejido de la vida* y, en el siguiente apartado, intentaremos distinguir dos aspectos esenciales de la misma: su función económica al interior de la dinámica de la acumulación capitalista y su lógica escalar.

Cuando la muerte impuesta se hace negocio

Cuanto de forma más veloz se destruyen y se ponen en riesgo las bases materiales que sostienen la vida, más sanas están las economías.

Yayo Herrero

Para poder entender la función económica inscrita en la dinámica de necrotización del tejido de la vida propia de la economía capitalista, es importante subrayar que el capitalismo no es solo un sistema económico de dominación nacido de y basado en la apropiación geográficamente desigual de las riquezas materiales de los territorios y en la explotación, racial y sexualmente jerarquizada, de los cuerpos. Es también y, sobre todo, una economía movida por un imperativo de crecimiento perpetuo; una economía que “requiere —como condición para su realización— de una continua y recursiva re-creación ampliada de sus esferas y formas de explotación” (Machado 2021, p. 79). En este movimiento perpetuo de re-creación ampliada de las esferas y las formas de explotación, propio de la economía capitalista, la producción de tejidos socio-ecológicos necrotizados juega un papel fundamental, en la medida en que contribuye a amplificar y re-crear “un régimen social de escasez generalizada” (Machado 2021, p. 80).

Expliquémonos mejor. La devastación y contaminación mortífera de las fuentes de vida (agua, bosques, aire, suelos, etc.), la enfermedad de los cuerpos, la extinción de formas de vida comunitarias, y un largo etcétera de muertes impuestas interconectadas que buscamos nombrar con la expresión “necrotización del tejido de la vida”, lejos de ser malas noticias para la lógica del capital son: por un lado, efecto ineludible del despojo y de la explotación capitalista; por el otro, son también medio de creación de nuevas oportunidades de negocio. Pues, la devastación o degradación de bienes anteriormente comunes, vuelve tales bienes escasos. Y, entre más escaso se vuelve un bien común, un valor de uso al que antes se podía acceder libremente (llámese éste agua, bosque, suelo cultivable, vínculos relacionales o salud), más se instala el imperativo de acceder y disfrutar de dicho bien —o de los bienes que anteriormente se podían conseguir a través del uso del mismo— mediante la mediación monetaria; es decir, mediante su venta en alguna forma de mercado. La contaminación de las fuentes de agua ha hecho que el acceso a agua limpia sea hoy un negocio multimillonario a nivel global. La escasez y la contaminación de los suelos han hecho que, en muchos lugares del mundo, el alimento sano sea un bien altamente costoso. Y el agotamiento de fuentes tradicionales de extracción de oro, ha hecho que este equivalente general clásico, se vuelva un medio de acumulación abstracta cada vez más deseado, lo que ha llevado a su vez a que la extracción aurífera se haya extendido de manera tan descontrolada en regiones como la amazónica, donde solo puede existir bajo un esquema de alta intensidad en la utilización de fuerza de trabajo.

Aclarado lo anterior, pasemos a reflexionar sobre el segundo aspecto que nos interesa abordar en este ensayo. Hasta aquí hemos afirmado que la necrotización del tejido de la vida es un proceso autoexpansivo inherente a la dinámica del

capital y funcional a la creación de un régimen de escasez ampliada. Sin embargo, aún no hemos aclarado cuál es la lógica escalar que gobierna este proceso.

En la medida en que el proceso de necrotización del tejido de la vida es, a la vez, un efecto ineludible de la acumulación de capital y un medio de re-creación ampliada de negocios, la lógica escalar que gobierna su producción es la lógica de las economías de escala, o, lo que es lo mismo, la lógica de la "escalabilidad".

El término "escalabilidad", tal como señala Ana Tsing (2021), proviene del mundo de los negocios y refiere a la capacidad de una empresa para expandirse sin cambiar la naturaleza de lo que hace. Un negocio escalable es fácil de reproducir, en la medida en que sus mecanismos internos mantienen su eficiencia y rentabilidad sin importar el contexto.

Siguiendo a Tsing, uno de los modelos más tempranos e influyentes de escalabilidad han sido la planificación europea de plantaciones de azúcar en las colonias. La característica principal del sistema de plantaciones descansa en el hecho de que tales cultivos se organizaron a partir de una lógica de total alienación que permitió incrementar su expansión, generando beneficios sin precedentes para los grandes capitalistas de aquella época. Al allanar tierras locales, importar plantas clonadas y población africana esclavizada y fácilmente reemplazable, los capitalistas de ese entonces rompieron toda relación socio-ecología previamente existente en los territorios colonizados. Todos los elementos de la plantación (tierra, plantas, trabajadores) se alienaron y se volvieron intercambiables para que el sistema completo pudiera reproducirse fácilmente y maximizar las ganancias. Explica Tsing:

Las plantaciones de caña de azúcar se expandieron por todas las regiones cálidas del planeta. Sus componentes contingentes –material de plantación clonado, mano de obra forzada, tierra conquistada y, por lo tanto, abiertas– mostraron cómo la alienación, la intercambiabilidad y la expansión podían generar beneficios sin precedentes. Esta fórmula modeló los sueños que hemos dado en llamar progreso y modernidad (Tsing 2021, p. 66).

Cuando hablamos de escalabilidad, hablamos entonces de un patrón de expansión que se impone sobre las geografías y los calendarios eco-sociales de los cuerpos-territorios a partir de una ruptura en los metabolismos anteriores y de la *imposición de alguna forma de alienación e intercambiabilidad*. Este patrón de expansión geográfico está orientado a la extracción de la mayor cantidad de ganancias posible, en la medida que permite mantener altos niveles de

rentabilidad sin recurrir a grandes modificaciones. Además, responde a centros decisionales y a lógicas de valorización y consumo exógenas a los territorios sobre los cuales se impone y a las poblaciones que los habitan, que por lo general sólo sufren las consecuencias.

Ahora bien, la lógica escalar que gobierna la dinámica autoexpansiva del proceso de necrotización responde en gran medida, aunque no únicamente, a este patrón de expansión exógena basado en la alienación y la intercambiabilidad. La catástrofe ecológica que se vive en las tierras bajas de Bolivia, incluida la región amazónica puede ayudarnos a entender mejor lo que estamos planteando. La quema voluntaria de inmensas hectáreas de bosques responde a un patrón de expansión que sigue la lógica de la escalabilidad y que tiene a la agroindustria como uno de los principales factores que impulsan estos procesos.

En los últimos años, los incendios forestales en tierras bajas de Bolivia y particularmente aquellos que se han suscitado en la región amazónica, tienen que ver en buena medida con la ampliación de la frontera agrícola para la implementación de monocultivos. Solo en el caso de la soya —el monocultivo más extendido del país—, la producción de esta oleaginosa se ha incrementado en 800 % en tan solo 30 años (gráfico 1), esto ha significado la devastación de grandes territorios, muchos de ellos considerados áreas protegidas y territorios indígenas.

En la base de este proceso de expansión de la agroindustria, a través de la deforestación y de los incendios que cada año llenan de humo a Bolivia, se encuentra un modelo de escalabilidad de esta actividad. Los denominados “paquetes tecnológicos” relacionados con los monocultivos, representan un conjunto de conocimientos, procedimientos e instrumentos para su implementación en diferentes escalas. Van desde la quema de los territorios a ser utilizados, la puesta en marcha de maquinarias intensivas en capital, la utilización de semillas genéticamente modificadas y la utilización de un conjunto de agrotóxicos que han sido “diseñados” de manera específica para esas semillas que son sembradas siguiendo ciertos requisitos medioambientales. La agroindustria se sostiene sobre la base de una concepción que homogeneiza el entendimiento de los territorios y los reduce a variables manejables. Una vez que las mismas son “controladas”, se entiende que la producción puede escalar de manera replicable y sistemática, siempre y cuándo se sigan los diseños de ese paquete tecnológico.

Entonces, siempre y cuándo se ajusten ciertas variables —como, por ejemplo, la utilización de más o menos agrotóxicos— es lo mismo producir soya en la región de los bosques secos de la Chiquitanía boliviana o en la selva amazónica del norte del país. Sin embargo, la sobreposición de estos monocultivos sobre los ecosistemas originales y las múltiples relaciones de interdependencias sobre los

cuales se sostienen, terminan por destruir las formas de vida que allí se reproducían, y tendencialmente queda solo aquella vida que es funcional para el capital y que se organiza en torno a éste: los monocultivos y algunos humanos —muchas veces enfermos— que trabajan en estos. Además, en estos procesos de escalabilidad, la vida que habita en los territorios controlados por el capital es cada vez más dependiente de los insumos del propio capital: la vida en sí misma no es sostenible fuera de los marcos del capital. Finalmente, cuando producir en ese espacio deja de ser rentable —ya sea por los designios del mercado, por la erosión de la tierra o por cualquier otro motivo—, esos territorios se convierten en espacios necrosados, en espacios de muerte. Aunado a lo anterior, cabe tomar en cuenta que estos mismos procesos de necrotización, se potencian y se amplifican cuando la escalabilidad de este tipo de actividades confluye con otras actividades igualmente depredadoras, como la minería, la explotación hidrocarburífera, el narcotráfico, etc.; generando sinergias negativas que terminan por acelerar y profundizar el proceso de necrotización en estos territorios.

Entendiendo el sustrato de lo común

Hoy en día, esta realidad no se vive exclusivamente en la región amazónica, sino en una multiplicidad cada vez más extendida de geografías. Por lo mismo, cuando nos hacemos la pregunta sobre: ¿qué puede lo común contra la escala de la necrotización capitalista del tejido de la vida?, planteamos una cuestión compleja y muy necesaria de entender. Por un lado, se presenta como una pregunta que refiere a una alternativa y a una posibilidad frente a la dinámica expansiva del capital. Por el otro lado, es una pregunta que alude a la dificultad que existe desde lo común para establecer límites a la dinámica necrotizante del capital, ya que es justamente el tejido de la vida, que sostiene y recrea lo común, aquel que resulta gravemente afectado por dicha dinámica.

Ponemos la pregunta en estos términos porque consideramos que las experiencias y las prácticas organizativas que producen común adquieren este doble carácter frente a los efectos necrotizantes del capital. Por un lado, son profundamente vulnerables; por el otro, representan una potencia eco-social capaz de poner un freno a tales dinámicas y, en algunas circunstancias, de hacerse parcialmente cargo de lo dañado. Ambas dimensiones, *vulnerabilidad* y *potencia*, operan de manera inversamente proporcional a medida que las formas de alienación e intercambiabilidad inscritas en la dinámica escalar del capital aumentan en tamaño y densidad. Pues, la potencia transformadora de lo común se diluye a escalas cada vez más amplias, en las que únicamente son las

mediaciones del capital —aquellas que operan de manera abstracta— las que devienen sostenibles. Por otro lado, a esas escalas, consideradas *des-comunales*, la vulnerabilidad de lo común se incrementa, habilitándose condiciones para procesos de descomposición que terminan necrotizando el tejido socioecobiológico que sostiene lo común, y que pueden ir teniendo consecuencias irreparables en diferentes escalas y dimensiones del tejido de la vida.

Antes de profundizar al respecto, conviene comprender con más claridad la manera en que entendemos *lo común* (o la *producción de lo común*) y porqué consideramos que lo común tiene un carácter anticapitalista³.

Recuperando a Bolívar Echeverría, partimos de entender dos cosas: que lo común es, antes que nada, una relación eco-social de sustrato político y que *lo político* refiere a esta capacidad humana de dotar de sentido y forma específica y a su propia socialidad, “de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana” (Echeverría 1998, p. 77). Al mismo tiempo, haciendo un esfuerzo por ensanchar la mirada de Echeverría, entendemos que lo político, en tanto capacidad humana de imprimir una forma a la socialidad, no existe en términos generales, trans-históricos o trans-geográficos, sino que adquiere existencia y concreción solo “en las distintas estructuraciones concretas de su realización efectiva” (Echeverría 1998, p. 77). Esto es: en las múltiples concreciones históricas de lo humano, todas ellas co-producidas en un lugar, en una geografía particular, a través de la configuración de complejas redes socio-ecológicas de interdependencia entre seres humanos y entre éstos y una multiplicidad de otros seres con los que co-habítamos nuestros entornos y co-producimos nuestros cuerpos y nuestros mundos, dentro y a través del tejido de la vida.

En tal sentido, lo político no tiene para nosotros un contenido ahistóricamente y ageográficamente predefinido. Por lo contrario, cuando hablamos de lo político aludimos a esa capacidad humana, siempre situada en tiempos históricos, lugares y cuerpos concretos, de dar una forma y un sentido a la vida social, a través del establecimiento de términos específicos de interdependencia: de formas concretas de interdependencia para garantizar la reproducción material y simbólica de la vida.

Tales formas se van co-producendo, en la sedimentación y entrelazamiento de diferentes temporalidades históricas, a través del tejerse dinámico

³ Lastimosamente, en el presente la utilidad de la noción que refiere a lo común —y de sus múltiples derivaciones: comunidad, comunalidad, comunitario, etc.— está siendo disputada y apropiada por un conjunto de enfoques teórico epistémicos que despolitizan el contenido de este concepto, convirtiéndolo en un eslogan que incluso es utilizado como mecanismo de legitimación de procesos de producción capitalista. Nosotros, por el contrario, sostenemos la importancia de cultivar una mirada anti-capitalista sobre lo común que abone a la transformación radical de la realidad existente.

y complejo de entramados relacionales intra e interespecies, a lo largo de los cuales la vulnerabilidad de los cuerpos y las comunidades humanas guardan una íntima relación con la vulnerabilidad de otros organismos vivos y otras comunidades bióticas, todas ellas indisolublemente ligadas entre sí en el tejido de la vida, en una relación constante de co-constitución y mutua afección. Y es por ello por lo que, desde nuestro punto de vista, la capacidad política autopoietica de los seres humanos de dar forma a su propia socialidad, no debe de ser entendida como un proceso autosuficiente de creación intraespecie, ya que ninguna comunidad humana se hace realmente a sí misma. Todas se hacen de forma sim-poiética a partir del devenir con otros seres vivos y con la materialidad co-viviente de la Tierra.

Ahora bien, a partir de este entendimiento de lo político, cuando hablamos de la producción de lo común, hablamos de dinámicas organizativas –situadas en espacio-tiempos concretos– de ejercicio y configuración de lo político; dinámicas que, pese a tener contenidos y formas diferentes, comparten algunos rasgos similares. Dichos rasgos refieren al tipo de relaciones de asociación y colaboración que tales dinámicas organizativas tejen y retejen continuamente o, dicho de otra manera, al establecimiento de tipos particulares de patrones de interdependencia. Lo que diferencia los patrones de interdependencia, que se tejen a partir de la producción de lo común, de otras formas históricas de configuración de lo político, es esencialmente el hecho de que estamos frente a tramas organizativas que buscan asegurar el sustento de una comunidad concreta de vida, a través de la co-producción de alguna forma de riqueza simbólica o material y la co-producción de decisiones y acuerdos al interior de dicha comunidad.

En resumen, cuando hablamos de lo común hablamos de patrones de co-gestión de las relaciones de interdependencia (intra e inter-especie) que buscan garantizar el sustento de una trama comunitaria, a partir de la co-producción de riqueza material o simbólica dirigida a la satisfacción de deseos y necesidades compartidas y la co-producción de decisiones y acuerdos. En tal sentido, proponemos entender lo común como una dinámica eco-social de configuración de lo político que alienta las fuerzas de la cooperación y cuida los términos de la autorregulación al interior del tejido de la vida, a partir del establecimiento de patrones de interdependencia que ponen en el centro el sostenimiento de comunidades concretas de vida.

El sostener la vida en sus distintas dimensiones, se convierte, entonces, en el propósito articulador de las relaciones sociales que producen esta socialidad específica. En tales relaciones sociales, lo que solemos entender como política y economía son, de manera clara y evidente, componentes destinados a garantizar

la reproducción de la vida y, por tanto, de la misma red de relaciones que configura el entramado. Pues, la dimensión de lo político es fundamental a la hora de la producción cotidiana de lo común. Es desde ahí que se imprime el sentido de organizar los haceres sociales en torno a la reproducción de la vida. Aquello que entendemos como actividades económicas, entonces, quedan subordinadas a la politicidad de la trama comunitaria centrada en la reproducción de la vida. Lo importante es producir *valores de uso* que satisfacen deseos y necesidades concretas para hacer posible la vida en sus distintos niveles. *Se co-produce con ese sentido*, a diferencia de lo que sucede en las formas de socialidad capitalistas, en las cuales la producción de valores de uso es una variable dependiente del valor de cambio, que es la base para los procesos ampliados de acumulación de capital.

Por este motivo es que la forma en que se gestiona la decisión política al interior de las tramas organizativas que producen común es fundamental. En las tramas comunitarias cuyas actividades se centran en garantizar la satisfacción de deseos y necesidades compartidas, las relaciones de poder suelen ser tendencialmente fluidas y discurren a partir de *acuerdos que obligan*. La pertenencia a una trama comunitaria no solo otorga derechos, sino que principalmente “obliga a hacerse cargo”. Esto significa que la posibilidad de que lo común exista y se reproduzca pasa, necesariamente, porque quienes hacen parte de las tramas que las conforman, estén insertos en el sistema de decisiones colectivas, sin enajenar esta capacidad a través de algún tipo de representación delegativa. La politicidad concreta y colectiva que se genera en la trama comunitaria es pues, también, una dimensión específica de la producción de lo común. Es un trabajo para lo común, donde cada quien mantiene cierta autonomía y soberanía sobre esa capacidad de decidir, aunque siempre desde esta gestión compartida de lo que otros y uno mismo podemos-puede hacer (Gutiérrez et al. 2016; Gutiérrez y Salazar 2019).

La escala de lo *des-comunal*

La gestión de un común en una geografía específica tiene límites de escala. Las tramas comunitarias dependen, como lo acabamos de ver, de una politicidad con la suficiente densidad para producir decisiones compartidas sin que se produzca una separación entre política y economía, sin que sea necesario delegar esa capacidad de decisión a otras instancias más grandes. Sin embargo, el gran problema que la modernidad capitalista ha traído —aparejada a su expansión como proceso económico, político y cultural de organizar la vida social— ha sido el reiterado desdoblamiento de las escalas.

Los circuitos económicos se consolidaron a lo largo y ancho del globo terráqueo, entre personas que no tienen nada que ver entre sí, solo la fugaz mediación de un valor de cambio. Se produce soya en las entrañas de la Amazonía brasileña para alimentar a cerdos en la China continental; se produce café en el Eje Cafetero colombiano para surtir la demanda de las más exclusivas cafeterías europeas; se explota litio en los salares chilenos y argentinos —prontamente también en Bolivia— para las baterías de artefactos electrónicos de corta vida que inundan el mundo entero; y así muchos ejemplos más. Todo esto sucede a través de un conjunto de procesos productivos y comerciales descentralizados, mediados básicamente por mercados financieros y sistemas de seguimiento automatizados. Como vimos anteriormente, la socialidad que sirve para gestionar estos procesos —en tanto procesos globales— es totalmente abstracta, segmentada y enajenada. Los procesos locales y comunitarios se convierten en poleas subordinadas a correas de transmisión de decisiones que son tomadas en función de la rentabilidad del capital, sin tener en consideración las relaciones de interdependencia que hacen posible la reproducción de la vida.

En contraposición, lo común se sostiene en las relaciones cercanas, conocidas, referenciadas, ancladas a lugares específicos y espacio-tiempos concretos. Y esto sucede no porque sean relaciones más ineficientes, sino porque su sentido tiene un propósito distinto: generar y gestionar un conjunto de haceres compartidos que sostiene en algún grado la reproducción de un entramado comunitario, de una trama de vida situada. Estos haceres deben operar bajo los tiempos, dinámicas y límites de esa trama de vida y del conjunto de relaciones de interdependencia que la componen. Por lo general, los tiempos son largos, las distancias cortas y los movimientos lentos; bajo la lógica de la producción de lo común la reproducción de la vida —con su continuo tejerse de relaciones de interdependencia intra e interespecie— tiene ritmos y alcances totalmente distintos a los del capital.

Si volvemos a la discusión anterior sobre la "escalabilidad" planteada por Ana Tsing, podríamos decir que lo común no es escalable, ya que no puede expandirse sin cambiar su naturaleza; no es intercambiable, no es enajenable. Cada entramado comunitario tiene características distintas, su composición interna y sus límites varían. Sin embargo, toda trama comunitaria posee una escala que le es propia, que es proporcional a sus características específicas. Cuando esa proporcionalidad se rompe, lo común comienza a fallar y, pronto, se necesitan otras mediaciones para que continúe existiendo un funcionamiento parcial de ciertas funciones sobre las que se estructura, como por ejemplo la producción de decisiones.

Cuando se llega a una escala *des-comunal*, la naturaleza de lo común se modifica y, cada vez más, aparecen procesos y dinámicas que provienen de otras formas de politicidad, como la delegación de la capacidad de decisión o la abstractalización cada vez mayor en los procesos de intercambio de los valores de uso. Cuando esto ocurre, las mediaciones capitalistas adquieren cada vez mayor protagonismo, dando lugar a una politicidad centrada en el valor de cambio. Es decir, al transformarse la naturaleza de lo común a partir de la escala, lo que cambia es el sentido de esa socialidad que pasa de estar centrada en la reproducción y el sostenimiento de la vida, a quedar subordinada a los procesos de reproducción ampliada del capital.

Además, tal como hemos explicado en la primera parte del texto, estos procesos de escalabilidad no suceden por sí solos, sino que las mediaciones que producen la posibilidad de que las relaciones sociales se gestionen a una escala *des-comunal* son introducidas a partir de grande dosis de violencia sobre los cuerpos y los territorios. Pues, el ejercicio sistemático de la violencia como mecanismo estructural de expropiación, destrucción de metabolismos anteriores e imposición de múltiples formas de separación y explotación capitalista, termina necrotizando el tejido de la vida, aumentando la escasez de fuentes de vida y amplificando cada vez más la dependencia a las relaciones de capital. Así operan los procesos de necrotización capitalista que, como se explicó, se van expandiendo, parasitando, dañando y, finalmente, matando el sustrato eco-social que sostiene lo común.

A manera de cierre: la potencia regenerativa de lo común ante la escala avasallante de lo des-comunal

¿Dónde descansa entonces la potencia de lo común ante las dinámicas necrotizantes del capital? ¿En qué sentido lo común puede poner un límite a tales dinámicas si estas mismas son las que contribuyen a su desestructuración?

Aunque todo lo que hemos reconocido hasta aquí es dramáticamente cierto, nunca hay que perder de vista que la avanzada de las formas capitalistas de explotación sobre los cuerpos-territorios es impugnada, cuestionada, combatida de múltiples formas por quienes las resienten. Si bien es verdad que los procesos de expansión capitalista del presente no tienen parangón por su dimensión y su amplia capacidad de devastación, también es verdad que, a partir de múltiples procesos de impugnación de las mediaciones capitalistas y defensa de las condiciones que garantizan la existencia de muchas comunidades concretas de vida, se ha podido detener y/o revertir parcialmente las dinámicas

necróticas impuestas por el capital, abriendo paso, en medio de las contradicciones y la dureza de la realidad capitalista contemporánea, a la construcción colectiva de nuevas —y no totalmente nuevas— formas de interdepender en el tejido de la vida, de interdepender entre seres humanos y con la materialidad co-viviente de ese planeta dañado.

Tal como nos ha enseñado a reconocer el pensamiento marxista, los procesos de separación e imposición de nuevas mediaciones a través de los cuales el metabolismo necrótico del capital interviene continuamente en el tejido de la vida tienen un carácter profundamente antagónico y conflictivo. La ilimitada necesidad de expansión del capital y, con ella, la producción y reproducción ampliada de nuevas y/o renovadas formas de violencia sobre el tejido de la vida, encuentra sistemáticamente límites y resistencias al interior de las tramas socio-ecológicas que resultan afectadas por las mismas. Aún en aquellos territorios cuyas vidas han sido reiteradamente subsumidas y refuncionalizadas por la lógica del valor, la imposición renovada y violenta de nuevas mediaciones encuentra resistencias susceptibles de detonar procesos organizativos de defensa de lo amenazado y reapropiación de lo expropiado y, con ello, de producción y/o regeneración de formas de producción de lo común con capacidad de poner límites a los procesos de narcotización y, en ocasiones, de hacerse parcialmente cargo de lo dañado. En tal sentido,

[...] las tramas sociales que producen común "nunca son algo dado o meramente heredado, sino que son creaciones colectivas plásticas y diversas" (Gutiérrez y Navarro 2019, p. 319): ejercicios reiterados dirigidos a disputar en contra y en medio de los términos de interdependencia impuestos por las mediaciones capitalistas, posibilidades más satisfactorias de organización y reproducción de la vida, humana y no sólo humana (Linsalata y Navarro 2022, p. 126).

En medio de los horrores del presente y de la persistente guerra capitalista contra la vida, la potencia de lo común vuelve a aflorar, a pesar de su reiterado desvanecimiento ante la imposición de los términos de interdependencia des-comunales del capital. Aflora continuamente (a veces con fuerza, otras muy débilmente) en la persistente disputa por tratar de defender y recuperar el acceso, la gestión y el disfrute colectivo de aquellas fuentes de vida que están siendo continuamente expropiadas, erosionadas, contaminadas, degradadas y mermadas por los metabolismos necróticos del capital, la fijación de nuevas mediaciones capitalistas y la imposición de una escala des-comunal y profundamente enajenante.

En los términos propuestos por Haraway (2019), podríamos decir que la potencia regeneradora de lo común ante la fuerza necrotizante del capital se expresa, cada vez con más frecuencia y en más lugares, en la activación de la capacidad colectiva de poner en juego nuevas y viejas prácticas de *respons-habilidad*⁴ *situada* frente a la avasalladora devastación capitalista, aludiendo con este término a esa habilidad de construir respuestas parciales sí, pero capaces de dar forma colectiva y atención colaborativa a muchos de los problemas concretos con los que el presente capitalista nos confronta constantemente (Linsalata et al. 2023, p. 42) De hecho, es precisamente en estos momentos de confrontación, cuando la dureza de la guerra capitalista contra la vida se percibe de manera palpable, que es posible reconocer la potencia inscrita en la activación de esa *respons-habilidad situada*. Pues, es en estos momentos cuando es más probable que se conformen entramados comunitarios dispuestos a construir respuestas colectivas, en las que vuelve a abrirse la posibilidad de disputar la definición de otros términos de interdependencia distintos a los impuestos por el capital, y con ello de comenzar a configurar otras formas sim-poiéticas y no escalables de vivir y habitar con, haciéndose parcialmente cargo de los daños que atraviesan nuestros cuerpos territorios.

La posibilidad de construir futuros más dignos y menos devastadores depende en gran medida del cultivo situado de esta *respons-habilidad* colectiva, de la posibilidad de recrear nuevas y viejas formas de producción de lo común capaces de desenajenar nuestra capacidad de devenir con otros seres vivos y con la materialidad co-viviente de la Tierra. Reapropiarnos de dicha capacidad implicará, sin embargo, asumir cada vez con más fuerza la necesidad de hacernos cargo colectivamente de lo dañado, así como de construir prácticas populares que obliguen a quienes más daña a resarcir lo dañado, estableciendo límites cada vez más grandes a las dinámicas autoexpansivas y necrotizantes del capital.

Bibliografía

De Echave, J. (2016). La minería ilegal en Perú. Entre la informalidad y el delito. Nueva Sociedad, 263. <https://nuso.org/articulo/la-mineria-ilegal-en-peru-entre-la-informalidad-y-el-delito/>

⁴ El concepto de *respons-habilidad* (en inglés "response-ability) propuesto por Donna Haraway refiere a la habilidad de construir respuestas colectivas desde la conciencia de que no somos seres autocreados y autosuficientes, sino seres que dependen de múltiples relaciones simpoiéticas que sostenemos y que nos sostienen. Actuar con *respons-habilidad*, para la autora, implica actuar tomando conciencias de los seres vivos con los que interdependemos, así como de las especies exterminadas y extinguidas por la imposición de los modos de vidas modernos capitalistas.

Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI.

Gutiérrez, R. y Navarro, M. (2019). Producir lo común para sostener y transformar la vida: Algunas reflexiones desde la clave de la interdependencia. *Confluências. Revista interdisciplinar de Sociologia e Direito*, 21(2).

Gutiérrez, R., Navarro, M. y Linsalata, L. (2016). Repensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En D. Inclán, L. Linsalata y M. Millán (Eds.), *Modernidades alternativas*. UNAM/Ediciones Lirio.

Gutiérrez, R. y Salazar, H. (2019). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. En H. Salazar (Ed.), *Producir lo común. Entramados comunitarios y luchas por la vida* (pp. 21-44). Traficantes de sueños.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.

Linsalata, L. (2020). ¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia. *Trabalho necessário*, 36. <https://doi.org/10.22409/tn.v18i36.42784>

Linsalata, L. y Navarro, M. (2022). Disputas en el tejido de la vida. Relaciones de interdependencia, acumulación capitalista y luchas por lo común. En S. Rátiva, C. Jiménez, R. Gutiérrez y L. Munera (Eds.), *La producción y reapropiación de lo común. Horizontes emancipatorios para una vida digna*. CLACSO.

Linsalata, L., Navarro, M., Cornejo, A. y Gutiérrez, R. (2023). Repensar lo común desde la clave de la interdependencia. *La Pública*.

Machado, H. (2021). Violencia extractivista y sociometabolismo del capital. *Onteaiken*, 32, 73-87.

Malhi, Y., Robert, T., Killeen, T., Li, W. y Nobre, C. (2008). Climate Change, Deforestation, and the Fate of the Amazon. *Science*, 319(5860), 169-172. <https://doi.org/10.1126/science.1146961>

Martinez, G., McCord, S. A., Driscoll, C. T., Todorova, S., Wu, S., Araújo, J. F., Vega, C. M. y Fernandez, L. E. (2018). Mercury Contamination in Riverine Sediments and Fish Associated with Artisanal and Small-Scale Gold Mining in Madre de Dios, Peru. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 15(8), Article 8. <https://doi.org/10.3390/ijerph15081584>

McBrien, J. (2016). Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene. En *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (pp. 116-137). PM Press.

Paredes, I. (2023). Más del 52% de la deforestación en Bolivia fue ilegal durante el 2022. *Revista Nómadas*. <https://www.revistanomadas.com/mas-del-52-de-la-deforestacion-en-bolivia-fue-ilegal-durante-el-2022/>

Sierra, Y. (2020, octubre 12). Nuevo estudio revela que minería afecta el 20% de los territorios indígenas de la Amazonía. *Mongabay*. <https://es.mongabay.com/2020/10/mineria-pueblos-indigenas-amazonia/>

Sierra, Y. (2022). ¿Amazonía en el punto de no retorno?: Brasil y Bolivia son los países con mayor deforestación y degradación de sus bosques. *Mongabay*. <https://es.mongabay.com/2022/09/alerta-por-deforestacion-y-degradacion-de-la-amazonia-punto-de-no-retorno/>

Swenson, J. J., Carter, C. E., Domec, J.-C. y Delgado, C. I. (2011). Gold Mining in the Peruvian Amazon: Global Prices, Deforestation, and Mercury Imports. *PLOS ONE*, 6(4), e18875. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0018875>

Tsing, A. (2021). *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Capitan Swing.

Reproducción comunitaria de la vida a partir de un andar colectivo como resistencia y como proyecto¹

Diego Mauricio Montoya Bedoya

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - México

Erika Piña Romero

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo - México

Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita

Michoacán - México

Introducción

La Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita (CEJM) está a punto de cumplir 23 años de estar resistiendo y construyendo comunidad. La CEJM sigue haciendo historia en el territorio de la Mintzita a través de las faenas, de la construcción social que hacen del espacio mediante las ecotecnias, de las prácticas económicas solidarias, de la agroecología, del cuidado y protección del manantial-humedal-laguna la Mintzita y de la vida natural que allí brota. Por medio de acciones colectivas y en compañía de una serie de actores externos, han insistido, por distintos medios, dejar un mensaje educativo y de concientización invitando a «andar»² el territorio de otra manera, un «andar» que tenga como objetivo principal el cuidado de todo un ecosistema que por sus características y la biodiversidad que alberga es de vital importancia para la reproducción de la vida humana y natural en una ciudad como Morelia, Michoacán.

¹ El presente texto hace parte de los hallazgos obtenidos en el marco de una investigación doctoral en el campo de la Economía Social Solidaria, realizada en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán, denominada "Sujetxs, subjetividades y prácticas económicas alternativas que configuran un andar colectivo para vivir en comunidad. Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita", bajo la modalidad de sistematización de experiencias.

² Las comillas angulares «» se usarán a lo largo del texto para identificar los testimonios de las y los integrantes de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita como una forma de mantener en el anonimato su identidad, aspecto que responde a una petición suya, y para diferenciar las referencias bibliográficas.

El objetivo del presente trabajo busca hacer inteligible el proyecto de vida comunitaria, además las resistencias, que lleva a cabo la CEJM en clave de los procesos que conducen a la reproducción social y natural, tomando como enfoque la economía para la vida (Hinkelammert y Mora 2013) donde el trabajo ejercido por lxs sujetos comunitarios ocupa un lugar central. Es preciso apuntar que el alcance del objetivo es limitado dada la amplitud de experiencias múltiples que en más de dos décadas puede hacerse en el recorrido histórico de construir un proyecto comunitario. Lo que acá presentamos, sin ser exhaustivos, es una síntesis interpretativa, logrando recoger algunos de sus principales elementos.³

Las interpretaciones que contiene el texto nos ofrecen pistas analíticas sobre cómo las mujeres y hombres que integran la CEJM, en tanto sujetxs transformadores de realidad (Freire 1980), configuran el trabajo comunitario desde la práctica cotidiana desde el territorio. La abundancia de testimonios proviene de un proceso de sistematización de experiencias en tanto modalidad investigativa crítica (Barragan y Torres 2017), que fueron tejidas al calor de amplios diálogos de saberes (Freire 1980), pero además en la observación militante (Stavenhagen 1971) en las faenas, su principal acción colectiva, y en la revisión de fuentes documentales que relatan la experiencia comunitaria.

Sujetxs y territorio: dos elementos interrelacionados en el proyecto comunitario

La CEJM «es una familia grande que está conformada por un grupo de familias organizadas en comunidad que, en el año 2003, por acuerdo de asamblea, acordamos trabajar un proyecto de comunidad ecológica porque nos dimos cuenta de la gran importancia biológica e hídrica. Estamos trabajando una comunidad, y construir esta comunidad implica todo un proyecto integral del cuidado del territorio. [El nuestro] es un proyecto que va como en dos ejes, o sea, uno es el trabajo que tenemos con la convivencia con el territorio, (...) y el otro es el crear lazos comunitarios entre nosotros» (Integrante CEJM 2024). El proyecto de vida comunitario, por lo tanto, gira en torno a la reproducción social de lxs miembros, tomando como núcleo las familias, y la salvaguarda de los bienes comunes que ofrece la naturaleza. Ambos núcleos forman su esencia como comunidad, tanto la parte social como el espacio natural, siendo éste la base de su reproducción, razón por la cual se han constituido como «guardianes del manantial.»

³ Para un conocimiento más amplio sobre la historicidad de la CEJM y un análisis del contexto más detallado, véase los trabajos de Nicolas Vargas-Ramírez (2023) y de Karla Ávila Carreón (2018).

Parte de los orígenes de la CEJM provienen de la invasión de tierras en el territorio periurbano de la Mintzita en el 2002 (Salazar 2017; Vargas-Ramírez 2023; Cendejas, Solorio y Lagunas 2015), hecho que acaeció por la invitación de personas que conocían del proceso en la antigua Comunidad Indígena la Mintzita. La invasión, con todos sus vaivenes, se da en un contexto de asentamiento irregular con la consecuente carencia de servicios básicos (agua potable, saneamiento, vivienda, electricidad, etc.), infraestructura (Salazar 2017), y de lucha por la tierra que tiene como telón de fondo un territorio con ambigüedades jurídicas en cuanto a la propiedad de las tierras.

La migración de las familias de sus lugares de origen campesino hacia los terrenos se debió, entre otras, por cuestiones de salud de algunos miembros, por violencias ejercidas en el campo, por la ausencia de tierra para sembrar y por la búsqueda de un lugar para vivir que estuviera cerca de la ciudad. Una vez las familias arribaron al lugar se integraron a un espacio asambleario de colonos, cuya participación era condicionada por el pago de una cuota, en principio diaria y luego semanal, en ocasión de la realización de la asamblea, y que además se comprometieran a “vivir permanentemente en la colonia y defenderla a cambio de un terreno” (Vargas-Ramírez 2023, p. 64).

A la asamblea la representaba un comité desde donde se organizaba la parte de la ocupación y el proceso legal de la tierra a través de juicios de amparo. Al cabo de los años, especialmente desde el 2007, se presentaron fuertes tensiones y conflictos por los modos de representación entre la asamblea y el comité. Ello se atribuye al desconocimiento de los acuerdos previos, los procedimientos y el dudoso conocimiento de la persona que se consiguió para la medición de los predios, el reparto injustificado de algunos lotes por integrantes del comité, los cobros en dinero para pagar el abogado que llevaría la demanda y la insatisfacción de las personas producto del no éxito de las demandas para la legalización de la tierra, entre otros pormenores que incentivaron las rivalidades (Vargas-Ramírez 2023).

Al cabo de los días en la ocupación de los predios, las familias debieron autoproducir sus viviendas desde el trabajo colectivo (Salazar 2017) y enfrentar la incertidumbre y la zozobra de posibles invasiones por grupos ajenos, así como intentos de desalojos. El proceso de invasión recibió apoyo de organizaciones campesinas como la Unión Campesina Democrática, de quienes además recibían apoyo en bienes materiales para la construcción de las viviendas y de organizaciones magisteriales como la Sección XVIII de la Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), y de exintegrantes de la Comunidad Indígena La Mintzita y del movimiento estudiantil mediante la Casa

del Estudiante Vladimir Ilich Lenin, con quienes posteriormente integrarían el proyecto de Comunidad Ecológica (Vargas-Ramírez 2023).

En el proceso de apropiación social del espacio, y como una acción colectiva, las gentes hacían rondín de vigilancia, verificaban que las personas estuvieran en los terrenos asignados, así como debían participar de las tomas colectivas de energía, y en otras faenas que designaran como necesarias al proceso. La organización por comisiones fue indispensable para que la gente estuviera comprometida con el proyecto, en total se crearon once: Educación y rescate de la Cultura, Ecología, Sanitario Seco, Iglesia, Agricultura Orgánica, Vivienda, Energías Alternativas, Limpieza General, Salud, Cuidado de Flora y Fauna, y Jardín Botánico (Vargas-Ramírez 2023).

Al cabo de los años, y fruto de las desavenencias con el comité que les representaba, en el 2011 un grupo de 15 familias deciden separarse del proyecto de Colonia Ecológica y conforman el proyecto de Comunidad Ecológica, hecho que representó un parteaguas en su historia. De allí que «el planteamiento central [de ser comunidad] sí se venía dando desde antes, pero las condiciones que se venían generando en la asamblea no permitían pues que se avanzara» (Integrante CEJM 2024). [En ese sentido] "la construcción social de la CEJM antecede la ruptura derivada del conflicto causado por la representación jurídica y política" (Vargas-Ramírez 2023, p. 72).

Dado que es un proyecto construido al calor de una multiplicidad de relaciones sociales y territoriales, y que está marcado por una vastedad de situaciones y experiencias, viene bastante bien la distinción, en cuatro factores, para "hacer ecológica la colonia Jardines de la Mintzita" que distingue Nicolás Vargas-Ramírez (2023, p. 165). Como primer factor distingue los procesos de territorialización, es decir, el proceso de conocimiento y apropiación social del espacio que sucedió tras el proceso de invasión y la importancia que le fueron dando a la riqueza natural que les circunda. «El proyecto se empezó a hacer, a darnos cuenta, porque estábamos cerca del manantial, que había árboles endémicos, que había bromelias, es eso, el darnos cuenta el espacio donde habitamos» (Integrante CEJM 2024).

Como segundo factor cuenta que el proyecto de comunidad ecológica tuvo influencia de personas que contaban con experiencias de proyectos comunitarios como el llamado proyecto Comunidad Vasco de Quiroga (CVQ), también por la relación y participación de integrantes de movimientos estudiantiles, magisteriales, obreristas e indígenas que fueron paulatinamente integrando el proyecto. El tercer factor "obedeció a que el asentamiento estaba completamente dentro de una Reserva Ecológica Urbana", y, cuarto, "se debió al acceso

privilegiado a información gubernamental a la que tenían acceso dos de los fundadores del proyecto CVQ” (Vargas-Ramírez 2023, p. 165).

Habría que decir también que las características que tiene el territorio donde decidieron asentarse en la zona suroeste de la ciudad, hace de particular importancia que la CEJM tenga una filiación especial con el espacio. En el fondo de la situación, y que constituye parte fundamental del proyecto, es que la Mintzita es un territorio rico en bienes naturales⁴. Su alta importancia en la prestación de servicios ecosistémicos para la ciudad (Cendejas et al. 2015), como es la provisión de agua que oscila entre un «33 y un 43 % con datos del 2012», lo que significa que de ella dependen aproximadamente 339,621 personas (INEGI 2020), connota, paradójicamente, ser un territorio en disputa por la presencia de diversos actores que pugnan por sus mal llamados «recursos naturales» y por la apropiación indebida de la tierra por parte de particulares que pretenden lucrar con ella.

Los conflictos socioambientales (Vargas-Ramírez 2023) por el agua se evidencian particularmente por la concesión que tiene la empresa Kimberly Clark para procesos industriales y por ser una notable fuente de contaminación del ambiente. Aunado a ello se encuentra el proceso de mercantilización del agua de los manantiales que hacen los propietarios de los camiones cisterna, también conocidos como *piperos*, pero además por las afectaciones ambientales en las fuentes superficiales y profundas que producen las aguas residuales a cielo abierto de parte de los fraccionamientos que se encuentran en la cuenca hidrológica e hidrogeológica que, a la vez, funge como zona de recarga del manantial, y, por si fuera poco, el conflicto se intensifica por la notoria falta de voluntad de las entidades públicas en cuanto a la regulación y la puesta en marcha de un efectivo plan de manejo ambiental para el Área Natural Protegida (ANP).

Lo anterior sirva para señalar, y acá va parte del argumento del texto, que esta impronta social y natural en la que se imbrican las familias que participan del proyecto de la CEJM tiene como eje articulador el trabajo humano en defensa del territorio y en la reconstrucción de los lazos sociales. El trabajo es lo que fundamenta la construcción social del proyecto de la comunidad, porque

⁴ El territorio Mintzita, que incluye el sistema de 12 manantiales-humedal-laguna, fue reconocido como Área Natural Protegida (419.6 ha) en el año 2005 bajo la categoría de Zona Sujeta a Preservación Ecológica y en el 2009 adquiere el reconocimiento internacional como Sitio Ramsar. Por la riqueza biológica que alberga (13 especies de peces, aproximadamente 117 especies de aves, en flora cuenta con especie endémica del Zapote Prieto y 37 especies de vegetación acuática, además hay presencia de reptiles y anfibios con amenaza de extinción), y por aportar aproximadamente 1041 litros de agua por segundo, es considerada una zona ecológica de gran importancia para Morelia y la región. (Ficha Informativa de los Humedales de Ramsar [FIR], versión 2009-2012).

«el trabajo significa todo, llámese físico, llámese emocional, llámese mental» (Integrante CEJM 2024). Es decir, se trata de un trabajo que reúne la integridad de las personas justamente porque en su devenir como sujetos comunitarios no separan razón, sentimientos y cuerpo de las necesidades que precisa el territorio. Cabe señalar que, antes de hablar de lo que se hace en el proyecto comunitario, la CEJM prefiere hacer evidentes las problemáticas, es decir, lo que genera las resistencias.

Comunidad como resistencia

Desde su nacimiento el proyecto de la CEJM tiene el sello de la resistencia (Ávila 2018). La historia de la CEJM como la de muchas comunidades, ha estado marcada por la opresión "pero también por el inagotable despliegue de eficaces estrategias de resistencia y de lucha social" (Dosil 2014, p. 125). Para quien conozca o haya caminado alguna acción colectiva con la CEJM podrá saber que la resistencia no solo es parte de su hacer cotidiano, sino que se ha convertido en un sello distintivo de su discursividad. Quizás por ello declaran que "la dificultad fue la que nos juntó" (Vargas-Ramírez 2023, p. 72).

La resistencia comunitaria, algo que «nunca tiene fin» (Integrante CEJM 2024), es algo que está inmerso en el proyecto de construir comunidad en una sociedad marcadamente capitalista y extractivista. Por eso «desde que nosotros planteamos la colonia ecológica va en la otra lógica, en la del cuidado del territorio» (Integrante CEJM 2024). Y cuidar el territorio del despojo al que es sometido por los intereses lucrativos, exige, sí o sí, resistencia y oposición.

El diseño del proyecto comunitario lleva un resistir al capitalismo, «porque no estamos pensando en la ganancia», un resistir al individualismo porque «lo importante es la reconstrucción de los lazos sociales (...) y porque en el trabajo se lleva la palabra, la palabra colectiva», además es un resistir «en cuanto a la indiferencia, la comodidad de la gente y la otra es el miedo a lo que sucede aquí alrededor» (Integrante CEJM 2024), en el caso de las violencias, lo que no excluye además, aquellas violencias en que los poderes económicos atentan contra los bienes comunes sin considerar que son la base de nuestro sostenimiento como humanidad.

Una pregunta que deja ver el fondo de la cuestión de la resistencia en la CEJM sería «¿por qué estamos resistiendo? porque estamos defendiendo la vida, porque del agua dependemos todos» (Integrante CEJM 2024). El tema del territorio y los bienes comunes es y ha sido vital para animar la resistencia y, por ende, la construcción del proyecto de comunidad. Veamos a qué se resiste la CEJM:

- «*A la urbanización salvaje y voraz*, [ya que] es un problema que desde el año 2000 se ha venido agudizando por la gran cantidad de fraccionamientos (Villas del Pedregal, que es el más grande de América Latina, Villa Magna, Arco San Pedro, Lomas de la Maestranza, Lomas del Mayoral, Villas de la Loma, Lomas del Valle y Arco San Antonio) todos ubicados dentro de la cuenca hidrogeológica, lo que ha ocasionado el desmonte de miles de hectáreas y el saqueo de aguas subterráneas y superficiales, generando un desvío y un bajo nivel en el espejo de agua de los manantiales.
- *Incendios forestales*, toda vez que son provocados para cambiar el uso del suelo y es un problema recurrente todos los años y que arrasa muchas hectáreas, hiriendo y matando toda la diversidad biológica tanto de flora como fauna.
- *Agricultura convencional con agrotóxicos*, porque la gran mayoría de agricultores que hay en la zona suroeste trabaja utilizando químicos tóxicos que a su vez queman la tierra y envenenan nuestras aguas, además, porque son los principales causantes de enfermedades crónicas como el cáncer. A ello se suma la agroindustria con la agricultura intensiva que está proyectada desde el cerro del Águila, desde donde es notable la deforestación para implementar huertas de aguacate y el cultivo de berries, ambos productos para la exportación.
- *Fábrica papelera Kimberly Clark*, asentada a unos metros del ANP de la Mintzita, la empresa es una fuente de contaminantes toda vez que arroja sus residuos industriales al Río Grande y tiene un consumo excesivo de agua, cuenta con una concesión de 500 litros por segundo, dato que se tiene del año 2016. En la actualidad la fábrica ha crecido expandiendo sus naves lo que hace suponer que el requerimiento de agua es mayor.
- *Basurero municipal*, también llamado por las autoridades relleno sanitario, se encuentra en la cuenca hidrogeológica que son las aguas profundas y que todos los lixiviados que generan los desperdicios orgánicos se infiltran y contaminan el agua.
- *La falta de sensibilidad, apatía y la indiferencia por cuidar el territorio*, ya que de él dependemos para vivir, es decir, cuidar la vida de todos los que habitamos, es, sin lugar a dudas, uno de los problemas que nos aquejan como sociedad.
- *Contra los liderazgos*, porque no es para decir que hay un líder, un preclaro, que va a llegar y se va a aventar un rollo y va a decir 'yo soy el que sé lo que ustedes tienen que hacer, qué es lo que los que convienen'.

- *Contra los que solo quieren usar la bandera ecológica para sacar provecho*, por eso decidimos deslindarnos de esa asamblea en el 2011, porque estaban queriendo lucrar con la tierra y dijimos el camino que queremos andar es diferente.
- *Contra la escritura individual de los predios*, ya que la lucha es por tener la escritura comunal, queremos trabajar la cuestión legal por la vía de la expropiación por utilidad pública y después por lo del comodato.
- *Contra los partidos políticos*, ya que llegaron para dividir y hacerte limosnero para que te quedes ahí sentado y no te muevas» (Integrante CEJM 2024).
- Construir un proyecto comunitario en un contexto de incertidumbre sobre la propiedad de la tierra, de amenazas latentes y constantes hacia el territorio, torna aún más complejo su devenir para quienes están al frente de la lucha. De allí que «para permanecer ha sido importante crear redes, visibilizar la problemática en otros espacios, tanto locales como nacionales, (...) hemos logrado sostenernos precisamente a toda esa resistencia que hay desde el exterior» (Integrante CEJM 2024).

Habrà que decir también que estamos al frente de un proyecto que lejos de ser perfecto, ha estado marcado por contradicciones y tropiezos, por conflictos internos fruto de las desavenencias, lo que ha costado la salida de algunos de sus participantes. Por eso mismo la resistencia se debe también porque hoy día son menos las familias que integran el proyecto, y porque algunos compas con quienes se ha compartido el andar, y que por razones de diferencias políticas y de acuerdos, no caminan más el proyecto comunitario. En ese sentido, son muchas las resistencias personales «porque este camino no es fácil (...) andar el territorio no ha sido cosa sencilla pues tenemos en contracorriente todo lo que los gobiernos buscan implementar para esta zona como los mismos planes de 'desarrollo' que dan permisos para el cambio de uso del suelo, para poder llevar a cabo sus proyectos de muerte» (Integrante CEJM 2024).

Ahora bien, reproducir la vida en contexto de resistencia suele presentar mayores dificultades cuando se hace de manera individual que cuando se hace en el marco de relaciones comunitarias como las que suceden en la CEJM. No es fortuito entonces que la CEJM sea una de tantas comunidades en resistencia, pero, al mismo tiempo, es una comunidad en re-existencia en el sentido de caminar un proyecto que, si bien ha sido producido en un contexto de conflictividad social y ambiental, ha sabido crear como parte de su apuesta por la vida una serie de alternativas de cara a su solución.

Comunidad como proyecto de vida

El unir la palabra proyecto al de comunidad ecológica designa que es un proceso que pretende “organizar la vida en común” (Oliveira y Dowbor 2023) entre seres humanos y naturaleza, pero, además, que es parte de un proceso que ha estado en construcción durante más de dos décadas, por lo que puede valorarse como «un proceso de construcción muy bonito que se vivió y el que se ha vivido con muchas y muchos de los que han estado» (Integrante CEJM 2024).

El proyecto, entonces, se convierte en «andar como modo de vida» (Integrante CEJM 2024), en una suerte de brújula y de horizonte. Andar este que es el resultado de las relaciones sociales, del trabajo colectivo y del esfuerzo común por organizar la vida. Hablar de proyecto es enunciar que algo está en construcción y que, por supuesto se ha ido renovando a lo largo del tiempo, lo que quiere decir que el proyecto lo «estamos construyendo y no es una verdad absoluta pues» (Integrante CEJM 2024). O como dice Raúl Zibechi (2015) la comunidad no se decreta, sino que se hace, y este hacer se hace en el andar.

Ahora bien, el proyecto de vida en comunidad se compone de varias prácticas en la que todas giran alrededor del territorio y de la búsqueda del Buen Vivir de sus integrantes. Por este propósito de integralidad es por lo que haremos un análisis del proyecto de comunidad por dimensiones.

Por un lado, está la *dimensión ambiental y territorial* que contempla el cuidado y preservación del manantial-humedal-laguna Mintzita y todo lo relacionado con la cuenca que incluye la zona de recarga hidrológica e hidrogeológica que proviene principalmente del Cerro del Águila. Frente a esa necesidad, «la comunidad impulsa las faenas comunitarias que benefician la conservación de la madre tierra y el cuidado del territorio en donde [sobresalen] diferentes tareas como las faenas de limpieza del manantial, prevención y combate de incendios, cuidado y protección del Zapote Prieto que es una especie endémica en peligro de extinción» (Integrante CEJM 2024). También han emprendido la defensa desde las vías de hecho integrando el Comité de Vigilancia Ambiental Participativo en el ANP; el monitoreo de aves desde el Colectivo Kuani, el monitoreo del agua, la cosecha del tule o chuspata.

Dado que la problemática territorial ha ido escalando con la puesta en marcha de la política de desarrollo urbano impulsada por los gobiernos municipal y estatal, la CEJM ha recurrido a la incidencia política ante autoridades ambientales en relación con los *Planteamientos sobre el Proyecto de Programa Municipal de Desarrollo Urbano Morelia PMDU 2020-2040*, (CEJM 2021) y el *Pronunciamiento sobre las graves amenazas que enfrentan los manantiales de la Mintzita por la*

urbanización voraz en Morelia (CEJM 2023). Lo anterior es una muestra de que la CEJM tiene un fuerte reconocimiento en el territorio como actor ambiental, aspecto que es legitimado por las mismas autoridades puesto que frecuentemente son objeto de consultas, cuando no es que son invitados a mesas de trabajo, cuando se trata de llevar a cabo alguna acción ambiental en el territorio.

Lo que quiere decir que velar por los bienes comunes expresados en flora y fauna, y porque el cuerpo de agua no sea contaminado, implica en lxs integrantes de la CEJM una suerte de trabajo no solo físico, como el que se lleva a cabo en las faenas, sino también político, puesto que toca sortear la burocracia estatal y hacer incidencia, aunado a un trabajo educativo e investigativo que les ha merecido el reconocimiento y legitimidad.

Cabe señalar que el trabajo de cuidar el territorio se ha nutrido del ejercicio investigativo y del diálogo de saberes comunitarios y académicos (Montoya y CEJM 2024). Éste diálogo se ha dado de la mano de investigaciones coproducidas entre la CEJM y académicos –estudiantes e investigadores– sensibles con las causas y problemáticas ambientales, en cuyo ejercicio no solo se reivindica el lugar de la academia ya que «se sale de las cuatro paredes» sino, ante todo, porque la CEJM «ha de dejado de ser objeto para ser sujeto» (Integrante CEJM 2024) de conocimiento, lo cual ha sido notorio en el ejercicio de *Estudio de Impacto Ambiental y Social* (Cendejas et al. 2015), en el mapeo participativo del territorio a través del *Uso comunitario de drones ligeros para la gestión, conservación y defensa del territorio* (Vargas-Ramírez, Paneque-Gálvez y CEJM 2023) y en los constantes diálogos que se llevan a cabo en el territorio cuando hay visitas y recorridos con actores externos.

En la *dimensión económica* la CEJM decidió «por acuerdo impulsar la milpa tradicional con características agroecológicas compuesta por calabaza, frijol y maíz, además, los huertos y animales de traspatio con el objetivo de producir los alimentos que consumimos de una manera sana y sin afectar el medio ambiente con el uso de agrotóxicos. [Asimismo] produciendo nuestros propios abonos, muchos de los cuales provienen de los residuos de la milpa, del sanitario seco y las cocinas» (Integrante CEJM 2024). Hoy día se ensaya la producción de abonos con el tule o chuspata que crece en las inmediaciones del manantial como estrategia de saneamiento por su acelerado crecimiento por lo que resulta un aprovechamiento sustentable. Todo ello forma parte de acciones que privilegian el valor de uso sobre los bienes naturales en asocio con prácticas regenerativas y de cuidado de la madre tierra como las que promueve la agroecología.

Cuando la producción alimentaria genera excedentes, como en el caso del frijol, ya que lo primero es asegurar la autosuficiencia, lo que queda se truequea con las demás familias de la comunidad o se comparte con quienes participan

de las faenas como parte de una acción solidaria. Hay momentos en que una parte del excedente se intercambia a través de la venta, al igual parte del forraje que sale de la milpa y las tazas de sanitario seco, lo que permite juntar el recurso para pagar la renta de los terrenos en que se siembra la milpa y para obtener otros bienes de consumo que la comunidad no produce y que son esenciales para satisfacer necesidades.

Lo que vale la pena señalar es que el propósito de la producción comunitaria de alimentos va en dos vías, una es caminar hacia la autosuficiencia y autonomía alimentaria, asegurando lo básico de la alimentación cotidiana como el maíz, el frijol y la calabaza de temporada, igual aprovechar los quelites y las verdolagas, y la otra, es tener acceso alimentos sanos, frescos, pero, sobre todo, limpios de agrotóxicos. También es de particular importancia el cuidado y resguardo de las semillas criollas, lo cual es clave para asegurar las condiciones de su reproducción. Lo anterior es una muestra ética y política que pone en el centro el Buen Vivir del ecosistema y de las personas, cosa que no ocurre cuando lo económico es sinónimo de acumulación y ganancia. En efecto la CEJM es una “comunidad como entidad concreta, así como [un] espacio productivo y reproductivo” (Oliveira y Modonesi 2023, p. 62), donde la economía comunitaria exige una relación solidaria entre sujetos y el territorio (Montoya, Reyes y CEJM 2024).

La importancia, cuidado y resguardo de las semillas, aunado a una producción responsable, resume el entendimiento del vínculo del territorio y lxs sujetxs, así como las problemáticas y desafíos en las prácticas económicas. Las decisiones alrededor de la producción, son finalmente, decisiones éticas en cuanto están provistas de responsabilidad y conciencia sobre el actuar y andar, y políticas, en cuanto a desafiantes de las estructuras y relaciones de poder en un sistema que convencionalmente, pone en el centro el capital.

La dimensión *económica* se complementa, además, con dos fuentes de recursos, una la que proviene del proyecto de cooperativa de panadería artesanal que cada semana ofrece pan multigrano, pan y roscas de zanahoria, a una porción de público solidario en Morelia, de cuyo trabajo se redistribuye las ganancias entre quienes colaboran en su elaboración y de paso «nos ha dado durante mucho tiempo para resolver las cuestiones económicas» (Integrante CEJM 2024). Del otro lado, está «la cooperativa de servicios, en esta cooperativa luego nos salían trabajos, que, de hacer carnitas, que, de ir a hacer un sanitario seco, que, de ir a sacrificar un puerco, muchas cosas de cualquier trabajo que pudiéramos hacer como comunidad» (Integrante CEJM 2024). Sin embargo, «cuando son modos de talleres nosotros no cobramos (...) lo único que decimos es que nos den para trasladarnos y bueno la comida» (Integrante CEJM 2024),

lo que indica que en la racionalidad económica de la CEJM hay una propensión al saber, al valor de uso, más que al valor de cambio.

La segunda fuente de recursos se da con apoyo solidario, pues «siempre hay alguna persona solidaria que dice “pues yo tengo esto, yo tengo aquello”» (Integrante CEJM 2024), como el caso de amigos académicos. Ahora bien, hay que precisar que, si el apoyo proviene de alguna dependencia pública, como puede ser una universidad o dependencia estatal, «es que si recibimos un apoyo del Estado mientras sea un acuerdo en común, no estamos traicionando nuestro horizonte, no estamos traicionando nuestro andar, al contrario, es para fortalecer el proyecto integral de la comunidad» (Integrante CEJM 2024).

Las fuentes de financiamiento están basadas en la cooperación y la solidaridad, las cuales son importantes instituciones en las economías comunitarias. Además, muestra la diversificación de las actividades económicas y la construcción intencionada o no, de un ecosistema económico alrededor de las necesidades, de un proyecto común.

Si bien no aparece de manera explícita, subyace una dimensión institucional en lo económico, en lo político, en lo social y en lo cultural. Y es que, al final, la CEJM ha hecho por años un permanente ejercicio reflexivo-crítico de las instituciones que han provocado crisis y problemáticas varias. Instituciones que, en un andar colectivo, no tienen cabida ni significado desde los sentires, pensares y haceres: mercado (capitalista) y gobierno. La CEJM resignificó desde la reflexión, la discusión, la vinculación con la academia y desde su cuerpo y territorio, las instituciones y prácticas económicas. Construyendo para sí, una organización de la vida, en su sentido material, basada en otras instituciones y valores como el trabajo (en su sentido amplio), la solidaridad, la cooperación, la reciprocidad, la compartencia.

En la dimensión *educativa* «la comunidad impulsa la realización de talleres encaminados al diálogo de saberes y conocimientos para la vida, así como la concientización y sensibilidad ambiental» (Integrante CEJM 2024). Tanto los talleres que la misma CEJM comparte desde sus propios saberes y capacidades como el de sanitario seco, elaboración de compostas y bioles, adobe, pan multi-grano, carnitas, como aquellos que recibe de parte de actores externos como el de medicina tradicional, artesanías en tule, música, danza, avistamiento de aves, agroecología, entre otros, «son saberes no individuales, son saberes construidos en colectivo» (Integrante CEJM 2024). Así, el espíritu que persigue la construcción colectiva de los saberes refleja una actitud de permanente aprendizaje, de pensar críticamente el contexto en cuestiones que son esenciales para la vida en comunidad como para reforzar la comprensión de lo que llaman la «salud del territorio» (Integrante CEJM 2024).

En la dimensión *cultural* aparece en escena el grupo Canto Campesino y su apuesta por reivindicar la música popular mexicana, canciones del pueblo y para el pueblo, con las que se amenizan las celebraciones del aniversario de la comunidad y las que llenan de contenido artístico cada versión de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita (FATG). En otro momento, cuando el proyecto era abrazado por compas de la casa del Estudiante Lenin, la CEJM contó con talleres de danza y teatro como estrategias para la integración social y el rescate de las identidades campesinas e indígenas. Derivado de esta composición identitaria porque «no somos indígenas como comunidad, pero si nos asumimos como indígenas, porque aquí es un territorio indígena» (Integrante CEJM 2024) también hay lugar para los rituales y las ceremonias, tanto en la época de inicio de siembra de la milpa, como en las aperturas de las FATG, donde se pide permiso a los elementales para que honren tanto la producción de alimentos como los encuentros en torno a la defensa del territorio. Con las prácticas culturales la CEJM reivindica su legado cultural: indígena, campesino, obrero, estudiantil, que llevan a cuesta las mujeres y hombres en su lucha por construir un mundo justo y digno para todxs, lo que incluye la naturaleza.

En la dimensión de la *construcción social del espacio*, «nuestra comunidad no buscará ni promoverá la instalación de drenajes, ya que por estar cerca de los manantiales de la Mintzita esto ocasiona su contaminación directa. Para evitar dicha contaminación se adoptarán sanitarios secos que impidan la generación de aguas negras y se tratarán las aguas grises mediante filtros naturales. Nuestra comunidad no promoverá las calles pavimentadas o compactas ya que esto impedirá la infiltración natural del agua lluvia de la cual depende el manantial. Igualmente se adoptará la construcción de viviendas ecológicas [en adobe], como alternativa al modelo de construcción dominante. Asimismo, la comunidad buscará la implementación de sistemas que permitan captar y almacenar agua de lluvia en cisternas de ferrocemento» (Integrante CEJM 2024). Aunado a ello, se fomentan las energías alternativas como el biodigestor y las estufas ahorradoras *Patsari*, todo lo cual se conecta con la construcción de las viviendas dignas en adobe.

La dimensión de *salud comunitaria* está directamente relacionada con los saberes para la vida que se comparten el taller de medicina alternativa y herbolaria, lo cual se complementa con la cosecha de los alimentos que son producidos desde las huertas de traspatio y la milpa comunitaria, en cuyo proceso la lógica que los rige es la salud humana y del ambiente. «Lo poquito que hemos aprendido [sobre las plantas] a mí me ha servido mucho porque antes éramos muy adictivos a cualquier cosa que sentíamos, cualquier dolor o molestia ahí vamos por la pastilla o el doctor, y ahora con eso que aprendemos, que

escuchamos, todo lo valioso que nos hace la medicina, pasamos en tener más fe a las plantas, y tenerle como esa confianza» (Integrante CEJM 2024).

En la dimensión *política*, que se trata de una política para la vida en tanto las decisiones que se toman busca la reproducción social y natural, se fundamenta en la asamblea comunitaria, la cual funge como el espacio de consensos y toma de decisiones colectivas. Desde una horizontalidad en la que no hay presencia de jerarquías ni liderazgos, cada miembro tiene un lugar para ser escuchado y participar libremente. Cualquier trabajo, sea productivo, político, de construcción de conocimientos, de relaciones con actores externos, hasta la compartencia de alimentos, etc., se organiza desde comisiones de trabajo que se definen y discuten en el espacio asambleario cada semana. Las reuniones en asamblea permiten la convivencia, fortalecen la capacidad organizativa y la planificación del trabajo, la redistribución solidaria de las tareas, el afinamiento del contenido político y la textura ética de sus comportamientos porque «cuando no se nos da ninguna comisión no nos sentimos con la libertad de hablar en nombre de la comunidad, porque no nos han dado la tarea de compartir palabra» (Integrante CEJM 2024).

Es así como el trabajo construye comunidad y legitima la voz. El trabajo no es un factor más de la producción como en la teoría económica clásica, sino un factor para la construcción del andar, de lxs sujetxs y del territorio.

Esta dimensión *política* se nutre con la organización y participación de la CEJM en la FATG, movimiento social que desde el 2014 y con treinta y cinco versiones (35) a la fecha, ha abanderado la defensa del territorio y del agua (Vargas-Ramírez 2023). Y como la CEJM nunca ha *andado* sola, ha sido vital el relacionamiento solidario con investigadores y estudiantes de la Universidad Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) desde donde se construyen conocimientos útiles para la defensa y construcción social del territorio; con integrantes de comunidades como Cherán, Comachuén y Santa María Ostula, referentes de lucha indígena de Michoacán; con la integración al Congreso Nacional Indígena (CNI) y, teniendo como faro de esperanza y de lucha a los compas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la CEJM abraza proyectos reivindicativos y de luchas para hermanar sus causas y su andar.

A lo anterior se suma el repertorio de acción política que ha derivado en la participación de la CEJM en ruedas de prensa con medios de comunicación locales para exigir mayor presencia y visibilidad de la problemática del crecimiento urbano, de la expansión de la agricultura convencional, sobre la declaratoria del Cerro del Águila como ANP, entre otros. Pero como no todo se resuelve

desde escenarios comunicacionales, la CEJM ha accedido al diálogo directo con el Estado a través de entidades públicas como la Secretaría del Medio Ambiente del Estado, la Procuraduría Ambiental, la Procuraduría Federal Ambiental, desde donde hace incidencia en aras de promover acciones públicas y sociales en pro del cuidado del ANP y Sitio Ramsar, así como de las cuencas hidrológicas e hidrogeológicas que nutren los manantiales.

El trabajo que soporta el «andar» en comunidad

Vemos pues que tanto el proyecto de resistencia como el proyecto de vida de la CEJM, implican trabajo. «El trabajo es como un todo de lo que hacemos, nosotros aquí decimos que todo el tiempo estamos haciendo un trabajo colectivo» (Integrante CEJM 2024). Por ello es necesario enfatizar que el proyecto de vida comunitaria «aunque a veces parece que es de manera individual, pero no es individual (...) es una contribución a ese trabajo colectivo» (Integrante CEJM 2024). Por lo tanto, es un trabajo «que nos representa a todos» (Integrante CEJM 2024), porque deviene del consenso y la reflexión permanente, de activar el pensar crítico sobre lo que sucede en el territorio, pero también es una síntesis derivada de la convivencia que propicia la proximidad de las relaciones sociales entre ellxs internamente, como primer eslabón, pero que se extiende a los actores sociales a quienes consideran amigos solidarios.

Al referirnos al trabajo que sostiene el proyecto comunitario no es solamente importante el trabajo del adobe, el de la milpa, o el de «recibir a los académicos para hacer un recorrido» (Integrante CEJM 2024), o el de ir a una mesa de trabajo con dependencias del Estado o de preparar un pronunciamiento político. Prender la lumbre, hacer los frijoles para la compartencia de alimentos, calentar el agua para hacer el café, «darle de comer al puerco, arrimarle agua, estar al pendiente de que no se vaya a meter un perro y se lo lleve, todo eso es un trabajo colectivo» (Integrante CEJM 2024), es un trabajo que resulta esencial para el proyecto de comunidad. Uno se llama trabajo productivo porque hay algo tangible y material, que además es visible, el otro se llama trabajo político y reflexivo, es decir, se materializa a partir de la palabra y del discurso, pero además hay otro tipo de trabajo, que por lo general se hace en el espacio doméstico, que se dedica a lo reproductivo y a los cuidados de las personas y de los bienes con que se alimentan; ese, igual que los otros, es un trabajo valioso del que no se puede prescindir para vivir en comunidad.

Entonces el trabajo, como actividades ligadas a la construcción de la comunidad y del territorio, está presente en el espacio público y en el espacio

privado (doméstico). Si bien no son solo las mujeres quienes trabajan en el espacio doméstico, son las que desarrollan en su mayoría actividades de cuidado, tanto a las infancias, adultos mayores, personas enfermas, así como a animales, plantas, cuidado de la casa, etc. En suma, coadyuvan a garantizar la reproducción ampliada de la vida. Importante mencionar que, ambos espacios soportan el andar de la comunidad y la presencia y voz de las mujeres en la CEJM, será medular para resignificar y reproducir el proyecto de resistencia.

El trabajo en la CEJM es una forma de «enseñanza-aprendizaje [ya que] todos sabemos sembrar, todos sabemos hacer pan, la milpa, a lo mejor todos estamos en diferente proceso, pero todos sabemos qué es lo que le podemos poner, qué es lo que podemos hacer, y todo lo que vayamos haciendo en forma de trabajo» (Integrante CEJM 2024). En efecto, la forma en que la CEJM ejerce el trabajo es una experiencia que en sí misma es una escuela, es una «comunidad de aprendizaje que ha servido para nosotros formarnos, [para] tener más fundamentos con respecto al territorio que habitamos, entonces el trabajo significa todo» (Integrante CEJM 2024).

Por eso el «andar» de la comunidad tiene como búsqueda permanente la afirmación de la autonomía, entendida como proceso, es decir, como práctica (Oliveira y Dowbor 2023) que se afina desde la cotidianidad y la materialidad que precisa la vida para reproducirse. «Nuestro horizonte es caminar hacia la autonomía, si lo hemos dicho, pero no estamos diciendo que somos autónomos ahorita, por qué, porque primero para poder crear esa autonomía tienes que tener un territorio, y autonomía hablada en todos los términos no solamente fuera de la relación con el Estado, hablamos de educación, de cultura, económica, entonces todo, nuestro proyecto va para allá» (Integrante CEJM 2024).

Y hay que precisar que el proyecto lo sostiene el trabajo de una comunidad, un sujeto colectivo, y no así una organización social o política partidista, pues, a diferencia de éstas, que operan en base a estatutos, «acá [en la CEJM lo que opera] son acuerdos de comunidad que vas a andar» (Integrante CEJM 2024). Y ese «andar» configura una política de la comunalidad, construida desde lo colectivo y no desde el afán y la rapidez de las decisiones individuales. Es bien sabido que lo colectivo cuesta más trabajo que el empeño de la individualización a la que nos conlleva el sistema capitalista (Collin 2014). En definitiva, la producción del proyecto integral de comunidad requiere de la articulación de ideas, de voluntades, del intercambio de *subjetividades solidarias* (Montoya y Aguilar 2023), sobre la visión de mundo comunitario que se está andando.

Y este «andar» tiene como sello la convivencia. Antes, durante y después del trabajo la convivencia constituye una forma en que se fortalecen los lazos

sociales, porque cuando se viene a una faena no solo se viene a trabajar, también se viene a estrechar lazos y, como es natural, a compartir un alimento después del trabajo, siendo éste «el mejor momento» (Integrante CEJM 2024). A las faenas se viene pues a compartir palabra a través de sentires, emociones y hasta las preocupaciones, puesto que nos «acompañamos en los mismos dolores en cuestión de devastación del territorio» (Integrante CEJM 2024). En este punto hay que señalar que la convivencia fue y ha sido una de las claves para vencer el miedo que el contexto de incertidumbre ha causado: «vemos que es una cuestión que da resultado es con medio de la convivencia y sobre todo hablamos de la música y de la danza, que son dos elementos que nos dieron esa unidad» (Integrante CEJM 2024).

Conclusiones interpretativas

El proyecto y el «andar» en comunidad ha hecho posible que la relación con la naturaleza se de en un marco de respeto y de integración armónica, por lo que se puede aducir como un andar alternativo y solidario, pero además anticapitalista y antiextractivista. Ello se explica porque no hay indicios de un sentido de apropiación privativa y colonizadora de la tierra ni de la naturaleza, pues solo se toma de ella lo que se requiere para satisfacer las necesidades. Se trata de un proyecto que se distancia de prácticas explotadoras, y, en cambio, se sitúa como un proyecto que tiene como centro la vida humana y natural en cuya lógica lo esencial es su reproducción.

Para afirmar la reproducción social y natural implica ineludiblemente tener en cuenta los bienes comunes, los procesos materiales e inmateriales fruto del trabajo, así como las relaciones sociales que hacen posible la subsistencia de las personas en comunidad. En concreto “(...) las condiciones elementales para la vida se generan en el plano de la reproducción, que es donde se producen y se sostienen cotidianamente los cuerpos, las identidades y las relaciones en un espacio caracterizado por una interdependencia entre los seres humanos entre sí y entre los seres humanos y la naturaleza” (Dobrée y Quiroga 2019, p. 24).

El enfoque de la reproducción social que se identifica en la CEJM es aquel que pone la vida en el centro, pero no únicamente la vida humana, sino la vida del territorio en su conjunto, porque sin éste aquella no podría desarrollarse. En su carácter de sujetos con necesidades (Hinkelammert y Mora 2013) lxs integrantes de la CEJM precisan de una serie de condiciones, por mínimas que sean, para satisfacer sus necesidades de modo que puedan extender su vida en un marco de dignidad, cosa que en su mayoría resuelven comunitariamente.

En cuestión de reproducción social se percibe que el proyecto de la CEJM no hay aquella separación entre la esfera material y lo cultural, entre lo humano y lo natural, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo productivo y lo reproductivo; la vida y su reproducción configuran un todo integrado que está mediado por la organización colectiva y común.

Las formas en que se organiza el trabajo productivo y el reproductivo de los bienes materiales y servicios que se necesitan para hacer posible la vida en la CEJM, no pueden separarse, no se pueden escindir, justamente porque se trata de sujetos integrales. Lo anterior hace que el concepto de reproducción social sea pertinente para entender el proyecto de vida comunitaria porque, como han sostenido Dobrée y Quiroga (2019), tanto la producción de bienes y servicios como los aspectos de los cuidados resultan imprescindibles para la reproducción social.

No obstante, la irrupción y profundización del capitalismo desata, desafortunadamente, una multiplicidad de crisis que se reflejan en la vida cotidiana, tanto como en los territorios, cuya expresión más evidente es la explotación y el despojo. Este escenario es propio de quienes viven en el marco de conflictos socioambientales, como ocurre en el territorio de la Mintzita. Sin embargo, "esta pugna por la base material de la reproducción social abre las puertas para nuevas posibilidades de organización en la sociedad, basadas en la solidaridad y en la lucha por lo común que es, al mismo tiempo y en palabras de Federici, la lucha por la comunidad." (Navarro y Linsalata 2014, p. 15).

En ese orden de ideas, lo que se atisba en el proyecto de vida comunitario en la CEJM va en la vía de la propuesta de *Hacia una economía para la vida* hecha por Hinkelammert y Mora (2013) en tanto lo esencial para dicha economía es la reproducción de la vida de los sujetos y la naturaleza desde el circuito natural de la vida. Así, entendemos entonces a la economía ejercida por la CEJM "como el arte de satisfacer las necesidades de la gente" (Collin 2014, p. 9), empero, desde una relación metabólica, en donde la naturaleza y los bienes comunes no sean sacrificados como ocurre en el capitalismo. "Una economía para la vida, aunque debe partir de este carácter multidimensional y complejo de la vida humana, la analiza en función de las condiciones de posibilidad de esta vida humana a partir de la reproducción y el desarrollo de las dos fuentes originarias de toda riqueza (Marx): el ser humano en cuanto sujeto productor (creador) y la naturaleza externa (medio ambiente), madre de toda la riqueza social" (Hinkelammert y Mora 2013, p. 23). Dos aspectos que forman parte del fundamento de la comunidad y por el que siguen luchando. Y, continúan diciendo que "la primera condición para que puedan surgir las alternativas", es la afirmación de la vida por parte de

lxs sujetos, hecho que sucede en la práctica cotidiana, en el trabajo, puesto que, “como ser natural, (...) integrante de la naturaleza, [el sujeto] no puede colocarse por encima de las leyes naturales, leyes que determinan la existencia de las necesidades humanas” (Hinkelammert y Mora 2009, p. 150).

Entender la CEJM desde el enfoque de la economía para la vida significa entenderla desde tres aspectos: el primero, desde la relación entre seres humanos y su mutuo condicionamiento, es decir, las relaciones sociales que forman la comunidad; segundo, la relación que establecen con la naturaleza externa a través del trabajo en tanto éste “es el enlace de este circuito entre el ser humano y la naturaleza”; y, tercero, la implicación del trabajo en la en la satisfacción de las necesidades “porque son las que hacen posible la vida” (Hinkelammert y Mora 2009, p. 151).

Finalmente, reproducir la vida en y desde entramados comunes demanda repensar la relación entre comunidad y el trabajo que hace posible la satisfacción de necesidades humanas, así como el cuidado del territorio. Dicha relación, por lo demás problemática en tanto oscila entre la resistencia a las formas opresoras y de explotación del territorio, por un lado, y el diseño y construcción de alternativas económicas y relacionales, por el otro, requiere ser reflexionada y sentipensada desde el lugar que ocupan lxs sujetxs comunitarios en virtud de ser sus constructores. Lo anterior toma mayor fuerza toda vez que no hay proyecto de comunidad ni economía alternativa posible sin sujetxs, mucho menos sin el inmenso trabajo que ello conlleva.

Bibliografía

Ávila, K. (2018). *Gestión sustentable del territorio. El caso de la Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita en Morelia Mich.* Tesis doctoral para obtener grado en Ciencias en Desarrollo Sustentable. UMSNH.

Barragán, D. y Torres, A. (2017). *La sistematización como investigación interpretativa crítica.* Editorial el Búho y Corporación Síntesis. Bogotá.

Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita, Casa Lenin Multiversidad de la Vida y Feria del Agua y Tianguis la Gotita. (2021). *Planteamientos sobre el proyecto de programa municipal de desarrollo urbano Morelia PMDU 2020-2040.* Con la coordinación y el apoyo de CIGOTE (CIGA-UNAM). Morelia.

Cendejas, J., Solorio, J. y Lagunas, L. (2015). *Estudio de impacto social y ambiental. Colonia Ecológica Jardines de la Mintzita. Manifestación de impacto ambiental modalidad particular.* Inirena, Facultad de Biología, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Collin, L. (2014). *Economía solidaria: local y diversa.* México: El Colegio de Tlaxcala, A.C.

- Dobrée, P. y Quiroga, N. (2019). *Perspectivas polifónicas para una economía feminista emancipatoria*. En P. Dobrée y N. Quiroga Díaz (Eds.), *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria*. Montevideo: CDE-Centro de documentación y estudios-Articulación Feminista Marcosur y CLACSO.
- Dosil, J. (2014). *Rescatados por la tradición. La construcción del pasado en los procesos de lucha social de tres comunidades michoacanas*. En *EN-CLAVES del pensamiento*, 8(16), 123-142.
- Freire, P. (1980). *Pedagogía del oprimido*. Colombia: Siglo XXI Editores.
- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2009). *Economía para la vida*. En A. David Cattani, J. Luis Coraggio y J. Louis Laville (Eds.), *Diccionario de la Otra Economía*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, Altamira y CLACSO.
- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2013). *Hacia una economía para la vida*. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Instituto Nacional de Estadística Geográfica e Informática - INEGI-. (2020). *México en cifras*. Disponible en México en cifras.
- Navarro, M. y Linsalata, L. (2014). *Crisis y reproducción social. Claves para repensar lo común*. OSAL -Observatorio Social de América Latina- N° 35.
- Oliveira, G. M. de y Dowbor, M. (2023). (Prólogo) *Movimientos sociales y autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília, Brasil: Lutas Anticapital.
- Oliveira, G. M. de y Modonesi, M. (2023). *Teorizaciones comunitarias del concepto de autonomía*. En G. M. de Oliveira y M. Dowbor (Orgs.), *Movimientos sociales y autonomías. Imaginación, experiencias y teorías en América Latina*. Marília, Brasil: Lutas Anticapital.
- Montoya, D. y Aguilar, E. (2023). *Subjetividades solidarias como condición necesaria para la solidaridad económica*. En M. A. Gracia y J. Cendejas (Eds.), *Iniciativas agroalimentarias ante la pandemia y pospandemia. Estrategias e innovaciones en México*. Morelia, México: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo; El Colegio de la Frontera Sur.
- Montoya, D., Reyes, M. y Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita -CEJM-. (2024). *Economías comunitarias que favorecen la defensa y construcción social del territorio*. En A. T. Ortega-Ramírez y M. R. Tovar (Eds.), *Enfoques multidisciplinares hacia la sostenibilidad*. Bogotá: Publicaciones Universidad de América.
- Montoya, D. y Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita -CEJM-. (2024). *Diálogo de saberes académicos y comunitarios para un andar solidario*. En *Ichan Tecolotl*, 35(381). Disponible en Ichan Tecolotl.
- Salazar, V. (2017). *El proceso de consolidación de los asentamientos irregulares en el periurbano de Morelia y su problemática urbano-ambiental: el caso de la Colonia Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Ciencias Ambientales. UNAM-ENES.
- Stavenhagen, R. (1971). *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.

Vargas-Ramírez, N. (2023). *Los conflictos ambientales como formas de comunalización y territorialización en la Mintzita (Morelia, México)*. Tesis de Doctorado. México: Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, Universidad Nacional Autónoma de México.

Vargas-Ramírez, N., Paneque-Gálvez, J. y Comunidad Ecológica Jardines de la Mintzita -CEJM-. (2023). *Uso comunitario de drones ligeros para la gestión, conservación y defensa del territorio*. Grupo de Investigación en Ciencia y Conocimiento Comunitario Territorial -CIGOTE-.

Zibechi, R. (2015). *Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólico*. En *El Apantle Revista de Estudios Comunitarios*, 1, octubre.

Sobre las autoras y autores

Alberto Acosta es Economista ecuatoriano. Compañero de lucha de los movimientos sociales. Profesor universitario. Ministro de Energía y Minas (2007). Presidente de la Asamblea Constituyente (2007-2008). Candidato a la Presidencia de la República del Ecuador por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas (2012-2013). Juez del Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza. Autor de varios libros.

Ana Luisa Cardona Landeros es originaria de Calvillo, Aguascalientes. Doctora en Derecho (IIJ-UNAM); profesora investigadora (CIDE región centro). Abogada feminista que lucha por erradicar la violencia y con interés en las políticas públicas y la gobernanza desde la perspectiva feminista.

Armando Bartra estudió la licenciatura en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Fue profesor en la Facultad de Economía, en la misma universidad. Fue profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente es profesor-investigador en la UAM-Xochimilco. Es autor de 30 libros aproximadamente y cerca de 300 artículos periodísticos, de análisis y divulgación. Sus temas abarcan el amplio espectro de las ciencias sociales, pero ha puesto mayor énfasis en los procesos del campo y de los campesinos en México y Latinoamérica.

César Enrique Pineda es sociólogo egresado de la Universidad Autónoma Metropolitana, cuenta con un Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, así como una Maestría en Estudios Latinoamericanos, ambas con mención honorífica de la UNAM. Ha realizado adicionalmente dos estancias posdoctorales en el Instituto de Investigaciones Económicas y una más en la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, en el departamento de Sociología. Su investigación se caracteriza por un enfoque interdisciplinario, resultado tanto de su formación académica como de su trabajo. Se centra en la intersección entre el Estado, la conflictividad socioambiental y las relaciones productivas comunitarias en América Latina. Asimismo, ha explorado en profundidad los movimientos sociales en el continente. Desde 2012 ha impartido clases en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, así como en la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, principalmente en los departamentos o coordinaciones de Sociología. A partir de 2024, se desempeña como profesor-investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones José María

Luis Mora, en el área de Política y Sociedad en América Latina, con énfasis en desarrollo rural, extractivismo y territorialidad indígena. Es activista, educador popular y acompañante en múltiples movimientos sociales. Autor de "Arde el Walmapu. Autonomía, insubordinación y movimiento radical mapuche" y "Política comunal y autonomía urbana: mujeres de barrio produciendo lo común en Ciudad de México".

Comunidad Ecológica Jardines de la Mintsita: Somos un grupo de familias, integrado por mujeres y hombres, que vivimos en la zona suroeste de Morelia, Mich., México, y que desde hace 23 años llegamos a estas tierras con la finalidad de tener un lugar donde vivir, sin saber la importancia que tiene este manantial para la ciudad y el entorno. Nuestro proyecto de vida comunitario lo estamos andando desde la comunalidad y la solidaridad con el territorio, desde donde hacemos trabajo con actores externos, tomando como base las faenas comunitarias como principal acción colectiva. Por eso estamos luchando en la defensa del territorio, en la construcción de alternativas como las ecotecnias, la agroecología, la economía solidaria y en la reconstrucción de los lazos comunitarios y sociales. Por lo tanto, somos una comunidad en resistencia por la vida por lo que nos reconocemos como guardianes del manantial.

Cristina Cielo es licenciada en literatura y filosofía por la Universidad de Pennsylvania y magister y doctora en Sociología por la Universidad de California, Berkeley. Actualmente es profesora-investigadora en el Departamento de Sociología y Estudios de Género y coordinadora del Programa de Investigación "Reproducción Ampliada: Cuerpos, Alimento, Ambiente y Común" de FLACSO sede Ecuador.

Diego Mauricio Montoya Bedoya es oriundo de Medellín, Colombia, actualmente reside en Morelia, México. En la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo actualmente estudio el VII semestre del Doctorado en Economía Social Solidaria, de la misma universidad egresé como maestro en ciencias en Desarrollo Local, y, de formación de base soy Profesional en Planeación y Desarrollo Social por la Institución Universitaria Colegio Mayor de Antioquia, Colombia. Soy miembro fundador de Huizache Huerto Escuela, colectivo agro-económico-solidario; miembro fundador del Encuentro de Semillas, movimiento agro-social, y participante activo de la Feria del Agua y Tianguis la Gotita, movimiento socioambiental; todos procesos sociales que caminan en el diseño de alternativas en la ciudad de Morelia, Mich. En cuanto a la producción de saber y conocimiento me interesa los procesos de investigación solidaria, la sistematización de experiencias, las economías alternativas y la educación popular, procesos que se teje con comunidades y procesos sociales de base que tengan en su praxis la defensa del territorio, de los bienes comunes y la búsqueda de la dignidad en eso que llaman la construcción de "otros mundos posibles".

Edgars Martínez Navarrete es Doctor en Antropología Social por el CIESAS- CDMX. Actualmente es Investigador en la FCPyS de la UNAM e Investigador Asociado del Instituto Francés de Estudios Andinos. Fue Investigador Posdoctoral en el programa TrAndes de Estudios Avanzados sobre Desigualdades de la FU Berlín (Alemania) y la PUCP (Perú). Sus líneas de investigación abarcan ámbitos de la antropología política y del Estado, la antropología económica y los movimientos sociopolíticos en América Latina. Ha impartido clases sobre estas temáticas y teoría social en universidades de Chile, Costa Rica, México, Colombia, Argentina y Alemania. A la vez, ha sido integrante de equipos de investigación a nivel subcontinental para analizar, a través de metodologías mixtas y cartográficas, distintos procesos históricos de configuración de la propiedad de la tierra en contextos indígenas y campesinos, observando los impactos en la desigualdad territorial de estas poblaciones, así como las respuestas políticas de sus afectados en países como Chile, Colombia, Brasil y Argentina. Además de sus publicaciones en diversas revistas especializadas, ha coeditado los libros: *Wallmapu: escritos transandinos sobre historia, antropología y política* (Quimantú, en prensa); *Chile 1973-2023: Contrarrevolución y resistencia* (Verso, 2024); *Colonialismo, comunidad y capital* (Tiempo Robado Editoras y Bajo Tierra, 2023); *Repensar el sur: las luchas del pueblo mapuche* (Cátedra Jorge Alonso/CLACSO, 2020) y es coautor de *Las raíces del despojo: historias y memorias de Cherán y su bosque* (FONCA, 2022).

Eduardo Enrique Aguilar es doctor en Economía Política del Desarrollo con maestría en Desarrollo Económico y Cooperación Internacional por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y licenciado en Estudios Internacionales con énfasis en América Latina por la Universidad de Guadalajara. Actualmente es profesor investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Monterrey y miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (CONAHCYT, México). Lleva más de diez años trabajando y acompañando procesos de economías alternativas y proyectos enfocados en economía social solidaria, ha sido parte del consejo de administración de la Sociedad Cooperativa Onergia de Energías Alternativas.; cuenta con publicaciones académicas y de divulgación en diversas revistas internacionales sobre estas temáticas.

Erika Piña Romero es Profesora e Investigadora de Tiempo Completo de la Facultad de Economía de la UMSNH. Licenciada en Economía por la misma universidad. Estudios de posgrado en Gobernabilidad, Política, Políticas Públicas y Gestión Pública. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y reconocimiento Perfil Deseable PROMEP, SEP. Sus intereses de investigación y publicaciones están relacionados con los temas de pobreza, desarrollo social, políticas públicas, economía social solidaria y economía feminista. Ha realizado proyectos de investigación en áreas de

planeación, género y economía social, así como evaluación de programas sociales a nivel municipal y estatal en Michoacán. Integrante de la Red de Enlaces Académicos de Género y Enlace Institucional de Inclusión y Equidad por la Facultad de Economía, UMSNH. Pertenece al Grupo de Trabajo “Economía Feminista Emancipatoria” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO. Coordinadora del Cuerpo Académico “Economía Pública y Políticas Públicas”. Coordinadora del Doctorado Interinstitucional en Economía Social Solidaria de la Región Centro-Occidente de la ANUIES en la UMSNH.

Gustavo M. de Oliveira es compañero de los movimientos de economía solidaria de Brasil y México, y de distintas experiencias de organización comunitaria y autónoma de la vida en México. Profesor-investigador visitante en el Instituto de Filosofía e Ciências Sociais de la Universidade Federal do Rio de Janeiro; Investigador Conhecimento Brasil (CNPq) e Investigador Nacional Nivel 1 (Secihti-México). Doctor y maestro en Ciencias Sociales por la Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Brasil; además, ha realizado un posdoctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor de “Cambiar el mundo aquí y ahora” (Lutas Anticapital, 2022), coautor de “Autonomías. Teoría, praxis y la apuesta comunitaria en América Latina” (Lutas Anticapital / Editorial Bruma, 2025), coorganizador de “Movimientos sociales y Autonomías” (Lutas Anticapital, 2023) y “Temas emergentes en las ciencias sociales” (Oikos, 2021); y autor de diversos artículos y capítulos de libro. Miembro del GT CLACSO “Anticapitalismos y Sociabilidades Emergentes”.

Huáscar Salazar Lohman es economista boliviano, ha completado su formación académica con una maestría en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede México, y un doctorado en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, seguido de una estancia posdoctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su investigación se centra en la configuración del Estado Plurinacional de Bolivia y su relación con las luchas indígenas, adoptando una perspectiva orientada hacia la producción de lo común y el desarrollo de economías alternativas al capitalismo. Autor del libro “Se han adueñado del proceso de lucha: Horizontes comunitario-populares y la reconstitución de la dominación en la Bolivia del MAS”, ha contribuido también con varios libros y artículos en el ámbito académico y de divulgación. Reside en Bolivia, integrando el Centro de Estudios Populares (CEESP), donde trabaja en la investigación-acción enfocada en las dinámicas actuales de las organizaciones comunitarias en el actual contexto sociopolítico y económico.

Laura Collin es profesora investigadora de El Colegio de Tlaxcala, Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel III; Dra. en Antropología simbólica por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha publicado 7 libros, y más de 100 artículos y capítulos de libros. Dedicada a la antropología política ha abordado temas de identidad, cultura y poder entre grupos indígenas, partidos políticos, género y Sociedad Civil. Desde hace 20 años se ha concentrado en las experiencias de Economía Solidaria y más recientemente economías campesinas y las epistemologías del sur. Miembro de la SPG Tlajocla Nemilitzli, de la red EcoSol, de la Universidad del Buen Vivir y de la Red de agroecología como forma de vida y de la Red de Violencia, Cultura y Conflicto.

Lucia Linsalata es doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), profesora-investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego” de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP) y co-coordinadora del Seminario de Investigación Permanente “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político”. Sus investigaciones se han centrado en el estudio de las formas de producción de lo común presentes en entramados comunitario-populares de México y Bolivia y en la construcción de una perspectiva materialista, no antropocéntrica, que se propone repensar las luchas por la defensa de la vida desde la clave interdependencia. Recientemente, ha desarrollado trabajos de investigación-acción feminista sobre cuerpo, violencias patriarcales y procesos de despatriarcalización.

Marcela Leticia López Serna es Licenciada en Derecho por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, Maestra en Derecho por la UNAM y Doctora en Derecho por la Universidad de Guanajuato. Realizó estancia de investigación en la Université d’Orléans en Francia. Ha participado en diversos foros de investigación jurídica nacionales e Internacionales. Es especialista en derecho de familia y filosofía del derecho. Ha sido docente en diversas Universidades del estado, la Cd. Mx., Jalisco y Michoacán. Cuenta con diversas publicaciones como autora y coordinadora de libros, capítulos de libros y artículos académicos en revistas indexadas. Ha sido servidora pública en los tres niveles de gobierno y actualmente es miembro de núcleos académicos en varias instituciones educativas, entre las que destaca la Universidad de Guanajuato, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Universidad Autónoma de Aguascalientes, es Comisionada del Comité de Participación Ciudadana, del Sistema Estatal Anticorrupción de Aguascalientes por el período 2022 - 2027, miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT, columnista del periódico LJA, Aguascalientes y miembro de la Red de Alliance for integrity de la Agencia de Cooperación Alemana.

Mijail Mitrovic es doctor en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es docente de la Facultad de Arte y Diseño de la PUCP y de la maestría de Estudios Culturales de la misma universidad. Entre sus publicaciones figuran textos en diversas revistas, además de los libros *Arte, ideología y nación en el Perú* (La Sinistra Ensayos, 2025), *Al servicio del pueblo: arte, política y revolución en el Perú (1977-1992)* (Taller Editorial La Balanza, 2023), *Un fabricante de figuras. Historia y forma en Juan Javier Salazar* (Jedque Ediciones, 2022), *Extravíos de la forma: vanguardia, modernismo popular y arte contemporáneo en Lima desde los 60* (Arquitectura PUCP Publicaciones, 2019) y *Un grito a la tierra. Arte y revolución en Chaski* (Cusco, 1972-1974) (IEP, 2022), en co-autoría con Manuel Barrós y Raúl Álvarez. Ha seleccionado los escritos escogidos de Roberto Miró Quesada en *Lo popular viene del futuro* (La Sinistra Ensayos, 2022). Recientemente editó, junto a Javier García Liendo, el volumen *Intelectuales, política y producción cultural en el Perú de los 70* (Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2024).

Nico Tassi es docente investigador del CIDES-UMSA y de la carrera de Sociología de la Universidad Mayor de San Andrés. Licenciado en Sociología por la Universidad "La Sapienza" de Roma y doctor en Antropología Social por la Universidad de Londres (UCL), ha dedicado gran parte de su trabajo de investigación a los sectores populares urbanos enfocándose en su relación con la modernidad, el estado y el mercado. Es autor de varios libros y artículos sobre temas de religión y cultura material, política y economía popular.

Norihisa Arai es nacido en Mie, Japón. Licenciado en Letras por la Universidad de Osaka. Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), obteniendo el Premio Alfonso Caso. Doctor en Estudios Latinoamericanos por la misma institución. Especialista en temas de antropología e historia latinoamericana con el enfoque en economías comunitarias indígenas. Participación en revistas como *Otra Economía* (2020), *Boletín CLACSO* (2021) y capítulos de libros del CIALC - UNAM (2022, 2023) con temas como la economía alternativa y la autonomía comunitaria de los pueblos indígenas de México y Bolivia.

Verónica Gago es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente en la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y en el IDAES de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Investigadora Independiente del CONICET especializada en temas de trabajo, migración, teoría política y economía feminista. Es co-coordinadora del GT *Economías Populares: mapeo teórico y práctico* desde 2016.

