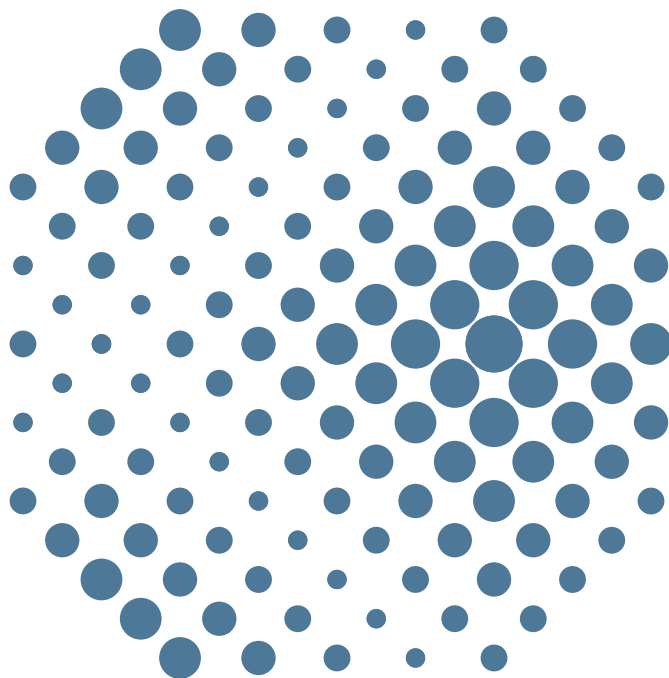


Economía social y solidaria en movimiento

José Luis Coraggio (organizador)



Colección Lecturas de Economía Social

EDICIONES **UNGS**



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento

**José Luis Coraggio
(organizador)**

Economía social y solidaria en movimiento

EDICIONES UNGS



Universidad
Nacional de
General
Sarmiento



CLACSO



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

Economía social y solidaria en movimiento / José Luis Coraggio ...
[et al.] ; compilado por José Luis Coraggio. - 1a ed. - Los
Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016.
232 p. ; 21 x 15 cm. - (Lecturas de economía social ; 9)

ISBN 978-987-630-231-9

1. Economía. 2. Economía Social. 3. Movimiento Social. I. Coraggio, José Luis II.
Coraggio, José Luis, comp.
CDD 335

**Universidad Nacional
de General Sarmiento**



© Universidad Nacional de General Sarmiento, 2016
J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7578
ediciones@ungs.edu.ar
www.ungs.edu.ar/ediciones



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN)
Av. Amazonas N37-271 y Villalengua
Quito, Ecuador
editorialiaen.edu.ec
editorial@iaen.edu.ec



CLACSO



Diseño de colección: Dirección General Editorial - UNGS
Corrección: David Chocair Herrera

Hecho el depósito que marca la Ley 11723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Impreso en Masterdigital.
Colón 81 (B1704ANA) Ramos Mejía, Prov. de Buenos Aires
en el mes de abril de 2016
Tirada: 200 ejemplares.



Libro
Universitario
Argentino

Índice

Sobre los autores	7
-------------------------	---

I

PRESENTACIÓN DE LOS TRABAJOS

Movimientos sociales y economía	15
<i>José Luis Coraggio</i>	

II

LA CONTRIBUCIÓN DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES AL PROYECTO DE OTRA ECONOMÍA, SOCIAL Y SOLIDARIA

La economía solidaria y sus prácticas pastorales en el marco del pensamiento económico de la Iglesia	39
<i>Pablo Guerra</i>	

Justicia económica en la teología de la liberación y en los movimientos socio-eclesiales latinoamericanos	55
<i>Ana María Bidegain y Juan Jennis Sánchez Soler</i>	

Educación popular y economía solidaria	73
<i>Moacir Gadotti</i>	

La construcción de la economía solidaria como alternativa al capitalismo	87
<i>Paul Singer y Valmor Schiochet</i>	

Anarquismo, autogestión y socialismo en “Nuestra América”	101
<i>Claudio Nascimento</i>	

El feminismo y la otra economía. Una mirada desde América Latina	115
<i>Ivonne Farah y Fernanda Wanderley</i>	

Tomando el control: autonomía, subsistencia y desmercantilización. Gémenes de otra economía en las luchas de los zapatistas en Chiapas y los sin tierra en Brasil	129
<i>Leandro Vergara-Camus</i>	

¡Salir del capitalismo! La revolución agroecológica y la economía social y solidaria en América Latina	143
<i>Víctor M. Toledo</i>	
Lenguajes de valoración, territorialidad y bienes comunes en la lucha contra el extractivismo en América Latina	159
<i>Maristella Svampa</i>	
El retorno de los sabios	177
<i>Atawallpa Oviedo Freire</i>	

III

A MODO DE CONCLUSIÓN

Algunas convergencias prometedoras	201
<i>José Luis Coraggio</i>	

IV

POSFACIO

Economía solidaria y movimientos sociales. Una mirada desde Europa.....	213
<i>Jean-Louis Laville</i>	

Sobre los autores

Ana María Bidegain Greising

Nació en Uruguay. Hizo sus estudios universitarios en la Universidad Católica de Lovaina, donde obtuvo su doctorado en Historia. Fue profesora titular en la Universidad de los Andes y Universidad Nacional de Colombia. Ha sido profesora invitada en varias universidades europeas y en Norte y Suramérica. Actualmente es profesora titular en Florida International University (FIU). Sus investigaciones y publicaciones se han orientado al estudio de la historia del cristianismo contemporáneo. Actualmente está trabajando en temas relacionados con la migración, la diversidad y reconfiguración religiosa. Ha publicado—en castellano, inglés, francés y alemán— más de 25 artículos en revistas especializadas y 30 capítulos de libros y muchos artículos en obras de referencia en diccionarios y enciclopedias. Es autora y coautora de 16 libros que tratan sobre el cristianismo latinoamericano, movimientos sociales y participación política frente a los nuevos desafíos político-religiosos en el contexto de la globalización.

José Luis Coraggio

Economista argentino. Profesor emérito y director académico de la Maestría de Economía Social de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Fundador y cocoordinador de la Red Latinoamericana de Investigadores en Economía Social y Solidaria (RILESS). Entre sus obras destacan *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (org., Buenos Aires, 2007); *Conocimiento y políticas públicas de economía social y solidaria* (Quito, 2012); *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital* (Quito, 2011); *Reinventar la izquierda en el siglo XXI: hacia un diálogo Norte-Sur* (org. con Jean Louis Laville, Quito, 2014).

Ivonne Farah Henrich

Maestra en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales (Flaco, Sede México). Trabajó como docente investigadora titular del Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (Cides-UMSA), La Paz, Bolivia, centro del que fue su directora entre 2006-2012. Actualmente es coordinadora general del Programa AndESS: “Bolivia. Fortaleciendo movimientos y políticas de economía solidaria con equidad de género”, que recibió el apoyo de la Agencia Vasca de Cooperación al Desarrollo a través del Instituto HEGO. Ha concentrado su reflexión en temas de género, mercados de trabajo y políticas sociales, y en los últimos años en cuestiones de economía solidaria

y economía feminista. Entre sus publicaciones más recientes están: *Economía feminista y economía solidaria: ¿alternativa al patriarcado?* (2015); *Colonialidad del saber, pluralismo epistemológico y modernidad* (2014); *Economía plural y vivir bien: ¿nuevo capitalismo o alternativa a la modernidad capitalista?* (2013); *Modernidades alternativas. Una discusión desde Bolivia* (2012) en coautoría con Mauricio Gil (ALAS, Recife). Es miembro del Consejo Consultivo de la Red de Mujeres Transformando la Economía.

Moacir Gadotti

Es licenciado en Pedagogía (1967) y en Filosofía (1971). Fue maestro em Filosofía de la Educación en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo (1973), de doctorado em Ciencias de la Educación en la Universidad de Ginebra (1977) y Libre Docencia en la Universidad Estadual de Campinas (1986). Fue profesor de Historia y Filosofía de la Educación en cursos de graduación y posgrado. Actualmente es presidente del Instituto Paulo Freire. Posee un amplio número de publicaciones relacionadas con la formación crítica del educador; entre sus libros, que han sido traducidos a diversas lenguas, destacan: *História das ideias pedagógicas* (1993); *Pedagogia da Práxis* (1995); *Paulo Freire: uma biobibliografia* (1996); *Economía solidária como práxis pedagógica* (2009) y *Fórum Social Mundial em Processo* (2010).

Pablo Guerra

Profesor a tiempo completo en la Universidad de la República (Montevideo), responsable de los cursos en Sociología del Trabajo y Economías Solidarias (carrera de Relaciones Laborales). Es investigador activo del Sistema Nacional de Investigadores en las áreas de Economía Solidaria y Sociología del Trabajo; además, es coordinador de la Red Interdisciplinaria en Economía Social y Solidaria de la Universidad de la República y delegado ante el Consejo Consultivo del Instituto Nacional de Cooperativismo (Inacoop). Asesor y consultor en temas laborales y sociales para organismos internacionales, regionales y nacionales, así como para organizaciones sindicales, eclesiales y populares. Ha tenido una activa participación en la promoción de experiencias de economía solidaria y comercio justo en su país y en la región. Es autor de varios libros y artículos publicados en revistas científicas. De su obra destacan: *Socioeconomía de la solidaridad* (Montevideo, 2002; Bogotá, 2014); *Miradas Globales para Otra Economía* (2012) y *Economía de la solidaridad y solidaridad en la economía* (Santiago, 2007).

Jean-Louis Laville

Profesor en el Conservatorio Nacional de Artes y Oficios de París, catedrático de Economía Solidaria, investigador del Laboratorio Interdisciplinar para la Sociología Económica y del IFRIS (Instituto de Investigación e Innovación

Sociedad de París). Es el coordinador europeo del Karl Polanyi Institute of Political Economy, miembro fundador de la red europea EMES (que investiga perspectivas socioeconómicas como la economía social, la economía solidaria, las organizaciones cooperativas, las mutualidades y asociaciones) y de la red latinoamericana Riless (Red de Investigadores Latinoamericanos de Economía Social y Solidaria). Conferencista en varias universidades (Barcelona, Buenos Aires, Quito, Louvain-la-Neuve, Porto-Alegre, Salvador de Bahía...), colabora también con laboratorios de investigación extranjeros como el CRIDIS (Centro de Investigación Interdisciplinar, Louvain-la-Neuve, Bélgica) y el CRISES (Centro de Investigación Interdisciplinar en Ciencias Sociales y Humanas, Montpellier, Francia).

Claudio Nascimento

Educador popular, miembro del proyecto "Integración de Redes Solidarias" (Senaes); director del Instituto Cajamar (1992-1995); equipo de formación de la CUT nacional (1989-1991); Proyecto Integrar da Confederação Nacional Metalurgicos-CUT (1996-1997); coordinador de educación en la Secretaría Ecosol-Senaes (2003-2007); coordinación pedagógica en la Recid-red de educación ciudadana en el Gobierno de Lula (2008-2010). Entre sus publicaciones destacan: *As lutas operarias autonomas e autogestionarias* (Cedac, 1981); *Rosa Luxemburgo e solidarnosc* (Loyola, 1986); *Experimentação autogestionaria: autogestão da pedagogia/pedagogia da autogestão* (2011-2013); y, *Economia Solidaria: poder comunal e popular* (2011).

Atawallpa Oviedo Freire

Ecuatoriano formado en el "Pensamiento Yachak", autodidacta en Antropología Médica, doctor en Jurisprudencia, miembro fundador de la Comunidad Alternativa Sumak y de la Pluriversidad Yachay. Propulsor del indianismo como alternativa al sistema eurocentrista de derecha e izquierda y vinculado al movimiento espiritual indígena por 25 años. Primer profesor de Medicina Andina en la Facultad de Medicina de la Universidad Central del Ecuador. Conferencista y tallerista en Europa por doce años sobre epistemologías médicas andinas. Autor de varios libros, tres traducidos al francés. Los últimos libros sobre estos temas son: *Qué es el sumak kawsay* (tres ediciones: Ecuador, Bolivia, Argentina) y *Bifurcación del Buen Vivir y el Sumak Kawsay*.

Juan Jennis Sánchez Soler

Cubano. Trabaja en un refugio para niños emigrantes de Centroamérica, en Houston. Estudió Filosofía y Religión en la Florida International University. Al egresar trabajó en el Centro de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (LACC) de la misma universidad. Fue fraile dominico desde 2010 a 2013. Estudió Teología en el Aquinas Institute of Theology de Saint Louis. Ha publicado cuentos,

ensayos y poesía. Trabaja ahora en una novela y en una monografía basada en sus tesis de máster, sobre los aportes teológicos de los místicos carmelitas del siglo XVI español y sobre sus conflictos ideológicos con la Inquisición. Ha publicado trabajos en colaboración con A. M. Bidegain: el artículo “The Re-Composition of Christianity under the Migration and Globalization Process: The Case of Colombian Migrants in Miami”, en *Journal of World Christianity* 3.2 (2010); las entradas “Contemplation”, “Feminist Theology in Latin America” y “History of Christianity in Latin America” para el *Cambridge Dictionary of Christianity* (Nueva York: Cambridge University Press, 2010) y el dossier “Religion in Latin America” en *Hemisphere* Vol. 19 (primavera 2010).

Valmor Schiochet

Natural de Joinville, Brasil. Graduado en Estudios Sociales por la Fundación Educacional de Brusque (1984), máster en Sociología Política por la Universidad Federal de Santa Catarina (1988) y doctor en Sociología por la Universidad de Brasilia (1998). Desde 1987 es profesor del Departamento de Ciencias Sociales y Filosofía, y profesor en la maestría de Desarrollo Regional de la Universidad Regional de Blumenau/SC. Fue director de Estudios de Divulgación de la Secretaría Nacional de Economía Solidaria (Ministerio del Trabajo 2003-07). Tiene experiencia en el área de sociología con énfasis en sociología política sobre los siguientes temas: políticas públicas, economía solidaria, movimientos sociales, democracia y crisis capitalista. Sus capítulos en libros publicados: “Políticas Públicas de Economía Solidária. Breve Trajetória e Desafios” (2011); “Da Democracia a Autogestão. Economia Solidária no Brasil” (2011); “Fome Zero. Uma política de inclusão no mundo do trabalho” en *Brasil. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome* (2010); su libro *Sociedade Civil: O social Pensado Politicamente* se publicó en 2005.

Paul Singer

Nacido en Viena en 1932, pero vive en Brasil desde 1940. Electrotécnico, militante del Sindicato dos Metalúrgicos de Sao Paulo de 1952 a 1956. Formado en Economía por la Universidad de Sao Paulo en 1959, profesor de la Facultad de Economía a partir de 1960. Trabajó en el Cebrap de 1969 a 1989, haciendo investigación y escribiendo libros sobre economía política, economía del trabajo, reproducción humana, problemas urbanos, economía de la salud, entre otros temas. Desde 1996 se dedica a la economía solidaria; sobre este tema ha escrito: *Uma utopia militante* (1998); *Economia solidária no Brasil* (org. con André Ricardo de Souza; 2000); *Introdução à economia solidária* (2002).

Maristella Svampa

Socióloga y escritora. Es licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba y doctora en Sociología por la Escuela de Altos Estudios en Ciencias

Sociales (EHESS) de París. Actualmente es investigadora principal del Conicet y profesora titular de la Universidad Nacional de La Plata. Desde el año 2000 realiza estudios sobre movimientos sociales, en una línea que propone combinar el estudio de la realidad con el compromiso social. Acompañó la experiencia de diferentes organizaciones de desocupados en Argentina y desde 2007 acompaña e investiga sobre diferentes movimientos socioambientales, tanto en Argentina como en otros países de la región. Algunos de sus libros son: *Entre la ruta y el barrio. La experiencia de las organizaciones piqueteras* (2003, en coautoría); *Cambio de época, movimientos sociales y poder político* (2008); *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (2009); *Debatir Bolivia. Perspectivas de un proyecto de descolonización* (2010). Con el Colectivo Voces de Alerta publicó el libro *15 mitos y realidades de la minería transnacional en Argentina*. En 2014 publicó “Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo”, en colaboración con Enrique Viale, y “20 mitos y realidades del fracking” (publicación colectiva).

Víctor M. Toledo

Es investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) desde 1970. Ha publicado más de 200 trabajos de investigación y divulgación, incluyendo 18 libros. Sus publicaciones han recibido más de 8000 citas a nivel internacional y sus trabajos han sido publicados en español, inglés, italiano, alemán, francés, portugués, catalán y tzeltal. Se ha dedicado por más de tres décadas a realizar estudios interdisciplinarios, como el abordaje integrado de la diversidad biológica y la diversidad cultural, contribuyendo a crear una nueva área interdisciplinaria llamada *etnoecología*; ha teorizado sobre el metabolismo social con énfasis en las regiones rurales; ha escrito profusamente sobre el desarrollo sustentable y lo ha llevado a la práctica en algunas regiones con énfasis en la agroecología. Es asesor de varias organizaciones campesinas e indígenas de México.

Leandro Vergara-Camus

Politólogo de origen chileno. Es profesor en el Departamento de Estudios del Desarrollo en la School of Oriental and African Studies (SOAS) de la Universidad de Londres, donde dicta cátedra sobre teorías del desarrollo, cuestiones agrarias, movimientos sociales, industrias extractivas, energéticas y los biocombustibles. Obtuvo el doctorado en la Universidad York en Toronto, la maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México y la licenciatura en la Université du Québec à Montréal. Ha hecho investigación sobre la izquierda latinoamericana, el EZLN, el MST, los cambios agrarios y movimientos campesinos en América Latina, así como el papel del Estado en la expansión de la industria del etanol de caña de azúcar en Brasil. En la actualidad se dedica a investigar las políticas agrarias y agrícolas de los gobiernos de izquierda

en América Latina y la emergencia de los biocombustibles en la transición energética mundial relacionada con los cambios climáticos. Su libro *Land and Freedom. The MST, the Zapatistas and Peasant Alternatives to Neoliberalism* fue publicado por Zed Book en 2014.

Fernanda Wanderley

De nacionalidad brasileña y boliviana. Doctora en Sociología por la Universidad de Columbia. Profesora titular del posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (Cides-UMSA), en la ciudad de La Paz, Bolivia. Actualmente es coordinadora del Área Social del Cides-UMSA y coordinadora de la investigación “Economía social y solidaria em Bolivia”, com la Fundação Hegoa, España. Consultora de la Organización Internacional del Trabajo y del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Sus temas de investigación: mercado de trabajo, relaciones de género, políticas económicas y sociales, estrategias de desarrollo, economía plural, economía social y solidaria y economía feminista y economía del cuidado. Entre los libros y artículos sobre estos temas están: “Mercado, solidaridad y democracia: modelos alternativos de desarrollo”, en *Guía sobre posdesarrollismo y nuevos horizontes utópicos* (2014), “Économie solidaire et communautaire: progrès et défis en Bolivie » en *Alternatives Sud*, n.º 2 (2015) y “Genèse et logiques de justification de l’économie communautaire et solidaire en Bolivie » en *Revue Internationale de l’économie sociale, Dossier 336* (2015).

I PRESENTACIÓN DE LOS TRABAJOS

Movimientos sociales y economía

JOSÉ LUIS CORAGGIO

1. Introducción

Como punto de partida de esta presentación resumamos un par de conceptos que orientan esta búsqueda de ideas sobre el sujeto posible de otra economía:

Entendemos por economía el sistema plural de instituciones, normas, valores y prácticas que organizan el proceso económico de producción, distribución, circulación y consumo, para generar las bases materiales de la realización de las necesidades y deseos legítimos de todos, para vivir con dignidad, con libertad responsable de opciones, en democracia y en equilibrio con la naturaleza (Coraggio, 2015a).

En cuanto a la economía social solidaria:

...es un proyecto de acción colectiva (incluyendo prácticas estratégicas de transformación y cotidianas de reproducción) dirigido a contrarrestar las tendencias socialmente negativas del sistema existente, con la perspectiva —actual o potencial— de construir un sistema económico alternativo que responda al principio ético ya enunciado [la reproducción y desarrollo de la vida]”. (...) “La solidaridad es, sin duda, un valor moral supremo, una disposición a reconocer a los otros y velar por ellos en interés propio. Pero también a cooperar, a sumar recursos y responsabilidades, a proyectar colectivamente (Coraggio, 2015b).

En lo que sigue vamos a proponer, en primer lugar, un ordenamiento lógico de cuestiones que surgen con las prácticas de la economía social solidaria, en una progresión de complejidad y alcances crecientes. Son cuestiones que, tarde o temprano, se presentan a las prácticas económicas alternativas, en su búsqueda de eficacia dentro de un sistema que reproduce a escala ampliada pobreza, desigualdad, exclusión y subordinación, en suma, irracionalidad

desde la perspectiva de la vida. Encararlas requiere de experimentación responsable acompañada de reflexión, sistematización y conceptualización. Esas cuestiones plantean demandas de nuevos conocimientos técnicos pero también de visiones sistemáticas, de conocimientos teóricos que permitan ampliar los límites de lo que podemos considerar posible. Si hay consecuencia con el objetivo estratégico, esa progresión de la praxis supone varios saltos en calidad, que culminan en intentar transformaciones estructurales orientadas por el principio ético de reproducción y desarrollo de la vida.

En segundo lugar, vamos a plantear la pregunta sobre cuál es o podrá ser la configuración de fuerzas sociales y políticas capaces de pensar y realizar transformaciones de tal envergadura, es decir: la cuestión del sujeto. Propondremos la hipótesis de que en eso tendrán un papel protagónico los movimientos sociales, nuevos o renovados, que, aun sin autodenominarse de economía social y solidaria, han hecho y hacen propuestas teóricas y prácticas que van en esa dirección. La hipótesis se completa con la afirmación de que, aunque no estén exentas de contradicciones, tales ideas ya han estado presentes, de manera explícita o tácita, en las prácticas de economía social solidaria en esta región, y que su explicitación permite establecer un conjunto significativo y consistente de lineamientos de acción transformadora.

2. Los desafíos que enfrenta la praxis de la economía social solidaria

Tres décadas de neoliberalismo generaron en América Latina una brutal crisis de reproducción de la vida de las mayorías. Se destacaba la erosión del empleo asalariado como clave de inserción social, tanto por su reducción como por su degradación como núcleo de derechos. Ante la masividad de tal cuestión, ni las usuales estrategias populares de sobrevivencia ni las políticas asistencialistas coyunturales eran suficientes para dar gobernabilidad al sistema. En un momento en que el ajuste y la reducción del gasto estatal era un precepto aceptado por los gobiernos neoliberales, se fue generalizando la promoción de prácticas asociativas de (re) inserción del trabajo, focalizadas en los sectores excluidos y de pobreza extrema, intentando dar la caña de pescar antes que pagar los costos del pescado cotidiano.

Esas vías de acción fueron impulsadas tanto desde el Estado como desde la sociedad civil, que actuaba de manera autónoma o tercerizando recursos públicos y donaciones, y se autodenominaron o las denominó el Estado como políticas y prácticas de “economía social”, “economía solidaria” o “economía social solidaria”.¹

1 Estos tres términos son usualmente utilizados de manera indiferenciada. Hilando mas fino, el adjetivo de “social” suele implicar “dirigido a los pobres” como parte de las

Como las prácticas vienen envueltas en palabras, se reactivaron o inventaron nociones y conceptos: microemprendimiento, emprendedor, asociación, autogestión, prosumidor, moneda social, mercado solidario, comercio justo, microcrédito, finanzas solidarias, ferias inclusivas, marcas sociales, bancos comunales, empresas recuperadas, cooperativas y, por supuesto, subsidio.

En todo caso, primaba el principio de redistribución mediada por el Estado, ya fuera de medios y capacidades de producción o bien de medios de vida y, crecientemente, de ingresos monetarios. Ambas líneas de acción siguieron focalizadas en los sectores indigentes, si bien en algunos casos, como el de Argentina, la segunda iba a tomar la forma de reconocimiento de un derecho social: el acceso universal a un ingreso mínimo y a la seguridad social, independientemente del estatus de trabajadores asalariados.

Al inicio, los militantes de la economía solidaria tendían a enfatizar la asociación de individuos para fines mercantiles, buscando escala y la posibilidad de una personería jurídica que permitiera un mejor acceso a recursos públicos, procurando una participación más ventajosa en los juegos del mercado. A la vez, se dejaban fuera o se trataban marginalmente otras formas de la economía popular,² no mercantil, como la economía doméstica y las propias de las comunidades de pueblos originarios. Igualmente, la política laboral era mantenida dentro de los marcos del sindicalismo.

Consecuentemente, se priorizaban los aspectos técnico-financieros de la producción y circulación de mercancías por trabajadores asociados. Esto

“políticas sociales”. “Solidaria” puede implicar tanto las acciones solidarias con los pobres como entre los pobres. “Social solidaria” no tiene una especificación adicional, al menos en el uso predominante en América Latina, a diferencia de algunos países del Norte, en que “economía social solidaria” supone un alcance sistémico (como al caracterizar una economía según la articulación de los principios planteados por Polanyi) y tomar distancia de las formas tradicionales: cooperativas, mutuales y asociaciones, usualmente denominadas “economía social”. Nuestro concepto de economía social apunta a la relación entre economía y sociedad en su conjunto, y como práctica se dirige a construir un sistema económico alternativo. Al agregar “solidaria” se anticipa que tal sistema tendrá como principio fundamental el de la solidaridad antes que el de la competencia de todos contra todos, y eso incluye las cooperativas, mutuales y asociaciones. En el resto de este trabajo, usaremos el término “economía solidaria” para denotar cualquiera de los tres términos indicados.

2 Por “economía popular” entendemos las organizaciones y prácticas económicas de los trabajadores, las que pueden ser solidarias, aunque esto no sea generalizado cuando son parte subordinada de un sistema capitalista. Justamente las prácticas ya mencionadas, impulsadas desde el Estado o la sociedad civil apuntan a desarrollar la solidaridad en esas organizaciones y acciones. La economía popular constituye un sector de la economía mixta, en coexistencia con la economía pública y la empresarial capitalista y tiene un subsector solidario. Por otro lado, reservamos el término de “economía solidaria” para la conjunción de las organizaciones y prácticas económicas solidarias tanto de la economía popular como de la pública y la empresarial capitalista. Para una presentación más amplia de estos conceptos puede verse Coraggio (2011a).

podría ser interpretado como una influencia del cooperativismo tradicional; sin embargo, el cooperativismo y el mutualismo institucionalizados no acogieron fácilmente las nuevas formas de organización de la economía popular ni reconocieron las de larga data, como el trabajo doméstico. También podría ser visto como una mayor atención al *medio* (vender y ganar un ingreso neto) que al *fin* (acceder a los medios de vida necesarios, lo que podía hacerse por múltiples caminos, incluidos los no mercantiles).

Las prácticas autodenominadas de “economía solidaria” comienzan generalmente desde el nivel microsociedad, en que los actores son pequeños grupos de personas pobres y/excluidas que —por propia iniciativa o por la inducción de promotores mediadores de recursos— se asocian voluntaria y solidariamente para efectivizar su propio trabajo autogestionado, como vía de (re) inserción en el mercado que los expulsó o nunca los integró como trabajadores asalariados. La capacitación se centra en proveer metodologías instrumentales a tal fin. Que en muchos casos la actividad de promoción vaya acompañada de jornadas de concientización sobre el sistema, o en particular sobre el neoliberalismo, no asegura que se vinculen uno y otro nivel de pensamiento.³

Al asumir el papel de productores-oferentes, los trabajadores van advirtiendo que el mercado es una posibilidad bifronte: es un medio de integración pero también una amenaza disciplinadora. Lo que a menudo ha sido sintetizado como el “problema de la comercialización” o el de la “sostenibilidad”. Al ser prolongadas en el tiempo y extendidas en su número, se van advirtiendo los rasgos comunes y los límites de tales experiencias. Desarrolladas conjuntamente por los productores, sus promotores sociales y los agentes estatales a cargo de programas específicos, las prácticas de economía solidaria identificadas con la creación y apoyo a emprendimientos mercantiles han venido enfrentando problemas ya bien tipificados.

En primer lugar, por la tendencia del mercado a destruirlos o bien a refuncionalizarlos desde la perspectiva del modelo de la empresa de capital, sea para introyectarles su lógica (separación respecto a las unidades domésticas, formalización jurídica, planes de negocios, productividad y competitividad, el trabajo como fuente de valor de cambio cuyo precio efectivo o imputado estaría definido por la oferta y la demanda, etc.), sea para subordinarlos a los intereses de empresas capitalistas mediante, por ejemplo, su tercerización (en un caso extremo el trabajo *a façon*), o para utilizarlos como avanzada para crear nichos de negocios a futuro, como en el caso de las microfinanzas o de algunos servicios de proximidad. En segundo lugar, por la limitación de los recursos iniciales a su alcance: medios y condiciones de producción (maquinarias, tierra, infraestructura), crédito y conocimientos, lo que dificulta alcanzar los volúmenes y calidades deseadas de sus productos, necesarias para garantizar

3 Cabe destacar que en esta presentación hacemos generalizaciones que, como siempre, tienen “honrosas excepciones”.

una reproducción digna de la vida. En tercer lugar, por la resistencia cultural a la asociación, derivada de los valores propios del individualismo utilitarista, reforzados por treinta años de ataque simbólico neoliberal.

A la vez, la economía popular solidaria ha dado muestras de la creatividad de sus actores para crear recursos donde parecía no haberlos, para copiar o diseñar productos, sobre todo textiles, para comercializar y financiarse juntos, y hay casos en que ha demostrado su capacidad para competir y crecer hasta alcanzar ámbitos internacionales.⁴

Si son reflexivas y conceptualizadoras, aún las prácticas de economía solidaria a nivel micro constituyen una praxis de transformación de los actores y de su contexto, recobrando nociones y conocimientos previos o inventando otros, experimentando, formulando problemas cada vez más complejos a partir del continuo aprendizaje.⁵ En términos de conceptualización, la reflexión y sistematización de las prácticas a este nivel van produciendo precisiones respecto a nociones como emprendimientos, emprendedores asociados autogestionarios, unidad doméstica, fondo de trabajo, economía popular, economía popular solidaria, hibridación de recursos, solidaridad, mercados solidarios, subsidio. Así, ante el problema de la sostenibilidad, usualmente atribuido a la pequeña escala o a la limitación de recursos, comienza a tomarse conciencia de que el resultado de los emprendimientos individuales está condicionado no solo por el mecanismo de mercado sino también por factores externos de nivel meso-socioeconómico, ya sea materiales, como la infraestructura o el acceso a bienes públicos o, en muchos casos, de matriz cultural. Por ejemplo: el conocimiento y la confianza entre actores que permitan coordinar encadenamientos productivos solidarios, una cultura asociacionista que facilite el abastecerse, comercializar o ahorrar y prestar juntos, o la solidaridad de las comunidades locales. En síntesis, para construir comunidad o socialidad —por eso la llamamos economía *social* solidaria— en plazos razonables, es preciso actuar conscientemente para integrarse en territorios, entramados

4 Algunos ejemplos notables son los de las redes globales de software libre basadas en relaciones de reciprocidad, las Ferias de Barquisimeto en Venezuela o las de Misiones en Argentina, Maquita Cushunchic en Ecuador, Los Caracoles Zapatistas, o las redes de parentesco ampliadas que copian o diseñan productos en Bolivia, mandan una parte a ser fabricada en China y la comercializan en San Pablo o en La Salada, la mayor feria textil de América Latina, ubicada en el conurbano bonaerense de Argentina, a la que acuden compradores al por mayor de otras regiones y países.

5 El orden de creciente complejidad de prácticas e ideas que presentamos no tiene la pretensión de reflejar una secuencia universal de “etapas necesarias”. En algunos procesos empíricos las ideas e incluso la organización de los actores colectivos de la economía solidaria ya estaban muy avanzados cuando el Estado comenzó desarrollar las nuevas políticas. O había intelectuales o sujetos de movimientos sociales que ya anticipaban la necesidad de encarar escala societal el proyecto de impulsar formas económicas solidarias. El ordenamiento es lógico y va de lo menos a lo más complejo.

sociales, infraestructurales y ecológicos densos, así como coordinarse, en una escala donde sea posible participar a partir de las relaciones de proximidad, aunque yendo más allá. Las prácticas micro-socioeconómicas de economía popular solidaria producen y reclaman una irradiación de los valores de la solidaridad y relaciones sinérgicas, más complejas que las que se propugnan al interior de cada emprendimiento o grupo de emprendimientos. Este es un primer salto cualitativo en la comprensión y las prácticas de economía solidaria, *de lo micro individual a la articulación meso*, del contexto inmediato dado al contexto más amplio construido.

Como ya dijimos, bajo la cultura mercantilista predominante, comprensible en una sociedad donde el dinero es el camino privilegiado de acceso a los medios la vida, poca importancia se ha venido dando, en este campo específico de acción denominado economía solidaria,⁶ a las redes locales de actividades de cuidado o a las de producción colectiva de bienes para el propio consumo de comunidades, originarias o conformadas por decisión voluntaria de individuos o grupos que se asocian. Otro tanto ocurre respecto a la importancia económica del acceso popular a bienes públicos por fuera de los mercados, como la educación, la salud o la seguridad social, en lo que el Estado juega un papel, si no exclusivo, central. Incluirlas en el programa de acción implicaría focalizar el análisis y la acción en los valores de uso no necesariamente mercantiles, y en la conformación de territorios como entramados de relaciones solidarias de proximidad, como tejidos productivos, de intercambio, con reciprocidad, en relación armónica con el ecosistema local (nivel meso).

Sin embargo, no se trata meramente de registrar la multiplicidad de bienes útiles y sus formas articuladas de producción y circulación, en particular de los no contabilizados como riqueza, sino también de advertir que las clasificaciones de la realidad social son funcionales a la economía capitalista de mercado, tal como ocurre con el trabajo doméstico familiar o comunitario para el autoconsumo, relegado a la esfera de lo privado, no mercantil y por tanto no económico. Igualmente, la venta de fuerza de trabajo (supuestamente formal) debe ser incluida en el concepto y práctica de la economía popular (supuestamente informal), y en la institucionalización de esa relación como mercados de trabajo (locales, regionales, nacionales e internacionales) donde se juega también la contraposición entre competencia o solidaridad entre trabajadores, entre niveles y forma de explotación. Se trata asimismo de sacar a luz relaciones sociales que han sido ocultadas por un pensamiento económico que tiende a interpretar todo lazo social como una forma más o menos

6 No estamos diciendo que no hayan habido acciones públicas de apoyo al desarrollo de formas domésticas o comunitarias de economía popular, individual o solidaria, como la auto-producción de hábitat, o una recuperación de políticas de producción y distribución de bienes públicos asignados como derechos. Lo que decimos es que esto no ha sido interpretado como parte de una política de economía social y/o solidaria, algo sobre lo que volveremos.

perfecta de intercambio exterior, “público”, entre individuos utilitaristas que operan según las leyes de la oferta y la demanda y que bregan por competir exitosamente a costa de los demás. Se requiere superar una visión limitada que deja afuera relaciones basadas en la reciprocidad antes que en el intercambio maximizador, en la complementariedad antes que la competitividad, en la redistribución antes que en la apropiación privada del excedente producido, cuando todas ellas son parte constitutiva esencial de las economías populares reales. Se hace necesario mostrar las ventajas de superar el individualismo, concertando la definición colectiva de las necesidades prioritarias y los satisfactores requeridos para la vida digna de todas y todos. Hay un cambio de énfasis: del trabajo mercantil abstracto y cosificado al conjunto de los trabajos útiles concretos, entretejidos por lazos comunitarios. En términos de conceptualización, las prácticas a escala meso reclaman conceptos tales como red, cadenas productivas y complejos territoriales de producción y reproducción, solidaridad ad-extra, redes de reciprocidad, sostenibilidad sinérgica, monedas sociales, territorio, comunidad, economía plural, necesidades colectivas, producción y consumo responsables, intercambio justo, construcción del contexto y, particularmente, la diferenciación entre agente, actor y sujeto. La empiria muestra que muchas de estas cuestiones no pueden resolverse a nivel local.

Así, se hace evidente que la misma eficacia en la pugna de las trabajadoras y trabajadores por la inserción en el mercado como productores y consumidores individuales debe ir acompañada por actividades de coordinación social a largo plazo, por la resignificación y desarrollo de formas de trabajo no mercantiles, por la defensa colectiva de los bienes comunes y la provisión de bienes públicos, por otros modos de definición y gestión de las políticas, donde lo político y el Estado en sentido amplio son fundamentales. Tenemos aquí un segundo salto cualitativo que da lugar a otro tipo de proyectos, reivindicaciones y sujetos: *del nivel meso al nivel sistémico*.

Enfrentados a la imposibilidad de resolver la cuestión social a través de la inserción, aun si afecta masivamente a la población, de emprendimientos autogestionados —individuales o entramados— en el mercado globalizado, se va haciendo evidente que un proyecto económico solidario más ambicioso requiere que el contexto no inmediato, económico, político, social y cultural también se modifique de manera coherente. A partir de una economía mixta nacional, se trataría inicialmente de construir un *sub-sistema económico solidario*, de orden regional, nacional o incluso transnacional, con dinamis-mos endógenos y no solo con acceso sino con posibilidades de producir las mismas condiciones de su reproducción. Se advierte así la importancia del papel del Estado y de políticas públicas sistemáticas y co-construidas, específicas y no específicas: mercados regulados, construcción de infraestructuras locales y regionales, sistemas propios de educación, de comunicación y de investigación de tecnologías, sistemas de certificación de calidad, redes de

asociaciones representativas fuertes en ámbitos públicos de deliberación, reconocimiento jurídico de emprendimientos y sus marcas, políticas fiscales favorables, donaciones orientadas de medios de producción, reformas a las reglas de la propiedad como las necesarias para una reforma agraria y del suelo urbano, legislación para el acceso a espacios públicos, institucionalización de la participación popular en el diseño y gestión de las políticas y el uso de los recursos, mecanismos especializados de financiamiento, subvenciones directas al trabajo, protección de la competencia internacional, compras públicas preferenciales, pero también la institucionalización del principio de redistribución de ingresos.

También se valoran y coordinan participativamente programas no estatales como las donaciones, la capacitación inicial y el acompañamiento de proximidad por ONG o universidades. Conceptualmente se hacen necesarios conceptos como los de sistema económico social solidario, economía mixta, sectores de economía popular, pública y empresarial capitalista, sector de economía solidaria, solidaridad estructural, macroeconomía social; sistema jerarquizado de principios de integración social de la economía: modos de producción y apropiación, distribución y redistribución, autarquía, reciprocidad, comercio y mercado; coordinación económica y modos de consumo: satisfactores sinérgicos, legitimación y gestión colectiva de las necesidades y deseos evitando el asistencialismo verticalista.

Aunque muchos lo propongan, es poco plausible que tal subsistema pueda ser construido sólo desde las bases socioeconómicas de partida, mediante la agregación, interacción e incluso articulación meso de microorganizaciones, cuando se intenta al interior de un sistema económico destructor de la vida y una sociedad fuertemente fragmentada y polarizada. El pensamiento da un tercer salto cualitativo cuando concluye que hay que ir por más. Lo que nos lleva a un cuarto y fundamental salto en calidad: *del subsistema a la totalidad social*.

A esta altura se hace patente la necesidad de una teoría que redefina lo económico, que postule la inseparabilidad de los procesos usualmente conocidos como “económicos”: producción, distribución, circulación y consumo, respecto a los lazos sociales, a los modos de socialidad, que problematice la integración social de los procesos económicos ante las tendencias a la autoregulación del mercado. Una teoría que explicita el principio ético de la reproducción y desarrollo de la vida, a través del intercambio equilibrado de energía entre trabajadores y de ellos con la naturaleza, orientados por la resolución de las necesidades de todas y todos. Una teoría que caracterize las especificidades de nuestras economías periféricas dentro del sistema capitalista global. Que asuma una visión de la economía como objeto multidimensional y de la inseparabilidad empírica de lo económico, lo social, lo político y lo cultural en perspectiva histórica, de las formas de la democracia, los sistemas de dominio y hegemonía, del concepto de pueblo, del sistema patriarcal y de la colonia-

lidad, todo lo que constituye la base de una nueva epistemología. En este momento ya es apropiado llamarla *teoría de la economía social solidaria*: una economía que produce y reclama la estructuración de lazos sociales solidarios y mecanismos políticos democráticos para ser viable y para dar sentido a las prácticas a todo nivel. Las relaciones entre economía y democracia sustantivas se vuelven centrales. Aquí se hace evidente la necesidad de un salto en calidad complementario: *de la descripción y explicación de la totalidad a su transformación, en la convicción de que todo sistema económico es una construcción social y política y no un estado ineluctable de la naturaleza*.

En efecto, a la vez que se van advirtiendo los obstáculos al desarrollo de una economía solidaria ante las negatividades del contexto socioeconómico y político con predominio capitalista, va tomando forma la idea de un proyecto que vaya más allá, para el que no se trate solo de que cada uno tenga oportunidad de reinsertarse para competir por su sobrevivencia, incluso como parte de un colectivo solidario, sino de construir otro sistema económico donde quepan todos y todas, donde se aspire no solo a la supervivencia sino a una vida digna en sociedad.

Esto converge con el lema de los movimientos sociales en el Foro Social Mundial: Otro Mundo debe ser posible, y por tanto Otra Economía debe también serlo. Una economía plural, sin modelos organizativos preconcebidos, que no pretendería ser “un mundo de cooperativas” o de microcomunidades locales, o de puras redes, sino un sistema complejo en que la solidaridad vaya más allá de la interpersonal o inter-empresarios, que esté institucionalizada a todos los niveles del sistema, no solo por el principio de redistribución del excedente económico, sino dando forma macrosocial al principio de reciprocidad y limitando el principio del mercado y sus prácticas monopólicas y manipuladoras de las necesidades, regulándolo efectivamente mediante el poder de la sociedad organizada y un Estado democrático que responda al principio de reproducción de la vida y no al del máximo crecimiento posible. Una idea grandiosa, que el sentido común instalado por los líderes del neoliberalismo afirma que es “teórica”,⁷ utópica, imposible, perturbadora del orden que requiere la libertad irrestricta de empresa para acumular capital.

Ante esto, los procesos de construcción de Otra Economía tienen que mostrar su bondad, su factibilidad, su eficacia y su potencialidad como propuesta para toda la sociedad. Esto nos lleva a la política, a la lucha contrahegemónica, y a la cuestión del sujeto. Ese proyecto de Otra Economía, ¿es el programa de quién? Obviamente no de individuos aislados, ni siquiera asociados en grupos para resolver sus necesidades, por masiva que pueda ser su presencia. ¿Quién es o puede ser el sujeto colectivo de este proyecto, cuál podrá ser la configuración de fuerzas sociales que lo defina, asuma e impulse? ¿Cuáles serán sus

7 De hecho, sin teoría —científica o no— no es posible imaginar lo posible no evidente que encierra esta realidad.

formas de organización y qué relación tendrá con el Estado en sentido amplio (aparato de Estado y sociedad civil) y con el sistema político? ¿Se trata de un sujeto colectivo estable o de un movimiento contingente de la sociedad? ¿Tienen sentido los conceptos mismos de “proyecto” o programa”?

Estas cuestiones han ganado en densidad al haber surgido en nuestra región gobiernos de “nuevas izquierdas” que, al menos en tres casos, surgieron a partir de la acción de movimientos sociales que destituyeron a las elites gobernantes y reivindicaron nuevos procesos constituyentes. Procesos que en todos los casos han redefinido el concepto de economía y el mandato que el Estado debe cumplir, en la línea de una economía popular, comunitaria, social y solidaria. Este volumen intenta dar elementos para elaborar estas cuestiones y contribuir a enmarcar las muchas y valiosas prácticas de economía social y solidaria en un proyecto de otra sociedad, no capitalista.

3. El sentido de esta obra colectiva

La motivación para organizar esta colección de trabajos solicitados a reconocidos autores, comprometidos teórica y prácticamente con las corrientes y movimientos que nos presentan, surgió de dos estímulos emparentados: responder a una convocatoria y realizar una crítica.

Como ya dijimos, los movimientos sociales autoconvocados en el Foro Social Mundial, algunos de raíces milenarias, otros nuevos, propusieron a las sociedades la afirmación de una esperanza: “Otro Mundo es Posible”. Los actores incipientemente organizados de la economía solidaria participaron de esos foros con propuestas para Otra Economía tan concretas como, para dar un ejemplo, la de difundir los principios y extender las redes de comercio justo.

Sin embargo, a nuestro juicio, se constituyeron como una red de redes con fines específicos y particulares, por lo que tuvieron la misma limitación de otros movimientos, aun cuando se compartiera un discurso crítico del sistema global. Nos referimos a la dificultad para pensar y actuar conjuntamente en la construcción gradual o revolucionaria de un sistema económico complejo, multidimensional, multiescalar, acordando objetivos y metas alcanzables que fueran más allá de facilitar la inserción de personas excluidas en el mismo sistema que las excluyó y de realizar la crítica de dicho sistema. Fundamentalmente creemos que no se aprovechó a cabalidad la posibilidad de explicitar y articular las propuestas para otra economía que movimientos y corrientes de pensamiento crítico de larga data venían aportando a lo largo de sus luchas hasta la actualidad.

Aquí sostenemos que un desafío de tal magnitud y complejidad como el de imaginar y proponer caminos hacia un cambio sistémico, de manera general y luego situada, concreta y plausible, participando en la organización de fuerzas sociales y políticas populares y contribuyendo eficazmente a su lucha

contrahegemónica, no puede ser asumido solamente por una organización de actores directos de la economía solidaria, mucho menos en el nivel incipiente de prácticas que presentamos al inicio de la introducción. Por amplia que sea su cobertura organizativa, tanto la Red Intercontinental de Promoción de la Economía Social Solidaria (Ripess), como el caso del Foro Brasileiro de Economía Solidaria (FBES), sin duda el mejor logrado en esta región, ejemplifican las limitaciones de un movimiento centrado en programas de acción específicos para los emprendimientos del sector, a la vez que muestran sus posibilidades.⁸

Para ser eficaz, un movimiento de todos los que estén involucrados en la promoción de formas de economía solidaria, y en particular de emprendimientos asociativos autogestionados, debe ser partícipe de otras reivindicaciones populares con dimensiones económicas, como los campesinos reclamando tierras, los sin techo reclamando viviendas y espacios para una urbanización solidaria, los estudiantes reclamando una mejor educación pública, los movimientos ecologistas reclamando por otra racionalidad en la relación con la naturaleza, los movimientos indígenas reclamando la recuperación e intangibilidad de sus territorios, los movimientos feministas que luchan por el reconocimiento de la economía del cuidado y contra el patriarcado o las corrientes de pensamiento crítico de la colonialidad que luchan por la emancipación humana. Un movimiento parcializado y aislable que además proponga la subsidiaridad del Estado y evite el contacto con las formaciones políticas, tendería a quedar encapsulado en sus acciones y no podría por sí mismo ser sujeto de la construcción de otro sistema económico, socialmente responsable y basado en relaciones de solidaridad.

Para explorar esta idea emprendimos con Jean-Louis Laville la tarea de examinar la cuestión de los posibles sujetos de esa Otra Economía. La hipótesis era que no podían estar fuera de los movimientos sociales históricos. Sin embargo, dada la resonancia de los procesos gobernados por las llamadas “nuevas izquierdas”, decidimos comenzar con los movimientos políticos, con una reflexión colectiva acerca de las izquierdas en el siglo XXI. (Coraggio y Laville, 2014) Esto es comprensible dado que las izquierdas siempre han tenido como punto central de sus programas la necesidad de hacer una crítica del capitalismo y han planteado discursiva o prácticamente y con alcances variables, propuestas de transformación de las bases económicas de las sociedades.

Pero pensar estas mismas experiencias reafirmaba la necesidad de un segundo momento de indagación. Como ya señalamos, en varios de esos procesos, amplios movimientos sociales jugaron un papel decisivo, desafiando al mismo sistema político. Recientemente, la crítica a la economía neoliberal fue su eje de convergencia y, cuando se dieron las condiciones, explicitaron

8 Esto no implica que el discurso de las organizaciones de economía solidaria no se refiera críticamente al sistema imperante o que no confluya en acciones movilizadas por otras reivindicaciones.

principios de organización de un sistema económico alternativo plural, contrapuesto a la totalización del principio de mercado. En esto cabe señalar que la resistencia y oposición al programa neoconservador, que en lo económico se presenta como neoliberal, no implica necesariamente una propuesta de desplazamiento del capitalismo como sistema. En todo caso, el Buen Vivir, el Vivir Bien y el Socialismo del Siglo XXI fueron nombres sugerentes de una posible perspectiva antisistémica. Su alcance no fue solamente reivindicativo de los intereses de las mayorías empobrecidas, sino que se planteó que la vida misma estaba en riesgo ante la estrategia desplegada por el capitalismo global, y que una sociedad justa tenía que asumir el control de la producción y reproducción de sus bases materiales con otra racionalidad.

Un diálogo explícito entre los movimientos sociales sobre las posibilidades y características de Otra Economía parece entonces el camino más adecuado para que emerjan esos sujetos aparentemente ausentes. En el peor de los casos, podremos encontrar que el sentido común legitimador de este sistema nos ha nublado la vista, porque los sujetos potenciales ya están aquí, no hace falta inventar otros y buena parte de lo que resta es que se articulen en base a su enriquecedora diversidad.

4. Presentación de los trabajos que constituyen este volumen

En lo que sigue presentamos los trabajos producidos por autores profundamente conocedores de cada movimiento o corriente analizada. A nuestro juicio, las fuerzas e ideas de dichos movimientos, no exentos de conflictos internos, tienen o pueden tener gran incidencia en un programa de construcción en América Latina de Otra Economía, superadora de la que hoy hegemoniza el capitalismo de mercado: la teología y la pedagogía de la liberación y la doctrina social de la Iglesia como su referente; el socialismo y el anarquismo; el feminismo, el campesinismo, la ecología crítica y los movimientos antiextractivistas; finalmente, los movimientos indios.

Como resultado de más de tres siglos de colonización española y portuguesa, la población latinoamericana es predominantemente católica. La religión es un componente fundamental de la cultura, y está en el transcurso tanto de prácticas individuales como de las políticas públicas.⁹ En el primer capítulo *Pablo Guerra* nos da claves para comprender la relación del cristianismo católico con las normas y prácticas de economía solidaria. Para eso nos remite al pensamiento hebreo-cristiano que, desde la Antigüedad y con el fundamento de textos sagrados, proponía valores comunitarios. El mandato de que, perió-

9 Cabe señalar que en un futuro desarrollo de esta obra habría que incluir el efecto de la presencia creciente de corrientes evangélicas que tienen una clara propuesta de valores y normas de comportamiento en lo económico. No fue posible hacerlo para esta edición.

dicamente, debían perdonarse las deudas, liberarse los esclavos, y devolverse las tierras a sus primitivos dueños, así como la condena al cobro de intereses, eran formas de institucionalizar desde la doctrina una economía con justicia social como se entendía en ese momento. O, al menos, se trataba de frenar el avance de las formas capitalistas. Valores éticos como la caridad, la solidaridad y la misericordia, centradas en el comportamiento de las personas inspiradas por el bien común, fueron también normas con consecuencias económicas. Guerra señala que estas normas no dejaron de ser objeto de pugna en el interior de la Iglesia, entre sectores conservadores que proponían otra ética, más asistencialista y paternalista.

El autor recapitula que a inicios del siglo xx, ante la disyuntiva mercado-planificación central, el Vaticano planteó, a través de las Encíclicas Sociales, una tercera vía a ser impulsada por la Acción Católica y los partidos Social Cristianos. Esa vía estaría basada en el cooperativismo y el asociacionismo, propuesta que aún iba a tener fuerza en los años setenta, y que implicaba privilegiar el trabajo por sobre la distribución directa de medios de vida. También enfatiza que fue en los años sesenta, a partir del Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín, que se mencionó la importancia de la solidaridad afirmando la “opción preferencial por los pobres”. Asimismo, que a inicios de los años noventa Juan Pablo II propuso para América Latina una economía solidaria. Destaca a Medellín porque allí surge el mandato de promover el trabajo pastoral del laicado, en especial las Comunidades Eclesiales de Base, señalando diversas experiencias de economía solidaria inspiradas en ese pensamiento cristiano y que aún perduran en la región.

Finalmente, el autor ubica tres posturas actuales al interior de la Iglesia: una primera, que califica como transformadora, que propone consolidar un sector de economía solidaria en base a opciones autogestionarias que trabajen en red y en vínculo con los movimientos sociales transformadores, procurando contagiar la solidaridad al resto como vía para avanzar hacia Otra Economía; una segunda, más paternalista, que ve a la economía solidaria como un nicho en que los pobres puedan mejorar su ingresos asociándose, con el apoyo de un sector capitalista que asuma las consignas de la Responsabilidad Social Corporativa; por último, una que aspiraría a lograr un sistema económico solidario desplazando al capitalismo y al Estado. Su evaluación es que las dos primeras son las que predominan en la práctica.

En el capítulo que sigue, *Ana María Bidegain* y *Jesús Sánchez Soler* encarnan una de las corrientes socialmente más avanzadas que se desarrolló en la Iglesia en América Latina, cercana o parcialmente yuxtapuesta a la primera línea descrita por Guerra. Antes que la doctrina de las encíclicas sociales, la perspectiva de los autores remarca la lectura popular de la Biblia como fuente de legitimación de la teología de la liberación, así como su conjunción con los métodos de las ciencias sociales. Un resultado de esto es reconocer al pobre

como ser necesitado y a la reproducción de la vida de todos como sentido de la economía, consideración que es constitutiva de la teología de la liberación y no una mera relación externa entre teología y economía. La necesaria asistencia se diferencia del asistencialismo, y la autonomía de la dependencia. Se trata de una teología que se ubica críticamente dentro del espectro de posiciones sociales de la Iglesia y pone abiertamente en cuestión la legitimidad de los poderes políticos y económicos.

Los autores destacan la incorporación activa del laicado y las pastorales y el desarrollo de procesos en varios países que muestran que la teología de la liberación pudo y puede afirmar las acciones autónomas desde la base de la sociedad, dando soporte a nuevos movimientos sociales, tanto como acompañar el surgimiento de nuevas organizaciones políticas partidarias y participar en la asunción de funciones estatales. Su vocación sistémica y la acción para ampliar el campo de lo pensable como posible es asimismo remarcada. En el caso de Brasil, el capítulo dedica atención a la secuencia generativa que parte de las Comunidades Eclesiales de Base, pasa por el Partido de los Trabajadores y desemboca en el Foro Brasileño de Economía Solidaria, y al papel de Cáritas en ese proceso. Se subraya asimismo la relación con los movimientos campesinos e indígenas.

Los autores resaltan la epistemología y pedagogía de producción de conocimiento y las prácticas propias de la teología de la liberación, potenciando las capacidades de los pobres para analizar críticamente y actuar en consecuencia con objetivos de transformación del contexto que los excluye.

Sobre esto último versa el capítulo de *Moacir Gadotti*, dedicado al papel de la educación para la liberación en el desarrollo de la economía popular solidaria. El autor remarca que, desde el momento que Paulo Freire fue consultado sobre la aplicación de la pedagogía de la liberación a procesos de creación de formas autogestionarias de producción, quedó claro en la reflexión conjunta que eran inseparables en la práctica. En tal sentido, la economía solidaria también es vista como una práctica pedagógica. No se trata tanto de impartir lecciones como de aprender de la práctica, conjugando el conocimiento técnico-científico con los saberes populares, contruyendo una cultura de la diversidad.

Para Gadotti, la economía solidaria "... más que ser un modo de producción, es un modo de vida." Nos plantea que, en tanto constructora de sociedad, la economía solidaria requiere de una pedagogía que no se limite a la formación de capacidades específicas, sino que incluya la comprensión del proceso económico en que se participa y su contexto, como un entramado también cultural, social y político encarnado en las prácticas por valores asociados a la solidaridad. De hecho, como ya fuera mencionado, la educación para la liberación y sus prácticas de base estuvieron presentes en las acciones pastorales

orientadas por la teología de la liberación y sus posteriores desarrollos en el campo político partidario y de gobierno.

Paul Singer y *Valmor Schiochet* aportan elementos sobre el socialismo, una corriente que evidentemente ha tenido fuerte presencia en América Latina durante el siglo xx. Consideran fundamental comprender el surgimiento en América Latina del principal movimiento social y político, de pensamiento y acción, que en nombre del movimiento obrero propuso una visión de sistema económico superador del capitalista, así como caminos para realizarlo. En esa línea, inician su trabajo remarcando la interrelación entre los procesos en Europa y América Latina. Destacan los antecedentes europeos de un proyecto socialista para la economía: las propuestas del comunismo (Marx y Engels) y del anarquismo (Proudhon y Bakunin), habiendo sido su fuente inicial los socialistas utópicos y su modelo de cooperativas formadas por la libre asociación de trabajadores. Los estudios de Marx y Engels habían llevado además a la tesis comunista de que debía abolirse el mercado, para dar paso a la planificación centralizada por el Estado y orientando la economía hacia el bienestar de los consumidores. Luego de la II Guerra Mundial este segundo modelo fue impulsado en la periferia por los partidos comunistas orientados por la Revolución rusa.

Se bifurca así la visión y la estrategia de la economía socialista entre ambos modelos y se marca su incompatibilidad: abolir el mercado en un sistema de cooperativas implicaría la pérdida de autonomía asignada a la autogestión obrera, lo que corría parejo con la concentración de las decisiones e incitaciones en el Estado planificador. Los autores destacan que el único intento de combinarlos fue el de Yugoslavia, hasta la muerte del mariscal Tito. En cuanto a la socialdemocracia, no planteaba la autogestión obrera sino la reivindicación de derechos de la clase obrera sindicalizada incluyendo, en el límite, su participación en la gestión de las mismas empresas capitalistas.

Singer y Schiochet nos recuerdan que el movimiento estudiantil, iniciado en París en 1968, replanteó la autogestión como opción no solo al autoritarismo de los sistemas educativos sino al del capital y al del sistema político, siendo esta consigna retomada por amplias movilizaciones espontáneas de trabajadores europeos. Destacan que la efervescencia detonada por el movimiento estudiantil europeo repercutió en América latina, en particular en las ciudades de México, Córdoba, Río y San Pablo. A la inversa, la toma por trabajadores brasileños de una importante empresa en 1978, finalmente convertida en cooperativa, tuvo a su vez repercusión en Francia, donde 200 empresas fueron tomadas por sus trabajadores inspirados en el caso brasileño. En Polonia, el movimiento obrero *Solidarnosc*, predominantemente católico, planteaba la independencia de los sindicatos, siendo reprimido por la fuerza. Esa experiencia sería correspondida en Brasil al formarse en el mismo año el

Partido de los Trabajadores, mostrando la posibilidad de que el movimiento obrero asumiera formas directamente políticas.

Por otro lado, citando testimonios de Claudio Nascimento, los autores señalan el surgimiento de una corriente que propone el socialismo autogestionario, retomando no solo autores originalmente desplazados del marxismo europeo sino a intelectuales latinoamericanos como Mariátegui. También resaltan la convergencia entre esa corriente y vertientes cristianas inscriptas en la teología de la liberación, como la Pastoral Obrera y Cáritas, todas ellas dando forma a una propuesta de economía solidaria que iba a confrontar con el proyecto del neoliberalismo, y destacan que la propuesta del socialismo autogestionario tiene como esencia la democracia en todas las áreas de la vida social.

A la vez subrayan que el PT no propició un sistema económico en base a cooperativas autogestionarias, pero que se propuso crear las bases democráticas y de erradicación de la pobreza para que los movimientos de oprimidos pudieran levantar esa bandera. Señalan que en Brasil se ha gestado un movimiento específico de economía solidaria, en el cual afirman que confluyen una multiplicidad de movimientos sociales que sí impulsan la necesidad de “otra economía” no capitalista, si bien sus alcances hasta el momento son limitados cuantitativamente y el objetivo predominante es lograr la supervivencia de los excluidos y más pobres. Finalmente aportan la idea de que no hay contradicción intrínseca entre cooperativismo, sindicalismo y movimiento de economía solidaria sino que todos pueden estar atravesados por proyectos de emancipación o de opresión.

Como nos anticiparan Singer y Schiochet, Claudio Nascimento viene afirmando la actualidad del pensamiento anarquista, que originalmente surgiera en paralelo con las ideas socialistas en el siglo XIX. En su trabajo nos propone revisar sus fundamentos, presentes hoy en las luchas y en la matriz ideológica de los nuevos movimientos sociales, particularmente los antisistémicos, para los que el Estado y la correspondiente concentración del poder son parte inescindible del sistema capitalista y, más ampliamente, de la modernidad que se quiere superar. El autor revisa contribuciones recientes de la propuesta libertaria, cuya emergencia explica por la crisis de hegemonía y del mismo proyecto civilizatorio. Esto es visto como parte de la “ecología de saberes” que requiere el momento de experimentación social.

Nascimento destaca que no se trata de retomar un discurso puramente ideológico, sino de encarnar ideas en prácticas como la de la autogestión y de la democracia directa, de mutualismo y autogobierno. La acción espontánea es valorada por sobre la de organización, la de la acción de base por sobre la de la burocratización. Aquí también se destaca el componente autogestionario, independiente del Estado, de las ya mencionadas experiencias del mayo del 68 o la del Movimiento Solidaridad en Polonia. Nascimento plantea la tensión entre una perspectiva centrada en la contrahegemonía, para la cual el poder

popular se construye articulando la esfera pública y civil (los procesos de Venezuela, Ecuador y Bolivia), y la de la emancipación, que postula que el Estado es siempre un espacio de dominación, por lo que pensamiento y acción deben concentrarse en la sociedad civil (el caso de Chiapas).

El autor señala lo que considera la mayor dificultad para pensar y concretar un socialismo autogestionario: cómo conjugar autonomía y autogestión con eficacia en las prácticas de transformación, es decir, cómo no quedar aislados, cómo refundar el Estado, construyendo contra-hegemonías por fuera de las estructuras de poder existentes a partir de un poder comunitario y popular. En cuanto a las vertientes latinoamericanas, en particular en lo referente a lo económico, destaca el trabajo de Mariátegui y su reconocimiento de las formas comunitarias en el mundo andino, y las posteriores contribuciones de Ruy Mauro Marini, vinculadas a experiencias de transformación social más recientes.

El capítulo de *Ivonne Farah* y *Fernanda Wanderley* analiza las movilizaciones feministas en América Latina y como estas se articulan con otros movimientos sociales en la búsqueda de un nuevo orden político, económico y social más solidario, equitativo y humano. Al destacar los principales hitos de las movilizaciones feministas a lo largo del siglo xx e inicios del siglo xxi, las autoras enfatizan los desafíos y retos en la constitución del sujeto político mujer sobre la base de un núcleo común de reivindicaciones, más allá de las diferencias sociales y políticas entre las mujeres. El texto presenta las principales contribuciones de la reflexión crítica feminista sobre la economía y sus logros en términos de la incidencia en los marcos normativos y de política pública, en tensión con las lógicas patriarcales en partidos políticos y gobiernos. Su reconstrucción de la trayectoria política feminista en la región concluye con la puntualización de las convergencias y desafíos del feminismo en relación con las propuestas de otra economía.

Entre otros desafíos destacan la necesidad de articular las luchas del feminismo: aquellas por el reconocimiento con las de la redistribución, las de superación del patriarcado con las de otros movimientos sociales, desde las indigenistas hasta las ambientalistas y antiglobalización capitalista, y la inclusión del fortalecimiento de “otra economía” en que las mujeres son actores destacados, entre otras cosas por su contribución a la revalorización de la esfera reproductiva.

Una de las convergencias centrales es la desnaturalización de la economía como mecanismo abstracto y ahistórico y la crítica al supuesto del comportamiento racional-instrumental orientado a la búsqueda de la máxima ganancia como único y suficiente para explicar las dinámicas económicas. Crítica que conlleva lo que consideran es la imperiosa necesidad de incluir la pluralidad de principios de organización de la producción y distribución de bienes y servicios para replantear las potencialidades de transformación hacia otra

economía. Asimismo subrayan la inclusión sistemática de la crítica feminista al orden patriarcal y de género en las esferas reproductivas y productivas, para identificar y superar las relaciones sociales inequitativas que limitan el ejercicio de los derechos humanos y ciudadanos por parte de las mujeres.

La adopción de la perspectiva feminista tiene múltiples consecuencias; entre ellas, la crítica a la insuficiencia de las propuestas de desmercantilización de bienes y servicios públicos necesarios para la sostenibilidad de la vida, si no están acompañadas de propuestas de desfamiliarización de las responsabilidades reproductivas y de cuidado.

Por su parte, *Leandro Vergara-Camus* señala que los movimientos campesinos, la materia de su capítulo, proponen justamente la desmercantilización de la tierra y evitar los problemas de la monetarización de las relaciones de producción y reproducción. En su trabajo el autor cubre dos procesos de gran relevancia: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) del Brasil, de los que destaca que han generado comunidades rurales autónomas, sustituyendo, al menos parcialmente, al Estado y sus prácticas clientelistas. En esto, el control territorial, el acceso no mercantilizado a la tierra y la producción para el autoconsumo han jugado un papel central. A la vez, el autor señala que no han podido desvincularse totalmente del mercado para generar los ingresos que les permita abastecerse de productos complementarios, sea mediante la producción para el mercado como por la venta de fuerza de trabajo, incluidas las migraciones y el envío de remesas.

En su exposición plantea un marco conceptual con referencias a categorías propuestas por Marx (acumulación primitiva, trabajo enajenado, valor de uso y valor de cambio), Polanyi (el papel de lo político en la construcción de la economía) y Thompson (la economía moral). Esto con el fin de encuadrar una mirada retrospectiva sobre las luchas y logros institucionalizadores del campesinado latinoamericano desde mediados del siglo XIX (como el ejido en México). Destaca que no se trata solo del acceso a la tierra sino de recuperar los medios de producción, el control del trabajo, constituir un poder popular y territorializar las luchas. Describe aspectos particulares de las modalidades de acción de uno y otro movimiento y la centralidad de la tierra como base de la construcción de intersubjetividades.

Un elemento importante que aporta es la necesidad de vincular los cambios en los movimientos y sus estrategias con las transformaciones que se van dando en la trama socioeconómica de sus actores, como es el caso de la militancia que emerge por la proletarización de los campesinos y las estrategias del capital, en particular el *agribusiness*, o por la evolución del peso de las matrices de relaciones de reciprocidad familiar o comunitaria y de los movimientos específicamente indígenas, o los efectos económicos de programas sociales reformistas como el Bolsa Familia en Brasil. Señala que los campesinos no

solo reivindican el derecho a tener otra relación con la economía de mercado, sino que plantean transformaciones económicas fuertes, como la de sostener la soberanía alimentaria por sobre las tendencias del mercado global y la división capitalista del trabajo, como lo plantea la Via Campesina.

Finalmente, el autor señala la dificultad para extender estos procesos y relaciones (como las del intercambio solidario) más allá de los territorios que controlan (el EZLN no ha logrado extender su estrategia a otros territorios indígenas). Sin embargo, hay diferencias importantes entre la estrategia del EZLN y el MST: el primero, buscando autonomía del Estado; el segundo, reivindicando políticas públicas orientadas a atender las necesidades de las familias campesinas. En todo caso, el autor concluye que no se trata de encontrar un modelo o estrategia común, sino que no existen ni deben existir modelos.

En su capítulo, *Victor Toledo* nos permite una continuidad con el trabajo anterior, pues se concentra en la cuestión de las tecnologías agrícolas, en particular enfocando en la relación con la naturaleza que sostienen los movimientos campesinos en esta región. Treinta años de revolución agroecológica y de construcción de lo que denomina mercados sociales estarían en camino de construir una modernidad alternativa. Tal tecnología se encarna en la pequeña producción campesina y en las comunidades indígenas de las cuales toma saberes fundamentales, combinados con investigaciones científicas, para confrontar al *agribusiness*, pasando de la resistencia al planteo de proyectos con una articulación multiescalar.

Destaca el peso que ambas formas de producción tienen en América Latina, si bien con variaciones entre países. Pasa revista a Brasil, la región andina, Centroamérica, Cuba, Colombia y México, reafirmando lo que plantea Vergara-Camus sobre la centralidad de la lucha por la tierra y que el dinamismo y la consolidación de estos procesos se enraiza en las bases comunitarias, influyendo en los movimientos urbanos (por ejemplo: la guerra del agua en Cochabamba). En Cuba, el Estado aparece promoviendo la producción de las familias campesinas y los huertos urbanos, aplicando la agroecología, en su búsqueda de autarquía alimentaria y energética ante el bloqueo, con resultados significativos. En Colombia se destaca la convergencia entre las demandas de los pueblos indígenas, campesinos y afrodescendientes: libre circulación de semillas, reforma agraria integral, conservación ambiental, rechazo a la gran minería y a los megaproyectos hidroeléctricos, autonomía territorial, entre otras. Y la lucha por su autonomía y la sostenibilidad ambiental no solo se dirige al Estado sino también a la guerrilla. En México, donde se dio la primera reforma agraria de América Latina a partir de la revolución de inicios del siglo pasado, cuyas bases sociales fueron campesinas e indígenas, esos sectores mantienen el control de una parte importante de las tierras.

Para Toledo, si la reproducción de las comunidades requiere bases materiales adecuadas, la agroecología ha demostrado que es la tecnología apropiada

para ese fin en el mundo rural. Destacamos que correspondería analizar lo propio para la compleja economía popular urbana. Finalmente, Toledo resume las características de las propuestas y movimientos de economía social solidaria y la necesidad de su convergencia con la agroecología, mostrando su capacidad de plantear tecnologías alternativas que han mostrado su eficacia en el mismo mercado mundial. Propone, además, que estos procesos sean comprendidos y proyectados en el contexto de corrientes que apuntan a construir poderes populares desde las bases territoriales antes que a la toma del poder por la vía electoral.

Maristella Svampa ubica su trabajo dentro de una mirada amplia de los nuevos movimientos sociales en la región. En particular resalta el papel que juega, en la búsqueda de un paradigma emancipatorio, la trama común que provee la lucha por una ecoterritorialidad con predominio de los movimientos indígenas y los nuevos movimientos socioambientales, predominantemente multiétnicos y policlasistas, asamblearios y autonomistas, que han constituido redes de base socioterritorial que luchan contra los megaproyectos. La autora enumera una diversidad de organizaciones surgidas en la última década y destaca su poder de veto, en particular a los megaproyectos. Hay una coincidencia con Toledo en cuanto se reconoce una corriente del saber experto que valoriza los saberes locales, principalmente de raíz campesino-indígena.

En su trabajo encuadra el análisis en las tendencias que se vienen dando en la región, incluyendo en esto a los gobiernos considerados progresistas. Entre otras destaca los avances del paradigma de lo que denomina el “consenso de las *commodities*”, con prácticas extractivistas que se intenta justificar como inevitables para lograr un excedente necesario para la redistribución. Enfatiza la relación entre el extractivismo, al que no escapan los gobiernos progresistas, y la pérdida de democracia, concentrando el poder de decisión en el Estado y llegando a la criminalización de las protestas. Esto va acompañado de la manipulación de las formas de participación popular y la mirada del ciudadano como consumidor-elector antes que como sujeto de derechos.

Svampa señala la emergencia de nuevas palabras y gramáticas, destacando la nueva centralidad del concepto de bienes comunes, que unifica acciones de movimientos muy diversos contra la mercantilización de los bienes naturales y por formas comunitarias de territorialidad, dentro de lo que caracteriza como “ethos procomunal, en clave radical y autoemancipatoria”. Así, contrapone la idea de un “territorio productivo” dentro de una matriz estatalista, con las de un territorio de los bienes comunes y los derechos de la naturaleza, de la democratización y el “Buen Vivir”.

La propuesta del Buen Vivir es justamente la que resitúa *Attawalpa Oviado Freire* en su trabajo. Remite la lucha de los movimientos indígenas a sus orígenes: los mitos que explican el largo período desde la invasión española, su retirada y permanencia, hasta el actual proceso de regreso, manteniendo

los componentes básicos de su cultura, de su sistema de vida. Una estrategia milenaria de los pueblos originarios que, en una segunda larga etapa, iniciada con su protagonismo (Tupak Amaru y Tupak Katari) en las luchas por la independencia (ocultado por los relatos hegemónicos) ha generado las reformas agrarias, desde la Revolución zapatista hasta la rebelión de Chiapas en México, y defendido el comunitarismo como sistema alternativo al de la Modernidad, tanto el del capitalismo como el del socialismo. En esto, Oviedo Freire destaca las limitaciones de la izquierda cuando gobernó o gobierna, y la existencia de dos corrientes marxistas, una que vio al modo indígena como atrasado y otra que reconoció y valoró sus creencias y modos de vida (Mariátegui). Afirma que una condición para superar esta oposición es el cambio de la epistemología occidentalista. Da como ejemplo los distintos conceptos de pobreza, inseparables de los de riqueza, visto lo cual, los movimientos reivindicatorios de la redistribución del ingreso quedan presos del sistema hegemónico capitalista a menos que encuadren tales demandas en una propuesta de otro modo de vida.

El autor afirma que "...el Buen Vivir/Vivir Bien de la izquierda es el opuesto complementario del sistema armónico andino de vida: *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*". A la vez, ve como camino político no solo el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas por parte de los demás movimientos sociales (ecologistas, antiextractivistas, economía solidaria y sus formas cooperativas y mutualistas, entre otros), sino la consolidación y extensión del modo de vida comunitario desde las bases de la sociedad, siendo el *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* no solo una visión del mundo sino una vivencia a extender, incluso a la cotidianeidad urbana.

De acuerdo con el autor, la fuerza del indianismo, probada históricamente, y su creciente protagonismo en las luchas sociales, le dan una gran legitimidad para participar en la dirección del movimiento de conjunto de las luchas populares en la época actual, planteando una convergencia en la diversidad contra la derecha y el capitalismo. Para Oviedo, las prácticas y propuestas de economía solidaria son congruentes pero marginales para las transformaciones requeridas. De lo que se trataría es de "pasar de una economía de sustracción a una economía de sustitución y reposición" retomando y extendiendo principios económicos propios de los pueblos indígenas, dentro de una conciencia renovada de lo que es "ser humanidad", "ser tierra" y "ser cosmos".

II
LA CONTRIBUCIÓN
DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES
AL PROYECTO DE OTRA ECONOMÍA,
SOCIAL Y SOLIDARIA

La economía solidaria y sus prácticas pastorales en el marco del pensamiento económico de la Iglesia

Pablo Guerra

1. Introducción

Los asuntos económicos han ocupado a lo largo de la historia del cristianismo un espacio de profundas disputas teológicas e ideológicas que obviamente repercutieron en sus prácticas cotidianas internas, en sus actividades pastorales y por ende, con mayor o menor importancia según época y territorio, en el conjunto de la sociedad.

La pobreza de Cristo, por ejemplo, puede interpretarse como un mensaje acerca de un modelo de vida personal virtuoso (para la vida religiosa se exige un voto de pobreza a imitación de quien “siendo rico, se hizo pobre”) (CO 2, 8-9) y no ir más allá; o puede inspirar un ordenamiento social crítico a la acumulación de riquezas donde se vivencien valores como la cooperación, el compartir y la equidad.

En un mundo contemporáneo donde las diferencias de ingresos son escandalosas y nunca antes vistas en la historia de la humanidad, o donde la exacerbación del consumismo lleva a poner en peligro la mismísima vida sobre la faz de la tierra, la economía de la solidaridad nos invita a reflexionar sobre el rol que justamente los valores solidarios pueden jugar en el campo de la economía. Al hacerlo, nos convoca también a actuar en la economía bajo ciertos principios en procura de mayor igualdad, justicia social, participación, democracia y cuidado del medio ambiente.

La economía solidaria vista entonces como un movimiento de ideas que impulsa al decir del Foro Social Mundial “otra economía posible” encuentra en la historia del pensamiento cristiano una de sus fuentes inspiradoras en conjunto con otras varias fuentes doctrinarias, teóricas e históricas donde se pueden apreciar interesantes puntos de contacto. A manera de ejemplo, nótese cómo viejos conceptos enraizados en las culturas originarias del continente, caso del *sumak kawsay* o *suma qamaña* (buen vivir), en la tradición cristiana tuvieron sus propias manifestaciones mediante la idea de una “vida sencilla” recreada entre otros por San Juan Bautista, el propio Jesús, las primeras comunidades cristianas, la vida monacal o incluso el testimonio de San Francisco de Asís, quien con su estilo de vida puso en tela de juicio los comportamientos de buena parte de clero y autoridades eclesiásticas.

La construcción de un movimiento social católico tiene muchos puntos de contacto con el mundo del cooperativismo, el asociativismo y las economías solidarias. Más allá de la labor de algunos precursores del cooperativismo en el siglo XIX, durante las primeras décadas del siglo XX se fueron generando instancias y organizaciones específicas que tenían como propósito hacer frente tanto a los desaffos liberales (que lo confiaban todo al mercado) como a las propuestas marxistas (que apostaban por una economía centralmente planificada por el Estado). Surge de esta manera una suerte de “tercera vía” muy heterogénea (véase el Magisterio de Pío XII), que, mediante la acción católica, da origen a algunas de las primeras prácticas cooperativas y asociativas de la región. Es en este contexto que se comprende cómo —por ejemplo— el discurso autogestionario de los años 60 y 70 tuvo en las corrientes demócrata cristianas una de sus principales manifestaciones; o cómo —por ejemplo— algunas de las prácticas de economía comunitaria urbanas o rurales desde entonces fueron promovidas por comunidades de base o instancias pastorales. Y todo esto, ya sea por medio de las denominadas “corrientes reformistas” o las denominadas “corrientes revolucionarias” que por muchos años convivieron en el seno de la Iglesia.

Dividiremos este capítulo en tres apartados. En el primero de ellos, haremos referencia a cómo el pensamiento cristiano (en este caso, hebreo-cristiano, en la medida que judaísmo y cristianismo comparten los libros del Tanaj o Antiguo Testamento) ha generado instituciones económicas específicas en la Antigüedad, guiadas por valores comunitarios y de justicia social afines a los que hoy expone buena parte del movimiento de la economía solidaria. En el segundo apartado, nos detendremos en el concepto de la solidaridad desde la Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Aquí veremos cómo este concepto tiene profundas bases teológicas que vienen desde los textos sagrados más antiguos donde Dios mismo se muestra solidario con su pueblo. En el tercer apartado nos centraremos en cómo la economía solidaria ha ganado espacios dentro

del pensamiento y de la acción social de la Iglesia. Nos detendremos aquí específicamente en el caso latinoamericano.

2. Prácticas económicas de la Antigüedad guiadas por posturas éticas: el caso del Jubileo y de la usura

En la tradición más antigua de la Iglesia, los asuntos económicos fueron tratados y analizados desde una particular postura ética que bebe de las fuentes de los libros del Antiguo Testamento. Quisiera detenerme en dos asuntos derivados de esta tradición hebreo-cristiana, que tienen particular importancia desde la perspectiva económica y que han dado lugar a expresiones concretas: me refiero a la institución del Jubileo y la institución de la usura.¹ En ambas es observable cómo las formas de entender y hacer economía estaban supeditadas a normatividad social, configurando lo que Polanyi denominaba “*embedded economy*”, esto es, economías imbricadas en lo social.²

Como señalaba Juan Pablo II, el Jubileo es

Un tiempo dedicado de modo particular a Dios. Se celebraba cada siete años, según la Ley de Moisés: era el “año sabático” durante el cual se dejaba rebosar la tierra y se liberaban los esclavos... Lo referente al año sabático valía también para el jubilar, que tenía lugar cada cincuenta años... Una de las consecuencias más significativas del año jubilar era la emancipación de todos los habitantes necesitados de liberación (Juan Pablo II, 1996).

En efecto, “jubileo”, del latín “jubilad”, significaba “gritos de alegría”, y en la tradición hebrea antigua consistía en una fiesta solemne realizada cada cincuenta años, tendiente a perdonar las deudas, liberar a los esclavos y devolver a los primitivos dueños las tierras que les habían despojado. Veamos con más detalle el alcance económico del Jubileo. Empecemos para ello con el Éxodo. En este libro, Dios se presenta como el liberador, como un Dios que escucha el gemido de su pueblo. A partir de este hecho, comienza la historia del pueblo hebreo y se empiezan a detallar las prácticas que debían imperar entre sus seguidores, manifestándose en ese sentido el Decálogo.

Así, cuando establece su código de la Alianza, empiezan a exponerse algunas reglas concretas en el marco del Año Sabático y del Jubileo, caso del perdón de las deudas, la liberación de esclavos (Ex 21, 2) o la devolución de tierras a

1 Otras instituciones económicas presentes en el Antiguo Testamento y que han dado lugar a medidas concretas en defensa de los más vulnerables son la retención de la prenda, obligación del diezmo, pago cotidiano del jornalero y derecho de rebusca después de la vendimia y la siega.

2 Dice Polanyi: “La economía del hombre, por regla general, queda sumergida entre sus relaciones sociales” (Polanyi, 2000: 74)

sus dueños originales (Ex 23, 10-12), signos evidentes de una redistribución de riquezas que buscaba una sociedad más igualitaria.

Luego tenemos pasajes importantes en el libro de Levítico, que debe su nombre a la tribu de Leví, y que contiene las prescripciones rituales que regulaban los vínculos de esta tribu con su deidad:

Declararás santo el año cincuenta y proclamarás la liberación para todos los habitantes de la tierra. Será para Uds. un año de jubileo. Los que habían tenido que empeñar su propiedad, la recobrarán. Los esclavos regresarán a su familia. Este año cincuenta será un año de jubileo... Este año jubilar, cada uno recobrará su propiedad (Lev 25, 10-13).

Observamos cómo Dios, por el mecanismo del Jubileo, propicia la redistribución y anula la posibilidad de acumular en base a la “descapitalización” del prójimo, un mensaje alentador en medio de la actual cultura de acumulación individualista y antisolidaria.

Finalmente podemos observar otros pasajes pertinentes en el Deuteronomio, que si bien se encuentra luego del Levítico, fue escrito antes que este (alrededor del siglo VII a. C.): “Cada siete años Uds. perdonarán sus deudas. Esta remisión se hará de la siguiente manera: aquel a quien su prójimo o su hermano deba algo lo perdonará y dejará de exigirselo en cuanto se proclame la remisión de Yavé” (Deut 15, 1-2).

Vuelven los conceptos de ética social:

Si se encuentra algún pobre entre tus hermanos, que viven en tus ciudades, en la tierra que Yavé te ha de dar, no endurezcas el corazón ni le cierres tu mano, sino ábrela y préstale todo lo que necesita. Cuida de abrigar en tu corazón estos perversos pensamientos: “ya pronto llegará el año séptimo, el año de la remisión”, y mires entonces con malos ojos a tu hermano pobre y no le prestes nada (Deut 15, 9-10).

Todo el capítulo 15 está plagado de normas de comportamiento solidario para con el pobre y necesitado.

Con el paso del tiempo, el Jubileo se inserta en el marco de la DSI. Así lo explicita Juan Pablo II cuando convoca a celebrar el Jubileo del Año 2000: “El año Jubilar debía servir de ese modo al restablecimiento de esta justicia social. Así pues, en la tradición del año jubilar encuentra una de sus raíces la doctrina social de la Iglesia...” (Juan Pablo II, 1996).

Entre las virtudes que la última celebración del Jubileo del milenio pretendió desarrollar, encuentra un lugar privilegiado la caridad, que, lamentablemente, distorsionada por la historia, no es otra cosa que “amar al prójimo” con todo lo que ello supone. La bula “*Incarnationis Mysterium*” la ubica como uno de los signos de la misericordia, aquel “que nos abre los ojos a las necesidades de quienes viven en la pobreza y en la marginación” (Juan Pablo II, 1998). Nótese por lo tanto cómo la misericordia y la caridad, prácticas fundamenta-

les vivenciadas en el Jubileo, pasan a ser vistas desde la doctrina de la Iglesia como factores imprescindibles para practicar la solidaridad con los demás (especialmente los más necesitados) así como empeñarse por el bien común. Más recientemente, y en la misma línea, el papa Francisco convocó en 2015 a un Jubileo extraordinario de la misericordia, “ley fundamental que habita en el corazón de cada persona cuando mira con ojos sinceros al hermano que encuentra en el camino de la vida” (Francisco, 2015). Allí nos recuerda las obras de la misericordia que durante tantos siglos han intentado dotar de una perspectiva ética el campo de lo económico con los más vulnerables: dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, acoger al extranjero, asistir a los enfermos, visitar a los presos, enterrar a los muertos (Mt 23, 31-45), alentándonos a recrearlas en los actuales contextos en vista al bien común.

El interés y la usura han sido otras de las instituciones económicas afectadas por los criterios morales y religiosos: *Mutuuum date nihil inde sperantes*. Hay evidencia sobre las críticas a estos hechos en el hinduismo y budismo, además del islamismo más tarde, pero en este texto nos centraremos en lo que ha ocurrido con la tradición hebreo-cristiana y luego con el pensamiento cristiano en la Antigüedad y Edad Media. El libro del Éxodo es enfático en cuanto no comportarse como un usurero y por lo tanto no cobrar interés cuando se presta dinero (Ex 22, 24). El Levítico reitera esa prohibición (Lev 25; 31-38) al igual que otros profetas, aunque el Deuteronomio la relaja cuando el préstamo se ofrece a un extranjero (Deut 23; 20-21). En los Evangelios es Lucas quien expresa que hay que amar sin pedir nada a cambio (Lc, 6: 36-38), lo que fue llevando a la Iglesia en sus primeros siglos a ser reacios a este tipo de conducta tan propia para los tiempos que corren.

Efectivamente, durante siglos, la usura fue considerada un pecado y por lo tanto fue condenada como práctica económica, limitando por lo tanto, durante muchos siglos el negocio bancario. Eso sucede por ejemplo desde el Concilio de Nicea (325) siendo el tercer Concilio de Letrán (1179) el más categórico, prohibiéndoles la comunión y la posibilidad de dar limosna a la Iglesia a quienes habiendo pecado de avaricia por cobrar intereses, no mostraran arrepentimiento. En ese entonces, el préstamo con intereses ya estaba ganando terreno en el contexto de un mercantilismo que lentamente iba ocupando espacios en la práctica y en el pensamiento económico.³ Cuando Benedicto XIV hace un último intento doctrinario para condenarla (encíclica *Vix Pervenit* de 1745) la suerte ya estaba echada y el negocio bancario comenzaba a amasar fortunas. Le sucederían luego las doctrinas y teorías económicas que entendieron los intereses funcionales a los mecanismos de la economía en tanto, como todo

3 Para una historia de los préstamos, el crédito y los intereses en el marco de la Edad Media, Cfr. Pirenne (2003).

precio, ofrecería información fundamental para la mejor coordinación de los mercados.⁴

En resumen, los textos sagrados del cristianismo son elocuentes en cuanto a posicionarse desde una perspectiva liberadora, dando lugar a verdaderas condenas contra quienes —como señala Amós— “compraron el barrio poco a poco”, “juntan campo a campo”, “dictan leyes injustas”, “despojan de sus derechos a los pobres”, “venden al inocente por dinero” o “amontonan la rapiña y el fruto de sus asaltos en sus palacios” (Am 2). Para hacer frente a estos comportamientos la sociedad va conformando instituciones económicas específicas que actuaban de manera correctiva contra la tendencia a la acumulación y a las distancias sociales. Ese es el caso del Jubileo y de la condena a la usura, instituciones que con el paso del tiempo se van reconvirtiendo hasta llegar a la actualidad incidiendo de alguna manera en el pensamiento y la acción económica. Pensemos por ejemplo en cómo el año sabático de la Antigüedad ha influido en la institución laboral contemporánea. Respecto al Jubileo, llega a nuestros tiempos en el marco de un renovado mensaje que pone acento, por ejemplo, en lo que podemos hacer por el bien común y por los más vulnerables. Considerado un “tiempo de conversión” llama a tomar conciencia sobre las nuevas formas de esclavitud y endeudamiento. Así entonces, el Jubileo del milenio tuvo notoria influencia en la convocatoria a campañas internacionales de condonación de la deuda externa de los países del tercer mundo (Campaña Jubileo 2000 y Jubileo Sur), impulsos laicos que congregaron organizaciones sociales más allá del credo religioso. Respecto a la usura, las posturas exhibidas desde la Antigüedad (y como ya hemos dicho desde numerosas fuentes religiosas) claramente ha incidido en las seculares leyes actuales contra la usura, por ejemplo, limitando las tasas de interés que el sistema financiero debe aplicar a sus clientes. Aún así, claramente el sistema financiero está muy lejos de comportarse éticamente. Es en ese contexto que se comprende cómo, guiado por valores como los señalados antes, en las últimas décadas hubo un impulso muy significativo de bancos éticos, esto es, instituciones financieras guiadas por un conjunto de normas y principios muy claros sobre el manejo del dinero. Su origen se remonta a las reflexiones que un conjunto de iglesias de los Estados Unidos de América hicieron en el marco de la guerra con Vietnam cuando descubrieron cómo los fondos de esas iglesias depositados en bancos convencionales, terminaban financiando la industria armamentista.⁵ Esa constatación disparó la idea de crear instituciones propias de manejo financiero que pudieran comportarse de acuerdo a

4 Caso de von Böhm Bawerk (1851-1914) o Knut Wicksell (1851-1926). Antes, Adam Smith (1723-1790) se había referido a la necesidad de aplicar intereses en el préstamo de dinero, aunque de manera acotada.

5 Véase, por ejemplo, el caso del Pax World Fund, creado en 1971 por integrantes de la Iglesia metodista: <http://www.paxworld.com>.

determinados criterios éticos. Más acá en el tiempo, la banca ética de Italia, una de las experiencias más reconocidas en Europa, ha sido fundada en los 90 por diversas organizaciones sociales entre las cuales algunas son de origen católico, caso de Cáritas, entre otras.⁶

3. La solidaridad en el campo de la DSI

La solidaridad tiene un profundo significado desde la DSI y desde ningún punto de vista puede confundirse con categorías de análisis como la filantropía, más allá que en buena parte de la historia del cristianismo hubo un claro abuso de expresiones concretas como las donaciones y limosnas, funcionales a una “economía de la salvación” particularmente atada al fenómeno de las indulgencias.⁷ Tampoco puede confundirse con la noción asistencialista y paternalista con la que muchos identifican aún a la caridad. Como ya dijimos, la caridad (del latín *caritas*, calidad de amar) es considerada por la Iglesia católica como una de las tres virtudes teologales y hace referencia al amor a Dios por sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo.⁸ Su confusión con algunas prácticas asistencialistas como la limosna queda explicitada en la definición expuesta por la RAE que en su tercera acepción se refiere a la caridad como “limosna que se da, o auxilio que se presta a los necesitados” (RAE, 2014). Hay, sin embargo, aquí también una suerte de devaluación del concepto de limosna a lo largo del tiempo que corresponde mencionar. Y es que como el lector comprenderá, muchas veces utilizamos esta expresión como “dar por lástima” generando a escala social todo un “intercambio simbólico” que nos aleja, por ejemplo, de la concepción del don de Mauss.⁹ La apreciación

6 También desde el islamismo se han generado instituciones financieras del tipo banca ética. Al respecto, Cfr. Sánchez, (2006).

7 Sobre todo a partir del siglo XIII, cuando se afirma la idea del purgatorio, la Iglesia lleva a la práctica todo un sistema de indulgencias que degenera en excesos abriéndose una suerte de mercado de compra venta que Le Goff denomina “aritmética de las indulgencias” (Le Goff, 1981). Este fue uno de los puntos álgidos entre el Papado y la Reforma Luterana. El Concilio de Trento (1563) discute estas anomalías en un momento donde ya estaba instalada la idea que los pecados podían ser perdonados (o al menos paliados) por medio de las limosnas y donaciones.

8 En otras ocasiones me he referido a cómo el amor debe estar presente en la teoría económica (Guerra, 2014). Basta en esta ocasión citar a Samuelson: “¿No hay nada gratuito? Qué disparate... Me refiero, por supuesto, al amor no en el sentido griego de eros, sino más bien de ágape, que se define como *amor espontáneo y altruista* que se expresa libremente sin cálculo de coste o de ganancia para quien lo otorga o de mérito en quien lo recibe” (Samuelson, 1969: 19).

9 El don para Mauss se enmarca en un régimen de “dar y recibir” con fuerte presencia de lo simbólico y ceremonial, donde la liberalidad, el honor y las obligaciones cumplían roles fundamentales. Cfr. Mauss (2006).

dominante por mucho tiempo en la Iglesia, es que la limosna, la oración y el ayuno conforman tres expresiones mayores de penitencia y conversión (Santa Sede, 1992: 1434). Por lo demás, el Catecismo de la Iglesia católica sigue considerando a la limosna como “uno de los principales testimonios de la caridad fraterna”, así como una “práctica de justicia (Santa Sede, 1992: 2447). Aún así, el concepto de limosna está vinculado al pasaje de Lucas, donde, como se puede advertir, hay una actitud de compartir antes que de entregar lo que sobra: “El que tenga dos túnicas que las reparta con el que no tiene; el que tenga para comer que haga lo mismo” (Lc 3, 11). La limosna desde este punto cristiano no es dar por lástima, sino compartir por obligación. Pero demos un paso más: la limosna como compartir lo que se tiene con el más necesitado debe insertarse dentro del llamado a ser solidario, donde al oprimido se le debe auxiliar, sí, pero también se le debe liberar.¹⁰ Y es aquí donde nuevamente encontramos en la tradición de la Iglesia un concepto de solidaridad complejo y de raíz comunitario. Digamos también, que esta concepción de la caridad y la limosna, superando la perspectiva asistencialista para abrirse a la perspectiva liberadora, no es patrimonio solo del cristianismo. Maimónides, por ejemplo, expuso una escala de ocho comportamientos de la caridad, siendo el más virtuoso cuando se da ayudando al pobre para que consiga trabajo. El último (y por lo tanto menos virtuoso) consiste en dar limosna con el seño fruncido (Kraemer, 2008). En la misma sintonía puede interpretarse el proverbio chino, hoy ampliamente conocido que dice: “Regala un pescado a un hombre y le darás alimento para un día, enséñale a pescar y lo alimentarás para el resto de su vida.”

En efecto, la solidaridad (del latín *solidum*, sólido) refiere a cómo las partes pueden componer un todo. Según la doctrina cristiana, la especie humana forma una unidad: todos hijos de Dios, debemos comportarnos como hermanos (fraternidad), por lo tanto “si sufre un miembro, todos los demás sufren con él” (1 Co 12, 26-27). En este pasaje de San Pablo, podemos advertir un elemento fundante de la solidaridad, esto es, la empatía o capacidad de sentir lo que sienten los demás. Esta empatía, explicada según los recientes estudios de la neurobiología, por las neuronas espejo, es la que nos permite “conmovernos”, es decir, “movernos con el otro” como hizo el buen samaritano y como se espera de todas las personas de buena voluntad.

De este concepto fundamental de la fraternidad se derivan aspectos de carácter socioeconómico, como es el caso de la “distribución de los bienes” (o “destino universal de los bienes”) en el marco de “un orden social más justo” (Santa Sede, 1992: 1940).

10 “Los oprimidos por la miseria son objeto de un *amor de preferencia* por parte de la Iglesia, que, desde los orígenes, y a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y *liberarlos*” (Santa Sede, 1992: 2448) (subrayado nuestro).

Por lo tanto, digamos que un primer aspecto a destacar desde la doctrina cristiana es que la solidaridad refiere a comprendernos todos los seres humanos como hermanos, hijos de Dios. Como hermanos, debemos practicar la fraternidad. Eso significa hacer con los demás y hacer por los demás. Cuando decimos “hacer con los demás” estamos poniendo el acento en aquellas instancias de asociatividad, cooperación y ayuda mutua donde actuamos como comunidad. Como veremos más adelante, el cristianismo ha sido fundamental para explicar el origen y desarrollo de movimientos como el cooperativismo y la economía solidaria. Cuando decimos “hacer por los demás”, estamos poniendo el acento en aquellos actos (que a veces se transforman en verdaderas instituciones) que están orientados a auxiliar al más necesitado, aportando por esa vía al bien común. Y en tal sentido, debemos señalar que las primeras instituciones de bienestar social de occidente tuvieron su origen en la Iglesia. Pensemos por ejemplo cómo las *Poor Laws* se fundaron en la doctrina de las obras de caridad cristiana o cómo los monasterios contaban con hospital y hospedería para los pobres.

Notemos cómo la solidaridad entonces va asumiendo un rol económico, toda vez que no queda recluida a un mero valor testimonial, sino a un valor encarnado en prácticas concretas que generan además resultados concretos. En la vida de Jesús ese sentido de la solidaridad queda ejemplificado en el milagro de Cafarnaúm, conocido también como el milagro de la multiplicación de los panes y de los peces (Razeto, 1990: cap. VII; Francisco, 2013: 188). Inmediatamente, queda ejemplificado en las primeras comunidades cristianas “donde ninguno padecía necesidad” pues todo lo ponían en común” (*eichon apanta koina*) (He 4, 32-37), conformando una comunidad (*koinonia*) a las que le unía la fracción del pan. O como dice Léon-Dufour, “la fracción del pan, que ante todo es un rito, significa también compartir ese pan, y apunta así a la dimensión social de la eucaristía” (Léon-Dufour, 1983: 48)

Si bien la DSI es el cuerpo de enseñanza elaborado al interior de la Iglesia que hunde sus raíces en sus textos sagrados y se continúa en la tradición de múltiples testimonios,¹¹ ciertamente se ha sistematizado y organizado a partir de las encíclicas sociales. En ese sentido, la DSI es relativamente reciente, siendo su texto fundacional la *Rerum Novarum*, escrita por León XIII en 1891 y sin duda influida por numerosos cristianos sociales que a lo largo del convulsionado siglo XIX dieron testimonio de fe, de compromiso con los más pobres y de cambio social, a pesar muchas veces de la incompreensión —cuando no hostigamiento y persecución— de los sectores conservadores. Deberemos esperar a los tiempos del Concilio Vaticano II, sin embargo, para que la voz “solidaridad” comience a adquirir rango oficial en documentos magisteriales. Eso ocurre con la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,

11 Solo para citar los casos más relevantes en la Antigüedad: San Jerónimo, San Basilio, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, etc.

“*Gaudium et Spes*”, que incorpora un capítulo titulado “El Verbo encarnado y la solidaridad humana”, mientras que en “*Mater et Magistra*”, firmada por Juan XXIII en 1961, se hace mención a la solidaridad y la fraternidad. Con Pablo VI y su notable “*Populorum Progressio*” (1967), se vuelve a mencionar a la solidaridad, ahora como un deber indispensable en la búsqueda de un verdadero desarrollo para los pueblos. Señala que su encíclica se dirige “para una acción concreta a favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad” (n.º 5). En varios pasajes de este texto se menciona la importancia de la solidaridad. Un nuevo paso en la historia del magisterio de la Iglesia en lo que respecta a la solidaridad lo da Juan Pablo II, el primer papa en utilizar el concepto de “economía de la solidaridad”. Debemos remontarnos a Chile en 1987, para tal acontecimiento: en una conferencia realizada en la Cepal se referirá a la “economía de la solidaridad” en la cual —dijo— “ponemos todas nuestras esperanzas para América Latina”. Similares expresiones utiliza en otras de sus encíclicas, caso de “*Sollicitudo rei socialis*” (1987) y “*Centesimus Annus*” (1991), donde expresa que “el principio que hoy llamamos de solidaridad... se demuestra como uno de los básicos de la concepción cristiana de la organización social y política” (n.º 10). En varias de sus visitas a países latinoamericanos vuelve a mencionar a la economía solidaria. Solo a manera de ejemplo, en la homilía de canonización a San Ezequiel Moreno en Santo Domingo (1992) señala que “mirando el actual panorama de América Latina y, más aún, las perspectivas de futuro, se hace necesario sentar las bases de una economía solidaria” (Juan Pablo II, 1992). Como se comprenderá, todas estas expresiones de la Iglesia dieron aliento al trabajo de numerosos cristianos motivados por la idea de contribuir a cambios sociales por medio de formatos económicos alternativos.

Benedicto XVI, mientras tanto, forma parte de nuestro repertorio con su encíclica *Caritas in Veritate*, escrita en medio de la mayor crisis del capitalismo de las últimas décadas. Con una clara influencia de ciertas elaboraciones italianas sobre la “economía civil”,¹² la encíclica de Benedicto XVI señala la necesidad de incluir una mirada económica más allá de las particularidades del mercado y del Estado: “El binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad” (n.º 39).

Un nuevo giro encontramos sin duda en el marco del papado de Francisco. Hombre sencillo, austero, de origen latinoamericano y habituado al trabajo pastoral con sectores marginales, aparece como un signo de cambio en íntima sintonía con los valores que impulsa la economía solidaria. Crítico a la “ídola-

12 La economía civil alude a la escuela de Nápoles (Antonio Genovesi) del siglo XVIII, con una fuerte impronta humanista y relacional. Ha sido rescatado en la actualidad fundamentalmente por Bruni y Zamagni. Cfr Bruni y Zamagni (2007).

tría al dinero”, ha alentado en varios discursos al desarrollo de un verdadero cooperativismo, esto es, aquel que practique una “economía de la honradez” (Francisco, 2015b: 5). A nivel de magisterio social, se destaca la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* de noviembre de 2013. Duramente criticada por los neoliberales, el texto de 144 páginas le dice “no a una economía de la exclusión”, “no a una nueva idolatría del dinero”, y “no a la inequidad que genera violencia”. En uno de los pasajes más atacados por cierto *establishment* económico, luego de decir que la economía de la exclusión “mata” (n.º 53) expresa que

Algunos todavía defienden las teorías del «derrame», que suponen que todo crecimiento económico, favorecido por la libertad de mercado, logra provocar por sí mismo mayor equidad e inclusión social en el mundo. Esta opinión, que jamás ha sido confirmada por los hechos, expresa una confianza burda e ingenua en la bondad de quienes detentan el poder económico y en los mecanismos sacralizados del sistema económico imperante. Mientras tanto, los excluidos siguen esperando (Francisco, 2013: 54).

4. De la doctrina a la práctica: cristianismo y economías solidarias

La fe cristiana no se puede concebir como algo del “mas allá”. El “más acá” es el escenario donde nos toca actuar para comenzar a construir el Reino.¹³ Eso nos hace hombres y mujeres comprometidos (parafraseando a Lebreton) con toda la persona y con todas las personas, tratando de modificar la realidad, por ejemplo, a través de experiencias concretas de economía solidaria.

Si bien sobre principios del siglo xx la Iglesia fomentó la creación de cooperativas “de católicos y para católicos”,¹⁴ con el paso del tiempo —y en consonancia con los nuevos valores de apertura— se fue advirtiendo la necesidad de no cerrarse, impulsando, fomentando o al menos apoyando iniciativas abiertas y neutrales desde el punto de vista religioso. Los relatos sobre el origen del cooperativismo en nuestros países en los años 40 y 50, por ejemplo, reiteran curiosidades como el hecho que muchas cooperativas y federaciones, aún vigentes, fueran constituidas en salones parroquiales. La influencia del

13 Compartimos la definición dada por Boff sobre Reino de Dios: “Reino de Dios es el mensaje original de Jesús. Significa una revolución absoluta redefiniendo las relaciones entre los seres humanos con Dios (hijos e hijas), con los otros (todos hermanos y hermanas), con la sociedad (centralidad de los pobres), y con el universo (la gestación de un nuevo cielo y una nueva tierra)” (Boff, 2013).

14 Es el caso de los sindicatos agrícolas cristianos, fuente de lo que hoy conocemos como cooperativas agrícolas de pequeños productores, promovidos en los primeros años del siglo xx en el marco de un alto dinamismo social que ve nacer, por ejemplo, las “semanas sociales”.

pensamiento y la acción cristiana con ánimo incluyente es visible también en muchas de las experiencias más emblemáticas del mundo, como ser, los casos de Mondragón (País Vasco, España), el movimiento Antigonish (Nueva Escocia, Canadá), el cooperativismo quebequense (Québec, Canadá), etc.

Avanzando en el tiempo, digamos que la Iglesia latinoamericana en los años 60 tuvo cambios significativos en el contexto de los nuevos aires que se respiran con las orientaciones del Concilio Vaticano II. Estos cambios, no exentos de polémicas, quedan plasmados en la Conferencia de Medellín (1968) con la “opción preferencial por los pobres”¹⁵ y el camino de las comunidades de base, dotando de mayor dinamismo a los laicos y laicas actuando en el mundo: “Uniendo la mística cristiana de liberación con el empeño de construir vínculos comunitarios y fraternos las CEB. han logrado verdaderas y exitosas prácticas de organización comunitaria” (Dejusol y Celam, 2010: 4).

Esta tendencia es la que explica el origen de algunas de las experiencias más emblemáticas de economía solidaria impulsadas bajo el liderazgo católico en el continente latinoamericano. Podríamos citar, a manera de ejemplo, la construcción del modelo comunitario y cooperativo de la Diócesis de San Gil y Socorro (Colombia), que justamente tiene origen en los sesenta, bajo la impronta del padre Ramón González. La experiencia de San Gil no puede ser analizada sin tener en cuenta justamente el clima de renovación que provoca el Concilio y la fuerza doctrinal del desarrollo humano promovido desde entonces por la DSI (Bucheli, 2006; Fajardo, 2009). También es el caso de El Salinerito (Ecuador), una experiencia de cooperativismo creada en 1970 por los salesianos para fomentar el desarrollo humano y solidario en una pequeña localidad que hoy, 40 años después, es reconocida por la calidad de sus productos lácteos y el fortalecimiento logrado en su comunidad; lo mismo que el FEPP, creado a impulsos de la encíclica de Pablo VI y que a lo largo de 40 años ha apoyado a miles de familias por medio de programas de economía solidaria y comercio justo en Ecuador.

Los 70 también fueron prolíficos en experiencias que debieron enfrentar abiertamente las dictaduras militares. Un caso paradigmático es el de la Fundación Solidaridad, institución del arzobispado de Santiago de Chile, creada en 1975 para el apoyo a los presos políticos mediante el trabajo solidario (Fundación Solidaridad, 2006).

En los años 80 comienza a utilizarse el concepto de “economía popular” y “economía solidaria”, en el marco de una incipiente organización de los sectores populares que estuvo alentada —entre otros— por laicas y laicos comprometidos en el campo social, así como determinadas estructuras eclesiales, esto es, aquellas más avanzadas que pretendían incidir en estrategias de promoción y justicia social antes que en estrategias de mero asistencialismo. Uno de los casos más paradigmáticos en materia promocional es el de la Cáritas de Brasil

15 Sobre la opción preferencial por los pobres, Cfr. Sobrino (1993).

y sus “Proyectos Alternativos Comunitarios” (PAC), verdaderos antecedentes de lo que hoy es un potente movimiento de economía solidaria en Brasil.

En materia de experiencias, los 90 son años de mucho provecho: bajo el impulso de comunidades cristianas, laicas, laicos y sacerdotes comprometidos socialmente, se crean algunas de las experiencias de mayor destaque en la actualidad. Es el caso, solo a manera de ejemplo, de Maquita Cuschunchic (Ecuador, 1989) donde sobresale la figura del P. Masón; J´amteletic (México, 1995) grupo de pequeños productores de café apoyados por la Obra Kolping; las Ferias de Economía Solidaria de Santa María (Brasil) realizadas desde 1994 a partir de la obra de la Cáritas local; o incluso las Ferias de Economía Solidaria de Uruguay que se originan en 2002 a partir de una iniciativa de Cáritas uruguaya. Un reciente estudio señala algunas de las áreas donde se ha trabajado a nivel de Iglesia en estos últimos años:

Fondos rotativos solidarios, micro-finanzas solidarias, organización de asociaciones y cooperativas, ferias y centros de comercialización, agricultura familiar, asentamientos de la reforma agraria, promoción de la artesanía, de la soberanía alimentaria, desarrollo comunitario, trabajadores/as de la calle (catadores y recicladores de basura) y la inclusión de diferentes segmentos sociales excluidos del mundo del trabajo asalariado y no asalariado, entre ellos la economía popular (Dejusol y Celam, 2010: 9).

Hoy en día, todas estas experiencias se encuentran trabajando en las numerosas redes de economía solidaria y comercio justo creadas en la región en los últimos años, confluyendo con múltiples organizaciones de diferentes orígenes y creencias, posibilitando de esa manera una mayor incidencia de la economía solidaria a nivel social.

En cuanto al posicionamiento de los cristianos respecto al sentido último de la economía solidaria, el debate sigue abierto en torno a tres posturas dominantes en el conjunto del movimiento. Una primera postura podemos definirla como impulsora de una mirada pluralista y a la vez transformadora de la economía. Desde esta posición, se critica el modelo económico dominante reconociéndose a la vez la pluralidad de sectores y comportamientos. El objetivo aquí es doble: por un lado, potenciar el sector solidario de la economía, visto como más virtuoso respecto a los otros sectores (privado capitalista y público estatal); por otro lado, lograr que los otros sectores ganen en solidaridad como manera de avanzar hacia “otra economía”. Esta postura es la predominante dentro del movimiento intelectual y es la que exhibe la Red Intercontinental de Promoción de la Economía Social Solidaria (Ripess) en su carta fundacional. La principal contra referencia de esta corriente es el capitalismo neoliberal. Una segunda postura es partidaria de un enfoque instrumental a favor de los más desfavorecidos, pero sin incorporar una crítica a las estructuras dominantes. Sus partidarios ven a la economía solidaria como un nicho que pueden ocupar los sectores más desfavorecidos de la sociedad, mediante estrategias

asociativas que mejoren sus niveles de ingresos. El sector capitalista, desde esta mirada, debería apoyar a la economía solidaria mediante estrategias de responsabilidad social corporativa; lo mismo el Estado mediante políticas más o menos asistencialistas y paternalistas. Aquí la economía solidaria no implica en el horizonte ningún cambio socioeconómico. Una tercera posición es la que aspira a lograr que toda la economía resulte solidaria, esto es, una economía donde desaparezca tanto el sector capitalista como las formas estatales de producción, o al decir de Gide, una suerte de “república cooperativa”.

A nuestro criterio, las principales prácticas de la Iglesia en el continente en lo que respecta a la economía solidaria se orientan por la primera o la segunda tendencia. Mientras que la primera tiene una orientación más transformadora, buscando la promoción de salidas autogestionarias y de desarrollo integral insertas en un movimiento que impulsa “otra economía”, la segunda recurre a instrumentos más paternalistas y se caracteriza por desestimar el trabajo en red y el vínculo con los movimientos sociales y populares.

5. Conclusiones

¿Existe algún escenario más apartado de los valores evangélicos que el de la economía contemporánea? Si tomáramos en consideración el llamado a ser solidarios, a vivir como hermanos practicando la fraternidad, a construir una “nueva civilización del amor”, no parecería ser la actual economía (una economía de exclusión, al decir de Francisco) el ámbito más propicio para el fomento de esos valores. Sin embargo, el Papa también nos dice que esto no es irreversible, convocándonos a construir una nueva economía centrada en la persona y el bien común. Es cierto: para semejante reto necesitamos una nueva teoría para hacer frente a la hegemónica y mostrar cómo la solidaridad, la ayuda mutua y la cooperación tienen una cabida específica en los procesos económicos. Necesitamos además superar la idea que lo social y solidario es asistencial, que “damos por lástima” o como decía Maimónides “con el ceño fruncido”, para pasar a concebir la solidaridad como un valor que penetra la práctica misma de la economía, dándole una identidad específica a los procesos de producción, de distribución, de consumo o de ahorro.

La Iglesia a lo largo de su historia ha tenido luces y sombras en el campo socioeconómico. Sus textos, repletos de frases bonitas, parecen a veces no coincidir con sus prácticas. Sin embargo, “santa y pecadora”, en nuestro continente latinoamericano ha colaborado a construir, junto a tantas personas de buena voluntad, algunas experiencias de economía solidaria que pueden verse como semillas de una nueva realidad, como esperanza viva. Pues como decía Dom Helder Cámara, “cuando sueñas solo, solo es un sueño; cuando sueñas con otros, es el comienzo de una nueva realidad”.

6. Bibliografía

- Boff, Leonardo (2013). “La tradición de Jesús versus la religión cristiana”. Recuperado el 03/06/2015 de <https://leonardoboff.wordpress.com/2013/10/13/la-tradicion-de-jesus-versus-la-religion-cristiana/>
- Bruni, Luigino y Stefano Zamagni (2007). *Economía Civil*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bucheli, Marietta (2006). *Curas, campesinos y laicos como gerentes del desarrollo*. San Gil: Edisocial.
- Consejo Episcopal Latinoamericano (2010). “La economía solidaria en América Latina y el Caribe”. Recuperado el 03/06/2015 de www.economiasolidaria.org/.../Celam_DEJUSOL_economia_solidaria.
- Fajardo, Miguel (2009). “Experiencias de desarrollo solidario en las provincias del sur de Santander”. En Guerra, P. (org). *Instrumentos para el desarrollo económico y la protección social*. Montevideo: Kolping.
- Francisco (2015). “Misericordiae Vultus”. Recuperado el 31/05/2015 de <https://www.aciprensa.com/noticias/texto-completo-bula-del-papa-francisco-para-convocar-jubileo-de-la-misericordia-24882/>
- _____ (2015b). “Discurso del Santo Padre Francisco a los Representantes de la Confederación Italiana de Cooperativas”. Vaticano: Librería Vaticana.
- _____ (2013). “Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium”. Vaticano: Librería Vaticana.
- Fundación Solidaridad (2006). *Dignidad hecha a mano, 30 años*. Santiago de Chile.
- Guerra, Pablo (2014). *Socioeconomía de la Solidaridad*. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia.
- Juan Pablo II (1998). “Incarnationis Mysterium”. Roma: Librería Vaticana.
- _____ (1996). “Mientras se aproxima el Tercer Milenio. Carta Apostólica del Sumo Pontífice en Preparación al Jubileo del Año 2000”. Buenos Aires: San Pablo.
- _____ (1992). “Homilía canonización San Ezequiel Moreno”. Recuperado el 11/02/2011 de <http://es.catholic.net/empresarioscatolicos/721/2230/articulo.php?id=13975>
- Kraemer, Joel (2008). *Maimónides*. Barcelona: Kairós.
- Le Goff, Jacques (1981). *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus.

- León-Dofour, Xavier (1983). *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Mauss, Marcel (2006). *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz.
- Pirenne, Henri (2003). *Historia económica y social de la Edad Media*. México: FCE.
- Polanyi, Karl (2000). *La gran Transformación*. México: Ediciones Casa Juan Pablos.
- Razeto, Luis (1990). *Economía Popular de Solidaridad*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile.
- Samuelson, Paul (1969). “Amor”. En Samuelson, Paul. *Economía desde el corazón*. Barcelona: Orbis.
- Sánchez, Pilar (2006). “La banca islámica. Situación y retos”. *Revista Seeci*. Recuperado el 03/06/2015 de <http://www.seeci.net/revista/index.php/seeci/article/view/194>.
- Santa Sede (1992). “Catecismo de la Iglesia Católica”. Recuperado el 31/05/2015 de http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/aposcons_sp.html.
- Sobrino, Jon (1993). “Opción por los pobres”. *Koinonia*. Recuperado el 03/06/2015 de <http://servicioskoinonia.org/relat/251.htm>.
- Vicaría Pastoral México (2005). “Encíclicas Sociales”. *Vicaría Pastoral*. Recuperado el 14/5/2015 de http://www.vicariadepastoral.org.mx/3_magisterio_pontificio/enciclicas_sociales.htm.

Justicia económica en la teología de la liberación y en los movimientos socio-eclesiales latinoamericanos

ANA MARÍA BIDEGAIN Y JUAN JENNIS SÁNCHEZ SOLER

1. Introducción

La teología de la liberación (TdL) ha acompañado procesos profundos de concientización social entre muchos cristianos pobres de América Latina, sobre todo en el contexto pastoral de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) surgidas en los años 60. Dentro de esta vertiente el pueblo pobre se ha venido reapropiado de los núcleos liberadores de una fe que los hace desde siempre destinatarios prioritarios de una Buena Nueva. En esta reapropiación del evangelio han ido también asumiendo coherentemente su dignidad como seres humanos. En este sentido, la lectura popular de la Biblia ha ejercido una función humanizadora de alcance político: al reconocerse como hijas e hijos amados de Dios, los antes marginados emergen también, personal y colectivamente, como sujetos históricos conscientes de sus derechos sociales, económicos, políticos, de género y culturales. Tal convicción religiosa fundante, ancla éticamente lo que significa para los pobres vivir como seres sociales y asigna exigencias radicales e inapelables a los poderes que configuran la realidad histórica. En consecuencia, desde muchos sectores populares cristianos latinoamericanos se han venido articulando reivindicaciones convergentes como las que promueve hoy el modelo de economía social y solidaria.

Como afirman quienes hacen esta teología,¹ su síntesis constituye un segundo momento, el momento discursivo, intelectual, precedido por la

1 Utilizamos el término “teología de la liberación” en su sentido más amplio. Se habla a menudo de la TdL para designar inclusivamente diversas realidades, movimientos y discursos que, aunque ligados a esta perspectiva de pensamiento, desbordan los límites

vivencia concreta de la fe que tienen las comunidades cristianas en la historia real, con sus luchas, y compromisos (praxis). Es en ese *continuum* praxis-pensamiento que se ubica el fenómeno que pretendemos dilucidar en este texto. Queremos mostrar en qué sentidos la TdL y las experiencias comunitarias que le son inherentes constituyen desde la base popular de la sociedad un sustrato propicio para la institucionalización de proyectos de economía social y solidaria. Pondremos de relieve las afinidades naturales que tienen con estos proyectos muchas de las intuiciones, perspectivas, críticas, preocupaciones, compromisos, y luchas que le han dado carácter distintivo a la TdL latinoamericana por más de cuatro décadas. Subrayaremos aportes representativos que desde el ámbito teológico-pastoral han sustentado en nuestros pueblos empobrecidos la esperanza activa de un mundo más justo y humanizado y que presuponen así como tarea histórica prioritaria la transformación de lo económico desde la ética solidaria.

2. Transformaciones del catolicismo y surgimiento de la teología de la liberación

Hacia finales de los 60 estaba en pleno vigor la renovación eclesial del Concilio Vaticano II (1962-65). El mismo exhortó a los cristianos a salir del atrincheramiento antimoderno y antiseccular que caracterizó mayoritariamente la militancia católica desde el siglo XVIII. El cambio de rumbo conciliar instaba a los fieles a reorientar el rico caudal cristiano al servicio de la humanidad. Se ampliaba el espacio de legitimidad para la labor de los cristianos laicos en la historia, y se invitaba a los hombres y mujeres de buena voluntad (no creyentes) a participar activamente en las luchas y esperanzas de la Iglesia. Dentro de ese giro copernicano del Concilio también se enfatizaba la causa de los pobres como preocupación vital de los cristianos, como consta en la apertura de uno de sus documentos más influyentes y profundos, *Gaudium et spes*: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo”.²

Los obispos debieron crear organismos nuevos para planificar la pastoral de conjunto adaptada a la realidad de cada diócesis, lo que exigía que en este

de la teología entendida en sentido más estricto. Jung Mo Sung sugiere el término más extenso “Cristianismo de la liberación.” Este designaría lo común a una variedad mayor de agentes y procesos intelectuales, sociales y eclesiales, todos emparentados en mayor o menor medida con la matriz de pensamiento de la TdL. Ver J. M. Sung, *Desire, Market and Religion*, SCM Press, Londres, 2007, pp. 129-30.

2 Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, Proemio, n.º. 1, http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

nuevo organismo decisorio se incluyeran no solo a los cura-párrocos, sino a religiosas y a representantes de la membresía laica que trabajaba en lo que se llamaba la pastoral en los diversos medios sociales. Por ejemplo, representantes de los diversos movimientos de Acción Católica especializada que trabajaban con niños/as, jóvenes obreros/as, jóvenes estudiantes y universitarios, campesinos, con empresarios o trabajadores independientes. En las diócesis de los países del Cono Sur inmediatamente se crearon estos organismos para planificar la pastoral y llevar adelante las decisiones que se habían tomado en el Concilio.

Si bien las problemáticas tratadas en el Concilio reflejaron de forma más directa los debates que habían sacudido al mundo católico europeo, su impacto sobre América Latina es innegable. Al inicio, el papa Juan XXIII insistió sobre dos problemas fundamentales: la paz entre los pueblos y la justicia social.³ Es claro cuando habla a las iglesias sobre la necesidad de ver la dimensión socioeconómica de las realidades que aquejan a la mayoría de la humanidad, ubicada en lo que la sociología de entonces llamaba países subdesarrollados. Asimismo, en *Mater et Magistra*,⁴ afirma sin ambigüedad que la Iglesia debe denunciar claramente las injusticias y las indignas desigualdades.

La planeación de una pastoral de conjunto llevó a buscar modelos creativos para llegar a espacios y ambientes donde la parroquia o la pastoral de conjunto eran ineficientes. Y así, en Montevideo en 1967, monseñor Carlos Partelli aceptó el reto del equipo de pastoral de crear grupos de reflexión de base en todas las parroquias y espacios eclesiales para que en tres años se hiciera una gran revisión sobre la realidad que por entonces se vivía en la diócesis: el *ver* y tomar conciencia, primer año (1968); identificar los desafíos implicados desde una lectura evangélica (*juzgar*, 1969); y, promover acciones de los cristianos y la Iglesia frente a esta realidad y esos desafíos (*actuar*, 1970). Por entonces en Montevideo había más de diez mil católicos vinculados a estos grupos.⁵

En otros países, como en Colombia, donde la jerarquía tenía mayores ataduras con el poder político y social, costó más entrar en el proceso de renovación, pero los sacerdotes, religiosos/as y laicos encontraron caminos para buscar no solo la renovación eclesial sino también la social. Algunos universitarios y campesinos cristianos y marxistas, a quienes se les unieron sacerdotes como

3 Juan XXIII, Mensaje radiofónico. 11 de septiembre de 1962 http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council_sp.html

4 Juan XXIII, Encíclica *Mater et magistra* sobre el cristianismo y el progreso social. 15 de Mayo, 1961 http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_en.html

5 Jose Luis Martinez, *Biografía no autorizada del arzobispo del Uruguay dividido Monseñor Carlos Partelli*, 2004, Buenos Aires. Editorial Carolina Ver Carlos Partelli el Obispo de la mano tendida. <http://www.chasque.net/umbrales/rev155/30-32.htm>

Camilo Torres, capellán universitario y asesor del movimiento de Acción Católica universitaria en Bogotá, formaron el Frente Unido entre 1964-65 para enfrentar el Frente Nacional de liberales y conservadores y luego, dada la represión política, algunos, como el propio Camilo Torres en 1966 se unieron al grupo guerrillero Ejército de Liberación Nacional.⁶ Por otro lado, otros buscaban la renovación social a través de la eclesial y vieron en la transformación pastoral un germen de transformación. Un joven teólogo laico, vinculado al Centro Emanuel Mounier (JUC) de Bogotá, publicó en 1970 un libro titulado *La liberación*, redactado desde 1968 y finalmente publicado cuando logra el consabido “imprimatur” exigido a los libros religiosos.⁷

Durante la Segunda Asamblea General del episcopado latinoamericano (Celam) en Medellín, 1968, los obispos responden con hondura al desafío lanzado por el papa Juan, a la vez que recogen y avalan las experiencias pastorales progresistas, populares y solidarias llevadas a cabo en la base por muchos creyentes en el continente. Las formulaciones de este histórico evento contextualizaron para América Latina la puesta al día (*aggiornamento*) a la que exhortaba el Concilio, teniendo en cuenta que el contexto latinoamericano no era equivalente al de la modernidad europea y que aquí las cuestiones más urgentes atañían a la situación indignante de las mayorías pobres. El documento resultante de la asamblea denunció la pobreza generalizada y las desigualdades socioeconómicas del continente como “injusticias que claman al cielo”, y apeló a la necesidad de procurar ese progreso integral que delineara poco antes el papa Pablo VI en la también influyente encíclica *Populorum progressio*. El texto a su vez muestra agudeza crítica al desenmascarar la situación de opresión, aparentemente pacífica, como forma solapada de “violencia institucionalizada”, lo cual constituye un aporte crítico de mucho alcance en lo que respecta a la conciencia sobre los males sistémicos.⁸

Los obispos del Celam reunidos de nuevo en Puebla en 1979 normalizaron el término “opción preferencial por los pobres.” Término que vendría a instalarse luego como parte del acervo permanente del pensamiento social de la Iglesia universal. Puebla también reconoce oficialmente los aportes y el valor pastoral de las CEB, que describe como verdaderos “focos de liberación y desarrollo.” En torno a la pobreza sistémica, que identifican con el concepto

6 Alejo Vargas Velasquez, “Frente Unido: una experiencia y un aprendizaje” en *Caja de Herramientas*. <http://www.viva.org.co/cajavirtual/svc0291/articulo07.html>

7 https://www.google.com/search?q=Rafael+Avila+Penagos++Pastoral+de+la+Liberacion&oq=Rafael+Avila+Penagos++Pastoral+de+la+Liberacion&aqs=chrome..69i57.24518j0j7&sourceid=chrome&espv=210&es_sm=119&ie=UTF-8

8 Ver *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Medellín*, Celam Consejo Episcopal Latino Americano, 1968, <http://issuu.com/Celam/docs/medellin>

de “pecado social,” los obispos expresan su compromiso de esforzarse “por conocer y denunciar los mecanismos generadores de esta pobreza.”⁹

Los enfoques renovadores de los obispos se sustentaron en el trabajo persistente de hombres y mujeres laicos y de comunidades religiosas, así como sacerdotes y pastoralistas. La pujanza de esa orientación más solidaria de la Iglesia se debió a su esfuerzo de compromiso con el evangelio y con el pueblo que se daba en la base desde tiempo atrás, y que sintió que el concilio venía a legitimar su trabajo como modelo a seguir por el resto de la Iglesia. El que se consignaran las esperanzas e intuiciones solidarias de estos sectores por parte de los órganos más visibles de la iglesia continental y universal, es un hecho en sí de mucho peso en la trayectoria de la perspectiva cristiana liberadora.

3. La justicia económica en la cosmovisión cristiana y en la teología de la liberación

En términos de la lucha por la justicia social y económica y la transformación histórica, un momento clave lo ha constituido, entre los cristianos pobres de América Latina, el descubrimiento de la Biblia como documento liberador e inspirador de cambios políticos profundos. Este descubrimiento le ha dado legitimidad, acicate y profundidad a sus reivindicaciones. Quizás una de las contribuciones de mayor alcance por parte de la TdL haya sido el impregnar el imaginario religioso popular, de por sí tan arraigado en América Latina, de signos cristianos de contenido liberador. Ya desde 1950 se habían conformado grupos de renovación litúrgica y bíblica en todo el orbe católico, que fueron decisivos para la renovación conciliar. En América Latina fueron los grupos de trabajo de “lectura popular de la Biblia” los que dieron sustento bíblico a las comunidades eclesiales de base, para el cambio renovador que pedía el concilio.¹⁰

En los textos sagrados y tradiciones de las grandes religiones de la humanidad conviven presupuestos y doctrinas alienantes y opresivas con intuiciones liberadoras. Corresponde a la teología crítica enfrentar esa ambivalencia fundamental, contribuir a la superación de lo alienante y recuperar para el presente los núcleos éticos emancipadores y promotores de la vida que aquellos textos suelen codificar en su etapa incipiente. En un trabajo reciente, Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert ponen de relieve la persistencia de los

9 Ver *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documentos finales de Puebla*, Celam Consejo Episcopal Latino Americano, 1979, <http://issuu.com/Celam/docs/puebla>

10 Carlos Mester y Francisco Orfino “La lectura popular de la Biblia” en *Artículos Red del Camino* <http://lareddelcamino.net/es/images/articles/sobre%20la%20lectura%20popular%20de%20la%20biblia%20-%20mesters.pdf>

temas de justicia económica en el núcleo originario de todas las religiones de la llamada era axial.¹¹

Ciertamente, en las religiones abrahámicas la justicia para los económicos y socialmente pobres es una preocupación central; recorre las escrituras hebreas y cristianas. A modo de ejemplo, podemos recordar que en su primera etapa, los teólogos de la liberación retomaron el éxodo de Israel como paradigma, en tanto que en esa narrativa el Dios bíblico aparece implicado en favor de los oprimidos de la historia. Dios libera a Israel de su opresión en Egipto y abre para su pueblo una posibilidad nueva de felicidad basada en relaciones justas. Esta épica del éxodo ya ponía en relación la fe en el Dios bíblico con la emancipación de la esclavitud, tema de índole a la vez económica y ética.

En América Latina, por entonces sometida a sistemas dictatoriales, este mensaje legítimo a cualquier precio el enfrentamiento con los poderes políticos y la denuncia de un sistema económico que perpetuaba la injusticia, llevó a que los cristianos se comprometieran en diversos movimientos y partidos que según las circunstancias iban desde la formación de frentes para solicitar el retorno de la democracia y el respeto a los derechos humanos hasta la participación en grupos revolucionarios de lucha armada.

Al recuperar en las lecturas bíblicas el potencial emancipador con el que muchos textos fueron escritos, la teología y la pastoral popular han descubierto lo connatural entre el mundo de la iglesia primitiva (marginal y subversivo) y el de los pobres latinoamericanos, propiciando así una fusión de horizontes de signo liberador. Esto abre vías de comprensión más profundas de las fuentes de la fe. De ahí que se hable de la “prioridad epistemológica” de los pobres, como intérpretes con un acceso existencial más inmediato al mundo de los pobres de la Biblia.

Un texto clave en la lectura liberacionista ha sido el del juicio final que encontramos en Mateo 25, 31-46. En él, Jesús se identifica con la persona necesitada del pobre en las distintas manifestaciones concretas de su carencia. Aquí el criterio de pertenencia al reino de Dios y a Cristo pasa por el reconocimiento de los pobres en su humanidad necesitada y por la solidaridad concreta con ellos, no por mediaciones de tipo explícitamente religioso. Llama la atención la materialidad y la carnalidad de esta inversión del orden sagrado que hace aquí Jesús. Los ministros de Dios en la historia desde este texto profético son quienes aman a Cristo en el hambriento (dándole de comer), el sediento (dándole de beber), el forastero (acogiéndole), el desnudo (vistiéndole), el prisionero (visitándole). Sabemos que un texto así puede ser fácilmente escamoteado por la perspectiva asistencialista tradicional, sin crítica del sistema económico, lo cual ha ocurrido durante cinco siglos en América Latina y sigue ocurriendo. De

11 Ver U. Duchorow y F. Hinkelammert, *Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity for Just Relations*, Palgrave Macmillan, New York, 2012.

ahí que un momento esencial de la hermenéutica liberacionista sea la crítica de la religión, de su tendencia a producir constructos espiritualistas alienantes.

Además de la identificación de Cristo en el pobre, se releen en clave liberadora los testimonios que presentan al Dios bíblico como el Dios de la vida: “Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Juan 10; 10). La TdL ha leído los temas relacionados con la opción por la vida como un núcleo primario del dato bíblico, que también indica la relevancia de lo económico para la fe y la ética cristianas. Es en este sentido que en la primera de sus seis tesis para una crítica de la racionalidad política el pensador liberacionista Enrique Dussel aborda el imperativo ético de producir, reproducir y desarrollar *la vida humana dentro de la comunidad*, y de la humanidad en general, como el contenido fundante de dicha razón política.¹²

Jung Mo Sung subraya que es la contradicción entre la vida y la muerte la que recorre la Biblia, no la contradicción entre el cuerpo y el espíritu, por otra parte tan enquistada luego en el cristianismo a partir de su síntesis con el pensamiento griego.¹³ Se recupera así una antropología de matriz semítica que toma en serio la valencia y el significado religioso y ético de lo corporal y material, sin lo cual se diluirían y perderían su fuerza la encarnación y los gestos concretos de Jesús.

Desde estos mismos presupuestos no-dualistas, Hinkelammert afirma que no existe relación ética verdadera sin el reconocimiento mutuo entre sujetos y sin que esos sujetos se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. Este principio está en la base de la opción preferencial por los pobres del cristianismo de la liberación.

La pobreza es una negación viviente de este reconocimiento... El pobre como sujeto que se encuentra en esta relación de reconocimiento, es el lugar en el que se decide si este reconocimiento se hace efectivo o no. Por ende, el otro lado del reconocimiento mutuo entre sujetos humanos como seres naturales y necesitados es la opción por el pobre... En el pobre se hace presente la ausencia de este reconocimiento mutuo entre seres humanos. Pero, según la teología de la liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido muestra una relación humana en la que Dios está ausente. La existencia del pobre atestigua la existencia de una sociedad sin Dios... Lo contrario de la pobreza no es la abundancia de cosas, sino la plenitud de vida que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados.¹⁴

12 E. Dussel, “Six Theses toward a Critique of Political Reason”, en *Radical Philosophy Review*, Vol. 2, n.º. 2, 1999, p. 80.

13 J. M. Sung, *Desire, Market, and Religion*, SCM Press, London, 2007, p. 9.

14 F. Hinkelammert, “La Teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina. Economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”, en *Revista Pasos*, Especial n.º 5, 1995.

Lo económico viene a ser, pues, la esfera real y concreta en la que queda al desnudo la verdad o falsedad de la relación ética. Por eso ha de estar necesariamente comprendida la economía dentro de la perspectiva crítica de la TdL. Hinkelammert pone de manifiesto aquí una reorientación del eje de gravedad de lo teológico y del seguimiento de Cristo en América Latina, del ámbito religioso a la historia como lugar de encuentro decisivo con el Dios de la vida.¹⁵

Desde esta reorientación, se descubre una corriente profunda de la intuición cristiana que recorre toda la experiencia histórica latinoamericana, desde su localización de exterioridad respecto a los sistemas hegemónicos, despuntando ya en el siglo xvi. Ya Bartolomé de Las Casas denunció la relación entre la obtención desproporcionada de beneficios económicos y la destrucción de los pueblos indígenas como negación del Dios de la vida. Ve la relación causal directa entre la obtención de riquezas y la destrucción de vidas humanas, uno de los núcleos neurálgicos del binomio economía-teología. La morfología sacrificial del sistema colonial ibérico y del sistema capitalista globalizado actual, corresponde formalmente a la noción bíblica de idolatría, asociada a la práctica de los sacrificios humanos. En este sentido, se puede hablar de una profunda convergencia entre los críticos actuales de la idolatría del mercado y la perspectiva profética de Las Casas. “Las Casas se pregunta... ¿quiénes son los verdaderos idólatras?, ¿los indios que observan sus propias religiones o los que se dicen cristianos, pero que en la práctica rinden culto al oro? Idolatría, según la Biblia, es poner su confianza y su vida en manos de alguien o algo que no es Dios. Eso es lo que ocurre con aquellos que han venido a las Indias movidos por la codicia del oro, fin al que están dispuestos a sacrificar todo.”¹⁶ En esta cita, Gustavo Gutiérrez parafrasea un argumento recurrente del fraile, mediante el cual ya transfiere la noción de idolatría del contexto formal religioso o cúltilo al contexto concreto de la historia y la economía.

Los teólogos del DEI¹⁷ hacen valer la intuición seminal de Las Casas como clave hermenéutica para interpretar los subtextos idolátricos de la ideología neoliberal contemporánea. En sus textos se ratifica la necesidad de las ciencias

15 En esta línea hay que señalar las bases teóricas que sienta el mártir jesuita del Salvador Ignacio Ellacuría. Este discierne el significado teológico de la historia, desarrollando junto a las fuentes propias del pensar cristiano intuiciones de Hegel, de Marx y de su maestro Xavier Zubiri.

16 G. Gutiérrez, “Memoria de Dios y anuncio del evangelio. El testimonio de Bartolomé de las Casas”, en A. Gallego y R. Ames, *Gustavo Gutiérrez. Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2004, p. 500. Ver también G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP-IBC, Lima, 1992. Hasta la fecha, este trabajo es el más completo y profundo sobre el genio teológico original de Las Casas y sobre sus afinidades con la teología de la liberación contemporánea.

17 El DEI (Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica) reúne a teólogos como Franz Hinkelammert, Hugo Assmann, Julio de Santa Ana, Elsa Támez,

sociales para hacer TdL crítica, pues para comprender en clave cristiana las problemáticas propias de un ámbito marcado por contradicciones socioeconómicas tan profundas, una teología que se llamara “de la liberación” requeriría de la mediación intelectual de las ciencias sociales.¹⁸ Dentro de esta continuidad, han ahondado sobre la relación entre teología y economía política. Pensadores como Hinkelammert, Dussel y Sung, asumen la mirada rigurosa sobre las tendencias económicas como una de las tareas concomitantes del discernimiento ético cristiano. Es una tarea prioritaria, en tanto que los discursos legitimadores del mercado y las prácticas inhumanas que estos enmascaran se presentan dentro de la historia contemporánea como la antítesis del proyecto humanizador, solidario, y dador de plenitud vida de Jesús.

Desde la conjunción economía-teología, se ha abierto una crítica profunda y original de los mecanismos cuasi-religiosos que enmascaran tanto los discursos legitimadores del neoliberalismo (FMI, Michel Camdessus, Michael Novak, Friederich Hayek, Banco Mundial, etc.) como las prácticas sacrificiales del libre mercado y de la globalización (multitud de seres humanos y comunidades cuyo derecho a la vida el sistema trivializa, generando índices alarmantes de desempleo, quiebra de la seguridad social, desplazamientos territoriales forzosos, desalojos, ruptura del tejido social, mecanismos que socaban la solidaridad obrera, condiciones de participación económica que hacen imposibles las protestas por mejoras salariales, devastación ecológica, etc.).¹⁹ La TdL pone en claro que el índice irrefutable de la no-eticidad del capitalismo total es el número de víctimas que demanda.

4. Movilización de los cristianos pobres como sujetos históricos

Se ha dicho, con razón, que en América Latina la fe cristiana vivida en clave liberadora se ha manifestado en distintas coyunturas, como en Centroamérica, como una fuerza de transformación histórica incluso más revolucionaria que la alternativa marxista. Esto se debe en parte a que en América Latina la conjunción entre clase obrera y religión presenta determinaciones

Pablo Richard y Jung Mo Sung. Ver F. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, Costa Rica, 1981.

18 La teología de finales de los 60 comenzó a tomar más en serio las aportaciones de la crítica marxista, los análisis poscoloniales que emergen en ese mismo período, la sociología, y la historia crítica. Luego se sumarán la antropología cultural y los estudios de género, entre otros saberes y discursos emancipadores. Concretamente en relación con la economía política, la teología de la liberación de los inicios también da un salto cualitativo, superando críticamente los enfoques del desarrollismo y orientándose hacia la teoría de la dependencia.

19 Ver en análisis del discurso de Camdessus que hace Hinkelammert en “La Teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina. Economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”, en *Revista Pasos*, Especial n.º 5, 1995.

peculiares, que contrastan con su contrapartida europea. Dussel señala que para entender los movimientos proletarios en el continente, la religiosidad es esencial. Analiza que las mayorías empobrecidas en esta latitud no son en sentido estricto los proletarios de las economías modernas industrializadas. Son sobre todo “las masas populares que como marginales son constituidas como ‘trabajo disponible’”.²⁰

La clase obrera del capitalismo dependiente tiene por ello una relación muy especial con el bloque social de los oprimidos que denominamos *pueblo*. “Clase obrera-pueblo” es un binomio a tenerse en cuenta... En América Latina, la clase obrera... tiene una cultura que se confunde íntimamente con la “cultura popular”. En dicha cultura popular la religiosidad (el catolicismo popular principalmente) es un momento esencial de la resistencia e identidad del pueblo... La clase obrera latinoamericana, a diferencia de la europea, no pasó por la secularización... y, por ello, su cultura cotidiana es religiosa.²¹

En la toma de conciencia política de ese bloque social que Dussel identifica con el binomio clase obrera-pueblo, uno de los movimientos que han tenido un impacto más significativo a largo plazo ha sido de las CEB. Han constituido la expresión histórica concreta más original de la conjunción entre los núcleos liberadores del cristianismo y los intereses de una clase trabajadora explotada que también es profundamente religiosa. La concientización y formación de nuevos ciudadanos activos que las CEB facilitaron han dado lugar a nuevos movimientos sociales que se han constituido como actores sociales decisivos.

Uno de los antecedentes históricos de la CEB lo constituyó la Acción Católica Especializada. Movimiento que, con sus limitaciones, había propulsado un proceso de concientización importante entre los cristianos latinoamericanos. Este incidió en la maduración crítica de varios sectores del laicado católico. En la experiencia organizativa de grupos como la JOC (Juventud Obrera Católica), la JAC (Juventud Agraria Católica) y la JUC (Juventud Universitaria Católica) se consolidó un método de análisis de la realidad que tendría repercusiones profundas en el despertar político y la movilización creciente de los cristianos latinoamericanos: el método de Revisión de Vida, con sus tres momentos de ver, juzgar, y actuar: se toma un hecho empírico vivido por algún participante o constatado en su medio, que particularmente ilustre conflictos o contradicciones en la realidad social en la que se vive, se enjuicia a la luz del evangelio, y luego se dilucidan las formas de actuar en consonancia con lo que se exigiría éticamente de un cristiano. Para el primer momento, el ver, que significa analizar a fondo con todas las herramientas a

20 E. Dussel, “Clase obrera e Iglesia en América Latina”, en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 49, n.º. 3 (Jul. – Sept., 1987), p. 148

21 *Ibid.* p. 148.

su alcance, incluye la lente de las ciencias sociales, por entonces dominada por la perspectiva marxista.

Si bien la Acción Católica General, fundada en los años 30, alimentó a los partidos conservadores y luego en los 40 dio origen a los partidos de la democracia cristiana, la Acción Católica especializada dio origen a grupos progresistas. Primero los militantes de la especializada rompieron con la democracia cristiana y formaron movimientos como la Acción Popular (AP MAPU) en Chile, Brasil, Uruguay, o las Ligas Campesinas en el norte argentino, Paraguay o nordeste brasileño. Dada la evolución de la militancia en la Acción Católica Especializada, en los años 60 tenemos una masa crítica de laicos católicos con una tradición de décadas en la organización política (incluyendo partidos), sindical, estudiantil, además familiarizados con los autores de la vanguardia teológica internacional y los nuevos lineamientos de renovación bíblica que hemos mencionado. Fue en medio de esta realidad conflictiva del mundo obrero y campesino, acompañada por jóvenes estudiantes e intelectuales católicos, que nació la teología de la liberación. Sus capellanes y asesores sistematizaron sus experiencias y mostraron los nuevos caminos que se encontraban en América Latina para vivir la experiencia cristiana.

Los secretariados latinoamericanos de los movimientos de JOC, JAC, JEC y JUC fueron los grandes difusores de esta nueva perspectiva a través de una infinidad de materiales, folletos y revistas entre las que destacan el Servicio de Documentación del MIEC/JECI y la revista *Víspera*. Allí aparecen los primeros lineamientos de una nueva pastoral y una nueva teología para América Latina. Los asesores eclesiósticos de la Acción Católica especializada abrieron la reflexión teológica con obras como *Teología abierta para un laicado adulto* (1968), de Juan Luis Segundo en Uruguay; *América Latina: protesta estudiantil y fe cristiana* (1970), de Almerly Becerra de Melo de Brasil, traducido al castellano por Carlos Horacio Urán y publicado Centro de Documentación del Secretariado Latinoamericano MIEC JECI; *Teología de la liberación, Perspectivas* (1971), de Gustavo Gutiérrez, de Perú, CEP, Lima; y, *Teología de la Liberación* (1972), de Lucio Gera de Argentina, publicado también por el Centro de Documentación del Secretariado Latinoamericano MIEC JECI, Lima, 1972.

La centralidad de la Acción Católica especializada como vanguardia declina después del Concilio. Pese a su presencia en distintos sectores de la sociedad, constituían algo así como una élite del laicado. Había que llevar su experiencia a todas las parroquias. De ahí que muchos transitaran luego a la formación de las CEB. Se propagaban las CEB con la idea de que toda la Iglesia estuviera compuesta por pequeñas comunidades de gente que compartiera las mismas condiciones sociales y, ayudadas por el método de Revisión de Vida, se comprometieran en sus respectivos medios sociales y comunidades territoriales. Al mismo tiempo, debido a su compromiso social y político, empiezan a sentir los estragos de las dictaduras en Brasil y en el Cono Sur. La mayoría

de los militantes y asesores deben replegarse y no pocos sufrieron el exilio, la prisión, tortura, desapariciones y ejecuciones extra-judiciales. Las autoridades episcopales en todas partes también son acalladas internamente por las nuevas autoridades del Celam, desde 1973 lideradas por el conservador Alfonso López Trujillo, quien logra con el apoyo de los sectores más conservadores iniciar una campaña contra los movimientos eclesiales y seguidores de los movimientos en que se afincaba la TdL.

Habría que añadir que en el Brasil de la dictadura militar, la JOC todavía mantuvo una presencia muy importante. Inició la lucha por un sindicalismo más democrático y por el cambio del código del trabajo que persistía desde la época del Estado Novo de Getulio Vargas, inspirado en la Carta del Lavoro de Mussolini. La lucha por un sindicalismo nuevo fue particularmente intensa en San Andres, cerca de Sao Paulo, entre los metalúrgicos, donde se destacó como líder Inácio Da Silva (Lula). Los obreros de este sector hicieron una huelga de mucho impacto (1978, 1979), con tomas de fábricas, en la cual la gente de las CEB se solidarizó y apoyó con comida y abrigos. El triunfo de la huelga marcó el desarrollo de un nuevo sindicalismo de base y de nuevos movimientos sociales formados por los miembros de las CEB.

Otra fuerza importante que confluye hacia la pastoral de la liberación la constituyó el Movimiento de Educación de Base (MEB) que comenzó en Brasil, inspirado en la ideas de Hernani Fiori y sobre todo en la pedagogía popular liberadora de Paulo Freire.²² La pedagogía de Freire llegaría a constituir uno de los pilares metodológicos en la formación de la CEB. Por esta mediación, el pueblo pobre y escaso de educación formal tomaba conciencia de su sabiduría implícita como actores económicos, sociales y culturales, a la vez que reconocían su localización en los márgenes de la sociedad no como hecho natural, sino como resultado de injusticias históricas y prácticas económicas reversibles.

Un sector importantísimo que confluye hacia la formación de las CEB es el de las religiosas. Fueron pioneras de la renovación conciliar, y líderes en el movimiento hacia la inserción geográfica y cultural de agentes pastorales en los sectores populares. Sin embargo, fueron invisibilizadas a la vez por una Iglesia de fuertes propensiones patriarcales y por un estamento intelectual que desde el paradigma de la secularización descartaba como inconsecuentes los aportes provenientes del campo religioso.²³ Se destacan en su labor formativa, tanto de las CEB como de los núcleos de los NMS que luego formaron el PT.

22 Este movimiento contó también la con participación de militantes de la Acción Católica Especializada, muchos de ellos desilusionados con el curso más conservador tomado por los partidos de la democracia cristiana. Este grupo reivindica por entonces una mayor valoración del pueblo pobre. Surge y se propaga la consigna de “ir al pueblo”.

23 Ver A. M. Bidegain, *Vida Religiosa Femenina en América Latina y el Caribe: Memoria Histórica 1959-1999* (3 Vols.), Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), Lima, 2003.

Respondieron al llamado de acompañar la misión evangelizadora de la Iglesia en las parroquias de barrios pobres y rurales. Dejaron sus ricos colegios y la atención a las clases medias y altas y se fueron a trabajar con los pobres. Viven una verdadera revolución institucional que las hace paradigmas vivos de la renovación posconciliar. En los barrios ayudaron a formar nuevos ciudadanos e hicieron posible el surgimiento de una nueva política más inclusiva y democrática.

A través de la nueva metodología pastoral, los participantes de las CEB descubren en los textos de la Biblia a un Dios que se pone de su lado en las luchas solidarias por la vida y que repudia la opresión, las injusticias y la muerte temprana de sus hijos. La lectura popular de la Biblia y la participación en las comunidades operarían transformaciones de impacto profundo: organización y empoderamiento de colectivos pobres, legitimación religiosa de las luchas políticas populares, formación de nuevos líderes, concientización sobre problemas socioeconómicos, análisis de la injusticia institucionalizada, voluntad de transformar la realidad, y movilización en movimientos sociales con reivindicaciones de justicia y solidaridad económica.

El país donde han tenido y siguen teniendo más fuerza las CEB es Brasil, pero no el único. Las CEB de Brasil estuvieron muy activas en la lucha contra la dictadura. Denunciaban los atropellos que sucedían en los barrios y fábricas y mantenían informado a don Paulo Evaristo Arns (arzobispo de Sao Paulo desde 1970), quien concitaba el apoyo de los abogados para que defendieran a las víctimas y a los periodistas para que denunciaran los atropellos. El tercer momento del método de revisión de vida (actuar) genera en las CEB un sinnúmero de acciones solidarias locales. En los barrios se organizaron para pedir servicios públicos y mejoras en la educación. Formaron núcleos participativos y democráticos donde el liderazgo desaparecía para que todos aprendieran a tomar la palabra, a la cual nunca habían tenido derecho. Todo esto formó un nuevo tipo de ciudadanía y la posibilidad de pensar en una nueva forma de hacer política. De pedir por las necesidades básicas se pasó a conformar nuevos movimientos sociales y de la confluencia de las demandas sociales se pasó a la necesidad de formar un nuevo partido cuya peculiaridad radicaba en la movilización de los ciudadanos de la base. Es en este marco que surge el Partido dos Trabalhadores (PT).

Hagamos un paréntesis para enmarcar al PT dentro del contexto de la política progresista cristiana en el continente. La historia de los partidos políticos y los cristianos en América Latina ha seguido derroteros peculiares. Con el llamado del Concilio a transformar la realidad histórica con otros hombres y mujeres de buena voluntad, pierde relevancia un fenómeno como el de la democracia cristiana. Deja de tener sentido la formación de partidos católicos en la línea de la teología de nueva cristiandad, que se proponía hacer un mundo aparte para católicos: colegios, universidades, periódicos, partidos, etc. De todas maneras,

a la izquierda de la democracia cristiana se crea Acción Popular, relativamente fuerte en los 60 e inicios de los 70 en Chile, Brasil, y Uruguay. Al irrumpir las dictaduras militares, se dio una radicalización político-ideológica mayor en sectores de estos grupos, que se movieron hacia la guerrilla. Algunos se separaron de la tradición cristiana, como los que formaron en Brasil partidos comunistas de línea China –PC do Brasil. Otros buscaron alternativas democráticas y terminaron formando bloques políticos como el Frente Amplio de Uruguay. Todo esto ocurre en medio de grandes dificultades, con muchos militantes que ya estaban viviendo en la clandestinidad. En Chile, los cristianos participaron en la Unidad Popular que llevó a Allende al poder y participaron en su gobierno, en especial en torno al tema de la reforma agraria y la alfabetización campesina. Dentro de este contexto amplio, como órgano político en el cual han participado muchos cristianos de los sectores populares (junto a muchos no cristianos), el PT ha sido único. En sus comienzos, institucionalizó una nueva forma de hacer política, con agencia muy directa de los ciudadanos de base. Luego, con las necesarias alianzas con otros sectores de la izquierda, ese *élan* cristiano y participativo en cierta medida se perdió. La lucha de base en Brasil ha continuado en movimientos sociales como los Sin Tierra, que nunca se sintieron representados por el PT y sus nuevos aliados en el poder. Este movimiento ha estado muy vinculado a la pastoral de la tierra de Brasil.

Un sector en el cual la incidencia de la pastoral popular ha tenido alcances históricos significativos, activando formas inusitadas de conciencia ciudadana entre pueblos históricamente marginados, ha sido el sector indígena. Se pueden destacar ejemplos como el de los católicos de Ecuador y su participación en la Conaie (Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Con el apoyo de su sacerdote, el obispo Leonidas Proaño, las comunidades de Riobamba primero y luego Chimborazo²⁴ fueron creando una iglesia verdaderamente indígena, en la que se da junto con una afirmación de las culturas propias una apropiación de lo liberador en el mensaje cristiano. Tenemos un indicador visible de su concientización histórica como pueblos en la campaña “500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular” de principios de los 90. Se dan experiencias pastorales similares en Bolivia y Perú. En Chiapas, donde la pastoral indígena ha sido importante y donde se destacó como líder el obispo Samuel Ruiz, se ha articulado un programa de promoción de la economía indígena (en San Cristóbal de Las Casas y siete municipios aledaños) con el apoyo de la Comisión Episcopal para la Pastoral Social de México. Esta iniciativa local forma parte de una campaña nacional cuyo lema es “Promoviendo el bien común desde la economía solidaria”. La evangelización intercultural abre espacios en las comunidades cristianas no solo para temas y agendas dados por las determinaciones socioeconómicas de los sujetos pobres, sino

24 De hecho la impronta del liderazgo de Proaño tuvo alcance nacional, por medio de su desempeño como presidente de la Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

también para sus cosmovisiones ancestrales de matriz no cristiana. Se trata de un intercambio bidireccional, en el cual terminan adhiriéndose a la praxis cristiana aportes civilizatorios de poco relieve en la matriz cristiana, como todo lo referente a una relación vital de mutualidad respetuosa con la tierra y el planeta.²⁵ En los casos de Ecuador y Bolivia, esa conciencia ecológica más profunda de procedencia indígena, con la noción del Buen Vivir o Vivir Bien (*Sumak Kawsay*), se ha plasmado incluso en sus nuevas constituciones, donde se reconoce también a la tierra como sujeto de derechos.

5. Impacto y límites

¿Cuál ha sido, pues, la impronta de las comunidades cristianas en la institucionalización de políticas económicas solidarias? Aunque se podrían presentar más casos de los que por razones de espacio hemos podido presentar aquí, es difícil hacer una estimación puntual o cuantificar el impacto neto de la TdL y del cristianismo popular en los proyectos históricos concretos de transformación política, social y económica que han venido emergiendo en el continente a comienzos del siglo XXI. Las formas de incidencia en lo político que se vinculan a la TdL, como hemos señalado antes, no se perfilan en la creación de plataformas propias dentro del espectro de la competencia partidaria de la democracia representativa. Este vacío no constituye una debilidad; expresa una opción a favor de la autonomía ciudadana de los creyentes, que han de hacerse cargo de su propia historia y participar en los procesos políticos de transformación junto a quienes muchas veces no comparten o incluso rechazan la cosmovisión cristiana, aunque reivindiquen emancipadoramente muchos de los objetivos que la ética cristiana también exige.

En todo caso, reiteramos que la incidencia del cristianismo de la liberación sobre las nuevas configuraciones políticas pasa por el ámbito intermedio de los movimientos sociales, que se han venido articulando más directamente dentro de la esfera pastoral (campesinos, indígenas, mujeres, los Sin Tierra, derechos humanos, ecológicos, asociaciones vecinales, etc.). A su vez, en la base de esa movilización han tenido un peso inestimable la formación crítica de las conciencias en los sujetos y en las comunidades, y el ímpetu motivacional del imaginario liberador cristiano activado por la pastoral popular.

Por otra parte, a principios del siglo XXI nos encontramos con un panorama complejo en el cristianismo y en todo el campo religioso latinoamericano. En los sectores populares, las variantes eclesiales inspiradas en la TdL coexisten con movimientos y alternativas religiosas de muy distinto cariz, y cabe pregun-

25 En esto ha terciado un nuevo paradigma de interculturalidad inclusiva que se ha venido desarrollando en la evangelización. En este sentido, hay que reconocer el trabajo pionero de Manuel Marzal y su continuación con Diego Irarrazaval.

tarse en qué medida la represión y los intentos de deslegitimación por parte de la jerarquía clerical han erosionado la impronta de aquella. Un número creciente de latinoamericanos pobres ahora se identifican como evangélicos pentecostales, vertiente que crece exponencialmente en casi todos los países. Entre los católicos ha crecido el movimiento de renovación carismática, cuyos énfasis poco tienen que ver con los procesos colectivos de transformaciones estructurales. Con cierto cinismo, se ha dicho que si bien los intelectuales católicos progresistas hicieron una opción preferencial por los pobres, los pobres han hecho una opción preferencial por el pentecostalismo. Aunque en estas nuevas configuraciones religiosas pueden darse también formas de resistencia a los modelos hegemónicos y variantes de relaciones solidarias entre sus miembros, prolifera la teología de la prosperidad, que interpreta el éxito individual en la economía de mercado como signo de la bendición divina. Donde la corriente pentecostal entronca con teologías fundamentalistas norteamericanas, se tiende a desconfiar de las luchas por transformar la realidad en la historia, restringiendo las esperanzas de justicia y liberación al ámbito sobrenatural. No obstante, se trata de segmentos eclesiales muy atomizados en cuanto a formas de gobierno y estructuras de liderazgo, y por lo tanto muy mutables. No podemos hacer proyecciones sobre futuro próximo del pentecostalismo latinoamericano, si madurará o no hacia posturas de mayor responsabilidad política en favor de los intereses reales de su membresía mayoritaria.

Escribimos este trabajo en un contexto en el que muchos nos preguntamos si el liderazgo del nuevo papa latinoamericano, Francisco, supondrá en efecto un cambio de época institucional también para la Iglesia, retomando un vigor renovador que se impulsó en el Concilio, contrarrestado por la restauración conservadora de los últimos dos papados. Hasta el momento, se perfilan en sus declaraciones puntos de vista propicios a la economía solidaria y críticos del capitalismo global.

6. Bibliografía

- Bidegain, Ana María (2009). *Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano*. Buenos Aires: Editorial San Benito.
- _____ (1993). "Las comunidades eclesiales de base en la formación del Partido de los Trabajadores". *Historia Crítica* n.º 7, enero-junio: 92-110.
- Cardenal, Ernesto (2006). *El evangelio en Solentiname*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (1992). *Historia de la iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro/Esquila Misional.

- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino (1994). *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Hinkelammert, Franz (1995). “La Teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina. Economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado”. *Revista Pasos*, Especial n.º 5.
- Sung, Jung Mo (1999). *Deseo, mercado y religión*. Santander: Sal Terrae.
- Teixeira, Faustino (1988). *A gênese das CEBs no Brasil*. San Pablo: Paulinas.

Educación popular y economía solidaria

Moacir Gadotti

Ya en los años ochenta del siglo pasado, los que estábamos involucrados en la educación popular nos basábamos en el trabajo como principio educativo. En la educación de adultos, la alternancia entre estudio y trabajo constituía el fundamento de la propuesta pedagógica. Comprendíamos que el trabajador no podía parar de trabajar para estudiar, por lo que no era suficiente promover la concientización y la organización popular, sino que era necesario conectar la conciencia crítica y organizativa a lo productivo, al trabajo y a los ingresos. Por ello, comenzamos asociando la educación comunitaria con la economía popular.

La economía popular estaba ganando importancia en América Latina en función de las grandes transformaciones en curso. En aquel momento, nos referíamos a procesos conocidos como “economía informal”, “estrategias de subsistencia”, “economía subterránea”, entre otras, que incluían diferentes estrategias de sobrevivencia, de subsistencia y estrategias de vida, tales como: microempresas, pequeños talleres y negocios de carácter familiar, individual o de dos o tres socios; organizaciones económicas populares; iniciativas individuales no establecidas e informales; actividades ilegales y pequeños delitos (Razeto, 1993: 34).

Actualmente, la economía solidaria constituye un fenómeno más complejo. En las últimas décadas, la economía solidaria se ha venido estructurando y constituyendo como una *fuera real y alternativa* al modelo capitalista. Los términos “subterránea” e “invisible”, muchas veces atribuidos a la economía popular, evidenciaban la incapacidad de los gobiernos y de la economía “oficial” de reconocer un fenómeno que no era precisamente oculto. La producción asociativa genera valores solidarios, participación, autogestión y autonomía, y la economía popular no se sustenta en los criterios de rentabilidad y de lucro del sistema capitalista. En este sentido, la economía popular tiene una perspectiva diferente al capitalismo, aunque tenga su origen en el interior de este. El crecimiento de la economía popular en el mundo, absorbiendo parte del

desempleo estructural capitalista, da hoy la razón a las primeras intuiciones de los educadores populares comunitarios latinoamericanos de aquel momento.

A inicios de los años 90 organizamos (Gadotti & Gutiérrez, 1993), al interior de la regional latinoamericana de la Asociación Internacional de Educación Comunitaria (ICEA), el *Programa Latinoamericano de Economía Popular y Educación Comunitaria* con base en dos ejes: a) Organización popular comunitaria. Este eje consistía en el rescate de lo comunitario con énfasis en el redescubrimiento y re-significación de las raíces de las culturas autóctonas. b) Economía popular de solidaridad. Una economía de dimensiones humanas que rescataba valores de lo que Luis Razeto denominaba “Factor C” (cooperación, comunidad, colectividad, colaboración, coordinación y co-gestión) integrando los elementos de producción, organización y educación.

Discutimos este proyecto con Paulo Freire, quien quedó entusiasmado con el resultado de la discusión y de las propuestas que habíamos hecho, por lo que nos escribió una carta para presentar el programa. En esta afirma que la economía popular “representa algo nuevo y esperanzador para el futuro de la educación popular en América Latina” y para un “nuevo orden económico mundial”. Freire nos llamó la atención sobre un punto importante de la metodología en este nuevo programa: “considero que a partir de una nueva práctica económica tendremos que elaborar una teoría de conocimiento que fundamente y fortalezca una vida cada vez mejor para los sectores populares”. Asimismo, manifestó una preocupación especial respecto de la sistematización de las prácticas de la economía popular.

1. Educar para otra economía, educar para el buen vivir

A partir de los años 90 incorporamos otras expresiones a nuestro proyecto, dando al concepto de economía popular denominaciones distintas, pero inseparables, tales como “economía social”, “socioeconomía”, “humanoeconomía”, “economía popular solidaria”, “economía de proximidad”, “economía de comunión”, “economía de la dádiva”, etcétera, todas estas ideas asociadas al comercio justo y al mercado ético.

Lo que había en común entre todas estas denominaciones era que todas ellas estaban relacionadas a “otro tipo de economía”, una economía de los de abajo, articulada a un proyecto de sociedad que implicaba nuevos valores, acentuando el papel de la educación popular, resaltando su carácter participativo, contestatario y alternativo.

Así era como la entendíamos desde los años 80 cuando publicamos el libro *Educación comunitaria y economía popular* (Gadotti & Gutiérrez, 1993). Estas ideas iniciales sobre la economía popular influyeron en los proyectos del recientemente creado Instituto Paulo Freire (1991), principalmente en el área de educación de jóvenes y adultos, que a partir de entonces, incluiría

los temas de trabajo e ingreso, consumo responsable, desarrollo sustentable y economía solidaria.

La economía solidaria no se reduce a un *producto*, a un objeto; se constituye en un sistema que va mucho más allá de los emprendimientos solidarios, es, sobre todo, la adopción de un *concepto*. La economía solidaria respeta el medio ambiente, produce sin utilizar mano de obra infantil, respeta la cultura local y lucha por la ciudadanía y la igualdad. Implica el comercio justo, la cooperación, seguridad en el trabajo, trabajo comunitario, equidad de género y consumo sustentable, producción sin sufrimiento de personas o animales.

Además de esto, en la economía solidaria el margen del “lucro” es discutido colectivamente entre el productor y el vendedor. Lo que cada uno gana es discutido colectivamente. La economía solidaria involucra a personas comprometidas con un mundo más solidario, ético y sustentable. Por eso, la economía solidaria está estrechamente ligada a la *educación transformadora* y a la democracia económica. La *educación popular* y, particularmente, su vertiente denominada “educación popular de la liberación” o “pedagogía de la liberación”, en la línea de la pedagogía del oprimido, de Paulo Freire, siempre estuvo presente, directa o indirectamente, en la trayectoria de la economía popular o solidaria en América Latina.

La educación popular tuvo diferentes *orígenes*: el anarco-sindicalismo de inicios del siglo pasado, el socialismo autogestionario, el liberalismo radical europeo, los movimientos populares de los cuales Paulo Freire fue tributario, las utopías de independencia del siglo XIX y que llegaron al desarrollismo nacional del siglo XX, y las teorías de la liberación que influenciaron también a la teología.

La educación popular está relacionada a una historia de luchas por la libertad, la autonomía y el desarrollo auto-sustentable, que valora la participación ciudadana y la emancipación. En los últimos sesenta años la educación popular se consolidó como la concepción de la educación originaria de América Latina más importante, la mayor contribución de la región al pensamiento pedagógico universal.

Es cierto que la educación popular hoy se constituye como un *mosaico de teorías y de prácticas*. Sin embargo, esta tiene como elemento común, en las diversas partes del mundo, el compromiso con los más pobres, y en consecuencia con la emancipación humana. Son perspectivas razonables, serias, fundamentadas, cotejadas constantemente con la dureza de los hechos, que nos llevan a rechazar la educación como práctica de dominación. No es un rechazo oportunista o servil, sino utópico y amoroso; una negativa que acepta dudar de las propias condiciones de producción científica y de las certezas alcanzadas, para así evitar la mistificación de la razón práctica. Una serie de perspectivas que coincidirían en varias cuestiones, una de las cuales, la búsqueda una ciencia social y educativa integradora, radical, cognitiva y afectiva,

y al mismo tiempo, heurística, consciente de que es imposible separar la ciencia de los intereses humanos.

Un gran número de experiencias de la educación popular, inclusive las fragmentadas y microscópicas, ofrecieron un sinnúmero de alternativas teóricas, políticas, organizativas y educativas: la educación popular vinculada a los movimientos sociales, como MOVA (Movimiento de Alfabetización de adultos creado por Paulo Freire en San Pablo en 1989) o vinculada a la comunidad educativa, como el proyecto de País e Hijos, en Santiago de Chile; la educación popular vinculada a reformas revolucionarias del Estado, como las de Nicaragua y Granada; la educación mapuche de las pampas argentinas, la formación de cooperativas en las agrestes montañas Tarahumaras en México, o la campaña de alfabetización en el Ecuador, apoyada por el sector público y por las organizaciones de la sociedad civil e inspirada en la mejor tradición transformadora de la educación popular. Existen otras experiencias de educación popular exitosas en curso, como la del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil, inspiradas en Paulo Freire, y la del Movimiento Zapatista en México. Todas estas experiencias son portadoras de un sueño: una sociedad justa, una sociedad de iguales y todas ellas pasan por un nuevo modo de producir nuestra existencia.

La economía solidaria incorporó, desde un principio, el tema de la ecología y del desarrollo sustentable. Esa incorporación representa una posibilidad de ampliación del ámbito de los emprendimientos de socioeconomía solidaria, así como ocurrió con la incorporación del enfoque de género, el enfoque de los derechos humanos y el de la defensa del control social local. *Sustentabilidad y solidaridad* son temas emergentes y convergentes.

Cuando asociamos la *economía solidaria al desarrollo sustentable*, y más precisamente a la vida sustentable, es porque entendemos la sustentabilidad como el sueño del buen vivir, el equilibrio dinámico con el otro y con la naturaleza, la armonía entre los diferentes, principios también seguidos por la economía solidaria. Para nosotros, sustentabilidad implica respeto a la vida, cuidado diario para con el planeta y para con toda la comunidad de vida; se opone a todo lo que tiene que ver con el egoísmo, la injusticia, la dominación política y la explotación económica, y todo eso tiene que ver con la economía solidaria.

2. La economía solidaria como praxis pedagógica

Una de las características más importantes de la economía solidaria es su sistema de *gestión*, completamente diferente al del sector privado capitalista. La gestión capitalista está ligada a la acumulación de capital y al lucro, mientras que la gestión solidaria está relacionada a la mejoría de la calidad de vida de los asociados, al emprendimiento económico solidario, a un modo de vida

sustentable y al buen vivir de las personas. Son principios ético-políticos antagónicos, debido a que la gestión de negocios capitalistas no beneficia sino a sus propietarios. Entendemos por *emprendimiento económico solidario* aquella actividad económica de producción, distribución, consumo, ahorro y crédito, organizado sobre la forma de autogestión. Los emprendimientos solidarios se distinguen de los emprendimientos capitalistas porque tienen una gestión democrática, relaciones intersubjetivas de trabajo, trabajo en red, participación ciudadana, mutualismo, respeto a los derechos sociales y de los trabajadores, y la superación del trabajo alienado.

En la autogestión, la formación para la gestión no es un proceso educativo limitado al sector administrativo. La formación para la gestión en emprendimientos autogestionados se dirige al conjunto de las personas ligadas al emprendimiento, aunque tenga que existir alguna formación específica o profesional para ciertos cuadros institucionales de acuerdo con sus responsabilidades. Se trata de una *formación para la gestión colaborativa* y el trabajo en equipo. La formación se constituye en una manera muy concreta de apoyar y dar sustentabilidad a los emprendimientos de economía solidaria. Esta no se restringe a los aspectos informativos y formativos, sino que aborda también los aspectos organizativos y productivos. Con la autogestión todos participan de las decisiones, independientemente de la función que ejecutan. Por ello, todos los miembros de un emprendimiento solidario necesitan ser formados para la gestión colectiva del mismo. Todos necesitan de una nueva formación, ya que la forma como la sociedad capitalista se organiza no permite una cultura de la decisión colectiva.

Las prácticas de economía solidaria involucran un *cambio cultural* que solo la formación puede establecer. La economía solidaria está fuertemente ligada a la necesidad de formación cultural. Se trata de un cambio profundo de valores y principios que orientan el comportamiento humano en relación a lo que es y a lo que no es sustentable. La eficiencia económica está ligada no solo a los valores económicos, sino también a valores culturales de las prácticas solidarias.

Las empresas solidarias, por su propio carácter, deben ser autogestionarias. Cada vez más se está consolidando el concepto de “emprendimiento económico solidario” como aquel que está relacionado con la autogestión. Se entiende que la solidaridad no puede estar separada de la autogestión. La *autogestión* no es un proyecto político nacido recientemente. Por ello, se debe tomar en cuenta su historia de éxitos y fracasos. La economía solidaria, considerando estratégicamente la autogestión como su programa, no puede ignorar lo que sucedió en el pasado en relación con este proyecto de sociedad.

La economía solidaria, como una forma cooperativa y no competitiva de producir y reproducir nuestra existencia, tiene un componente educativo extraordinario. La educación para la cooperación y para la autogestión es

necesaria para formar personas involucradas en emprendimientos solidarios, que les permita entender el rol de su empresa y administrarla adecuadamente. No se puede entrar en una cooperativa con una mentalidad capitalista. Sería lo mismo que dar continuidad al proyecto capitalista: “la práctica de la economía solidaria exige que las personas que fueron formadas en el capitalismo sean re-educadas (...). Esta re-educación colectiva representa un desafío pedagógico, pues se trata de pasar a cada miembro del grupo otra visión de cómo la economía de mercado puede funcionar y de la relación cooperativa entre socios, para que la economía solidaria dé los resultados deseados” (Singer, 2005: 16).

En este sentido, se puede afirmar que la economía solidaria es una praxis eminentemente pedagógica. Es precisamente porque “la economía solidaria es un acto pedagógico” (Singer, 2005) que tenemos necesidad de construir una *pedagogía de la economía solidaria*, que no puede ser otra si no una *pedagogía de la liberación*. Las pedagogías clásicas no dan cuenta de la riqueza de esta nueva realidad económico-política que se está constituyendo en la actualidad. La enseñanza de la autogestión es un ejemplo práctico de esta nueva pedagogía. ¿Cómo enseñar autogestión si no es mediante el ejemplo? No es suficiente enseñar autogestión con “lecciones de autogestión”, como no lo es enseñar democracia con “lecciones de democracia”. Esta es una pedagogía que debe ser construida con la práctica. No se trata solo de ofrecer cursos, se trata de construir valores y una cultura juntos.

El *mercado capitalista* es totalmente diferente del *mercado solidario*. Como señala Paul Singer, “el mercado existía bien antes del capitalismo y continuará existiendo después del capitalismo”. El mercado, en sí, no es hostil a la economía solidaria. Un mercado socialista necesita tener un buen precio, ser eficiente, como también necesita ser ético, no explotar a las personas, no ser desleal.

La noción de mercado es tan controversial como la noción de competencia, frecuentemente asociada a la primera. La palabra “competencia” contiene una carga muy negativa y es entendida por algunos como un valor perjudicial. Sin embargo, existen casos en que la competencia es saludable y hasta recomendable. En una democracia, por ejemplo, necesitamos de la concurrencia a de la competencia de muchos partidos, adversarios unos de otros. Para que haya libertad de pensamiento es necesario la presencia de competencia científica, así como de la saludable disputa filosófica e ideológica. El pensamiento único es la muerte del pensamiento.

Para no caer en el economicismo, la economía solidaria también educa para la conquista del poder político de los trabajadores, el poder popular. Por ello, esta tiene un poderoso componente de *formación política* —esta es, en sí, “un acto pedagógico”, como sustenta Paul Singer— al lado de su componente económico fundamental. Sin duda, la economía solidaria viene fortaleciendo la lucha de los trabajadores por el control autónomo, directo, ciudadano y

participativo del Estado. El *cooperativismo revolucionario* o solidario tuvo y tiene un papel importante en la historia de las luchas por el socialismo, por un socialismo democrático.

3. Educar para la cooperación y para la cultura de la solidaridad

Existe una gran diferencia entre el cooperativismo solidario (cooperativas de trabajo) y el cooperativismo del agronegocio (cooperativas de productores), y estas diferencias no son solo en el tamaño del negocio. La diferencia radica en la concepción económica de producción y consumo. El agronegocio puede ser eficiente desde el punto de vista productivo, sin embargo, este también ha sido un modelo concentrador de los ingresos y agresivo con el medio ambiente. Mientras que la economía solidaria genera puestos de trabajo, el agronegocio mantiene una tendencia hacia la reducción de estos. La diferencia entre la *cooperativa de trabajo* (asociado) y la *cooperativa de productores* está justamente en la presencia o la ausencia de autogestión, debido a que, materialmente, en la cooperativa de trabajadores, estos se asocian para detentar los medios de producción y en la cooperativa de productores se asocian para beneficiar la producción de sus propiedades, realizando el trabajo por medio de los empleados subordinados, dependientes del salario, sin participación ni gestión.

Como se observa, no se puede hablar de cooperación y de competencia en general. Tenemos que diferenciar de qué competencia y de qué cooperación estamos hablando. El capitalismo también se basa en la cooperación, como sustenta Marx en *El Capital*. No obstante, la cooperación en el capitalismo se da de manera forzada entre los individuos. Al contrario, en la economía solidaria, la cooperación es voluntaria, esta se sustenta en la corresponsabilidad de los miembros, en redes de apoyo mutuo, en una ética de distribución de beneficios (lucro) siguiendo acuerdos compartidos (consumo crítico, sustentable y comercio justo y solidario), acercando más a aquel que produce del que consume, asumiendo el *consumo como un acto político* que exige una postura consciente y participativa, un compromiso interesado.

La economía solidaria solo puede ser considerada como tal si sus integrantes la entienden como una economía no capitalista, si ellos tienen consciencia de lo que están haciendo. La economía solidaria propone una forma de vida sustentable que concreta la utopía socialista, la utopía de una sociedad de iguales y diferentes: una economía no capitalista en los intersticios de la economía capitalista. Esto puede ser hecho desde ya. El *Presupuesto Participativo*, por ejemplo, tal como fue planteado en Porto Alegre, en 1989, en la gestión de Olívio Dutra y que se esparció por el mundo, puede ser considerado como un implante socialista en una economía capitalista. La economía solidaria es una alternativa a la economía capitalista. Por ello, para poder fortalecerse, esta debe ser más eficaz en todos los campos que la propia economía capitalista,

principalmente en el campo social. No se concibe una economía solidaria sin una *cultura solidaria*. Las personas necesitan estar convencidas de que este es el mejor camino para ellos y para todos y todas.

No se puede pensar en una cultura para la solidaridad sin la formación para la sensibilidad. La cultura solidaria y la educación estética están íntimamente relacionadas. La educación estética moviliza hacia la sensibilidad, abriéndose para lo nuevo, para el otro y para lo diverso. De ahí percibimos otra dimensión de la educación para una cultura solidaria que es el respeto y la valorización de la *diversidad cultural*. No se trata de imponer valores culturales, sino de compartirlos y valorarlos, no estableciendo una relación de jerarquía entre ellos.

El desarrollo humano es resultado de un trabajo en común, de la evolución del tejido de la vida. El ser humano encuentra la oportunidad de desarrollarse en la educación y la cultura. Para el desarrollo del individuo se necesita de la colaboración del otro. Todo ser humano requiere de la alteridad. Una educación para la cooperación, una educación para la solidaridad no es apenas una opción ética. Es una condición humana necesaria para el desarrollo personal y social. Respetar los talentos de cada uno, de cada una, valorarlos y promoverlos, es un deber educacional y una responsabilidad social y política de todos y todas.

La solidaridad nada tiene que ver con la piedad. No se trata de dar a alguien una limosna y así aliviar nuestra consciencia. La limosna, la piedad no empoderan a nadie, al contrario, los humilla. La solidaridad no implica sentirse el otro, sino compartir nuestras vidas y sueños con los otros. Por ello, la solidaridad necesita ser emancipadora. *Emancipar*, etimológicamente, significa “sacar las manos de”. No basta “sufrir con”, es necesario “estar con”, compartir. Es exactamente lo que Paulo Freire afirmó en la dedicatoria de su libro más conocido *Pedagogía del oprimido*: “a los desposeídos del mundo y aquellos que con estos sufren, pero sobre todo, que con ellos luchan”.

La economía solidaria, más que ser un *modo de producción* es un *modo de vida*. El espíritu de la economía solidaria es cooperar, vivir mejor juntos. Esto nos obliga a ver a las personas desde otra perspectiva. Todos pensando juntos. Todos decidiendo juntos. Las ganancias no son materiales, son también inmateriales. Es empoderar a las personas mediante la disolución del poder que las somete. Por eso, la educación es esencial para el avance de la economía solidaria. Empoderar no es “tener más” poder individual, pero si reinventar el poder, conquistar más autonomía, “ser más”, como decía Paulo Freire.

4. La formación profesional en la economía solidaria

Paulo Freire nos enseñó que todo conocimiento nace de la acción. Sin embargo, él nos enseñó también que, para producir conocimiento, no es suficiente actuar. Es necesario reflexionar y sistematizar la práctica. En este

proceso, el *diálogo educador-educando* es fundamental: “Quien enseña aprende al enseñar y quien aprende enseña al aprender” (Freire, 1997:25). La cultura del estudiante es un elemento central de esta metodología: “Nadie sabe todo; nadie ignora todo”, repetía Freire.

Se debe reconocer y valorar los saberes de los estudiantes. En este sentido, se deben destacar los *contenidos* básicos de esa formación, relacionándolos con la cultura acumulada por los emprendimientos solidarios en el campo de la gestión democrática, en el campo de la constitución de redes y cooperativas, de participación ciudadana y del trabajo emancipatorio, de los derechos sociales y de los trabajadores y de la autogestión. Los contenidos de la educación deben estar relacionados con las experiencias vividas en la autogestión. Es por medio de estas experiencias concretas que debemos basar las “lecciones de formación en autogestión”. Conocer las *experiencias concretas* de construcción de redes auto-gestionarias debe ser parte de cualquier programa de educación social y profesional en economía solidaria.

El movimiento por otra economía no está separado del conjunto de *movimientos sociales* y populares, que, en diversos campos, han luchado “por otro mundo posible” —como mantiene el Foro Social Mundial— y que ha reinventado modos de vida sustentables, productivos y justos. Es en este contexto más amplio que surgen nuevos *métodos*, traducidos en nuevas expresiones, tales como la de “tecnología social”, y que mucho todo que ver con la economía social o solidaria. *Tecnología social* es un concepto amplio y comprende tanto productos como técnicas con metodologías replicables, desarrolladas en interacción con la comunidad y que representan propuestas efectivas de transformación social. Esta presupone la participación de los sujetos beneficiados por el proyecto o producto desde su organización e implementación hasta su evaluación final. Las tecnologías sociales buscan el desarrollo autónomo de las comunidades en sus diferentes demandas: alimentación, vivienda, empleo, educación, energía, salud, medio ambiente, etc., mediante el diálogo entre el saber técnico-científico con el saber popular. Como todo concepto, la tecnología social está en evolución y se modifica y reinventa en las prácticas concretas.

La metodología de educación en economía solidaria se está beneficiando de estos nuevos procesos y de los antiguos, con el desarrollo de las metodologías de *educación popular*, muy fértiles en América Latina, en los últimos 50 años.

La profesionalización del trabajador mejora su formación general y puede desarrollar, si se da desde una visión emancipadora, una cultura de la solidaridad, de paz y de sustentabilidad. La cualificación profesional va también de la mano de la actualización de los conocimientos técnicos-tecnológicos y gerenciales. El mundo del trabajo en la actualidad está exigiendo cada vez más una formación general de los trabajadores. Por ello, toda *calificación profesional* debe también ser una *calificación social*. En una visión conservadora, la calificación profesional fue confundida como “entrenamiento”.

Para superar esa visión, la calificación debe incluir tanto habilidades básicas —como conocimientos esenciales para el ejercicio de la ciudadanía y del trabajo, comunicación, lectura y escritura, comprensión de textos, seguridad en el trabajo, derechos humanos—, así como habilidades específicas, exigidas por las actividades a ser desarrolladas en el trabajo, inclusive habilidades de gestión (autogestión) para el buen desempeño del emprendimiento.

La noción de “calificación” está relacionada con el perfil de un profesional más especializado, al mismo tiempo que la noción de “competencia”, originaria de los países centrales, ha sido usada para definir el perfil de un profesional polivalente o multifuncional, adaptado a diferentes profesiones. La noción de “conocimientos”, “habilidades” y de “saberes” es todavía más abarcadora y se ubica también en el campo comúnmente llamado de “formación profesional”. Paulo Freire se refirió a la formación profesional del educador con el término “saberes” (Freire, 1997) y no “competencias”.

La *formación socio-profesional* implica tanto una *formación específica*, respecto a cada emprendimiento solidario, como una *formación general*, respecto a la necesidad de entender el emprendimiento solidario en un cierto contexto, desde una perspectiva de cooperación comunitaria. Los proyectos de economía solidaria necesitan de formación en los locales de trabajo para atender las necesidades de las redes y cadenas productivas, así como para construir nuevas tecnologías, con el objetivo de que realmente se conviertan en una alternativa económica, ecológica y justa.

Muchos de estos cursos de formación socio-profesional abordan cuestiones de cooperativismo y de autogestión, y también de comercialización y de gestión. Estos cursos son muy demandados y los resultados son inmediatamente visibles. Nuestra experiencia en el Instituto Paulo Freire nos mostró que los cursos contribuyen para el desarrollo local y también para el aumento de la escolaridad de los trabajadores, con el fortalecimiento de las redes, con la creación de nuevas asociaciones, de nuevos emprendimientos, ampliando el capital cultural de los participantes y las posibilidades de una vida mejor.

5. Algo nuevo y esperanzador para la educación popular en América Latina

La educación popular y economía solidaria se benefician mutuamente en su desarrollo. En las propuestas de economía solidaria basadas en el *paradigma de la educación popular libertadora* está explícito que se trata de una “economía del trabajo” (Coraggio, 2005) de los trabajadores, en contraposición a la *economía del capital* de los capitalistas. La característica principal de la educación popular liberadora es su opción política.

La educación popular liberadora propone una educación socialmente productiva, rescatando la visión totalizante de la producción. Producir es generar

relaciones sociales de producción. La producción no es solamente un fenómeno económico. Ella está asociada a un modelo de desarrollo social y personal. Esta *propuesta de producción* —traducida en diferentes prácticas de economía solidaria— supone, como vimos, una educación para la participación y para la autogestión, una educación integrada al trabajo productivo y una educación comunitaria para trabajar asociativamente. Mientras que el modo capitalista de producción genera cada vez más exclusión, el modo asociativo y solidario de producir busca educar para la inclusión y la corresponsabilidad.

La contribución de la pedagogía de la liberación, en general, y del pensamiento de Paulo Freire, en particular, al campo de las prácticas de la economía solidaria, es reconocido en la actualidad en los diferentes y numerosos proyectos relacionados a la llamada “metodología MOVA” (Gadotti, 2008). El MOVA (Movimiento de Alfabetización de Jóvenes y Adultos) fue uno de los últimos proyectos de Paulo Freire. Cuando fue secretario municipal de Educación en Sao Paulo (1989-1991), lanzó esta nueva metodología que relacionaba lo educativo, organizativo y productivo, en asociación con movimientos sociales y populares. Esta iniciativa en el campo de la educación popular y de adultos venía de varias experiencias educacionales desarrolladas por Freire en África, en la década del 70, donde había consolidado su convicción de la necesidad de asociar la educación liberadora a la construcción de una economía no capitalista.

No se trata solo de concebir nuevos métodos de comunicación y de aprendizaje más conscientizadores. Freire entendía que la educación popular tenía que contribuir con la denuncia del sistema económico capitalista y con el anuncio de otro sistema. Freire dio ejemplo de esto en su último libro, *Pedagogía de la autonomía*, en donde critica la ética del mercado y el neoliberalismo afirmando que la ideología neoliberal menosprecia el *sueño*, la *utopía*, ya que sustenta que el modelo económico dominante es el único posible, que no existen otros caminos. El neoliberalismo se presenta como la plenitud de los tiempos. Paulo Freire se negó a aceptar ese fatalismo, insistiendo en la tesis de que el futuro es siempre posibilidad. No podemos preverlo, pero si podemos inventarlo por la reivindicación del presente.

Sus ideas han sido retomadas y reinventadas en otros programas de cambio social, tanto por intelectuales como por activistas, todos ellos teniendo por base la crítica al sistema económico capitalista.

La presencia de la educación popular liberadora como *corriente de pensamiento* en la economía solidaria se debe al hecho de que la economía solidaria implica nuevos valores, aplicados a las actividades económicas, a la adopción de un *nuevo concepto*. La educación popular y la economía solidaria están umbilicalmente imbricadas en estas prácticas, entre las que destacamos anteriormente a la autogestión como ejemplo.

La economía solidaria es un campo diverso, rico de experiencias y de corrientes de pensamiento. No se puede negar que una de estas es la tradición socialista europea, pero sin duda, en América Latina se desarrolló un pensamiento propio con base en la experiencia de la luchas de liberación, luchas por la conquista de la democracia y la distribución de los ingresos. En este proceso, la educación popular, la llamada pedagogía de la liberación, tuvo y tiene, un peso especial. En este contexto la economía popular no se distingue porque se trate de un nuevo modo de producir y reproducir nuestra existencia en el planeta, sino también porque es una economía concebida como praxis político-pedagógica.

La economía solidaria es anterior al capitalismo. Los emprendimientos solidarios siempre estuvieron presentes en la historia, desde la más remota antigüedad, encarnados en los valores sociales. Con base en esas ideas solidarias diversos *modelos y escuelas de pensamiento* surgieron a lo largo de la historia: las cosmovisiones milenarias de los indígenas, el budismo, el confucionismo, el cooperativismo, etc. El marxismo se opuso a la economía solidaria, expresado en esa época por el movimiento anarquista y por el cooperativismo, en favor de un único modo de producción, el socialista, que debería ser impuesto a todo el mundo, por medio de la planeación centralizada del Estado. La tesis de que el socialismo debería ser impuesto de arriba para abajo, a partir del poder del Estado, colapsó definitivamente a fines del siglo xx.

Actualmente, en América Latina, con el crecimiento de los emprendimientos solidarios están siendo revalorizados y repensados los ideales humanistas de los socialistas llamados utópicos. No tenemos temor de afirmar que la economía solidaria, como una gran y esperanzadora utopía —y hoy una praxis concreta y en crecimiento— orientada por la ayuda mutua, una lógica de la reciprocidad y de igualdad de condiciones, contra la lógica individualista y violenta del capitalismo que considera al ser humano como un lobo, está también reinventando el *socialismo del siglo xxi* en América Latina.

América Latina se ha tornado en un terreno fértil para la economía solidaria. Muchas organizaciones sociales, sindicales y cooperativas se adhirieron al postulado de una economía solidaria. Diversos países de América incluyeron en sus Constituciones el apoyo a las iniciativas de la economía solidaria, como Venezuela, Ecuador, Argentina, Uruguay y otros. La nueva Constitución ecuatoriana (2008), en diversos artículos, menciona directamente o indirectamente la economía solidaria, la autogestión y la participación en la toma de decisiones. En el artículo 283 se afirma que, en el Ecuador, el “sistema económico es social y solidario”, cuyo objetivo es garantizar la producción y la reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que posibiliten el “buen vivir” e “incluir a los sectores cooperativistas, asociativos y comunitarios”.

En el sentido político que es utilizado por los movimientos sociales, como el movimiento zapatista y en la Constitución de países como Ecuador, el con-

cepto de “buen vivir” se refiere a la búsqueda de una vida digna, dentro de las condiciones de las que disponemos en la actualidad, sin posponer la vida plena para el mañana, hasta conseguir todas las condiciones concretas del buen vivir. Esto implica el bienestar personal en el ambiente en donde vivimos y trabajamos, implica mantener relaciones interpersonales con énfasis en la ética, en el respeto y en el compañerismo desde ya, no posponiendo para mañana la felicidad y la responsabilidad de cada uno.

El capitalismo ha mostrado su incapacidad de atender a todos con justicia social y, además de eso, está llevando al planeta a su propia destrucción. La pregunta que surge es: ¿Qué colocar en su lugar? La respuesta la da Paul Singer: se trata de “sustituir la competencia de todos contra todos, el individualismo y la búsqueda incesante del lucro por la ayuda mutua en la producción y en el consumo, y la solidaridad en el enfrentamiento de los desafíos ambientales, en medio de un sistema que preserva y amplía la libertad individual, pero también elimina la miseria y la desigualdad” (Singer, 2008: 31).

En síntesis, necesitamos de una economía que no coloque el mercado libre y el lucro como el centro de todo. Existen relaciones, recursos naturales, bienes públicos, conocimiento, educación y otros *bienes comunes de la humanidad* que no pueden ser mercantilizados. No es solo comida lo que necesitan los humanos. Necesitamos dignidad, poder para decidir sobre nuestra existencia, necesitamos cultura, conocimientos, saberes, tecnologías. Necesitamos belleza. Necesitamos, por ello, auto-determinación. Necesitamos otro modo de producir y reproducir nuestra existencia en el planeta. El modo capitalista nos llevará a crisis constantes, como afirmaba Marx. Otro mundo es necesario. Otra economía es posible y ya está en marcha. Tenemos necesidad de creer en su viabilidad y su posibilidad.

6. Bibliografía

- Coraggio, José Luis (2005). *¿Es posible otra economía sin (otra) política?* Buenos Aires: La Vanguardia.
- Freire, Paulo (1997). *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. San Pablo: Paz e Terra.
- Gadotti, Moacir (2009). *Economia solidária como práxis pedagógica*. San Pablo: Instituto Paulo Freire.
- _____ (2008). *Mova, por um Brasil alfabetizado*. San Pablo: Instituto Paulo Freire.
- Gadotti, Moacir y Francisco Gutiérrez (1993). *Educação comunitária e economia popular*. San Pablo: Cortez.

- Razeto, Luis (1998). "El factor C y la economía de la solidaridad". *Cuadernos de la Educación*, n.º 1. Montevideo: Cofac.
- _____ (1993). "Economía de solidaridad e organização popular". En Gadotti y Gutiérrez (org.). *Educação comunitária e economia popular*. San Pablo: Cortez: 33-38.
- Singer, Paul (2002). *Introdução à economia solidária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- _____ (2005). "A economia solidária como ato pedagógico". En Kruppa, Sonia M. Portella, (org.). *Economia solidária e educação de jovens e de adultos*, Brasília: INEP/MEC: 15-20.
- _____ (2008). "Economía solidária 1". *Le Monde Diplomatique Brasil*, abril de 2008.

La construcción de la economía solidaria como alternativa al capitalismo

Paul Singer y Valmor Schiochet

1. Planificación centralizada y democracia

La trayectoria de las luchas populares entre la conquista de la independencia de los pueblos de las Américas (1776-1830) y la consolidación de la democracia en el mundo, tras la II Guerra Mundial, con la descolonización de Asia y África (1976), se ha visto caracterizada por revoluciones y guerras, entre las que destacan las revoluciones de 1848 en Europa, la Guerra de Secesión en Estados Unidos (1861-65), la Comuna de París (1871), la Revolución de 1905 en la Rusia zarista, la I Guerra Mundial (1914-18), la Revolución rusa de octubre de 1917, la Guerra Civil Española (1936-39) y las numerosas revoluciones y guerras internacionales y civiles que componen la llamada II Guerra Mundial (1939-1945). Esta, en realidad, no acabó con la rendición de Japón en 1945, como se afirma convencionalmente. Basta recordar los conflictos deflagrados por esta guerra mundial y que prosiguieron después de 1945 en China y Vietnam, en Grecia, en Filipinas y en otros países colonizados del Tercer Mundo. Todos estos eventos marcaron con violencia los avances de las luchas por no solo más democracia política sino también por profundas mudanzas sociales y económicas.

Muchas de estas guerras las iniciaron regímenes que procuraban fortalecerse gracias a las glorias bélicas de conquista a países extranjeros, pero acabaron por debilitarse en la medida en que los conflictos se extendían en el tiempo, infligiendo enormes sufrimientos a la masa popular. Revueltas populares ayudaron a derrocar regímenes autoritarios, incluso donde no llegó a haber revueltas, sino solo agitaciones políticas que abrieron camino a grandes avances en las luchas obreras, feministas, de liberación nacional y de afirmación democrática y socialista. Esta larga experiencia histórica forjó en las mentes de muchos socialistas la idea de que sin violencia revolucionaria era imposible vencer las resistencias al avance de las luchas populares.

Este había sido ciertamente el caso de Karl Marx y Friedrich Engels, cuya influencia sobre las luchas populares desde el lanzamiento del *Manifiesto del Partido Comunista* en 1848, difícilmente puede exagerarse. Ambos son autores del programa revolucionario socialista más inspirado, que a partir de la II Internacional, motivó y orientó un sinnúmero de movimientos y los dotó de una visión de otro sistema socioeconómico, superior en todos los aspectos al capitalismo, siempre supuestamente al borde de su crisis terminal. Marx y Engels heredaron de los socialistas utópicos la idea de que la economía socialista tendría que ser autogestionaria, teniendo como modelo las cooperativas de producción de su época. Esta idea predominó en la I Internacional, habiendo sido compartida por partidarios de Marx y Engels, y de Proudhon y Bakunin. La bandera de la libre unión de los productores como directriz básica de organización de las actividades económicas emergió en la Revolución de 1848, en Francia, y nuevamente en la Comuna de París veintitrés años después.

Marx estudió intensamente la administración capitalista de las empresas guiado por la experiencia empresarial de Engels, que dirigía una fábrica textil de su familia. Marx captó la contradicción entre la anarquía provocada por la competencia entre las empresas en el mercado y la minuciosa racionalidad aplicada en la gestión de la empresa para extraer de ella el máximo de beneficio. Marx y Engels concluyeron que en el socialismo el mercado podría y debería abolirse, y en su lugar el ajuste entre la oferta y la demanda se produciría, mediante una planificación centralizada de toda la economía en su conjunto, análogo a lo que el capitalista realiza en su empresa. Obviamente, esta planificación no perseguiría la maximización del beneficio privado sino el bienestar de los consumidores. Para que la sociedad pueda dar el salto de la economía anárquica del mercado a la economía ordenada por el Estado, es preciso que este se apropie al mismo tiempo de todos los medios de producción; lo cual, exige obviamente la conquista de todo el poder del Estado por parte de una organización revolucionaria y, por tanto, la necesidad de la caída del gobierno existente.

La historia fue cruel con los padres del socialismo científico al hacer que su propuesta acabara siendo aplicada, cerca de 40 años después de formulada, en Rusia, en la época el mayor país del planeta. La planificación general de toda la economía, centralizada por el Estado, fue practicada durante cerca de 70 años. El modelo se exportó después de la II Guerra Mundial a numerosos países de Europa, Asia y África, y a Cuba en América. Uno de sus resultados innegables es que el Estado, lejos de perecer, como pensaban Marx y Engels, se hipertrofió. La aspiración democrática se dejó de lado y la vida social se vio sometida a una camisa de fuerza. En palabras de alguien forzado a vivir en un país inmerso en el socialismo real: "Aquí todo lo que no está prohibido es obligatorio."

El aspecto que aquí nos interesa es que la planificación centralizada es incompatible no solo con la democracia “burguesa” sino también con el socialismo autogestionario, que tanto entusiasmo había despertado a Marx y Engels. Selucky, que analizó esta contradicción con mucha perspicacia, concluyó:

Me gustaría sugerir que el rechazo al mercado es, por definición, incompatible con el concepto de un sistema económico socialista autogestionario. Si el mercado es abolido, la autonomía de las unidades económicas desaparece. Si el mercado es abolido, la relación horizontal (esto es, el intercambio) entre unidades económicas también desaparece. Si el mercado es abolido, la información proveniente de los consumidores (la demanda) o es enteramente cortada o es irrelevante para los productores. De ser así, el plan central es la única fuente proveedora de informaciones relevantes para los productores en la toma de decisiones.

Aunque la autoridad para tomar decisiones esté formalmente garantizada a los órganos autogestionarios, su única fuente de información es el plan central, ya que se ha eliminado el mercado. Cualquier economía sin mercado tiene que ser, por definición, centralizada: dirigida por un plan de comando, controlada por un puñado de planificadores en vez de por los propios trabajadores, basada en la manipulación de los productores por la agencia de planificación (Seluky, 1975).

Tras la II Guerra Mundial, cuando el régimen soviético se extendió a numerosos países de Europa Oriental y Central, no tardó mucho tiempo para que los sucesivos levantamientos obreros en Berlín, Hungría, Polonia, y finalmente en la Checoslovaquia entre 1953 y 1968, desenmascarasen el pseudosocialismo. Después de la invasión rusa de Checoslovaquia en 1968, en un intento por reprimir la instauración allí de un socialismo “con rostro humano”, el régimen vigente en la Unión Soviética y sus satélites pasó a ser denominado en el mundo entero “socialismo realmente existente” o abreviadamente “socialismo real”. Numerosos partidos comunistas situados fuera de la Unión Soviética se distanciaron públicamente del socialismo real, mientras que los pocos partidos comunistas que no lo hicieron perdieron la mayor parte de sus electores.

El único país del bloque soviético que intentó construir una economía socialista autogestionaria fue Yugoslavia, mientras la gobernó Tito, entre 1948 y 1980. Las cooperativas estaban bajo la influencia de las autoridades nacionales y también de las comunidades locales. Para que el sistema pudiera funcionar con cierta autenticidad, el partido comunista fue disuelto y sustituido por la Liga de los Comunistas y la represión a las libertades civiles fue considerablemente atenuada. A pesar del mantenimiento del régimen de partido único, los temas económicos y sociales controvertidos se discutían públicamente. Paul Singer, co-autor de este capítulo, estuvo personalmente en el país en 1978 y pudo verificar el contraste entre la total ausencia de libertades políticas en los países que integraban el mundo del “socialismo real” y el régimen yugoslavo.

Lamentablemente, después de la muerte de Tito en 1980, los diferentes países que conformaban Yugoslavia entraron en conflictos étnicos y religiosos violentísimos, que desintegraron la nación y con ella la experiencia de autogestión, que hasta aquel entonces se consideraba única en el mundo.

En realidad, la autogestión obrera no se encontraba en la agenda de la socialdemocracia. En esta predominaban, más bien, los temas reivindicativos de los sindicatos, cuyo cumplimiento produjo el famoso y en su momento consensuado *Estado del Bienestar Social*. En este, lo que más se acercaba a la autogestión obrera era la reivindicación de los derechos democráticos en el local de trabajo: la creación de comités de empresa, compuestos por representantes elegidos por los empleados, con poder para intervenir en situaciones en las que algún derecho contractual o legal de los empleados se estuviera vulnerando. Cabe notar que estos derechos se conquistaron en diversos países europeos, dando a los representantes elegidos por los trabajadores cierta capacidad de influencia en las decisiones de los empleadores que afectasen directamente a los intereses de sus representados.

2. Autogestión

La autogestión volvió a la palestra con la explosión de protestas y manifestaciones de los estudiantes de París que rápidamente se extendieron por Europa, América del Norte y del Sur, en el inolvidable año de 1968. Fue antes que nada un movimiento juvenil, de una generación que estaba siendo educada para actuar en un mundo que no solo desaprobaban sino que los indignaba por las flagrantes injusticias que los poderosos estaban cometiendo, sin que nada se estuviera haciendo para impedirlo.

El radicalismo europeo en 1968 era totalmente internacionalista, inspirado en los movimientos revolucionarios no occidentales o en la rabia contra los Estados Unidos contrarrevolucionarios.

En mayo de 1968, la agitación estudiantil estalló en la Universidad de París, la Sorbona. Los estudiantes entraron en huelga, ocuparon la universidad, y en seguida organizaron manifestaciones en las calles, con la consiguiente represión de la policía, lo que despertó la simpatía de la población hacia los jóvenes. De este modo, las protestas estudiantiles acabaron por contagiar a la clase obrera fabril. En respuesta, el Partido Comunista, que dominaba el sindicato más poderoso, repudió el movimiento estudiantil, denunciando que los estudiantes rebeldes era enemigos pseudorrevolucionarios de la clase trabajadora. [...] Sin embargo, a medida que los acontecimientos se sucedían, los militantes comunistas inevitablemente se adhirieron a las manifestaciones. Sabedores de que sin ellos ningún desafío real al gobierno iría a producirse, de un modo reluctante, la CGT acordó con las otras cen-

trales sindicales una huelga general de un día para el 13 de mayo, cuando ochocientos mil trabajadores marcharon en un claro apoyo a las acciones de los estudiantes (*Ibid.*: 401).

El ánimo en la protesta pasó de los estudiantes a los obreros (...). En un fin de semana, la onda expansiva de la huelga se expandió, concentrada en el cinturón rojo de París, Normandía y Lyon. Se vieron afectadas las industrias de automóviles, aviación, ingeniería, carbón, química y construcción naval, además del sector público, con el transporte municipal, ferrovías, gas y electricidad, los correos, servicios sanitarios y la navegación del canal, todos en huelga. También pararon los profesionales técnicos, como los controladores aéreos y el personal de la radio y de la televisión. El 18 de mayo 2 millones estaban en huelga y había 120 fábricas ocupadas. La semana siguiente, el número de huelguistas llegó a algo en torno a los 4 y 6 millones. Al día siguiente ya eran entre 8 y 10 millones (*Ibid.*: 401).

La rebelión estudiantil, probablemente sin quererlo, acabó provocando un inmenso movimiento de protesta social. En las universidades ocupadas, los estudiantes trataron de eliminar jerarquías, democratizar la administración y redefinir los currículos. “Sin embargo, los trabajadores también reafirmaron su compromiso. Inspirados por el ejemplo de los estudiantes, su audacia sorprendió no solo a los empresarios y al gobierno, sino también a los sindicatos. En Nantes, la acción en la *Sud Aviation* consiguió galvanizar la huelga general, que culminó el 27 de mayo con la toma del ayuntamiento por el comité central de los trabajadores, agricultores y estudiantes, expulsando al alcalde y al jefe de la policía (*Ibid.*: 402).

Después de la prolongada resistencia en las fábricas y en las universidades, obreros y estudiantes acabaron teniendo que ceder ante el gobierno, que al final consiguió restaurar el orden. Sin embargo, el movimiento de mayo de 1968 ha dejado un rico legado que aún da frutos. “Animar a la revuelta antiautoritaria fue un ideal de autogestión, adoptado oficialmente como *Autogestión* por el nuevo Partido Socialista (PS) en 1973-75. Previa a la democratización de la economía, mediante la reivindicación del control de las fábricas por sus trabajadores, de cooperativas autogestionarias y de constitución de los negocios, así como mediante la toma de decisiones participativa, la apertura de los libros, la descentralización de la gerencia y la mejora general de los locales de trabajo.” (*Ibid.*: 406) La posición del nuevo Partido Socialista reflejaba los valores del movimiento de mayo del 68, que presentan significativas semejanzas con los del movimiento de la economía solidaria en Brasil y en otras naciones, 35 años después.

El movimiento estudiantil, que tuvo su epicentro en París, y se desparramó por toda Francia en 1968, repercutió en Italia, en Alemania y en otros países de Europa, en los guetos negros de las grandes ciudades de EEUU, en la masacre

estudiantil en Ciudad de México, en el *Cordobazo* argentino, y en las huelgas y masivas manifestaciones en la calle de los estudiantes en Río y en São Paulo. En 1968, en plena dictadura militar, las universidades brasileñas estaban en huelga a favor de la *reforma universitaria*, en el fondo protestando contra el golpe que había fulminado la democracia.

En 1973 los trabajadores ocuparon la fábrica Lip,¹ pero dos meses después se vieron forzados por la policía a evacuar el edificio. Aunque, antes de ello, los trabajadores habían requisado piezas de la producción para continuar con la fabricación en talleres clandestinos. El gobierno negoció un plan de reflotamiento de la empresa con los sindicatos e industriales “progresistas”, que después de prolongadas idas y vueltas acabó siendo aprobado por los trabajadores. Sin embargo, las medidas de racionalización no fueron suficientes para garantizar la recuperación deseada y con la recesión en 1975-76 la dirección de la Lip anunció en abril de 1976 la quiebra de la empresa, lo que llevó a los trabajadores a volver a ocuparla con la esperanza de poder contar con la solidaridad de la izquierda francesa y de la clase obrera organizada. Los obreros abrieron las puertas de la Lip a visitas (solo en mayo fueron sesenta mil). Los sindicatos y ellos mismos participaron en reuniones en toda Francia, con la prensa, con representantes del gobierno y con los síndicos de la quiebra, nombrados por el tribunal. Los obreros sobrevivían con el seguro de desempleo y las ganancias por la venta de diversos artículos que producían y vendían a los simpatizantes.

Finalmente, en noviembre de 1976, la asamblea de los trabajadores decidió formar una cooperativa que compraría la Lip a sus accionistas. Por razones ideológicas, este paso tardó 19 meses en darse: se consideraban asalariados en lucha contra los propietarios y la idea no era que ellos mismos se convirtieran en propietarios. Temían que su transformación en cooperados implicara un cambio en su identidad de clase y por tanto en sus relaciones con la clase obrera asalariada del país. Estaban convencidos, no obstante, de que en las elecciones de marzo de 1978 la izquierda saldría victoriosa y que con un gobierno de izquierda una empresa de propiedad de sus trabajadores podría ser un ejemplo para otros ocupantes de fábricas. Y, de hecho, en 1974-75 más de 200 ocupaciones de fábricas en Francia se inspiraron en el ejemplo de la Lip. No obstante, la izquierda fue derrotada en las elecciones, lo que no impidió que los trabajadores presentaran un nuevo plan para asumir la empresa en calidad de cooperativa (Martin Carnoy and Derek Shearer, 1980: 163-169).

En 1980 comenzó otra insurrección por los mismos motivos: aumento de precios. El astillero Lenin fue ocupado por obreros liderados por Lech Walesa. Pero esta vez los trabajadores plantearon una nueva reivindicación: *sindicatos independientes*. Mientras el gobierno negociaba con los trabajadores en las

1 Lip es una fábrica de relojes ubicada en Besançon, comuna francesa situada en el departamento de Doubs, región Franche-Comté.

diferentes regiones, en septiembre se fundó el *Sindicato Independiente Autogestionario o Solidaridad Solidarnosc*. Al mes siguiente estalló una huelga general y el número de seguidores del Solidarnosc crecía de manera exponencial: 3 millones en septiembre, 8 millones en octubre, llegando a 9,5 millones, esto es, más de tres cuartos de una fuerza de trabajo de 12,5 millones, un año después.

A pesar de ser reprimido por la fuerza, el movimiento de Solidarnosc tuvo una enorme repercusión en otros países, particularmente en los que actuaban los jóvenes estudiantes, comprometidos con movimientos sociales herederos de los valores de 1968. En Brasil, la lucha del Solidarnosc coincidió con la fundación del Partido de los Trabajadores por un amplio frente de agrupaciones de izquierda, de diferentes orientaciones pero con una significativa representación en los nuevos movimientos sociales. Una parcela significativa de los dirigentes estaba compuesta por personas que habían estado exilados en Europa, por tanto, conocedores de las luchas por la autogestión obrera de los países al otro lado de la aún incólume Cortina de hierro.

En Brasil, uno de los que se enfrascaron en el estudio del socialismo autogestionario fue Claudio Nascimento, intelectual autodidacta y educador popular, que a partir del 2003 integraría el equipo de la Secretaría Nacional de Economía Solidaria como coordinador general de Formación. En un testimonio autobiográfico comentaba:

En 1980 había publicado encuadernaciones en tapa blanda y ensayos sobre el movimiento obrero y sindical que había surgido en Polonia, el Solidarnosc. En Francia participé en estudios y acciones de apoyo a los exilados de Solidarnosc, que estaban apoyados por la CFDT, donde trabajaba. (...) Muchas entrevistas y tertulias en bares de la periferia de París con dirigentes obreros e intelectuales polacos (...), reuniones con militantes de Lublin, que venían mediante un convenio con la Universidad de Lovaina la Nueva, en Bélgica, me llevaron a escribir sobre esta experiencia de autogestión. Me documenté en Francia sobre el movimiento de autogestión en Polonia, el Solidarnosc, consultando bibliotecas y Centros de Documentación. El trabajo se publicó en Portugal, en la editorial Base-Fut, de Oporto.

De vuelta a Río de Janeiro, me reincorporé al CEDAC. Con el compañero de la metalurgia Ferreirinha pasé a integrar el Equipo de formación sindical de la Secretaría de Formación del Estado de Río de Janeiro. Desde esta época hasta más o menos 1991 viajé por varios estados, impartiendo cursos sobre "socialismo autogestionario" para grupos de jóvenes, de obreros, estudiantes y militantes de movimientos sociales, ávidos de conocimiento sobre una nueva forma de organización de la sociedad y de autores prácticamente desconocidos por nosotros: Rosa Luxemburgo, el Austro-Marxismo, Pannekoek, Mariátegui y experiencias históricas de autogestión.

El testimonio de Claudio Nascimento muestra que el socialismo autogestionario recibió una divulgación sistemática por parte de un número considerable de intelectuales, a partir de por lo menos julio de 1983, cuando el autor vuelve a Brasil. En realidad, esta actividad comenzó antes, según relata en sus declaraciones:

En 1978-79, con el regreso de los amnistiados habíamos fundado diversas ONG para llevar este trabajo a varios estados de la federación: en Río fundamos el CEDAC [Centro de Acción Comunitaria], donde empecé a trabajar. En esta época, ya era asesor de la Pastoral Obrera Nacional (con Frei Beto, Frei Eliseu, sindicalistas como João Pires Vasconcelos, José Ibrahim e intelectuales como Piragibe Castro Alves). Trabajábamos por establecer una oposición sindical en todo el país. Esta intensa actividad me llevó más de una vez a sufrir persecuciones: tras ser seguido durante seis meses, en 1980, entraron en mi piso de Río, con la ola de terrorismo que asoló el país en aquel período (...). Por ello, tuve que salir de Brasil, rumbo a Francia, trabajando durante tres años en un sindicato, la CFDT. Este tipo de práctica fue en el campo de la formación sindical, pues estábamos a punto de fundar la CUT [Central Única de los Trabajadores] y necesitaríamos personas que supieran cómo organizar la formación en un sindicato (no teníamos esta experiencia en el país debido a la constante represión y prohibición de las centrales sindicales) (Claudio Nascimento, 2014).

La fuerte afinidad de los socialistas cristianos con el socialismo autogestionario o la economía solidaria se manifiesta también en el hecho de que el Complejo Cooperativo de Mondragón, la mayor red de cooperativas del mundo, ha sido fundado por la iniciativa y el liderazgo del padre Arizmendiarrreta, un genuino socialista cristiano y discípulo del padre Leuret. Asimismo, en Brasil la economía solidaria pasó a ser difundida y organizada en buena parte por entidades de la Iglesia como la Pastoral Obrera y Cáritas.

3. Economía solidaria en Brasil

En Brasil es significativa la afinidad del socialismo cristiano o de la teología de la liberación con la economía solidaria, en el período final de la dictadura militar, porque comparte desde su inicio un mismo campo de actuación con la mayoría de los nuevos movimientos sociales que surgieron en el país, inspirados por las insurrecciones obreras que se levantaron contra la opresión, tanto en Praga como en París y Varsovia. En este contexto, no deja de ser significativo que el movimiento de Solidarnosc haya sido predominantemente católico.

El neoliberalismo surge avasallador desde 1979-80, al mismo tiempo en que la Unión Soviética comienza a librarse de las amarras estalinistas que

sofocaron durante casi 70 años cualquier iniciativa democrática de su población. Hay quienes atribuyen la apertura rusa a esta onda neoliberal, hipótesis que no encuentra ninguna corroboración en los hechos. Lo que sorprende en los países capitalistas es la casi total incapacidad de la izquierda de ofrecer resistencia a la ofensiva neoliberal, por la ausencia de alternativas, que no precisaría ser socialista sino apenas democrática, como la que los movimientos juveniles están hoy reivindicando en la periferia europea y en los países árabes. Las prolongadas luchas por la democracia y el socialismo, trabadas por los movimientos obreros y sus intelectuales orgánicos a lo largo de los siglos XIX y XX, prueban que la esencia del socialismo es la democracia sin más adjetivos, aplicada no solo a la política, sino a la economía, a la educación escolar, a la asistencia sanitaria, a la planificación urbana, al cuidado con el medioambiente y a las demás áreas cruciales de la interacción social.

La fundación del PT en 1980 va a contracorriente del colapso de la izquierda democrática ante el neoliberalismo en la Unión Europea, en los EEUU y en países de América del Sur, al levantar la bandera de la lucha en Brasil por un socialismo humano y absolutamente democrático. En el manifiesto lanzado por ocasión de su fundación el 10 de febrero de 1980, el PT proclama: “El PT afirma su compromiso con la democracia plena, ejercida directamente por las masas (...). Luchará por sindicatos independientes del Estado como también de los propios partidos políticos (...). Es preciso que el Estado se convierta en la expresión de la sociedad, lo que solo será posible cuando se creen las condiciones de libre intervención de los trabajadores en las decisiones de sus destinos. Por ello, el PT pretende llegar al gobierno y a la dirección del Estado para realizar una política democrática, desde el punto de vista de los trabajadores, tanto en el plano económico como en el plano social. El PT buscará conquistar la libertad para que el pueblo pueda construir una sociedad igualitaria, donde no haya explotadores ni explotados (Partido de los Trabajadores, 1988: 66-67).

En la primera Convención Nacional del PT en 1981, Lula dio un discurso diciendo entre muchas otras cosas: “... queremos con todas las fuerzas una sociedad (...) sin explotadores. ¿Qué sociedad es esta sino una sociedad socialista? Pero, el problema no es solamente este. No basta que alguien diga que quiere el socialismo. La pregunta clave es: ¿qué socialismo? (...) Sabemos que no nos conviene, ni está en nuestro horizonte, adoptar la idea del socialismo para buscar medidas paliativas a los males sociales causados por el capitalismo o para gestionar la crisis en que este sistema económico se encuentra. Sabemos también que no nos conviene adoptar como perspectiva un socialismo burocrático, que atiende más a las nuevas castas de tecnócratas y de privilegiados que a los trabajadores (...). El socialismo que nosotros queremos se irá definiendo en las luchas del día a día, tal como estamos construyendo el PT.

[Este] tendrá que suponer la emancipación de los trabajadores. Y la libertad de los trabajadores será obra de los propios trabajadores” (*Ibid.*: 114).

La cuestión de la relación entre socialismo y democracia vuelve a tratarse en 1987, en el quinto Encuentro Nacional del PT, en el apartado 46 de sus resoluciones: “La ausencia de democracia, del derecho a la libre organización de los trabajadores, es contradictoria con el socialismo por el que luchamos. Aún más cuando sabemos, a partir de varias experiencias históricas, que esa ausencia se impulsó casi como un principio permanente, cuyas consecuencias pueden verse hoy en día, en un cierto punto muerto en que viven varios países que hicieron la revolución y que está en la base, por ejemplo, de la lucha de los trabajadores polacos en torno a *Solidaridad*, que el PT viene apoyando (*Ibid.*: 316).

Hoy en día Brasil, gobernado por el PT y una coalición de partidos, constituye una brillante excepción (al lado de un buen número de países de América del Sur y del Extremo Oriente) a este panorama desolador de retroceso que prevalece en América del Norte y en Europa. Esta excepcionalidad brasileña se debe en gran parte al Partido de los Trabajadores, el mayor partido del país y matriz, junto con algunas ONG y movimientos sociales, de este proceso de construcción ideológica y política de la economía solidaria como alternativa viable al capitalismo en su actual fase neoliberal.

Desde la primera elección directa en 1989, el PT se ha presentado a la Presidencia de la República con candidato propio. Salió derrotado en las tres primeras, siempre ocupando el segundo lugar, lo que lo convirtió a partir de 1990 en el mayor partido de la oposición. El crecimiento electoral del PT fue inicialmente lento pero se aceleró a partir de 1988, cuando alcanzó el gobierno municipal de São Paulo, la mayor metrópolis del país, y de dos capitales más de estados, y decenas de municipios grandes, medios y pequeños. Desde este momento, el PT ha asumido la responsabilidad de enfrentar los problemas decurrentes del ejercicio del poder ejecutivo, sin tener acceso a los recursos que le permitieran cumplir la mayor parte de sus programas de gobierno

La estabilización de los precios se logró gracias al Plan Real, que fue ejecutado dentro de las reglas neoliberales, con la brutal apertura del mercado interno a las importaciones de bienes industriales de países con costes laborales mucho menores que los vigentes en Brasil, lo que provocó una fuerte crisis industrial, con la pérdida de millones de puestos de trabajo y una subida masiva del desempleo, en gran parte de larga duración. En esta coyuntura trágica de empobrecimiento y exclusión social, que se agravó durante las dos *décadas perdidas*, la economía solidaria emerge como una estrategia de supervivencia a la que recurren cada vez más trabajadores, amparados por los Proyectos Alternativos Comunitarios (PAC) implantados por Cáritas, por “Incubadoras Tecnológicas” de Cooperativas Populares, amparadas por universidades públi-

cas y por un buen número de ONG, en gran parte ligadas a la Iglesia católica, y con algún acceso a recursos de la llamada *Ayuda Internacional*.

Desde entonces la economía solidaria se viene realizando con el apoyo de movimientos sociales apoyados por los sectores organizados de la sociedad civil: comunidades eclesiósticas de base, pastorales, sindicatos, movimientos estudiantiles que actúan en “incubadoras” o entidades similares, movimientos de trabajadores rurales sin tierra, recogedores de residuos reciclables, grupos de indígenas y afrobrasileños, mujeres, exinternos de manicomios, sin mencionar la solidaridad entre vecinos que forma parte de la cultura de las clases trabajadoras de baja renta.

Es importante considerar la estrecha afinidad política entre los promotores de los Foros Sociales Mundiales y los militantes y organizadores de la economía solidaria, pues ambos se inspiran en el rico legado de los movimientos estudiantiles que emergen en 1968 y se mantiene activos desde entonces. A pesar del creciente apoyo dado a la economía solidaria por los gobiernos del PT, no solo municipales sino también en los estados, el partido solo la asume por la razón que se explicó antes, cuando en el 1º Congreso de 1991 se propone una reflexión teórica en el marco de la discusión del socialismo petista, cuya construcción demandaría “un largo, lento y conflictivo proceso.”

En 2000, Lula decidió promover una serie de debates sobre el socialismo en el PT, teniendo en cuenta la nueva situación creada dentro del partido por la crisis mundial del “socialismo real”, que venía siendo abandonado de manera gradual por los diferentes países y partidos. Como sería de esperar, el socialismo autogestionario, ya entonces identificado como economía solidaria, fue objeto de debate por los dirigentes del partido, que lo adoptaron casi sin oposición. Lula fue de nuevo candidato a la Presidencia en 2002 e hizo hincapié en incluir en su programa el apoyo a la economía solidaria, que ya venía creciendo con vigor, aunque aún ampliamente ignorada por la opinión pública. La población recibió la victoria de Lula con enorme entusiasmo, ya que esperaba que el nuevo gobierno aplicase mudanzas profundas en la sociedad

La creación de la Secretaría Nacional de Economía Solidaria (Senaes) tuvo que esperar la promulgación de la ley que reorganizó el gobierno brasileño, por medio de la cual se crearon también otros Ministerios y Secretarías. Cuando llegó el día de la creación de la Secretaría, una tercera plenaria fue convocada en Brasilia, la mayor de todas con la presencia de 800 delegados de 20 de los 27 estados brasileños. En esta reunión se decidió la fundación de dos entidades que acabaron siendo las principales colaboradoras de la Senaes: el Foro Brasileño de Economía Solidaria, que reúne desde entonces los emprendimientos basados en la economía solidaria de todo el país y todas las organizaciones de la sociedad civil que fomentan la economía solidaria; y la Red Nacional de Gestores Públicos de Economía Solidaria, a la que perte-

necen los responsables de los órganos de los estados y municipios que apoyan y promocionan la economía solidaria.

La Senaes fue recibida con simpática curiosidad no solo por parte de los empleados del Ministerio de Trabajo sino también por los de los ministerios responsables de políticas sociales y de defensa de los derechos de mujeres, negros, indígenas y otras “minorías” socialmente excluidas y discriminadas, lo que llevó a la Secretaria a organizar cursos de formación e información sobre economía solidaria para los funcionarios federales.

De la misma forma, ha crecido incesantemente el número de estados y municipios que realizan acciones de difusión y apoyo a la economía solidaria. En realidad, la economía solidaria ya venía aumentando vigorosamente antes de la victoria de Lula y de la creación de la Senaes, de modo que es difícil saber cuánto del aumento de este crecimiento debe atribuirse a la creación de la Senaes o cuánto a la dinámica propia del movimiento. La expansión de la economía solidaria por el extenso territorio brasileño ha hecho que esta se diversificase culturalmente cada vez más con la llegada de varias comunidades tradicionales: comunidades de descendientes de esclavos, indígenas, cultivadores de coco, caucheros, pescadores artesanales, marisqueras, cultivadores de peces y mariscos, y una profusión de artesanos, bordadoras, apicultores, cultivadores de plantas medicinales, etc.

Esta creciente diversidad cultural viene enriqueciendo la economía solidaria al juntar obreros de empresas recuperadas, que aportan la experiencia reciente de la lucha de clases, con pueblos que cultivan los valores de la economía solidaria en función de sus propias tradiciones, transmitidas de generación en generación desde hace muchos años. Gracias al respeto a los diferentes, la diversidad amplía los horizontes de los comprometidos en la economía solidaria y los capacita para extraer de los avances y retrocesos, de las ganancias y de las pérdidas, las enseñanzas que facilitan la convivencia y activan la inteligencia colectiva para enfrentarse a nuevos desafíos.

Bajo nombres diferentes, la economía solidaria se da en numerosos países de los cinco continentes y gracias a la revolución informática el intercambio de experiencias se ha visto facilitado, lo que posibilita no solo la interacción sino la colaboración efectiva que permite hablar de la globalización de una variedad de alternativas viables al capitalismo neoliberal, que a todos amenaza. El florecimiento de una profusión de economías solidarias o sociales o humanas, o como quiera que se denominen, es la garantía de su viabilidad, pues la vocación de la humanidad no es la uniformidad.

4. Consideraciones finales

Para culminar este trabajo, queremos plantear cinco cuestiones para aclarar algunos puntos, usualmente oscuros:

El PT no propicia una economía de cooperativas autogestionarias como “alternativa económica” porque su proyecto económico para Brasil tiene como característica central el derecho a la libertad por parte de los actores económicos en una democracia participativa, que se desarrolla gracias a las luchas victoriosas de los oprimidos y socialmente marginados. Quien levanta la bandera de la economía solidaria como la futura “otra economía” alternativa al capitalismo es el propio movimiento de la economía solidaria y los diversos movimientos sociales que en ella participan.

En cuanto a la relación entre el sindicalismo y el cooperativismo, podemos decir que no es contradictoria, muy al contrario, de colaboración mutua, en la medida en que ambos tienen por base social trabajadores combativos. Hay también sindicatos amarillos (agentes patronales) y cooperativas formadas por empresas de la agroindustria. La contradicción es explícita entre los sindicatos y las cooperativas alineados con los oprimidos, y los que se alinean con los opresores.

¿Cuál es el alcance del movimiento de la economía solidaria como crítica al sistema capitalista? y ¿qué propuestas plantea para el avance sobre el sistema económico como un todo? En la actual coyuntura, el embate del movimiento de la economía solidaria con el sistema capitalista tiene como centro la crisis medioambiental y la lucha por la tierra de campesinos, indígenas y comunidades de descendientes de esclavos. Estos últimos luchan, en general, en defensa de los espacios que ya ocupan y consideran como suyos, y contra los avances de empresas capitalistas, cuando no de racistas frecuentemente criminales.

¿Cuáles son el peso y la calidad de la economía solidaria en la economía brasileña? Los estudios sobre la economía solidaria en Brasil iniciados en 2009 no han concluido aún y por el momento no se poseen resultados definitivos. Se estima su magnitud en alrededor de 30 000 emprendimientos y entidades de apoyo, en los que participarían cerca de 3 millones de personas. La gran mayoría de los emprendimientos es informal y muy pobre.

Hay, sin embargo, un significativo avance de la agroecología, de las finanzas solidarias en forma de cooperativas de crédito y bancos comunitarios y de cooperativas sociales de ex internos de manicomios y de cooperativas de recicladores de residuos sólidos. El gobierno federal, en colaboración con los gobiernos de los estados y los municipios, se está empeñando en la erradicación de la pobreza absoluta en Brasil. En esta campaña la economía solidaria tiene un papel significativo en la inclusión productiva urbana.

5. Bibliografía

- Araujo Nascimento, Claudio (2014). *Memórias*. Recuperado de http://claudioautogestao.com.br/wp-content/uploads/2014/04/mem%C3%B3rias_de_Cl%C3%A1udio_2014-revis%C3%A3oLo-out.pdf
- Carnoy, Martin y Derek Shearer (1980). *Economic Democracy. The Challenge of the 1980s*. Inglaterra: Routledge.
- Partido de los Trabajadores (1998). *Resoluciones de Encuentros y Congresos 1979-1998*. San Pablo: Directiva Nacional del Partido de los Trabajadores.
- Selucky, Radoslav (1975). "Marxism and Self Management". En Vanek, Jaroslav. *Self-Management; Economic Liberation of Man*. Inglaterra: Penguin Education, Harmondsworth.

Anarquismo, autogestión y socialismo en “Nuestra América”

CLAUDIO NASCIMENTO

1. La necesidad de recuperar el pensamiento libertario

El nuevo ciclo de luchas, iniciado en los años 90 en Latinoamérica, exige nuevas reflexiones. Caracterizado por diversas experiencias de orden heterodoxo, las viejas corrientes ideológicas ya no funcionan. Por ello, ideas-fuerza y posibilidades no realizadas en el pasado se encuentran presentes en la disputa de las ideas.

Se trata de ideas-fuerza que siempre renacen de sus cenizas. Por tanto, nos preguntamos: ¿qué significa estudiar las ideas anarquistas en pleno siglo XXI? Surgieron en el siglo XVIII y vivieron su apogeo en el siglo XIX y en los primeros años del siglo XX. Sus propuestas de acción directa, anti-estatismo y apoliticismo tenían sentido en la disputa contra el Estado oligárquico y las corrientes burocráticas de la izquierda de la época.

Sin embargo, las ideas-fuerza se proyectan hacia el futuro. En este sentido, las anarquistas no suponen solamente la “infancia” del pensamiento socialista, sino que son de una gran actualidad práctica ya que inciden en los proyectos de transformación social en disputa, en este momento de crisis estructural del capital.

Por ejemplo, en 1968 resurgieron las ideas libertarias, cuando las viejas teorías no eran eficaces ante la nueva realidad, y por ello las instituciones anarquistas consiguieron romper algunos bloqueos.

Cuando estudiamos las corrientes ideológicas del movimiento social, el primer paso es bucear en la historia para, principalmente, analizar las luchas sociales y trazar estas ideas-fuerza. Pablo G. Casanova define un método: “Aquí aparece una historia de la conciencia campesina, diversa de la historia

de las escuelas y doctrinas que llegaron a tener influencia entre los campesinos” (1984: 10).

Otro gran historiador del movimiento obrero latinoamericano, Carlos M. Rama, nos habla de una “tradición desviacionista” en relación con las ideas que nos llegaron de Europa con los inmigrantes (1976: 17).

Antonio Melis, un gramsciano y profundo conocedor de la obra de Mariátegui y de América Latina, nos advierte: “Desde el punto de vista ideológico, es importante destacar cómo emerge una constante tendencia latinoamericana a favorecer la heterodoxia o la marginalidad respecto a las corrientes fundamentales del socialismo europeo” (*Ibid.*: 17).

Esta tendencia incluye la influencia de los clásicos del movimiento libertario. El anarquismo tiene muchas caras e ideas, muchas envejecieron y se encuentran ya enterradas en el pasado. Sin embargo, hay un “contenido de verdad” que se encuentra vigente. Se halla presente en las obras de los clásicos Proudhon, Bakunin y Kropotkin. Más que analizar las doctrinas y corrientes anarquistas en Latinoamérica, debemos rastrear algunas de sus ideas fundamentales.

No obstante, este “desviacionismo”, esta “heterodoxia”, no significa la exclusión de las principales ideas de las corrientes ideológicas en las experiencias históricas de los obreros, campesinos, indios, movimientos populares. Bien sea el socialismo utópico, el anarcosindicalismo, o los marxismos, ellas se “encarnan” en la “práctica inerte” de los movimientos sociales.

Tal como ocurrió en Europa, en América Latina el anarquismo en su conjunto se desgastó en su lucha contra el Estado y en disputas internas. En la década de los años 20, en varios países, muchos de sus militantes integraron los procesos de fundación de los partidos comunistas. Tras los años 30 apenas quedaron pequeñas organizaciones con poca incidencia en la coyuntura política.

Con todo, de las varias corrientes del anarquismo (anarcosindicalismo, socialismo libertario, etc.), algunas ideas-fuerza traspasaron este marco puramente ideológico, lo que ha asegurado la presencia de la concepción libertaria en los debates teóricos. El historiador francés Jacques Julliard, en su obra *Autonomie Ouvrière. Études sur Le syndicalisme d'action directe* nos refuerza la hipótesis del alcance superior de las “ideas-fuerza” del libertarismo.

En los momentos revolucionarios las ideas no constituyen bloques monolíticos. En la primera gran Revolución francesa, ideas anarquistas, “comunistas” y descentralizadoras, coexistieron con otras centralizadoras, autoritarias. Es el “hibridismo”, la “ecología de saberes”.

En cada nueva etapa de dominación del capital surgen rebeliones, insurrecciones e incluso revoluciones en las que las teorías renacen de sus cenizas de forma híbrida, como afirma M. Lowy, al analizar el “renacer de Che Guevara” en las insurrecciones recientes en América latina provocadas por la globaliza-

ción capitalista: “una ebullición ideológica en busca de soluciones igualitarias, democráticas y antiburocráticas” (2009: 10).

Lowy señala: “Ninguna corriente revolucionaria, ni guevarista ni trotskista ni libertaria, puede por sí misma pretender encarnar la síntesis de estas experiencias” (*Ibid.*).

Sin embargo, en este inmenso y profundo laboratorio de construcción de alternativas que es hoy “Nuestra América”, diversos elementos estructuradores de estas corrientes ideológicas se hallan presentes en las experiencias en curso. Este es el sentido de la “ebullición ideológica”, del “desviacionismo” y del “hibridismo”: una “ecología de los saberes”.

2. La vigencia del pensamiento anarquista en “Nuestra América”¹

Las ideas fundamentales de las diversas corrientes ideológicas son parte intrínseca del carácter de “experimentación social”. Boaventura afirma que: “La experimentación social, económica y política exige la presencia complementaria de varias formas de ejercicio democrático (representativo, participativo, comunitario, etc.), sin duda “dentro y fuera del Estado” (2010: 175). Se trata de experimentaciones en el interior de una “crisis de hegemonía”, pero sobre todo en una “crisis del proceso civilizatorio”.

Diversos Grupos de Trabajo pertenecientes a Clacso vienen enfrentado el desafío de pensar los nuevos horizontes de Nuestra América. Uno de ellos, “Hegemonías y Emancipaciones”, realiza estudios acerca de estos nuevos horizontes y nos aporta muchas ideas. A través de uno de sus integrantes, Emir Sader, podemos confirmarlo. Emir, en su estudio sobre el “nuevo topo”, caracteriza así la coyuntura en la que vive nuestro continente:

La configuración histórica de Latinoamérica en la actualidad es la de una crisis hegemónica, en la que el modelo neoliberal y el bloque de fuerzas que lo protagonizan se desgasta, se debilita, y solo consigue sobrevivir si se aplica de forma mitigada —como es el caso de Brasil, Argentina y Uruguay—. Sin embargo, tenemos que remarcar que esto ocurre en un contexto donde la construcción de un modelo superador y un nuevo bloque de fuerzas encuentra muchas dificultades para imponerse (2009: 73).

Asimismo, caracteriza la experimentación social de la siguiente manera: “Lo que llamamos postneoliberalismo es una categoría descriptiva que designa diferentes grados de negación del modelo, pero todavía no conforma un nuevo modelo; es, a su vez, un conjunto híbrido de fuerzas que forman alianzas sobre las que se basan nuevos proyectos” (*Ibid.*: 74).

1 NdE: Referencia al conocido ensayo de Martí, contrapuesto a la apropiación anglosajona del nombre América y al imperialismo.

Cuando se trata de experimentar la autogestión, las ideas anarquistas libertarias se muestran, sin duda, de una gran actualidad.

En este sentido, hay ideas-fuerza en los clásicos libertarios: Kropotkin, Proudhon, Bakunin y Landauer, en tres grandes experiencias históricas: la fundacional Comuna de París (1871), la Revolución mexicana zapatista en 1910-11 y la Revolución española de las Colectivizaciones Agrarias en 1936-39.

En la Revolución mexicana, el zapatismo se expresó por medio de la Comuna de Morelos, que se inspiró en la Comuna de París. En la Revolución española, la CNT-FAI² buscó crear el comunismo libertario y la autogestión en el campo y en la ciudad, a través de las colectivizaciones campesinas.

De M. Bakunin (1814-1876) destacamos su concepción de un socialismo federativo, libertario, descentralizado y autogestionario, constituido por la democracia directa de los trabajadores auto-organizados en sus empresas y por los ciudadanos con sus autogobiernos.

En la Comuna de París (1871) estuvo presente Kropotkin en la idea de un federalismo con base en instituciones revolucionarias semiespontáneas, tipo consejos, comités y secciones. Para Kropotkin son expresiones primitivas de los principios del anarquismo, embriones del anarquismo.

La influencia de los anarquistas fue intensa en la organización de los servicios públicos a través de “mutualistas”, “colectivistas” y “bakunistas.”

J. Proudhon (1809-1865) defendía el socialismo con base en la propiedad social, la empresa autogestionada, cooperativa, mutualista; en la igualdad económica, en la superación del asalariado, la participación directa del pueblo en el autogobierno, sin centralismo ni Estado autoritario, sino con federalismo y democracia directa. Fue el primero en proponer una concepción antiestatal de la gestión económica.

P. Kropotkin (1842-1921), el último de los grandes teóricos anarquistas, habiendo vivido la experiencia de la Revolución de 1917 en Rusia, optó por las ideas de Proudhon y Bakunin, criticó el “capitalismo de Estado disfrazado de socialismo” existente en Rusia y defendió el “socialismo libertario” con base en el autopoder de la democracia directa, en la política, y de la autogestión de las empresas, en la economía.

La crítica radical al Estado es un elemento común en las concepciones anarquistas. Para Kropotkin, a partir de la experiencia de la Revolución rusa, el Estado ejerce un papel contrarrevolucionario como instrumento de dominación de la burocracia.

Más allá de los clásicos, se encuentra la figura de Gustav Landauer (1870-1919), que participó en la Revolución de los Consejos Obreros de Múnich y fue asesinado en mayo de 1919. Landauer retoma muchas ideas de Kropotkin pero tiene una visión original, en lo que vino a denominar “anarcosocialismo”. En su obra principal *Incitación al Socialismo* (1911) su objetivo es la ausencia

2 NtE: Confederación Nacional del Trabajo-Federación Anarquista Ibérica.

de autoridad, la ausencia de Estado, la vida libre del individuo; la que sería alcanzada a través del trabajo en cooperación, de las comunas socialistas de trabajo. Su forma principal de lucha es la huelga general activa.

G. Landauer adoptó la expresión "socialismo constructivo y experimental", teniendo la "propaganda por los hechos" y la "acción directa", como métodos para su construcción.

M. Lowy clasifica a Landauer en el campo de los "revolucionarios románticos": "*Su Incitación al Socialismo* de 1911 desarrolla y concreta los temas esbozados en *La Revolución* (1907). Landauer ataca directamente la filosofía del progreso común, a los liberales y a los marxistas de la Segunda Internacional (...). Ve en las comunas y asociaciones medievales la expresión de una vida social auténtica y rica en espiritualidad, que opone al Estado moderno 'esa forma suprema de no espíritu' y reprueba el marxismo por negar la afinidad entre el socialismo del futuro y ciertas estructuras sociales del pasado, como las repúblicas urbanas de la Edad Media, la Marcha rural y el MIR ruso" (2010: 96-97).

Estas "formas comunitarias del pasado" son, para Landauer, "los gérmenes y cristales de vida de la cultura socialista del futuro". "Las comunas rurales, con sus vestigios de la antigua propiedad comunal y su autonomía en relación al Estado, serán los puntos de apoyo para la reconstrucción de la sociedad" (*Ibid.*).

A partir de 1968, la praxis de los movimientos sociales con base en la autogestión reconcilió a Marx con Proudhon. Surgió la posibilidad de una "síntesis" articulando autonomía y autogestión.

Finalmente, en el ciclo de las luchas por la autogestión (1976-1982), en Polonia el movimiento Solidaridad articuló autonomía y autogestión en la propuesta de una república autogestionaria. La experiencia de los Consejos de Trabajadores y la lucha contra el control autoritario del Estado colocaron la autogestión, la autonomía y la independencia como llaves de la estrategia político-social. La experiencia de Solidaridad marcó las nuevas estrategias surgidas en el post 1989.

Para Nuestra América, nuestra hipótesis es que, en las experiencias de superación del neoliberalismo, ya sea en los procesos constituyentes en los países andinos, como Venezuela, Bolivia y Ecuador, que se proponen la "Refundación del Estado", y, en otra perspectiva política, en Chiapas, algunas ideas del socialismo libertario (que acabamos de sintetizar con algunos clásicos del anarquismo libertario) están presentes como elementos de construcción del "poder popular para la economía comunal".

Esto en contraste con las experiencias del Sur, Brasil, Argentina y Uruguay, donde por diferentes motivos no hubo procesos constituyentes de refundación del Estado ni la construcción del "poder popular" como ejes estratégicos.

Volvamos a las ideas de Sader sobre las estrategias alternativas que entran en juego en las experiencias en curso del postneoliberalismo.

Para Sader, nuestro continente carece de pensamientos estratégicos que orienten sus diversificados proyectos políticos. A pesar de las profundas experiencias, fuertes liderazgos y capacidad de análisis, las tres estrategias de las izquierdas latinoamericanas vividas en un largo periodo, el continente no produjo teoría a partir de su práctica. De este modo, uno de los elementos de la crisis hegemónica en América Latina es la ausencia de teorizaciones al respecto. La excepción sería el grupo boliviano “la Comuna”, ligado a García Linera, por su capacidad de aunar trabajo académico y análisis individuales de gran creatividad teórica” (2009: 116).

El ciclo neoliberal ha provocado nuevos desafíos teóricos, las luchas en la actualidad se basan en nuevas praxis: rebeliones territoriales, huelgas de hambre, ocupaciones de calles, concentraciones en masa, resistencias armadas. En general, las luchas contra el neoliberalismo se hallan caracterizadas por el “ensayo-error” y por acciones contra los puntos débiles del sistema.

Para Sader, en los tres países que desarrollan proyectos “posneoliberales” estos factores han pesado bastante. Incidió en el proceso venezolano, el boliviano encontró una salida original y el ecuatoriano se apoyó en soluciones híbridas (*Ibid.*).

En este contexto, este autor comenta la teorización que realizan algunos pensadores. Por ejemplo, “teorizaciones como las de Holloway y Toni Negri aparecen como adecuaciones a situaciones reales que, en vez de proponer soluciones estratégicas, persiguen hacer del vicio virtud.” (*Ibid.*: 114).

Ambas, con sus diferencias, se refugian, por falta de visión estratégica, en una mítica “sociedad civil” y en una reduccionista “autonomía de los movimientos sociales”. Así como en las concepciones anarquistas del pasado, esto ocurre en “detrimento de la política, del Estado y de los temas estratégicos y de construcción de proyectos hegemónicos alternativos, y de nuevos bloques sociales y políticos” (*Ibid.*: 115).

Desde otra perspectiva, otro integrante del mismo Grupo del Clacso, Raúl Ornelas, analiza dos estrategias de las izquierdas:

- La “emancipación social”, centrada en la idea de la “autonomía de los movimientos sociales”, y, una crítica de la hegemonía como categoría del poder. Los ejemplos: neozapatismo en Chiapas, piqueteros en Argentina.
- La “contra-hegemonía”, centrada en la articulación con la esfera política, con el Estado, para la construcción de una hegemonía alternativa. Los ejemplos: Bolivia, Venezuela y Ecuador.

R. Ornelas apunta convergencias y divergencias: “Las reflexiones sobre las contra-hegemonías y las emancipaciones convergen en la necesidad de romper la hegemonía del gran capital y sus agentes locales, y también en la aspiración de construir la más amplia unidad posible en torno a esa definición estratégica. Al contrario, las dinámicas de la organización y de la construcción

del sujeto transformador presentan fuertes diferencias; (...) tomando en cuenta convergencias y divergencias, el proyecto contra-hegemónico se centra en la lucha política, en cambio, la construcción de la autonomía constituye el eje del proyecto emancipador" (Ornelas, 2006: 113).

Por ello, podemos afirmar que donde hay articulación entre autonomía (independencia de los movimientos sociales) y autogestión (vía comunas y consejos populares en el proceso de refundación del Estado en sentido ampliado), la lucha adquiere el carácter de alternativa política de construcción de contra-hegemonías, no por medio de las estructuras del poder existente, sino por el proceso de refundación del Estado en torno a la esfera pública, a través de consejos y comunas populares, en la perspectiva de un "Estado comunal".

En cambio, cuando hay separación entre autonomía y autogestión, se da el aislamiento político. El ejemplo más claro es la lucha neozapatista en Chiapas, centralizada "en las bases" y en la "construcción desde abajo" de las nuevas estructuras sociales, tomando el Estado, los partidos y gobiernos como adversario o incluso enemigo. Y, aquí, existe una fuerte connotación de las antiguas corrientes anarquistas y autonomistas.

Como afirma Sader, "la perspectiva de la 'autonomía de los movimientos sociales' encuentra su teorización más articulada en la obra de John Holloway" (*Cambiar el mundo sin tomar el poder y Agrietar el capitalismo*). Podemos también mencionar la obra de Raul Zibechi (*Dispersar el poder*) y las ideas de Negri (*Imperio, Multitud*, etc.).

La cuestión del poder y del Estado establece la diferencia entre las dos perspectivas. En la visión de la contra-hegemonía, el Estado es un espacio de síntesis del conflicto social; para la visión de la emancipación, el Estado es un espacio de dominación. Se lo toma en consideración, pero con distancia, no se encuentra en el centro de las acciones y las reflexiones.

La disyuntiva de cómo profundizar en el proceso democrático pasa por la articulación entre la autogestión y la autonomía, como construcción de un poder comunal comunitario y popular. La contra-hegemonía y la emancipación deberían ser dos caras de la misma moneda. Con todo, la experiencia histórica ha demostrado la dificultad de esta construcción. Este es el principal desaffo de la construcción del socialismo con base en la autogestión. La esfinge que nos amenaza, y no hay recetas ni modelos, solamente "experimentaciones sociales".

3. El "socialismo práctico" de Mariátegui y la economía

Ambas estrategias o perspectivas abordan la cuestión de la economía popular solidaria, a través de "redes horizontales", asambleas, formas comunitarias de organización. Sin embargo, divergen en lo referente a la relación con los Estados y gobiernos. La contra-hegemonía busca su fortalecimiento

como política pública, estrategia de desarrollo en una línea socioeconómica comunal, construcción del poder popular articulando la esfera pública y civil. La emancipación, al contrario, construye el poder popular principalmente en la esfera de la sociedad civil.

Pensando en el socialismo y en la autogestión en Nuestra América, la obra de José Carlos Mariátegui es de gran actualidad. En este sentido, es importante la reflexión de Miguel Mazzeo, autor que se dedica a “actualizar la obra de Amauta” a partir de las experiencias de los años 2000 en Nuestra América. Mazzeo clasifica las ideas de Mariátegui en la categoría de socialismo práctico.

¿Qué entiende Mariátegui por elementos de socialismo práctico?

En líneas generales podemos responder a lo siguiente: un conjunto de prácticas sociales que se ratifican en torno a lo comunal, lo público y los valores de uso, también una “mentalidad”, un “espíritu”, en fin; una praxis. Para ello, Amauta refuta el economicismo y parte de seres humanos concretos y sus experiencias.

Esto ya demuestra el interés de Mariátegui por lo cotidiano (espacio de reproducción), como espacio de explotación, opresión y espacio de resistencia y lucha por una contra-hegemonía.

Demos la palabra a M. Mazzeo:

Los elementos del socialismo práctico remiten a las tradiciones colectivistas de la economía y de las sociedades aborígenes, a prácticas, concepciones, subjetividades, etc., hostiles a los modos de ser del gamonalismo y del capitalismo (...). Sin embargo, no son para Mariátegui elementos puramente reactivos, sino más bien proactivos, idóneos para otras conexiones, generadores de tensiones y contraposiciones dialécticas que instalan el futuro en el presente. Un presente que se asume como una instancia de mediación o punto de partida concreto para un orden superador y universal.

La comunidad, órgano específico del comunismo campesino-indígena, era para Mariátegui la institución nacional autóctona que se erigía en alternativa al latifundio, a la “feudalidad” y también al capitalismo.

Para Mariátegui el espíritu colectivista de los pueblos originarios va más allá de la existencia de las comunidades en la sierra peruana. Su “espíritu de cooperación”, sus “mecanismos morales”, para Amauta, se ponían de manifiesto en infinidad de prácticas “extra comunitarias” y en distintas regiones de Nuestra América.

La “economía comunista indígena”, “el comunismo agrario de Ayllu”, y los “elementos del socialismo práctico” remiten a principios de reciprocidad y redistribución de las riquezas y consisten en hábitos y formas de coope-

ración y solidaridad y en un conjunto de “expresiones empíricas” de un “espíritu comunista”.

En otros pueblos originarios podemos encontrar estos elementos. Mazzeo cita, por ejemplo, entre quechuas y aimaras: la minga, el ayni o ayne, el rama, el techa o pararaico, que significan: trabajo comunitario, colaboración en el trabajo, colaboración mutua para distintas tareas; remiten, por tanto, a la tradiciones socioculturales y las experiencias de los pueblos originarios.

Para Mariátegui, el socialismo es “germen de autogobierno” que disputa el control productivo y reproductivo del capital, como espacio de producción de agentes experimentados en la transformación social, a partir de lo cotidiano.

Y el comunismo agrario de Ayllu le sirve como modelo de un socialismo no estatal. Las comunidades son ejemplo de “socialización” concebida como propiedad social (colectiva) y usufructo de los medios de producción por parte de los productores directos, y que contempla la socialización del poder.

Mariátegui cita a César Ugarte para explicar esta economía: “La propiedad colectiva de la tierra cultivada por el Ayllu o conjunto de familias emparentadas, aunque se encuentre dividida en parcelas individuales intransferibles; propiedad colectiva de las tierras de pasto y bosques por la *marca o tribu, o sea, la federación de Ayllus establecidos alrededor de una misma aldea; cooperación común en el trabajo; apropiación individual de las cosechas y frutos...*”

Mazzeo señala otros elementos del “socialismo práctico” como “elementos del anticapitalismo práctico”: los que van “Más allá del capital”. O sea, el tipo ideal de organización comunal refuta los principios básicos del sistema capitalista:

- La propiedad privada de los medios de producción (incluyendo su “redistribución”);
- La estrategia del esfuerzo individual frente al esfuerzo colectivo del que hablaba El Che;
- La dominación clasista (y toda forma de dominación y explotación);
- La lógica de la competencia por el beneficio y la acumulación, que atomiza a las clases subalternas;
- El fundamento de la mercantilización, etc;

El socialismo práctico subordina todos estos elementos del capital a una “lógica solidaria”.

De este modo,

La organización comunal contiene el embrión de lo alternativo. Al individualismo opone el colectivismo, a la propiedad privada opone la propiedad colectiva, a las relaciones sociales mediadas por los lazos mercantiles contraponen las relaciones solidarias, a la organización vertical opone la organización autónoma y de base.

En relación al proceso de trabajo, “la organización comunal posee los principios comunitarios básicos, entre otros: la emancipación del trabajo, la cogestión, la autogestión, el trabajo fraternal en asociaciones voluntarias, etc., va más allá de la comunidad campesino-indígena y es extensiva al conjunto de la sociedad”.

Mazzeo también presenta otros dos elementos del socialismo práctico:

Los elementos del socialismo práctico recuperan un paradigma ecológico, al proponer un vínculo con la naturaleza que se contrapone a la propensión fáustica del capital;

Los elementos del socialismo práctico también proponen una serie de valores y una moral antagónica a la moral burguesa: una “moral de productores”, como dijo Mariátegui inspirado en Georges Sorel.

Para finalizar, recurrimos al pensamiento crítico brasileño, en la obra del conocido militante político y economista Rui Mauro Marini. Tras su vuelta del exilio, en los años 90, Marini presentó en diversas ocasiones la idea de la autogestión en un sentido libertario.

Marini formaba parte de la corriente “luxemburguista” en los años 60, y en su exilio vivió intensamente, como dirigente del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), la experiencia de la lucha con formas autogestionarias en el Chile de Salvador Allende, los Cinturones Industriales y las tentativas de la Asamblea Popular.

En uno de sus ensayos, Marini perfila la estrategia de lucha del movimiento popular: “Ante la privatización o la simple estatización, el movimiento popular (sin perder de vista que la propiedad pública es siempre más conveniente que la privada), está en condiciones de sostener la propuesta de un área social regida por el principio de la autogestión y de la subordinación de los instrumentos de regulación del Estado a las organizaciones populares” (“Lucha por la Democracia en América Latina”-1985).

En el Congreso de la ALAS, en La Habana en 1991, Marini retomó esta idea del área de Propiedad Social, que estuvo presente en las experiencias de Gobiernos en Bolivia (general Torres) y en Perú (general Alvarado) en los años 60, y en el Chile de la Unidad Popular del gobierno de S. Allende, que Marini vivió de primera mano.

En 1994, año del inicio de la lucha contra el neoliberalismo en Nuestra América, con la rebelión en Chiapas, en el ensayo “Dos Notas para el Socialismo”, Marini plantea un ideario para el “Socialismo del siglo XXI”, al proponer un análisis de las causas de la crisis del socialismo en la URSS y en la Europa del Este, que presenta una intensa vitalidad y vigencia para el proceso en curso en Latinoamérica:

Se trata, principalmente, de entender las nuevas formas de acción y los mecanismos de participación que las masas están creando de modo más

activo en el plano de la gestión empresarial y política (...) el control obrero, la cogestión y la autogestión de las empresas; la lucha electoral y la participación en el Parlamento y en los gobiernos locales; la participación y el control popular sobre las políticas presupuestarias, educativas, sanitarias, de transporte público, además de la reivindicación de una mayor autonomía regional y local; la democratización de los medios de comunicación y el rechazo a la censura; la crítica a las desigualdades de base económica, étnica o sexual: estos son algunos instrumentos que las masas están utilizando en todas partes para defender sus intereses, elevar su cultura y madurar su espíritu revolucionario ("Dos Notas para el Socialismo"-1994).

Finalmente, con pleno espíritu "luxemburguista", concluye: "Mediante esta vía las masas se están capacitando (a diferencia de lo que ha sucedido hasta el momento en las revoluciones socialistas) para asumir ellas mismas la dirección del proceso de transición socialista. Lo que, al final, es la única garantía segura de su éxito". (*Vida y Obra de Marini*, editorial "Expresión Popular", 2005: 220)

4. Presencia en los nuevos movimientos sociales en Brasil

En Brasil, en concreto, las grandes movilizaciones callejeras de junio de 2013 han revelado la existencia de corrientes libertarias de una grande diversidad de grupos. Lo más destacable es la presencia de estas ideas en el movimiento *Bloco de Lutas*, que se inició a partir de la reivindicación concreta y popular del *Passe Livre*. Este movimiento existe desde hace varios años y presenta una sintonía fuerte con la cuestión de la autonomía en relación a los partidos y al Estado. En muchas ocasiones, organizó asambleas populares en plazas públicas para debatir los temas relacionados con el "transporte". En ocupaciones de asambleas municipales en algunas capitales, se organizó en comités temáticos para debatir el tema "Ciudades".

El movimiento se halla constituido por jóvenes trabajadores precarizados de las periferias. En las manifestaciones de junio han estado presentes también otras corrientes, Federaciones Anarquistas, como la de Rio Grande do Sul (FAG) e incluso grupos de una gran complejidad política como el *Black Bloc*, que se caracteriza por la acción directa con mucha violencia.

Es fundamental destacar que estas ideas ya estaban presentes en las actividades de grupos denominados "altermundialistas" o "antisistémicos", presentes desde el primer Foro Social Mundial en Porto Alegre, en 2001. La crisis de representación de la democracia provoca la búsqueda de nuevas formas de participación directa, que son elementos característicos en los actos de estos grupos y movimientos.

En los foros mundiales, la construcción por la juventud de las llamadas "ciudades autogestionadas" es un ejemplo muy claro. La primera fue en 2001, tras el análisis por parte de grupos de jóvenes de la experiencia de la "Comu-

na de París”, y en todos los foros mundiales o temáticos, los jóvenes rebeldes reconstruyen la ciudad autogestionada.

En el movimiento social que denominamos de Economía Popular y Solidaria, con presencia en los diversos niveles de gobierno, se presenta una corriente que se basa en las ideas de la autogestión social, con principios libertarios, desde la perspectiva que presentamos en este ensayo. La praxis de las diversas y múltiples experiencias de base (fábricas recuperadas, bancos comunitarios, fondos rotativos solidarios, casas de economía solidaria, etc.) presenta numerosos elementos de autogestión y autonomía. No olvidemos que el secretario de Economía Solidaria es un socialista de la corriente “Rosa Luxemburgo” existente en las izquierdas brasileñas desde, por lo menos, los años 50.

5. Bibliografía

- Bloco de Lutas (2013). *Dias de Dissidio*. YouTube.
- Casanova, Pablo González (1984). *Historia política de los campesinos latinoamericanos*. España: Siglo Veintiuno Editores.
- Hardt, Michael y Antonio Negri (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Buenos Aires: Debate.
- _____ (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Harvey, David; Maricato, Erminia; Davis, Mike; Braga, Ruy y Slavok Zizek (2013). *Cidades Rebeldes. Passe Livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. Boitempo editorial y Carta Maior.
- Julliard, Jacques (1998). *Autonomie ouvrière: Études sur le syndicalisme d'action directe*. París: Seuil.
- Landauer, Gustav (1911). *Aufruf zum Sozialismus*. Berlín: Paul Cassirer.
- Lowy, Michael (2010). “Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie”. París: Éditions de l'Éclat.
- Lowy, Michael y Olivier Besancenot (2009). *Che Guevara, uma chama que continua ardendo*. Brasil: Unesp.
- Marini, Ruy Mauro; Traspadini, Roberta y João Pedro Stedile (2005). *Ruy Mauro Marini. Vida y obra*. Brasil: Expressão Popular.
- Mazzeo, Miguel (2009). “Los elementos de socialismo práctico: un concepto necesario para pensar el socialismo del siglo XXI”. En *Vigencia de J.C. Mariátegui. Ensayos sobre su pensamiento*. Buenos Aires: Dialektika.

- _____ (2009). *Invitación al Descubrimiento. J.C. Mariátegui y el Socialismo de Nuestra América*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Melis, Antonio (1976). "Prólogo". En Rama, Carlos. *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano*. Barcelona: Laia.
- Novaes, Henrique (2011). *O Retorno do Caracol à sua Concha*. San Pablo: Expressão popular.
- Ornelas, Raúl (2006). "Contra-hegemonías y Emancipaciones". En Ana Esther Ceceña (coord.). *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Argentina: Clacso.
- Rama, Carlos M (1976). *Historia del movimiento obrero y social latinoamericano*. Barcelona: Editorial Laia.
- Sader, Emir (2009). *El Nuevo Topo, los caminos de la izquierda latinoamericana*. Argentina: Siglo Veintiuno/Clacso.
- Santos, Boaventura (2010). "Enriquecer la democracia construyendo la plurinacionalidad". En Lang, Miriam y Alejandra Santillana (comp.). *Democracia, Participación y Socialismo. Bolivia, Ecuador, Venezuela*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Zibechi, Raúl (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos sociales como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón Editores.
- _____ (2013). "Debajo y detrás de las grandes movilizaciones". *Cuaderno OSA*, n.º 34: 15-35.

El feminismo y la otra economía. Una mirada desde América Latina

IVONNE FARAH Y FERNANDA WANDERLEY

Las movilizaciones de las mujeres en contra del orden patriarcal y de género tienen raíces históricas antiguas y vertientes políticas diversas —liberales y radicales, religiosas y laicas, indigenistas y no indigenistas, entre otras—, lo que vuelve muy controversial hablar de un movimiento feminista. Sin embargo, es posible identificar convergencias en las reflexiones críticas e interpelaciones políticas que subyacen a una plataforma común de luchas y movilizaciones feministas, y que giran en torno al cambio de las relaciones de poder entre hombres y mujeres y la desestructuración de prácticas y referentes normativos de la dominación estructural y milenaria de las mujeres por parte de los hombres. Detrás de este núcleo común de reivindicaciones está el importante proceso de constitución del sujeto político mujer, necesario para encarar su participación política desde una identidad universal y unificada en relación con la identidad masculina dominante.

A lo largo del siglo xx e inicios del siglo xxi, las movilizaciones a favor de la equidad de género fueron decantando un vínculo entre identidad y organización que articuló redes sociales entre mujeres y organizaciones sociales y políticas tanto al interior de los países como en ámbitos supranacionales. Pese a las importantes diferencias, tensiones y conflictos entre las organizaciones y los actores, la base común del conjunto de sus luchas giró en torno a la perspectiva crítica de los sistemas normativos, cognitivos y sociales, alcanzando logros significativos a nivel académico y político, como el reconocimiento y legitimidad del pensamiento crítico feminista y los estudios de género por un lado, y la construcción de una agenda compartida orientada a la incidencia en los marcos normativos y en las políticas públicas por el otro. Un resultado de ello fue la generación de significativas mediaciones entre sociedad y Estado alrededor de las cuestiones de equidad de género en los diferentes países.

El presente documento destaca los principales hitos de las movilizaciones feministas en América Latina y cómo estas se articulan con otros movimien-

tos sociales en la búsqueda de un nuevo orden político, económico y social más solidario, equitativo y humano; al mismo tiempo, resalta las principales contribuciones de la reflexión crítica feminista sobre la economía. El primer apartado identifica la trayectoria política feminista, poniendo énfasis en los principales resultados políticos y sus desafíos futuros. En el segundo, se analizan las contribuciones conceptuales del pensamiento feminista en torno a la economía, en tanto las consideraciones finales puntualizan las convergencias y desafíos del feminismo en relación con las propuestas de otra economía.

1. Los movimientos feministas latinoamericanos

Los albores de los movimientos que cuestionaron las relaciones de poder entre hombres y mujeres en América Latina pueden ser ubicados en los años 60 y en el contexto de los nacientes movimientos sociales nucleados en contra de la explotación de clase, y a favor de la democracia y los derechos humanos. Con anterioridad, dispersas voces femeninas críticas se hicieron escuchar, pero no llegaron a articular un movimiento. Puede señalarse entre las excepciones al movimiento de las mujeres anarquistas en Bolivia, vinculadas a las nacientes luchas obreras de principios del siglo xx.

Una característica a destacar es que, desde sus inicios, las movilizaciones feministas y de mujeres en América Latina se inscribieron en el campo popular y tuvieron como referente político principal la izquierda marxista y las dictaduras militares. En Bolivia, el movimiento de las amas de casa mineras —lideradas por Domitila Barrios de Chungara— se sumó a las luchas obreras e inició las acciones por la caída de la dictadura militar de Banzer. En Argentina, las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo interpellaron la dictadura y la violación de los derechos humanos. En Perú, las mujeres del distrito de Villa El Salvador de Lima articularon la lucha por la salud de sus hijos (programa del vaso de leche) cuestionando la violencia de Sendero Luminoso. En Nicaragua, la Asociación de Mujeres Luisa Amanda Espinoza (Anmlae) se fortaleció en la resistencia y combate de la dictadura de Somoza. Si bien estos movimientos no tenían como objetivo específico modificar la distribución del poder entre los sexos, fueron experiencias de lucha de las mujeres en el seno de organizaciones y partidos de izquierda desde donde germinaron los cuestionamientos a las relaciones de poder y a la división sexual del trabajo en general y en la política, desplazando su eje más allá de reivindicaciones clasistas, democráticas y de derechos humanos.

Este proceso, que atravesó la década de los setenta y parte de los ochenta, estuvo articulado con reflexiones críticas emergentes en las universidades y centros de investigación como se verá más adelante, y también con acciones impulsadas por organismos internacionales, en específico Naciones Unidas. En la interacción de este marco internacional con los contextos nacionales se

fueron construyendo sujetos sociales e institucionales impulsores de acciones colectivas a favor de los derechos de las mujeres en la región. Durante los 70 se realizaron conferencias regionales, encuentros y discusiones que remataron en la Conferencia Mundial sobre la Mujer (México 1975) y en la aprobación de la Convención para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (1979); eventos que —junto al reconocimiento internacional de la reflexión feminista, académica y política— potenciaron la consolidación del movimiento feminista como nuevo sujeto social y actor político a escala nacional e internacional.

Con el retorno a la democracia en la década de los 80, se consolidan proyectos políticos feministas con reivindicaciones específicas que alcanzan grados de institucionalización diversos en las estructuras públicas, según los países. Así se crea el Consejo Nacional de Mujeres en Brasil con la reforma constitucional de 1988; el Servicio Nacional de las Mujeres en Chile; a la vez se da paso a reformas legales como la aprobación de leyes de cuotas femeninas en las listas de candidatos a representantes políticos en Argentina. Estos procesos sirvieron de ejemplos para reformas institucionales y legales en otros países.

Las agendas públicas de equidad de género se van consolidando en los 90, con base en alianzas entre gobiernos y organismos internacionales, movimiento feminista amplio y algunas organizaciones de mujeres. Las principales demandas en este momento se concentraron en demandas de reconocimiento como la promulgación de leyes contra la violencia doméstica, sobre los derechos sexuales y reproductivos, y derechos de participación política en igualdad; cuya implementación requirió la creación de organismos gubernamentales especializados. Igualmente, se amplió la presencia de las organizaciones no gubernamentales (ONG) “feministas”, y se fueron incluyendo gradualmente demandas redistributivas asociadas con derechos sociales y económicos de las mujeres.

Así, las nacientes agendas públicas se van complejizando por la necesidad de articular ambas estrategias: (i) de reconocimiento: prevención, sanción y atención de la violencia, eliminación de la discriminación legal contra la mujer, promoción de los derechos sexuales y reproductivos, de participación política y acceso a la justicia; y (ii) de redistribución: acceso a servicios de salud, educación, al trabajo asalariado, recursos económicos (crédito, asistencia técnica) y jubilación. En este marco se empieza a problematizar el trabajo no remunerado exigiendo su reconocimiento como trabajo socialmente útil.

El rol de los organismos internacionales y de las Naciones Unidas destacó por el impulso de conferencias regionales, encuentros y discusiones que apuntaban a la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing 1995), y por el apoyo a la construcción de agendas compartidas entre sociedad civil y Estado, y de alianzas con otros movimientos sociales. Es durante esta década que se multiplican asociaciones de mujeres afines al feminismo, al tiempo que —de entre ellas— emergen “especialistas” en temas y problemas estratégicos de

género y en la gestión pública de los mismos, dando lugar al “feminismo institucionalizado” que fortaleció a los organismos gubernamentales de género y la generación —camino a Beijing— de alianzas y redes entre Estado, ONG y organizaciones de base, a favor de los derechos de las mujeres.

Este proceso no estuvo exento de fuertes tensiones y conflictos entre organismos e instituciones feministas y organizaciones sociales de mujeres y otros actores sociales y políticos, pues ellos tuvieron como telón de fondo en la mayoría de los países a los programas de ajustes neoliberales y la regresividad en materia de políticas y derechos principalmente sociales. Una de esas tensiones se dio entre las representantes del movimiento cada vez más instaladas en las organizaciones no gubernamentales, el Estado y los organismos multilaterales —identificadas como “burocracia de género” y en un proceso de movilidad ascendente— y el conjunto de mujeres populares constituidas como “destinatarias” de políticas, programas y proyectos, cuya movilidad fue más bien descendente bajo las políticas neoliberales.

Por tanto, uno de los cuestionamientos centrales al movimiento feminista desde los colectivos de mujeres populares, en esa década, estuvo referido a la escasa atención y problematización de la división entre mujeres fundada en los clivajes de clase y étnico; lo que se expresó en la debilidad de las estrategias redistributivas en un contexto de políticas regresivas. Con escasas excepciones en los 90, las feministas no lograron construir relaciones horizontales con mujeres indígenas y afrodescendientes, tampoco con mujeres de clases sociales populares, como las trabajadoras asalariadas del hogar o las mujeres productoras del ámbito rural, a causa del privilegio de estrategias de reconocimiento fincadas en un sujeto mujer universal.

El tiempo enseñó que el reconocimiento formal entre varones y mujeres mediante la equiparación de derechos o la igualdad en el mundo público y del trabajo no es suficiente. Asimismo, enseñó que es difícil sostener las luchas por demandas de reconocimiento cuando aún no se ha alcanzado un umbral material o de bienestar tolerable. Por tanto, también enseñó que es necesario inscribir las luchas feministas —en su complejidad— en el contexto más amplio de las relaciones sociales de dominación económica, política y cultural. Lo anterior tuvo repercusiones políticas importantes. Por un lado se produjo un cierto “divorcio” no exento de conflictos entre organizaciones sociales de mujeres e instituciones feministas, y fundado en las desigualdades de clase y pertenencia étnica; por otro, se fue generando una conciencia sobre la necesidad de reflexionar acerca de la articulación sinérgica o integral entre las luchas por reconocimiento y aquellas por redistribución, ya que no existe *a priori* una retroalimentación virtuosa entre ambas. Estos desafíos fueron orientando los esfuerzos reflexivos hacia la doble dimensión de la justicia, y a un foco mayor en los supuestos organizativos de la economía en tanto proceso de la realidad y disciplina académica.

La necesidad de insertar las luchas feministas en las relaciones sociales más amplias derivó en la articulación de importantes redes y asociaciones centradas en el desafío político y académico de entender mejor las relaciones entre género y economía. Debe resaltarse en esa perspectiva la creación de la Red Latinoamericana Mujeres Transformando la Economía (Remte), la participación de las mujeres en la Alianza Social Continental y su seguimiento a las tendencias del comercio internacional (movilizaciones contra los TLC y ALCA), su participación en la Asociación Internacional de Economistas Feministas, cuyas contribuciones han alimentado las luchas sociales de las mujeres e importantes programas académicos sobre estudios de género en numerosos centros universitarios de la región.

En este marco, ganó nueva importancia y dimensión en la agenda política del movimiento feminista, la demanda de transformación de las desigualdades en el ámbito de la reproducción y el cuidado. Esta discusión —analizada en la segunda parte de este ensayo— redefinió la complejidad de este ámbito y, conocido su estrecho vínculo con los procesos económicos, se lo analizó desde una lógica de derechos ciudadanos. En la actualidad, el cuidado como derecho social se encuentra en el centro de dicha agenda. Sin embargo, lo está junto con las otras cuestiones referidas a las desigualdades entre mujeres y los clivajes étnicos, de clase, de diversidades sexuales que vienen con nuevos desafíos como es el de la articulación entre descolonialidad y despatriarcalización, muy ilustrativo en la experiencia boliviana actual.

Así, la entrada en el nuevo milenio trajo uno de los retos centrales de las luchas feministas fincado en la necesidad de resolver cómo afrontar las desigualdades intragenéricas y la heterogeneidad de sus formas de representación, en la generación de alianzas entre los diferentes colectivos de mujeres a favor de sus derechos como requisito para lograr una sociedad equitativa, solidaria, humana y democrática. Es decir, el feminismo se enfrenta hoy al imperativo de articular las luchas por superar el sistema patriarcal con las luchas de los movimientos sociales indigenistas, clasistas, biopolíticos de la sexualidad, y a la vez con las luchas más amplias: ambientalistas, antiglobalización y anticapitalistas que incluyen, estas últimas, la búsqueda o fortalecimiento de “otra economía” que, hoy por hoy, enrola a una mayoría de mujeres.

Al mismo tiempo que la lucha feminista presenta un gran potencial para convocar a otros movimientos populares a favor de cambios sociales, culturales y políticos de envergadura, su posición antisistémica radical es precisamente la que reclama la ampliación de la democracia más allá de la esfera pública, por su cuestionamiento a las relaciones de poder entre hombre y mujeres, entre mujeres mismas; relaciones que atraviesan todas las esferas de la vida social, incluida las familias. Esta radicalidad y amplitud de alcance, ciertamente, genera tensiones con muchos movimientos sociales que se resisten a aceptar que hay que llegar a todas esas esferas.

Ese alcance involucra también la tensión entre la lucha por el ejercicio pleno de los derechos individuales de las mujeres y la lucha por los derechos colectivos de los pueblos y comunidades indígenas cuyas prácticas y costumbres no están exentas de relaciones de poder, desigualdad y discriminación contra las mujeres. Tensión que se expresa principalmente en Bolivia, Ecuador y Guatemala, donde la aproximación entre feminismo y movimiento indígena desafía las prácticas patriarcales naturalizadas al interior de este último; más aún, cuando el movimiento indígena (también en su expresión femenina) es un protagonista central de los procesos políticos en marcha. En el caso particular de Bolivia, este movimiento es hoy parte de la nueva “burocracia” estatal en un marco de profundas reformas en las estructuras de poder; ello agrega, sin duda, elementos nuevos a la relación entre el movimiento feminista tradicional y los emergentes movimientos de mujeres indígenas. También está la tensión entre las lógicas patriarcales en los partidos políticos y en el seno de los gobiernos, cuya articulación incide en la implementación de las políticas públicas.

Las preguntas que enfrenta la lucha feminista, pues, son numerosas: ¿Cómo mantener la autonomía de una acción colectiva feminista y al mismo tiempo articular la heterogeneidad de sus expresiones? ¿Cómo asegurar esa autonomía y, a la vez, articularse con partidos políticos, gobiernos y otros movimientos sociales? ¿Qué potencial tiene el feminismo para fundar “otra economía” más redistributiva y organizada sobre el reconocimiento de la diversidad? ¿Cuál es el límite de aceptación de las prácticas patriarcales vis a vis la necesidad de alianzas para conquistas puntuales? ¿Cómo evitar que el discurso de género sea funcionalizado y utilizado para la legitimación política de gobiernos y partidos políticos que no tienen verdadera voluntad política para cambiar el orden patriarcal? En las respuestas se ubican las potencialidades y desafíos de alianzas entre feministas y movimientos sociales a favor de mayor solidaridad, equidad y democracia social y económica.

2. El pensamiento crítico feminista por otra economía

El pensamiento feminista aportó críticas radicales al concepto de economía de la teoría neoclásica al cuestionar: (i) su visión restricta al circuito mercantil y la invisibilidad de la esfera reproductiva y del cuidado como parte de la economía; (ii) la confusión entre mercado y la utopía del mercado libre y auto-regulado que niega la importancia de los marcos normativos, roles sociales, prácticas de poder y discriminación en el seno de mercados concretos; (iii) el concepto de trabajo limitado a las actividades remuneradas y el no reconocimiento de la contribución social y económica de las actividades no remuneradas para reproducir la vida social; (iv) la visión del hogar como espacio de ocio y recreación, donde no se producen bienes y servicios necesarios a la reproducción humana; (v) la noción dominante de un modelo único

de familia; (vi) la separación radical entre esfera privada y pública; (vii) el supuesto de una racionalidad instrumental (*homo-economicus*) como único comportamiento para el buen funcionamiento de la economía.

Una reconstrucción de la trayectoria de la reflexión feminista muestra que sus críticas conceptuales son afines a la discusión crítica actual sobre otra economía.

Durante el siglo xx, pensadoras feministas visibilizaron la tendencia irreversible de la participación pública de las mujeres y de las transformaciones familiares, sociales y económicas. Un primer grupo de estudios mostró la salida de las mujeres de la esfera privada de los hogares y su creciente incorporación al mundo del trabajo y al mundo público más general (Benería y Roldán, 1987; Arriagada, 1990; Borderías y Carrasco, 1994). Sus estudios visibilizaron la segregación ocupacional, las brechas de ingreso entre hombres y mujeres y las prácticas de discriminación en el mercado de trabajo. Argumentaron que la segmentación de las mujeres en ciertas actividades y ocupaciones (segregación horizontal), su presencia mayoritaria en los niveles más bajos de cada ocupación (segregación vertical) y las brechas agregadas de ingresos no son solo resultado de diferencias de productividad entre el trabajo masculino y femenino en un modelo de mercado competitivo (libre y auto-regulado).

Según la perspectiva teórica neoclásica, el mercado es un mecanismo abstracto de maximización de recursos que tiende a la eficiencia y que, por tanto, el lugar que ocupan mujeres y varones en el mercado de trabajo responde al principio de diferencias de productividad. Los estudios feministas mostraron, en cambio, que el mercado es una institución constituida por prácticas sociales entre sujetos imbricados en marcos sociales y culturales que no se comportan únicamente como agentes atomizados que buscan maximizar sus utilidades. Fueron amplias las evidencias que mostraron cómo las decisiones de contratación, las oportunidades de capacitación y movilidad laboral, y la definición salarial de hombres y mujeres no están exentas de costumbres, prejuicios y estereotipos socialmente estructurados. Las construcciones de género y prácticas de discriminación en el mercado de trabajo explican parte importante de la segregación ocupacional y las brechas de ingreso.

Estos estudios también cuestionaron la separación entre la esfera pública y la privada al mostrar la estrecha relación entre el trabajo remunerado y el trabajo no remunerado en la definición de oportunidades laborales de hombres y mujeres. Así, la desigual distribución del trabajo entre ambos en la familia constituye una barrera esencial a la participación económica y social de las mujeres en igualdad de condiciones, vis a vis la resistencia cultural y social de los varones a compartir el trabajo de cuidado al interior de las familias, a pesar que las mujeres asumen cada vez más responsabilidad en la provisión de recursos económicos al hogar (Andersen, 1991; Wanderley, 2003).

Los estudios feministas cuestionaron las explicaciones neoclásicas sobre la división sexual del trabajo en la familia, y explicaron cómo ella determina la participación de hombres y mujeres en el mercado de trabajo. Si bien la teoría neoclásica solo se ocupó de la producción mercantil y el trabajo remunerado hasta la década de los 60, con el estudio de Gary Becker *A Treatise on the Family* (1991) se introduce una línea de reflexión: la Nueva Economía de la Familia (NEF), que buscó mostrar cómo la familia distribuye el tiempo de trabajo entre el hogar y el mercado, y cómo luego reparte los recursos y productos eficientemente para maximizar la satisfacción de las necesidades colectivas. A partir del concepto de las ventajas comparativas de la teoría del comercio internacional, Becker argumentó que la producción de bienes y servicios, dentro y fuera del hogar, es más eficiente cuando uno de los miembros se especializa en la producción en el mercado y el otro se especializa en la producción en el hogar. De allí que el modelo de familia biparental donde el varón se especializa en la producción mercantil mientras la mujer lo hace en la producción doméstica sería el arreglo más eficiente para maximizar las utilidades colectivas de la familia, en tanto cada uno obtenga mayor retorno monetario o beneficios en sus respectivos trabajos.

La NEF tuvo el mérito de situar el análisis de la producción en el hogar al mismo nivel conceptual que el trabajo remunerado, cambiando la visión de la familia como espacio solo de ocio y recreación a la de un espacio de igual importancia que el mercado para la producción de bienes y servicios socialmente necesarios. Así, el hogar pasó a ser definido, por esta teoría, como un espacio que combina la producción de bienes y servicios para el consumo con el ocio y la recreación. Igual de importante fue la idea de que el factor tiempo es limitado y que las personas deben distribuirlo entre actividades mercantiles remuneradas, actividades domésticas no mercantiles, y actividades de descanso y recreación. Esta proposición significó un avance en relación con la teoría neoclásica tradicional, en sentido de que el tiempo no dedicado al trabajo remunerado no es identificado como ocio. Además, la idea del tiempo como recurso escaso implica que hay que asignarlo entre distintos trabajos; por tanto, la teoría ahora enfatiza la interrelación entre las esferas del hogar y del mercado de trabajo.

La crítica más radical a la NEF desde los estudios feministas apunta al supuesto del actor maximizador de utilidades por mantener los condicionantes sociales y culturales de los comportamientos diferenciados de los individuos —y en específico de hombres y mujeres— como cuestiones exógenas al modelo explicativo de la división sexual del trabajo. De este modo, la propuesta de la NEF de construir funciones de utilidad masculina y femenina donde esta última incluiría no solo la maximización de ocio y remuneración —como en el caso de los hombres— sino también los trabajos del hogar y de crianza, naturaliza los roles de género y sus efectos inequitativos en la organización

de la producción de bienes y servicios dentro y fuera del hogar. Las limitaciones del principio explicativo de la eficiencia y el supuesto de racionalidad instrumental de actores atomizados y orientados a maximizar su bienestar individual, característicos del modelo neoclásico, no permiten comprender las relaciones sociales y de poder dentro de los hogares, los mandatos normativos que estructuran sus comportamientos ni, por tanto, cómo la reproducción de la posición inferior de las mujeres no es producto de decisiones individuales.

Esta reflexión también aportó evidencias sobre las transformaciones familiares con la pérdida de importancia relativa de la familia biparental compuesta por un papá proveedor de ingresos y una mamá disponible a tiempo completo para proveer cuidado en el hogar; y con la mayor diversidad de los tipos de familias a partir del aumento de las familias monoparentales con jefatura femenina, de las familias biparentales donde ambos cónyuges son proveedores de ingresos, y de las familias con orientaciones sexuales diversas (Kabeer, 1998; Jelin, 2000; Farah, 2002). Estos estudios también resaltan la importancia de comprender los hogares como unidades heterogéneas donde sexo, edad y clase son ejes estructuradores de la división del trabajo y donde la interacción cotidiana conjuga cooperación y conflicto. Los hogares, además, son espacios dinámicos que varían con el tiempo. Sus ciclos de vida están marcados por acontecimientos y situaciones diversas (nacimiento de hijos e hijas, unión de miembros que permanecen en el mismo espacio físico, enfermedades, separaciones y muerte, o circunstancias externas como reducción de la demanda de trabajo o catástrofes naturales).

En este sentido, las transformaciones sociales, económicas y familiares a lo largo del tiempo tienen influencia y agudizan las tensiones entre la vida laboral y la vida familiar, dificultando a las familias la conciliación entre la generación de ingresos y el trabajo de cuidado principalmente para quienes más lo necesitan. Y son las mujeres quienes viven más intensamente este conflicto debido al mandato social y cultural que les asigna la responsabilidad del cuidado a los miembros dependientes del hogar al tiempo que lo naturaliza como “no trabajo”, en contra ruta de las transformaciones socioeconómicas y culturales de emancipación de las mujeres. Por ello, las modalidades de inserción laboral de las mujeres siguen dependiendo de las escasas condiciones sociales disponibles para conciliar cuidado y generación de ingreso.

En breve, las realidades socio-laborales de hombres y mujeres están constituidas tanto por las actividades orientadas a generar ingreso como por aquellas asociadas con la reproducción de las familias. Estas actividades (remuneradas y no remuneradas) deben ser conceptualizadas como trabajo por cuanto requieren esfuerzo físico, emocional y psicológico, y disponibilidad de tiempo para ambas. Así, el concepto de trabajo no se restringe solo a las actividades generadoras de ingreso pues, aunque las actividades en los hogares y las comunidades no agreguen o generen valor monetario, son indispensables para

reproducir a las personas, familias y sociedad en general. Un aporte central del feminismo a la economía radica en posicionar el trabajo no remunerado de los hogares y las comunidades al mismo nivel conceptual que el trabajo remunerado; lo cual permite comprender y explicar las desiguales oportunidades que enfrentan hombres y mujeres para generar ingresos y para lograr el bienestar propio y de sus familias. (Gutiérrez, 2007; Montaña y Calderón, 2010).

Los estudios feministas muestran que la naturalización del cuidado como inherente a la condición femenina en las familias y las comunidades, sin cooperación social ni estatal, fundan la desigualdad entre hombres y mujeres, entre familias, y entre niños, niñas y adolescentes. También aportan abundante evidencia sobre cómo la diferencia socioeconómica no permite a las familias cuidar a sus dependientes como desearían, constituyendo un mecanismo primordial de reproducción de las desigualdades socioeconómicas entre generaciones, por cuanto familias de estratos altos tienen alternativas para conciliar la vida laboral y familiar mediante la compra del servicio de cuidado en el mercado, sea el servicio de la trabajadora del hogar o los servicios de cuidado infantil o servicios extra-escolares. Mientras, la mayoría de familias de estratos de bajos ingresos no puede comprar esos servicios ni tampoco dispone de servicios públicos accesibles y de calidad para el cuidado de sus hijos e hijas.

La tensión entre el cuidado y el trabajo remunerado conduce a muchas familias a delegar —como única salida— las responsabilidades de cuidado a los propios niños, niñas y adolescentes; arreglos precarios de cuidado y protección que someten a la mayoría de los niños, niñas y adolescentes a una mayor exposición a riesgos de todo tipo, incluidas las actividades delictivas y de consumo de drogas, ingreso temprano al mercado laboral en detrimento de su educación, inseguridad física y emocional, a la violencia sexual intra y extrafamiliar, además de problemas de salud al tener que permanecer en espacios públicos inadecuados. Otros riesgos son las deficiencias nutricionales, de estímulos cognitivos, físicos y sociales, embarazo adolescente y abandono familiar, que podrían ser prevenidos con servicios de atención infantil o de actividades extraescolares complementarias a la escuela, mientras los y las progenitoras generan ingresos. Y como lo documentan los estudios feministas, afectan principalmente a las familias más pobres (Marco, 2007).

Este es un problema público que —según lo plantean las feministas y los estudios de género— nos lleva a comprender el círculo vicioso de reproducción generacional de la desigualdad y la pobreza por un lado, y que erosiona el supuesto cultural y social que atribuye a las familias/comunidades (léase mujeres) la responsabilidad de proveer el cuidado para la sostenibilidad de la vida buena por otro. Las cuestiones concretas que derivan de esta reflexión académica y política planteada por las feministas y los estudios de género son: ¿Quiénes deben responsabilizarse del cuidado a las personas dependientes —especialmente niños, niñas y adolescentes— ante los cambios que viven las

familias, los mercados de trabajo y la sociedad en conjunto? ¿Cómo superar la organización mercantilista y familista del cuidado para evitar los vacíos o desigualdades de resguardo y protección entre los y las ciudadanas? ¿Cómo distribuir las responsabilidades y el trabajo de cuidado para evitar desigualdades de género y generacionales? Y, como esta problemática se halla en el corazón de una conceptualización amplia de la economía y el trabajo, ¿qué relación tiene el cuidado y la protección en corresponsabilidad con la “otra economía”?

La respuesta dada por las feministas no admite dudas: la responsabilidad del cuidado debe ser compartida entre Estado, sociedad y familias. Si bien las familias y las comunidades seguirán siendo el núcleo primario del cuidado, ellas deben contar con condiciones y apoyos de servicios públicos o públicos-privados accesibles y de calidad en el cuidado y protección a los niños, niñas y adolescentes. Solo así se garantiza que ciudadanos y ciudadanas ejerzan su derecho al cuidado y protección sin distinciones de condición socioeconómica, étnica o generacional o de su capacidad de compra de estos servicios en el mercado (Salazar, 2011). Esta reflexión fundamenta el concepto de cuidado como un derecho social que debe ser reconocido, nombrado y explicitado para poder transformar las condiciones institucionales y sociales en vigencia, de cara al efectivo ejercicio de los derechos humanos y ciudadanos ya establecidos (a la educación, salud, nutrición, trabajo, protección e integridad física, emocional y psicológica, a la igualdad). Ello exige remontar las políticas sociales segmentadas y pasar a la coordinación de las políticas para enfrentar integralmente los problemas de discriminación, de desigualdad social y de pobreza.

Este concepto de cuidado articula los derechos de la infancia con los de las mujeres para replantear las políticas de bienestar social en el siglo XXI bajo principios de solidaridad, justicia, cooperación y equidad. La noción de solidaridad otorga un importante papel al Estado como proveedor de bienestar social a ciudadanos y ciudadanas, y resurge como valor central en la constitución de nuevos órdenes sociales que garanticen una coexistencia horizontal y equitativa entre seres humanos y entre estos y la naturaleza. Además de posibilitar la superación de las injusticias que pesan sobre las mujeres y la infancia mediante la reconfiguración del sistema de bienestar —que articule los principios antes señalados en el diseño y gestión de las políticas públicas donde no se dispone todavía del mismo— (Esping-Andersen, 2002; Pautassi, 2007; Martínez-Franzoni, 2008), el cuidado abre un nuevo campo al trabajo, a la “otra economía” que tiene en la solidaridad un valor central para su organización.

3. Consideraciones finales: convergencias entre el feminismo y la otra economía

La lucha por los derechos sociales y económicos de las mujeres no se circunscribe a demandas sectoriales y corporativas de un grupo social. Implica una posición antisistémica porque remonta la separación entre el espacio público “masculinizado” y asociado con la producción, y el espacio privado “feminizado” y vinculado con la reproducción; artificio sobre el que se ha construido la economía dominante, su teoría y políticas públicas correspondientes. Por otro lado, esa lucha conlleva la democratización radical de todas las esferas sociales. La denuncia del orden patriarcal y de género, de la utopía del mercado libre y autoregulado y la economía centralmente organizada, viene acompañada de una propuesta para construir otra economía que pone la vida humana en el centro de las decisiones políticas. La revalorización de la esfera reproductiva y el reconocimiento del cuidado como derecho social interpelan la economía hegemónica cuyo desempeño profundiza la desigualdad y la pobreza, perpetúa la exclusión de amplias mayorías del ejercicio de derechos humanos y ciudadanos, y reproduce las relaciones sociales inequitativas.

A partir de ello, la posición política feminista demanda una reformulación radical del concepto de economía que organiza relaciones de poder al sostenerse sobre la división sexual del trabajo en las familias y en los mercados. Al sumarse a la visión de la economía como esfera social e institucional, construida —por excelencia— mediante la normalización de prácticas y decisiones políticas, el feminismo contribuye a la desmitificación de la supuesta condición natural y suprasocial de la economía, a la vez que al replanteamiento de sus significados y potencialidades de transformaciones. En sintonía con otras vertientes críticas, la desnaturalización de la economía como mecanismo abstracto y ahistórico pone de manifiesto la falacia del supuesto de que el comportamiento racional-instrumental que busca la ganancia máxima, sea suficiente o el argumento que explique las dinámicas económicas. La inscripción de las actividades económicas en las estructuras sociales, culturales y políticas permite superar las visiones esencialistas de la economía y visibilizar convenciones sociales y estructuras sociales y políticas que delimitan los campos de lo posible y de lo deseable.

La crítica feminista alerta sobre los desafíos que enfrentan los movimientos de democratización de la economía y la sociedad para no reproducir el status quo del orden patriarcal de género. En ese propósito, es fundamental incluir la pluralidad de principios económicos inherentes a la producción y distribución de bienes y servicios —mercantil y no mercantil, familista y estatista, individualista y asociacionista, egoísta y solidaria— para visualizar la diversidad de contradicciones y relaciones de poder vigentes en todos los tejidos socioeconómicos. La adopción de la perspectiva feminista tiene múl-

tiples consecuencias; entre ellas, la crítica a la insuficiencia de las propuestas de desmercantilización de bienes y servicios públicos necesarios para la sostenibilidad de la vida si no están acompañadas de propuestas de la defamiliarización de las responsabilidades reproductivas y de cuidado. En otras palabras, la inclusión del objetivo de desnaturalización —vía la democratización— de la división sexual del trabajo en la esfera reproductiva y productiva es central para prevenir los efectos negativos directos e indirectos sobre las mujeres que pueden tener tanto las posiciones conservadoras como las posiciones políticas progresistas. Al mismo tiempo, lo es también para avanzar en los cimientos de organización de una “otra economía”.

4. Bibliografía

- Andersen, Jeanine (1991). “El sueño de la casa sin cocina”. En Guzmán, Virginia; Patricia Portocarrero y Virginia Vargas (comp.). *Una nueva lectura: género en el desarrollo*. Lima: Flora Tristán Ediciones.
- Arriagada, Irma (1990). *Participación desigual de la mujer en el mundo del trabajo*. Santiago de Chile: Cepal.
- Benería, Lourdes y Cristina Roldán (1987). *The crossroads of class and gender. Industrial homework, subcontracting and household dynamics in Mexico City*. Chicago: University of Chicago Press.
- Becker, Gary (1991). *A treatise on the family*. Cambridge: Harvard Press.
- Borderías, Cristina y Cristina Carrasco (1994). *Las mujeres y el trabajo. Rupturas conceptuales*. Madrid: Economía Crítica.
- Esping-Andersen, Gosta (2002). *Why we need a new Welfare State*. Oxfordshire: Oxford University Press.
- Farah, Ivonne (2002). *Hogares y Familias bolivianas: Trabajo de hombres y mujeres*. La Paz: Cides-UMSA/INE.
- Gutiérrez, María Alicia (2007). *Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades. Desafíos para la investigación política*. Buenos Aires: Clasco.
- Jelin, Elizabeth (2000). *Pan y afectos. La transformación de las familias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kabeer, Naila (1998). *Realidades transtocadas. Las jerarquías de género en el pensamiento del desarrollo*. México: Paidós.

- Marco Navarro, Flavia (2007). *El cuidado de la niñez en Bolivia y Ecuador: derecho de algunos, obligación de todas*. Santiago de Chile: Cepal.
- Martínez, Franzoni (2008). *¿Arañando Bienestar? Trabajo remunerado, protección social y familias en América Central*. Buenos Aires: Colección Clacso-Crop.
- Montaño, Sonia y Coral Calderón Magaña (2010). *El cuidado en acción. Entre el derecho y el trabajo*. Santiago de Chile: Cepal y Unifem.
- Pautassi, Laura (2007). "El cuidado como cuestión social desde un enfoque de derechos". En *Serie Mujer y Desarrollo*, n.º 87.
- Salazar, Cecilia (2011). "Ética del cuidado y desarrollo para todos: desafíos desde la diferencia". En Fernanda Wanderley (coord.). *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*. La Paz: Cides-UMSA y Plural editores.
- Wanderley, Fernanda (2003). *Inserción laboral y trabajo no mercantil: un abordaje de género desde los hogares*. La Paz: Cides-UMSA y Plural Editores.

Tomando el control: autonomía, subsistencia y desmercantilización. Gérmenes de otra economía en las luchas de los zapatistas en Chiapas y los sin tierra en Brasil

LEANDRO VERGARA-CAMUS

Este capítulo analizará las alternativas de desarrollo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil que se han destacado por generar comunidades rurales autónomas, con sus propias estructuras de poder popular, que han logrado desafiar y parcialmente reemplazar al Estado, así como mitigar los efectos negativos del mercado. Estas alternativas al neoliberalismo han sido posibles porque estos movimientos han alcanzado y mantenido un control territorial. A su vez, este control territorial les ha permitido tener acceso a la tierra de forma no mercantilizada y producir una variedad de alimentos. Ello les permite también, hasta cierto punto, desligar su reproducción social de la lógica del mercado y privilegiar otras prácticas y relaciones sociales fundadas en los lazos comunitarios y solidarios, parcialmente liberados de la monetarización acentuada por el neoliberalismo. Desde nuestro punto de vista, ahí se encuentran algunos gérmenes de Otra Economía, opuesta a la lógica del capital, de la acumulación, de la explotación y de la enajenación. Sin embargo, estas prácticas no capitalistas no son en sí mismas suficientes para alcanzar lo que los zapatistas y los sin tierra consideran una vida digna. Por ello, han tenido que acudir al mercado para encontrar trabajo reenumerado o vender sus productos. Aquí se han intentado varias estrategias con resultados muy variados. El EZLN y el MST, por sí solos, no tienen la capacidad de ir transformando las relaciones sociales de reproducción y producción más allá de los espacios controlados por ellos. Distinguiendo entre la estrategia del EZLN y del MST en relación con el Estado, el capítulo terminará identificando

brevemente ciertas similitudes de estos movimientos con otros movimientos campesinos de Latinoamérica, así como los desafíos que representa para todo ellos la necesidad de consolidar y expandir los logros alcanzados a nivel comunitario hacia escalas regionales o nacionales, dominados por la lógica del mercado y los resabios de la tradicional política clientelista.

1. Capitalismo, relaciones de propiedad, globalización y la lucha por la tierra en México y Brasil

Siguiendo los trabajos de Marx, Robert Brenner y Ellen Wood (2002, 2009), consideramos que el capitalismo está conformado por un conjunto de relaciones sociales caracterizado por: 1) la separación de los trabajadores de sus medios de producción, 2) la dependencia al mercado, 3) el predominio de la propiedad privada absoluta, 4) el imperativo de la competencia para la sobrevivencia de los productores, 5) la producción para la acumulación de capital, 6) la separación de lo económico de lo político, 7) el fetichismo de la mercancía y 8) el predominio del valor de cambio sobre el valor de uso.

Para Marx, existen condiciones para la generalización de las relaciones sociales capitalistas en el campo solo cuando se abre la tierra a la libre inversión del capital, o sea, cuando se mercantiliza la tierra. Aunque tome siglos en desatarse este proceso, ello últimamente lleva a que todos los productores agrícolas, sea, como propietarios o asalariados, se vuelvan *estrictamente dependientes del mercado* para su reproducción y que todos los sujetos sociales rurales estén *obligados* a producir para el mercado y acumular una parte de sus ingresos para reinvertirlos en un mejoramiento de la producción so pena de perder su modo de subsistencia (su acceso a la tierra). Bajo estas condiciones, la subordinación de la tierra al capital transforma la competencia en un *imperativo* para la sobrevivencia de los productores (Wood, 2009: 43). Para que se desate este imperativo, una de las condiciones esenciales es la separación de los campesinos de sus tierras vía la expropiación directa mediante leyes específicas, conformando la famosa “así llamada acumulación primitiva” de Marx, que llevan al establecimiento de la propiedad privada sobre la tierra, así como a la imposición de una nueva disciplina del trabajo. En sus escritos de juventud, Marx ya había percibido que la imposición de la propiedad privada sobre los medios de producción representaba el inicio de un proceso de enajenación de los productores, los cuales perdían el control sobre su trabajo, el fruto de su trabajo y los lazos que los unían los unos a los otros. En *El Capital*, Marx muestra como de esta enajenación prosigue la explotación de trabajador y agrega que esta última viene envuelta por una mistificación que llamó “el fetichismo de la mercancía”, a través de la cual las relaciones sociales entre seres humanos son ocultadas y transformadas, por los seres humanos mismos, en relaciones entre objetos que adquieren una vida propia. Así las relaciones

sociales entre seres humanos se encuentran mediadas por las mercancías, el dinero y el valor de cambio. En el capitalismo, la tierra, como cualquier otro “objeto”, es transformada en una mercancía con un valor intrínseco y apreciada por esta simple facultad. El hecho que la tierra, con el trabajo de los seres humanos, pueda ser fuente de subsistencia, de alimento y de ambiente material para la vida social, o sea, que tenga un valor de uso para satisfacer las necesidades vitales de los seres humanos, incluyendo su capacidad creativa, se encuentra superado por su valor de cambio en el mercado.

En la gran mayoría de las sociedades se han establecido límites morales y políticos a la propiedad privada, al uso privado de los recursos y a las relaciones de reproducción y producción. Como lo subraya Karl Polanyi, lo económico siempre ha sido enmarcado en lo político. Mediante luchas sociales y políticas, las clases populares han buscado limitar el poder de los que controlaban la economía, movilizándolo e interpretándolo, como lo documentó el historiador E.P. Thompson para Inglaterra, elementos de la cultura popular como fuente de lo que debería ser considerado un derecho colectivo, así como las prácticas justas o injustas.

En América Latina, una primera fase de acumulación primitiva ligada a la posible emergencia de un capitalismo nacional inició con las “reformas liberales” a mediados del siglo XIX y desató una serie de revueltas populares. En el más exitoso de los casos llevó a la Revolución mexicana y al establecimiento de claros límites sobre la propiedad privada de la tierra en la Constitución de 1917 mediante la figura del ejido como propiedad colectiva inalienable. En Brasil, las reformas liberales no generaron el mismo nivel de resistencia que en México, sino que llevaron a la concentración de la tierra y a la subordinación de los campesinos a los grandes latifundistas hasta mediados del siglo XX, a través de una diversidad de formas de producción (trabajo semi-esclavo, trabajo asalariado, diversas formas de arrendamiento pagado en efectivo o en productos, paternalismo, etc.), que también permanecieron en diferentes regiones de México, como Chiapas, a pesar de la reforma agraria (Vergara-Camus, 2012).

A mediados de los años 60, el Estado brasileño decidió modernizar su modelo agroexportador y creó un complicado sistema de créditos, con tasas de interés preferenciales, que estimuló la producción de cereales para la exportación como el trigo, el maíz y, sobre todo, la soya, así como la producción de ganado. Estos créditos favorecieron la mecanización de la mayoría de los sectores de la agricultura, reduciendo drásticamente el trabajo agrícola pero también, puesto que estos debían ser devueltos, introdujo el imperativo de la competición entre los productores agrícolas. Durante este período, para alcanzar niveles suficientes de ganancia, los grandes y mediados propietarios prefirieron terminar con las formas paternalistas de subordinación de los campesinos, cortándoles el acceso a la tierra (Vergara-Camus, 2012).

El proteccionismo del Estado brasileño facilitó después la integración de la producción agrícola capitalista con el *agribusiness* transnacional y las grandes cadenas de supermercados (Belik y Paulillo 2001, Dias y Amaral 2002), por lo que algunos sectores del capital agrario brasileño son unos de los líderes mundiales en sectores como la producción de soya, naranja y ahora el etanol de caña de azúcar. Sin embargo, al momento de la transición democrática, los movimientos sociales rurales lograron la incorporación de la reforma agraria en la Constitución de 1988, sentando las bases legales para la lucha por la tierra del MST.

En México, a partir de los años 80, el Estado optó por la liberalización del mercado, la privatización de casi todas sus empresas estatales, la eliminación radical de los subsidios y la importación de alimentos de los Estados Unidos (Pechlaner y Otero, 2010). La adopción del nuevo modelo fue acompañada por la reforma al artículo 27 constitucional en 1992. Esta reforma, aunque formalmente permite la reconstitución del latifundio mediante sociedades mercantiles, no ha generado un proceso de acaparamiento de tierras a gran escala. Sin embargo, a largo plazo, al permitir que el lote ejidal sea vendido o usado como garantía de préstamo, estableció las bases para el sometimiento de la tierra al poder del capital y el imperativo de la competencia, así como la generalización de las relaciones sociales capitalistas en el campo. En la nueva agricultura neoliberal solo han logrado desarrollarse los grandes y medianos productores y algunos pocos pequeños productores mediante la agricultura de contrato o nichos de mercado (Mackinlay, 2008: 182-186). Gran parte de las familias campesinas que se dedicaban principalmente a la producción de maíz no tiene cabida en el nuevo modelo.

En ambos países, los pequeños campesinos y los trabajadores rurales tuvieron que pagar los costos sociales de la reestructuración neoliberal¹. Por ende, en el umbral del siglo XXI, los campesinos indígenas zapatistas en Chiapas y los trabajadores rurales sin tierra en Brasil han estado luchando por la tierra (o por mantener su condición de campesino) porque se les han cerrado las otras opciones, pero también porque se han opuesto al proceso de enajenación que acompaña el desarrollo de las relaciones capitalistas.²

1 Durante este período, la migración a los Estados Unidos sirvió de válvula de escape contra la marginalización del campo en muchas regiones de México. Chiapas siguió esta tendencia a partir de los años 2000.

2 Como lo veremos en la conclusión, en el caso de Brasil esto fue así hasta el inicio del segundo mandato del presidente Lula.

2. El control territorial y el control de los medios de producción y reproducción

La lucha por la tierra del EZLN y del MST ha buscado restablecer límites morales y políticos sobre el funcionamiento de la economía y la amenaza que representa el predominio de la propiedad privada de la tierra, poniendo por frente la primacía del valor de uso. El primer paso de estas luchas ha sido recordar el carácter político del modelo neoliberal y por ende de la necesidad de encarar la lucha por la tierra de forma colectiva, recuperando y formando un poder político popular capaz de oponerse a las políticas del Estado. La lucha por la tierra es la lucha por los medios de producción pero también por un espacio geográfico concreto sobre el cual se constituyen relaciones sociales y políticas de otro tipo. En ambos casos, ello se llevó a cabo mediante la territorialización de la lucha por la tierra (Fernandes, 2005), o sea a través de la toma de control de un determinado territorio por el movimiento. En el caso del EZLN, este proceso se dio cuando la organización guerrillera fue convenciendo a las comunidades indígenas de adherir a un proyecto político de cambio radical. Estas comunidades fueron adaptando sus formas de organización económica, social y política (por ejemplo, renovando y democratizando la asamblea ejidal como espacio de toma de decisión, dándole voz y voto a los no ejidatarios) a las de la organización guerrillera. Desde entonces, el movimiento zapatista ha generado un acelerado proceso de creación de un poder popular indígena con sus propias instituciones, servicios (educación, salud, resolución de conflictos), prácticas políticas y cultura contra-hegemónica que han reemplazado las instituciones del Estado. En el caso del MST, los territorios que logra controlar el movimiento corresponden a las diferentes fases de la lucha por la tierra en Brasil. El primer territorio del MST es el *acampamento*, donde las familias se preparan para ocupar una propiedad y una vez iniciada la ocupación, el espacio desde el cual consolidan su poder político popular ante un propietario o el Estado. Su segundo territorio es el asentamiento, constituido una vez conquistada la tierra y otorgado por el Estado.

El acampamento es un espacio concreto que puede reconstituirse en diferentes lugares (la orilla de una carretera, una sección de una propiedad pública o privada, otra propiedad después de una expulsión). La importancia del acampamento consiste en que es el espacio donde se politizan los miembros de la organización y donde, como en el caso del EZLN, adquieren una identidad y una cohesión política colectiva, mediante la participación en instancias de toma de decisión, como núcleos, sectores, coordinación y asamblea, así como los distintos niveles organizativos, como el acampamento, la región, el estado o el país (Fernandes, 2005). En las primeras ocupaciones de los años 80, las familias subsistían gracias a la solidaridad de sus aliados de la sociedad civil (iglesia, sindicatos, movimientos sociales, ONG, universitarios), el apoyo de

sus familias extendidas y trabajando como jornaleros en las fincas cercanas al acampamento. Desde los años 90, también presionaban a las autoridades municipales para obtener una cesta básica por familia acampada.

En el acampamento, puesto que el principal objetivo es la conquista de la tierra y que la vida cotidiana está regida por una gran cantidad de reuniones y discusiones, la dinámica política tiende a imponerse sobre la dinámica económica. Una vez conquistada la tierra, esa politización disminuye y empieza la ardua etapa de lograr mantenerse en la tierra como pequeño campesino. Sin embargo, la consolidación y el desarrollo del asentamiento (tanto a escala del acceso a servicios como la construcción de infraestructura) implica una importante cantidad de negociaciones con el Estado, por lo que durante varios años los asentamientos afiliados al MST siguen organizándose y tomando decisiones a través de las instancias y las prácticas del movimiento.

3. Concepciones de la tierra, valor de uso, trabajo y vida

En Brasil como en Chiapas, en las conversaciones, los campesinos contrastaban la ventaja de tener acceso a la tierra y poder alimentar sus familias con la necesidad de tener que contar con dinero para poder alcanzar este mismo objetivo. La voluntad de controlar el ritmo de trabajo salió también a la luz en las motivaciones tanto de los zapatistas como de los sin tierra. En ambos casos, el desempleo y la marginación en las grandes urbes eran también presentadas como experiencias de *desempoderamiento*, la cual se quería trascender. Dentro de este contexto, adquirir y proteger el acceso a la tierra, como medio de producción, reconquistar o mantener el control sobre su trabajo y la libertad de tomar decisiones sobre cuestiones relacionadas con la producción agrícola—todos objetivos que privilegian el valor de uso sobre el valor de cambio—marcan la lucha por la tierra del EZLN y del MST. La consigna “la tierra para quien la trabaja” todavía expresa el apego a la tierra, tanto para los miembros del EZLN como los del MST, y asocia tierra con trabajo, con producción y con autosuficiencia. La tierra, puesto que permite la producción de alimentos, se ve más como el fundamento mismo de una vida digna. Se entiende como una manera de asegurar la autosuficiencia y el bienestar, más que como fuente para acumular riqueza monetaria o como capital.

Sin embargo, la necesidad de tener que pasar por el mercado para satisfacer una importante cantidad de necesidades (como completar la alimentación básica, vestirse, cuidar de la salud, comprar instrumentos para la producción agrícola como productos de consumo de masa) también hace que la tierra y el trabajo agrícola estén cargados de un valor de cambio, como fuente de dinero. Existen pues tres interpretaciones de la tierra, que coexisten en las prácticas de los campesinos del MST y del EZLN. En la primera, la tierra es valor de uso y, en la segunda, la tierra representa valor de cambio. Además, paralelamente

a estas dos concepciones de la tierra, una tercera se desarrolla a partir de la misma lucha por la tierra. Es una concepción que se relaciona con la lucha familiar y colectiva, que ve la tierra como una conquista política asociada con una amplia gama de emociones, recuerdos, sufrimientos y alegrías. La lucha por la tierra los constituye y los define pues como sujetos políticos.

Sin embargo los rituales, las ceremonias y las fiestas de los pueblos indígenas nos hablan de una relación aún más profunda con la tierra que sustenta la lucha zapatista. El etnolingüista Carlos Lenkersdorf (1996) ha señalado que la cultura tojolabal (una de las cuatro naciones mayas que conforman el EZLN) se construye en torno a una comprensión naturalista, comunitaria y colectivista de la vida. Una de las características fundamentales de la lengua tojolabal es la ausencia de la dicotomía objeto/sujeto. Los seres humanos, la naturaleza, los animales y los objetos tienen una vida (un corazón) y se consideran sujetos. Así, las interacciones entre los seres humanos y otros seres de su entorno son relaciones entre sujetos. Esta “intersujektividad”, que también ha sido señalada en muchas otras culturas indígenas, no ubica a los seres humanos en una posición de superioridad o de exterioridad ante la naturaleza, los animales o los objetos, sino más bien en una situación de mutua correspondencia organizada en torno a la centralidad de la tierra. La relación de los indígenas zapatistas con la tierra se opone al valor de cambio y privilegia el valor de uso. Sin embargo, a su vez esta concepción trasciende el valor de uso ya que el valor de la tierra va más allá de su posible uso, sino que tiene vida propia (Lenkersdorf, 1996: 110).

En acorde con estas concepciones de la tierra, ambos movimientos han promovido una forma de tenencia de la tierra que privilegia su desmercantilización. Los zapatistas han regresado al sentido original del artículo 27, reduciendo la máxima extensión de la posesión de tierra a 50 hectáreas e impidiendo la venta de la tierra ejidal. El MST, aunque no tiene la capacidad de determinar bajo qué forma sus miembros obtendrán sus títulos definitivos, ha recomendado a sus miembros que no cambien el título de posesión por un título de propiedad privada, como es su prerrogativa después de 10 años, para no perder sus tierras si no llegan a poder pagar sus deudas. Sin embargo, esta relación con la tierra no está fijada en el tiempo, sino que está siendo constantemente modificada por los miembros del EZLN y del MST mismos y por el imperativo de la competencia que puede también ser desatado por una crisis profunda de la economía campesina.

4. Subsistencia y relaciones de producción no capitalistas en Chiapas y Brasil

En Chiapas, a pesar de la aparente generalización de las actividades comerciales en las zonas antiguamente consideradas de agricultura de sub-

sistencia, no se puede decir que las formas y relaciones de producción sean estrictamente capitalistas, en el sentido en que las hemos definido más arriba. Primero, la tierra en estas regiones no se encuentra sometida al imperativo de la competición puesto que la tenencia de la tierra no es bajo la forma de la propiedad privada absoluta sino bajo la forma ejidal en la cual las familias tienen el usufructo de la tierra y es difícil perderla. Segundo, como consecuencia de la gravedad de la crisis de la economía campesina, el primer objetivo de la producción agrícola para los campesinos indígenas sigue siendo el autoconsumo y no la producción para el mercado. Tercero, en muchos casos la “producción comercial” (como el café, el ganado, el chile) no desplaza la producción de autoconsumo porque se lleva a cabo en una ínfima porción de la parcela. Cuarto, la venta de esta producción, así como la del excedente de alimento (maíz y frijol), sigue siendo para conseguir un ingreso monetario que permita cubrir necesidades complementarias a la alimentación básica. Quinto, las prácticas y las relaciones sociales por las cuales pasa el intercambio de productos no tienen características estrictamente capitalistas, puesto que no siempre son mediadas por el dinero, sino que pueden basarse en relaciones de reciprocidad, de solidaridad o de compadrazgo que incluyen trueque de productos, intercambio de alimento por trabajo futuro, etc. (Vergara-Camus, 2011: 396-399). Por lo tanto, la lógica que rige las prácticas de los actores locales sugiere que en las regiones indígenas de Chiapas todavía coexiste la lógica del valor de uso con la lógica del valor de cambio, y una es privilegiada sobre la otra dependiendo del contexto.

Con todo, los campesinos zapatistas no se encuentran fuera de las relaciones capitalistas y han sido afectados directamente por la reestructuración neoliberal del campo. Además, como la gran mayoría de las familias campesinas en México, desde hace varias décadas ya, las familias que conforman el EZLN han combinado una gran cantidad de ocupaciones y actividades económicas para asegurar su subsistencia, inclusive experiencias de trabajo asalariado y de migración temporal a otras regiones de México o a los Estados Unidos. Sin embargo, esta plurifuncionalidad se encuentra siempre subordinada al mantenimiento del carácter campesino de la familia, porque estas experiencias enajenantes, en términos laborales y culturales, les ha hecho valorar que tener acceso a la tierra les permite mayor control sobre sus vidas. Las familias zapatistas y el EZLN como organización han, por ende, decidido de forma consciente privilegiar la autosuficiencia en sus objetivos productivos y los proyectos de desarrollo que han puesto en marcha desde 1994. Muchos proyectos, como los gallineros comunitarios, la producción de abono verde y la difusión e intercambio de conocimiento agroecológico acerca del manejo de suelos adaptado al tipo de cultivo, han sido concebidos para reforzar la producción de alimentos. En otros proyectos, como los hornos colectivos, los proyectos de sastrería comunitaria, la producción de miel o las cooperativas

de tejedoras, el objetivo ha sido proporcionar una fuente de ingreso monetario adicional para las familias o para pagar los costos de los desplazamientos de los representantes zapatistas, sin desarticular la producción de alimento. Aun así, muchas familias zapatistas, debido a la escasez de tierra, se encuentran sometidas al imperativo de la competición bajo una forma menos dramática que si la tierra fuera propiedad privada. Aunque no corren el riesgo de perder sus tierras, la presión demográfica y el bajo precio de los productos agrícolas les obligan a buscar diferentes fuentes de ingresos.

Las bases sociales del MST tienen un carácter mucho más heterogéneo que las del EZLN. Los sin tierra de inicio de los años ochenta del sur de Brasil, que ahora son asentados desde algunas décadas ya, se destacan por haber tenido en su pasado experiencias similares a las de las bases zapatistas, puesto que una gran proporción no había tenido experiencias de dependencia total al mercado. Pero, desde los años 90, los militantes son cada vez más trabajadores rurales proletarizados sin historia propia de posesión de tierra, o familias pobres de las ciudades (trabajadores del sector informal). Esta generación de sin tierra ha estado plenamente insertada en las relaciones capitalistas. Su esperanza de volverse campesinos y alcanzar la autosuficiencia podría entonces interpretarse como una desconexión de los mecanismos de explotación capitalista más que una reconexión con un pasado campesino perdido, como los sin tierra de los 1980.

La autosuficiencia de los asentados es solamente el primer objetivo de las familias sin tierra y de la propuesta productiva del MST, y de ninguna manera su principal horizonte como lo es en el caso de los zapatistas. La autosuficiencia es alcanzada mediante el énfasis en la producción de alimentos, la diversificación de la producción y el trabajo familiar no remunerado. Aparte de varios cultivos comerciales, se privilegia la producción de los productos de la dieta básica de los campesinos, como el arroz, frijol, maíz, trigo y yuca, así como el cultivo de una huerta para producir verduras de todo tipo y la cría de gallinas y puercos. Las familias asentadas también adoptan esquemas plurifuncionales, donde un o algunos miembros de la familia trabajan temporalmente en la ciudad o en la agricultura o migran a otras regiones del país y contribuyen así al ingreso del hogar. Así, se puede decir que las relaciones sociales dentro de las familias campesinas incluye ciertos elementos no capitalistas donde la reciprocidad y la solidaridad, básicamente intrafamiliar pero también comunitaria mediante las cooperativas, juegan un papel importante en la resistencia al neoliberalismo.

Paralelamente a la autosuficiencia, el MST busca ayudar a sus militantes a cubrir los gastos monetarios que forzosamente tiene una familia campesina para su reproducción. En el centro-sur y sur de Brasil, la gran mayoría de los militantes del MST han optado por asegurarse un ingreso monetario mensual adquiriendo vacas lecheras mediante un préstamo del Estado. Aparte de la

producción de leche, tras unos años la mayoría de las familias también reinicia el cultivo de soya, maíz o trigo. Con los años, estos cultivos comerciales, controlados por el *agribusiness*, adquieren más importancia porque los créditos que reciben los asentados del Estado reinsertan a las familias asentadas del MST en el circuito del capital, ya que estas se encuentran ante el imperativo de asegurarse un ingreso monetario para poder devolver los préstamos. Por lo tanto, más allá de la autosuficiencia, el MST ha tenido que buscar maneras de asegurar la viabilidad de la agricultura familiar. Para eso, casi desde sus inicios, el MST ha promovido la creación de grupos de producción o cooperativas (desde cooperativas totalmente colectivas de tipo kibutz, a asociaciones de familias para compra y uso de maquinarias, hasta asociaciones amplias para compra de insumos y comercialización de la producción). Pero esta estrategia ha sido infructuosa, lo que subsiste son las cooperativas locales y regionales de tipo convencional. Por ende, tras algunos años de haber ganado su lote, las familias campesinas del MST se reinsertan y se subordinan en la economía rural capitalista, pero esta vez únicamente con la ventaja de poder contar con el acceso a la tierra como estrategia de refugio en los momentos difíciles.

La diferencia entre el planteamiento del EZLN y del MST en cuanto a la producción, a pesar de que en ambos casos el objetivo inicial consiste en alcanzar la autosuficiencia, se explica por diferencias ideológicas pero sobre todo por la divergencia en cuanto al régimen de propiedad que rige el campo mexicano y brasileño, fruto de las luchas históricas en torno a la tierra. En Brasil, porque la propiedad privada es la principal forma de acceso a la tierra, las relaciones capitalistas son mucho más generalizadas que en la Selva, Altos y Norte de Chiapas, por lo que los campesinos del MST están sometidos mucho más directamente al imperativo de la competición que los campesinos zapatistas.

El contexto, las experiencias y las prácticas desde las cuales se construyen las alternativas de desarrollo del EZLN y del MST son muy específicas pero tienen obviamente mucho en común con las de una gran cantidad de movimientos indígenas y campesinos del continente. Varios académicos han destacado la importancia de la identidad indígena como factor de cohesión política, así como los lazos comunitarios y las prácticas de reciprocidad y solidaridad en el éxito de las movilizaciones en contra del neoliberalismo. Muchas organizaciones indígenas, en Bolivia y Ecuador en particular, lograron territorializar sus luchas y formar estructuras de poder popular que van de la comunidad hasta la escala nacional y contribuyeron a politizar sus militantes de base. No es casual por ende que muchas de estas organizaciones se hayan reconocido en el zapatismo y en su principio de “mandar obedeciendo” o que hayan confluído en la *Vía Campesina*, donde el liderazgo del MST ha sido muy importante.

En lo que refiere a la producción, el énfasis en el valor de uso de la tierra, en la autosuficiencia y la producción de alimento para el autoconsumo, así

como de la importancia del trabajo familiar encuentran un cierto eco en varios de los principios centrales de la idea de soberanía alimentaria de la Vía Campesina, como el principio de que la agricultura debería ser regida por el objetivo de la autosuficiencia nacional y excluida de los acuerdos comerciales; que la agricultura no debería ser valorada simplemente mediante criterios de productividad económica sino también según criterios sociales, culturales y medioambientales; y, por fin, que la pequeña agricultura campesina puede contribuir a erradicar el hambre y por ende el acceso de los campesinos a los mercados locales deberían ser defendidos y promovidos.

5. Conclusión: alcances, límites y desafíos de la lucha por la tierra del MST y del EZLN

El logro principal del EZLN y del MST ha sido el de haber defendido el derecho al acceso a la tierra de las familias campesinas pobres y haber establecido las condiciones para que más de 60 mil familias chiapanecas y entre 800 mil a 1 millón de familias brasileñas —no únicamente a través de estas organizaciones— ganaran acceso a la tierra. El segundo logro ha sido el de haber politizado a miles de familias campesinas, estableciendo un dominio político sobre diferentes territorios, sobre los cuales se han desarrollado experiencias de autogobierno. La lógica que rige las relaciones sociales sobre las cuales está basada la alternativa de desarrollo de ambos movimientos les ha permitido alimentar a sus familias y tomar control de su trabajo mejorando substancialmente su bienestar. Aquí se encuentran gérmenes de Otra Economía. Sin embargo, si bien el valor de uso y las relaciones no capitalistas predominan en ciertos aspectos de la producción campesina, uno de los principales límites se debe a la dificultad de trascender la comunidad o la familia extendida y de establecer relaciones de intercambio que estarían basadas en el valor de uso y en relaciones de reciprocidad a escala regional. En el caso del MST, en cualquiera de las cooperativas, que en muchos casos funcionan internamente valorando el trabajo y privilegiando el valor de uso, no se ha logrado que estos principios rijan el intercambio con las otras organizaciones productivas. Hacia afuera, sigue imponiéndose la lógica del mercado y de la competición. En el caso del EZLN, tampoco se ha desarrollado un “mercado zapatista” que funcionaría bajo otros principios, por lo que muchas de las cooperativas también son más bien para mejorar las condiciones de integración al mercado que para desarrollar un mercado paralelo. Pero siendo justo, este último desafío rebase por mucho las capacidades organizativas de estos movimientos.

La estrategia del MST para mejorar la integración de sus miembros al mercado ha sido básicamente política, puesto que se había basado en la premisa que solo se mejorarían las condiciones de integración con apoyos del Estado para expandir los espacios para la producción familiar. A su vez, el apoyo del

Estado solo se conseguiría mediante poder político, “masificando” la lucha, o sea, aumentando el número de acampados y ocupaciones victoriosas, así como participando en coordinadoras nacionales de lucha contra el neoliberalismo. A lo largo de su existencia, el MST fue capaz de mantener una política pragmática hacia el Estado y el poder institucional. Se opuso arduamente por medio de movilizaciones, marchas y ocupaciones de edificios públicos a las políticas neoliberales. Al mismo tiempo, dependió del Estado para las expropiaciones de tierra y los recursos financieros para el desarrollo de los asentamientos y presionó al Estado para créditos, apoyo técnico y programas para las familias asentadas. Por lo tanto, las diferentes formas de movilización lograron mantener unidos a los acampados y los asentados.

La llegada al poder de Lula da Silva en el 2003, el incremento de las ayudas a las familias campesinas y el desarrollo acelerado de Bolsa familia, que otorga recursos monetarios a las familias indigentes, han cambiado las condiciones que sostenían la estrategia del MST. Por otra parte, entre 2003 y 2010, según Roldão Arruda, Lula habría solamente distribuido tierra a 211 mil familias, menos que el presidente Cardoso; mientras que Dilma Rousseff habrían expropiado apenas 28 propiedades desde que inició su gobierno en 2012. Por lo tanto, las ocupaciones de tierra han disminuido a solo 30 en 2011 y 13 en 2012, haciendo desvanecerse la principal fuente de nuevos militantes y de fuerza política del movimiento.

El EZLN, aunque haya adoptado una estrategia totalmente diferente en cuanto a su relación con el Estado y la política institucional, tampoco ha tenido éxito en su intento de establecer las bases de una estrategia política nacional que le permitiría desarrollar una estrategia económica más amplia en torno al control sobre el uso de los recursos naturales en territorios indígenas. Aunque contó con el apoyo del movimiento indígena en sus negociaciones en torno a la autonomía indígena con el gobierno federal, el EZLN no pudo impedir que el Estado, por una parte, negociara la cuestión de las ocupaciones de tierra en Chiapas separadamente con las organizaciones indígenas campesinas del Estado y, por otra parte, decidiera no respetar los acuerdos firmados en San Andrés. Su estrategia desde entonces ha sido reforzar el proceso de construcción de autonomía política en las regiones indígenas de Chiapas.

Finalmente, a pesar de contar con apoyos importantes en varios sectores de la sociedad civil, ninguna de las dos organizaciones ha sido capaz de sostener o animar una coalición de movimientos sociales de resistencia al neoliberalismo que forzara a los gobiernos nacionales a adoptar políticas reformistas. En los hechos, el EZLN y el MST nadan a contracorriente de la mayoría de los movimientos sociales en México y en Brasil que han preferido apostarle a la política electoral y colaborar con el Estado, buscando desarrollar lazos clientelares, en lugar de oponerse a las políticas neoliberales.

Los movimientos indígena-campesinos de Bolivia y Ecuador han seguido una estrategia más cercana a la del MST que a la del EZLN y lograron incidir decisivamente en la política institucional. En ambos casos, lograron impulsar la idea de una Constituyente que desembocó gracias a sus esfuerzos en la adopción en sus respectivas Constituciones de las ideas de soberanía alimentaria y *sumak kawsay* (buen vivir o vivir bien), así como de la función social de la propiedad, que establece las bases de una posible reforma agraria. Sin embargo, por el momento, estos principios no han sido aplicados y los gobiernos de Evo Morales y de Rafael Correa no han transformado el modelo agroexportador, ni tampoco han apoyado suficientemente a los productores campesinos, ni menos llevado a cabo la reforma agraria que los movimientos indígena-campesinos exigían. Ello apunta a una de las principales contradicciones de la propuesta de los movimientos campesinos de la Vía Campesina: el paradigma de soberanía alimentaria implica necesariamente un nuevo Estado interventor pero los movimientos no tienen la capacidad de controlarlo una vez que han participado a su emergencia. Sin embargo, como lo demuestran los casos del EZLN y del MST, los marcos legales frutos de las luchas históricas podrán posteriormente representar unos pilares o referentes para nuevas fases de luchas de los movimientos.

Estas dificultades que han tenido los movimientos para establecer una estrategia nacional demuestran a qué punto la lucha por la tierra y la alternativa de desarrollo del EZLN y del MST (así como de cualquier movimiento) son respuestas específicas a las condiciones de los campesinos indígenas de Chiapas y de los campesinos sin tierra en Brasil. Iríamos a contracorriente de todo nuestro análisis si buscáramos extraer un “modelo” a partir las experiencias de estas organizaciones. Las luchas de los movimientos campesinos en América Latina muestran que no existen y no deberían existir modelos. Lo que sí es necesario destacar, sin embargo de estas experiencias, es que sus victorias se han logrado mediante la construcción de un poder político popular, que ha sido suficientemente fuerte como para permitir controlar un espacio territorial en el cual se limita la mercantilización de la tierra (como medio de producción) y la monetarización de las relaciones de reproducción y producción. En otras palabras, ante el avance de la mercantilización de todas las esferas de la vida que impone el neoliberalismo, estos movimientos han opuesto una desmercantilización. Para cada movimiento, el punto de anclaje de todo este proceso ha sido una nueva versión del control colectivo de los medios de producción por los labradores.

6. Bibliografía

- Belik, Walter y Luiz Fernando Paulillo (2001). “O financiamento da produção agrícola brasileira na década de 90: ajustamento e seletividade”. En Leite, Sergio (org.). *Políticas públicas e agricultura no Brasil*. Porto Alegre: Editorial da Universidade/UFRGS.
- Dias, Guilherme Leite da Silva y Cicely Moitinho Amaral (2002). “Structural Change in Brazilian Agriculture, 1980–98”. En Baumann, Renato (ed.). *Brazil in the 1990s. An Economy in Transition*. Nueva York: Palgrave.
- Fernandes, Bernardo Mançano (2005). “The occupation as a form of access to land in Brazil: a theoretical and methodological contribution”. En Moyo, Sam y Paris Yeros (eds.). *Reclaiming the Land: The Resurgence of Rural Movements in Africa, Asia, and Latin America*. Londres: Zed Books: 311–340.
- Lenkersdorf, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.
- Mackinlay, Horacio (2008). “Pequeños productores y Agronegocio en México: una retrospectiva histórica. Tendencia de expansión y operación de los agronegocios a principios del siglo xxi”. En Fernandes, Bernardo Mançano (org.). *Campesinato e agronegócio na América Latina: A questão agrária atual*. San Pablo-Buenos Aires: Expressão Popular: 165-194.
- Pechlaner, Gabriela y Gerardo Otero (2010). “The neoliberal food regime: Neoregulation and the new division of labor in North America”. *Rural Sociology* n.º 75, vol. 2: 179-208.
- Vergara-Camus, Leandro (2012). “The legacy of social conflicts over property rights in rural Brazil and Mexico: Current land struggles in historical perspective”. *The Journal of Peasant Studies* n.º 39: 5: 1133-1158.
- _____ (2011) “Globalización, tierra, resistencia y autonomía: el EZLN y el MST”. *Revista Mexicana de Sociología*, n.º 73, vol. 3: 387-414.
- Wood, Ellen Meiksin (2009). “Peasants and Market Imperative: the Origins of Capitalism”. En Akram-Lodhi, Haroon y Cristóbal Kay (eds.). *Peasants and Globalization. Political Economy, Rural Transformation and the Agrarian Question*. Londres: Routledge: 37-56.
- _____ (2002). *Democracia contra capitalismo. Renovando el materialismo histórico*. México: Siglo XXI.

¡Salir del capitalismo! La revolución agroecológica y la economía social y solidaria en América Latina

VÍCTOR M. TOLEDO

Se parte del supuesto que Latinoamérica, el Caribe incluido, es hoy la región más esperanzadora del mundo en tanto que ahí se construyen y multiplican innumerables experimentos socio-ambientales de carácter contra-hegemónico. Estos procesos sociales y ecológicos transitan por vías anticapitalistas en tanto que desafían y contradicen la lógica o racionalidad del capital. El ensayo se dedica en primer término a describir sumariamente lo que se ha denominado una *revolución agroecológica*, resultado de casi tres décadas de construcción de nuevas experiencias de producción alternativas a los modelos agroindustriales. Se describen los casos de Brasil, Cuba, México, Colombia, los países andinos y el norte de Centroamérica. En la segunda parte se hace un breve recuento de los avances logrados en los campos de la economía social y solidaria en la región. La última parte llama la atención sobre la necesidad de articular las esferas alternativas de la producción, la circulación y el consumo, con el objeto de construir mercados sociales y ecológicamente adecuados, y de hacer confluír las nuevas corrientes académicas de carácter crítico que aunque separadas convergen en el objeto común de salir del capitalismo, construir el poder social y transitar hacia una *modernidad alternativa*.

1. Introducción

La modernidad es un invento social de hace apenas unos trescientos años. Un origen difícil de precisar pero que se ubica en algún punto donde confluyen industrialismo, pensamiento científico, mercado dirigido por el capital y uso predominante de petróleo. Los últimos tres siglos, pero especialmente el

siglo xx, han sido una sucesión continua de transformaciones vertiginosas e inusitadas (Mc Neill, 2001). La ciencia apuntaló a través de la tecnología el desarrollo del capitalismo y éste impulsó a niveles inimaginables el desarrollo de la ciencia. El mundo moderno fue creado mediante una combinación de conocimientos científicos (y sus aplicaciones tecnológicas), un mercado dirigido por el capital, y el uso creciente de energías fósiles (carbón mineral, petróleo, gas y uranio). El poder de la especie humana se vio así multiplicado a niveles sin precedentes, tanto para construir como para destruir.

Hoy la modernidad, la civilización industrial, está en crisis porque sus principios y prácticas no garantizan el bienestar de la especie humana y porque atentan contra el equilibrio y la salud ecológica del planeta. Esta *crisis de civilización*, anunciada por este y otros autores desde hace dos décadas (Toledo, 1993) conlleva el replanteamiento profundo y radical de todos los aspectos de la vida social, pues su rasgo primordial es la de ser una crisis multidimensional, que reúne a la crisis ecológica, a la crisis social y a la crisis individual, y dentro de cada una de estas a toda una gama de (sub) dimensiones. En lo profundo de esta crisis se encuentra por supuesto la racionalidad o lógica capitalista, que es el motor de un proceso desbocado, de un fenómeno que no parece poder detenerse, como lo indica por ejemplo la imposibilidad de parar y remontar las causas que provocan el calentamiento global y sus efectos sobre el clima del planeta.

2. Agroecología versus agroindustrialidad: un choque de paradigmas

Mientras que la palabra *agroecología* aparece con el subrayado de un término inexistente, *agroindustria* es una palabra “normal”, es decir, aceptada y reconocida por el procesador automático con el que escribo este ensayo. Estos dos términos en realidad encierran dos paradigmas opuestos, dos maneras radicalmente diferentes de producir alimentos, materias primas y servicios provenientes del mundo natural. Puesto en la perspectiva del metabolismo que existe entre la sociedad y la naturaleza, lo anterior significa dos *modos de apropiación* contrastantes. Mientras que el modo agroindustrial representa la manera moderna de la agroproducción basada en medianas y grandes propiedades, monocultivos agrícolas, ganaderos y forestales, el uso de máquinas y agroquímicos, y esencialmente fincada en los combustibles fósiles (petro-agricultura) y los avances de la genética, la hidráulica, la química agrícola y la biotecnología; la agroecología supone sistemas de producción de pequeña escala, cuyo rasgo principal es la diversidad de paisajes, especies y variedades, el manejo múltiple de los recursos, el reciclaje de materia, todo ello basado en el uso apropiado del suelo, agua y de la energía solar directa o indirecta.

Mientras que el modelo agroindustrial entra en conflicto con las formas tradicionales, campesinas e indígenas de producir, la agroecología parte de esas y considera que es el diálogo de saberes un principio básico en la creación de modelos tecnológicos ecológica, social y culturalmente adecuados. Mientras que para el modelo agroindustrial las comunidades campesinas y los pueblos tradicionales representan un obstáculo a vencer o transformar, para la agroecología conforman no solo un sector aliado, sino el principal objetivo de su quehacer.

En un mundo en crisis, los choques de paradigmas son hartamente frecuentes. Lo que no es común es encontrar un triple proceso articulado de transformación: (i) cognitivo, epistémico o científico; (ii) práctico o tecnológico; y (iii) social o político. El caso de la agroecología parece ejemplificarlo, revelando que se trata de un mismo proceso que articula tres dimensiones de cambio, tres revoluciones (Wezel y Soldat, 2009; Toledo, 2012b). Si aceptamos que estamos inmersos en una crisis de civilización entonces los procesos que la agroecología desencadena en el conocimiento, las prácticas productivas y la vida social y política develan un inédito y poderoso mecanismo de emancipación. Esto ha sido reconocido por la Vía Campesina, que ha abrazado a la agroecología como la opción a seguir (Vía Campesina, 2011).

3. La revolución agroecológica en Latinoamérica

Entre los países latinoamericanos, existe aún una notable población campesina, y en aquellos que fueron los territorios de las principales civilizaciones prehispánicas existe una destacada presencia indígena. Tal es el caso de México y Guatemala en Mesoamérica, y de Ecuador, Perú y Bolivia en la región andina. Pero aún en países con grandes territorios y baja población indígena, esta última detenta enormes superficies de territorio. Es este el caso de Colombia y Brasil, donde con 2% y 1% del total nacional, sus poblaciones indígenas poseen entre un 30% y 50% del territorio colombiano y unas 100 millones de hectáreas, principalmente de la región Amazónica, en Brasil.

La resistencia campesina y la insurgencia indígena que ha tenido lugar en la región en las últimas décadas ha generado transformaciones políticas notables, derrocamiento de gobiernos y una *revolución agroecológica* que inaugura nuevas formas de articulación con la naturaleza, nuevas tecnologías y nuevas maneras de producir (ver detalles en: Ferguson y Morales, 2010; Altieri y Toledo, 2011; Toledo 2012a). De las resistencias se ha pasado a la creación de proyectos sociales, culturales, productivos y ecológicos de gran importancia, basada en la organización multiescalar: se comienza por cooperativas o comunidades de escala local y se sigue en un proceso de articulación con organizaciones regionales, estatales y nacionales. La Vía Campesina aglutina en una dimensión global a buena parte de esas organizaciones.

Entre los indicadores claves del fenómeno se encuentran la aparición de la Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (Socla), la creación del Movimiento Agroecológico Latinoamericano (Maela) cuya sexta asamblea se realizó en mayo del 2010 en La Habana, la edición de *Leisa*, revista de agroecología, con 10 000 suscriptores y más de 40 000 visitantes por número, y finalmente la realización de tres congresos latinoamericanos de agroecología.

a. Brasil

La disyuntiva entre agroecología y agroindustrialidad se expresa en Brasil de dos maneras. Por un lado, la *agricultura empresarial* o corporativa representada por las grandes propiedades y los agronegocios. Por el otro, la *agricultura familiar*, donde “la propiedad, la gestión y la mayor parte del trabajo provienen de personas que mantienen entre sí vínculos de sangre o matrimonio” (Bloch, 2008). Las diferencias, en término de propiedad y producción entre estos dos sectores son tan abismales, que hacen de Brasil el país con la mayor injusticia agraria del mundo: el 1,6% de los propietarios poseen el 47% de las tierras, y el 3% de la población rural es dueña del 66% de las tierras arables. No obstante lo anterior, la agricultura familiar ocupa 75% de la población agrícola activa, suministra 60% de los alimentos consumidos en el país, y es el mayor proveedor de alimentos como carne de puerco, leche y pollo. Y lo más importante: es en la agricultura familiar donde se han iniciado, extendido y multiplicado las iniciativas de agroecología.

Como en el resto de los países, la historia de la innovación agroecológica en Brasil comienza en la década de los ochenta, llevando al menos dos figuras claves: J. Lutzenberger y sus *Fundamentos Ecológicos da Agricultura* (1981) y M. Primavesi y su *Manejo Ecológico del Suelo* (1984). El primero, alimentando una visión filosófica o un pensamiento alternativo; la segunda una detallada teoría de la salud del agroecosistema con base en el suelo. En las siguientes décadas los avances se expresan en la aparición de una generación de agroecólogos brasileños, la reorganización y reorientación del movimiento campesino hacia los postulados de la agroecología; y la llegada al gobierno federal de técnicos y políticos capaces de generar iniciativas ligadas al desarrollo agroecológico.

En el campo de la ciencia y la tecnología, Brasil ha logrado generar una corriente cada vez más amplia de investigadores, certificada por la realización de seis congresos nacionales de agroecología (2001-2009), el último de los cuales se hizo coincidir con el II Congreso Latinoamericano y fue atendido por cerca de 4000 participantes. En este contexto destaca la creación de la Sociedad Brasileira de Agroecología. Otro suceso clave es la aparición de la ANA (Articulacao Nacio-

nal de Agroecología), que opera como un instrumento estratégico entre las organizaciones sociales y políticas de productores, la esfera técnica y de investigación aplicada y las instituciones académicas (universidades y tecnológicos) (Petersen, 2009). En su último congreso la ANA logró reunir a 753 organizaciones. Sin embargo, el hecho más notable es el acercamiento ideológico y técnico de las principales organizaciones rurales de Brasil con las propuestas de agroecología surgidas desde la academia: la Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (Contag), la Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar (Fetraf), y el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST). De las tres organizaciones es el MST (475 000 familias o 1,5 millones de miembros) el que ha propiciado con más decisión una vía agroecológica.

No obstante todos estos avances, los gobiernos “progresistas” de Brasil han disminuido drásticamente los apoyos financieros a la agricultura familiar en favor de la agricultura corporativa. Entre los ciclos 1999-2000 y 2011-2012, el gobierno brasileño hizo pasar los financiamientos de la agricultura empresarial del 73% al 87%, y los de la agricultura familiar del 27% al 13%. Lo anterior implicó la entrada y expansión de los cultivos transgénicos (soya, maíz y algodón) hasta alcanzar unos 10 millones de hectáreas (Petersen, 2011). En el mismo sentido, la reforma agraria prácticamente se detuvo a favor de los grandes propietarios, y la recuperación de tierras alcanzó niveles muy bajos.

b. La región andina

La enorme presencia de un campesinado con profundas raíces históricas, un pasado prehispánico de gran desarrollo civilizatorio, y una fuerte resistencia y actividad políticas en las áreas rurales, hacen de la región andina, y especialmente de Perú, Ecuador y Bolivia, un escenario muy propicio para el desarrollo de la agroecología en su triple versión. Desde hace por lo menos dos décadas que los países andinos viven una creciente efervescencia social. Y este proceso político autogestivo de los pueblos andinos se ha ido afirmando en función de una capacidad sorprendente para la auto-organización.

Estos movimientos, esencialmente rurales, descentralizados, autónomos y organizados por medio de redes, que han comenzado a influenciar nuevos movimientos sociales de carácter urbano (como la llamada “guerra del agua” en Cochabamba, Bolivia), encuentran sus células básicas en las comunas, las cooperativas y las asociaciones de productores campesinos y se nutren de un nuevo impulso en el que la recreación de la agricultura andina se combina con la agroecología, y la antigua cosmovisión incaica emerge como una iluminadora alternativa frente a la propuesta de la civilización industrial. En efecto, desde finales de los ochenta, todo un ejército de profesionales, técnicos

y promotores, pertenecientes a instituciones académicas u organizaciones no gubernamentales han estado impulsando la re-creación de la agricultura campesina de los Andes en su íntima relación con las cosmovisiones tradicionales, pero también dentro del nuevo contexto de la agroecología científica.

En los últimos años, promovidos por iniciativas de investigadores, técnicos y profesionales comprometidos con la emancipación indígena (como Pratec en Perú o Agruco en Bolivia), ha ido creciendo y madurando un impulso agroecológico, que es como una vía andina a la sociedad sustentable. Como sucede en muchos otros casos, se trata de una modalidad que va sensibilizando a las corrientes políticas que luchan por la tierra o la defensa de la economía popular. De cualquier manera, se trata de la expansión de un pensamiento que va de lo más profundo y periférico de esas sociedades hacia los sectores más modernizados e integrados a la globalidad.

Como resultado de lo anterior, en Bolivia el presidente Evo Morales ha situado a la agricultura ecológica como uno de los cuatro objetivos centrales de su mandato, y ha promulgado la Ley 3525 de Regulación y Promoción de la Producción Agropecuaria y Forestal Ecológica. Finalmente, en estrecha relación con esa agroecología enraizada en la cultura andina, en Bolivia también se ha gestado una organización nacional, la Aopeb (Asociación de Organizaciones de Productores Ecológicos de Bolivia) que fundada en 1991 hoy agrupa a 75 organizaciones y a unas 70 000 familias (<http://www.aopeb.org/>).

c. Centroamérica

El primer proceso de innovación tecnológica en agroecología de la región tuvo lugar en el norte de Centroamérica hacia finales de los ochenta (1987), llevando como actores a familias campesinas de Guatemala, México y Nicaragua, y dando lugar a una extensa y densa red de conocimientos entre campesinos, ONG e investigadores hoy conocida como *Movimiento de Campesino a Campesino*, dado el carácter esencialmente horizontal de la experiencia (Holt-Gimenez, 2008; Hocdé, *et al*, 2000). Hacia 1995, unos 300 promotores agroecológicos habían logrado integrar ya al programa a unas 3000 familias. En el año 2000, los números alcanzaban solamente en Nicaragua a unos 1500 promotores que habían atendido ya a casi una tercera parte de las familias campesinas nicaragüenses (Holt-Gimenez, 2008). Hoy se estima que existen unas 10 000 familias en Nicaragua, Honduras y Guatemala, practicantes del método de Campesino a Campesino.

La eficacia de las técnicas aplicadas en el Movimiento de Campesino a Campesino ha quedado corroborada por una investigación rigurosa de carácter colectivo y participativo realizado en 1999-2000 para evaluar los impactos del huracán Mitch. Con la participación de unas 40 organizaciones campe-

sinas y ONG de Guatemala, Honduras y Nicaragua, se crearon 100 equipos de investigación que levantaron datos en 1000 sitios con impactos bajos, medios y altos del huracán, comparando terrenos bajo manejo agroecológico y terrenos contiguos bajo manejo convencional. Los resultados mostraron la mayor resistencia, entendida como la capacidad para amortiguar eventos catastróficos, de las parcelas agroecológicas (ver detalles en Holt-Gimenez, 2008), confirmando de paso su carácter sustentable.

d. Cuba

Durante las últimas dos décadas, Cuba ha experimentado un proceso único de transformación social, tecnológico, energético y alimentario, surgido como respuesta a la tremenda crisis provocada por la desaparición de la Unión Soviética. Aunque la mayoría de los indicadores de calidad de vida fueron elevados, Cuba siempre dependió de sus socios comerciales en el bloque socialista para el petróleo, equipo y suministros para la industria, los insumos agrícolas como fertilizantes y plaguicidas, y hasta los productos alimenticios. Posiblemente, tanto como el 57% del total de calorías consumidas por la población cubana y el 80% de las proteínas y grasas provenían de sus importaciones (Warwick, 2001). Inspirada en el modelo agroindustrial soviético, la agricultura cubana estuvo basada en monocultivos de gran escala e intensivos en energía fósil y capital, más cercana a la del Valle Central de California que al típico minifundio latinoamericano. Más del 90% de los fertilizantes y plaguicidas químicos, o los ingredientes para su formulación, eran importados. Esto demuestra el grado de dependencia de este estilo de agricultura, y la vulnerabilidad de la economía de la isla a las fuerzas internacionales del mercado. Repentinamente, un sistema de agricultura casi tan moderno e industrializado como el de Estados Unidos se vio confrontado a un doble reto: la necesidad de duplicar la producción de alimentos con menos de la mitad de los insumos y —al mismo tiempo— mantener la producción de exportación para no erosionar más la difícil posición cambiaria del país (Rosset y Benjamin, 1994).

Para enfrentar esta situación de déficit energético, económico y alimentario, conocido como el “período especial”, surgieron innumerables respuestas del sector gubernamental, pero especialmente de la sociedad civil en íntima relación con los grupos de científicos comprometidos con la agroecología, entendida como la búsqueda de modelos alternativos a la agricultura industrial en su modalidad socialista o soviética (Funes, *et al.*, 2002). La necesidad de buscar la autosuficiencia energética provocó que el país se volcará hacia las fuentes alternativas de energía: más de 200 pequeñas plantas hidroeléctricas fueron construidas y cerca de 6000 baterías eólicas. Igualmente, se fundó un Instituto de Energía Solar y más de 100 de los 160 ingenios que existen en la

isla comenzaron a alimentarse de la energía de los propios bagazos de la caña de azúcar. Se estima que cerca del 30% de la energía consumida por el país es ya originada de la biomasa (Warwick, 2001).

Por todo lo anterior, en Cuba la agroecología y la agricultura orgánica fueron ganando presencia desde principios de los noventas. Desde 1993 se han realizado cuatro encuentros nacionales sobre agricultura orgánica y la primera revista dedicada al tema apareció en 1995. Un poco después se creó la Asociación Cubana de Agricultura Orgánica, compuesta por activistas de agricultura ecológica que incluyen desde profesores universitarios y estudiantes hasta funcionarios gubernamentales de nivel medio, agricultores y gente de empresas agropecuarias. El desarrollo de conocimiento agroecológico fue fundamental para impulsar los que son los dos procesos de transformación más impresionantes en Cuba, ambos gestados y desarrollados desde la sociedad civil: los huertos urbanos orgánicos (Altieri, *et al.*, 1999), y el Movimiento de Campesino a Campesino impulsado por la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños (ANAP) (Machin-Sosa, *et al.*, 2010).

La iniciativa de los “huertos urbanos” en La Habana (que concentra 2,3 millones de habitantes; la quinta parte de la población del país) Villa Clara, Matanzas, Santiago, Pinar del Río y otras ciudades, ha sido una experiencia ejemplar de movilización popular espontánea en respuesta a la escasez de alimentos. Los huertos son sistemas de agricultura y ganadería de muy pequeña escala en baldíos urbanos, donde se cultivan alimentos bajo los principios de la agroecología. Hacia 1996 existían solamente en La Habana más de 8000 de estos huertos sobre una superficie de 15 000 hectáreas, que ofrecía a sus habitantes hortalizas y frutos, huevos, carne y flores (Altieri, *et al.*, 1999). Para 2003, el Ministerio de Agricultura reportó una superficie de 33 000 hectáreas con huertos urbanos, laborados por unas 200 000 personas. Solo en La Habana el 90% de los vegetales frescos que se consumen, todos orgánicos, provenían ya de los huertos urbanos (Koont, 2009).

El otro gran proceso ha sido escenificado por la ANAP, mediante una metodología dinamizadora que coloca a la familia campesina como protagonista de su propio destino, una metodología derivada de la experiencia centroamericana de Campesino a Campesino, y perfeccionada y enriquecida por la propia experiencia cubana, que inició en la fase posterior al llamado periodo especial (Machin-Sosa, *et al.*, 2010). El crecimiento de este programa ha sido explosivo: en tan solo diez años el número de familias integradas pasó de las 216 en 1999 a las 110 000 en 2009, una cifra que representa más de la tercera parte de las familias campesinas cubanas (Machin-Sosa, *et al.*, 2010).

e. Colombia

No obstante la difícil situación social y política del país, la guerra que se escenifica desde hace décadas en las áreas rurales, la permanente represión contra el campesinado y la presencia del crimen organizado (narco negocios), la resistencia indígena ha tenido un notable ascenso en los últimos años. Un acontecimiento clave, conocido como la *Minga Indígena*, fue la marcha de 120 kilómetros que escenificaron, entre 45 000 y 60 000 indígenas de diferentes étnias, el 12 de octubre del 2008 en el Valle del Cauca. La marcha fue dirigida a demandar el cumplimiento de acuerdos con el gobierno colombiano, como la entrega de tierras, pero también a exigir respeto y seguridad a la guerrilla representada por las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia). Las organizaciones indígenas consideran que todo ello constituye una amenaza contra su autonomía, los recursos naturales y la biodiversidad, una declaración crucial si se considera que los pueblos indígenas de Colombia poseen en conjunto un territorio equivalente al 30% o más de la superficie nacional. (Van der Hammen, 2000). http://es.wikipedia.org/wiki/Minga_Ind%C3%ADgena_-_cite_note-tlc-1

De enorme importancia fue el documento presentado por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y otras organizaciones en el foro sobre la reforma integral celebrada en Bogotá el 18 de diciembre de 2012, y en la que confluyen las demandas de los pueblos indígenas, campesinos y de afrodescendientes. La declaración de 20 puntos exige reforma agraria integral, conservación ambiental especialmente del agua, autonomía territorial, autosuficiencia alimentaria, libre circulación de semillas, y rechazo a la gran minería y a los megaproyectos hidroeléctricos, de hidrocarburos y agrocombustibles. Es dentro de este contexto que deben inscribirse las experiencias agroecológicas colombianas, ejecutadas principalmente por sectores campesinos, indígenas y de afrodescendientes, con el apoyo de organizaciones no gubernamentales, financiamientos nacionales e internacionales y, más recientemente, con la creciente participación de académicos de universidades nacionales (ver un recuento en Galeano-Corredor, 2007). En efecto, en los últimos años se han ido consolidando y multiplicando programas de investigación y de enseñanza en agroecología en la Universidad Nacional sede Medellín y Palmira, la Universidad de Antioquia, la Universidad Tecnológica de Pereira, y la Universidad del Cauca, Popayán, así como la participación de varias ONG, como el Grupo Semillas, el Colectivo de Agroecología del Suroccidente Colombiano y la Corporación Ecofondo.

f. México

Dentro del contexto latinoamericano México es, en términos agrarios, un país especial. La revolución de principios del siglo xx (1910-1917) generó la

primera, casi única, reforma agraria de Latinoamérica, dejando en manos de las comunidades campesinas e indígenas la mitad del territorio, así como buena parte de los recursos naturales (agua, bosques, selvas, biodiversidad, germoplasma). Hacia 1910, la situación era de una profunda injusticia agraria. No obstante que las dos terceras partes de la población era rural, el 2% de los propietarios poseían el 60% de la tierra, mientras que el 95% de las familias rurales carecían de ella. La revolución agraria, cuyos principales figuras fueron Emiliano Zapata en el sur, y Francisco Villa en el centro y norte, lograron en 1915 el decreto por el cual se llevaba a cabo la reforma agraria, el cual quedó plasmado en la nueva Constitución Mexicana de 1917 (Artículo 27). El desmantelamiento de los grandes latifundios y haciendas (unas 11 000) llevó casi seis décadas.

Hoy, la propiedad social se extiende por más de 100 millones de hectáreas y está representada por los *ejidos* y las *comunidades*. De acuerdo con los datos del último censo agrario disponible, en México existían hacia 1991 un total de 4,58 millones de propietarios rurales, de los cuales el 66% eran familias campesinas dentro de ejidos y comunidades que controlaban 103 millones de hectáreas, y el 30,8% eran propietarios privados con algo más de 70 millones de hectáreas. Resulta importante reconocer este panorama agrario, poco modificado hasta la fecha, para entender el significativo auge de los proyectos agroecológicos en México y sus significados social, cultural y político.

El otro factor fundamental es el cultural: México fue el escenario donde se gestó y desarrollo una de las más vigorosas civilizaciones antiguas: Mesoamérica. En esa región florecieron numerosas sociedades a partir de la domesticación del maíz y de otras cien especies de plantas—la mayoría alimenticias—, un proceso que llevó unos 7000 años. La población indígena mesoamericana actual rebasa los 15 millones (censo del 2010), se distribuye en 26 regiones y cubre los principales hábitats del territorio mexicano (Boege, 2008). La presencia significativa de la propiedad social hace además a México, junto con China y Nueva Guinea, el país del mundo con mayor porcentaje de bosques y selvas bajo custodia y manejo comunitarios. Más de 7 mil ejidos y comunidades poseen el 70-80 por ciento de los bosques y selvas de México. Este hecho ha motivado, desde hace más de dos décadas, la creación de innumerables proyectos forestales de inspiración ecológica. En suma, hoy en día los territorios campesinos e indígenas contienen los principales yacimientos hidráulicos, biológicos, genéticos y de vegetación del país, creando una riqueza biocultural única (Toledo, *et al.*, 2010).

La agroecología en México surgió hacia finales de los setentas del siglo pasado y su principal precursor fue E. Hernández-Xolocotzi, quien además le dio un especial énfasis a los saberes campesinos. Su libro *Agroecosistemas de México*, publicado en 1997, dio inicio a esta corriente. En el caso de México, las experiencias agroecológicas no se reducen ni se centran en la agricultura y la ganadería, sino que atañen más a un manejo ecológicamente adecuado de los recursos naturales locales, incluyendo las áreas forestales (con bosques,

selvas y matorrales) y la conservación de la agro-bio-diversidad. Por ello en México los proyectos agroecológicos se confunden con las iniciativas de sustentabilidad comunitaria. El eje de estas iniciativas novedosas la forman las comunidades forestales y las cafetaleras.

Hoy, docenas de comunidades forestales están comprometidas en una producción ecológicamente correcta de productos tanto maderables como no maderables. Dentro de este panorama destaca el papel de la Unión Nacional de Forestería Comunitaria (Unofoc) que impulsa entre sus agremiados (550 comunidades y ejidos) una producción forestal ecológicamente adecuada, y que aglutina numerosas experiencias exitosas a nivel nacional e internacional (www.unofocac.pbworks.com). La adecuada actividad forestal de varias de estas comunidades ha sido certificada por el Forest Stewardship Council.

En el contexto de la producción mundial de café, México ocupa actualmente el quinto lugar en términos de volumen y de superficie cosechada. Se estima que el número de productores de café alcanza aproximadamente los 200 000, quienes cultivan alrededor de 777 000 ha (2004). En México, el 70 % de la producción de café la realizan productores de comunidades rurales. Una gran parte de este sector comunal está formada por productores indígenas de 28 culturas. (Moguel y Toledo, 1996). Estos productores indígenas mantienen plantaciones agroforestales de café a la sombra, con varios estratos y especies (policultivos), en donde se maneja una gran variedad de especies útiles, que contrastan con las modernas plantaciones agroindustriales de café bajo sol, que utilizan agroquímicos y generan deforestación y erosión de suelos. Buena parte de los pequeños productores de café organizados en cooperativas, se encuentran ensamblados en uniones regionales, estatales y finalmente en una organización nacional: la Coordinadora Nacional de Organizaciones Cafetaleras (CNOC). Como resultado de lo anterior, México es el primer país productor de café orgánico certificado del mundo. Se estima que unas 300 000 hectáreas de cafetales se encuentran como “jardines de café” bajo sombra y constituyen más del 80% de la producción orgánica del país (Moguel y Toledo, 2004).

4. La economía social y solidaria

De forma paralela a lo observado en los avances de la agroecología, en la América Latina ha evolucionado un conjunto de movimientos en torno a la economía social y solidaria. Así como la agroecología representa otra opción, una forma alternativa al modelo dominante agroindustrial, así también existe otra economía, alternativa y diferente a la economía neoliberal. Este proceso se centra en las cooperativas, el comercio justo, los bancos comunitarios, el trueque, los fondos solidarios, el consumo responsable, las redes de organizaciones, etc., y ha sido impulsado desde diferentes ángulos ideológicos, sociales y culturales, tales como el *altermundismo*, las organizaciones populares o las

comunidades eclesiales de base. Más allá de las prácticas asistencialistas, la economía social y solidaria trabaja en favor de metodologías de educación popular y procesos emancipatorios de crecimiento individual y comunitario.

La economía social y solidaria promueve además la dignificación de las personas mediante el trabajo, teniendo en cuenta dimensiones económicas, socioculturales, políticas y medioambientales. Sus frutos son el resultado de decisiones democráticas y participativas sobre las modalidades de producción, distribución y comercialización de los bienes y servicios producidos para la satisfacción de las necesidades colectivas e individuales. De manera similar a lo que ocurre con la agroecología, existen una docena de organizaciones regionales, además de organizaciones de nivel nacional en Argentina, Brasil, Paraguay, Perú, Colombia, Ecuador, Costa Rica, Guatemala y México (Celam, 2011). Finalmente, debe señalarse la existencia de varios proyectos académicos en universidades de la región dedicadas a la formación de cuadros, investigadores y técnicos preparados para apoyar esas iniciativas en Argentina, Brasil y otros países, así como la de sitios en la web como el Espacio Nacional de Economía Social y Solidaria en Argentina: <http://www.eness.org.ar/%C2%BFque-es-economia-social-solidaria/>

5. El obligado encuentro

Como consecuencia del conocimiento parcelado y especializado, las contracorrientes epistémicas surgidas como parte del pensamiento contrahegemónico permanecen atrapadas por esa tendencia. Las llamadas disciplinas híbridas (entre las que se encuentra la agroecología) si bien conforman modos alternativos de visualizar y aplicar el conocimiento científico, siguen circunscritas a sus propios dominios auto-establecidos de conocimiento, y por lo tanto se mantienen aisladas de sus contrapartes. Este es el caso de la agroecología en relación con la corriente de la economía social y solidaria. La primera se dedica al tema de la agro-producción, es decir del intercambio ecológico, y la segunda a los campos del comercio y del consumo, por lo tanto ambas se encuentran indisolublemente imbricadas como partes del proceso general del metabolismo entre la sociedad y la naturaleza (Gonzalez de Molina y Toledo, 2011; Toledo, 2012). El hecho contundente es que la producción, que es al mismo tiempo un acto de apropiación de la naturaleza, se encuentra articulado a la circulación, la transformación y el consumo, pues todos son segmentos del proceso general de intercambio de materiales y energía. Por ello, las comunidades del conocimiento pertenecientes a la agroecología y la economía y soldaría no pueden permanecer aisladas, pues los procesos sociales y políticos demandan una comprensión integrada de utilidad para la creación de formas alternativas a los modelos dominantes, es decir, al capitalismo. Lo

anterior implica el desarrollo de una práctica teórica dirigida a encontrar los asideros entre ambas corrientes del pensamiento crítico.

Esta necesidad coincide con la aparición de nuevas reflexiones sobre el rol político de la agroecología (ver el número especial de la revista *Agroecología*, 6, 2012; y Gonzalez de Molina, 2013) y de su importancia para la soberanía alimentaria. Como contraparte, gana presencia la visión de que una economía alternativa implica algo más que los meros ajustes de las transacciones económicas: “Por eso la *Otra Economía*, sea que la propongamos discursivamente o a través de nuestras prácticas, debe ser social, porque no solo debe producir y distribuir bienes y servicios materiales sino también generar y posibilitar otras relaciones sociales, otras relaciones con la naturaleza, otros modos de reproducción, otras opciones de vida en sociedad diversas del paradigma del capitalismo posesivo individualista” (Coraggio, 2008).

6. Salir del capitalismo es construir el poder social y salvar al planeta

En una frase equivalente a una bomba, el economista John Holloway afirmó que “...el problema de una revolución no es destruir el capitalismo sino sobretodo dejar de producirlo”. La afirmación es en realidad la tesis sobre la que gira su libro de título igualmente provocador: *Cambiar al mundo sin tomar el poder* (2002). La misma idea de Holloway fue postulada y ampliamente ejemplificada en el libro editado por Boaventura de Sousa Santos (2002), cuyo título *Producir para Vivir, los caminos de la producción no capitalista*, reveló la existencia de innumerables iniciativas y proyectos alternativos, desde cooperativas urbanas y agrarias hasta la creación de nuevas colonias agrícolas en Brasil y la aplicación de la filosofía Gandhiana del *swadeshi* en India. En plena sintonía con lo anterior, el pensador austriaco francés André Gorz publicó el último de sus ensayos en una de las principales revistas de ecología política francesa (*Revue de Ecologie Politique*, 2008). Su título es una invitación a disentir no solo de las visiones hegemónicas diseminadas por el neoliberalismo sino de las posiciones habituales o normales de la izquierda política: *La salida del capitalismo ya comenzó*. En una minuciosa revisión del concepto de *sustentabilidad* o *sostenibilidad*, argumenté ampliamente a favor de una definición que hacía de ese término equivalente al de *poder social* (Toledo, 2011). Y *construir el poder ciudadano* o civil en territorios concretos se está convirtiendo en una creciente vía alternativa a la electoral (*tomar el poder político*). Termino afirmando que todo lo descrito en este ensayo debe ser contextualizado en esta prometedora perspectiva, que establece un parte aguas para la teoría y la acción.

7. Bibliografía

- Altieri, Miguel; Companioni, Nelson; Cañizares, Kristina; Murphy, Catherine; Rosset, Peter; Bourque Martin y Clara Nichols. (1999). "The greening of the barrios: urban agriculture for food security in Cuba". *Agriculture and Human Values*, n.º 16: 131-140.
- Altieri, Miguel y Víctor Manuel Toledo (2011). "The agroecological revolution in Latinamerica". *Journal of Peasant Studies*, n.º 38: 587-612. Recuperado de www.socla.org
- Barkin, David y Blanca Lemus (2011). "La economía ecológica y solidaria: una propuesta frente a nuestra crisis. Sustentabilidad(es)". Recuperado de <http://www.sustentabilidades.org/revista/publicacion-05-2011>
- Boege, Eckart (2008). *El Patrimonio Biocultural de los Pueblos Indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia y Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bloch, Didier (2008). *Agroecología y Acceso a Mercados. Tres experiencias de agricultura familiar en Brasil*. Oxfam.
- Celam-Dejusol (2011). *La Economía Solidaria en América Latina y el Caribe: actores, presencia, experiencias, redes; reflexión y desafíos*. Recuperado de: http://www.economiasolidaria.org/files/CELAM_DEJUSOL_economia_solidaria_en_america_latina.pdf
- Coraggio, José Luis (2008). "La Economía social y solidaria como estrategia de desarrollo en el contexto de la integración regional latinoamericana". Ponencia presentada en el Tercer Encuentro Latinoamericano de Economía Solidaria y Comercio Justo. Montevideo, Uruguay. Recuperado de http://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/ponencia_jlc.doc.
- Desmarais, Annette Aurélie (2007). *La Vía campesina: la globalización y el poder del campesinado*. Madrid: Editorial Popular.
- Ferguson, Bruce y Helda Morales (2010). "Latin American agroecologists build a powerful scientific and social movement". *Journal of Sustainable Agriculture*, n.º 34: 339-341.
- Funes, Fernando; García, Luis; Bourque; Perez, Nilda Peter Rosset (2002). *Sustainable agriculture and resistance: transforming food production in Cuba*. Oakland: Food First Books.
- Galeano-Corredor, Alejandro (2007). "Estado actual y retos de la agroecología en el contexto de la política agraria colombiana". Ponencia presentada en el I Congreso Latinoamericano de Agroecología, Medellín. Recuperado de <http://www.semillas.org.co/apc-aa-files/5d99b14191c59782eab3da99d8f95126>.
- González de Molina, Manuel. (2013). "Agroecology and Politics. How To Get Sustainability? About the Necessity for a Political Agroecology". *Agroecology and Sustainable Food Systems*, n.º 37: 45-59.

- González de Molina, Manuel y Víctor Manuel Toledo (2011). *Metabolismos, Naturaleza e Historia: hacia una teoría de las transformaciones socio-ecológicas*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Gorz, André (2007). “La sortie du capitalisme a déjà comencé”. *Revue Critique de Ecologie Politique*, n.º 28: 36-40.
- Guzmán-Casado, G., M. González de Molina, E. Sevilla-Guzmán (2000). *Introducción a la Agroecología como Desarrollo Rural Sostenible*. Madrid: Ediciones Mundi Prensa.
- Hernández-Xolocotzi, Efraín (1977). “Agroecosistemas de México: contribuciones a la enseñanza, investigación y divulgación agrícola”. México: Colegio de Postgraduados.
- Hocdé, Henri; Vázquez, Jorge; Holt-Gimenez, Eric y Ann Brown (2000). “Towards a social movement of farmer innovation: campesino a campesino”. *ILEIA Newsletter*, julio, 26-27.
- Holloway, John (2002). *Cambiar el Mundo sin tomar el Poder*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y Revista Herramienta.
- Holt-Giménez, Eric (2008). *Campesino a campesino: Voces de Latinoamérica Movimiento Campesino para la Agricultura Sustentable*. Simas. Recuperado de <http://www.simas.org.ni/files/cidoc/CaC-mov%20centroamerica.pdf>.
- Koont, Sinan (2009). “The urban agriculture in Havana”. *Monthly Review*, n.º 60, vol. 1: 63-72.
- Machin-Sosa, Braulio; Adilén María Roque-Jaime, Dana Rocío Avila-Lozano y Peter Michael Rosset (2010). *Revolución Agroecológica: el Movimiento de Campesino a Campesino de la ANAP en Cuba*. Recuperado de www.abayalacolectivo.com/web/compartir/noticia/revolucion-agroecologica
- Mc Neill, John Robert (2001). *Something New under the Sun. The environmental history of xx Century*. Penguin Books.
- Moguel Patricia y Víctor Toledo (2004). “Conservar produciendo: biodiversidad, café orgánico y jardines productivos”. *Biodiversitas*, n.º 55: 1-7.
- ____ (1996). “El café en México: ecología, cultura indígena y sustentabilidad”. *Ciencias*, n.º 43: 40-51.
- Petersen, Paulo (2011). “La agroecología contra los transgénicos en Brasil”. *Ae*, n.º 3: 46.
- ____ (2009). *Agricultura Familiar Camponesa na construção do futuro*. Rio de Janeiro: AS-PTA.
- Randall, Laura. (1999). *Reformando la Reforma Agraria Mexicana*. México: Universidad Autónoma Metropolitana y El Atajo ediciones.
- Rist, Stephan; San Martin, Juan y Nelson Tapia (1998). *Bolivia: concepto Andino de cosmovisión y vida*. Compas y Agruco.

- Rosset, Peter y Madea Benjamin (1994). *The Greening of the Revolution. Cuba's experience with organic agriculture*. Ocean Publications.
- Santos, Boaventura (2002). *Produzir para viver: os caminhos da produç~ao n~ao capitalista*. Rio de Janeiro: Civilizaç~ao Brasileira. Edici3n en castellano en Fondo de Cultura Econ3mica.
- Toledo, V́ctor (1993). "Modernity and Ecology". *Capitalism, Nature, Socialism*, n.º 4, vol. 4.
- _____ (2012a). "La agroecoloǵa en Latinoam3rica: tres revoluciones una misma transformaci3n". *Agroecoloǵa*, n.º 6: 37-46.
- _____ (2012b). "El metabolismo social: una nueva teoŕa socio-ecol3gica". *Relaciones*, vol. 34, n.º 136.
- Toledo, V́ctor y Narciso Barrera-Bassols (2008). *La Memoria Biocultural*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Toledo, V́ctor; Eckart. Boege y Narciso Barrera-Bassols (2010). "The biocultural heritage of M3xico: an overview". *Langscape*, n.º 8: 7-12.
- Vía Campesina (2011). *La Agricultura Campesina Sostenible puede Alimentar al Mundo*. Yakarta. Recuperado de www.viacampesina.org.
- Warwick, Hugh (2001). "Cuba's organic revolution". *Forum for Applied Research and Public Policy*. Verano: 54-58.
- Wezel, A. y V. Soldat (2009). "A quantitative and qualitative historical analysis of the scientific discipline of agroecology". *International Journal of Agricultural Sustainability*, n.º 7: 3-18.

Lenguajes de valoración, territorialidad y bienes comunes en la lucha contra el extractivismo en América Latina

MARISTELLA SVAMPA

América Latina presenta un escenario sumamente contrastante y perturbador. En la última década, una parte importante de los países latinoamericanos llevó a cabo un cuestionamiento del paradigma del *Consenso de Washington* (CW), asentado sobre la valorización financiera, para ingresar de manera acelerada al paradigma del *Consenso de los Commodities* (CC), basado en la exportación de bienes primarios a gran escala.¹ Estos procesos conllevaron una serie de importantes cambios políticos y económicos, al tiempo que abrieron a una nueva fase de conflictividad, ligada a la apropiación y despojo de los territorios y los bienes naturales.

Así, partiendo de un escenario regional atravesado de fuertes tensiones y asimetrías, en este artículo proponemos una reflexión en tres tiempos. En primer lugar, haremos una caracterización de la actual fase de acumulación del capital, centrándonos en dos conceptos, el de *Consenso de los Commodities* y el de *Extractivismo*. En segundo lugar, tomaremos algunos de los elementos y categorías que atraviesan el actual *proceso de ambientalización de las luchas*, ligados a los *lenguajes de valoración y las visiones de la territorialidad*. En tercer lugar, abordaremos algunas de las dimensiones que la categoría de *bienes comunes* asume en el horizonte de las luchas sociales latinoamericanas.

1 Utilizamos aquí el concepto de *commodity* en un sentido amplio, como productos indiferenciados cuyos precios se fijan internacionalmente y no requieren tecnología avanzada para su fabricación y procesamiento.

1. Del Consenso de Washington y al Consenso de los *Commodities*

Desde hace más de una década, América Latina atraviesa un cambio de época marcado por la desnaturalización de la asociación entre globalización y neoliberalismo. Diversos procesos sociales y políticos fueron configurando los nuevos escenarios: la crisis y cuestionamiento del consenso neoliberal, la intensas movilizaciones sociales, la relegitimación de los discursos críticos, en fin, la emergencia de gobiernos autodenominados “progresistas”, de centroizquierda e izquierda, que valorizan la construcción de un espacio latinoamericano; son algunas de las notas distintivas de un cambio de época que parece contraponerse a todas luces con el período anterior. En efecto, luego de una larga etapa de sumisión de la política al Consenso de Washington, en nombre de una globalización vista como unívoca e irresistible, nuevos vientos ideológicos parecían abrir la posibilidad de pensar horizontes de cambio, basados en una articulación diferente entre economía y política, entre sociedad y naturaleza.

De modo paradigmático esta apertura fue expresada por Bolivia y Ecuador, pues en estos países la articulación entre dinámica política e intensidad de las movilizaciones sociales fue tal, que esta se tradujo en la realización de procesos constituyentes que tuvieron como corolario una ampliación de las fronteras de la democracia. Nuevas categorías y derechos, tales como “Estado plurinacional”, “autonomías indígenas”, “buen vivir”, “bienes comunes” y “derechos de la naturaleza”, pasaron a formar parte de la nueva gramática política latinoamericana, impulsadas por diferentes movimientos sociales y organizaciones indígenas. Sin embargo, desde el inicio ambos países ilustraban también la existencia de un campo de tensión en el cual coexistían y se entrelazaban dos narrativas diferentes: una, la narrativa indianista y descolonizadora, centrada en la apuesta por la creación de un Estado plurinacional y el reconocimiento de las autonomías indígenas, así como por el respeto y cuidado del ambiente; la otra, la narrativa nacional-popular, marcada por una dimensión estatalista, reguladora y centralista, que apostaba al retorno o recreación de un Estado nacional, en el marco de la globalización asimétrica.

Una década más tarde, podemos afirmar que el escenario ha cambiado ostensiblemente. Por un lado, gran parte de los gobiernos “progresistas” —que incluye además de Bolivia y Ecuador, los de Venezuela, Argentina, Brasil y Uruguay—, son hoy gestiones consolidadas. Salvo excepciones, estos gobiernos vieron renovados sus mandatos presidenciales, a través de abrumadoras mayorías electorales, constituyéndose en partidos predominantes (como el MAS en Bolivia) o mayorías absolutas (como Alianza PAIS en Ecuador). Indudablemente, la construcción de hegemonía aparece asociada al éxito económico, esto es, al crecimiento de las economías y la reducción de la pobreza. Por ejemplo, un informe de la Cepal (2012) acerca de la última década da cuenta de la caída global de la pobreza (de 44% a 31,4%), así como del

descenso de la pobreza extrema (de 19,4% a 12,3%).² Uno de los ejes del éxito ha sido la expansión de una política de bonos o planes sociales (programas de transferencia condicionada), que si bien son claros herederos de los 90 (en su carácter asistencial y compensatorio), y están lejos de ser completamente universalistas, buscan desprenderse del enfoque focalizador típico de la era neoliberal. Por último, en el agitado proceso de construcción de hegemonía, dichos gobiernos terminan por adoptar —más tarde o más temprano, según los casos— una retórica nacional-estatal, que subraya la constitución de un polo popular en la confrontación con determinados grupos de poder, al tiempo que tienden a concentrar fuertemente las decisiones en la figura presidencial.

Ahora bien, este panorama sería unilateral e incompleto si no incorporáramos la dimensión de disputa y de conflicto introducida por la nueva dinámica de acumulación del capital, aquello que denominamos como el paradigma del Consenso de los *Commodities*, basado en la extracción y exportación masiva de materias primas desde los países periféricos hacia los países centrales y potencias emergentes. En términos de consecuencias, el Consenso de los *Commodities* es sin duda un proceso complejo, acelerado y de carácter recursivo, que debe ser leído desde una perspectiva múltiple. Desde el punto de vista económico, este coloca en el centro la implementación masiva de proyectos extractivos orientados a la exportación, estableciendo un espacio de mayor flexibilidad en cuanto al rol del Estado, lo cual permite el despliegue y coexistencia entre gobiernos progresistas, que cuestionaron el neoliberalismo propio de los 90, con aquellos otros gobiernos que continúan profundizando una matriz política conservadora en el marco del neoliberalismo. Asimismo, el notable crecimiento se ha venido traduciendo por un proceso de reprimarización de las economías, a partir de la reorientación hacia actividades primario-extractivas o maquilas, con escaso valor agregado. Además, el efecto de reprimarización se ve agravado por el ingreso de China, país que deviene rápidamente un socio desigual en lo que respecta al intercambio comercial con la región.

Desde el punto de vista social, el Consenso de los *Commodities* conlleva la profundización de la dinámica de desposesión —según la expresión popularizada por D. Harvey—³ esto es, el despojo y acaparamiento de tierras, recursos y territorios, lo cual produce nuevas y peligrosas formas de dependencia y dominación, que tienen a las grandes corporaciones, en una alianza multiescalar con los diferentes gobiernos, como actores principales. Asimismo, instala una dinámica vertical que irrumpe en los territorios y a su paso va desestructurando economías regionales y tejidos sociales previos, destruyendo biodiversidad y profundizando de modo peligroso el proceso de acaparamiento de tierras,

2 *El Estado frente a la autonomía de las mujeres*. ONU, Cepal, 2012.

3 David Harvey, “El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión”, *Socialist Register*, bibliotecavirtual.Clacso.org.ar/ar/libros/social/harvey.pdf, 2004.

expulsando o desplazando comunidades rurales, campesinas o indígenas, y violentando procesos de decisión ciudadana. La megaminería a cielo abierto, la expansión de la frontera petrolera y energética (que incluye también la explotación de gas no convencional o *shale gas*, con la tan cuestionada metodología de la fractura hidráulica o *fracking*), la construcción de grandes represas hidroeléctricas, la expansión de la frontera pesquera y forestal, en fin, la generalización del modelo de agronegocios (soja y biocombustibles), constituyen su figuras emblemáticas.

No es casual que la literatura crítica de América Latina considere que estos procesos apuntan a la consolidación de un estilo de desarrollo extractivista, el cual puede ser definido como aquel patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de recursos naturales, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras del capital hacia territorios antes considerados como improductivos.

De este modo, en nombre de las ventajas comparativas, los diferentes gobiernos latinoamericanos —más allá de cualquier signo ideológico— no sólo aceptaron la actual división global del trabajo, minimizando o denegando las gravosas consecuencias sociales, ambientales, políticas y culturales que conllevan estos procesos, sino que, con el correr de la década, en el inicio de sus respectivos segundos mandatos, redoblaron la apuesta, proponiendo la multiplicación de los proyectos o mega-emprendimientos de carácter extractivo, entre ellos, la explotación de hidrocarburos (gas y petróleo, incluidos los no convencionales), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros), productos alimenticios (maíz, soja y trigo), biocombustibles, infraestructuras y grandes centrales hidroeléctricas.

Por último, el Consenso de los *Commodities* posee también una carga político-ideológica, pues alude a la idea de un acuerdo —aunque este sea tácito— acerca del carácter irrevocable o irresistible de la actual dinámica extractivista, producto de la creciente demanda global de bienes primarios. Así, tal como sucedía en los años 90, parte del discurso es que “no hay otra alternativa”, lo cual busca poner coto a las resistencias colectivas, sobre la base de la “sensatez y razonabilidad” que ofrecerían las diferentes versiones del capitalismo progresista, al tiempo que apunta a suturar cualquier posibilidad de pensar otras opciones de desarrollo, instalando así un nuevo umbral histórico-comprensivo respecto de la producción de alternativas. En consecuencia, todo discurso crítico u oposición radical se insertaría en el campo de la antimodernidad, de la negación del progreso, del “pachamamismo”, del “ecologismo infantil” o “fundamentalismo ecológico”, cuando no de un “ambientalismo colonial”, impulsado por agentes extranjeros.

2. Conflictos y nuevos lenguajes de valoración

El proceso de comodificación a gran escala de los bienes naturales ha traído una doble consecuencia: de un lado, se tradujo por una explosión acelerada de conflictos socioambientales en toda la región; de otro lado, abrió una brecha en el interior de los movimientos sociales y en el campo del pensamiento crítico latinoamericano.

Ciertamente, una de las consecuencias de la actual inflexión extractivista es la explosión de conflictos socioambientales, visibles en la potenciación de las luchas ancestrales por la tierra, de la mano de los movimientos indígenas y campesinos, así como en el surgimiento de nuevas formas de movilización y participación ciudadana, centradas en la defensa de los bienes naturales (definidos como “bienes comunes”), la biodiversidad y el ambiente. Entendemos por conflictos socioambientales aquellos ligados al acceso y control de los recursos naturales, que suponen por parte de los actores enfrentados, intereses y valores divergentes en torno de los mismos, en un contexto de asimetría de poder. Vinculado a la globalización asimétrica y la nueva división territorial y global del trabajo, uno de los rasgos propios de los conflictos socioambientales es la multiescalaridad de los mismos, ilustrada por un entramado complejo de actores sociales, económicos y políticos, situados en diferentes escalas de acción y niveles jurisdiccionales. En fin, dichos conflictos expresan diferentes concepciones acerca de la naturaleza y, en última instancia, ponen de manifiesto una disputa acerca de lo que se entiende por desarrollo.

El caso es que estas dinámicas van configurado un nuevo y amplio espacio de resistencias, compuesto por diferentes movimientos campesinos e indígenas y nuevos movimientos socioambientales, que presentan un *lenguaje de valoración*⁴ acerca de la territorialidad, opuesto o divergente al discurso ecoeficientista y la visión desarrollista, propia de la narrativa dominante. Más claro, la explosión de conflictos socioambientales tiene como correlato aquello que Enrique Leff llamó “la ambientalización de las luchas indígenas y campesinas y la emergencia de un pensamiento ambiental latinoamericano.”⁵ Sin embargo, el proceso desborda claramente las luchas indígenas y campesinas, pues lejos de ser patrimonio exclusivo de aquellos países en los cuales existe una fuerte presencia de pueblos originarios, la ambientalización de las luchas abarca también otros países, como la Argentina, donde en los

4 Tomamos la expresión de Joan Martínez Allier, *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*; Barcelona: Icaria Antrazo; Flacso, Ecología, 2004; y “El ecologismo de los pobres, veinte años después: India, México y Perú”, en www.ecoport.net/content/view/full/90029.

5 Enrique Leff, “La ecología política en América Latina. Un campo en construcción”. En Alimonda, H. (comp.), *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: Clacso, 2006.

últimos años se han multiplicado las resistencias campesino-indígenas así como los movimientos socioambientales (especialmente contra la megaminería transnacional y, de modo más reciente, contra el *fracking*).

En este entramado se insertan los nuevos movimientos socioambientales, rurales y urbanos (en pequeñas y medianas localidades), de carácter multiétnico y policlasistas, caracterizados por un formato asambleario y una importante demanda de autonomía. Asimismo, juegan un rol no menor ciertas ONG ambientalistas —sobre todo, pequeñas organizaciones, muchas de las cuales combinan la política de grupo de cabildeo con una lógica de movimiento social—, y diferentes colectivos culturales, en los cuales también hay intelectuales y expertos, que no solo acompañan las acciones de resistencia, sino que en muchas ocasiones forman parte de los movimientos sociales.⁶ Por ende, una de las cuestiones más interesantes para analizar es la progresiva articulación entre actores diferentes (movimientos indígenas-campesinos, movimientos socioambientales, ONG ambientalistas, redes de intelectuales y expertos, colectivos culturales), que abre las puertas a un diálogo de saberes y disciplinas, que apunta a la emergencia de un saber experto independiente de los discursos dominantes, y a la valorización de saberes locales, muchos de ellos, de raíz campesina-indígena.

Por último, cabe destacar el rol de las mujeres, no solo porque el proceso de feminización de las luchas sociales es anterior a la dinámica de ambientalización, sino también porque las mujeres suelen tener un rol protagónico en la elaboración de un lenguaje de valoración opuesto a la mirada productivista del territorio, en defensa de la diversidad y del ambiente.⁷

Estos *lenguajes de valoración* acerca de la territorialidad han ido impulsando la sanción de leyes y normativas, incluso de marcos jurídicos que apuntan a la construcción de una *nueva institucionalidad ambiental*, en oposición a las actuales políticas públicas de corte extractivista. Resultaría imposible realizar un listado de las redes autoorganizativas, nacionales y regionales, de carácter ambiental que hoy existen en América Latina. A título de ejemplo, podemos mencionar la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (Conacami), nacida en 1999 en Perú; la Unión de Asambleas Ciudadanas (UAC) surgida en Argentina en 2006, que congrega organizaciones de base que cuestionan la megaminería, el modelo de agronegocios y, de manera más reciente, la explotación de hidrocarburos no convencionales mediante fractura hidráulica o *fracking*; la Asamblea Nacional de Afectados Ambientales (ANAA,

6 Esto quiere decir que dichos actores deben ser considerados menos como “aliados externos”, y mucho más como actores plenos, con peso propio, al interior del nuevo entramado organizacional.

7 Véase Marisa Bilder, “Las mujeres como sujetos políticos en las luchas contra la megaminería en Argentina”. Registros acerca de la deconstrucción de dualismos en torno a la naturaleza y al género”, trabajo de maestría, Universitat Jaume I-España, 2013.

México), creada en 2008 contra la megaminería, las represas hidroeléctricas, la urbanización salvaje, y las megagranjas industriales. Entre las redes transnacionales podemos citar la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), que desde 2006 agrupa organizaciones de Perú, Bolivia, Colombia, Chile y aboga por la creación de un Tribunal de Delitos Ambientales. Por último, son varios centros de seguimiento consagrados a estos temas, entre ellos, el Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales (OLCA), creado en 1991 con sede en Chile; y el Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (Ocmal), fundado en 1997 y que articula más de 40 organizaciones, entre las cuales se halla Acción Ecológica de Ecuador.

En términos generales y por encima de las marcas específicas (que dependen, en mucho, de los escenarios locales y nacionales), la dinámica de las luchas socioambientales en América Latina dan lugar a lo que hemos denominado *giro ecoterritorial*,⁸ esto es, un lenguaje común que ilustra del cruce innovador entre matriz indígena-comunitario, defensa del territorio y discurso ambientalista: bienes comunes, soberanía alimentaria, justicia ambiental y buen vivir son algunos de los tópicos que expresan este cruce productivo entre matrices diferentes. En qué medida estos marcos comunes que recorren las organizaciones indígenas y los movimientos socioterritoriales se constituyen *per se* en una alternativa al extractivismo neodesarrollista dominante es, desde nuestra perspectiva una pregunta de difícil e incompleta respuesta. Una primera cuestión a subrayar es que, cuando hablamos de giro ecoterritorial, nos referimos a la construcción de marcos de la acción colectiva, que funcionan como estructuras de significación y esquemas de interpretación contestatarios o alternativos. Dichos marcos tienden a desarrollar una importante capacidad movilizadora, a instalar nuevos temas, lenguajes y consignas, al tiempo que orientan la dinámica interactiva hacia la producción de una subjetividad colectiva común. Sea en un lenguaje de defensa del territorio y los bienes comunes, de los derechos humanos, de los derechos de la naturaleza, o del “buen vivir”, la demanda apunta a una democratización de las decisiones, más aún, al derecho de los pueblos de decir «No» frente a proyectos que afectan fuertemente las condiciones de vida de los sectores más vulnerables y comprometen el ecosistema y la vida de las futuras generaciones.

3. Hacia una gramática de los bienes comunes

Una de las categorías más difundidas en el seno de los movimientos sociales y organizaciones indígena-campesinas es la de *bienes comunes*. Dicho concepto

8 Maristella Svampa, “*Extractivismo neodesarrollista y giro ecoterritorial. ¿Hacia la construcción de una alternativa ?*”, en AAVV, *Más allá del Desarrollo*, Fundación Rosa Luxemburgo, Quito, Ecuador, 2012.

(*Commons*, en inglés) aparece hoy como uno de las claves en la búsqueda de un paradigma emancipatorio más allá del mercado y del Estado, en la nueva gramática de los movimientos sociales, tanto en los países centrales, donde la lucha se define hoy en contra de las políticas de ajuste y privatización (el neoliberalismo), como en nuestros países periféricos, donde esta parece definirse por la defensa de los bienes naturales y la biodiversidad, en el marco de la nueva división geopolítica mundial.⁹

Desde nuestra perspectiva, el concepto de bienes comunes se despliega, por lo menos, en dos registros diferentes. En un primer nivel, la referencia a los bienes comunes remite a la necesidad de mantener fuera del mercado aquellos recursos y bienes que, por su carácter de patrimonio natural, social, cultural, pertenecen al ámbito de la comunidad y poseen un valor que rebasa cualquier precio. Este registro se conecta con el hecho de que, en América Latina, la referencia a lo común aparece íntimamente asociada a los bienes naturales y la disputa en torno a las formas de construcción de la territorialidad.

De modo general, podríamos afirmar que existen diferentes lógicas de territorialidad, según nos refiramos a los grandes actores económicos (corporaciones, élites económicas), a los Estados (en sus diversos niveles), o a los diferentes actores sociales organizados o intervinientes en el conflicto. Las lógicas territoriales de las corporaciones y las élites económicas se enmarcan en un paradigma economicista, que enfatiza la importancia de transformar aquellos espacios donde se encuentran los bienes naturales considerados estratégicos, en territorios eficientes y productivos. Parafraseando al geógrafo Robert Sack, podríamos decir que, en aras del capital, empresas y gobiernos proyectan una visión eficientista de los territorios, que considera a estos territorios como “socialmente vaciables”, en la medida en que contienen bienes valorizados por el capital. En el extremo, se los considera territorios o áreas de sacrificio.¹⁰

Por otro lado, la visión de los gobiernos progresistas acerca del territorio se ha ido afirmando cada vez más sobre una matriz estatalista (una de las versiones del populismo regional), en la cual convergen la idea de “territorio productivo”, con una narrativa desarrollista clásica (la tesis del crecimiento ilimitado, que retoma tópicos del lenguaje global, entre ellos el de desarrollo sustentable y el de responsabilidad social empresarial, a la cual se suma una

9 Para el tema véase David Bollier & Silke Helfrich, *The Wealth of the Commons. A world beyond market & state*, The Commons Strategies Group, H.Boll Foundation, 2012, Amherst.

10 En la Argentina y en la Patagonia en especial, esa noción de territorio sacrificable trae reminiscencias muy oscuras, de la mano de la noción de “territorios vacíos” (la metáfora del desierto), que se utilizó a fines siglo XIX para acorrallar y exterminar poblaciones indígenas, desvalorizando lo que estas presentaban en términos de cultura y de hábitat.

visión eldoradista de la naturaleza americana).¹¹ En esta línea, por el campo de tensiones que presenta, uno de los escenarios latinoamericanos más paradójicos es Bolivia. Ciertamente, durante el primer mandato de Evo Morales, la narrativa estatalista entró en conflicto con la lógica propia de las empresas, instalando al Estado en un doble clivaje: por un lado, esta desplegaba una visión economicista del territorio, al tiempo que buscaba articularse con una lógica social más amplia, parcialmente redistributiva. Esta narrativa estatalista convivía empero con una narrativa indigenista, cuyo marco de referencia era otra concepción del territorio, asentada en el cuidado de la Madre Tierra, la defensa de las autonomías, la construcción de un Estado plurinacional y, en definitiva, el horizonte de otro modelo de desarrollo (el *vivir bien*).

Sin embargo, en el marco del Consenso de los *Commodities*, dentro del cual las nacionalizaciones se tradujeron por la multiplicación de la renta ligada a las exportaciones primarias, las expectativas de abrir la economía a nuevas explotaciones aumentaron de manera descomunal. Así, en el inicio del segundo mandato (2010), en un contexto de final de lucha hegemónica (contra las oligarquías regionales), el gobierno boliviano exacerbó el discurso industrialista, proponiendo una aceleración de la dinámica de acumulación asentada en la idea de territorio eficiente o productivo. El “gran salto industrial” contempla una serie de megaproyectos estratégicos, basados en la expansión de las industrias extractivas, entre ellos, la participación en las primeras etapas de explotación del litio, expansión de la megaminería a cielo abierto, en asociación con grandes compañías transnacionales, construcción de grandes represas hidroeléctricas y carreteras en el marco del lirsá.

Por último, desde organizaciones y movimientos sociales, y a contrapelo de la visión dominante, el territorio y sus recursos son comprendidos en términos de bienes comunes. Efectivamente, los bienes naturales son comprendidos no como *commodities*, esto es, como pura mercancía, pero tampoco exclusivamente como recursos naturales estratégicos, como apunta a circunscribir el neodesarrollismo progresista. Por encima de las diferencias, uno y otro lenguaje imponen una concepción utilitarista, que implica el desconocimiento de otros atributos y valoraciones que no pueden representarse mediante un precio de mercado. No se trataría exclusivamente de un rechazo a la lógica de los *commodities* sino también, de una disputa que coloca en suspenso una visión estatalista de los «recursos naturales», apuntando a la construcción de un “tipo de territorialidad” basada en la protección de “lo común” (patrimonio natural, social y cultural).

En un segundo nivel, la noción de bienes comunes plantea una mirada diferente sobre las relaciones sociales, a partir de la configuración o emergencia de espacios y formas de cooperación social, de uso y goce común, que van en

11 Véase Maristella Svampa, “Consenso de los Commodities y Lenguajes de Valoración en América Latina”. Revista *Nueva Sociedad*. N.º 244, marzo-abril de 2013, <www.nuso.org>.

el sentido de lo que el mexicano Gustavo Esteva caracterizaba hace unos años como “ámbitos de comunidad”,¹² o lo que podemos denominar como *ethos procomunal*.¹³ ¿Qué entendemos por *ethos* procomunal? Recordemos que, históricamente, nuestros territorios periféricos han sido fábricas de solidaridad. Situados por fuera del mercado formal y frente a la ausencia del Estado, gran parte de los sectores populares han tenido que desarrollar y reproducirse mediante estructuras autogestivas de cooperación. En el mundo andino, la persistencia de la forma “comunidad”, suele ser la clave para explicar la actualización de redes de cooperación e interdependencia, pero en contextos urbanos de desarraigo, marcados por la modernización desigual, todo *ethos* procomunal preexistente —si lo hubiera— aparece comprometido y por ende resulta necesario fabricar nuevas solidaridades.

Así, en un texto clásico, allá por fines de los años sesenta, Aníbal Quijano terminaba preguntándose cómo sobreviven los marginados. La respuesta de la antropóloga Larissa Lomnitz,¹⁴ que continuaron tantos estudios socio-antropológicos, fue la de poner al descubierto la densa trama de redes locales de cooperación, ligadas al mundo de la pobreza y las necesidades básicas. Esas redes de sociabilidad cotidiana, muchas de las cuales se han continuado en el tiempo, son objeto de disputa y de colonización. Por ejemplo, el neoliberalismo buscó valorizarlas a través de políticas sociales focalizadas, acentuando la heteronomía de los sectores populares. Sin embargo, sobre estas redes de solidaridad se asentaron también movimientos sociales urbanos, aun si en muchos casos el proceso de empoderamiento popular terminaría bajo la tutela estatal.

Parafraseando a Bolívar Echeverría, el *ethos* procomunal apunta a estructurar el mundo de la vida en referencia a un *telos* definido cualitativamente y que actúa desde el valor de uso de las cosas, desde la dinámica de la consistencia

12 Gustavo Esteva “Commons: más allá de los conceptos de bien, derecho humano y propiedad”. Entrevista con Gustavo Esteva sobre el abordaje y la gestión de los bienes comunes por Anne Becker. Diciembre de 2007. Ciudad de México.

13 Retomo aquí la teoría de los *ethos* históricos de Bolívar Echeverría, así como los aportes de Lucía Linsalata, sobre el *ethos* comunal aymara. Bolívar Echeverría consideraba que si la cultura es una dimensión constitutiva de lo político, el *ethos* histórico moderno nos habla entonces de aquellos comportamientos políticos espontáneos que un grupo humano adopta para neutralizar, institucionalizar o resistirse frente a la contradicción inherente al hecho capitalista y al proceso de enajenación de lo político que lo caracteriza. Es decir, el *ethos* nos habla de las formas en que se organiza la vida política y la socialidad de un grupo humano en la modernidad. Véase *La clave barroca de la América Latina*, Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, noviembre de 2002: 11. De Lucía Linsalata, véase “De comunarios y vecinos: el *ethos* comunal en la política boliviana. Una reflexión acerca de las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo”. Tesis de maestría, UNAM; 2011.

14 Larisa Lomnitz, *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI, 1998. La referencia explícita a Quijano se encuentra en las primeras páginas del libro.

práctica de estas, a diferencia del principio estructurador del capitalismo, que emana del valor mercantil de las cosas, y se autonomiza como valor-capital. En la hora actual, ante el avance del cercamiento y secuestro de lo común, ante el hecho capitalista generalizado en su fase de desposesión y mercantilización de la vida, las nuevas resistencias se manifiestan a través de la emergencia de espacios de comunidad y formas de sociabilidad, esto es, campos de experimentación colectiva que reivindican la producción y reproducción de lo común, más allá del Estado y del Mercado. Así, la noción misma de *ethos procomunal* sirve tanto para pensar las dimensiones comunitarias preexistentes en América Latina como las dimensiones políticas actuales de las resistencias, orientadas hacia una democracia radical.

4. Los desafíos de las organizaciones y del pensamiento crítico

Hemos dicho que el Consenso de los *Commodities* abrió una brecha, una herida profunda, en el pensamiento crítico latinoamericano, el cual en los 90 mostraba rasgos mucho más aglutinantes frente al carácter monopólico del neoliberalismo como usina ideológica. Así, el presente regional refleja diversas tendencias políticas e intelectuales, entre aquellos posicionamientos que proponen un capitalismo “sensato y razonable”, capaz de aunar extractivismo y progresismo, y posicionamientos críticos que cuestionan abiertamente el modelo de desarrollo extractivista hegemónico y postulan paradigmas alternativos, como el de posdesarrollo y el de los bienes comunes.

En un contexto de retorno del concepto de desarrollo como gran relato y en sintonía con los cuestionamientos propios de las corrientes indigenistas, el pensamiento crítico latinoamericano ha retomado la noción de “posdesarrollo” (elaborada por Arturo Escobar),¹⁵ como punto de partida de una crítica a la idea hegemónica de desarrollo como “discurso de poder”. También ha retomado elementos propios de una concepción “fuerte” de la sustentabilidad. En esta línea, la perspectiva del posdesarrollo ha venido promoviendo debates y valoraciones de la naturaleza, que provienen de otros registros y cosmovisiones (pueblos originarios, perspectiva ambientalista, corrientes ecofeministas, decoloniales, movimientos ecoterritoriales, el nuevo constitucionalismo latinoamericano, entre otros).

En la actualidad, el pensamiento crítico posdesarrollista se asienta sobre varios ejes-desafíos fundamentales, entre ellos, el de pensar y establecer una agenda de transición hacia el posextractivismo. Ciertamente, en varios países de

15 Aunque hay artículos anteriores de Arturo Escobar, nos referimos a “El posdesarrollo como concepto y práctica social”, en D. Mato (coord.), *Políticas de Economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp.17-31, 2005.

América Latina ha comenzado a debatirse sobre las alternativas del extractivismo y la necesidad de elaborar hipótesis de transición, desde una matriz de escenarios de intervención multidimensional¹⁶. Una de las propuestas más interesantes y exhaustivas ha sido elaborada por el Centro Latinoamericano de Ecología Social (Claes), bajo la dirección del uruguayo Eduardo Gudynas¹⁷, la cual plantea que la transición requiere de un conjunto de políticas públicas que permitan pensar de manera diferente la articulación entre cuestión ambiental y cuestión social. Esta perspectiva considera que un conjunto de “alternativas” dentro del desarrollo convencional serían insuficientes frente al extractivismo, con lo cual se requiere elaborar “alternativas al desarrollo”. Por último, el planteo subraya que se trata de una discusión que debe ser encarada en términos regionales y en un horizonte estratégico de cambio, en el orden de aquello que los pueblos originarios han denominado “el buen vivir”. Por añadidura, en un interesante ejercicio para el caso peruano, los economistas Pedro Franke y Vicente Sotelo¹⁸ demostraron la viabilidad de una transición al posextractivismo, a través de la conjunción de dos medidas: reforma tributaria (mayores impuestos a las actividades extractivas o *impuestos a las sobreganancias mineras*) para lograr una mayor recaudación fiscal, y una *moratoria minera-petrolera-gasífera*, respecto de los proyectos iniciados entre 2007 y 2011.

Por otro lado, el paradigma de los bienes comunes, basado en *la producción y reproducción de lo común* pone el acento en la necesidad de indagar a escala local y regional en las experiencias exitosas de *alterdesarrollo*. Desde América Latina y desde el Sur, existe una pluralidad de experiencias de autoorganización y autogestión de los sectores populares ligadas a la economía social y el autocontrol del proceso de producción, de formas de trabajo no alienado, otras ligadas a la reproducción de la vida social y la creación de nuevas formas de comunidad.¹⁹ Aunque son modestas, de carácter local y limitado, siempre acechadas por la vulnerabilidad, el individualismo y la cooptación, estas experiencias de autoorganización van dejando su huella mediante la creación de un nuevo tejido social en un abanico de posibilidades y experiencias que es necesario explorar.

16 AAVV, Grupo permanente de trabajo: Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburg, (2012) *Más allá del desarrollo*, Ecuador, Fundación Rosa Luxemburgo, 2012.

17 Eduardo Gudynas, en Grupo permanente de trabajo: Alternativas al Desarrollo, Fundación Rosa Luxemburgo, (2012). *Más allá del desarrollo*, op.cit.

18 Francke Pedro y Vicente Sotelo.

19 Para el tema, véase los trabajos de José Luis Coraggio, entre otros, “La economía social como vía para otro desarrollo social”, 2002. Documento preparado para el lanzamiento del debate sobre “Distintas propuestas de Economía Social” en URBARED, Red de Políticas sociales 2002 (www.urbared.ungs.edu.ar). Publicado en la Biblioteca Virtual TOP con autorización del autor.

Por ejemplo, en las últimas décadas la Argentina ha atravesado situaciones paradigmáticas que conllevaron la emergencia de estructuras de solidaridad orientadas hacia lo común. Cómo olvidar, por ejemplo, la explosión de solidaridad durante la gran crisis de 2002, cuando se multiplicaron las formas de autoorganización social —asambleas vecinales, clubes de trueque, organizaciones de desocupados, colectivos culturales, fábricas recuperadas— que irrumpiendo desde el fondo mismo del neoliberalismo apuntaban a la reconstrucción de los lazos sociales. En otras ocasiones excepcionales —como sucedió en 2013 durante las inundaciones en la ciudad de La Plata— frente a la acción deficitaria del Estado, esa energía social acumulada se tradujo una vez más en solidaridad y autoorganización social. Pese a su fugacidad, la gran clave de la cooperación, cuando esta se asume como acontecimiento o campo de experimentación social, consiste en la búsqueda de una visión alternativa de lo común, más allá del paradigma del Estado y del mercado.

Asimismo, en el orden de la producción y reproducción de lo común, se insertan experiencias autogestivas de diferentes movimientos sociales, vinculados a la generación de espacios educativos alternativos en sus propios territorios, donde se ensayan nuevas relaciones pedagógicas políticas (los bachilleratos populares, las escuelas de formación política, entre otras). Tal como lo expresa la Red de bachilleratos populares comunitarios en un documento titulado *Autonomía y territorio*, “el hecho de apostar a este tipo de proyectos es parte de la construcción de poder popular y de participación real, elementos que consideramos fundamentales en la prefiguración de la sociedad futura, en el camino por edificar nuevas relaciones sociales igualitarias, justas, solidarias, libres, antipatriarcales y anticapitalistas”.²⁰ Según H. Ouviaña, esto espacios vehiculan una “educación prefigurativa como motor de la praxis política”.²¹

Por último, una vez más, es necesario subrayar el rol de los feminismos populares en la emergencia de un *ethos* procomunal, en especial aquellas visiones ligadas a la economía feminista y al ecofeminismo, que destacan el paralelismo entre la explotación de la mujer y la de naturaleza, mediante el trabajo reproductivo, invisibilizado y no reconocido. Con ello hacemos referencia a aquellas tareas asociadas a la reproducción humana, la crianza, la resolución de las necesidades básicas, la promoción de la salud, el apoyo emocional y la facilitación de la participación social.²² Hemos señalado ya que, en el contexto de las actuales resistencias al extractivismo, el lenguaje de valoración de las mujeres enmarcado en la cultura del cuidado, tiende a expresar un *ethos* procomunal potencialmente radical, que concibe las relaciones sociales desde otra lógica y otra racionalidad, cuestionando el hecho

20 Red de bachilleratos populares comunitarios (2011). http://colectivonph.com.ar/nph/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=1812.

21 Hernán Ouviaña.

22 Magdalena León.

capitalista desde el reconocimiento de la ecoddependencia y la valoración del trabajo de reproducción de lo social. Muy especialmente, en su versión libre de esencialismos,²³ el ecofeminismo contribuye a aportar una mirada sobre las necesidades sociales, no desde la carencia o de una visión miserabilista, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central para pensar una sociedad social y ecológicamente sostenible, mediante valores como la reciprocidad, la cooperación y la complementariedad.²⁴

En suma, son numerosos los desafíos, paradojas y ambivalencias que hoy afronta el pensamiento postdesarrollista, vinculado tanto al proceso de ambientalización de las luchas sociales, como de manera más precisa a las vertientes más radicales del pensamiento crítico. La discusión sobre el posextractivismo y la recreación de un *ethos* procomunal, en clave radical y emancipatoria, apenas ha comenzado, pero muy probablemente estos se conviertan en uno de los grandes debates del siglo xxi.

* * *

Iniciamos este artículo con una reflexión sobre la actual dinámica política de los gobiernos progresistas. En esa línea, hay que destacar que estos buscan justificar el extractivismo, afirmando que este es la única vía capaz de generar divisas que son reorientadas luego a la redistribución del ingreso y al consumo interno, o bien hacia actividades con mayor contenido de valor agregado. Este discurso, cuyo alcance debería ser analizado caso por caso, busca oponer de modo reduccionista la cuestión social (la redistribución) a la cuestión ambiental, al tiempo que tiende a dejar afuera una serie de discusiones complejas y fundamentales, que conectan de modo estratégico la triple cuestión sobre el desarrollo, el ambiente y la democracia.

En esta dirección nos interesa dejar planteado al menos cinco tendencias. Primero, subrayar que los gobiernos latinoamericanos (sean progresistas o no) optaron claramente por un *extractivismo depredatorio*²⁵ tal como lo ilustra la enorme multiplicación de programas de desarrollo basados en proyectos extractivos (gas, soja, petróleo, minerales) a gran escala, cuyo destino es la exportación, y cuyas consecuencias sociales, ambientales, culturales y políticas son sistemáticamente denegadas o minimizadas. Segundo, la imposición de una visión productivista y sacrificial desemboca en la negación virulenta de otras miradas/lenguajes de valoración sobre el territorio y en la implementación de

23 Es importante no caer en una visión esencialista de la relación “mujer-naturaleza”, pues la clave sigue siendo la explotación de la división desigual del trabajo y la separación entre la producción y reproducción de lo social.

24 Pascual Rodríguez Marta y Yayo Herrero López.

25 Tomamos la expresión de “extractivismo depredatorio” de E. Gudynas.

modelos de (mal)desarrollo que modifican y amenazan sustancialmente las condiciones de vida de las poblaciones. Tercero, la asociación entre extractivismo depredatorio y trastocamiento de las fronteras de la democracia aparece como un hecho recurrente: sin licencia social, sin consulta a las poblaciones, sin controles ambientales y con escasa presencia del Estado o aún con ella, los gobiernos tienden a vaciar no solo de contenido el ya bastardeado concepto de sustentabilidad, sino también a manipular las formas de participación popular, buscando controlar las decisiones colectivas. Cuarto, en el marco del Consenso de los *Commodities* y en nombre de las “ventajas comparativas”, los gobiernos no promueven un modelo de ciudadanía anclado en derechos (a la salud, a la educación, a la vivienda, a la seguridad, entre otros), sino más bien un modelo de inclusión anclado en la figura del ciudadano consumidor, que termina por sobredeterminar el imaginario del “buen vivir”, en clave plebeya-progresista. Quinto, el acoplamiento de corto plazo entre avance del Estado, crecimiento económico y modelo de ciudadano consumidor aparece como condición de posibilidad del éxito electoral, lo cual refuerza el rechazo a pensar cualquier hipótesis o escenario de transición y de progresiva salida del extractivismo a mediano y largo plazo.

Como hemos dicho, la primera fase del Consenso de los *Commodities* se caracterizó por una expansión de las fronteras del derecho, visibles en la constitucionalización de nuevos derechos (individuales y colectivos), lo cual se inscribía en un campo de tensiones que albergaba diferentes narrativas políticas. A su vez, esos cambios se tradujeron en la emergencia de un espacio de geometría variable en cuanto al rol del Estado y la ampliación de la participación de lo popular. Sin embargo, al calor de los conflictos territoriales y socioambientales y de sus dinámicas recursivas, los diferentes gobiernos progresistas terminaron por asumir un discurso beligerantemente desarrollista, en defensa del extractivismo, acompañado de una práctica criminalizadora y tendencialmente represiva de las luchas socioambientales, así como por una voluntad explícita de controlar esas formas de participación de lo popular.

En suma, a diferencia de la primera fase, el Consenso de los *Commodities* ya no es un acuerdo tácito que vincula de modo vergonzante gobiernos neoliberales y conservadores con gobiernos progresistas. El sinceramiento entre discursos y prácticas, la fuerte estigmatización de la crítica ambientalista que ocurre incluso en aquellos países que más expectativa política de cambio habían despertado —como Bolivia y Ecuador— ilustra la evolución de los gobiernos progresistas o de izquierda hacia modelos de dominación más tradicionales (en mucho, ligados a la clásica huella nacional-estatal), así como obliga al reconocimiento del ingreso inquietante a una nueva fase de retracción de las fronteras de la democracia, visibles en el cercamiento y apropiación de los bienes comunes.

5. Bibliografía

- Acosta, Alberto; Martínez, Esperanza y William Sacher (2013). “Salir del extractivismo: Una condición para el Sumak Kawsay. Propuesta sobre petróleo, minería y energía en Ecuador”. En Carmen Ortiz y Sandra Ojeda (ed.). *Alternativas al capitalismo/colonialismo del siglo XXI*. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Bilder, Marisa (2013). “Las mujeres como sujetos políticos en las luchas contra la megaminería en Argentina. Registros acerca de la deconstrucción de dualismos en torno a la naturaleza y al género”. Trabajo de Maestría. Barcelona: Universidad Jaume I.
- Bollier, David (2008). “Los bienes comunes: un sector soslayado de la riqueza”. En Heldrich, S. (comp.). *Genes, bytes y emisiones: Bienes comunes y ciudadanía*. México: Fundación H. Böll. Recuperado de http://www.boell-atinoamerica.org/download_es/Bienes_Comunes_total_Edi-Boell.pdf.
- Bollier, David y Silke Helfrich (2012). *The Wealth of the Commons. A world beyond market & state*. Amherst: The Commons Strategies Group, H. Boll Foundation.
- Coraggio, José Luis (2011a). “La presencia de economía social y solidaria (ESS) y su institucionalización en América Latina”. Ponencia presentada en la Conferencia de los Estados Generales de la Economía Social y Solidaria. París. Recuperado de http://www.coraggioeconomia.org/jlc_conferencias_conf.htm.
- _____ (2011b). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Escobar, Arturo (2005). “El post-desarrollo como concepto y práctica social”. En D. Mato (coord.). *Políticas de Economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- Esteva, Gustavo (2007). “Commons: más allá de los conceptos de bien, derecho humano y propiedad”. Entrevista con Gustavo Esteva sobre el abordaje y la gestión de los bienes comunes, por Anne Becker. Ciudad de México: Diciembre.
- _____ (1996). “Desarrollo”. En: W. Sachs (editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*. Perú: PRATEC.

- Francke, Pedro y Sotelo Vicente (2011). "Transiciones. Post extractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú". En Alayza, Alejandra y Eduardo Gudynas (ed). *Transiciones, Postextractivismo y Alternativas al extractivismo*. Lima: Ediciones del CEPES.
- Gudynas, Eduardo (2009). "Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo". En Alayza, Alejandra y Eduardo Gudynas *et al: Extractivismo, Política y Sociedad*. Quito: CAAP y Claes.
- _____ (2011). "Desarrollo, extractivismo y buen vivir. Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa". En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. *Más allá del desarrollo*, Quito: Editorial Fundación Rosa Luxemburgo/Abya Yala.
- _____ (2012). "Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América latina: una breve guía heterodoxa". En M. Lang. *Más allá del desarrollo*, Quito: Fundación Rosa Luxemburgo. Recuperado de http://rio20.net/wp-content/uploads/2012/07/mas-alla-del-desarrollo_30.pdf
- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo: Acumulación por desposesión*, Buenos Aires: Clacso. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>
- Leff, Enrique (2006). "La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción". En Alimonda, Héctor (comp.). *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Buenos Aires: Clacso.
- _____ (2014). *La apuesta por la vida. Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur*. México: Siglo XXI
- León, Magdalena (2009). "Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida". En A. Acosta y E. Martínez, (comp.). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito: Abya Yala.
- Linsalata, Lucía (2011). "De comunarios y vecinos: el ethos comunal en la política boliviana. Una reflexión acerca de las formas comunales de la política en el mundo aymara contemporáneo", Tesis de maestría. México: UNAM.
- Lomnitz, Larisa (1998). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI.
- Martínez Allier, Joan (2004). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria Antrazo/Flacso Ecología.

- _____ (2008). “Conflictos ecológicos y justicia ambiental”. En *Papeles*, n.º 103. Recuperado de http://www.fuhem.es/media/ecosocial/file/Analisis/enero%202009/Conflictos%20ecologicos_J.%20MARTINEZ%20ALIER.pdf.
- _____ (2009). “El ecologismo de los pobres, veinte años después: India, México y Perú”. Recuperado de www.ecoportal.net/content/view/full/90029/
- Menéndez, Sánchez y López Ouviaña, Hernán (2012). “Educación popular y disputa hegemónica. Los aportes de Antonio Gramsci para el análisis de los proyectos pedagógico-políticos de los movimientos sociales”. *Osera*, n.º 6, semestre de 2012.
- Pascual Rodríguez Marta y Yayo Herrero López (2010). “Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro”. *Boletín ECOS* n.º 10, enero-marzo.
- Subirats, Joan (2011). “Algunos apuntes sobre la relación entre los bienes comunes y la economía social y solidaria, Some thoughts on commons and social economy”. *Otra Economía*, n.º 5, vol. 9: 195-204, julio-diciembre.
- Svampa, Maristella (2008). “La disputa por el desarrollo”. En Svampa, Maristella (coord.). *Cambio de Época. Movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso.
- _____ (2010). “Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos contextos en América Latina”. *OneWorld Perspectives*, Workings Papers 01. Universidad Kassel. Recuperado de www.social-globalization.uni-kassel.de/owp.php
- _____ (2011). “Modelo de Desarrollo y cuestión ambiental en América Latina: categorías y escenarios en disputa”. En F. Wanderley (comp.). *El desarrollo en cuestión. Reflexiones desde América Latina*, La Paz: Cides, Oxfam y Plural.
- _____ (2013). “«Consenso de los Commodities» y lenguajes de valoración en América Latina”. *Revista Nueva Sociedad*, n.º 244. Recuperado de www.nuso.org.
- Svampa, Maristella y Enrique Viale (2014). *Maldesarrollo. La Argentina del extractivismo y el despojo*. Buenos Aires: Katz.

El retorno de los sabios

ATAWALLPA OVIEDO FREIRE

Ustedes saben bien, de antemano, que las palabras que decimos los indios son palabras increíbles para el hombre blanco. Pero escuchen y no se cierren en sus razones, que nosotros hemos vuelto para recordar las vidas que teníamos en estas tierras y para acompañar el proceso de retorno. El tiempo vuelve a estar de nuestro lado, vuelve a exigirnos el regreso...

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)

Muchos se han hecho la pregunta: cómo fue posible que un puñado de “conquistadores” pudiera invadir y dominar a un continente (Amerindia)¹ mucho más grande que Europa y con una población de más de 100 millones de habitantes. Las respuestas han sido de todo tipo: la bravura del conquistador, las tácticas de guerra, sus armas sofisticadas, las enfermedades traídas, la ingenuidad y el salvajismo de los pobladores del “Nuevo Mundo”, la decadencia de sus naciones, la confusión de sus profetas con los conquistadores, etc.

Pero muy pocos se han detenido a estudiar sus mitos, en los cuales dejaron principios y sabidurías de vida, como también guías y orientaciones para las generaciones venideras. Mitos que para los colonizadores y cientistas sociales han sido simples supersticiones o pensamientos mágicos, nada más. Sin entender que los pueblos —en todo el mundo— han utilizado múltiples estructuras, lógicas, racionalidades y representaciones para captar la “realidad”, como asimismo una serie de mecanismos para comunicarse y expresar su manera de concebir y de caminar la vida.

Lo que implica entender que las formas occidentales no son las únicas ni las mejores expresiones para definir y sistematizar la “realidad”. El racionalismo eurocentrista no ha podido ver, peor entender a otras formas de conocimiento

1 Modernamente también llamado Abya Yala, cuyo propósito es diferenciar a los dos pueblos principales que habitan actualmente esta región con sus ontologías y epistemologías diversas.

expresadas desde otras categorías y metodologías. Se han quedado en la forma y no han podido entrar en el contenido para descubrir la sabiduría que entrañan otras manifestaciones, que en muchos casos podrían ser más profundas que la epistemología actual.

El sistema occidental, denominado civilización, en su etapa cumbre llamada modernidad ilustrada y positivista, creyó que había llegado a la “realidad de la realidad” mediante la objetividad con el soporte de toda la lógica newtoniano-cartesiana, pero con el apareamiento de la física relativista y la mecánica cuántica se ha visto que la objetividad es tan solo un filtro —entre otros— para intentar interpretar la “realidad”. Según éstas últimas ciencias, el universo es un “caos organizado” y no algo ordenado o mecánico fijo, ni que el tiempo sea lineal y progresivo sino cíclico y relativo, ni que los cuerpos en el cosmos estén separados sino unidos por las supercuerdas, ni que exista una sola dimensión sino que hay múltiples dimensiones; en definitiva, que no hay un universo sino un multiverso. De esta manera, coincidiendo —de alguna manera— con las visiones de muchos pueblos ancestrales y chamánicos de varias regiones del mundo.

Siendo justamente los “chamanes esenciales” (*yachak* en lengua kichwa) los que más se han acercado a captar la “realidad”, a partir de salirse de toda forma de interpretación cultural/social/educativa/familiar, para entrar en la *energía pura* y poder “ver” la realidad tal cual es. El “camino del sabio”, del que hablan los maestros, es el proceso de limpiarse de todos los filtros adquiridos en el medio social, dejando caer los velos o prismas que deforman la conciencia para llegar sin ninguna forma interpretativa a la realidad de la naturaleza y a la naturaleza de la realidad.

Hoy, después de 500 años, una parte de la ciencia oficial comienza a darles la “razón”, valorando sus capacidades y sus cosmocimientos.² Incluso ya se pueden experimentar en laboratorio algunas situaciones, como la emisión de energía electromagnética que genera el cuerpo humano, uno de los elementos fundamentales del “chamanismo esencial” (nahualismo-yachakismo). Sin embargo, todavía la mayoría de la ciencia galileana-freudiana-baconiana sigue calificando a los cosmocimientos chamánicos de charlatanería.

1. Los mitos de retorno

“Los caciques, que eran los señores, y los bohiques (que llamaban a los sacerdotes) en quien estaba la memoria de sus antigüedades, contaron por

2 Establecemos la diferencia entre *conocimientos* y *cosmocimientos*, la primera palabra expresa saberes reducidos (cono) por el cartesianismo y el positivismo, y que implica la pérdida de la visión integral y holística de la sabiduría (cosmos) que expresa la segunda palabra.

muy cierto a Cristóbal Colón y a los españoles que con él pasaron, que algunos años antes de su venida lo habían ellos sabido por oráculo de su dios. Y fue de esta manera: “que el padre del cacique Guarionex, que era uno de los que contaban, y otro reyezuelo con él, consultaron a su Zemí (que así llamaban ellos al ídolo del diablo), y preguntándole qué es lo que había de ser después de sus días, ayunaron para recibir la respuesta, cinco o seis días de arreo, sin comer ni beber cosa alguna, salvo cierto zumo de yerbas, o de una yerba que bastaba para sustentarlos para que no falleciesen del todo; lloraron y disciplináronse reciamente, y sahumaron mucho sus ídolos, como lo requería la ceremonia de su religión: finalmente, les fue respondido, que aunque los hombres esconden las cosas venideras a los hombres por su mejoría, agora les querían manifestar a ellos por ser buenos religiosos, y que supiesen como antes de muchos años vendrían en aquella isla (La Española: Haití - Sto. Domingo) unos hombres barbudos vestidos todo el cuerpo, que hundiesen de un golpe un hombre por medio con las espadas relucientes que traían ceñidas, los cuales hallarían los antiguos dioses de la tierra, destruyendo sus acostumbrados ritos, y derramarían la sangre de sus hijos o los llevarían captivos, haciéndose señores de ellos y de su tierra”.

Cita tomada de la obra *Historia eclesiástica indiana*, del padre Gerónimo de Mendieta, en el que relata que el mismo Colón tuvo ya noticias de estas predicciones o anuncios. El contenido de esta obra es fundamental, no obstante, la Casa Real impidió su publicación y solo se pudo publicar 300 años después en México, por Joaquín García Icazbalceta.

Este párrafo es uno entre los varios textos que fueron recogidos a la primera época de la llegada de los autodenominados conquistadores, y posteriormente por otros investigadores que han recopilado otras versiones en distintos lugares de Indoamérica. Mensajes o misiones, recogidos con diferentes nombres según la región y la lengua. Pero todos ellos hablan de lo mismo, de un retorno: Inkarri, Ketzalkoalt, Ibegorun, Bochika, Komizahual, Kukulkan, Pomé, Gucumetz, Mama Grande, etc.

Mitos³ que los podríamos resumir de la siguiente manera y que fueron divulgados antes y después de la llegada de los invasores europeos: “Llegarán hombres de otras tierras con fuerzas destructoras poderosas. No servirá de nada enfrentarlos, si lo hacemos seremos desaparecidos sobre la faz de la tierra. Pero si dejamos que nos invadan, sobreviviremos y podremos regresar después de 500 años, el tiempo necesario para activar una nueva humanidad en una nueva conciencia”.

Y así se cumplió en casi todo el continente. La mayoría de la población no enfrentó a los invasores y se dejaron prácticamente dominar. Lo cual les permitió pervivir hasta la actualidad en un gran porcentaje, y hoy son un

3 No asumimos esta palabra en su sentido de minimización como lo ha hecho el positivismo sino en su acepción de sapiencia.

grupo influyente y hasta decisivo en algunas regiones. Todo lo contrario a lo que sucedió en el norte de Amerindia, en que los pueblos originarios se defendieron y consecuentemente fueron aniquilados por el invasor inglés. Hoy en día los indígenas de EE. UU. y Canadá son un pequeño grupo, sin mayor presencia e incidencia en la vida social y política de dichos países. Todo lo contrario a aquellos países en donde hoy son mayoría numérica, teniendo actualmente una gran incidencia en el destino de sus naciones. Los indígenas de Bolivia, Guatemala, Perú, México, Ecuador, son un importante sector que ya no puede ser soslayado o minimizado como lo hicieron los criollos en los 500 años pasados.

Esta la razón por la que el inca Atawallpa en Perú o Moktezuma en México, —y así en otros lugares— los recibieron apaciblemente a los invasores. Se dejaron fácilmente someter pues no opusieron mayor resistencia. Todo lo cual fue interpretado por los colonialistas, y posteriormente por los colonizados nacionales, de que fue el “atraso y la ignorancia” (salvajismo) de los originarios, y por parte de los españoles, su bravura e ingenio (civilización) lo que permitió la conquista —relativamente cómoda— de América.

Los sabios indígenas estuvieron muy conscientes de que los invasores —aunque pocos— tenían muchas ventajas (enfermedades en primer lugar y luego armas más sofisticadas, además de más experiencia bélica) las mismas que harían imposible su defensa y peor su victoria. La Europa —en crisis y pobre— que había vivido muchos años de guerras cruentas entre su gente (cruzadas, inquisición, etc.), aprovechó de esa experiencia y de su mayor capacidad armamentística para arremeter contra una Amerindia dedicada más a vivir en armonía con la naturaleza que a provocar guerras entre pueblos, que aunque las habían no eran tan continuas y belicosas a como sucedía en Europa. De ahí que no inventaron armas tan sofisticadas, como si hubo obras arquitectónicas de envergadura que admiran hoy a la ciencia moderna. Su dedicación a la ciencia (operaciones craneales, calendarios exactos, generación de nuevos productos comestibles como el maíz, la papa, etc.), más bien fue su desventaja frente a la ignorancia y la miseria económica que vivía Europa a la misma época.⁴ El conquistador miserable, analfabeto y mordaz se encontró

4 “La modernidad es el proceso de constitución de la subjetividad europea en ‘Sujeto Absoluto’. Se origina en el proceso que aquella subjetividad experimenta el señorío (nunca antes imaginado) como dominación: es el paso del halago al Yo, y de este al ‘Sujeto Absoluto’. Superioridad fáctica (con todo el despojo del Nuevo Mundo) que necesita demostrar su superioridad, no solo al que ha constituido en inferior, sin ante aquellos otrora superiores (el mundo musulmán, el Indostán y la China); por eso necesita construir su subjetividad, culturalmente atrasada y subdesarrollada (como era Europa hasta la conquista). Para constituirse en centro del mundo, necesita transformar la conciencia de inferioridad que ella tenía de sí misma ante todas las civilizaciones que fueron en todo superiores a ella (...) El apologeta Taciano, en su célebre *Discurso contra los griegos*, ya señalaba que estos copiaron de los babilonios la astronomía, de los persas las adivinaciones, la geometría de

con pueblos con una gran riqueza, la misma que se la fueron llevando para Europa y que provocaron su renacimiento, el que les ha conducido a dominar el mundo.

Ante lo que se advenía, los sabios amerindios (nagualismo,⁵ yachakismo) prefirieron delinear un largo plan que les permita pervivir en el tiempo y en el espacio. Bajar la guardia, para luego regresar altivamente con un proyecto más grande, la generación de un nuevo mundo en un nuevo estado de la conciencia para toda la humanidad. Plan que se ha ido ejecutando y cumpliendo en las etapas y condiciones que fueron establecidas y delimitadas en la reunión de maestros que se realizó en el actual México⁶ antes de la llegada del invasor.

Acciones programadas y necesarias para regresar después de 5 siglos y no antes. Tiempo prudencial para prepararse para el retorno amplio de su cultura, filosofía, y epistemologías en la mente y la conciencia de sus hijos, ahora de todos los colores. Conocimiento que ya no sería solamente de los indígenas

los egipcios, el alfabeto de los fenicios, etc. Lo mismo puede decirse de Europa, pues solo en el campo de las ciencias exactas hay que recordar que el álgebra, o *al-jeber*, proviene de un árabe, Al-Kowarizmi; Thabit ibn Qurra es quien desarrolla el cálculo integral, la trigonometría esférica y la geometría no euclidiana; Nasir al-Din al-Tussi desarrolla el sistema planetario ptolemaico y el sistema copernicano. La brújula, el astrolabio, el sextante, el compás marítimo, no proviene del genio europeo; los desarrollos náuticos hasta el siglo XV son, en su mayoría, desarrollos del conocimiento chino, quienes inventan la imprenta (imprimiendo papel moneda ya en el siglo VIII). Las últimas revelaciones que hace Gavin Menzies, acerca del Renacimiento, desmontan otro mito: en 1434, los chinos, al mando del almirante Zeng He, llegan a Venecia y Florencia, a entrevistarse con el papa Eugenio IV, donde le son entregados centenares de volúmenes de volúmenes que compilan todo el conocimiento chino en las ciencias, la tecnología y la filosofía. Posteriormente allegados al papa, como Toscanelli, Francesco di Giorgio, Taccola, Nicolas de Cusa, el Regiomontano, empiezan a publicar una serie de libros que darán inicio al llamado 'renacer del conocimiento europeo'; gente como Leonardo da Vinci graficará, de mejor modo, todo lo contenido en los supuestos 'descubrimientos' de aquella época. Leonardo nunca fue un inventor, apenas un excelente dibujante y copista de todo aquello que ya se encontraba en aquella enciclopedia china." Bautista S., Rafael: *La descolonización de la política. Introducción a la política comunitaria, de próxima aparición*. (Tomado del libro *Del mito del desarrollo al horizonte del "Suma Qamaña"*, de Rafael Bautista, publicado en 2014 por el Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo).

5 En la actual América central los hombres y mujeres de sabiduría se llamaban naguales y de ahí surge su filosofía nawalt o nahualismo. Y en América del Sur es lo mismo con los yachaks.

6 Diego Arias Serna, Doctor en física, universidad Complutense de Madrid, en su artículo *Nuestros antepasados y la Astronomía* (http://www.cronicadelquindio.com/noticia-completa-titulo-brevs_local-seccion-local-nota-6643.htm) hace referencia a la noticia de que en Copán (Honduras) se encuentra el denominado "Altar Q", en el cual, según estudiosos, se realizó la reunión de sabios que tuvo lugar hacia el 775 de nuestra era para realizarle ajustes a su calendario, haciendo posible que el calendario maya fuera más preciso que nuestro calendario actual. Y así hay otras referencias de reuniones de distinto tipo, por lo que habría una continuidad en toda su historia.

sino de todos los nacidos en tierras amerindias, y que tendrían la misión de compartir y ampliar a todas las regiones del planeta.

Comenzaron paulatinamente y soterradamente la ejecución de su plan hasta que se cumplan 500 años y estén dadas las condiciones para que sean digeribles esos mitos por una nueva humanidad en otro estado de conciencia. Esto es, la sabiduría de comprender y de vivir de acuerdo con los ciclos de la naturaleza, que cada 5 siglos también vive sus propios cambios, y no solo el ser humano. Algo que para el ilustrismo-positivista ha sido calificado de salvajismo y en el mejor de los casos animismo.

Tomaron como pretexto la celebración oficial de los 500 años del denominado descubrimiento de América y que pretendía vanagloriar al invasor de tal acontecimiento. Pero que para los indígenas era la conmemoración de 500 años de resistencia, permanencia, y de victoria, en vista de que el invasor no había logrado destruirlos ni eliminarlos. Una guerra de 500 años pero que al final salieron victoriosos, no como ha creído Occidente en todo este tiempo, de que ellos fueron los vencedores. Por el contrario, sutil y hábilmente han ido recuperando —poco a poco— espacios y potestades dentro de las naciones y la sociedad criolla. Tanto es así, que a este momento ya han logrado que se introduzca el milenario sistema de vida comunitario en la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia (*Suma Qamaña*), como de igual manera en el caso del Ecuador en su Carta Magna (*Sumak Kawsay*).

2. La primera ruptura

Este proceso tiene dos etapas cumbres o se divide en dos partes. En la primera mitad de estos 500 años estuvieron en relativa retirada o apaciguamiento: la mayoría de la población asumiendo la invasión, unos pocos maestros refugiados en lo más alto de las montañas y otros tantos metidos en la selva enmarañada para que sea difícil encontrarlos. No por huir o escapar, sino con la misión de guardar ciertos cosmocimientos y proyectos puntuales. Los cuales debían ser develados y ejecutados —parte por parte— en todo este tiempo, y con el propósito de seguir tejiendo el *camino de regreso*.

Paulatinamente fueron abriendo los mensajes y las directrices a las generaciones futuras de ciertos sectores. Siendo cada vez más amplio a según nuevas condiciones se suscitaban o cuando había que cumplir nuevos desafíos o responsabilidades. Fue hace solo unos 50 años que algunos conocimientos se los hicieron públicos y abiertos para todo el mundo, considerando que ya estaban dadas las condiciones para su presencia plena. Tomando su mayor impulso a partir de 1992, en que se cumplieron los 500 años de la llegada del invasor y en tanto que ya se había cumplido el tiempo que debieron esperar para regresar. Pero no todo se ha abierto ni toda la población indígena lo co-

noce totalmente, hay cosas y estrategias que todavía están guardadas hasta que sea el momento oportuno de hacerlas conocer y de ponerlas en práctica.

La difusión de estas guías y enseñanzas no necesariamente la han hecho personalmente ni solamente a través de “gente de color de tierra”, sino a través de múltiples personajes de diferentes direcciones y colores de la Madre Tierra. Ejemplos: Antón Ponce de León explica en su libro *Y el Anciano Habló* cómo fue llevado por varios días con los ojos vendados hasta cierto lugar, en donde fue formado en algunos saberes y luego regresado a su ciudad de Urubamba para cumplir con tareas encomendadas. Elard Fernández Nuñez del Prado en el libro *El Iniciado de los Andes* habla con un iniciado que nació en una gruta de una montaña de Bolivia, en donde fue formado en ciertos saberes y a una edad enviado al mundo civilizado a cumplir su misión. Y así otros niños en igual sentido.

David Icke, famoso escritor británico que ha removido las ideas mediante la historia de los illuminati y los anunaki, cuenta que su vida cambió luego de una descarga energética que recibió cerca de Sillustani, en Perú. La galar donada actriz Shirley MacLaine cuenta como su vida tomó otro giro en Perú luego de una experiencia extracorporal cuando filmaba *El secreto de los Incas*, posteriormente escribió muchos libros sobre espiritualidad. Alberto Villoldo, PhD psicólogo y antropólogo médico cubano cuenta en sus 10 libros cómo fue formado por los chamanes queros de Perú. Y cómo él, centenas de antropólogos, médicos, científicos... que han terminado cambiado su visión y la misión de su trabajo, pero principalmente su vida personal.

Libros que obviamente para el “positivismo cartesiano” son novelas o charlatanería o espiritualidades *ligh*t, etc. Sin negar que hayan algunas de ese tipo, y por ello no han sido capaces de poder mirar más allá, quedándose solo en interpretaciones miopes de claustro académico. Su único y fácil juzgamiento ha sido el de calificar a todo eso como esoterismo y con ello perdiendo la oportunidad de conocer realmente la alteridad. Es decir, no son científicos de verdad sino dogmáticos encerrados en sí mismos.

Los intelectuales se han limitado a especular en sus postulados, teorías y creencias, sin señalar con mayor contundencia cómo se produjo la supuesta *conquista* de América. Hecho que ha sido negado por los pueblos ancestrales, pero principalmente por la realidad actual que demuestra que tan solo fue una *invasión* de 500 años y ahora su reposicionamiento. Regreso, pero no para hacer lo mismo que hizo el invasor, sino para reconstruir un nuevo “sistema-mundo” para todos los hijos de la Tierra. Teniendo como base epistemológica al milenar io principio de las culturas matriciales y holísticas del mundo entero, conocido como paradigma de las armonías y los equilibrios. El mismo que se basa en la diferencia y la diversidad como modo de ser y de estar en la vida: “el mundo que tratamos de construir es un mundo donde todos quepamos sin necesidad de dominar a los otros” (EZLN).

Modelo que está en coherencia con el modelo de la naturaleza, es decir, de la vida, y que se resume en el axioma de *armonía de complementarios*, cuyos pilares fundamentales son: reciprocidad, correspondencia, polaridad, relacionalidad, estabilidad, espiralidad, alternabilidad, proporcionalidad, rotatividad. Postulados totalmente diferentes a los conceptos que han guiado a la occidentalidad (identidad occidental) desde hace 2500 años, denominado *lucha de contrarios* y que en estos 500 años han pretendido implantarlo en el mundo entero: desarrollo, competitividad, libertad de mercado, eficiencia, excelencia, primer mundo...

Visión y posición del indianismo(s)⁷ que ha sido calificada por muchos —incluso por algunos de ascendencia indígena— como concepciones románticas, idealistas, bucólicas, líricas, de retroceso, contrarrevolucionarias... Lo que no nos sorprende, pues lo han repetido durante todos estos 500 años después de cada rebelión, levantamiento o proclama que hicieran los pueblos indígenas. Lo dijeron de Tupak Amaru (“miles y miles volveremos”), de Tupak Katari (“volveré y seré millones”), y de todos cuántos han dicho que regresarían.

Lo cierto es que lo han cumplido, ya están aquí, con diferencias y divisiones entre ellos, pero muy presentes en la vida nacional y mundial. Cada día más fuertes y firmes, ya no tan callados ni tan sumisos, abriéndose paso a paso hasta convertirse actualmente en un peligro o en “nuevo fantasma” para el piramidalismo y su homogenización dictatorial (globalización). Dijeron en sus mitos que esperarían a que se cumplan los 500 años de la llegada del invasor para regresar, y así ha sucedido. No lo hicieron antes sino cuando tenía que ser, según lo programado. ¿Cómo explicarían esto los positivistas? ¿Es casualidad, coincidencia, o sabiduría intergeneracional y supraconciencial?

Después de los primeros 250 años de retirada o en apaciguamiento relativo, empieza su gran reacción y su retorno concreto a partir del siglo XVIII, cuando abren el camino para la denominada “independencia política” de las Coronas Española y Portuguesa. En la historia interesada aparecen los criollos como los grandes estrategas, sin que casi nadie haya reparado en que fueron los pueblos originarios quienes la impulsaron y la consolidaron. Los indígenas fueron la fuerza principal, sin ellos los libertadores —por más avezados estrategas militares que fueran— no hubieran podido ganar a los ejércitos realistas.

La más importante acción en esta idea de independencia fue la emprendida en Perú por José Gabriel Condorkanki, más conocido por su nombre iniciático de Tupak Amaru (El Sagrado Señor), y simultáneamente en Bolivia por Julián Apaza (Tupak Katari), quienes darían el primer salto en este sentido (1780). Luego de ellos, se animarían los criollos a desobedecer y a enfrentar a la monarquía española. Este fue el “mal ejemplo” de estos incas y que des-

7 Corrientes de pensamiento que surgieron como respuesta a la colonización impuesta por el eurocentrismo y su proyecto de civilizar u homogenizar al mundo entero, en su visión reduccionista y racionalista de la vida.

encadenó las rebeliones sucesivas posteriores en toda América Latina. Fueron los “indios” los que abrieron este camino y no los criollos como se cuenta en su historia, a su conveniencia.⁸

Aunque para los indígenas no hubo mayor cambio con la “independencia política de España y de Portugal”, pues el criollo siguió actuando con la misma dureza y se mantuvo la “colonialidad del poder y del saber”, se produjo una primera *ruptura*. Así, cumpliendo el plan como lo habían programado en sus estrategias los líderes o guías espirituales indígenas.

3. Cortes hacia la segunda ruptura

En este proceso de retorno, uno de los más importantes cortes hacia la segunda ruptura se dio en México a principios del siglo xx con la rebelión de Zapata. La misma que provocó el ascenso de ideales y principios indigenistas dentro de la lucha social y política de los “oprimidos y dominados”. Por 400 años los postulados de los pueblos originarios permanecieron desapercibidos o minimizados, pero con la revolución de Zapata salieron paulatinamente a la luz. Desde ahí adquiriendo mayor presencia en todo el continente, hasta llegar al importante nivel en que se encuentran actualmente con el EZLN. Presencia y postulados indianistas que nos están conduciendo a la cúspide actual en donde se está produciendo el corte final.

La primera ruptura (época independentista) tomó más de 50 años, desde 1780 con Tupak Amaru y Tupak Katari hasta 1830, en que se dieron las declaraciones de las nuevas repúblicas. El corte final de la segunda ruptura va por unos 20 años y tomará también unos 30 años más hasta que se instauren profundamente las naciones interculturales y plurinacionales. Todo ello bajo la guía del sistema comunitario del *Sumak Kawsay* en sus distintas expresiones y en los nombres locales de toda Amerindia. Y en concordancia con todas las formas alter-nativas del pensamiento matricial-indianista de todo el planeta, pues en esencia son los mismos cosmocimientos.

Después de los múltiples levantamientos y rebeliones realizadas por los indígenas en su proceso de retorno, el siguiente paso fue la creación de varias organizaciones dentro de un gran movimiento político-cultural, como medio para empujar su presencia masiva en la sociedad nacional. Su propósito fue el de reinstaurar sus formas y concepciones en la vida cotidiana de la sociedad

8 Hugo Chumbita en su obra *El secreto de Yapeyú* dice que el general argentino San Martín fue hijo de una india guaraní, doña Rosa Guarú, y explica el papel de los ingleses en las guerras de la Independencia, el enfrentamiento entre Alvear y San Martín, el apoyo sanmartiniano a la monarquía incaica. A su vez, el historiador Efraín Quesada señala que el general Artigas de Uruguay fue nieto de una hermana del inca Tupac Yupanqui. ¿Puras coincidencias, hay algo de verdad?

criolla pobre, antes que plantearse la toma del poder como era el discurso de la izquierda con sus proyectos emancipatorios. Como bien lo sintetiza el EZLN: “No son las armas las que nos dan radicalidad, es la nueva práctica política que proponemos y en la que estamos empeñados con miles de hombres y mujeres en México y en el mundo: la construcción de una práctica política que no busque la toma del poder sino la organización de la sociedad.” (3/09/96). Esta es la diferencia principal entre la izquierda y el indianismo, en que los primeros apuntan al poder político (contra-sistema), y los otros, si bien no olvidan la acción política, su accionar está fundamentalmente centrado en la reorganización comunitaria dentro un nuevo/antiguo modo de vida (anti-sistema).

Fue en los años 60 del siglo pasado donde aparecieron y emergieron en el espacio civil de los “blancos” con sus organizaciones sociales en la vida política nacional. Como un medio para la reafirmación y difusión de sus principios y guías ancestrales para toda la población indígena y no-indígena. Entre ellos, la izquierda, que era la más sensible a las reivindicaciones populares y que podían acoger de alguna manera sus demandas. Izquierda, que para los guías o maestros andinos (yachaks) es una fuerza complementaria del indianismo, mas están conscientes de que no son lo mismo. Y que por el contrario, algunos de izquierda o socialistas no pueden diferenciar lo uno y lo otro, pretendiendo que los indígenas sigan siendo un brazaletes o apéndice de ellos. Algo que a este momento es clave en el proceso de regreso total y de reconstrucción de la comunitariedad como sistema de vida alternativo al eurocentrismo capitalista/socialista.

Si antes de la invasión, la *interrelación entre contrarios* como modelo de vida en el mundo indígena se daba entre las comunidades de arriba (*urin*) y los de abajo (*kay*), en el nuevo escenario después de la invasión, el contrario o el opuesto complementario de lo indígena o indianismo es la izquierda. Esta se constituyó en el elemento de contrapeso para encontrar la armonización y el equilibrio en su acción social. En este sentido, es importante tener bien claro que el buen vivir/vivir bien de la izquierda es el opuesto complementario del sistema armónico andino de vida: *sumak kawsay/suma qamaña*.

Esta es la manera de conducirse del mundo indígena, que siempre busca una proporción que le permita balancearse para no caer en algún extremismo. Todo lo contrario del paradigma de la occidentalidad, que promueve la anulación de la alteridad y de la otredad, mediante la síntesis y del tercero excluido, lo cual ha mantenido la subyugación social de unos pocos por sobre las mayorías. A escala interior, la izquierda y lo indiano⁹ son *complementarios*; y ambos hacia afuera son excluyentes con la derecha. Dicho de otra manera,

9 Lo indiano o indianismo se inspira en la filosofía milenaria de los pueblos indígenas de todo el mundo, constituyéndose en los tiempos actuales en una alternativa a la dicotomía occidental de derecha e izquierda, con sus propuestas capitalistas y socialistas.

el indianismo con la izquierda son aliados o compañeros mas no posiciones *integrativas*, pero con la derecha son excluyentes y *alternativos*.

Los primeros pasos de convergencia se dieron con el apoyo y la influencia de la izquierda marxista indigenista, principalmente con aquellos que tenían un espíritu indianista y que apreciaban sus creencias y modos de vida (Maríategui). Por muchos años, para la izquierda solo la “clase proletaria” era la única confiable y digna de guiar un cambio profundo. Hecho que no ha sucedido hasta ahora en ninguna parte del mundo, lo que les ha cuestionado en su creencia de si es la única y la más avanzada clase política. De ahí que algunos más sensibles se han abierto al indianismo, al considerarla como una propuesta que ha encaminado la acción política a otros niveles de análisis y de acción más compleja sobre la realidad social y natural. Han salido del dogmatismo marxista para introducirse en otras epistemologías, axiologías, ontologías y hermenéuticas de estudio y de visión de la “realidad”.¹⁰

El movimiento indígena vino caminando con la izquierda, en primera instancia detrás de ella, pero poco a poco han ido asumiendo en forma directa el proceso y con personalidad propia, hasta asumir actualmente una posición complementaria y crítica con la izquierda, aunque falta profundizarla. Sin embargo, para la izquierda no está claro y quieren que los indígenas sean un brazo indigenista de la izquierda (socialismo del buen vivir o socialismo comunitario). Pero también, siguen habiendo marxistas radicales que los siguen minimizando a los indígenas y califican a sus cosmovisiones de definiciones y posiciones pequeño-burguesas (Jorge Luis Soza Soruco)¹¹ y hasta de contrarrevolucionarias (Sánchez Parga).¹² Incluso, desde voces que vienen de descendientes de los indígenas, pero que han optado por visiones no-andinas o eurocentristas de izquierda. O, en el otro extremo, los movimientos indígenas evangélicos que cuestionan muchos de los saberes ancestrales y solo asumen una posición racial mas no cultural de integralidad. Contradicciones normales después de 500 años de colonialismo, pero que son necesarias para encauzar los ríos hacia el gran océano.

10 “Interesa aquí comprender que las filosofías del ser, impuestas por las instituciones de Occidente a lo largo y ancho del planeta en que vivimos, han cumplido con su tiempo y que ya es hora de repensar los nichos culturales, emocionales, y racionales desde los cuales nos levantamos. Las Américas han traído a la mano muchas racionalidades, muchas lógicas, muchas maneras de vivir, de sentir y de emocionarnos” Roberto H. Esposto y Sergio Holas (2012).

11 “El discurso de la ‘cosmovisión andina’, una lectura marxista del ‘mundo andino’” (2010).

12 “Discursos retroevolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”. Periódico *La Hora*, 1 de febrero de 2012.

4. Las reformas agrarias

Otros elementos esenciales de corte en este proceso hacia la segunda ruptura fueron las reformas agrarias y la rebelión de Chiapas (México). Las reformas agrarias que se produjeron en casi todo el continente latinoamericano también surgieron por la acción del movimiento indígena y con el apoyo de la izquierda marxista, a más de culturalistas, ecologistas, teólogos de la liberación... Los indígenas la impulsaron mediante distintos levantamientos que realizaron y cuyo propósito era la terminación de más de 400 años de servilismo y de esclavismo en que habían vivido dentro de las haciendas. Es decir, la primera gran ruptura (independencia) fue básicamente para beneficio de hacendados y gamonales, quienes ya no dependían de la Corona pero que seguían manteniendo sus ventajas y al mismo tiempo continuaron con las políticas conservadoras y civilistas emprendidas por los primeros invasores. Por lo que la autodeterminación real y total vendrá por acción directa del propio indianismo. Y para que sea profunda y auténtica deberá ser para todos, indígenas y no-indígenas, si no se repetirá el mismo error de los independentistas, de que solo fue beneficioso para el nuevo sector en el poder: los criollos. Tal como la izquierda actual en el poder, que a pretexto de combatir la pobreza ha combatido a la alteridad y de ahí su nuevo fracaso, que en vez de minar al capitalismo lo ha restaurado. No hubo un cambio o transformación con la independencia sino, por el contrario, la perpetuación y consolidación del mismo sistema eurocéntrico piramidalista. Por ende, no habrá una “segunda y definitiva independencia” como sostiene la izquierda, lo que para ellos habrá es una primera ruptura epistemológica y ontológica anticolonial (descolonización).

En este sentido, el indianismo entendió que era necesario demoler el sistema de haciendas que seguía manteniendo el control excesivo sobre la población indígena por parte de los gamonales. Poco a poco, las grandes haciendas que se vendían hasta principios del siglo xx con “animales, plantas e indios”, fueron desapareciendo con las reformas agrarias que se comenzaron a ejecutar desde los años 60. Algunas haciendas pasaron a ser nuevas comunidades y en otros casos dejaron de ser haciendas y se recuperaron como comunidades ancestrales. Lo que les permitió irse reorganizando y acentuando en su propio camino, con sus principios específicos, y en sus particulares formas de participación político-cultural.

Esta es una etapa de consolidación de las comunidades, principalmente el de asumir conscientemente su filiación ancestral, ubicándose dentro de una nacionalidad y un pueblo milenario. Es el proceso de identificación y de re-asunción dentro de una personalidad arquetípica, que implica la revalorización de su cultura y de su etnia en la concientización de sus orígenes y consecuentemente de su devenir.

Posteriormente con la llegada de la posmodernidad, de la televisión, el celular, la internet, y demás tecnologías, suceden efectos en doble sentido. Por un lado, se produce la diáspora de las comunidades, especialmente de los jóvenes que caen en la idea del progreso y el desarrollo. Emigran a las ciudades, abandonando el campo que representa el sufrimiento de sus antepasados y el trabajo duro. Otros prefieren marcharse a EE. UU. y Europa en donde por los mismos trabajos que realizan en las ciudades latinoamericanas son mejores pagados. El impulso mayor para abandonar aún más sus comunidades será la crisis de los primeros años del siglo XXI que azota a América Latina luego del desmantelamiento de los Estados nacionales por las políticas neoliberales de la extrema derecha.

El otro efecto es que los indígenas y campesinos se toman las ciudades latinoamericanas pasando a formar parte de los barrios pobres, y por otro lado los latinoamericanos se internan en Estados Unidos, convirtiéndose actualmente en el grupo más fuerte, empezando así su recuperación. Los indígenas ya no son una minoría en las ciudades sino que en algunos casos pasan a ser la mayoría, logrando una gran presencia en diferentes niveles y medios. Incluso llegando a puestos de poder dentro del mismo sistema de la occidentalidad, como alcaldes, prefectos, diputados.

Así, paulatinamente se han ido abriendo paso en el “mundo de los blancos”, compitiendo por igual en sus mismos círculos, por lo que ya no son tan menospreciados ni rechazados fácilmente. Cada vez van penetrando en campos o espacios que antes eran solo de exclusividad de los occidentales y occidentalizados. Si bien van ocupando físicamente el territorio y de alguna manera impregnando con sus modos culturales, al mismo también van asimilando formas de vida y pensamientos occidentales, por lo que los indígenas ciudadanos viven entre los dos mundos. Lo que ha implicado redoblar las acciones de concientización por parte de los maestros para que a futuro esta población se convierta en un importante instrumento para la plena implementación del *sumak kawsay* dentro de las ciudades. Y así restablecer el sistema de complementariedades y armonías, y eliminar el sistema colonial y poscolonial de tipo capitalista, civilizatorio y patriarcal.

5. La revolución de Chiapas

El otro corte clave a resaltar es el movimiento zapatista de Chiapas, bajo la guía de los abuelos sabios mayas y la expresión pública del subcomandante Marcos. En ese propósito Marcos cumple una función que los sabios guías le han encomendado, como otros tantos. Incluso dándose el caso, de que algunos ni siquiera saben que están siendo formados o que están siendo guiados y que cumplen directrices de ciertos niveles superiores.

La experiencia de Chiapas, que fuera definida y empujada mediante el movimiento político-espiritual del EZLN, tenía como propósito enfrentar al sistema desde el ejercicio de recuperación de un territorio para generar un gobierno de facto dentro de otro (Buen Gobierno). Como de igual manera se ha empujado en otros lugares, para ir recreando las “comunidades del nuevo tiempo” (por ej. la comunidad de Sarayaku en Ecuador), sin tener que esperar a llegar al gobierno o al poder político de un país. En el caso de Chiapas, en la selva Lacandona, su acción es la de ir recreando o reconstituyendo el sistema político cultural ancestral, para ir consolidando espacios autónomos que se conviertan en focos hasta llegar a la segunda ruptura y que permita el salto a la Nueva Amerindia o Abya Yala.

En esta medida se ha logrado llamar la atención mundial para que en ciertas esferas de acción se vayan reconociendo los derechos de los pueblos indígenas, especialmente en el ámbito de la ONU, la Unesco, la OIT y demás instancias. Todo ello ha permitido que se vayan centralizando y unificando las diferentes propuestas y experiencias, las mismas que —de alguna manera— se lograron cristalizar en el Foro Social Mundial y cuyos puntos básicos apuntan a la generación de un nuevo orden mundial.

A este momento se han dado pasos contundentes, logrando que se incorporen ciertos matices de los principios y postulados indígenas en el pensamiento de la izquierda, lo que permite otro eje en la dimensión política que solamente se la venía dirigiendo desde el marxismo. Ahora ya no solo es la izquierda sino también el movimiento indígena y el pensamiento indianista los que guían. La izquierda (no toda) ya no es dogmática proletaria sino que se deja acompañar de la ancestralidad y del pluriculturalismo.

El movimiento indígena por algún tiempo estuvo activando desde los partidos políticos de la izquierda, hasta que supieron cuando era el momento de tener sus propios movimientos y partidos políticos, para actuar por sí mismos y sin estar a la cola de nadie. Jugando con las mismas cartas de la occidentalidad han surgido varios partidos políticos indígenas, en algunos casos enfrentados entre ellos, de acuerdo con la influencia marxista o evangelista que le merodea a cada uno.

En todo caso, hasta este momento han logrado que en los Congresos o Asambleas Nacionales de los distintos países de Latinoamérica vayan calando poco a poco una serie de derechos, como los denominados derechos colectivos, la justicia indígena, los derechos de la naturaleza. Instrumentos y logros importantes pero todavía insuficientes para una presencia simétrica con los otros sectores de la población. Por lo que falta mucho para la presencia amplia del *Sumak Kawsay* (vida plena) en la vida plurinacional, que no es la folclórica, cosmética y “retrorevolucionaria” propuesta del buen vivir/vivir bien de la social-democracia de Correa y Morales.

6. Primer mundo y pueblos primeros

Tanto derechas como izquierdas aspiran a integrarse al primer mundo, considerado el modelo referente y meta para todos los pueblos del mundo. Pero no todos han caído en esta tentación (el yachakismo), incluso el mayor rechazo se da dentro del mismo primer mundo, por aquellos que están decepcionados y desencantados de tanta artificialidad y frivolidad. Los cuales —por el contrario— han comenzado a posar sus ojos en los pueblos del tercer y cuarto mundo, en quienes ven una alter-nativa ante su mundo consumista y anoréxico. Ahí están ecologistas, ambientalistas, espirituales del nuevo tiempo, terapeutas holísticos, artistas de la nueva era, bio-constructores, defensores de los animales, vegetarianos, gestores del hábitat, economistas solidarios, comerciantes equitables, etc. Todos los cuales se inspiran en los “pueblos primeros”¹³ para enarbolar nuevos principios o recuperar antiguos¹⁴ y acoplarlos a los nuevos tiempos y a las nuevas tecnologías.

Es decir, han comprendido que frente al cambio climático la situación es apremiante, ya no solo se trata de acabar con la pobreza como plantea la izquierda, sino principalmente de una acción contra la riqueza que en su gran mayoría contamina y depreda. Lo que implica cambiar las nociones de pobreza y de riqueza, para comprender que la más grande pobreza es la pobreza espiritual o visión mecanicista y consumista de la vida, que es la que genera la conciencia de acumulación, concentración y explotación. Lo que quiere decir el tipo de relación con la naturaleza, que implica una conciencia vital, integral, complementaria y armónica. Si cambia esta conciencia o filosofía de vida, cambia la economía, la política, la salud, la administración, etc. Y no al revés, creyendo que el problema es socioeconómico y que fue la razón de la derrota del “socialismo real”.

O como dice Ramón Grosfoguel:¹⁵

13 La forma despreciativa de los términos “pueblos primitivos”, “salvajes”, “arcaicos”, han sido revalorizados con “pueblos primeros”, “pueblos raíz”, “primeras naciones”.

14 “Los pueblos andinos que desde hace tres décadas han invadido las universidades regionales del Ande en un gran esfuerzo de ‘reconquistar el espacio cultural’, perdido en el proceso de colonización, han demostrado mediante estudios e investigaciones, como de Pratec en Perú, que efectivamente existe una tecnología andina, una tecnología sui géneris, una tecnología basada en el discurso del pensamiento seminal, como dijera Rodolfo Kusch, una tecnología bi-dimensional empírico simbólica, una tecnología que apoyada en sus rituales de producción fue capaz de hacer producir el Ande más y mejor que la tecnología racional-científica, alógena. Este auto-descubrimiento de los investigadores indígenas andinos solo fue posible por la crítica radical al método académico con que antropólogos clásicos desesperadamente trataban comprobar la exclusiva científicidad de sus monografías”. J. Van Kessel. “Dos conferencias en Antropología Andina. IECTA-CIDSA, Iquique-Puno 1997.

15 Entrevista *Periódico Diagonal*, 1 de abril de 2013.

[...] en los paradigmas de la economía política se asume que lo más importante es el tema del sistema interestatal global y la división internacional del trabajo, articulado ambos a la acumulación de capital a escala global y se asume que si se resuelve eso pues se resuelve lo demás. El problema es que ese es el paradigma que se usó en el socialismo del siglo xx y fracasó. Fracaso porque el problema es que no estamos hablando de un sistema económico, es decir, no vivimos en un sistema económico, vivimos en una civilización que tiene como uno de sus componentes un sistema económico, pero ese sistema económico está atravesado por una multiplicidad de jerarquías de poder que no se agotan en la economía [...] El problema con el socialismo del siglo xx es que entendía que resolviendo lo económico se resolvía lo demás y el problema es que no solamente no resolvieron lo demás sino que no resolvieron lo económico, porque si tú te organizas o luchas contra el capital reproduciendo racismo, sexismo, eurocentrismo, cristianocentrismo, cartesianismo y todos los problemas de esta civilización, se termina corrompiendo la lucha contra el capital que fue lo que pasó con el socialismo del siglo xx que terminó siendo capitalismo de Estado e incluso la construcción de un imperio, en este caso del imperio soviético, que practica un imperialismo hacia su periferia y terminó corrompiéndose en un capitalismo de Estado que terminó al final con los obreros levantándose contra el supuesto Estado obrero. (...) Yo rehúso seguir hablando de “capitalismo global”, “sistema-mundo capitalista” o “modo de producción capitalista”. Esto nos remite a la lógica economicista de que el problema sistémico es uno económico fundamentalmente.

Entonces, no se trata principalmente, ni de acabar con la pobreza ni de la “toma del poder”, sino de ir replanteando la visión sobre la vida e ir reconstruyendo el nuevo sistema desde las bases. Es una acción para disputar políticamente los espacios de máxima dirección mediante el cuestionamiento al pensamiento oficial, pero principalmente de ir generando nuevas formas y estilos de vida. En ese ámbito, son fundamentales las formas comunitarias antiguas como las nuevas que van emergiendo en forma de cooperativas, asociaciones, grupos. Pero aquellas de matriz alternativa y holística y no las inscritas en la reproducción de la acumulación del capital (capitalismo verde).

De otra parte, las denominadas economías populares (antes llamadas informales) que son modelos no-capitalistas o que su interés máximo no es la rentabilidad ni la excelencia del capital, van siendo formalizadas poco a poco a pretexto de eficiencia empresarial. Esa la táctica de la derecha y la ingenuidad de cierta izquierda que no se da cuenta de que la cooptación o constreñimiento es la forma moderna de integración al sistema, para así evitar que sean espacios de ejercicio de otro estilo de acción económica y por ende de vida. Cuando lo que hay que hacer es cambiar las leyes que han sido hechas con el paradigma del capital empresarial y que niega la existencia de otras formas económicas, de organización, de acción social y finalmente, de

vida. Y en ese mismo camino se inscribe lo que ahora llaman los gobiernos “progresistas” como economía popular y solidaria, todo lo cual afianza el capitalismo antes que lo disminuye.

Por otro lado, no solo se trata de luchar por otro sistema que elimine las clases sociales y cambie la propiedad sobre los medios de producción, sino que fundamentalmente se cambie la visión cosificadora y utilitarista de la naturaleza y de la vida, que la reduce a mercancía, bien o recurso. Es decir, salir de la relación instrumental y usufructuaria por una relación de reciprocidad sistémica y organicidad biótica comunitaria.

En este sentido es importante actuar en varios frentes, por un lado, en una acción “contrasistema” a nivel político-económico reivindicativo, y por otro, como “antisistema” a través de una reapropiación de territorios y de naturalización de formas propias de vida, para ir recreando pequeñísimos gobiernos (comunidades bio, ecoaldeas, comunidades ancestrales, etc.), y por otro lado, consolidando las “naciones primeras” como pequeños Estados dentro del gran Estado.

Por tanto, la disputa principal no está en los congresos, alcaldías y demás instituciones de la democracia occidental, aunque es necesaria hacerla, pues lo fundamental está en los ámbitos de la vida común y corriente, especialmente a escala organizativa y cultural. Ahí es donde se deben ir gestando los embriones de la nueva sociedad, y de esta manera se cumplan los propósitos delimitados en los mitos o proyectos de regreso, mediante la consolidación de una nueva conciencia. Mientras esto no comprenda la izquierda y no lo resuelva en su vida privada, continuará el fracaso permanente al seguir soñando en una revolución futura, y no haciéndola concreta y cierta en su vida personal y por ende en sus organizaciones. Es necesario vivir el nuevo sistema antes de llegar al poder central, para ahí saber cómo canalizarlo. Siendo eso justamente lo que ha sucedido con la izquierda en el poder, que ha caído presa del mismo sistema en el cual se ha desenvuelto siempre y consecuentemente el fracaso de sus proyectos de cambio. Quién no vive así, solo reproduce teorías y cuando tiene que ejecutarlas no sabe cómo hacerlo y termina convirtiéndose en el otro lado del capitalismo, alabando al primer mundo y combatiendo a los pueblos primeros.

7. Profundización del *Sumak Kawsay*

Hasta ahora se han ido cumpliendo paso a paso los proyectos diseñados y ejecutados por los maestros hace 500 años. Han logrado recuperar buena parte de sus territorios y tienen gran presencia en la vida pública nacional de algunos países de Latinoamérica. El milenario sistema comunitario de vida, conocido y sistematizado en la actualidad como *sumak kawsay* /*suma*

qamaña,¹⁶ es una guía que habrá que ir puliendo y profundizando en la vida nacional, para que sus principios y postulados no queden como elementos folclóricos cooptados por la occidentalidad, sino que puedan convertirse en un verdadero camino alter-nativo para toda la humanidad.

Por ahora el *sumak kawsay* y *suma qamaña* solo son membretes dentro de la oficialidad, pero que están llamando mucho la atención dentro de la intelectualidad y la academia, especialmente la europea. El camino ahora es la ampliación y el direccionamiento adecuado, para que el “nuevo mundo sea posible”, cual ha sido el propósito y fundamento diseñado en este proyecto de más de 500 años. Por ejemplo, en Bolivia, la distancia y diferencia que existe al interior del MAS, entre el ala socialista y el ala del *Suma Qamaña*, en la que cada cual busca que el MAS sea un Movimiento Al Socialismo (García Linera) o Mas Allá del Socialismo (David Choquehuanca).¹⁷ Lo cual implica la radicalización y profundización, para que Evo Morales no sea la puesta en escena de García Linera —como es principalmente hasta ahora— sino que sean los maestros andinos los que la canalicen. En otras palabras, para que lo indígena no sea utilizado por ciertos indígenas en beneficio personal, que aprovechan de su fenotipo indígena para escalar al poder y servirse del mismo.

A nivel económico implicará pasar de una economía de sustracción a una economía de sustitución y reposición. Es decir, de retomar y difundir las formas económicas propias (*minka*, *ayni*, *tinku*) a nivel nacional, regional y mundial. Formas económicas que incluso fueron valoradas por la Corona Española, quienes las mantuvieron y las aprovecharon para su beneficio exclusivo por las grandes ventajas que otorgaban. Formas de economía que sobrevivieron hasta la época de la “Independencia”, en donde paradójicamente se fueron recluyendo y subsumiendo. Los progresistas liberales empezaron a enarbolar las modernas formas capitalistas, en oposición a los conservadores que continuaban con las formas de economía indígena.

Desde la plena instauración del capitalismo por parte de los liberales —considerados a la época como revolucionarios y de avanzada—, se han instalado diferentes economías al servicio del capital. Las economías liberal, socialdemócrata y neoliberal, que han guiado la última etapa de la Modernidad, no solo que han profundizado el capitalismo sino que también han generado la crisis global actual, siendo la ecológica la más alarmante. Es aquí donde las

16 Los pueblos indígenas también recrean nuevos significantes dadas nuevas condiciones que se presenten. Por ejemplo, han denominado al continente americano como *Abya Yala*, que no es un nombre ancestral pero que recoge el espíritu originario. Lo mismo con la palabra *Sumak Kawsay*, que no es una “tradicción inventada” sino que a esa tradición había que darle un nombre en el nuevo ejercicio social dado.

17 “...la lucha de los pueblos indígenas va más allá del socialismo, por eso hay que trabajar el socialismo por la vida. Justicia es equilibrio, porque cuando lo hacemos pensamos en nosotros en el ser humano por eso es mejor el equilibrio”. 29 de agosto de 2014. Foro de Sao Paulo.

economías indígenas o matriciales son una alternativa específica y real, que han sido probadas y experimentadas en miles de años. Sistema que demostró que es posible eliminar la pobreza y de establecer un modo de vida de equilibrio social y natural. Como lo reconocieron muchos cronistas de la época y trataron de emular para Europa, surgiendo varios pensadores como Tomás de Campanella¹⁸ o Marx, que proponían sistemas utópicos para un cambio profundo más allá de la propiedad privada.

En definitiva, esta ha sido la estrategia del movimiento indígena y de sus guías espirituales, que han sabido marcar el ritmo aplicando las tácticas adecuadas para ir abriendo el terreno. Espacio en el cual se genere una nueva cancha social, donde el nuevo juego sea dentro de otras características y en diferentes condiciones (*“un mundo en donde quepan muchos mundos”*). Ese su propósito y las guías delimitadas en sus *mitos de regreso*. Mitos que los científicos sociales han minimizado y desvalorizado, sin que puedan leer el proceso desde esta perspectiva.¹⁹ Solo se han guiado por los patrones de sus ciencias sociales y desde sus categorías empíricas, sin poder ver que hay pueblos sabios que se manejan desde otras dimensiones y categorías, siendo capaces de diseñar proyectos de largo aliento.

Casi nadie de la cientificidad social ha podido vislumbrar las estrategias y tácticas llevadas soterradamente por los guías espirituales para la construcción de lo que ellos llaman el “ser humanidad”. El nuevo ser humano que toma conciencia de que es parte de una conciencia biosférica para despertar en su vida personal al “ser tierra”. Estado de conciencia este, que le permitirá posteriormente abrirse al “ser cosmos”. Estos, los diferentes estados de

18 En su obra *La ciudad del Sol*, inspirado en el mundo indígena, promueve la creación de un Estado teocrático universal basado en principios comunitarios de igualdad. Proyecto social que debía guiarse por las leyes naturales y del que quedaban excluidos la propiedad privada y el individualismo. La ciudad perfecta debe estar gobernada por las mismas leyes que regulan el universo, de tal modo que se convierta en un verdadero mediocosmos intermedio entre el hombre (microcosmos) y el universo (macrocosmos). Por ello fue condenado y acusado de rebelión y herejía, pasando 27 años en prisión.

19 “Tal vez, ciertos reduccionistas amantes de la política tradicional (de todos los colores) no lograrán comprender de qué forma este tipo de cosmovisiones se constituyen como políticas revolucionarias. A lo mejor, la sociedad dominante —y alguno que otro ciego político de la eterna crítica— buscará en sus maneras racionales (occidentales, demasiado occidentales) un salvoconducto que le evite la responsabilidad de reconocer el corazón que por ser somos y, así, seguirá sobreexplotando a la tierra y sus bienes naturales, negando al Sol y a la Luna, viendo sin ver y garantizando de esta forma un suicidio seguro —relaciones humanas de subordinación y violencia de por medio—. Lo que grita el silencio indígena es la piedra sobre la cual el resto de las cosas deberían existir, incluida la política como organización de la vida social. Lo que grita en su silencio es que el reconocimiento de la vida es vivir en nuestros corazones, corazones vivos unidos por la fe del creer: creencia universal.” Marcelo Fernández Farías. “La situación actual del zapatismo: un ejemplo latinoamericano de reivindicación étnica”. monografias.com

conciencia por activar los seres humanos y que es el proyecto máximo de los sabios indígenas (yachakismo). Cada estado de conciencia implica la creación de distintos sistemas sociales de vida, los cuales son cada vez más integrales y relacionales. Esto, de alguna manera lo comprenden algunos investigadores de Occidente como Loovelock y su teoría Gaia, Planck y su teoría cuántica, Einstein y su teoría de la relatividad, y demás biocéntricos y vitalistas.

Lo importante es que sus mitos se han ido cumpliendo paulatinamente. El “regreso del hombre rojo” se ha producido. Ahora falta la construcción de la nueva humanidad. Ese el gran desafío de los próximos 30 años para despejar el camino en ese propósito. El 21 de diciembre de 2012 (fin del calendario maya), pocas horas después de la marcha silenciosa protagonizada por los indígenas de Chiapas-México, apareció un comunicado firmado por el Comité Revolucionario Indígena y la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que decía: “¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el nuestro resurgiendo. El día que fue día era noche, y noche será el día que será el día”. O como lo sintetizaron los sabios andinos hace ya más de 500 años: “Llegará la noche en mitad del día, pero luego regresará el día en mitad de la noche”.

8. Bibliografía

- Bautista, Rafael (2014). *Del mito del desarrollo al horizonte del “Suma Qamaña”*. La Paz: Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.
- Esposito, Roberto y Sergio Holas (2012). “Rodolfo Kusch: hacia una condición postcolonial pensada desde categorías epistemológicas situadas”. *Dissidences* Vol. 3, n.º 5, artículo 6. Recuperado de <http://digital-commons.bowdoin.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1083&context=dissidences>.
- Mendieta, Gerónimo de (1870). *Historia eclesiástica indiana*. México: Antigua Librería.
- Oviedo, Freire, Atawallpa (1998). *Los hijos de la Tierra*. Ecuador: Tierra Nueva.
- ____ (2007). *Caminantes del Arcoíris*. Ecuador: Abya Yala.
- ____ (2013). *Buen Vivir vs Sumak kawsay*. Argentina: Ciccus.
- Ponce De León, Paiva Antón (2006). *Y... el anciano habló*. Argentina: Deva.

- Soza Soruco, Jorge Luis (2010). *El discurso de la “cosmovisión andina”, una lectura marxista del “mundo andino”*. La Paz: Ediciones Bandera Roja.
- Tapia, Luis (2011). “El tiempo histórico del desarrollo”. En Fernanda Wanderley (coord.). *El desarrollo en cuestión: reflexiones desde América Latina*, Bolivia: Cides/UMSA: 19-36.
- Van Kessel, Juan (1997). *Dos conferencias en Antropología Andina*. Iquique-Puno: Iecta-Cidsa.

III
A MODO DE CONCLUSIÓN

Algunas convergencias prometedoras

JOSÉ LUIS CORAGGIO

Volviendo a nuestra hipótesis de partida, comprobamos que estos movimientos sociales y sus corrientes de pensamiento crítico tienen contribuciones importantes para pensar y actuar la construcción de Otra Economía. Como los análisis de los nuevos o renovados movimientos sociales han mostrado, no constituyen de por sí un super sujeto social, mucho menos una organización abarcativa, y sus convergencias prácticas han sido contingentes, más o menos espontáneas según la coyuntura. Sin embargo, por fluidos que sean, los movimientos sociales toman formas organizacionales propias, desarrollan sus propias dirigencias e intelectualidad globales y locales, y eventualmente actúan conjuntamente según el momento y el contexto histórico en que se sitúen.

Estamos en una coyuntura de enfrentamiento popular con un proyecto neoconservador global, que combina la fuerza de las grandes corporaciones y los Estados que las acompañan con el sistema de instituciones interestatales globales que implantó el neoliberalismo. Eso en tanto megacentralización del poder. A la vez se verifica una hegemonía omnipresente que tiende a penetrar los cuerpos, vehiculada por la mercantilización de la vida misma en todas sus dimensiones. Esto en tanto difusión, capilaridad y autoreproducción del poder.

Ni la fluidez ni la organización de los movimientos sociales deberían ser vistas como un obstáculo sino como una maleabilidad, una ambigüedad, que puede ser deseable o al menos conveniente para enfrentar esas fuerzas. Pero esto no obsta para pensar en la posibilidad de programas, no organizados instrumentalmente como metas a lograr sino como criterios éticos informados para ver, juzgar y actuar en las diversas coyunturas.

¿Se reafirma nuestra hipótesis de que en las propuestas de estos movimientos podemos encontrar elementos compartidos para conformar un programa de pensamiento y eventualmente de acción convergente para la construcción de otra economía, social solidaria? Pasando revista a los trabajos incluidos en este volumen podemos señalar un espectro de reivindicaciones, consignas y propuestas económicas yuxtapuestas o complementarias, que son lógicamente

congruentes. Sin afán de ser exhaustivos, a continuación presentamos algunos de los ejes principales de tal espectro, los que en general han sido mencionados explícitamente por los autores de este volumen.

Siguiendo los momentos del proceso económico,¹ comenzamos por *la fase productiva*, en primer lugar por las *formas de cooperación* entre los trabajadores, y las *formas de propiedad de los medios de producción*. Tanto la corriente socialista como la anarquista y la cristiana han enfatizado las formas autogestionarias y el acceso de los trabajadores a recursos como el crédito y el conocimiento, a lo que se suma el énfasis de la corriente campesinista en el acceso a la tierra y la valoración de la cogestión por algunos exponentes del anarquismo. Si se planteara explícitamente el papel de la *propiedad estatal* seguramente habría diferencias significativas entre algunos movimientos. Respecto a la *tecnología*, el énfasis compartido es en tecnologías no destructivas, por un lado negando al extractivismo y por otro afirmando opciones como la agroecología, planteadas particularmente por las corrientes de ecología crítica y la campesina, en oposición específicamente a la gran minería y el *agribusiness*. Esto se enmarca en la propuesta de establecer una relación restitutiva con la naturaleza, principalmente impulsada por el movimiento indiano y reafirmada por los movimientos antiextractivistas. Sobre la *definición misma del trabajo*, el feminismo ha incidido en el reconocimiento como actividad productiva del trabajo doméstico, en particular la economía del cuidado, y levantado la bandera de la equidad de género entre las y los trabajadores, tanto en el trabajo y las remuneraciones como en el acceso a la propiedad y el crédito.

En lo relativo al momento de la *apropiación/distribución primaria de la riqueza producida*, la mayoría de las corrientes coinciden en una distribución más igualitaria del producto y en una posterior *redistribución* con mediación del Estado, tanto por la vía de transferencias de ingreso como de bienes públicos. El cristianismo ha enfatizado la prioridad de los más pobres como destinatarios de la redistribución, a la vez que en la doctrina social de la Iglesia ha predominado la propuesta de conciliación de clases y la condena de abusos pero no de las instituciones fundamentales del capitalismo. Desde el anarquismo, en cambio, como parte de un “anticapitalismo práctico”, surge la propuesta de redistribución de los medios de producción, algo ya planteado para la fase de la producción. El feminismo añade que esa redistribución debe ir acompañada del ya mencionado reconocimiento del trabajo doméstico de las mujeres. A la vez plantea objeciones al uso de la redistribución en tanto justificación del extractivismo como fuente de excedente. Asimismo, esta corriente destaca, en conjunción con los movimientos indianos y campesinos, la continuada acumulación originaria o desposesión que excede al modo

1 Aquí seguimos el conjunto de categorías para el análisis del proceso económico propuesto en base al pensamiento de Polanyi y Marx (Coraggio, 2011a).

intrínseco de acumulación del capital al recurrir a formas y mecanismos de violencia extramercantil.

Con respecto a *la esfera de la circulación*, es general la oposición al mercado libre impulsado por el neoliberalismo y, más allá de eso, a la mercantilización indiscriminada. La desmercantilización de la naturaleza es expresamente planteada por el movimiento campesino, el de ecología crítica y los que se movilizan contra el extractivismo. La no mercantilización de los bienes públicos en general, y en particular del conocimiento, ha sido planteada por varios movimientos, destacándose el desarrollo de tecnologías agroecológicas alternativas en buena medida basadas en la experiencia de la economía popular. También se destaca el desplazamiento del paradigma de la circulación asimétrica del conocimiento experto por el de la coproducción de conocimiento, especialmente propiciado por la corriente de pedagogía de la liberación, que ve a la economía solidaria no como una mera circulación de conocimientos dados sino como una praxis político-pedagógica. La desmercantilización de los comunes ha sido un eje de reivindicación central para el movimiento indiano y el feminismo así como por la propuesta antiextractivista. Adicionalmente, el feminismo advierte que la desmercantilización de bienes públicos necesarios para la vida debe ir acompañada de la desfamiliarización de las actividades de cuidado, parte de la economía no reconocida por los sistemas oficiales. La tradición cristiana aporta propuestas referidas al dinero, como la exoneración de las deudas impagables y la condena a la usura y a los valores propios de comercio justo. Asimismo plantea una mayor cercanía de productores y consumidores. La pedagogía de la liberación también destaca esta dimensión en su propuesta de educación para otra economía. La propuesta de soberanía alimentaria proveniente del movimiento campesino converge con el movimiento antiextractivista opuesto a la commodificación de los alimentos, con lo que se afirma un criterio de autarquía que limitaría fuertemente los alcances del mercado global desde la perspectiva de la reproducción de la vida. Aunque en los trabajos incluidos no se destaca, es indudable que todas estas corrientes privilegian las relaciones de reciprocidad por sobre las del intercambio de mercado.

En *la esfera del consumo*, siendo fundamental, la mera redistribución implica un acceso más igualitario a los medios materiales de vida, pero dentro de los mismos modos irresponsables de consumo propios del capitalismo. Estos, entre otras cosas, realimentan las destructivas tendencias extractivistas y al individualismo posesivo, por lo que la crítica al modo mismo de consumo es fundamental. De hecho, la propuesta de concientización de la pedagogía crítica incluye la visión del consumo como un acto político sobre el que debe asumirse responsabilidad, lo que está asimismo implícito en la ecología crítica. Por su parte, las corrientes campesinas dan un peso importante al autoconsumo y a la ya mencionada soberanía alimentaria. No cabe duda de que todas las corrientes coincidirán en promover un modo de consumo responsable.

Respecto a *la coordinación del sistema económico y la democracia*, la corriente socialista plantea la combinación de un grado de planificación con una fuerte descentralización en organizaciones cooperativas autogestionadas y en particular afirma la necesidad de formas democráticas de coordinación, decisión y gestión a todos los niveles. Igualmente enfatiza la libertad de asociación e intercambio de los trabajadores como componente de una economía solidaria. Advierte que una abolición del mercado (o acciones en esa dirección) debilitaría la autonomía de las organizaciones autogestionadas por los trabajadores. Por su parte, el anarquismo concentra su propuesta en las formas de participación directa. La corriente antiextractivista destaca la estrecha vinculación entre las cuestiones del desarrollo, el ambiente y la democracia. El feminismo plantea que debe extenderse la lucha por la democracia más allá de la esfera pública, en todos los ámbitos donde se verifican relaciones de poder, llegando al de la familia. En general, todas las corrientes comparten una propuesta de democracia radical y la descentralización del poder acumulado en el Estado. Por otro lado, en su planteo decolonizador, algunas corrientes del movimiento indiano ven críticamente las instituciones de la democracia occidental, redefiniendo y desplazando la cuestión del poder al ámbito de los valores de la vida común y corriente, de la cultura. Así, la experiencia zapatista, una de las opciones fuertes del campesinado indígena, plantea la fórmula que retoman muchos movimientos sociales del “mandar obedeciendo” antes que el “mandar mandando”.

A esta altura parece evidente que, en conjunto, las propuestas y luchas por otra economía tienen un alcance de amplio espectro, que va desde las prácticas económicas a escala microsocial cotidiano, a lo sistémico. No solo hay cuestionamientos al capitalismo sino, más ampliamente, al patriarcado y al colonialismo, y a rasgos tan centrales de los modelos económicos prevalentes como el extractivismo. Todos esos cuestionamientos ponen su marca en las relaciones entre otra sociedad, otra política y otra economía. En particular, hay convergencia hacia propuestas de diversos grados de radicalización de la democracia y la sustancia actual del Estado está puesta en cuestionamiento.

Todos coinciden en incorporar los procesos de reproducción como constituyente fundamental de la economía. Si el sentido de la economía es visto como la reproducción y desarrollo de la vida, los modos de vida son considerados una cuestión constitutiva de la economía misma. A la vez que encarar el problema de la reproducción de las bases materiales de esa otra sociedad, señalan que economía y sociabilidad son inescindibles. Como parte de las transformaciones económicas se plantea la necesidad de avanzar hacia el reconocimiento de las diferencias y derechos específicos, una cuestión marcada en particular por los movimientos indianos y feministas. El comunitarismo y, más en general, la propuesta de los pueblos originarios de compartir las vivencias que llaman

Sumak Kawsay (Ecuador) y *Suma Qamaña* (Bolivia) van más allá de la economía y proponen otro modo de vida.

Nada de lo dicho permite afirmar que los movimientos “especializados” constituyen de por sí un único sujeto orgánico, pues en todo caso tal constitución sería política y contingente. Aparte de su resistencia a la organización conjunta y la afirmación de las diferencias como riqueza social, los movimientos mismos incluyen corrientes diversas e incluso contradictorias. Más aún, habrá corrientes que rechazan la sola palabra “programa”, apostando al espontaneísmo coyuntural. Si bien enfrentados al listado de propuestas con este grado de generalidad, posiblemente muchos movimientos las harían suyas, otra cosa sería cuando se trate de concretar y priorizar objetivos y modos de accionar en cada contexto. Y el manejo de esos conflictos tiene mucho que ver con la política.

Por nuestra parte, a partir de los lineamientos comunes detectados no intentamos deducir objetivos y tareas particulares, pues ellas deben ser propuestas por los mismos movimientos, para la sociedad y el Estado, a partir del “análisis concreto de situaciones concretas”, situadas histórica y coyunturalmente. En todo caso, las vías concretas propuestas o actuadas podrán diferir entre movimientos, siendo importante el aprendizaje horizontal, yuxtaposición o compartiendo los espacios públicos no estatales que van abriendo. Que lo fundamental de ese horizonte sea compartido implicará moverse dentro de esta contradicción: por un lado existen identidades y especificidades, en principio irreductibles, de cada movimiento o de sus corrientes internas, las que deben ser mutuamente reconocidas y, por otro, la misma complejidad de la realidad hace que los movimientos se superpongan, que no sean fácilmente clasificables ni deseable intentarlo. Creemos que superar esta contradicción sin falsas opciones es condición para la constitución de pueblos movilizados para transformar este mundo.

Por otro lado, si quisiéramos definir un sendero de transición sobre esa base líquida resultaría una multiplicidad de caminos, una aparente fragmentación del campo popular, cuando más bien se trata de una gran riqueza basada en la diversidad. Superar esa visión es un trabajo político cuyo análisis no compete a esta obra. Sí podemos anticipar que esa tarea implica buscar y practicar transversalidades, tanto entre visiones como entre prácticas, y encontrar el modo de vincular los movimientos con el conjunto del campo popular, del que son parte pero no lo agotan.

Una consideración que cabe continuar debatiendo es que la interpretación, la crítica y la protesta deben ir acompañadas de acciones, programadas o espontáneas, autoconvocadas o convocadas por autoridades legítimas (en las actuales circunstancias no hay razón para optar), que planteen propuestas concretas factibles y capaces de obtener resultados inmediatos, ya sea generando nuevas formas económicas o resistiendo visiblemente al avance de la

mercantilización, a las nuevas formas de explotación del trabajo y al continuado saqueo de las riquezas. La plausibilidad de esas propuestas depende de su correspondencia con las bases empíricas y de la existencia de una base de experiencias vividas que hayan visibilizado lo posible ocultado por el sistema hegemónico. Una base tal es la constituida por las experiencias de la economía popular solidaria alrededor de la reproducción y desarrollo de la vida, donde la autarquía y la reciprocidad son principios fundamentales. De no darse esa voluntad de transformación efectiva de las bases materiales y las relaciones de producción y reproducción y, al hacerlo, de sí mismos, los movimientos pueden seguir reproduciéndose y cristalizándose sin lograr legitimidad para su convocatoria al conjunto de la sociedad.

En el volumen anterior ya mencionado (Coraggio y Laville, 2014) concluíamos que la legitimidad de los gobiernos de nuevas izquierdas, y podemos incluir aquí la de los movimientos, depende en buena medida de mostrar que las luchas producen resultados positivos sobre la vida cotidiana de las mayorías.² Esto implica que no puede evitarse una dimensión instrumental de la acción colectiva, los movimientos no se legitiman por su mero movimiento. La cuestión es que no se absolutice esa dimensión de modo que pueda reforzar las tendencias a la mercantilización de la vida.

En nuestras sociedades actuales, pretender lograr esos resultados con contundencia mediante la sucesión de pequeñas experiencias locales sin la mediación del Estado parece utópico. Ambos niveles de acción son necesarios para dar respuesta a la estrategia de acumulación a escala global. Para ello es preciso que se supere el esquema de la verticalidad opresora y el basismo liberador, como si se tratara de esencias, donde el Estado no pudiera ser liberador en ciertas coyunturas y la comunidad nunca fuera opresora.³ Ciertamente el Estado tiene tendencias intrínsecas a jerarquizar y burocratizar, a debilitar los movimientos al institucionalizar la respuesta a sus demandas. Pero tampoco los movimientos están exentos de tendencias a la burocratización y al utilitarismo cortoplacista. No vemos alternativa a una lucha continua para sacar a luz y contrarrestar esas tendencias.

Es preciso reinventar al Estado y la democracia (de Souza Santos, 2005) y que proliferen multiplicidad de iniciativas para desarrollar comunidades de base autónomas en la resolución solidaria de necesidades, no solo materiales sino referidas a los modos de convivencia, y que ambos procesos se realimenten

2 Incluimos aquí la acción para detener a tiempo efectos destructores inmediatos ya comprobados del desarrollo del programa neoliberal, como las muertes innecesarias causadas por el uso de agrotóxicos o las consecuencias de los megaproyectos.

3 Un trabajo ineludible para comprender la importancia de esta cuestión es el de Raúl Zibechi (2006). Estemos de acuerdo o no con algunas de su tesis, es uno de los mejores trabajos latinoamericanos para plantear críticamente la contradicción entre estatalidad y comunalidad que atraviesa el campo popular.

positivamente como dinámica de una transición sistémica sin fin a la vista. Esto supone afirmar los principios de igualdad y libertad individual pero también otra racionalidad sistémica comunitaria, plural en sus incitaciones, éticamente responsable desde el Estado y la sociedad, lo que implica una larga lucha cultural. Que los movimientos o algunas corrientes dentro de ellos cuestionen el sistema político y económico imperante no implica que tengan el mismo grado de radicalidad ni se orienten por los mismos elementos utópicos.

Esto tiene varias aristas, entre otras cosas porque, finalmente, hablar como venimos haciendo de movimientos específicos es todavía abstracto, dado que bajo cada paraguas caben muchas variantes, muchas corrientes, muchos proyectos a veces contradictorios, y grados desiguales de desarrollo, pues los contextos territoriales, las correlaciones de fuerza locales y regionales en que se desenvuelven son diversos a pesar de la globalidad. Por lo pronto, esos contextos están en buena medida determinados por el lugar que el sistema global de acumulación quiere asignarle a cada región. La brutal desigualdad que esa estrategia impone entre territorios no puede ser respondida solo por intentos de una globalización alternativa, sino que requiere cavar trincheras, afirmar las autarquías económicas y las autonomías políticas de orientación popular. En todo caso, no se trata de un camino apriorísticamente común, a recorrer con avances lineales progresivos, con congruencias predeterminadas, sin contradicciones ni retrocesos.

Todo esto hace imprescindible que se articulen con flexibilidad sujetos sociales y políticos que asuman un papel protagónico en esos procesos y permitan sostener la línea de lucha, turnándose o al unísono, a pesar de las ineficacias temporales o los obstáculos que se presenten. Asimismo, aun manteniendo la tan valorada fluidez, deberían propugnarse formas plurales y nuevas institucionalidades, por parciales y provisorias que sean, que vayan ganando en consolidación y organización, particularmente en lo económico, para asegurar la resolución de las necesidades cotidianas de las mayorías. Para lo cual, crear nuevas formas de autogobierno, democratizar el sistema político, el Estado en sentido amplio y la misma estructura de participación, representación y mutuo reconocimiento de los movimientos, parecen objetivos ineludibles. Si revolucionar la política precede, sigue o acompaña las transformaciones de la economía, es una cuestión a dilucidar desde la teoría y la práctica reflexiva. Sin duda estas diferencias de concepción traerán a la mesa debates acerca de la hegemonía, o su negación, pero es bueno que así sea.

Dos cosas son evidentes: la magnitud de los objetivos estratégicos hace necesario lograr convergencias entre pensamiento y acción de la diversidad de movimientos sociales en un continuo proceso de experimentación y aprendizaje. Esto se facilita si hay un horizonte compartido, construido a partir de la crítica de lo existente, y la convergencia, posiblemente contingente, de una diversidad de acciones transformadoras a distinto nivel, orientadas por ese

horizonte. Creemos válido decir que el mismo se visualiza mejor a partir de una concepción sustantiva de la economía y que por tanto responde al principio ético de pensar y actuar para lograr la reproducción y desarrollo de la vida, opuesto al sentido capitalista de maximizar la acumulación aún si destruye la vida humana y natural en general. (Hinkelammert y Mora, 2009; Dussel, 2014)

Surge aquí una cuestión que solo presentamos sucintamente: la necesidad de diferenciar entre (a) las reivindicaciones particulares con sentido material, utilitarista, en disputa con la acumulación sin límites de la riqueza en pocas manos pero dentro del sistema capitalista que se pretende humanizar, junto con las respuestas políticas que concita (redistribución de ingresos o medios de producción, derechos del trabajador, atención a necesidades “básicas”, iguales derechos a mujeres que a hombres trabajadores, etc.); y (b) las propuestas que apuntan a representar la humanidad, que plantean una crítica al capitalismo como sistema (incluyendo la modernidad, el colonialismo y el patriarcado como matrices históricas de un sistema ahora sobredeterminado por la lógica del capital y la consecuente estructuración de intereses y motivaciones materiales), una crítica que combina criterios morales con la anticipación objetiva del riesgo de desaparición de la vida a escala planetaria.

Así, no es lo mismo luchar por lograr finalmente el desarrollo en la periferia que pugnar por otra racionalidad orientada por la vida y no por el crecimiento y el bienestar material. Ni son equivalentes la lucha por la igualdad económica entre géneros que los planteos del feminismo crítico. Ni tienen el mismo alcance las luchas contra el efecto medioambiental local que la oposición al extractivismo, propio del sistema capitalista. Tampoco tienen la misma calidad las luchas coyunturales por el salario que la confrontación con un sistema que tiene una tendencia intrínseca a la exclusión estructural de masas de trabajadores de la división social del trabajo cuando la sociedad lo instala como el legítimo camino de acceso a las condiciones de una vida digna.

Sin embargo, la orientación por un principio ético compartido no da lugar ni a una desaparición de las diferencias ni a un actuar necesariamente convergente en cada coyuntura. La política es la vía para lograr transformaciones sistémicas, y pasa por la construcción de una hegemonía contrapuesta a la que hoy articula el proyecto neoconservador, el de los representantes corporativos y estatales del capital globalizado. Sobre eso mismo no hay consenso, en tanto hay movimientos que plantean la desaparición de toda hegemonía. Consideramos que construir otra economía va junto con construir otra democracia, una democracia radical (Laclau y Mouffe, 2004), que dé lugar a la pluralidad de posiciones particulares, articulándolas sin pretender una homogeneidad imposible, que avance en una mejor resolución de la relación entre las corrientes ideológico-políticas de izquierda y sus modos de organización, por un lado, y los movimientos sociales, por el otro.

Esperamos que esta obra colectiva contribuya a potenciar las valiosas prácticas de economía social solidaria existentes en esta región, al enmarcarlas en una lucha social, política y cultural de larga duración, contra un sistema estructuralmente excluyente y que en la etapa actual constituye una amenaza inmediata contra la vida.

A fin de avanzar en el necesario diálogo Norte-Sur, incluimos a continuación un posfacio de Jean-Louis Laville, donde anticipa su mirada sobre la cuestión que encara este libro, la que será concretada en un próximo volumen con trabajos de autores europeos.

Bibliografía

- Coraggio, José Luis (2015a). *El enfoque de la economía social como marco de la investigación en el eje económico*. Quito: IAEN. Recuperado de <http://drrd.iaen.edu.ec/ejes-de-investigacion-2/>
- _____ (2015b). “La Economía Social y Solidaria (ESS): Niveles y alcances de acción de sus actores” (inédito). Recuperado de www.coraggioeconomia.org
- _____ (2011a). *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Flacso/Abya Yala.
- Coraggio, José Luis y Jean-Louis Laville (2014). *Reinventar la izquierda en el siglo xxi. Hacia un diálogo Norte Sur*. Quito: UNGS/IAEN/Clacso/DR&RD.
- De Sousa Santos, Boaventura (2005). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Buenos Aires: Clacso.
- Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- Hinkelammert, Franz y Henry Mora Jiménez (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: UNGS/Altamira.
- Laclau Ernesto y Chantal Mouffe (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Segunda edición en español). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Raúl Zibecchi, Raúl (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

IV
POSFACIO

Economía solidaria y movimientos sociales. Una mirada desde Europa

JEAN-LOUIS LAVILLE

Trataremos aquí de subrayar la importancia de la relación entre movimientos sociales y economía solidaria, lo que constituye el núcleo de esta obra. Esta relación también es visible en Europa, donde la economía solidaria surgió de los nuevos movimientos sociales¹. Provenientes de estos últimos, las prácticas de economía solidaria sugieren una perspectiva para la cual las iniciativas tienen una dimensión tanto política como económica, como se indicará en la primera parte de esta contribución.

Sin embargo, esas esferas son separadas en la mayoría de las investigaciones. La segunda parte indicará en qué medida la economía social tradicional ignoró las mediaciones políticas. Este economicismo, históricamente arraigado, ha sido reactualizado y radicalizado por una nueva ola de neoliberalismo que integra la dimensión social, pero despolitizándola.

Por otra parte, la teoría de los movimientos sociales, cuando se inscribe en una teoría política crítica, se centra en la dimensión política y desconfía de cualquier contaminación económica, lo que será subrayado en la tercera parte.

Por consiguiente, la aproximación entre movimientos sociales y economía solidaria resulta complicada por razones conceptuales, y habrá que superar numerosos obstáculos en el futuro. Desde este punto de vista, la cuarta parte sostendrá que, superadas esas dificultades, por su surgimiento concomitante en América del Sur y en Europa, la economía solidaria representa una oportunidad de construcción conjunta original.

1 Esto será desarrollado en un volumen posterior. Como fuera indicado en la introducción, este volumen se inscribe en un proyecto que incluye tres volúmenes: el primero fue publicado bajo el título *Reinventar la izquierda en el siglo XXI* (Coraggio y Laville —org.—, IAEN, UNGS, Buenos Aires, Quito, 2014) y el tercero será dedicado a los movimientos sociales y a la economía solidaria en Europa.

1. De los nuevos movimientos sociales a la economía solidaria

El nacimiento de la economía solidaria es a menudo explicado por la crisis económica con sus efectos de aumento del desempleo y de la exclusión. Sin embargo, un examen cuidadoso de sus primeras manifestaciones en Europa lo vincula a una crisis anterior, que se puede calificar de “cultural”.

a. De las movilizaciones sociales a las prácticas solidarias

Esta crisis involucra al mercado y al Estado, cuyos respectivos efectos y sinergia son cuestionados, anunciando el fin de un período de expansión llamado los “treinta años gloriosos”. Esto se traduce en un cuestionamiento de los modos de organización de las empresas privadas y una denuncia de la insuficiente participación de sus asalariados. A su ausencia de participación directa de los asalariados en la organización del trabajo se superpone la pasividad de los consumidores, lo que lleva a extender la crítica al consumo y a los modos de vida. Detrás de los beneficios del acceso a los bienes gracias a la sociedad de consumo aparecen los límites del orden mercantil.

Este cuestionamiento del modelo de desarrollo alcanza también a la intervención pública. Las denuncias de la sociedad de consumo se extienden a las lógicas burocráticas y centralizadoras de las instituciones públicas. Si el mercado hizo olvidar las personas que están detrás de “las cosas”, el Estado se limitó a un “social-estatismo” cuyos ciudadanos “no eran sujetos activos” sino “administrados, objetos, en calidad de beneficiarios, de afiliados y de contribuyentes” (Gorz, 1988: 227). El enfoque estandarizador de la demanda, que orienta hacia la oferta de bienes de consumo masivo y servicios estereotipados, permite la persistencia de fuertes desigualdades bajo una aparente normalización igualadora.

El consenso progresista, basado en la creencia en las virtudes de la complementariedad entre mercado y Estado, va dejando de ser cimiento de la sociedad. Los científicos cuestionan la idea según la cual el aumento de las riquezas calculadas por las contabilidades nacionales constituye una garantía de vida mejor. Aparece la exigencia de una mejor calidad de la vida, justificada en parte por los cambios socio-demográficos: envejecimiento de la población, diversificación del perfil de los hogares, progresión de la actividad femenina.

Desde los años 60, los conflictos sociales ya no se reducen a la lucha entre clase burguesa y clase proletaria. Surgen nuevos movimientos sociales². Las protestas ecologistas o feministas amplifican las incertidumbres científicas sobre el crecimiento, al popularizar los temas del crecimiento cero, de los

2 Su enfoque teórico se basa en una diversidad de estudios. Ver por ejemplo, para Francia, Touraine, A., 1978, Touraine *et al.* 1978.

perjuicios del progreso y de las relaciones de género. A pesar de su dispersión, estas reivindicaciones abordan confusamente una reflexión sobre la salida de la sociedad económica, o sea la sociedad estructurada por la lucha contra la escasez, y suscitan cuestiones que ya en 1930 Keynes anticipaba como ineluctables. Se trata de sustituir una política del nivel de vida por una política del modo de vida. En este contexto surge una generación entera de asociaciones y cooperativas con proyectos renovados de acción colectiva en nombre de la autogestión y de la necesidad de una alternativa.

Sin embargo, la sensibilidad autogestionaria y alternativa no puede evitar su dilución progresiva. Alimentada por la efervescencia social que siguió a la explosión de Mayo de 1968, desde el inicio de los años 80 ella se degrada, perturbada por la irrupción de la crisis “económica”. Pero esta efervescencia no ha sido efímera. Aunque sus cuestionamientos quedan sumergidos por la ola neoliberal, van a influenciar diversas iniciativas: servicios de proximidad, comercio justo, monedas sociales, finanzas solidarias... Más allá de la particularidad de cada área de intervención, la mayoría de estas experiencias tienen rasgos comunes, que constituyen reacciones a las dos crisis, una crisis de valores y una crisis económica.

La primera ola asociativa establece una lógica de intervención: la participación directa de los trabajadores y de los usuarios se hace necesaria para completar la participación concedida a sus representantes. A partir de los años 60, los trastornos en los modos de vida generan movilizaciones. Estas se orientan hacia una política de la vida cotidiana, preocupada por preservar el medioambiente, por cuestionar la ausencia de participación de los usuarios en la concepción de los servicios de especial interés para ellos, por someter las relaciones entre los sexos y las edades a la reflexividad. Estas expresiones inéditas van acompañadas de una modificación de las formas de participación en el espacio público, mezclando cooperación social, ayuda mutua y protesta.

La segunda ola asociativa es más pragmática. Sin embargo, si bien las limitaciones presupuestarias del Estado social inciden en la generación de actividades, el compromiso de los actores de la sociedad civil también está relacionado con la promoción de formas de ciudadanía activa.

Así, las iniciativas impulsadas por estas dos olas combinan la aspiración a una sociedad más humana con la reacción ante los problemas cotidianos. En su búsqueda de sentido, ellas dan testimonio de la crisis de valores. Por su empirismo, internalizan las limitaciones generadas por la crisis económica. Esta doble filiación se refleja en la referencia a valores generales articulada a la voluntad de resolución de problemas concretos en un campo determinado.

Así, los servicios de proximidad diseñados siguiendo una lógica solidaria, sea para el cuidado de los niños o para la asistencia a domicilio, plantean nuevamente como tema prioritario las demandas de voz directa que criticaban los modos de intervención del Estado-providencia al mismo tiempo que

apoyaban el principio del Estado social. Esas iniciativas, que abogaban por nuevas regulaciones locales, son sustituidas por movilizaciones sociales que intentan, más allá de las fronteras nacionales, reaccionar contra las violaciones de los derechos y la destrucción medio-ambiental. Ellas corresponden a una autoorganización que, por su dimensión internacional, apela a una “globalización desde abajo”, procurando, según Falk, “minimizar la violencia, maximizar el bien-estar económico, realizar la justicia social y política, salvaguardar la calidad del medio ambiente” (Falk, 1999). Finanzas solidarias y monedas sociales constituyen ejemplos de este tipo de orientación común al Sur y al Norte, a los cuales se suman las redes de comercio equitativo, lo que les confiere un papel en una “globalización de la solidaridad”, según Ortiz y Muñoz (1998), una globalización contra-hegémónica.

Con las dos crisis encadenadas, las asociaciones experimentan una entrada nueva en la economía y la política. La otra característica dominante es la emergencia de una sociedad civil mundial definida como “la esfera de relaciones y actividades transnacionales realizadas por actores colectivos —movimientos sociales, redes y organizaciones de la sociedad civil— independientes de los gobiernos y de las empresas privadas, que funcionan fuera del alcance de los Estados y de los mercados” (Marchetti y Pianta, 2006). Se buscan nuevos puentes entre economía y política, reconfigurando las formas asociativas pero también cooperativas. Estas evoluciones recientes confirman que los desarrollos asociativo y cooperativo no pueden entenderse aisladamente. Ellas expresan una porosidad creciente de las fronteras entre estos dos estatutos jurídicos, al mismo tiempo que generan nuevas legislaciones que se pueden reagrupar en torno de las nociones de cooperativas y empresas sociales. Después de Italia en 1991, España, Francia, Portugal y Suecia aprobaron durante la década de los 90 la posibilidad de constituir cooperativas sociales o de interés colectivo basadas en la multiplicidad de socios, es decir que se admiten tanto los usuarios como los asalariados y los voluntarios benévolos.

b. De las prácticas a la teoría de la economía solidaria

La teorización de la economía solidaria elaborada con un enfoque comprensivo destaca tres características principales en las prácticas mencionadas.

- El énfasis puesto sobre la producción como finalidad es una primera demarcación que trae el cuestionamiento de la ideología del progreso, que es indisoluble de la sociedad patriarcal y que produce desigualdades sociales. Las iniciativas solidarias no son el resultado del interés común de un grupo sino que proceden de objetivos relativos al modelo de sociedad: justicia social, conservación del medioambiente,

diversidad cultural... Gradualmente se ha iniciado un debate sobre la llamada utilidad social que puede asumir varios registros.

A este respecto, es evidente que hay una convergencia con la perspectiva de los bienes comunes. Como ha demostrado empíricamente E. Ostrom (1990), el Estado y el mercado pueden ser menos apropiados que la autoorganización de las poblaciones para una explotación sustentable de los recursos o la salvaguardia del patrimonio. Economía solidaria y problemática del común comparten la preocupación por una finalidad que se pueda alcanzar gracias a la capacidad de formulación de las reglas de las y los que se consideran implicados.

- Su segunda característica dominante es que las iniciativas solidarias tienen un objetivo y un significado político. Esto no se refiere a *la* política, el campo especializado en que se ejerce la lucha para el poder, sino a *lo* político, es decir, a la cuestión de la “convivencia” que implica la democracia. Este registro, que requiere generar o intervenir sobre diversas temáticas para que ellas se instalen como problemas públicos, tiene consecuencias al nivel de funcionamiento interno. Se supone que la igualdad formal entre miembros, proveniente de estatutos que la garantizan, sea prolongada por prácticas deliberativas. Estas últimas son aún más cruciales cuando los participantes no pertenecen a un grupo homogéneo sino que vienen de diversos grupos (asalariados, usuarios, voluntarios...) para abordar juntos un problema. La pertinencia de la solución encontrada depende entonces de la calidad de los debates en espacios públicos de proximidad que estos grupos pueden iniciar y sostener. Más allá de las innovaciones propias de las experiencias, la oportunidad de influir sobre el cambio institucional depende de la existencia de foros a través de los cuales se pueda incidir en las relaciones de fuerza.

Finalmente, el tercer punto es que la dimensión política altera el modelo económico. Así como la biodiversidad es valiosa para la naturaleza, la sociodiversidad (Salmon, 2011: 93-106) lo es para lo económico. Por eso la economía solidaria insiste en la hibridación de recursos como medio económico para realizar proyectos de utilidad social que no se pueden autofinanciar en el mercado. El desafío es lograr una nueva generación de acción pública combinando acción ciudadana y acción de los poderes públicos. Los beneficios colectivos generados solo se pueden mantener gracias al uso de la redistribución, de la reciprocidad y de la administración doméstica. Un primer principio diferente del mercado es la redistribución, que autoriza la asignación de recursos según normas establecidas por un poder central. Para la reciprocidad y la administración doméstica, la producción, así como la circulación

de bienes y servicios, tienen por objetivo primero mantener el lazo social; en los dos casos, el léxico movilizado se diferencia del contrato mercantil, depende de la simetría; para la reciprocidad, entre grupos sociales y personas voluntarias; para la administración doméstica, entre personas de la misma familia nuclear o extendida.

2. El riesgo de despolitización en las teorías de la economía social y del *social business*

Las prácticas que se identifican como de economía solidaria están procurando lograr una capacidad de transformación atestigüada por su origen en los nuevos movimientos sociales. Así definida, la economía solidaria prolonga y critica la economía social. Esta voluntad, característica de la economía solidaria, de repolitizar la economía social, está en competencia con la concepción del *social business* que, por el contrario, defiende una despolitización de las acciones colectivas que emanen de la sociedad civil.

a. Los límites de la economía social tradicional

La economía social reúne el conjunto de organizaciones no capitalistas (cooperativas, mutualidades, asociaciones), o sea, las organizaciones en las cuales el poder no pertenece a los accionistas. Las investigaciones realizadas desde los años 50 destacan hechos que pasaron a ser incuestionables: su estatuto protege solo parcialmente a las organizaciones de la economía social. Al igual que cualquier otra organización, están sujetas a un isomorfismo institucional; a lo largo del tiempo se acentúa su semejanza con las otras empresas. Cambio a un “coopitalismo”, concentración, integración en grupos no cooperativos, creación de filiales no controladas por sus miembros; todas estas tendencias cuestionan la identidad de las empresas implicadas e invitan a reflexionar sobre las posibilidades de mantener la originalidad de la economía social en un contexto de intensa competencia y de concentración rápida de los capitales.

Ante la amplitud de los fenómenos de banalización, se impone una constatación: la economía social no ha podido incidir sobre las opciones sociales ni promover de manera amplia la emancipación humana de la que es portadora. Esta insuficiencia no se puede ocultar, y debe ser objeto de hipótesis explicativas. En este caso, la incapacidad de la economía social para generar un cambio social puede ser relacionada con la representación de su relación con lo económico y lo político.

Con Vienney (1980-1982), el modelo cooperativo pasó a ser la referencia para el conjunto de la economía social, lo que lleva a integrar solo a las asociaciones que son “gestionarias de empresas”. La economía social está compuesta

por empresas a-capitalistas en el mercado y el indicador de éxito es el crecimiento del volumen de actividades mercantiles, sin referencia a las esferas no mercantiles de la economía. Este cuadro conceptual evalúa las cooperativas, las mutualidades y las asociaciones a la luz de la evolución de las relaciones entre miembros y de los resultados económicos examinados sobre la base del nivel de inserción en la economía mercantil.

La conceptualización de la economía social asimila la democratización de las empresas a la propiedad colectiva de los medios de producción. La dimensión política es así limitada al funcionamiento interno de las organizaciones, manteniendo la confusión entre igualdad formal de los miembros y democracia en el proceso de decisión. La igualdad formal es prematuramente identificada con un funcionamiento democrático, mientras que los estudios constatan que el estatuto jurídico no podría constituir una condición suficiente a ese respecto. Además, el postulado de un estatuto que por sí solo garantizaría una democracia interna puede dificultar el reconocimiento de la divergencia de lógicas, la representación de los diversos grupos, la implantación de contra-poderes o la búsqueda de organizaciones de trabajo y de condiciones sociales de empleo más favorables a los asalariados. La distinción entre igualdad concedida a los miembros por el estatuto y la democracia interna abre más bien un campo de cuestionamiento: se trata de buscar cuáles son las condiciones para que la igualdad jurídica se traduzca en una democratización de los funcionamientos internos pero también cuáles son las condiciones para que estos funcionamientos internos participen en una dinámica de democratización de la sociedad.

La economía solidaria, con este objetivo, elabora una propuesta de conceptualización en la cual las entidades involucradas no son solo consideradas como empresas sino como acciones colectivas que tienen dos dimensiones: la económica y la política. En esta problemática, ellas corresponden a un asociacionismo definido como el proyecto constituido a partir de las acciones colectivas realizadas por ciudadanos libres e iguales en pos de un bien común. A este respecto ellas contribuyen a la formación de espacios públicos dentro de la sociedad civil y, por tanto, a lo político abordado como “ser juntos”. La perspectiva de la economía solidaria se basa en el reconocimiento de la dimensión política del asociacionismo. Aporta así elementos para superar los límites, mencionados antes, de la teorización de la economía social. No se trata solamente de mantener empresas colectivas como estipula el enfoque de la economía social. La teoría de la economía solidaria añade la consideración de una pluralidad de principios económicos que vienen a completar la diversidad de formas de propiedad. Las empresas no capitalistas siguen teniendo un ámbito de aplicación limitado si sus garantías estatutarias no son complementadas por compromisos efectivos tanto en las prácticas internas como en los debates sobre la sociedad. La economía solidaria aborda la dimensión política tanto

de los funcionamientos internos como de la acción llevada a cabo frente a los poderes públicos.

En el sistema actual, la pluralidad de formas de producción y de circulación de riquezas está limitada por las exigencias de rentabilidad del capital invertido y de la valorización mercantil. Es importante ampliar el campo de las actividades no sometidas a tales imperativos, integrando la pluralidad de principios de comportamiento económico, incluyendo la redistribución, la reciprocidad y la administración doméstica. Pero si la economía no se puede confundir con el solo mercado, la solidaridad social no puede serlo con el solo Estado. El asociacionismo puede darle nuevamente a lo político un papel que le niega el economicismo, sin por eso focalizarse en el Estado. Para superar las experimentaciones de menor escala, economía y democracia plurales se fortalecen, y convierten el funcionamiento de las asociaciones y su institucionalización en asuntos tanto económicos como democráticos. La democratización recíproca de la sociedad civil y de los poderes públicos es congruente con una economía basada en la pluralidad de principios económicos y de las formas de propiedad. De hecho, la continuación del proceso de democratización en las sociedades contemporáneas exige una democratización de la economía, lo que supone al mismo tiempo regulaciones públicas renovadas y la penetración de los principios democráticos en las actividades de producción, de intercambio, de comercio, de ahorro y de consumo. Sin un reequilibrio de las condiciones económicas no se podría preservar una igualdad política. En este siglo XXI, la referencia reactualizada a una sociedad solidaria se enfrenta a un neoliberalismo que se reformó para ofrecer una solución a la cuestión social.

b. El nuevo desafío del *social business*

La economía social fue reconfigurada por la irrupción de la economía solidaria, dando lugar a un proyecto de economía social y solidaria (ESS) que retoma el objetivo de cambio social. De esta manera, la ESS participa en un impulso democrático que se manifestó, por ejemplo, a través de la llegada al poder de gobiernos nacionales “populares” en América del Sur.

Ante el riesgo de perder su legitimidad, principalmente después de 2008, el neoliberalismo se adaptó, repentinamente deseoso de disminuir la pobreza, valorizando las iniciativas de la sociedad pero confiriéndoles un significado que niega su aspecto político por una asimilación entre empresa social y *social business*. Este último designa una “empresa orientada más hacia una causa que hacia el lucro” pero “que funciona conforme los principios de gestión vigentes en una empresa clásica”, siendo estos los de que son “capaces de cubrir totalmente sus costes” (Yunus, 2010: 48-54). Así, para red desplegar la acción asociativa se debe añadir el autofinanciamiento a la no distribución

de los excedentes e introducir “las ventajas de los mercados competitivos en el campo de progreso social” (*Ibid.*: 60).

Según sus apologistas, “cuando el concepto de *social business* sea más conocido y empiece a extenderse a las economías de libre-mercado, el cúmulo de creatividad que activará tendrá la capacidad de transformar el mundo” (*Ibid.*: 74). Forma un sistema con la responsabilidad social de las empresas y el *marketing desde la base de la pirámide* (Prahalad, 2009), para confirmar el potencial renovado de autorregulación del sistema.

Se difunde así un relato reconfortante de salvación de los pobres por el mercado. El truco consiste en pretender que el *social business*, por su competencia administradora, puede realizar en el mercado acciones contra la pobreza, reiterando las ambigüedades ya experimentadas con el microcrédito, fuente de muchos fracasos. De hecho, las experiencias del *social business* sujetas a evaluaciones independientes no han sido concluyentes. Pero este discurso no puede ser mal acogido por poderes públicos obsesionados por sus problemas presupuestarios y apoyados por los intereses privados para los cuales la cuestión social puede ser solucionada por el solo profesionalismo administrador. Este discurso remite las estructuras de la ESS al arcaísmo y considera que su adaptación a la nueva situación lleva a transformarlas en empresas comerciales.

La violencia simbólica del *social businesses* que pone de relieve el potencial de innovación y la autonomía de los actores, a la vez que los pone bajo la tutela de las grandes empresas privadas y de sus modelos de gestión, como lo demuestra el proyecto de *social impact bonds* impulsado por el gobierno de Cameron en Reino Unido: estas inversiones con impacto social tienen como peculiaridad trasladar el riesgo financiero en los servicios sociales, de la colectividad pública hacia un intermediario privado. Este último, alimentado por inversores institucionales, asigna fondos a operadores. La evaluación de los resultados determina su pago así como el rendimiento a los inversores remunerados, por poderes públicos que solo invierten en caso de éxito. El proyecto contiene una filosofía inédita de la acción social difundida al nivel internacional, con prolongaciones en la cultura, en la solidaridad internacional y en el desarrollo.

La economía solidaria permitió rectificar la tendencia economicista de la economía social tradicional y formular un proyecto inédito de ESS destinado a democratizar la economía, en el cual las estructuras de la economía social se articulan a las dinámicas de economía solidaria. No obstante, el acercamiento a los movimientos sociales está contrarrestado por una nueva ola de neoliberalismo. La oda a la competencia, típica de los escritos de Hayek (1983), se acompaña ahora de un deseo de combatir la pobreza en un cuadro de nuevo capitalismo con sentido social.

El encuentro con los movimientos sociales está normalmente impedido por los referentes económicos que, implícita o explícitamente, ocultan la dimensión política de cualquier acción colectiva de alcance económico, como lo fue en el caso de la economía social. Esta tendencia es ahora acentuada por el *social business* que presenta las iniciativas de la sociedad civil como realizaciones eficientes de un nuevo capitalismo con sentido social. Frente a esta tendencia, conviene preguntarse cómo las teorías de los movimientos sociales acogieron la ESS. ¿Habrá una apertura del lado de los movimientos sociales que permita pensar su relación con la ESS?

3. Negación del economicismo u olvido de la economía en las teorías de los movimientos sociales

La axiomática que dominó los decenios de 1970 y 1990 en materia de movimientos sociales fue la de la acción racional, desarrollada en el mundo anglosajón a partir de las obras de Olson. Se partía del cálculo individual de costes y beneficios en organizaciones cuyo aspecto económico es predominante. Esta teoría de la movilización de recursos adopta el prisma economicista del sector mercantil, evocando una “industria” o un “sector” del movimiento social (Zald y McCarthy, 1994). Aún si con Oberschall o Tilly, en los años 70, este cuadro es sociologizado, las palabras de Touraine, “pobre y superficial”, persisten (Neveu, 1996: 68).

a. La ausencia de la economía en los movimientos sociales

Los nuevos movimientos sociales ofrecen a su turno la posibilidad de una demarcación relacionada con la teoría de la movilización de los recursos. Los estudios europeos en particular relativizan los determinantes estructurales de la acción y adoptan una orientación comprensiva, dando lugar a la interpretación de su situación por los actores. La definición dada por Touraine del movimiento social es ejemplo de una tentativa paradójica, que quiere liberarse del determinismo económico, pero que sigue impregnada de algunas categorías del marxismo. Según estas, existe una lucha por el control de la “acción histórica [...] positivamente orientada hacia la apropiación colectiva de los medios por los cuales una sociedad se produce a sí misma” (Touraine *et al.*, 1978: 359). “El objetivo de la investigación es descubrir el movimiento social que tiene en la sociedad programada el lugar central que ocupara el movimiento obrero en la sociedad industrial y el movimiento para las libertades cívicas en la sociedad mercantil” (Touraine, 1978: 40).

Los encuentros entre investigadores americanos y europeos tratan de hacer dialogar las investigaciones realizadas en los dos continentes,

conectando los determinantes macroestructurales con los determinantes sociopsicológicos. Como señala Zimmer (2015), otras dos obras colectivas (Morris, McClurg Mueller, 1992; Hank y Klandermans, 1995), demuestran que subsisten dos corrientes distintas. Una, muy presente en Estados Unidos, relativa a los procesos de encuadramiento; la otra, más europea, centrada en la noción de identidad colectiva; no obstante, la consideración de la producción simbólica se impuso en ambas. Ambas admiten que los movimientos sociales, al producir nuevos significados, participan en la renovación de la cultura. En suma, los movimientos sociales se pueden caracterizar por cinco aspectos: “1) una transgresión de las normas dominantes traduciendo un conflicto político o cultural; 2) el compartir objetivos comunes que definen una identidad colectiva; 3) un sentimiento de solidaridad; 4) una sostenibilidad a largo plazo; y, 5) una estructura organizacional” (Zimmer: 51).

Evidentemente, las iniciativas solidarias se ubican fácilmente en estos registros. Aunque no son identificadas por los especialistas en el campo de los nuevos movimientos sociales, esta ausencia se explica por un evolucionismo latente que atribuye a cada período histórico un movimiento emblemático o algunas tendencias emblemáticas y lleva hoy a privilegiar el cambio cultural de los movimientos sociales sin identificar en qué medida la inflexión hacia acciones concretas o movilizaciones en redes comportan una declinación económica: de la defensa de los derechos de las mujeres a los servicios de proximidad para la primera infancia, del tercermundismo al comercio justo, de la antipsiquiatría a la creación de cooperativas sociales, de inserción.

La invisibilidad de la economía solidaria, también identificable en la literatura dedicada al altermundialismo, es tanto más extraña cuanto que desde 2001 está fuertemente involucrada en los foros sociales.

b. Hermenéutica del escepticismo y epistemología del Sur

Otra razón de esta extraña ausencia es indudablemente la desconfianza generalizada de la filosofía política en relación con la economía. Gran parte de la filosofía política europea tuvo recelos sobre la economía dominante. No obstante, permaneciendo prisionera de esta concepción por razones que son también epistemológicas, no se pudo separar de la “hermenéutica del escepticismo” y del “fundamentalismo de lo alternativo” (Rodríguez y Sousa Santos, 2013: 133-134) mantenidos por su pretensión de universalidad, ni tampoco de la negación de las experiencias del Sur. Es importante interpretar el hecho de que el pensamiento occidental-centrista no ha previsto “las prácticas más innovadoras y transformadoras” en el mundo de estas últimas décadas, ni las que llevaron al colapso del poder soviético, ni las de las primaveras árabes,

ni las de los pueblos indígenas... Esta “relación fantasmal” instaurada “entre teoría y práctica” (Sousa Santos, 2011: 29) es suficientemente perturbadora como para que de ahora en adelante deba hacerse un esfuerzo constante para “desviarse de las versiones dominantes de la modernidad occidental” y “aproximarse a las versiones subalternas y reducidas al silencio” (*Ibid.*: 33), prueba de la diversidad del mundo; lo que pasa, según Sousa Santos, por una sociología de las ausencias y de las emergencias.

La sociología de las ausencias “tiene por objeto mostrar que lo que no existe es en realidad activamente producido como no existente, es decir como una alternativa no creíble a lo que se supone que existe” (*Ibid.*: 34). La no existencia adopta la forma de lo que se ignora, considerado retrógrado, inferior, local y peculiar, improductivo y estéril. La sociología de las emergencias “consiste en substituir lo que el tiempo lineal presenta como el vacío del futuro por posibilidades plurales y concretas, al mismo tiempo utópicas y realistas”. El objetivo es acentuar los rasgos emancipadores de las alternativas para fortalecer su visibilidad y credibilidad. Sin renunciar a un análisis riguroso y crítico, ella procura consolidar las iniciativas en vez de socavar su potencial, como es usual cuando las experimentaciones son condenadas por haber sido contaminadas por el sistema dominante.

Estas dos sociologías son emblemáticas de las epistemologías del Sur, en las cuales el Sur no es una entidad geográfica sino que se basa en “dos premisas. Primero, la comprensión del mundo supera ampliamente el conocimiento occidental del mundo. Segundo, la diversidad del mundo incluye maneras diferentes de ser, de pensar, de sentir, de idear el tiempo, de aprehender las relaciones entre seres humanos y las relaciones entre seres humanos y no humanos, de mirar al pasado y al futuro, de organizar la vida colectiva, la producción de los bienes y servicios, y las actividades recreativas” (*Ibid.*: 39). Respecto a esto, debido a la singularidad de su emergencia, la economía solidaria puede representar una oportunidad.

4. La economía solidaria: una oportunidad de diálogo

La hipótesis que se puede adelantar es que la economía solidaria, desde este punto de vista, constituye una cuestión epistemológica. En efecto, la problemática de la economía solidaria presenta una originalidad: esta conceptualización apareció conjuntamente en América del Sur y en Europa durante las últimas décadas del siglo xx. Al contrario de muchas teorías eurocéntricas, esta ofrece una oportunidad de coelaboración que ya se puede apoyar en definiciones compartidas de lo económico y de lo político, proporcionando el cuadro analítico para muchas investigaciones empíricas en los dos continentes.

a. Una economía sustantiva

En cuanto a lo económico, el enfoque ortodoxo puede ser calificado de formal: coloca la escasez en el centro del análisis, basando las opciones individuales en el interés material. Contiene un “sofismo economista” (Polanyi, 2011: 37-52) que consiste en confundir economía y mecanismos de mercado, por eso es que no se puede incorporar la economía solidaria. De hecho, esta última se reivindica de un enfoque sustantivo en el cual la economía procede “de la dependencia del hombre en relación con la naturaleza y a sus semejantes para garantizar su sobrevivencia. [El significado de sustantivo] remite al intercambio entre el hombre y su medioambiente natural y social.

Esta visión relacional implica la existencia, atestiguada en las observaciones antropológicas, de una diversidad de principios de comportamiento económico.

K. Polanyi (2011) destacó las diferencias entre los dos enfoques y sintetizó observaciones antropológicas que permitieron consolidar la propuesta heterodoxa de una economía sustantiva. Centrado en la crítica de la modernidad como sociedad de mercado, no aplicó este cuadro de análisis pluralista a la comprensión de las economías contemporáneas. A este respecto, la contribución de los autores sudamericanos es crucial, en particular por el estudio de la economía popular concebida como economía de trabajo, que ha constituido una base esencial para la génesis de la economía solidaria (Quijano, Razeto, Singer, Guerra, Cattani, Gaiger, Coraggio). Además, las prácticas institucionales innovadoras, como las de las constituciones boliviana y ecuatoriana, proporcionan elementos muy importantes en relación con la concreción jurídica de una economía solidaria situada en una economía plural y extendida como un medio para alcanzar el “bien vivir” (buen vivir, vivir bien). Por lo demás, las filosofías andinas de la vida reconocidas a través de esta referencia, como la del *sumak qamaña* aymara, coinciden con la idea de *livelihood* expresada por Polanyi, mezclando preocupación por la reproducción de la vida y deseo de “vida buena” como define Aristóteles.

Así pues, con respecto a este asunto, existe un segundo plan propicio al diálogo intercultural entre América Latina y Europa, iniciado en diversas obras colectivas (Coraggio *et al.* 2009; Hillenkamp y Laville, 2013). Debates que también fueron iniciados gracias a los estudios feministas. De hecho, los programas de investigación sobre el *provisioning* y el *care* preconizan conectar la producción, objeto de estudio de la economía formal, con la reproducción, hecha visible en una economía sustantiva estructurada por las relaciones sociales de sexo (Hillenkamp *et al.*, 2014). La decodificación de las combinaciones empíricamente constatables entre principios de integración económica puede permitir avances relativos a la conciliación de la emancipación y de la protección, detallando las ambivalencias de la administración doméstica

y los efectos de una transición a la reciprocidad, entre un encerramiento en las dependencias privadas y una apertura a actividades de cuidado de otros reconocidas por la colectividad.

b. Una democracia sustantiva³

Con respecto a lo político, una primera tradición de pensamiento lo refiere a los poderes públicos. En efecto, en una sociedad democrática debe haber un monopolio de la violencia legítima, según la expresión de M. Weber. Esto es, una instancia de coordinación que puede hacer que la sociedad no sea una guerra de todos contra todos, que haya reglas respetadas de vida en sociedad. Una segunda tradición de pensamiento de lo político insiste sobre los espacios públicos, que constituyen lugares en los que las personas se encuentran para intentar definir las reglas de un mundo común que, en calidad de seres humanos, tenemos la obligación de construir. La importancia dada a espacios públicos caracteriza obras de filosofía política de América, tanto al Norte con N. Fraser como en el Sur con L. Muñera (1997), L. Avritzer (2002) o B. de Sousa Santos, y de Europa con J. Habermas. Esta orientación permite tomar distancia de un paradigma agregativo basado en la expresión de las preferencias individuales que entiende la democracia de manera formal, o sea, a través de la elección gracias a la votación, entre diversas opciones posible. Ella amplifica el proceso político a los fóruns propios de un paradigma deliberativo que se centra en la intersubjetividad en la formación de opiniones y decisiones.

La contribución singular de los autores sudamericanos tiene capacidad para cruzar las fronteras entre las esferas política y económica establecidas con demasiada frecuencia por las concepciones habermasianas influenciadas por Arendt, que privilegia la autonomía de lo político y desconfía de su perversión por lo económico. Prolongando la constatación de Fraser, según la cual los espacios públicos populares tratan necesariamente de las cuestiones socioeconómicas, las epistemologías del Sur profundizan los procesos de deslegitimación con que tropiezan las iniciativas que quieren mejorar la vida cotidiana mediante dinámicas democráticas. La sociología de las ausencias y de las emergencias parece entonces capaz de renovar la teoría crítica y ayudarla a constituir una nueva tendencia. Esta permite oponerse a “una hermenéutica del escepticismo... que acaba por eliminar cualquier tipo de experimentación social presuntamente contaminada por el sistema existente”. Valorizando las alternativas habitualmente negadas o despreciadas, ella sugiere entonces una hermenéutica de la emergencia, que acentúa y desarrolla “sus rasgos emancipadores para fortalecer su visibilidad y credibilidad. La hermenéutica de la

3 Sobre el paralelismo entre economía y democracia formal, por un lado, y entre economía y democracia sustantiva, por el otro, ver: Coraggio, 2015.

emergencia no renuncia a llevar a cabo un análisis riguroso y crítico. Pero en vez de socavar su potencial ella tiene por objetivo consolidar estas alternativas.” (Rodríguez y Sousa Santos, 2002). Tanto para la democracia como para la economía, la referencia sustantiva, en la cual insistió G. Ramos, se encuentra en América del Sur y en Europa, y proporciona un lenguaje compartido para profundizar y cruzar lo que se hace en los dos contextos.

c. La economía solidaria contra el neoliberalismo

El valor heurístico de la economía solidaria proviene en gran parte de su inserción en los enfoques sustantivos de lo económico y de lo político.

Con respecto a estos puntos, la perspectiva teórica de la economía solidaria se opone frontalmente al neoliberalismo. Al analizar los escritos de Hayek, autor emblemático, vemos que ella rechaza la reducción de la economía a su solo significado formal. Para absolutizar este significado, Hayek no ha vacilado en censurar las ediciones inglesas de los *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* de Menger. Las dos direcciones, formal y sustantiva, están presentes en la edición póstuma de 1923, pero esta no fue traducida en inglés, así que la primera edición de 1871 fue elegida para la traducción, la negativa a su actualización siendo justificada por Hayek, autor del prólogo, por el carácter “fragmentario y desordenado” de esta última versión, “los resultados de la obra de Menger en los últimos años deben ser considerados como perdidos” concluye Hayek. Gracias a esta operación, la economía podía ser identificada con el estudio de la economía formal, siendo ocultado el significado sustantivo (Polanyi, 2011).

La economía solidaria rechaza la reducción de la democracia a su solo significado formal. El paradigma deliberativo se basa en la posibilidad de establecer un sentido y un bien común, perspectiva teleológica violentamente condenada por Hayek. Según él, es esencial eliminar cualquier acción pública cuya finalidad sea el interés general o bien común, así como las asociaciones populares que reivindican tal horizonte. Es la condición indispensable para que la sociedad se proteja del peligro de la democracia “ilimitada”. Para prevenirse de tal riesgo, él preconiza una sociedad en la cual la competencia orienta los comportamientos aspirando al interés personal y promueve un orden espontáneo “auto-generado” (Laville y Salmon, 2015).

La economía solidaria se opone finalmente a esta subordinación de la democracia a la competencia, defendida por Hayek cuando se posiciona a favor de un constitucionalismo económico, dando fuerza de ley a las decisiones tomadas por expertos y sustraídas al examen de los ciudadanos. En una perspectiva solidaria la esfera económica y política no se pueden separar porque las actividades económicas resultan de construcciones institucionales históricamente situadas.

5. Conclusión

La importancia dada a la economía y a la democracia sustantivas desempeña un papel en una lucha contra la uniformización contenida en el proyecto neoliberal. Mientras este último gobierna el mundo —incluso en versiones aparentemente deseosas de reducir la pobreza, por la extensión a lo social de una lógica económica supuestamente garante de eficacia y de eficiencia, lo que revela un etnocentrismo occidental— los actos que defienden el pluralismo económico y político son aún más importantes.

La virtud heurística de la economía solidaria se debe en gran medida a que testimonia la presencia de fuerzas obrando a favor de la diversidad. En todo caso, su diversidad transformadora depende de la aptitud de sus actores para imponer sus reivindicaciones en la agenda pública. En la relación actual de fuerzas, las iniciativas propias de cada continente no pueden sino ser fortalecidas por aproximaciones entre actores de América Latina y de Europa. La gravedad de la situación exige que los investigadores inventen relaciones de trabajo con estos actores que eviten al mismo tiempo la aclamación, por una retórica que se limita a recuperar el discurso militante, y la reclamación, por una denuncia que se limitaría a identificar las insuficiencias de las experiencias. Contra estas dos insuficiencias simétricas, elucidar conjuntamente las ambivalencias inherentes a las prácticas puede permitir sacar a luz la complejidad del real, manteniendo la lucidez sobre la modestia de los cambios efectuados sin condenar las iniciativas a la impotencia. Metodológicamente, esto supone considerar las relaciones con los movimientos sociales y también cuestionar el movimiento social, según D. Cefaï (2007: 464) para quien esta noción “es cada vez menos y menos adecuada para describir la mayoría de las formaciones híbridas que abundan hoy en los fóruns públicos. Estas están llenas de organizaciones mixtas, con lógicas de racionalidad y de legitimidad múltiples, algunas siendo asociaciones de voluntarios con fin no lucrativo, otras siendo empresas profesionalizadas, financiadas por el Estado o fundaciones”. Las tipologías rígidas que categorizan las iniciativas en función de sus actividades (alegato o servicio, movimiento o ayuda mutua) se deben ahora substituir por una reflexión sobre los “públicos” inspirada por el pragmatismo de Dewey, como sugieren contribuciones recientes (Laville, Young y Eynaud, 2015). La aproximación entre economía solidaria y movimientos sociales puede ayudar a pensar nuevamente estas dos entidades.

En cualquier caso, solo el diálogo intercultural puede favorecer tal apertura porque protege de una propensión a naturalizar fenómenos contingentes y ayuda a un cuestionamiento mutuo.

6. Bibliografía

- Avritzer, Leonardo (2002). *Democracy and the public space in the Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- Cefaï, Daniel (2007). *Pourquoi se mobilise-t-on? Les théories de l'action collective*. París: La Découverte/Mauss.
- Coraggio, José Luis (2015). "Algunas hipótesis sobre las relaciones entre economía, democracia y revolución" (de próxima publicación).
- Coraggio, José Luis; Caillé, Alain; Laville, Jean-Louis y Cyrille Ferraton (2009). *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. Buenos Aires: ediciones Ciccus.
- Falk, Richard (1999). *Predatory Globalization. A Critique*. Malden: Polity Press.
- Gorz, André (1988). *Métamorphoses du travail. Quête du sens*. París: Galilée.
- Hayek, Friedrich (1983). *Droit, législation et liberté*. París: PUF.
- Hillenkamp, Isabelle; Guérin, Isabelle y Christine Verschuur (2014). "Economie solidaire et théories féministes: pistes pour une convergence nécessaire". *Revue d'économie solidaire*, n.º 7: 4-43.
- Hillenkamp, Isabelle y Jean-Louis Laville (2013). *Socioéconomie et démocratie*. París: Érès.
- Johnston, Hank y Bert Klandermans (1995). *Social movements and culture*. Londres: UCL Press.
- Laville, Jean-Louis; Young, Denis y Philippe Eynaud (2015). *Civil Society, the Third Sector and Social Enterprise*. Londres/New York: Routledge.
- Laville, Jean-Louis y Anne Salmon (2015). *Associations et action publique*. París: Desclée de Brouwer.
- Marchetti, Raffaele y Mario Pianta (2006). *Transnational Networks in Global Social Movements*. Urbino: Universidad de Urbino.
- Morris, Aldon y Carol McClurg Mueller (1992). *Frontiers in Social Movement Theory*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- Muñera Ruiz, Leopoldo (1997). *Relations de pouvoir et mouvement populaire en Colombie, 1968-1988*. París: Academia.
- Neveu, Erik (1996). *Sociologie des mouvements sociaux*. París: La Découverte.
- Ortiz, Humberto e Ismael Muñoz (1998). *Globalización de la solidaridad. Un reto para todos*. Lima: SES-CEP.

- Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polanyi, Karl (2011). *La subsistance de l'homme*. París: Flammarion.
- Prahalad, Coimbatore Krishnarao (2009). *The Fortune at the Bottom of the Pyramid, Revised and Updated 5th Anniversary Edition: Eradicating Poverty Through Profits*. New Jersey: Prentice Hall.
- Rodríguez, César y Boaventura de Sousa Santos (2013). "Alternatives économiques: les nouveaux chemins de la contestation". En Hillenkamp, Isabelle y Jean-Louis Laville. *Socioéconomie et démocratie*, París: Érès: 127-147.
- ____ (2002). "Introdução: para ampliar o cânone da produção". En Sousa Santos, B (org.). *Produzir para viver, os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Salmon, Anne (2011). *Les nouveaux empires. Fin de la démocratie?* París: CNRS éditions.
- Sousa Santos, Boaventura de (2011). "Epistémologies du Sud". *Etudes rurales*, n.º 187, enero-junio: 21-50.
- Touraine, Alain (1978). *La voix et le regard*. París: Seuil.
- Touraine, Alain; Dubet, Francois; Hegedus, Zsuzsa y Michael Wiewiorka (1978). *Lutte étudiante*, París: Seuil.
- Vienney, Claude (1984). "Socio-economía de las organizaciones cooperativas". *Tiers-Monde*, tomo 25 n.º 99. París: CIEM.
- Yunus, Muhammad (2010). *Building Social Business. The New Kind of Capitalism that Serves Humanity's most Pressing Needs*. Nueva York: Public Affairs.
- Zald, Mayer y John McCarthy (1994). *Social movements in an organizational society*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Zimmer, Magali (2015). "Des échanges économiques immergés dans les mouvements sociaux – étude portant sur les nouvelles pratiques de consommation". Disertación doctoral, Conservatorio Nacional de Artes y Oficios (CNAM).

La Colección **Lecturas de Economía Social** tiene como objetivo difundir investigaciones científicas destacadas, predominantemente teóricas, clásicas o que actualizan el campo de las búsquedas de otra economía.

La colección busca compartir una visión crítica de los procesos y teorías que pretenden autonomizar la esfera económica como mecanismo sin sujeto y reducir la naturaleza humana al *homo economicus* y sus motivaciones al utilitarismo.

La economía social y solidaria comprende propuestas y prácticas para la construcción de otra economía, que se han generalizado en América Latina y otras regiones del mundo. La ambición de ese proyecto reclama una respuesta a la pregunta de quiénes serán sus sujetos. La hipótesis de este libro es que no se trata tanto de configurar un sujeto nuevo como de articular los movimientos sociales históricos y sus propuestas ya formuladas.

Los trabajos incluidos en este volumen, preparados por especialistas comprometidos con los movimientos, presentan un espectro de reivindicaciones, consignas y propuestas económicas yuxtapuestas o complementarias, que son lógicamente congruentes. Estos trabajos serán de interés para activistas, actores sociales, agentes públicos, investigadores y docentes de la economía social y solidaria.

Universidad Nacional
de General Sarmiento 



INSTITUTO DE ALTOS ESTUDIOS NACIONALES
LA UNIVERSIDAD DE POSGRADO DEL ESTADO



Libro
Universitario
Argentino

