

Sobre una teoría general de la Economía Solidaria

Eduardo Enrique Aguilar

Sobre una teoría general de la Economía Solidaria

Eduardo Enrique Aguilar

Este libro fue revisado y dictaminado por pares académicos expertos en la temática y externos a las instituciones que lo editan, a partir del sistema doble ciego y conforme a los lineamientos de la Dirección de Investigación de la Universidad de Monterrey

Aguilar, Eduardo Enrique
Sobre una teoría general de la Economía Solidaria / Eduardo Enrique Aguilar. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Monterrey : Universidad de Monterrey, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-908-1

ISBN UDEM 978-607-8077-56-4

1. Economía Social. 2. Capital Social. I. Título.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO

Teoría Social / Teoría Económica / Economía Solidaria/ Pensamiento Crítico / Comunidad / Integración / América Latina

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Corrección: Rosario Sofía

Diseño interior: Federico Mutti

Sobre una teoría general de la Economía Solidaria

Eduardo Enrique Aguilar



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais



CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Mario Páez González - Rector

Carlos García González - Vicerrector de
educación superior

Arturo Azuara Flores - Decano de la
Facultad de Derecho y Ciencias Sociales

Patricia T. Fernández Guajardo - Directora
del Departamento de Ciencias Sociales

Diego Emilio Lozano De La Garza - Director
de Investigación



Librería

Latinoamericana
y Caribeña de

Ciencias Sociales

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

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

SOBRE UN TEORÍA GENERAL DE LA ECONOMÍA SOLIDARIA (Buenos Aires: CLACSO, Noviembre de 2024).

ISBN: 978-987-813-908-1

ISBN UDEM: 978-607-8077-56-4



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

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



Suecia

Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Introducción	11
Pensar más allá de la forma del capital	33
Crítica al análisis de las llamadas economías alternativas	33
Reproducción de la vida.....	47
Necesidad concreta y trabajo concreto.....	50
Utilidad concreta y valor de uso.....	56
División del trabajo.....	60
Ciclo del metabolismo social.....	68
Formas sociales para la reproducción de la vida.....	76
Clave de lo común en la forma social	87
Cuidados, producción y reproducción de la forma social	93

Experiencias de economía solidaria	101
Un mapeo para el diálogo de experiencias.....	104
Exploración y análisis de datos.....	110
Caracterización de las experiencias de economía solidaria	113
Crítica al mapeo de economía social, solidaria y sector social de la economía	137
Más allá del fenómeno, la esencia	137
Crítica desde la economía feminista.....	173
Crítica anarquista	180
Potencialidad disruptiva	186
Reflexiones para el cierre	199
Acrónimos y abreviaturas	201
Bibliografía	203

Introducción

I

¿Cómo catalogar la vida de hoy? Esa es una pregunta que tanto quienes se dedican a la filosofía y a la sociología como cualquier persona en alguna noche de bohemia se han preguntado. Le podríamos llamar vida compleja, líquida, sin amor, fría, en constante crisis, de cambio climático y ecológico, de primer / tercer mundo, de imperialismo o colonialidad; una serie de adjetivos que nos hacen más o menos sentido dependiendo desde dónde se coloca la mirada. Desde nuestras voces, sostenemos que vivimos en un mundo de las apariencias, una vida cooptada donde muy pocos individuos deciden sobre la vida de muchos. Esta realidad se constituye a través de dos categorías fundamentales de comprensión que utilizaremos a lo largo del presente trabajo.

La primera es la del *sistema de producción capitalista*, con la que nos referimos a un modo particular de producir bienes (tangibles e intangibles) que reproducen la vida. Su característica es que los bienes tienen capacidad para cubrir las necesidades de los sujetos,

pero dicha capacidad está sumida en una condición particular, la de la mercancía. Los bienes mercantiles tienen la facultad de ocultar relaciones de explotación y alienación; es decir, por una parte, hacen que unos pocos usufructúen el trabajo de muchos y, también, por otra, hacen que las relaciones entre personas se conviertan en relaciones entre objetos, por lo que la valía del individuo se mide con relación con las mercancías que es capaz de poseer; esto es así porque la producción, la circulación y el consumo de bienes y mercancías no solo pertenecen al ámbito de lo material, sino de lo simbólico, o sea, que también nos comunicamos por medio de estos. Además, este sistema de producción cuenta con la característica de tener vocación mundial, es decir, que su misma supervivencia le exige su expansión por todos los territorios del planeta. Así pues, desde hace unos quinientos años (un abrir y cerrar de ojos en la historia de la humanidad), y por primera vez en la historia del mundo, se ha configurado la dominancia y hegemonía de una lógica económica con estas características, lo que ha conllevado no solo a una dislocación de las relaciones sociales, que en su extremo se expresan en niveles de desigualdad nunca antes datados, sino que también, dentro de la lógica de crecimiento infinito que es intrínseco al sistema de producción capitalista, se ha llegado a niveles de destrucción del entorno natural que están poniendo en riesgo la propia existencia de la especie humana.

Claramente, el sistema de producción capitalista no ha llegado hasta este punto sin resistencias; de hecho, por cada despliegue de la relación de capital existe, en contraparte, un despliegue social que lo contradice, limita, y hasta pone en riesgo su existencia; cierto tipo de relaciones comunitarias resultan ejemplo de ellas. Pensando junto a Gutiérrez y Rátiva (2020) retomamos la idea un “doble movimiento”, refiriéndose a que, por una parte, se despliega una ofensiva del sistema social del capital en contra de las formas de vida propias y, como reacción a eso emerge una “amplísima constelación de luchas,

cotidianas y desplegadas, que se desarrollan a lo largo y ancho tanto de la geografía como de la historia, siempre distintas, singulares y variadas, por garantizar la reproducción material y simbólica de la vida colectiva” (2020, p. 48). Con ello, comprendemos que se ha configurado un proceso que al es posible llamar *pulverización de la comunidad*, al que podemos comprender como un proceso histórico de destrucción de las relaciones sociales que sostienen *lo común* y de forma paralela a la construcción del individuo moderno. El individuo moderno cuenta con una serie de principios y valores asimilados como, por ejemplo: la exacerbación del individualismo como unicidad de la persona, la competencia a toda costa o el egoísmo como actitud cotidiana. De esta manera, se abre la segunda categoría propuesta que utiliza de forma transversal: el proceso de pulverización de la comunidad no se entiende solamente como el proceso de producción material / económica, sino como una serie de ordenamientos sociales que se han recuperado de la historia y consolidado como hegemónicos dentro de la modernidad. Nos referimos a la heteronormatividad patriarcal y a la construcción jerárquica étnico-racial, las cuales constituyen el fenómeno que llamamos *Sistema Social del Capital* (Gutiérrez, 2009). En otras palabras, no es solamente el modo de producción capitalista, sino toda una serie de normas, actitudes, valores, principios y regulaciones que buscan mantener una estructura de privilegios para unos pocos a través de la opresión de la mayor cantidad de personas. Uno de los éxitos más rotundos de este sistema social no ha sido solamente, como mencionamos, la pulverización de la comunidad, sino que ella está basada en la interiorización de las estructuras opresoras dentro del individuo moderno oprimido, que se convierte a su vez en una institución de opresión que promueve divisiones entre aquellas otras personas que también son oprimidas.

Claramente, el sistema no ha sido estático a lo largo del tiempo, este ha ido transformándose con una peculiaridad: su capacidad de

asimilar aquellas situaciones sociales que le son periféricas y hasta antagónicas. Esta tesis no es nueva, ha sido reiterada por intelectuales como Rosa Luxemburgo o Immanuel Wallerstein. En efecto, podemos entender la subsunción de las resistencias como la funcionalización del orden capitalista, es decir, la capacidad del sistema de ampliar sus márgenes para incluir a grupos que abiertamente lo critican, incorporando sus demandas al sistema de mercado y, por tanto, aumentando la capacidad de valorizar diferentes capitales, así como cambiar el discurso para mantenerse igual; la gran metáfora del gatopardismo.¹

Esta facultad apropiadora o de subsunción de la resistencia ha sido desarrollada a través de los siglos por las clases opresoras privilegiadas en complicidad con muchos sectores de las clases oprimidas, a través de la cocreación de un sistema simbólico hegemónico que justifica las opresiones, desigualdades y el desgarramiento comunitario o la refuncionalización de la comunidad incorporada al capital, lo que Verónica Gago (2015) ha descrito como “la razón neoliberal”. Al día de hoy, gran parte de nuestra capacidad de desordenar la realidad, incluso, se ha vuelto parte integral de la reproducción del sistema explotador; es decir, las luchas y resistencias ya se han vuelto necesarias para el mantenimiento del sistema, por lo que la invitación que se ha hecho a través de las escuelas de pensamiento crítico ha sido la de ir a la raíz, pues la crítica superficial de muchas corrientes de izquierda, así como de gran cantidad de intelectuales de universidades públicas y privadas, ha servido para refuncionalizar al sistema social del capital.

Lo que pretendemos aquí es hacer un estudio económico en el sentido amplio y estricto de la palabra, es decir, analizar cómo se cubren las necesidades humanas y el metabolismo social, proceso

¹ En su novela *El gatopardo* Giussppe Tomasi di Lampedusa hace una ficción de la ascensión de la clase burguesa frente a la feudal dejando la metáfora de que todo cambia para que nada cambie.

que se da fundamentalmente fuera de la circulación mercantil. Así, no pretendemos dar cuenta solamente de la *crematística*, como lo hace la mal llamada ciencia económica neoclásica que actúa como invidente, pues sabe que existen actividades humanas que satisfacen necesidades, pero simplemente es incapaz de verlas o reflexionar sobre ellas. Ya que es claro que esta “ciencia” puede tener hechos sociales fundamentalmente económicos frente a ella y dejarlos de lado como si no existiesen, así ciencias sociales y humanas como la sociología, la antropología, la psicología, la historia y la arqueología nos permiten comprender con mayor medida actos económicos que la misma ciencia económica dominante en universidades centrales y periféricas.

II

Este trabajo no parte desde un supuesto epistemológico positivista de la ciencia, es decir, desde una construcción intelectual neutral — casi como si tuviera un alto grado de asepsia—; todo lo contrario, el presente esfuerzo de pensamiento y reflexión es totalmente *subjetivo y subjetivo*, y, por tanto, ha sido construido colectivamente a través de experiencias relacionales, discusiones y debates que se han suscitado dentro de un tiempo histórico de guerra y crisis (¿objetividad?), de construcción de alternativas y de esperanza en los trazados de un mundo diferente, más justo, solidario y horizontal. En fin, de una realidad *donde los seres humanos puedan tener un futuro decidido por ellos y donde la explotación de individuos por otros individuos y de estos hacia la naturaleza sea erradicada*. El presente trabajo forma parte de esto, es un esfuerzo para abonar al proyecto político cuyo objetivo es *trascender al sistema de producción capitalista, a su sistema social y a la matriz civilizatoria moderna occidental*.

Efectivamente, este no es un esfuerzo sencillo ni tampoco novedoso, pues, ya que la instauración del sistema capitalista ha sido

un proceso de extrema violencia, han emergido, con justa razón, resistencias a su implementación. En los momentos de auge del capitalismo han existido organizaciones que ya se han propuesto como horizonte la superación del sistema capitalista; empero, este objetivo no se ha cumplido, de manera contraria, este sistema económico basado en el despojo, la explotación y la destrucción ha llegado a abarcar cada vez más esferas de la vida humana y mayor cantidad del entorno natural. Si bien el sistema no ha sido incuestionado a lo largo de su historia, el imaginario que lo acompaña y lo hace funcional ha permeado hasta en las mentes pertenecientes a los movimientos críticos; por ejemplo, los partidos de izquierda —incluyendo a sus cuerpos intelectuales—, se han mostrado incapaces de poner en marcha cambios estructurales que vayan más allá del sistema social del capital.

El capitalismo se ha naturalizado tanto que pareciese que las vías del tren de la historia se forjaron por un solo sistema económico con un rumbo fijo y permanente; los grandes análisis intelectuales de la llamada crisis estructural del capital se hacen vanos si no se propone un cambio de rumbo. Bien nos hace falta realizar una recuperación de la revisión histórica de las formas de reproducción material que la humanidad ha emprendido desde su existencia para comprender que estos pocos siglos en los que el sistema de producción capitalista ha sido dominante, son apenas una pesadilla dentro de largas y múltiples noches de sueños místicos donde la humanidad y la naturaleza se relacionan de manera diferente, donde la reproducción y el sostenimiento de la vida era el móvil de la sociedad/comunidad y donde las relaciones humanas no se encontraban escindidas unas de otras.

Las resistencias tienen procesos seculares que es importante visibilizar, pues emergen frente a la imposición de sistemas de producción, circulación y consumo de la riqueza que no tienen como finalidad reproducir la vida sino la relación de capital y, por tanto, que

tienden a destruir las relaciones comunitarias. No obstante, aunque sea un proceso de siglos, sería ingenuo pensar que las resistencias han tenido la misma forma a lo largo del tiempo; de hecho, estas se han ido transformando en la medida que el mismo sistema de producción capitalista también ha ido cambiando su forma. Las resistencias, finalmente, forman un flujo social que toma diversas actividades y *consignas políticas* que han tenido mayor o menor impacto según una diversidad de factores.

Entre las consignas políticas, las que más interesa presentar para poder reflexionar son las que tienen, abiertamente, una crítica al sistema económico dominante; específicamente, una que se gesta a finales del siglo XX y que sigue presente en lo que va del siglo XXI, la llamada *economía solidaria*. En este sentido, es importante destacar que la economía solidaria se constituye primeramente como una categoría de análisis (economía de la solidaridad) y, posteriormente, como consigna política que permite identificar y articular las prácticas variopintas y diversas de producción, consumo y circulación de la riqueza socialmente producida. También, vale la pena señalar que, aparece también como un conjunto de políticas públicas que promueven una transferencia de recursos o el sostenimiento de un andamiaje para que el Estado tenga diálogo formal con ciertos sectores de la población.

Nuestro enfoque parte desde una visión latinoamericana; esto es importante señalarlo, porque sostenemos que las resistencias que emergieron en Europa tienen una raíz distinta dada por el mismo transcurso histórico del capitalismo en dichas geografías. Dentro de nuestro subcontinente, la organización de las resistencias tiene, por mencionar algunas, las siguientes fuentes: el movimiento latinoamericano de la teología de la liberación y sus Comunidades Eclesiales de Base [CEB]; colectivos organizados contra las dictaduras militares sudamericanas y economías diversas dentro de los movimientos guerrilleros; la defensa por las formas de vida de los

pueblos amerindios y de la tierra; movimientos feministas que se levantan contra la violencia feminicida y una diversidad de organizaciones de la economía popular, la cual emana del aumento de individuos que son obligados a vivir dentro de las periferias o dentro del ejército industrial de reserva.

III

El mundo cotidiano está lleno de contradicciones, no solo porque la humanidad es contradictoria en sí misma, sino porque estas son exacerbadas por el sistema social dominante; en el ámbito de la reproducción de la vida, esto se puede ejemplificar claramente, pues mientras que, por un lado, el sistema social capitalista históricamente ha generado un incremento masivo de vidas humanas, paralelamente ha precisado también de su destrucción masiva (Federici, 2015, p. 35). Esta dicotomía tiene sentido cuando el aumento de la vida tiene como finalidad subsumirla como fuerza de trabajo alienada, y es destruida cuando esta le desafía o ya no le es útil para su explotación; por tanto, utiliza la violencia como modo de disciplina.²

Dentro del sistema social del capital podemos hallar una embesitada en contra de las formas de vida cuyo fundamento no es la relación de capital, y que el sistema tiene como esencia subsumir estas actividades no capitalistas con la finalidad de mantenimiento y reproducción (Luxemburgo, 1967) o, en caso de resistencia disruptiva, atentar contra ellas para su destrucción total. A pesar de ello, persisten formas de reproducción de la vida no capitalistas, las

² La aseveración anterior se encuentra en el libro *El Calibán y la Bruja* de Silvia Federici, ella comenta que “en un sistema en donde la vida está subordinada a la producción de ganancias, la acumulación de fuerza de trabajo solo puede lograrse con el máximo de violencia”. (Federici, 2015, p. 35). Aseguramos que la violencia disciplinar adquiere múltiples formas y que han sido estudiadas por diversas escuelas del pensamiento, a las cuales por el enfoque de este libro no podemos realizar un recuento.

cuales son lugares de oposición con diferentes niveles de intensidad; es aquí donde esta investigación se inserta, en los espacios que han sido llamados de supervivencia, populares, periféricos, informales o de los excluidos, donde el *antagonismo social* se percibe de manera continua, pero en baja intensidad. Es decir, existen momentos de oposición al sistema del capital, pero que a simple vista pueden parecer inexistentes; el antagonismo social es latente y, como desarrollaremos adelante, dentro del sistema económico dominante es permanente, aunque no se encuentra siempre como un fenómeno conflictivo explícito con abierta beligerancia (Oliveira et al., 2023). Más bien, hallamos dentro de esta permanencia procesos aparentemente ambivalentes, es decir, a la vez fuera y dentro del sistema del capital, con actividades que no lo reproducen, pero también con ciertas actividades que sí lo hacen; están en una especie de juego entre reproducción material de la vida y la realización del capital (Gago, 2015). Aquí, dentro de su ambivalencia, se encuentra esta resistencia de baja intensidad, pues lo que se está jugando (al igual que en los procesos de conflictos de alta intensidad) es la vida misma. Es un reto identificar estas formas resistencia latente porque, en su proceso ambivalente, han generado una mimesis (como una especie de camuflaje de búho) para poder seguir manteniéndose a través del tiempo.

Ante esta situación, se han hecho una serie de esfuerzos para visibilizar lo que había sido oculto; así, José Luis Coraggio habla de la economía popular como un “conjunto magmático [el cual es] regido por la reproducción biológica y social de sus miembros” (Coraggio, 2011, p. 99); en una reflexión mucho más profunda, este mismo conjunto magmático es considerado por Verónica Gago, como si fuese un “neoliberalismo desde abajo”, es decir, una red de prácticas que se sujetan y no a las políticas del neoliberalismo hegemónico, es decir, que existe entremezclada de manera contradictoria una subjetividad neoliberal con una de saberes comunitarios y autogestivos,

por lo que entiende a los sujetos de este fenómeno como aquellos que “protagonizan la llamada economía informal como una *pragmática vitalista*” (Gago, 2015, p. 25; cursivas del texto original); con esto, ella se refiere a que se encuentran una serie de sujetos que cuentan con una introyección del neoliberalismo y los esfuerzos tácticos de la reproducción de la vida de una manera problemática, contradictoria, *abigarrada y barroca*. Entonces, a su vez, reproducen la vida bajo condiciones comunitarias-populares y reproducen el neoliberalismo bajo cálculos económicos, donde hay una disputa continua de primacía de uno sobre el otro; en sus propias palabras:

[...] la pragmática permite pensar el tejido de potencia que surge desde abajo [...] la dinámica neoliberal se conjuga y combina de manera problemática y efectiva con este perseverante vitalismo que se aferra siempre a la ampliación de libertades, de goces y de afectos [...] dando lugar a figuras de la subjetividad individuales/colectivas biopolíticas, es decir, a cargo de diversas tácticas de vida. (Gago, 2015, pp. 25-26)

En este sentido, podemos encontrar afinidades en la percepción de este fenómeno en el transcurso de la década de los ochenta, también llamada década perdida de América latina:³ una ingente cantidad de personas fueron empobrecidas, lo que las llevó a emprender actividades “informales”; en este periodo de implementación de las políticas del Consenso de Washington,⁴ Luis Razeto categorizó una serie de actividades de la emergente economía popular como *economía de la solidaridad*, pues encontraba que estaban basadas en la esta última:

³ Después de la aceptación por parte de los Gobiernos latinoamericanos de una gran cantidad de endeudamiento en la década de los setenta y su posterior incapacidad de pago cambiaron su estructura económica para dedicarla a cubrir la deuda dejando grandes costos sociales.

⁴ Estas políticas son consideradas como la articulación institucional del neoliberalismo.

No queremos afirmar con esto que toda la economía popular manifieste las características propias de una economía solidaria, pero sí que una parte de ellas las tiene. Esto, en cuanto lo que podemos considerar como un modo de ser característico de una parte del mundo de los pobres, se expresa en comportamientos que no corresponden a los del *Homo economicus* supuesto por las teorías neoclásicas, sino en otros que expresan una cultura popular mejor predispuesta a encontrar en el entorno social más próximo los medios necesarios para vivir. Así, junto a iniciativas individuales que no difieren de las predominantes en el capitalismo, y al lado de otras que se despliegan en términos ilegales e incluso delictuales, forman también parte de la economía popular en Latinoamérica, experiencias económicas comunitarias que reconstituyen fragmentariamente modos de producción y distribución tradicionales, empresas asociativas que buscan operar asumiendo formas cooperativas y autogestionarias, otros tipos de organizaciones económicas populares, microempresas y pequeños talleres y negocios de carácter familiar o de dos o tres socios, que ponen en acción energías y capacidades económicas no convencionales. (Razeto, 1989, s. p.)

En otras palabras, lo señalado apunta a una reactualización de una dinámica inherente a la lógica capitalista, resaltando rasgos que previamente se habían dejado marginales. Cabe señalar que la emergencia masiva de estas actividades variopintas en América Latina, dan cuenta de cómo es que se comenzaron a asumir cálculos bajo la nueva lógica impuesta —neoliberal— así como con la lógica reproductiva, ambas contradictorias. Como ya se mencionó, estas dos formas contradictorias y superpuestas no coexisten solamente con la emergencia del neoliberalismo, sino que su antagonismo y ambivalencia son inherentes al mismo sistema capitalista; así lo explica la lectura de Bolívar Echeverría sobre la obra de Marx:

[...] el núcleo teórico de la crítica de la economía política marxiana reside en la afirmación de que el proceso de la vida económica en la época moderna —de la producción, la circulación y el consumo de su riqueza social— se rige, de manera esquizoide, por la vigencia simultánea de dos estratos de necesidad diferentes que se contradicen entre sí con distintos grados de radicalidad. El primero de estos estratos de necesidad sería el que se genera en la “forma natural” de la existencia social, es decir, en el escenario donde la riqueza está constituida por los valores de uso, producidos o no producidos, que reproducen y consolidan la vida. [...] El segundo de estos estratos, sobrepuesto al primero, sería el que se genera en la existencia social como existencia mercantil, es decir, en el escenario donde los elementos de la riqueza social solo tienen vigencia en el juego de los intercambios de unos por otros. (Echeverría, 2017, pp. 341-343)

La misma forma de la economía capitalista lleva a encontrar esta contradicción: por un lado, es parte misma de las relaciones económicas humanas como la reciprocidad, la cooperación o la solidaridad, mientras que, por el otro, de manera *esquizoide*, se encuentra el alejamiento social de la estructura económica como la forma mercantil de circulación de la riqueza, la propiedad privada y la lógica de lucro. Es aquí, cuando Marx sostiene que la economía moderno-capitalista somete la lógica de valor de cambio (forma mercantil lucrativa) a la del valor de uso (forma de goce y reproducción de la vida), que encontramos el *antagonismo social* latente. Ante esto, una de las reflexiones que podemos tener frente a la reciente categoría de “economía popular” es que las prácticas que la fundamentan no son nuevas, más bien, lo que encontramos en el periodo neoliberal es una adaptación de históricas formas de resistencia que se mimetizan, se fusionan o se moldean según la forma que adquiere el sistema de producción capitalista. Lo que queremos decir es que,

en cuanto el sistema de producción capitalista se vuelve hegemónico, surgen formas de resistencia latentes encubiertas bajo ciertas distinciones que el sistema adquiere.

Frente a lo anterior, ¿será que aquellas actividades siempre se mantendrán en un estatus de resistencia o tienen una posibilidad real de liberación? La experiencia histórica muestra que cuando suben los niveles de hostilidad el antagonismo social se exagera y hay una explosión que se expresa en abierta beligerancia, no obstante, ¿el cambio real viene de estas explosiones revolucionarias? ¿Es el único momento de transformación social y emancipación?⁵ La respuesta tiende a ser no; de hecho, aquí retomamos las reflexiones de Bolívar Echeverría, las cuales sugieren que los cambios “revolucionarios” no se dan por estos grandes momentos de explosión,⁶ sino más bien la clave parecen ser estas *luchas cotidianas* a las que nos hemos estado refiriendo.

La temática resulta ser en extremo compleja, no obstante, Coraggio sostiene que existe, como horizonte de posibilidad, la transición de la economía popular a una economía centrada en el trabajo;⁷

⁵ Para entender la categoría de transformación social recupero a Gutiérrez y Salazar, quienes señalan que “transformar nos refiere a una *capacidad de producir forma más allá o en contra y más allá* de lo dado. La transformación social deviene así en el despliegue de la capacidad humana de producir y reproducir formas colectivas de habitar el mundo desde otro lugar que no es el de la dominación, la explotación y el despojo” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 19; cursivas del texto original).

⁶ Expresamente, Echeverría señala: “El mito moderno de la revolución supone que el ser humano está en capacidad de crear y recrear *ex nihilo* no solo las formas de socialidad sino la socialidad misma, sin necesidad de atenerse a ninguna determinación natural o histórica preexistente. [...] El mito de la revolución es un cuento propio de la modernidad capitalista” (Echeverría, 2014, pp. 68-69).

⁷ Coraggio sostiene que la economía del trabajo contiene cinco principios, “a) autarquía de la unidad doméstica; b) reciprocidad intra e intercomunidades; c) redistribución en los diversos niveles de la sociedad; d) intercambio en mercados regulados o libres; e) planeación de la complejidad (en particular, de los efectos no-intencionales de las acciones particulares), orientada solidariamente por la lógica de la reproducción ampliada de las capacidades de todas las personas y de la calidad de vida en sociedad.” (Coraggio, 2009, p. 122) si bien no existe de manera realmente existente un campo económico de este tipo, históricamente sí ha existido, la propuesta teórica de la economía del trabajo tiene fuerte influencia de la antropología económica

este tránsito no está asegurado ni es lineal. Dentro de su propuesta teórica, indica que la *economía popular*, la cual está conformada mayormente por unidades domésticas que “pueden atender aspectos específicos de la reproducción” (Coraggio, 2009, p. 122), en efecto, podemos sostener que la economía popular se puede comprender como una serie de estrategias mixtas de reproducción social que son periféricas o contrarias a la lógica del sistema de producción capitalista, no obstante, no se encuentran desligadas, creando así un *interregno económico*: a) entre la búsqueda por la *reproducción no capitalista de la vida* y la explotación para la acumulación de capital; b) como un símbolo de resistencia ante la ofensiva del capital; y, c) una táctica / estrategia de sobrevivencia en ambientes hostiles de violencia sistémica y de precarización continua de las condiciones de vida (Aguilar, 2023). Esta respuesta social ha tenido pluralidad de formas, entre ellas podemos comprender al cooperativismo, sindicalismo, mutualismo hasta configuraciones más complejas que han pasado por diversos procesos de organización y politización hasta llegar a lo que hoy conocemos:

En el Sur, fue inicialmente la fuerte presencia de la economía popular lo que dio lugar al surgimiento de la economía solidaria, [...] ante el creciente desempleo y las precarias condiciones de vida y de trabajo, sectores populares comenzaron a organizarse en torno a experiencias colectivas de generación de trabajo y renta, como medio de subsistencia. [...] La primacía de la solidaridad sobre el interés individual y la ganancia material es la principal característica de la economía solidaria. (Oliveira et al., 2023, pp. 26-27)

sustantivista que ha estudiado formaciones sociales no moderno occidentales y ha logrado visibilizar prácticas económicas que Coraggio coloca en los cinco principios de la economía del trabajo.

En efecto, existe consenso de que dentro de la categoría de *economía solidaria* se pueden aglutinar experiencias que, como señala Coraggio:

[...] tienden a construir solidaridad, no solo desde la redistribución de la riqueza sino dentro mismo de las relaciones de producción de las bases materiales de la sociedad. [...] Experiencias que no son un punto de llegada a consolidar, cristalizándolo, sino parte de una transición necesaria, abierta, contradictoria, iniciada dentro del mismo sistema que se quiere superar, con la perspectiva de otras relaciones posibles. (Coraggio, 2017, p. 13)

El punto central, entonces, es contar con las herramientas teóricas suficientemente finas, es decir, capaces de ir a la esencia del fenómeno y no mantenerse en un campo meramente descriptivo empíricamente. Que vaya más allá, que procure entender la complejidad, las contradicciones, las disputas y la diversidad para generar mapas y trazar caminos útiles para la lucha.

IV

La escuela latinoamericana de la economía solidaria conformado con sobre todo con aportes de José Luis Coraggio, Luis Razeto, Paul Singer y Luiz Inacio Gaiger, ha sido el cuerpo teórico y conceptual que se ha propuesto estudiar este fenómeno. Claramente, esto ha sido insuficiente y se han generado rigurosas críticas desde diversas disciplinas y academias, uno de los que vale la pena resaltar es el de la economía feminista donde podemos resaltar a Natalia Quiroga y Daniela Cabrera-Osorio. Sin embargo, es de considerar que los apartados teóricos-metodológicos de los trabajos que se han realizados terminan siendo insuficientes, se hace preciso ir más allá de una visión fenoménica en aras de develar la estructura subyacente o la

esencia del fenómeno. Por tanto, se proponen la reflexión desde un enfoque de configuraciones que permitan obtener claves fundamentales de los modos de reproducción de la vida; entre estas, nos interesa vislumbrar sus grados de subsunción al sistema de producción capitalista, así como aquellas que rompen con las relaciones sociales de capital.

Empero, para poder realizar esto, se hace necesario traer a colación un aparato teórico crítico cuyo fundamento rompa de manera radical con las categorías nacidas desde la ciencia económica liberal; en el que señalamos las razones por las que se debe de ir más allá de la lógica de los estudios fenoménicos para poder construir una visión sistémica. Con este objetivo, desarrollamos un compendio de categorías desde las corrientes de la crítica de la economía política y desde la economía feminista que permiten dotar de sentido crítico en aras de proponer una teoría general de la economía solidaria. Para entender la referencia de una teoría general, es preciso traer la definición de Nicholas Georgescu-Roegen, se refiere a

[...] una formulación de todas las proposiciones descriptivas dentro de un campo determinado, de forma que cada proposición se deriva por medio de la Lógica (en su sentido estricto, aristotélico) a partir de unas pocas proposiciones que constituyen los fundamentos lógicos de esa ciencia. Semejante separación de todas las proposiciones entre “postulados” y “teoremas” exige evidentemente que sean susceptibles de ser sometidas a examen lógico. (Georgescu-Roegen, 1996, p. 59)

También, es necesario sostener que esta teoría general no pretende ser universal, aunque suene contradictorio, no lo es dado que no se parte de la visión eurocéntrica de explicar el mundo de una sola forma. Sino de recuperar el sentido de las explicaciones lógicas, no como única forma de comprender el fenómeno sino desde el

entendimiento de ampliación del conocimiento de la realidad. Así, una teoría general no explica absolutamente todo, esto es contraintuitivo, sino que, como ya fue señalado, es una construcción descriptiva capaz de ser sometidas a examen desde la evidencia empírica y, en este caso particular, abrir el entendimiento de acciones humanas que han sido producidas como no existentes o invisibilizadas por otros marcos teóricos utilizados.

Es necesario reiterar que la mayoría de los estudios sobre la economía solidaria —como se muestra dentro del primer capítulo—, realizados hasta hoy han sido insuficientes para explicar su funcionamiento de forma profunda, es decir, los estudios sobre las experiencias corresponden a la lógica epistémica dominante, de tal manera que su enfoque no da cuenta de las capacidades de disputa reales de los sujetos, sino que, de manera contraria, al nombrar como alternativo aquello que refuncionaliza la lógica del sistema social del capital, terminan por repetir aquello que dicen criticar.

De esta forma, la propuesta es recentrar la mirada científica, ya no de la manera dominante y desde las relaciones económicas productivo-mercantiles, sino desde las de la reproducción de la vida, es decir, los trabajos domésticos y de cuidado para poder comprender la construcción del mundo, a la que aquí comprendemos como *forma social*; entonces, esto da pie a hablar desde categorías como el trabajo concreto, la necesidad concreta y el valor de uso, relegando las de mercancía, valor abstracto, necesidad abstracta y trabajo abstracto. La potencia que emerge de este cambio de mirada es tal que pareciese que el mundo se pone al revés; por ejemplo, cuando antes se ponía a la gran fábrica cooperativa internacional como caso de éxito en el proceso de la construcción de “la otra economía”, ahora podemos visibilizar que la unidad doméstica de la experiencia rural y periférica tiende a contar con mayores niveles de autonomía y autogestión. En otras palabras, la corriente de estudios de economía solidaria, al realizar sus análisis desde los marcos categoriales de la

ciencia económica dominante, solo ha reproducido una visión del mundo afín a las relaciones que emanan del sistema de producción capitalista, por ello, aunque señalan claramente una intencionalidad crítica, siempre terminan en una visión mercantil-productivista, reproduciendo un imaginario que emana del sistema social del capital.

Romper con esa visión implica consolidar un marco epistémico no capitalocéntrico, urbanocéntrico, androcéntrico ni eurocéntrico, sino más bien pensar en la totalidad del sistema de producción capitalista en aras de poder comprender las potencialidades de los caminos para la producción no capitalista. Esta claridad categorial permite criticar los estudios previos que se han levantado como críticos del sistema, incluyendo el propio mapeo de experiencias de economía solidaria que realizamos para esta investigación.

Para ello, se propone una teoría de la economía solidaria dado que se hace una formulación de proposiciones descriptivas ligadas por una Lógica (en sentido aristotélico). Los cuales buscan partir desde una postura epistémica que no sigue los de la teoría neoclásica de la economía. Este ejercicio se vuelve fundamental porque nos debemos de dar la libertad de pensar desde nuestras propias circunstancias —aunque estas sean tan disimiles en las diferentes geografías latinoamericanas—. En otras ciencias como la antropología o la sociología los esfuerzos de teorizar desde nuestras realidades han sido muy fructíferos, sin embargo, dentro de la economía esto no ha permeado, en las universidades se siguen enseñando postulados no solo que no parten de las lógicas de los pueblos del Sur, sino que, además, son sumamente irreales.

Por ello, la lógica de este aporte es presentar los postulados teóricos y, con ellos, posteriormente abrir un espacio de análisis de un mapeo de economía social realizado en Jalisco, México. Así, después de presentar los hallazgos del trabajo de campo con las categorías de las escuelas latinoamericanas de economía solidaria, se

realiza una revisión crítica de los resultados del mapeo con el apartado teórico crítico; colocamos reflexiones para poder develar la esencia de la economía popular, solidaria trayendo a colación elementos sustantivos de la relación social de capital, la construcción histórica del flujo social de las resistencias y la división internacional del trabajo con tal de visibilizar los niveles de subsunción al sistema de producción capitalista. Aquí se hace necesario ofrecer la explicación de una mediación sobre el tema para no confundir los resultados del trabajo realizado; de manera tal que, separe el *alcance práctico de la lucha* (Gutiérrez, 2009, p. 22) como las capacidades realmente existentes de las organizaciones para hacer frente al sistema social dominante (moderno-capitalista-patriarcal).⁸ Dicho reconocimiento no merma la posibilidad de poder reflexionar teóricamente sobre ellas con la finalidad de ubicarlas en un campo de realidad cuyos resultados ofrezcan caminos en la consecución de *horizontes utópicos*, en este caso en particular: *la reproducción no capitalista de la vida*; entonces, el señalar las potencialidades y limitaciones de las configuraciones no debe de entenderse como una crítica descalificatoria a la actuación de experiencias particulares.

Entonces, la reproducción no capitalista de la vida es una categoría de análisis que permite abrir la discusión sobre nuestras actividades materiales y simbólicas que nos permiten reproducirnos como especie. Con ello, buscar nombrar una serie de actividades humanas que giran en torno a la vida de los grupos humanos sin adscribirlos a marcos civilizatorios o propuestas exportadas. Más bien, a la lógica de construcción de mundos diversos capaces de ser nombrados por las mismas colectividades, renunciando a la posibilidad de homogenizar y hegemonizar horizontes de vida únicos para todas las sociedades del planeta.

⁸ En su texto lo define de la siguiente manera: “consiste básicamente en su fuerza material real, su capacidad disruptiva, su vitalidad interna para permanecer y avanzar, sus redes asociativas, su importancia en el conjunto de luchas en un país y en el mundo, etcétera” (2009, p. 22)

Desde esta mediación, partimos para visibilizar la existencia de dos tendencias de configuraciones, la primera es la de los proyectos *subsumidos realmente* dentro del sistema de producción capitalista, cuya lucha está dentro de la disputa del capital en aras de apropiarse del trabajo y sus excedentes con la finalidad de la reproducción de la vida. Son aquellas iniciativas que están abiertamente en la competencia entre capitales y, por tanto, concurren dentro de distintos mercados y utilizan la lógica de explotación colectiva del trabajo para obtener plusvalor, no obstante, en vez de ser este apropiado por pocas manos, tienen mecanismos performativos democráticos y participativos que permiten realizar distribuciones diversas del mismo, entre ellas, las de obtener medios que sostengan la vida dentro del sistema social del capital. Estos esfuerzos no suponen la superación de la relación social de capital, sino que, más bien, su capacidad es reformadora de la misma; las luchas de estas configuraciones son sobre diversos elementos técnicos, de los medios de producción, así como por espacios de organización del trabajo en aras de construir un capital social que mantenga la competitividad frente a los diversos concurrentes de los mercados locales, regionales, nacionales e internacionales.

La segunda tendencia es la de los proyectos *subsumidos formalmente* dentro del sistema de producción capitalista. Estos, aunque tienen actividades que sirven para la reproducción de la relación social del capital, también cuentan con otras que rompen con ella o que simplemente no la reproducen. Son parte de la totalidad del sistema social del capital, pero, a diferencia de las configuraciones subsumidas realmente, que disputan el trabajo y sus excedentes mediante la lógica del capital, las segundas tienen la capacidad de disputar el sentido mismo de la producción de su forma social, es decir, cuentan con capacidades para la reproducción de una *forma social no capitalista*. En términos concretos, encontramos configuraciones que tienen una lucha abierta por el

control de elementos como la tierra, el agua, la energía, el trabajo y los espacios de organización social que les han permitido construir elementos de mayor autonomía y autogestión frente a los capitales privados. Su lógica pues, no es la de construir un capital social para concurrir al mercado, sino producir para vivir. En este sentido, traemos a colación las críticas de la economía feminista y de la anarquía a la economía solidaria para poder enmarcar sus potencialidades disruptivas. Es muy importante señalar que lo presentado no parte desde una posición moral, de juicios para desacreditar el flujo social de las resistencias o de señalar cómo unas son mejores que las otras; en realidad, ellas cuentan con dignidad suficiente y debe quedar claro que todo lo aquí escrito tiene la impronta del respeto irrestricto a las luchas históricas de los sujetos; no obstante, los elementos presentados tienen toda la pretensión de mostrar claves desde la mirada científica, de manera comprometida y militante.

Pensar más allá de la forma del capital

El orgullo de pertenecer a una especie que, pese a su presencia devastadora en el planeta, parece todavía ser capaz de rencauzar su historia y encontrar para sí misma modos de vida que dejen de implicar su autoanulación y la anulación de lo otro como condiciones permanentes de su reproducción. Lo humano se juega en la afirmación de su diversidad, en la resistencia y el contraataque a la dinámica imparable de nuestra época, que necesita consolidar a todos los humanos en una masa obediente, mientras más homogénea, más dócil a las exigencias del orden social actual y su sorda pero implacable voluntad de catástrofe.
Bolívar Echeverría. *Modernidad y blanquitud*

Crítica al análisis de las llamadas economías alternativas

El marco categorial y teórico de análisis de la economía solidaria [ESS] solamente puede ofrecer una mirada fenoménica, la cual ha sido incapaz de dar explicaciones desde el pensamiento crítico (Gaiger, 2009; Aparicio, 2012; Marañón, 2013; Mance, 2006, 2008; García, 2015; Ferrarini, 2008; Singer, 2011; Coraggio, 2011, entre otros). Aunque ya

existen avances en propuestas que van más allá del análisis fenoménico y que buscan romper con la lógica dominante (Collin, 2015, 2018; Marañón, 2016), en realidad, la mayoría de los análisis de las economías alternativas continúan realizándose con base en la teoría económica dominante / hegemónica, es decir, en su marco epistémico, así como las categorías y conceptos que de ella emanan. Esto quiere decir que el estudio se mantiene dentro del nivel meramente fenoménico y, asimismo, reproduce el esquema de *un materialismo empirista o tradicional*.

En otras palabras, para aprehender la realidad desde una mirada alternativa se requiere de una *ruptura teórica radical*¹, la cual sigue insuficiente dentro del área de la ESS, a lo sumo, existe una especie de modernización teórica pero que ha permanecido afincada en los conceptos de la ciencia economía dominante —hoy neoclásica— la cual es incapaz de comprender “el problema económico” porque cuenta con una visión obtusa, fundamentada en una episteme en la cual se soporta: *el sistema positivista de organización del conocimiento*. Claramente, este tipo de marcos de reflexión responden a contextos históricos particulares, así que, para poder reflexionar sobre ello, traemos a colación a Héctor Sotomayor y Ada Cabrera, que hacen un recuento de la historia económica:

La Escuela Neoclásica cumplía cabalmente con las preocupaciones del positivismo, pues no solo se ceñía a los criterios de una ciencia social de carácter nomotético, sino que también buscaba garantizar la estabilidad social y regulaba

¹ Cabe aquí traer a colación este debate que ya se hacía presente desde la década de los años sesenta del siglo XX, la siguiente cita lo representa dignamente: “Es sabido que no todo cambio que se produce de una interpretación teórica es una ruptura radical con los esquemas teóricos y metodológicos anteriores. En otros términos, es posible que se dé una suerte de modernización teórica que permanezca afincada en los mismos conceptos básicos y esquemas metodológicos y, por tanto, que no cambia lo sustancial de una línea teórica determinada” (Ramos citado en Caputo y Pizarro, 2022, p. 99).

la idea de cambio que tanto había preocupado desde tiempo de Augusto Comte. Así, para el último tercio del siglo XIX, y en la medida en que se consolidaba tanto la episteme como la epistemología positivista al interior de las universidades, y con la *Economía Política Clásica* ya desaparecida, la *Escuela Neoclásica*, conocida en los ámbitos universitarios como *economía*, se convirtió en una de las primeras ciencias sociales. Con la eliminación del adjetivo “política”, los economistas sostuvieron que el comportamiento económico era el reflejo de una suerte de psicología individual del *Homo economicus* y no de instituciones socialmente constituidas, argumento que podía utilizarse para afirmar la naturalidad de *laissez-faire*. [...] Las suposiciones universalizantes de la economía llevaron a que sus estudios estuvieran orientados casi exclusivamente hacia el presente. (Sotomayor y Cabrera, 2015, p. 31; cursivas del texto original)

Este marco epistémico neoclásico lo visibilizamos al hacer un breve análisis de definiciones existentes en libros de economía utilizados en contextos universitarios; para esto, revisamos lo señalado por profesores formados en Estados Unidos: “la economía es el estudio de la forma en que las sociedades deciden qué van a producir, cómo y para quién con los recursos escasos y limitados” (Fischer et al., 1990, p. 3). Estos profesores formados en el Instituto Tecnológico de Massachusetts [MIT, por sus siglas en inglés] predisponen una serie de hechos para poder iniciar con su “estudio económico”, entre estos, el primero es la economía como un estudio, es decir, la sitúan como una forma de comprender y no como una forma de relación entre seres humanos y de estos con la naturaleza, o sea, definir la ciencia como un estudio resulta en un bucle o autorreferenciación, cuestión que encierra comprensión de la economía de forma extremadamente estrecha.

Por su parte, Norris Clement y John Pool, otros norteamericanos, seguramente más ávidos de sortear las críticas antes de entrar a definir la economía, situaron la existencia de un “problema económico” como aquel de la sobrevivencia, la cual tiene que ver con la escasez de recursos “en la relación con las necesidades y deseos del ser humano”, por lo que la ciencia económica se dedica a estudiar “cómo afronta el hombre el problema económico” (Clement y Pool, 1997, pp. 37-38). De nuevo, encontramos inconsistencias, entre ellas, la que resalta es su definición de escasez, ya que la enmarcan dentro de una supuesta infinitud de necesidades y deseos, cuando en realidad sostenemos que las *necesidades del ser humano son finitas*. Ciertamente, han ido acrecentándose al ritmo en que la humanidad ha ido evolucionando; empero, partimos de que las necesidades fundamentales para reproducir la vida siguen siendo básicas: subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio y creación, las cuales “estuvieron presentes desde los orígenes del *Homo habilis* y, sin duda desde la aparición del *Homo sapiens*” (Max-Neef, 2013, p. 61). Es decir, las necesidades para el sostenimiento de la vida no son infinitas, por lo que el principio de escasez no puede partir de ahí. Por otro lado, la que sí parece ser infinita es la capacidad del ser humano de crear satisfactores, instrumentos o artilugios para cubrir las necesidades señaladas, cuestión que le da un giro total a la comprensión de la economía.

Si estos autores han sido capaces de definir la economía en términos de sobrevivencia y escasez es porque parten de comprender la *competencia como habitus humano* y, de manera exacerbada (como en la actualidad), llegan a la naturalización de la competencia como justificante de una serie de desigualdades y opresiones. Este punto de partida de la concepción de economía acarrea las nociones de individualismo, competencia y egoísmo como si fuesen esencia humana, normal y natural a la especie. Estas nociones tienen sustento en las corrientes filosóficas eurocéntricas de los siglos XVI al XX (Smith,

Hobbes, Locke, Ricardo, Hume, Descartes, por solo mencionar algunos). Así, la teoría económica no solo parte desde una visión sesgada para comprender la realidad, sino que, de manera más grave, es parte de la *colonización del saber*, es decir, se encuentra formando a millones de personas a través de la educación formal (sobre todo en las universidades) para que repitan estos patrones. Esta teoría, al ser parte de la hegemonía, también se encuentra moldeando comportamientos y acciones humanas.

De igual manera, estas definiciones de economía no solo representan una forma de entender las relaciones humanas, sino también de su entorno. Cuando señalan que la sobrevivencia está basada en la apropiación de recursos en realidad están hablando del entorno natural bajo una perspectiva instrumental, es decir, de la naturaleza como recurso y, por tanto, la reducen a una cosa para que sea utilizada por el ser humano para su propia sobrevivencia. Esto implica situarse antropocéntricamente, es decir, como si el ser humano fuese el centro de todo. Del mismo modo, esta visión hinca profundamente sus raíces en la corriente europea del Renacimiento, la cual rompe con la visión teocéntrica (Dios en el centro de todo) de la “Edad Media” para transitar hacia una modernidad antropocéntrica (el ser humano —en realidad, el hombre blanco, heterosexual, católico, privilegiado— en el centro de todo). Dicho “hombre nuevo” tenía en su poder la capacidad de modificar el entorno y beneficiarse de ello, por lo que se convirtió en “el constructor de su propio destino” (Villoro, 1992). Así, la humanidad se separa de su entorno de manera ficticia, pasando a considerarlo como un mero instrumento para el “desarrollo” o el “progreso” humano.

Debería quedar claro que, cuando desde el pensamiento dominante se habla de economía, en realidad se está haciendo alusión a explicaciones que naturalizan la explotación del ser humano por otros seres humanos y de este sobre la naturaleza. Si bien la escuela clásica fue reveladora en su tiempo, pues tenía el sentido de darle

sustento a la revolución burguesa, mantuvo oculta la explotación del trabajo por el capital, misma que fue develada por Marx y Engels a mediados del siglo XIX: “la *Economía Política Clásica* constituyó un instrumento determinante para la burguesía en su lucha progresista y revolucionaria contra la aristocracia terrateniente y el Estado absolutista. A través de ella se reveló el carácter parasitario de todo ingreso que no proviniera del trabajo” (Sotomayor y Cabrera, 2015, p. 28). La escuela neoclásica se encarga de velar nuevamente la explotación del trabajo por el capital y fortalece la racionalidad instrumental de los seres humanos y del entorno natural:

En cuanto al camino seguido por quienes no quisieron superar los desarrollos teóricos de la *Economía Política Clásica* y la enfrentaron con un conjunto teórico apologético y ecléctico, tenemos que lo primero que hicieron fue negar sus avances respecto a la teoría valor-trabajo, y se perdieron en una terrible confusión entre el trabajo, esencia del valor y la fuerza de trabajo creadora del valor de las mercancías. (Sotomayor y Cabrera, 2015, p. 29)

Su reflexión es fenoménica, es decir, se dirige al fenómeno como si fuese la explicación de la realidad, por tanto, resulta ser obtusa y autorreferenciada; parafraseando a los profesores norteamericanos, la economía como ciencia que explica el problema económico y no la economía las formas de relaciones entre humanos y de estos con su entorno; tales relaciones son diversas, ricas y variadas, dependiendo de una gran multiplicidad de factores que no necesariamente son visibles ni inmediatos, como sí resulta la compra venta de un bien o servicio (materialismo empirista). Por el contrario, es necesario estudiar la serie de reciprocidades intergeneracionales de circulación de trabajo humano para la construcción de viviendas o para el cuidado de áreas boscosas o selváticas (esencia de la reproducción de la vida humana y no humana).

Por lo anterior, todos los análisis de la economía social, solidaria, de la solidaridad, entre otras, bajo el paradigma de materialismo empirista —o de la utilización de las categorías de la ciencia económica dominante— terminan reproduciendo la comprensión de los fenómenos mediante la misma visión instrumental y desde la colonialidad del saber dado a que toman una filosofía eurocéntrica, por tanto, patriarcal, *capitalocéntrica* y violenta. Uno de esos síntomas es el paradigma del desarrollo equiparado al crecimiento; por ejemplo, muchos estudios de experiencias “exitosas” de la economía social no cuestionan el imperativo del crecimiento, de hecho, vanaglorian su inserción en mercados internacionales y hasta su capacidad de competir con capitales transnacionales. Así, la crítica se hace en relación con la misma inserción de las experiencias de economía social en los mercados capitalistas y sus consecuencias (Aguilar y Sotomayor, 2018; Collin, 2012, 2015). Al hacer análisis y generar conocimiento sobre las economías alternativas bajo un paradigma “materialismo empirista” sin conceptos críticos, en realidad, se encuentran reproduciendo el sistema de desigualdades y opresión al acreditar potencialidades de inclusión social² y de la continuación del sistema de producción capitalista, el cual es ecológicamente insostenible (Gómez-Bagguethun, 2012).

Por otra parte, también encontramos a personas investigadoras de las economías alternativas que relegan el ámbito material a un segundo lugar, priorizando el aspecto simbólico (político, discursivo, cultural) para prefigurar la transformación social (Gibson-Graham, 2011; Singer, 2008, 2011). Todas estas posturas hacen una crítica radical de las estructuras sociales, pero parten de una visión desde la subjetividad y la discursividad para explicar la realidad y sus potencialidades de disrupción. Así, llegan a señalar que la transformación desde la intersubjetividad, la participación democrática o el cambio

² La inclusión social no se debe de comprender como el aumento de los niveles de consumo de mercancías, la inclusión es un proceso mucho más amplio y complejo.

discursivo o del lenguaje por sí mismos puede superar al sistema de producción capitalista.

Ciertamente, la subjetividad, la participación, la identidad y la discursividad son fundamentales para los procesos de transformación, empero, estos no pueden encontrarse disociados de la acción comunitaria (*praxis* en el sentido de Adolfo Sánchez Vázquez) que conlleva a la construcción de la *diversidad económica*. Del mismo modo, si esta parte simbólica no es crítica con las categorías dominantes, entonces no habrá más que la repetición del mismo *patrón de poder*, así, mientras que las investigaciones solamente visibilicen *horizontes de posibilidad* basados en las estructuras fundantes del sistema de producción capitalista como la producción de mercancías, la circulación mercantil, la propiedad privada o la concreción del dinero como capital, se justifica la continuación de la opresión mediante una supuesta “posibilidad de lo alternativo”.

Por otra parte, existen concepciones desde la crítica de la economía política, como las de los filósofos Enrique Dussel (2014) o Frantz Hinkelammert (2013), quienes proponen recuperar claves para el análisis de las experiencias de economía alternativa que habían sido relegadas de los análisis económicos, entre ellas, la puesta en práctica de principios éticos, el papel del valor de uso y la racionalidad reproductiva. Sin embargo, acreditamos que la potencia del marco categorial y conceptual de ellos termina truncada al colocar como su horizonte de posibilidad un mercado regulado por el Estado. En otras palabras, desde estas visiones se pueden encontrar contradicciones que, si se hace una revisión cuidadosa, parten de establecer relaciones de reciprocidad como fundamentales para la afirmación de la vida, pero dentro de los planteamientos de transformación de la realidad solamente sostienen la circulación de bienes y servicios bajo estructuras mercantiles como únicas; por ejemplo, Hinkelammert y Mora señalan que

[...] el carácter fragmentario de la acción humana es más bien la razón del surgimiento de las relaciones mercantiles y del dinero [...]. Al desarrollarse la división social del trabajo a niveles cada vez mayores de complejidad, la coordinación de esta no puede hacerse sin recurrir a las relaciones mercantiles. (Hinkelammert y Mora, 2013, pp. 188-189)

Desde una perspectiva teleológica, los filósofos afirman que la circulación de bienes y servicios ha desarrollado desde relaciones simples hasta la complejidad del mercado capitalista; esta concepción es contrastada desde la perspectiva teórica de la antropología económica (Polanyi, 2015; Sabourin, 2011; Álvarez, 2012), la cual señala que la posición del mercado dentro de la reproducción social siempre fue periférica y utilizada para el intercambio de bienes que no eran de primera necesidad para los grupos humanos. Efectivamente, la reproducción de la vida va más allá del mercado y esto es palpable en todas las relaciones humanas tanto urbanas como rurales. La institución de la circulación mercantil ha sido exhibida como voluntarista y cósmica (Echeverría, 2017). Por una parte, voluntarista porque dentro de las relaciones mercantiles los oferentes pueden decidir no participar o retirarse del juego de la oferta y la demanda, por lo que los concurrentes al mercado se verían restringidos de acceder al bien, incluso aunque dicho satisfactor sea de necesidad primaria.

Podemos poner como ejemplo el caso de la privatización del agua que, como bien fundamental para la afirmación de la vida, se vuelve mercancía, entonces inasequible para aquellos que no tienen los ingresos suficientes para poder comprarla. También en repetidas ocasiones ha habido casos en que los alimentos, considerados mercancía, han sido acaparados y almacenados para que su precio suba —dentro de la lógica de la ley de oferta y demanda—, entre tanto, a gran número de la población se le restringe su acceso. En un caso existente al momento de escribir estas líneas, durante

la coyuntura de la pandemia del COVID-19, pequeños y medianos productores rurales que señalan tener buenas cosechas son incapaces de obtener ingresos (para consumir otros bienes), pues los compradores cotidianos se encuentran reclusos en sus casas.

Por otra parte, el mercado es cósico porque dentro de la circulación mercantil el valor de cambio prima, en otras palabras, cuando un bien es colocado dentro del mercado el valor de cambio subsume su valor de uso, lo que quiere decir que el bien deja de tener valor por sí mismo y pasa a tener valor por su capacidad de ser intercambiado o por una asignación de precios. En este sentido, el valor deja de ser concreto (valor por el mismo hecho de ser un bien que cubre una necesidad) y pasa a ser o tener *valor abstracto*, cuya característica esencial es su capacidad de intercambiabilidad. Así, los sujetos concurrentes al mercado se enfrentan ya no como personas productoras, sino que sus relaciones sociales concretas se convierten en abstractas, por tanto, alejadas o alienadas de su calidad humana: la relación queda fetichizada por la mercancía, es decir, la relación entre sujetos queda solamente mediada a través de los objetos y no por la socialidad en sí misma —relaciones entre personas— (Echeverría, 2017). En ese contexto es que, dentro de los mercados actuales, las personas hacen un esfuerzo por llenar de socialidad los intercambios al otorgarles una serie de simbolismos a las mismas mercancías y construyen mercados alternativos (Aguilar, 2019b; García, 2016).

Entonces, si partimos desde estos posicionamientos, los análisis de Franz Hinkelammert y Henry Mora son contradictorios, pues, si bien aceptan que: “el automatismo del mercado se transforma en un mecanismo destructor” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 414), terminan proponiendo una especie de equilibrio macroeconómico entre planificación estatal y libre mercado llamando a esto “ética del bien común”; al respecto, señalan que “[el bien común] exige la búsqueda de una institucionalidad tal que el equilibrio mercado-plan

quede asegurado lo mejor posible” (2013, p. 430). Así pues, resulta ser un planteamiento incoherente, pues, como ya vimos, ha colocado al mercado como un mecanismo destructor cuya base es la propiedad privada, pero lo reivindica como la solución para la afirmación de la vida si se interviene por el Estado; esto en detrimento de la diversidad de mecanismos que, en la realidad, se encuentran sosteniendo las relaciones mercantiles tales como la reciprocidad y el don.

Del mismo modo, es importante traer a colación que estos filósofos —Dussel y Hinkelammert— utilizan categorías marxistas que han sido ampliamente debatidas por la antropología en múltiples ocasiones, por ejemplo, Laura Collin (2015; 2018) lo ha expuesto al señalar la cuestión de lógicas: “la lógica reproductiva se opone a la lógica de la reproducción ampliada de capital [...] las cooperativas por lo general comparten la lógica de la reproducción ampliada, al igual que las empresas sociales” (Collin, 2015, pp. 101-103). Asimismo, la crítica se encuentra también en la economía feminista al centrarse, nuevamente, en el ámbito de la producción mercantil, relegando o invisibilizando el trabajo de reproducción, naturalizando así la división sexual del trabajo, así como una serie de opresiones y desigualdades hacia la mujer y los cuerpos feminizados (Quiroga, 2008; Federici, 2015; Mies, 2019; Fortunati, 2019; Gago, 2019). En realidad, cabe señalarlo, gran parte de los estudios sobre la crítica económica y la propuesta de las economías alternativas se ha hecho desde una perspectiva patriarcal o sin cuestionar dicha estructura.

Nos referimos a los señalamientos realizados por teóricas y activistas feministas en relación a los grandes ausentes en la economía solidaria, los temas relacionados con los trabajos y afectos que sostienen la vida colectiva. Si bien la economía solidaria se plantea en sus principios el establecimiento de relaciones horizontales y la equidad como horizonte, a partir de relaciones de solidaridad y apoyo mutuo, no escapa a un sistema patriarcal

que también atraviesa las lógicas colectivas de transformación.
(Osorio-Cabrera, 2018, p. 97)

En consecuencia, los estudios de la economía solidaria, al igual que los de la economía dominante, se han enfocado, en su mayoría, en la producción de mercancías para la circulación mercantil capitalista, ocultando, en una contradicción permanente, los caminos para la construcción de “una economía para la vida” o “del trabajo sobre el capital”. Así pues, mientras que continúan visibilizando solo la esfera mercantil, dejan de lado las economías de autosuficiencia donde se localizan las relaciones de solidaridad en su forma radical. Ya que, como señala Ayala, “la autosuficiencia —*autarkeia*—, el poseer lo necesario para vivir y el ‘bienestar’ de la comunidad, eran los elementos centrales del discernimiento de la *polis* [griega] y el objetivo último de la economía” (2017, p. 42), se pueden hacer algunos paralelismos en torno a los planteamientos griegos sobre la economía en torno a la administración del hogar (visto como una comunidad extendida) para el bien común, y los de la economía feminista que señalan a las actividades domésticas como fundamentales para la reproducción de la vida y sus potencialidades de transformación económica en la sociedad. Este tema se desarrolla con mayor amplitud posteriormente en este capítulo.

En resumen, los análisis de las corrientes que se han expuesto, aunque algunos muy críticos, continúan estructurando la lógica económica bajo el paradigma económico dominante. En efecto, los estudios tienden a describir la situación de las experiencias conformantes de las economías alternativas, pero, aunque cuentan discursivamente con la pretensión de transformar la lógica económica del capital, en realidad terminan reproduciéndola al ocultar —consciente o inconscientemente— cómo estas iniciativas se insertan dentro del sistema social del capital. De esta manera, el análisis sobre las economías alternativas que está acrecentándose en las

universidades, asociaciones civiles al no utilizar un marco crítico se invisibilizan las prácticas de socialización distintas, aquellas que responden al valor de uso, y, por tanto, a sujetos y trabajo concretos. En efecto, estas prácticas son las que realmente rompen con la lógica de la economía del capital y, desde nuestra perspectiva, no han sido suficientemente revisadas ni reflexionadas.

Por tanto, la propuesta es que *la producción, la circulación, la distribución y el consumo de valores de uso significan una serie de adecuaciones sociales que pueden reproducir la vida de una forma no capitalista*. Para poder llevar a cabo una reflexión que no repita el patrón de poder hegemónico es preciso reconocer una serie de hechos, entre ellos, que la ideología avasallante de la “ciencia económica” ha permeado dentro de las actrices y los actores que constituyen las experiencias y los movimientos de las economías alternativas, ellas mismas responden a una doble imposición, la social y la subjetiva.

Por una parte, como ya hemos señalado en diversas ocasiones, prácticamente todas las personas estamos sujetas a las leyes del mercado, pues hemos sido despojadas de todos los medios de producción, por lo que nos han obligado a concurrir a los mercados capitalistas para conseguir satisfactores capaces de cubrir ciertas necesidades básicas. La segunda imposición, subjetiva, existe cuando los sujetos mismos invisibilizan formas económicas no dominantes, creyendo que solamente mediante la producción, la circulación y el consumo de mercancías se puede construir otro sistema económico, visión reforzada, como ya vimos, por los teóricos de las economías alternativas que trabajan bajo categorías de la economía dominante (esto se puede entender como un proceso de enajenación). En otras palabras, aseguran que mediante las mismas herramientas que ha provisto el sistema hegemónico se puede construir una *modernidad poscapitalista* (Mance, 2006, 2008) al respecto es necesario preguntarnos, ¿las relaciones sociales de capital son capaces de superar el

sistema de producción capitalista? Así pues, muchas de las personas inmersas en las actividades de las economías alternativas no solo han sido oprimidas, violentadas y desplazadas a la marginalidad por el sistema de producción capitalista, sino que, de manera contradictoria, los estudios que proponen otras economías terminan reproduciéndolo y reforzando su continuidad.

Es por esto que tiene sentido realizar un análisis crítico hasta en aquellos espacios que están fomentando la producción cooperativa o socialista: los mercados y monedas alternativas o sociales, el consumo responsable o justo, las unidades domésticas; las economías populares, solidarias y demás espacios que se enmarcan como las llamadas economías alternativas. Para poder realizarlo, utilizamos una de las consignas feministas más poderosas que *des-ordenan* las categorías económicas hegemónicas: “poner la vida en el centro”. Sostenemos que esta es más poderosa que aquella consigna de la economía solidaria, “el trabajo sobre el capital”, pues la vida claramente no se constriñe a la existencia del trabajo; es por este hecho que la disputa no se reduce al conflicto capital / trabajo, sino al *conflicto capital / vida* (Pérez, 2014). Al nivel de desarrollo del capital en la actualidad, la relación capital-trabajo termina por ser complementaria más que conflictiva, es decir, el capital necesita del trabajo,³ por lo que se hace preciso visibilizar dónde verdaderamente está ese conflicto. Al evidenciar la biopolítica-necropolítica inherente al sistema social del capital, hallamos pues, que en la reproducción de la vida es donde se encuentra una de las claves para reflexionar.

Para poder des-ordenar la visión dominante de la economía es necesario hacer una revisión de categorías desde una óptica

³ Uno de los desarrollos más interesantes de esta línea son los de Bolívar Echeverría cuando señala cómo es que las relaciones entre humanidad y capital se ha convertido en una especie de cibernético inverso, donde no es que el humano adapte tecnología a su cuerpo, sino que es el capital el que adapta una parte de la humanidad a su estructura para poder ser funcional.

más filosófica, lo cual puede resultar un tanto denso; esta es, no obstante, una actividad necesaria, pues precisamos ir hasta la raíz, en términos académicos, cambiar la mirada epistemológica y ontológica hacia aquello de lo que se está reflexionando. Así, se desarrollan las categorías que nos permiten situarnos desde este otro lado, ya no el del conflicto capital / trabajo sino el de “colocar la vida en el centro”.

Reproducción de la vida

La vida es claramente un fenómeno más amplio que la vida humana, constituye una pulsión que se encuentra dentro de muchos seres de este mundo, no es una capacidad exclusiva de nuestra especie y, desde el ámbito analítico, la vida es la categoría transhistórica por excelencia: hubo vida antes del humano y probablemente seguirá habiendo vida después del humano. La única diferencia entre todos los entes que tienen la pulsión de vivir es que los seres humanos somos capaces de reflexionar sobre nuestra especie, nuestra existencia y actuar en consecuencia; es en este sentido que lo que aquí se presenta no es una exposición sobre el fenómeno de la vida como algo general a todos los entes vivos de la tierra, sino, más bien, es una mirada (un tanto) reduccionista y antropocéntrica sobre la vida humana y de algunas interrelaciones con su exterior. De manera más acotada, esta es una reflexión sobre la *reproducción de la vida humana*, sobre quién y cómo se reproduce, pues desde siglos atrás existe una tendencia creciente a la explotación y la dominación de la vida de los sujetos para el disfrute y goce de unos pocos; dichos métodos de explotación y dominación utilizan la violencia y la muerte como forma de disciplinamiento social. Sostenemos que, frente a esta realidad, se precisa tener una posición ética —afirmación de una vida digna— y enfocar todos los esfuerzos posibles en cambiar la realidad lacerante de la opresión.

Ante esto, se puede sostener que existe antagonismo entre humanos; dicho antagonismo social se visibiliza entre dos grandes grupos: uno, que es el mayor en cantidad de individuos, se encuentra fragmentado; el otro, que es uno pequeño, usufructúa el trabajo de los muchos. Este pequeño grupo detenta los medios para ejercer el control de los grandes contingentes fragmentados: los medios de producción, de comunicación, de gobierno, de coerción violenta; finalmente, dentro de la época moderna, este poderoso grupo es el que ostenta el gran capital. No nos podemos quedar sin actuar, pero para hacerlo se vuelve preciso obtener y comprender las claves para visibilizar y potenciar aquellas actividades materiales y simbólicas que construyen fuera de la lógica del capital para generar espacios de reproducción de la vida. Para poder lograr esto, hacemos una revisión de lo que se entiende por reproducción de la vida pasando por diversos elementos constitutivos: *necesidad concreta, trabajo concreto, utilidad concreta, valor de uso y metabolismo social*; posteriormente, revisamos la concepción de forma social, abstracción que señala cómo se desenvuelve la vida desde términos no necesariamente centrados en el capital, lo que nos dan pie para poder reflexionar sobre posibilidades de reproducción de la vida centrándonos en el trabajo de cuidados.

Nuestra especie humana es naturaleza viva con la capacidad de buscar constantemente sentidos y significados que justifiquen el andar por la existencia (reproducción simbólica); esta búsqueda es en sí misma un proyecto interminable de aparentes infinitas posibilidades, la única certeza real que tenemos como especie humana es la existencia material del ser/estar vivo, todo lo demás son sueños que se han ido concretando mediante la interacción entre especies y de estas con el entorno natural. Como especie, hemos sido creativos para mantener la vida y continuar la búsqueda interminable de sentido; la manutención de nuestra existencia como humanidad se da a través de la *reproducción y*

perpetuación de la vida, la reproducción es cotidiana y la perpetuación se da a través de la reproducción intergeneracional; en este sentido, como corporalidad natural estamos constantemente amenazada por la muerte, es decir, la vida no está garantizada y la muerte es la negación absoluta de la vida, por tanto, junto con ella está la terminación de todo proyecto humano.

Entonces, ante la constante amenaza de la negación absoluta (muerte), la especie humana reproduce con la misma constancia la vida —una lucha interminable—. Es desde esta perspectiva que la reproducción de la vida se entiende como una *continuidad de la negación de la muerte*, es decir, negar la muerte como negación absoluta y afirmando la voluntad de vivir (Dussel, 2006, 2014, 2016); dentro de este segundo momento se asegura cualquier proyecto de posibilidad humana (Hinkelammert y Mora, 2013) y, entonces también, los diversos sentidos de la vida.⁴ Así, acreditamos que la reproducción de la vida se realiza en dos grandes y polimorfos campos: el material y el simbólico, el primero cubre las necesidades materiales corporales y el segundo crea sentidos y proyectos humanos (Gutiérrez y Salazar, 2015).

La especie humana está conformada por sujetos con *necesidades concretas materiales e inmateriales*, las cuales precisan ser satisfechas para reproducir la vida; específicamente dentro del ámbito material, para cubrir las necesidades se precisa consumir elementos de la naturaleza exterior, estos elementos constituyen satisfactores de diversa índole que se obtienen cuando existe un *hacer-sobre*⁵ el

⁴ Es importante traer a colación la condición de que este planteamiento es de corte filosófico occidental, claramente, existen conceptualizaciones de matrices no eurocéntricas que colocan a la muerte como la continuación de la vida cuya raíz es la comprensión profunda de los ciclos de regeneración con la naturaleza. Coincido en que no existe afirmación de la vida sin el proceso descrito y que es necesario abrir esta conceptualización: todo proyecto humano se da por la afirmación de la vida al mismo tiempo que la afirmación de la muerte, ambas como un proceso complementario y natural fundamental para asegurar cualquier proyecto de posibilidad humana.

⁵ Es importante señalar que existen concepciones alternativas a la categoría de trabajo, desde la visión de John Holloway, para hacer frente al trabajo abstracto (como

entorno natural. Este *hacer-sobre* es un proceso de aplicación de las fuerzas del ser humano (fuerza natural humanizada), “[...] el hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural” (Marx, tomo 1, 2014, p. 215). El *hacer-sobre* la naturaleza exterior es un acto humano, una mediación que hace posible que un fin se cumpla (Dussel, 2016), misma que ha sido categorizada históricamente como *trabajo*. A esta relación entre seres humanos (siempre bajo un tipo de *socialidad*) y de los seres humanos con la naturaleza se le considera *metabolismo social*, el cual se puede entender como el cúmulo de relaciones básicas y fundamentales para la constante actualización de la vida (Toledo, 2013).

Necesidad concreta y trabajo concreto

La historia de la humanidad se ve determinada, por instinto biológico, a actualizar constantemente la afirmación de la vida (o simplemente vivir); para esto, situamos al sujeto individual como “un sujeto corporal, natural, viviente” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 34), que en este sentido es “constitución física natural peculiar: es una corporalidad viviente. [...] Como *ser vivo* —y esta característica es esencial para toda economía posible, aunque parezca ingenua u obvia— tiene un metabolismo que consume energía” (Dussel, 2014, pp. 18-19; cursivas del texto original). Así, desde el aspecto material, el humano se define como un ser que para actualizar su corporalidad viviente necesita consumir satisfactores que se encuentran o son creados a partir de su entorno, en otras palabras, los sujetos sociales

esencia de la relación de capital) no es el trabajo concreto sino el *hacer*, misma que sirve para la reproducción de la vida pues se encuentra dentro del capital, pero también en contra y más allá de él, para ver un ejemplo Holloway (2013). Si bien la traemos a colación a lo largo del texto, nosotros seguimos trabajando con la categoría de trabajo pues la acreditamos como una transhistórica, es decir, la acción de utilizar fuerzas humanas y transformar el entorno para obtener medios de vida, ha sido una actividad humana antes de la existencia de la relación capital.

tienen que negar sus necesidades concretas y la *necesidad* es una negación por sí misma, ya que en caso de no cubrirlas se acercan a la muerte (negación de un ser vivo individual como un proyecto con sentido); según Enrique Dussel, la necesidad es

[...] la captación emotivo-cognitiva que siente la subjetividad viviente (en el ámbito del sistema límbico cerebral, principalmente) de la *falta de* (es una *negatividad* física primera) un *satisfactor* posible que pueda reponer la materia y la energía consumidas que no pueden dejar de estar presentes en el proceso vital. Vivir es consumir, y el consumo exige reposición. La necesidad se funda entonces en el hecho mismo físico, real, empírico de la corporalidad del sujeto humano *como viviente*. (Dussel, 2014, p. 19 cursivas del texto original)

Entonces, la mediación categorizada como *trabajo* tiene el fin concreto de cubrir necesidades, es decir, negar la negatividad de los sujetos corporales; el proceso de negación, como ya se mencionó, se hace a través del consumo, por lo que dicho hacer-sobre la naturaleza termina siendo objetivado.⁶ En otras palabras, el *hacer-sobre* la naturaleza ofrece como resultado una *objetivación producto-del-trabajo*, la cual se transforma en un *bien* o *productos para la vida* (Hinkelammert y Mora, 2013) cuya característica es satisfacer una necesidad (satisfactor), es decir, que mediante el consumo de dicho producto-de-trabajo se niega alguna *necesidad concreta* (negatividad), y el producto-de-trabajo se transforma en un bien porque cuenta con una *utilidad concreta* y específica.

Desde el plano material, las necesidades concretas son negatividades que ponen en riesgo la reproducción de la vida de los seres

⁶ En palabras de Bolívar Echeverría, “[...] el resultado de la acción de ese sujeto, la reacción de la naturaleza, se concentra en una transformación de esta que se presenta como objeto independiente como un bien de la naturaleza producido por el sujeto” (Echeverría, 2014, p. 163).

humanos; se hace importante señalar que su satisfacción está condicionada bajo un marco étnico-cultural, por ejemplo, hallamos que el hambre es una negatividad concreta, la cual se cubre con el consumo de alimentos que son producto-de-trabajo, sin embargo, la forma del alimento depende del tipo de socialidad de los sujetos, lo que quiere decir que, para cierto grupo humano, ese alimento podría ser consumido para satisfacer el hambre, mientras que para otro grupo no. Entonces, en realidad, las necesidades concretas tienen que pasar a ser consideradas como *desesidades*, pues las necesidades no están separadas de los deseos de los sujetos concretos⁷ y las consideraciones materiales —físicas, territoriales, geográficas— en donde se desenvuelven. Es de esta manera que la diversidad de sujetos otorga ciertas características muy propias a los productos-de-trabajo, las cuales no necesariamente son compartidas por conglomerados de individuos que no cuentan con el mismo marco étnico-cultural. Por tanto, de forma abstracta y dentro del ámbito material nos referimos a necesidades, mientras que dentro de un análisis concreto debemos optar por referirnos a *desesidad* como aquella que está bajo un marco étnico-cultural específico; en este mismo sentido, ya bajo un marco étnico-cultural específico, se hace preciso remitirse a que no todos los productos-de-trabajo que se pueden consumir cubren las necesidades para generar bienestar, es preciso referirse a la concepción de Manfred Max-Neef (2013) donde señala la existencia de satisfactores que, de manera paradójica, destruyen la posibilidad de satisfacer una

⁷ Amaia Pérez (2014) señala que “desde Centroamérica, en el contexto de la Educación Popular y la Investigación Acción Participativa, las mujeres lanzan la propuesta de un nuevo vocablo para resignificar la idea de ‘necesidades’ sin escindirla de los ‘deseos’: las ‘desesidades’” y cita a Martínez del Arco “la palabra necesidades les resultaba muy enemiga: sus necesidades siempre tenían que ver con lo que decía su marido —si existía— o su prole, los otros, de manera que se pasaban la vida luchando por los deseos de otros. Ellas ‘deseaban’ y peleaban por cambios y nos les parecía que el proceso pudiera ser una simple asunción de necesidades” (Pérez, 2014, p. 26).

diversidad de necesidades por sus daños colaterales, así como pseudosatisfactores.⁸

Bajo la lógica descrita, y continuando con el ejemplo, dentro de las comunidades mesoamericanas prehispánicas el hambre se cubría principalmente a través de alimentos basados en el maíz, mientras que la misma necesidad era cubierta en las comunidades europeas medievales con alimentos basados en el trigo; por tanto, se cuenta con una necesidad (dentro de un ámbito abstracto) que es el hambre, pero cuando se analiza dentro de un ámbito concreto, entonces es preciso referirnos a ella como la desesidad de cubrir esa hambre con el consumo de productos de trigo o con productos de maíz, según el marco cultural referido.

Los individuos trabajan para transformar la naturaleza con un fin específico, su *trabajo es concreto* desde que se planea cubrir una necesidad concreta (bajo un marco étnico-cultural hablamos de *desesidad concreta*); en este sentido, se precisa reflexionar sobre dos cuestiones: la primera es el carácter del trabajo, ya que este siempre es colectivo en el sentido de que un ser humano nunca puede cubrir absolutamente todas sus necesidades de manera aislada; entonces, cuando nos referimos al trabajo colectivo, es correcto señalarlo como el cúmulo de *procesos de trabajo o como un sistema histórico de capacidades de producción*. La segunda cuestión es que el trabajo se encuentra, también, bajo un marco étnico-cultural; el trabajo concreto es una *determinación determinada determinante* (Dussel, 2014) porque, en primer lugar, determina de una manera dada la objetivación de la naturaleza (producto-de-trabajo), pero esta a su vez está determinada tanto por el marco étnico-cultural y por el consumo de las diversas objetivaciones producto-de-trabajo de

⁸ Max-Neef et al. señalan que “los satisfactores pueden tener diversas características que abarcan un amplio abanico de posibilidades. Proponemos distinguir para fines analíticos al menos cinco tipos, a saber: a) violadores o destructores; b) pseudo-satisfactores; c) satisfactores inhibidores; d) satisfactores singulares; y e) satisfactores sinérgicos” (Max-Neef et al., 2013).

otros individuos, y, finalmente, determina a aquellos consumidores de la objetivación a la cual nos estamos refiriendo: “[...] producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar [...] proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar [...] validar ese valor de uso encontrado por otro” (Echeverría, 2014, pp. 181-182).

Así pues, los momentos de producción y de consumo —campo material de la vida humana—, llamados *ciclo consuntivo* por Bolívar Echeverría, no se pueden disgregar del campo étnico-cultural ni político —campo simbólico de la vida humana—; esta separación solo se realiza para fines analíticos. De hecho, los campos están mutuamente interrelacionados, es la socialidad en su conjunto. Se puede entender, entonces, que todo conglomerado de individuos humanos cuenta con una forma social por el hecho de que el ser humano cuenta con habilidades incompletas para su supervivencia y no es capaz por sí solo de cubrir todas sus necesidades, por lo que se une con otros de la especie para afirmar la vida de manera colectiva, mediante la producción y el consumo de sus medios de vida que son productos-de-trabajo concreto. Lo que rescatamos es que la única manera en que los individuos pueden lograr el objetivo de reproducir la vida es que sea dentro de un conglomerado de individuos con una forma social históricamente construida, es decir, un conglomerado de individuos bajo una diversidad de relaciones sociales y nunca meramente individuos aislados; esto es importante porque rompe con la concepción económica dominante. En esta visión crítica, la filosofía y las ciencias como la sociología, la sociolingüística y la antropología juegan un papel fundamental. Por ejemplo, la sociolingüística hace hincapié en la formación de la vida social a través del lenguaje cotidiano que se conforma desde el diálogo cara a cara entre dos personas o grupos pequeños hasta llegar a las grandes comunicaciones de las estructuras macrosociales; Myrna Ojeda (2020), trayendo a colación a escritores como

Thompson, Halliday y Ricoeur, pone énfasis en la estructuración social desde las subjetividades individuales y los intercambios de mensajes que provocan una caracterización de la realidad y, por tanto, una construcción social. Desde esa mirada, el lenguaje provee de la socialidad necesaria para poder tejer la red de afectos, cuidados y trabajos que cubren nuestras necesidades y deseos desde una forma particularmente construida para reproducir la vida.

Ya la antropología económica, al estudiar grupos humanos bajo matrices civilizatorias no occidentales, encuentra que los colectivos humanos, efectivamente, han generado formas sociales particulares según condicionamientos, coyunturas y entornos geográficos particulares. La forma social, en sí es funcional para la reproducción de su vida, y no se adscribe por sí misma a la lógica de las relaciones de capital. Los hallazgos de los estudios dentro de esta disciplina demuestran que lo que más importa para los sujetos no es la acumulación de mercancías, sino las diversas relaciones sociales por sí mismas:

[...] el gran descubrimiento de la reciente investigación histórica y antropológica es que la economía humana está sumergida por regla general en las relaciones sociales de los hombres. El hombre no actúa para salvaguardar sus intereses individuales en la posesión de bienes materiales, sino para salvaguardar su posición social, sus derechos sociales, sus activos sociales, el hombre valúa los bienes materiales solo en la medida en que sirvan a este fin. (Polanyi, 2015, p. 94)

El trabajo concreto es, por tanto, una manifestación de la especie humana que esta utiliza para transformar la naturaleza exterior y obtener así un producto-de-trabajo objetivado que, bajo un contexto socialmente determinado, satisface necesidades y deseos, es decir, cuenta con un *valor de uso* y, de esa manera, el objeto

producto-de-trabajo es tomado o consumido por los otros como un bien, pues sirve para reproducir la vida. Marx señala que “[...] el proceso de trabajo [...] es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana”, y continúa, “y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociabilidad” (Marx, 2014, tomo 1, p. 223); si bien no hay manera de que se pueda negar lo que señala, es importante apuntar que, cuando se hace referencia al valor de uso del producto-de-trabajo, no existe independencia de la forma social, sino que este es asignado a un objeto, como se ha venido señalando, bajo un marco étnico-cultural específico.

Utilidad concreta y valor de uso

En la misma línea de pensamiento que se ha venido desarrollando, decimos que la *utilidad concreta* de un satisfactor se da en función de su capacidad de negar una necesidad para afirmar la vida, en otras palabras, “la utilidad entonces está fundada en la necesidad” (García Linera, 2015, p. 63). Los individuos asignan un valor de uso a los objetos materiales siempre que, bajo su contexto étnico-cultural, dicho objeto cumpla esta función esencial (negar una negatividad); el *valor de uso*, por tanto, es una significación hecha hacia los objetos (la cual no es universal, siempre se da bajo un tipo de sociabilidad y siempre es comunicante). Hinkelammert y Mora sostienen que “un valor de uso es un *producto* material apto para satisfacer necesidades humanas” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 45; cursivas del texto original), empero, es importante sostener que el valor de uso no es el producto-de-trabajo en sí mismo, sino una asignación de valor bajo un marco étnico-cultural, *el valor de uso es una mediación para que un producto-de-trabajo pase a ser*

considerado un bien; en este sentido, para comprenderlo se rescata la perspectiva de Bolívar Echeverría:

[...] es una porción de materia concretamente útil o con valor de uso: un bien. Y no solamente un bien en general —definido de manera puramente natural—, sino un bien culturalmente específico o un elemento que pertenece diferencialmente a la totalidad sistemática de lo que es efectivamente bueno o favorable para satisfacer las necesidades de consumo —en unos casos final o disfrutante, en otros intermedios o productivo— de un determinado sujeto social. Pero no es solamente un bien; es también, desde una segunda perspectiva, complementaria de la primera, un producto, una materia cuya utilidad es producida o ha resultado de un trabajo de transformación sobre otra materia. Y tampoco es un producto general —definido solo de manera utilitaria—; es un producto culturalmente específico. (Echeverría, 2017, p. 108)

En este sentido, podemos señalar que García Linera concuerda con Echeverría al sostener que:

[...] existe una identidad práctica entre la sustancia de la riqueza [utilidad, disfrute goce] y la forma material que esta adopta; la utilidad radica en la materialidad misma del objeto de riqueza y tiene entonces una existencia material identificable en sí misma, aunque vista como sustancia esta es también una relación social que da cuerpo al uso real de esa utilidad. A este ‘contenido material’ de la riqueza, Marx lo llama el valor de uso. El valor de uso es, por tanto, la cualidad objetiva de la riqueza bajo una forma social-natural que hace de esta riqueza una utilidad específica. (García Linera, 2015, p. 63)

Si retomamos las perspectivas presentadas, podemos ver que el valor de uso no es solamente la utilidad concreta del producto-de-trabajo ni el producto-de-trabajo en sí mismo, sino más bien una *identidad práctica* que media entre el ser humano, el trabajo y la naturaleza, así como una cualidad socialmente asignada a la materialidad concreta. Entonces, proponemos una definición en el sentido dialéctico: el valor de uso es una mediación ambivalente, por una parte, *es material porque refiere a una objetivación tangible, pero, por otra, es también inmaterial porque es una relación social que le ofrece al producto-de-trabajo la cualidad de generar utilidad y goce al que lo consume (riqueza)*, asignación suficientemente necesaria para cubrir las necesidades humanas. De esta manera, podemos percibir que los valores de uso cubren del mismo modo necesidades materiales como inmateriales, por lo que esta definición permite ampliar la visión de que existen satisfactores materiales como el alimento, añadiendo que también los hay inmateriales, como en el afecto; en ambos existe la relación dialéctica material-inmaterial de producción.

Es importante esta noción sobre el valor de uso, ya que nos da la posibilidad de abrir la perspectiva para su análisis como clave de la reproducción no solo de las condiciones materiales de la afirmación de la vida, sino también de la misma sociabilidad en que se encuentran inmersos los sujetos. Se reitera, entonces, que el ámbito de producción y consumo no se adscribe solamente al ámbito físico corporal, sino que atañe directamente a la reproducción y afirmación de las relaciones inmateriales de la sociabilidad humana,

[...] producir y consumir transformaciones de la naturaleza resulta ser, simultáneamente y, sobre todo, ratificar y modificar la figura concreta de la socialidad. Dos procesos en uno: en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la

integridad del cuerpo comunitario del sujeto solo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinomía*). (Echeverría, 2014, p. 167)

Cuando nos referimos a trabajo concreto, este es también, necesariamente, trabajo útil; al igual que la utilidad concreta de un producto-de-trabajo, la utilidad concreta del trabajo se da en función de la afirmación de la vida (negar la negatividad), en este sentido Marx señala: “[...] llamamos, sucintamente, *trabajo útil* al trabajo cuya utilidad se representa en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso. Desde este punto de vista, el trabajo siempre se considera con relación a su *efecto útil*” (Marx, 2014, tomo 1, p. 51; cursivas del texto original). Posteriormente Hinkelammert y Mora retoman esta línea del pensamiento y lo ligan con la finalidad de afirmación de la vida: “un proceso de trabajo que no produce medios para la vida, es un proceso de trabajo inútil” (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 45). Entonces, siempre que la *intencionalidad* del trabajo sea generar satisfactores para reproducir la vida, es un trabajo concreto útil, “todo trabajo [...] es gasto de fuerza humana de trabajo en una forma particular y orientada a un fin, y en esta condición de trabajo útil concreto produce valores de uso” (Marx, 2014, tomo 1, p. 57).

Como se ha repetido en diversidad de ocasiones, el proceso de trabajo está inserto siempre en una forma de socialidad y, con ello, dentro de un contexto étnico-cultural, “es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana” (Marx, 2014, tomo 1, p. 223). Entonces, la producción de los valores de uso se hace bajo un proceso de trabajo enmarcado dentro de un contexto concreto, donde los satisfactores se moldean bajo ciertos condicionantes del entorno natural y humanos.

División del trabajo

El hacer humano para la reproducción de la vida es fragmentario desde el punto de vista del individuo; no existe un ser individual de nuestra especie que pueda realizarse solamente consigo mismo, pues desde la psiquis, los afectos, los cuidados, hasta el trabajo de transformación de la naturaleza, son colectivos y sociales. Los grupos humanos han construido su supervivencia a través de la colaboración y la cooperación. Justamente, los estudios desde la Historia y la Antropología en su corriente feminista ofrecen datos científicos que rompen con la visión dominante de que la socialidad humana solamente o esencialmente está basada en la competencia y la jerarquía; más bien, se coloca en el centro la colaboración para la reproducción de la vida de las colectividades humanas. Así, Almudena Hernando (2018) ofrece una explicación de cómo es que la fragmentación ha sido superada, históricamente, a través de una división del trabajo entre individuos según diversas habilidades y conocimientos. Al respecto, señala que

[...] la consecuencia es que las dificultades para encontrar el alimento se añadieron a la mayor fragilidad y dependencia de las crías del *Homo*, lo que permite pensar que solo a través de una reestructuración total de las relaciones sociales, con un aumento significativo de la cooperación entre machos y hembras, se hizo posible su supervivencia. Este aumento de la cooperación habría facilitado a su vez la fluidez en el intercambio de información en una especie caracterizada por una creciente capacidad de aprendizaje (dado el aumento de sus periodos de infancia y de consecuente capacidad craneal), lo que tuvo como resultado la aparición de los primeros utensilios fabricados y de los primeros yacimientos arqueológicos, es decir, el comienzo de la prehistoria, hace unos 2,5 m. a. [millones de años]. (Hernando, 2018, p. 62)

En este sentido, continúa argumentando sobre la necesidad de la complementariedad de funciones entre participantes del conglomerado humano y de dividir las tareas a favor del mantenimiento de la especie, lo que, si bien en momentos iniciales pudo no significar la generación de desigualdades, con el tiempo la división sexual se transformó en lo que conocemos hoy como el sistema patriarcal. Así pues, dejamos una cita un tanto extensa pero necesaria, pues permite comprender las raíces de este fenómeno. De hecho, aquí hacemos un esfuerzo por complementar la visión de Almudena Hernando con la de María Mies, pues mientras que la primera atribuye el inicio de las diferencias a la falta de movilidad de las mujeres, la segunda difiere y sostiene que el origen se da en las prácticas violentas por parte de los varones hacia las mujeres; acreditamos que visibilizar ambas cuestiones ofrece una visión más completa, pues la diferencia entre varones y mujeres puede explicarse de forma multifactorial:

Dada la fragilidad de las crías y su dependencia de la lactancia, parece probable pensar que la cooperación que debió de estar en la base de la organización y la supervivencia del grupo pudo basarse en una distribución de funciones de acuerdo con la cual los hombres presumiblemente se habrían ocupado de aquellas actividades que más riesgo y movilidad implicaran. Obsérvese que no estoy argumentando en favor de diferencias relacionadas con las actividades *per se*, sino con la *movilidad* que implican esas actividades. La caza no implica por sí misma ninguna relación jerárquica con respecto del cuidado de las crías, además de que las mujeres suelen realizar siempre aportes productivos, con la única diferencia de que implican menos riesgos que los que asumen los hombres. [...] Esta regla explica que no haya actividades universalmente masculinas o femeninas, salvo las de riesgo mayor, como la caza de grandes mamíferos marinos y la fundición de metales, que son masculinas universalmente, al

igual que, casi sin excepciones, lo es también la caza de grandes mamíferos terrestres. Los trabajos de campo muestran que, por regla general, en los grupos de cazadores-recolectores nómadas los hombres se ocupan de la caza de los animales de mayor tamaño, y las mujeres de los de menor y/o de la recolección —aunque también pueden ayudar en la primera o realizarla ocasionalmente—. Si se trata de grupos que mantienen la caza pero ya han introducido la horticultura, ellos cazan y ellas se encargan de esta; si se trata de horticultores que ya no cazan, entonces ellos son los responsables del cultivo y ellas quedan en el espacio doméstico; y si se trata de campesinos en cuyo caso la intensificación de la producción exige todas las manos posibles, ambos suelen trabajar en el campo, pero suelen ser ellos los que se encargan de las tareas de comercio e intercambio que acarrea la producción de un excedente, y así sucesivamente [...] esta diferencia [de movilidad entre hembras y machos] habría servido de base profunda y estructural a una ligera variación en sus respectivos modos de identidad, y acabó por dar lugar a lo que conocemos como *norma de género*. (Hernando, 2018, pp. 69-70; cursivas del texto original)

En realidad, los estudios de María Mies, desde una perspectiva histórica, coinciden con los estudios de Almudena Hernando al señalar que el trabajo de las mujeres fue fundamental para la reproducción de la vida del grupo humanos. Por ejemplo, Mies describe cómo es que había temporadas en que los varones no llegaban a cazar nada y el sustento cotidiano se obtenía con el trabajo de las mujeres. No obstante, encontramos diferencias fundamentales en sus explicaciones sobre la construcción del orden patriarcal: mientras que Hernando sostiene una falta de *movilidad* en las mujeres por las atribuciones que tenían sobre la crianza de los hijos, Mies indica que fue el desarrollo de un tipo de herramientas por parte de los

hombres el que sustentó esta división, pues dichas herramientas fueron artículos de caza, es decir, instrumentos que son capaces de matar o generar muerte:

Las primeras herramientas de la humanidad, las hachas de piedra, rascadores y lascas, tenían un carácter ambivalente. Podían ser utilizadas para moler, machacar y pulverizar alimentos vegetales y para escarbar raíces, aunque también podían ser utilizadas para matar animales pequeños, y podemos asumir que eran utilizadas tanto por hombres como mujeres para ambos propósitos. Sin embargo, la invención de armas propiamente dichas (proyectiles, arcos y flechas) es un indicativo de que el asesinato de animales se había convertido en la especialización principal de una parte de la sociedad [...] la tecnología desarrollada por las mujeres se mantuvo productiva dentro del auténtico significado de la palabra: producía algo nuevo mediante su uso. La tecnología cazadora, por otra parte, no es productiva. [...] El arco, la flecha y las lanzas son básicamente medios de destrucción. Su significado reside en el hecho de que no solo se pueden utilizar para matar animales, sino que también pueden utilizarse para matar otros seres humanos. Esta es la característica de las herramientas de caza que hizo que se volvieran decisivas durante el posterior desarrollo de la productividad masculina. (Mies, 2019, pp. 131-132)

Mies señala que la tecnología en sí no es la que genera una *sociudad de opresión*, sino que esta tiene la capacidad de habilitarla, como en realidad sucedió: históricamente grupos de hombres conformaron una “producción no productiva” al asaltar economías locales, normalmente con producción femenina, a través del uso de la violencia con dichas herramientas de muerte.

Así, podemos derivar diversas líneas para la reflexión sobre la división del trabajo, pues desde una perspectiva feminista, el trabajo

fragmentario de los individuos humanos devino en opresor cuando se desarrollaron tecnologías de destrucción, ya que los poseedores adquirirían el poder de matar (negación absoluta de la vida) a otros sujetos. Esta conformación patriarcal no solo define una estructura social, sino también sexual del trabajo. Empero, acá también lo visibilizamos de manera abstracta para poder reflexionar sobre las potencialidades de transformación de la lógica de opresión. En otras palabras, la fragmentación del hacer humano y su organización dentro de la división del trabajo no necesariamente es, por sí misma, opresora.

Por tanto, reconocemos el proceso de trabajo como uno de los elementos básicos de la forma de reproducción social. Pero, ¿cómo se desarrolla este proceso de trabajo? Partimos de que es un hacer humano que tiene diversas facetas, por una parte, la de la relación entre la especie con su entorno natural, y por otra, la que se hace entre seres humanos. A estas relaciones, desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, se les llama *forma social natural*; según él, es dentro de esta forma social donde se encuentran “de manera más completa las posibilidades del comportamiento material que llamamos ‘vida’” (Echeverría, 1984); y las explica de la siguiente manera:

- a) Forma material: [articulación] en un solo sistema armónico y dinámico el subsistema de las capacidades de producción —a través del cual el sujeto persigue la superación de la escasez o reticencia de lo otro ante las exigencias de lo humano— con el subsistema de las necesidades de consumo —a través del cual el sujeto persigue su autorrealización plena—; en otros términos, articular lo siempre limitado del primero con lo siempre ilimitado del segundo, de manera tal que ni lo uno ni lo otro puedan experimentarse como tales, como limitado el uno e ilimitado del otro;
- b) Forma política: es la que corresponde a las necesidades de reproducción del ser humano como un ser que se autoidentifica

concretamente. Esto quiere decir, es el principio de coherencia que deriva de la praxis de autorreproducción de un sujeto cuya libertad se realiza en la autotransformación, en la creación o recreación tendencialmente “democrática”. [...] Aunque pueda parecer extraño, puede decirse, por ello, que el origen último de la riqueza de formas o la diversidad cualitativa de la vida humana y su mundo se encuentra en la ‘democracia’ o cumplimiento comunitario (a la vez colectivo y singular) de la autonomía y autarquía políticas; en alguna de sus múltiples formas, ella es la *conditio sine qua non* de la realización de la sujetidad del sujeto como una fundación de cosmos. (Echeverría, 2008, pp. 45-46)

Efectivamente, el proceso de trabajo no es solo una actividad física o material, sino también profundamente simbólica; es decir, no solo es la capacidad de transformación física del entorno y de uno mismo, sino que para ello se requiere una serie de construcciones sociales construidos mediante el lenguaje. La forma natural, desde la visión de Echeverría, estos dos ámbitos se consolidan de manera autónoma y autogestiva; podría decirse, en su misma expresión, que los individuos en colectivo decidieran sobre su propio destino / drama.

Es, entonces, bajo esta mirada que podemos releer la diversidad de formas de sociabilidad de manera no *capitalocéntrica*, es decir, emerge una gran variedad de lecturas de las formas de lo político y de lo material que se encuentran bajo el interés de la reproducción social y no de la acumulación de capital:

[...] la reproducción de toda sociedad se encuentra mediada o posibilitada por la circulación de los elementos de su riqueza objetiva [...]. Cuando la sociedad es una comunidad orgánica, integrada como un solo sujeto social global —a la manera de las sociedades arcaicas—, este principio distributivo organizador de la circulación emana de una *voluntad* distributiva subjetiva, de un proyecto

de autoconformación del sujeto social. (Echeverría, 2017, p. 124; cursivas del texto original)

Aquí, pues, el centro de la mirada no es la producción de mercancías, la rentabilidad, las ganancias, los mercados, como se dice en la ciencia económica dominante, sino que lo que importa es la reproducción social; y así le damos ese sentido a las palabras de Marx, “las condiciones de la producción son, a la vez, las de reproducción” (Marx, tomo 1, 2014, p. 695). De manera que se hace importante dejar claro que el *principio distributivo*⁹ (mencionado por Echeverría en la cita anterior) no está basado en la lógica de acumulación capitalista, hay que señalar que, incluso dentro de este, ni siquiera se está advirtiendo que los bienes son convertidos en mercancías, es decir, no necesariamente cambian de manos, circulan o se intercambian a través del mercado; esto es relevante para comprender que los bienes son valorados por su capacidad de negar las necesidades (valor de uso) y, por tanto, por el trabajo concreto depositado en ellos,¹⁰ no por su *intercambiabilidad*, la cual hace que su valor de uso se subordine a un valor de cambio que está dado por el trabajo abstracto.¹¹ El *principio distributivo* es validado por una diversidad de formas de

⁹ Es preciso hacer la diferencia entre el *principio distributivo* como categoría abstracta que se refiere al sistema no mercantil de circulación de bienes cuya finalidad es cubrir las necesidades de los miembros de un conglomerado social y el *sistema redistributivo*, el cual es una forma concreta de circulación no mercantil de bienes que precisa de una centralización de bienes para ser posteriormente repartidos entre los miembros de un conglomerado social.

¹⁰ Desde esta perspectiva, el valor de los bienes no puede ser medido de manera cuantitativa, al concebir los bienes por su valor de uso no hay manera de realizar una abstracción del trabajo depositado en ellos y, por tanto, se hace imposible calcularles un precio; en sentido estricto, el valor de uso es inconmensurable.

¹¹ Este momento, donde el trabajo abstracto supedita a la producción de valores de uso, es el de circulación mercantil, el cual “es el escenario donde los elementos de la riqueza social solo tienen vigencia en el juego de los intercambios de unos por otros” (Echeverría, 2017, p. 343). Esto es válido tanto para la circulación mercantil simple (por ejemplo, intercambios equivalentes dentro del trueque) como para la circulación mercantil capitalista (donde existe una apropiación de un plusvalor).

sociabilidad existentes de manera histórica. Sin caer dentro de un *etnicismo*, encontramos que han existido conglomerados humanos a lo largo de la historia que otorgan primacía a la circulación de los bienes y no a su acumulación (revisar la corriente de la antropología económica y a Polanyi, 2015; Álvarez, 2012; Sabourin, 2011). Es importante remarcar que, cuando lo que prima es la reproducción de la vida, nos referimos a la circulación y el consumo de *objetivaciones sociales como productos con valor de uso* (bienes), los cuales (aunque de manera redundante) cuentan con una *valía social natural* definida como “la importancia singular concreta que tiene para la reproducción del sujeto [de manera que]. Un objeto es valioso tanto porque satisface una necesidad concreta de consumo —porque ‘es’ (posibilidad de) el sujeto que lo consumirá— como porque en él se objetiva una capacidad concreta de producción” (Echeverría, 2017, p. 126). En este sentido, recuperamos que “el valor de uso es, por tanto, la cualidad objetiva de la riqueza [goce, uso, utilidad, disfrute]” (García Linera, 2015, p. 63); así, a esta configuración de reproducción social, desde la corriente marxista, se le llama *forma social natural*, la cual no tiene unicidad, sino que se ajusta histórica y espacialmente a una diversidad de características:

[...] el proceso global de reproducción y todos los elementos que intervienen en él poseen una “forma social natural” peculiar que obliga a considerarlos siempre de manera particularizada, en versiones diferentes. [...] Cada una de las múltiples comunidades concretas, “figuras de la reproducción social”, levantadas siempre a partir de condiciones naturales peculiares [...] presenta una modalidad específica de esa estructura y posee, así, tanto un sistema “natural” o arcaico peculiar de organización de las capacidades de trabajo (tecnología) y las necesidades de disfrute cuando un sistema “natural” o arcaico igualmente peculiar de organización del proceso comunicativo (una lengua y una cultura

naturales). La historia humana es la historia de esas “figuras de la reproducción social” y de su conflictiva interacción, destructiva o combinatoria. (Echeverría, 2017, p. 256)

Las claves que se precisan comprender son cómo funciona concretamente el principio distributivo o de circulación de la riqueza (valores de uso), el sistema particular de producción y de consumo dentro de las formas sociales naturales; es decir, hablamos de formas trans-históricas que tienen como fundamento la afirmación de la vida de los individuos de los conglomerados de individuos, para decirlo en otras palabras, en la historia de las organizaciones humanas han existido principios básicos de reproducción social basados en valores de uso, lo que es diferente del sistema social del capital, por lo tanto, es preciso recuperar y comprender estas claves. También es necesario reiterar que, a nivel material, esta circulación de bienes no se recrea a través de los mercados, y que los mismos no se valúan por la cantidad de trabajo abstracto invertido en ellos; de manera contraria, los mercados fueron periféricos y, más bien, existieron configuraciones simbólico-narrativas que llevaron a estos grupos humanos a construir estructuras económicas basadas en circuitos de reciprocidad (Sabourin, 2011). Revisitemos con mayor medida esta doble relación para la reproducción de la vida, es decir, la de la especie humana con el entorno y la existente entre los individuos. Poder hacer un recuento de estos ámbitos materiales y simbólicos nos permitirá abrir el diálogo hacia la reproducción no capitalista de la vida.

Ciclo del metabolismo social

Para poder reflexionar sobre la relación entre las personas y su entorno natural, precisamos contar con una mirada crítica sobre cómo es que se entiende el mismo entorno, es decir, partir de que

la comprensión frente a lo que está alrededor también ha sido una construcción sociohistórica. Eduardo Gudynas señala que:

[...] la categoría de Naturaleza es una creación social, distinta en cada momento histórico, cambiante de acuerdo a cómo los hombres se vinculan con su entorno. También se determina socialmente qué se considerará Naturaleza, y qué deja de serlo cuando es artificializado. La Naturaleza resulta ser una categoría propia de los seres humanos [...] el ser humano es el *autor* de la Naturaleza, y por consiguiente el responsable del dualismo que le permite separarse de ella. [...] Aceptar que existe la Naturaleza es también aceptar una separación entre ella y los seres humanos. (Gudynas, 2004, p. 26)

Efectivamente, abordar este aspecto es de un carácter sumamente complejo si queremos partir desde una visión no antropocéntrica, es decir, desde una racionalidad diferente a la instrumental, económica, utilitaria, que lo ubica como si fuese capital natural. Acreditamos que comprender el entorno del ser humano no puede darse desde la construcción de Naturaleza como algo exterior, sino, más bien, debemos comprender al ser humano dentro de un sistema lleno de interdependencias e interrelaciones. Remitimos la categoría que soporta esta comprensión es la de metabolismo social. El concepto de metabolismo viene de las ciencias naturales, especialmente la biología, y que fue incorporado a las ciencias sociales ya que aporta una visión de la organicidad de las formas sociales humanas y cómo estas interactúan con su entorno natural. Los primeros en incorporar la noción de metabolismo a finales de la década de 1850 fueron los economistas de la corriente marxista (Toledo, 2013); el mismo fue visto como un intercambio material orgánico:

[...] la categoría conceptual clave en el análisis teórico de Marx en este campo es el concepto del metabolismo (*Stoffwechsel*). La palabra alemana “*Stoff-wechsel*” expresa directamente en sus componentes la noción de “intercambio material” que subyace en la noción de procesos estructurados de crecimiento y decadencia biológico que encierra el término “metabolismo”. (Foster, 2004, p. 243)

No obstante, la categoría de metabolismo social ya se utiliza en diferentes disciplinas, las cuales, no necesariamente desde la perspectiva marxista, mantienen las mismas nociones encontradas en esta corriente; claramente, dicha conceptualización ha sido ampliada para poder ser utilizada.

El metabolismo entre la naturaleza y la sociedad contiene dos dimensiones o esferas: un material, visible o tangible y otra inmaterial, invisible o intangible. [...] El metabolismo social comienza cuando los seres humanos socialmente agrupados se apropian materiales y energías de la naturaleza (*input*) y finaliza cuando depositan desechos, emanaciones o residuos en los espacios naturales (*output*). Pero entre estos dos fenómenos ocurren además procesos en las “entrañas” de la sociedad por medio de los cuales las energías y materiales apropiados circulan, se transforman y terminan consumiéndose [...] en el proceso general del metabolismo social existen tres tipos de flujos de energía y materiales: los flujos de entrada, los flujos interiores y los flujos de salida. (Toledo, 2013, p. 47)

El proceso del intercambio material orgánico es regulado por medio del trabajo, retomando a Marx, “[...] el trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza”

(Marx, 2014, tomo 1, p. 215); aquí se tienen en cuenta la apropiación del entorno y la transformación por medio del trabajo, el cual incorpora un consumo productivo, así como el producto-de-trabajo que será consumido como un bien e, implícitamente, también se incluye la excreción; dentro de la visión ampliada se incluye un elemento intangible, el cual es la circulación, “el proceso metabólico se ve entonces representado por cinco fenómenos que son teórica y prácticamente distinguibles: *la apropiación (A), la transformación (T), la circulación (C), el consumo (Co) y la excreción (E)*” (Toledo, 2013, p. 47; cursivas del texto original).

Esta visión plantea que los intercambios materiales no solo se producen entre las formas sociales y la naturaleza, sino que dentro de las mismas formas sociales existe la circulación de los productos-de-trabajo. Una cuestión implícita en esta visión ampliada, pero que debe de ser explicitada, es que los intercambios metabólicos no solamente son materiales, sino que existen también, y fundamentalmente, cantidades de energía que están siendo invertidas en todos los fenómenos involucrados. Por tanto, para comprender el *metabolismo social* se tienen que analizar estos componentes, *materia y energía*, dentro de las relaciones tangibles e intangibles ya señaladas.

La pretensión no es realizar una apología de las formas sociales diferentes a la moderna-capitalista-patriarcal, sino comprender el flujo de materia y energía basado en la reproducción de la vida (negación de necesidades concretas) mediante el consumo de bienes con valor de uso. Este punto de partida es importante, pues, como señalamos en un comienzo, la vida tiene una dimensión temporal intergeneracional, es decir, no podemos reducir la reproducción de la vida solamente al ahora dejando de lado un momento posterior, los proyectos humanos han sido de largo plazo, por lo que la afirmación de la vida tiene continuidad en el tiempo. Sin embargo, que sea un proceso continuo no quiere decir que sea lineal, pues la vida individual no es perpetua; decimos que es continua pero que se

encuentra dentro de un espacio de tiempo circular. Nos referimos a esto porque sujetos de los diferentes grupos humanos nacen y mueren dentro del entorno natural exterior, no solo se alimentan del mismo, sino que también, al morir, se incorporan a él.

Los seres humanos cuentan con pulsiones físico-químicas que generan estímulos para la reproducción sexual y, de ella, la procreación de nuevos individuos, de esta forma se supera la noción de muerte y hace que la especie permanezca sobre la Tierra. Este acto biológico cobra sentido dentro de ciertas formas sociales como un hecho circular y cíclico, y ha sido solamente en la *forma social moderno capitalista* donde se encuentra una visión lineal y progresiva del tiempo sublimando la concepción de la muerte y dejándole como algo negativo. Dentro de esta concepción moderno occidental se manifiesta una contradicción con el ciclo consuntivo: por una parte, en las formas sociales históricas se entiende que toda la naturaleza (humana y no humana) trabaja bajo esta forma cíclica en la que existen tiempos productivos y tiempos para su recuperación; mientras que, en la forma moderno capitalista, el tiempo lineal progresivo rompe el carácter de regenerativo natural del entorno, por lo que la extracción la hace de modo progresivo, en otras palabras, dentro de esta forma se cree que existe la posibilidad de tomar todos los recursos y la energía disponibles en un momento dado sin prever que esto imposibilitaría un usufructo para las generaciones futuras.

Entonces, para el análisis del metabolismo social, es preciso partir de la existencia de tres fuentes de energía y materia, las cuales son valiosas porque cuentan con utilidad concreta para poder reproducir la vida: “[i] la energía recibida del sol, de un lado, y [ii] la energía libre y [iii] las estructuras materiales ordenadas, [que se encuentran] almacenadas en el interior de la tierra” (Georgescu-Roegen, 1975, p. 111). Aquí, cabe comprender que la *energía solar*, así como mucha de la energía libre, son *flujos* (por ejemplo, caídas de agua, cauce de los

ríos) y las *estructuras materiales* son consideradas como una reserva o *stock*. Una de las grandes diferencias entre estos radica en la forma de apropiación: las reservas (*stock*) pueden ser utilizadas a voluntad, mientras que no es así con los flujos energéticos pues esta energía es continua. Durante largo tiempo, la humanidad vivió utilizando una extracción baja de reservas de las estructuras materiales de la tierra, empleando asimismo una cantidad menor de sus fuerzas *exosomáticas* o medios de trabajo¹² para transformar su entorno natural.

En este mismo sentido, el nivel tecnológico de las herramientas (fuerzas exosomáticas) era rudimentario. En este escenario el ser humano,

[...] se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. (Marx, 2014, tomo 1, p. 215)

En dicha estancia, la energía se emplea para transformar la naturaleza para la obtención de valores de uso y la necesidad de generar mayor productividad no se adscribe al móvil de acumulación, sino a la lógica de aumentar la producción según las condiciones propias del grupo humano; siendo la lucha por la sobrevivencia el motivo productivo, entonces la acumulación se derivaba para poder distribuirla en los momentos más agrestes y difíciles de encontrar satisfactores como las épocas invernales o de los largos trayectos. Sin esta búsqueda de obtener mayor productividad para el lucro, los niveles de utilización energética son relativamente estables, al igual que el desarrollo tecnológico de las herramientas.

¹² Instrumentos externos que se convierten en herramientas, en palabras de Marx, “el medio de trabajo es una cosa o un conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo y que le sirve como *vehículo* de su acción sobre dicho objeto” (Marx, 2014, tomo 1, p. 217).

De forma inversa, cuando las diferentes formas sociales comienzan a generar mecanismos de acumulación —como signo de lucro—, *se crea* la necesidad de aumentar los niveles de productividad del trabajo, por lo que se busca que las herramientas tengan un nivel de desarrollo creciente. Este nivel, a su vez, acelera la extracción del *stock* de materiales de la tierra, lo que involucra también mayor utilización de energía, por tanto, se vuelve necesaria la transición de la matriz energética y se suma a la utilización de la energía libre (por ejemplo, caídas de agua, flujo de los ríos) y del flujo de energía solar (por ejemplo, agricultura) —las cuales son renovables—, de forma intensiva el uso de reservas de energía de la tierra (por ejemplo, carbón, petróleo, gas) dado que contienen un coeficiente energético mucho mayor a los flujos: por supuesto, estas no son renovables.

Es indispensable hacer relación del aumento de uso de energía con una serie de estructuras simbólicas que le justifican. La idea de progreso y desarrollo tienen como base la lógica del crecimiento de la producción *ad infinitum*. Al no poner un límite al crecimiento entonces se oculta activamente la base biofísica en donde se desarrollan todas las actividades económicas. Lo que genera una contradicción fundamental dado que tanto el stock energético como todo el resto de materialidad de la tierra son finitos. Así, bajo la lógica del desarrollo las matrices energéticas se convierten en una suerte de cuadro de sumatoria de todas las fuentes energéticas que nuestra especie ha encontrado forma de aprovechar, incluyendo el sinsentido de utilizar energía para impulsar la extracción de mayores reservas de energéticos.¹³ La comprensión de las matrices energéticas de las diversas formas sociales resulta fundamental, reflexionemos cuál es la que se mantiene dentro de un metabolismo social equilibrado donde la energía empleada para generar valores de uso es renovable;

¹³ En México, por ejemplo, durante el año 2016 se utilizó el 31 % de la energía producida para producir más energía, ver Balance Nacional de Energía de la Secretaría de Energía [SENER]. La tendencia ha sido acumulativa y creciente.

por ejemplo, podría pensarse en la energetización por el flujo de radiación solar y de la energía libre del flujo de los ríos, pensemos “que un trozo de carbón quemado por nuestros padres desapareció para siempre [de las reservas de la tierra (*stock*)], tal como pasó, por ejemplo, con una porción de plata o de hierro extraído por ellos. Sin embargo, las generaciones futuras seguirán teniendo su parte inalienable de energía solar” (Georgescu-Roegen, 1975, p. 111); así pues, aunque llegase la muerte de un grupo de individuos o de toda una forma social, la energía continuará estando disponible si es un flujo o una cantidad restante si se encuentra en *stock*.

Del mismo modo, reflexionemos sobre el desarrollo y la utilización de medios de trabajo, herramientas o *instrumentos exosomáticos* en formas sociales diversas donde se produce bajo el móvil de obtener valores de uso; tendría sentido lo que sostiene Ivan Illich (2006) cuando desarrolla su concepción de *herramienta convivencial*: él señala que es una herramienta que no controla a los sujetos que la utilizan, pasa a ser un instrumento que funge como “una conductora de sentido, una traductora de intencionalidad” (Illich, 2006, p. 397) y no un instrumento de productividad bajo la lógica de la acumulación.¹⁴

Si hiciésemos un recuento histórico de la vida de la especie humana en el planeta, que ha tomado una diversidad de formas sociales, visibilizaríamos que prácticamente todas han desarrollado metabolismos sociales equilibrados, claramente, unos más que otros. La relación de la especie con su entorno ha sido la de un interrelacionamiento e interdependencia que se ha quebrado gravemente desde la revolución industrial. La clave está en visibilizar que es posible reconstruir el metabolismo de manera equilibrada, es decir, que cuente con una temporalidad cíclica, la cual respeta la continuidad regenerativa de la naturaleza.

¹⁴ El debate sobre la técnica es apasionado y se mantiene abierto, yo me adscribo a la corriente de revisitarla pues el construir horizontes de posibilidad bajo la utilización de las tecnologías desarrolladas por el capitalismo puede llevarnos a repetir errores que ya se han cometido en experiencias históricas como la del bloque soviético.

Dentro de esta explicación lógica del metabolismo social para entender las formas sociales es indispensable colocar de forma transversal la ley de la entropía que atraviesa a todo el entorno biofísico. Los hallazgos que se han hecho en el campo de la economía ecológica y, sobre todo, por Nicholas Georgescu-Roegen (1996) son importantes porque, aunque ya se señaló de la existencia de una circularidad o entendimiento cíclico de la vida, a su vez, existe una linealidad de degradación irrevocable e irreversible del entorno, la cual ha sido acelerado por la actividad industrial de la economía capitalista. Como ya se señaló, no existen métodos de recurrir energía del *stock* —o de cualquiera de las llamadas no renovables—, es una energía que ninguna generación futura podrá disfrutar o utilizar, por ello, es necesario que parte de las discusiones centrales del metabolismo es por qué y para qué se utilizarán las energías en stock que todavía resta y cuáles actividades usarán energías de flujo.

Formas sociales para la reproducción de la vida

El *principio distributivo* de las formas sociales —de diferentes matrices civilizatorias— constituye *entramados dialécticos entre los ámbitos materiales y simbólicos de la vida*,¹⁵ es decir, la praxis social

¹⁵ Ellen Wood señala que históricamente estos ámbitos se encontraban unidos, pues se aseguraban de no separar las decisiones políticas de aquellos que creaban las condiciones materiales de la reproducción de la vida (trabajadores), las personas eran capaces de decidir sobre sus formas políticas y económicas de la misma manera, “la importancia de la democracia era económica al mismo tiempo que política” (Wood, 2006, p. 400). No obstante, al igual que Polanyi, pero con otros términos, indica la separación de estas dos esferas, explica cómo es que existió una clase oligarca que pudo resignificar el concepto de la democracia para despojarlo de su carácter vinculatorio con lo material (económico), al respecto señala, “ahora es posible tener un nuevo tipo de democracia que está confinada a una esfera puramente política y judicial [...] el poder social [reproducción material] ha pasado a las manos del capital, no solo en razón de su influencia directa en la política, sino también por su incidencia en la fábrica y en la distribución del trabajo y los recursos, así como también vía los dictados del mercado. Esto significa que la mayoría de las actividades de la vida humana quedan por fuera de la esfera del poder democrático y de la rendición de cuentas” (Wood, 2006, p. 401).

se construye a través de una serie de interrelaciones entre lenguaje y trabajo para justificar-hacer la reproducción de la vida de todos los sujetos que conforman los diversos colectivos humanos (Polanyi, 2015; Wolf, 2001; Wood, 2006; Echeverría, 2013); la complejidad de interrelaciones entre estos elementos se visibiliza en los textos de Karl Polanyi,

[...] ni el proceso de producción ni el de distribución se conectan a los intereses económicos específicos ligados a la posesión de bienes; pero cada paso de ese proceso se conecta con varios intereses sociales que eventualmente aseguran que se dé el paso apropiado. Estos intereses serán muy diferentes en una pequeña comunidad de cazadores o pescadores en relación con los existentes en una vasta sociedad despótica, pero en ambos casos se administrará el sistema económico por motivaciones no económicas. La explicación es simple en términos de la supervivencia. [...] El interés económico del individuo es raras veces predominante, porque *la comunidad protege a todos sus miembros contra la inanición* [...] el *mantenimiento de los lazos sociales* es fundamental. (Polanyi, 2015, p. 94; cursivas agregadas)

Por tanto, cuando hablamos de reproducción material también tenemos que referirnos a la reproducción simbólica, *de facto* son inseparables. Se encuentran en forma dialéctica, no puede haber una sin la otra, coexisten, pues, de maneras diversas y multiformes. Por tanto, como hemos reflexionado sobre el ámbito material, es necesario traer así, el ámbito simbólico de la vida. El proceso de socialidad, entendido como aquellas relaciones entre seres humanos dentro de una forma social, ha sido necesario para la supervivencia de la especie (Hernando, 2018, Echeverría; 2013). Este proceso resulta incomprensible sin el lenguaje tanto físico, verbal, escrito y material (producción y el consumo de bienes). La incompletud de los seres

humanos que se expresa en una serie de necesidades se ve satisfecha tanto por la transformación del entorno natural a través del trabajo (como ya se explicó anteriormente), como por una serie de flujos inmateriales como el afecto, el cariño, la amistad, la realización, el reconocimiento, entre otros. Así pues, la misma socialidad es necesaria para la supervivencia, por tanto, ella misma cuenta con valor de uso, ya que sin la existencia de una forma social los sujetos no podrían (re)afirmarse como parte de un colectivo, es un proceso reiterativo cotidiano. En palabras de Bolívar Echeverría, “el ser sujeto, la *sujetidad*, consiste así en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad” (Echeverría, 2014, p. 166), entonces, los sujetos sin socialidad no podrían crear productos-de-trabajo con valor de uso y, en ese sentido, no hay reproducción de la vida, por tanto, perecerían. Así pues, la forma social constituye una *determinación determinada determinante*,¹⁶ “el valor de uso es la condición y el resultado último de la materialidad de toda forma social, de hecho, toda sociedad es en definitiva una forma de adquisición de los valores de uso y, por tanto, ella también puede ser vista como un valor de uso” (García, 2015, p. 68); los sujetos precisamos construir formas sociales, pues *una de nuestras necesidades fundamentales para vivir es precisamente la socialidad*. El hecho de ser sociable y residir en un entorno social es un valor de uso y, por lo tanto, riqueza. La interacción entre diversas corporalidades humanas en aspectos afectivos, sexuales, fraternales, *sororarios*, filiales, etcétera, forma parte de la afirmación y la reproducción de la vida.

De esta manera, los distintos tipos de conglomerados humanos generan formas sociales a través de acuerdos en los términos de la sociabilidad —no necesariamente explícitos, sino también

¹⁶ Para Enrique Dussel (2014), este juego de palabras es una interpretación del pensamiento complejo pues significa que existen procesos que realizan determinaciones y condicionantes sociales que, a su vez, también están determinados y condicionados por otros hechos sociales y que, finalmente, determinarán y condicionarán hechos sociales consecuentes o futuros.

enseñados con el paso de generaciones—. Dichos acuerdos toman forma en relaciones inmateriales que devienen en relaciones de poder, aunque “no toda relación de poder es una relación de dominación” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 37), solamente se precisa indicar que estas son contingentes y necesarias para la reproducción de la forma social. Justamente, las diferentes formas en que el poder se determina son a través de una diversidad de mediaciones, como, por ejemplo, la utilización de ciertos símbolos o de ciertos discursos (Wolf, 2001); dichos actos prácticos de la vida humana devienen en un proceso de *relacionalidad* cuya función principal es la formación de la socialidad. En suma, con lo argumentado hasta aquí, podemos señalar que la socialidad cuenta no solo con valor de uso, sino que, además, *es fuente de los demás valores de uso*. La socialidad cuenta con valor de uso por sí misma porque permite cubrir la necesidad social del sujeto, y esto, a su vez, permite generar los vínculos entre sujetos para producir los demás valores de uso; a esto, Echeverría le llama *materialidad social*:

[...] todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano —el usar y fabricar instrumentos lo mismo que distinguir entre lo justo y lo injusto, el imaginar lo mismo que el jugar y el mentir, etcétera— pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso de reproducción del ser humano como un proceso en que la reproducción de su materialidad *animal* se encuentre en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad *social*. (Echeverría, 1984)

Tal como se ha dicho, los campos de la vida social se interconectan para lograr el objetivo biológico-radical de la especie humana: reproducir la vida. En este proceso de interrelaciones, la socialidad adquiere un carácter de basamento, pues es la fuente de la afirmación

de la vida; el mantenimiento de las formas sociales toma un carácter imperativo ya que a partir de este se organizan las demás mediaciones o actos humanos prácticos para dicha actualización / afirmación de la vida; la organización de la socialidad tiene entonces una mediación fundamental y primigenia que llamaremos *lo político*, la cual puede ser concebida como una *meta-mediación*,

[...] lo político, es decir, la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma. Lo político, la dimensión característica de la vida humana, se actualiza de manera privilegiada cuando esta debe de reafirmarse en su propia esencia. (Echeverría, 2014, p. 77-78)

En suma, esta metamediación se encuentra “presente en el tiempo cotidiano de la vida social” (Echeverría, 2014, p. 78); es pues, la unión de los sujetos y la forma en que dicha unión humana genera una *forma de ser y hacerse en el mundo*, es el consenso de unión para la búsqueda de sentido de la existencia, es la forma práctica de la *transnaturalización*;¹⁷ para explicarlo de otra manera,

[...] la pervivencia del género humano se sostiene fuertemente en la interdependencia con otros miembros de su misma especie y de otras comunidades bióticas. Sin embargo, la forma de su existencia comunitaria o social no está determinada de antemano, ni

¹⁷ Para Bolívar Echeverría, los sujetos sociales han pasado por un proceso de *transnaturalización*, la cual es una transformación contradictoria entre la naturaleza humana que rompe con el destino instintivo (meramente animal) para generar un destino propio, “el *telos* estructural que anima al comportamiento del ser humano o social diferente por tanto esencialmente de aquel que presenta la dimensión puramente animal de la naturaleza. No se trata de la conservación de un principio de socialidad que estuviese ya dado en la organicidad animal, sino de la fundación y refundación constante de este principio” (Echeverría, 2014, p. 167).

de una vez y para siempre; no responde a un principio inscrito en su organicidad animal como en el caso de otras especies. El ser humano, tal como nos recuerda Bolívar Echeverría, está “condenado” a crear, reinventar, actualizar, modificar o ratificar permanentemente la figura concreta de su socialidad comunitaria. (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017, p. 380)

Para soportar la idea de la *metamediación*, Gutiérrez et al. señalan que “esta politicidad constitutiva de lo humano, esta capacidad de sintetizar y regenerar, una y otra vez, la forma de su vida social; de proyectar, de crear y modificar constantemente las reglas de la convivencia, es lo que permite al ser humano dotar su vida de un valor de uso” (2017, p. 381). Lo político no puede entenderse sin su complejidad, como lo meramente humano, es decir, para ser humano en-sí y para-sí se necesita ser sociable, construir con, sentirse parte de, significarse a partir de otros. Así, la socialidad es valor de uso para el sujeto (cubre su necesidad y consume riqueza), pero a su vez es lo que permite dotarle de valor de uso a todo lo demás.

Por esto, recogemos lo que para Bolívar Echeverría son los componentes que conforman esta metamediación: por una parte, lo político como real y, por otra, el *trabajo apolítico como imaginario*. En consecuencia, Echeverría señala que lo político en su forma real se presenta como actividad política de manera cotidiana, es la que prepara la institucionalidad social y ejecuta las acciones que de ellas emanan. En cambio, el trabajo apolítico es imaginario, es el momento político por excelencia ya que aquí se replantea y reinstaura la forma social en cuanto tal, dentro de este se llevan a cabo las experiencias lúdicas, festivas y estéticas que se celebran dentro de las actividades cotidianas (Echeverría, 2014, p. 78-79). Estas actividades institucionales y cotidianas permiten a las colectividades darle forma a su socialidad, es decir, a sus interdependencias. Aquí, pues, es donde se actualizan, reafirman o modifican las formas de

las relaciones entre los sujetos, esto involucra, las relaciones entre varones y mujeres, intergeneracionales, con lo espiritual, con otras especies, con el entorno exterior, la comprensión del tiempo-espacio e, incluso, darle sentido a la propia existencia.

Es semejante lo que Enrique Dussel argumenta, también dos momentos de acción política, el primero tiene que ver con la *política como actividad*, la cual se expresa dentro de una *institucionalidad* dada, mientras que, por otra parte, hallamos el *poder político* como aquella facultad o capacidad de la comunidad (*potentia*) para afirmar la *voluntad-de-vida* (Dussel, 2006, pp. 23-27). La *potentia*, señala, es una forma de poder que emana de las colectividades sociales —el poder en-sí—, para construir desde las decisiones de la colectividad la forma de vivir. Así pues, la *potentia*, cuando se ve articulada en acciones específicas para su propia afirmación, se convierte en potestas, en la forma de poder colectivo organizado o poder instituyente de múltiples y diversas instituciones: “la necesaria institucionalización del poder de la comunidad, del pueblo, constituye lo que denominaremos la potestas” (Dussel, 2006, p. 30).

Es preciso volver una y otra vez a la complejidad del fenómeno, en consecuencia, es preciso pensar en una serie de procesos conjugados, dialógicos y dialécticos. Al respecto, ¿es posible pensar en la producción material —producción de bienes con entornos exteriores concretos— sin una forma concreta de socialidad que involucre el sentido de la vida, los mitos, las formas y las instituciones de gobierno, la identidad o la lengua? Y viceversa, ¿es posible pensar el sentido de la vida, los mitos, las formas e instituciones de gobierno, la identidad o la lengua sin el trabajo concreto en entornos geográficos específicos? Así pues, el llamado a mantener la perspectiva de complejidad se hace pertinente, en este momento no nos permitimos partir de la existencia de un *origen* para responder las preguntas anteriores, pues el origen es una categoría cuya carga histórica ha permitido determinismos que cierran posibilidades en vez abrir la

reflexión. En cambio, deseamos que las preguntas abran espacios para poder disgregar nociones y claves de transformación.

Señalamos, sin duda, que todos los proyectos humanos tienen su base material en el *sistema histórico de capacidades de producción*, es decir, las capacidades de generar los bienes satisfactores de las necesidades de una población, los cuales están configurados bajo su marco social (étnico-cultural) específico que, a su vez, está configurado bajo el principio distributivo. De ello emanan dispositivos que promueven la producción, la circulación y el consumo de los satisfactores entre todos los miembros del conglomerado social para cumplir el objetivo de reproducir la vida.

El principio distributivo que se fundamenta en la afirmación de la vida ha sido diverso y dependiente de los marcos étnico-culturales de las diferentes matrices civilizatorias, esto quiere decir que muda o se adapta (se concretiza) dependiendo de la configuración de las formas sociales. Para explicar esto, retomamos los análisis antropológicos de Karl Polanyi (2015, pp. 96-97) y de la antropología económica en general sobre pueblos con matrices civilizatorias no occidentales, en donde señalan que el comportamiento económico (material) funciona bajo los principios de *reciprocidad* y *redistribución*, los cuales cuentan con patrones institucionales específicos. Por ejemplo, el *principio de reciprocidad*, el cual entendemos como una “fórmula de circulación de bienes [...] movimiento de bienes y servicios entre puntos correlativos en grupos simétricos” (Collin, 2014, p. 124), cuenta, entonces, con un *patrón institucional de simetría*, el cual hace referencia a niveles o grados de desigualdad entre sujetos del conglomerado social. Así pues, entre mayor desigualdad social existe entre sujetos —simetría baja— se encontrarán menos lazos de reciprocidad, y viceversa, si la desigualdad social es baja —simetría alta— entonces hallaremos la existencia de mayores de lazos reciprocidad.

Por otra parte, el *principio de redistribución* que “provee un procedimiento para la recolección, el almacenamiento y la redistribución

de bienes y servicios” (Polanyi, 2015, p. 97) precisa del *patrón institucional de centralidad*, es decir, “un principio de organización de la economía en el cual una dirigencia central recolecta los bienes y luego los redistribuye a algunas o todas las unidades que produjeron o proporcionaron dichos bienes. La redistribución requiere una organización política formal” (Barfield citado en Álvarez, 2012, p. 162); pero no hay que pensar, necesariamente, en una autoridad central tipo estatal emanada de la modernidad capitalista patriarcal, sino que, según lo que se ha expuesto a lo largo del capítulo, existen formas sociales diversas. Por ejemplo, “dentro de la cosmovisión andina, la redistribución está muy ligada al prestigio; la persona, la familia que más redistribuye, que más dona, goza de un estatus privilegiado” (Álvarez, 2012, p. 162). Para evitar la autorreferenciación y la fetichización de la propia redistribución y centralidad, se hace básico comprender la falta de interés de ganancia y acumulación,¹⁸ las cuales —la necesidad de ganancia y acumulación— son una construcciones moderno capitalistas. Sobre este tema, Polanyi reitera en diversas ocasiones lo siguiente: “queda descartada la idea del beneficio; se desprecia el regateo; se aclama como una virtud la donación” (Polanyi, 2015, p. 98).

De manera periférica al principio distributivo, históricamente ha existido la institución del mercado; si bien ya hemos presentado críticas argumentadas, necesitamos recuperar su existencia, que estaba ligada a formas de socialización entre diversos conglomerados humanos, de manera ritual, para la guerra o la paz. Justamente aquí podemos unir lo político con el principio distributivo, es decir, la complejidad de la metamediación, al reafirmar de

¹⁸ En palabras de Karl Polanyi, “jamás ha existido el salvaje individualista, recolector de frutos y de caza para sí mismo o para su familia” (Polanyi, 2015, p. 101); en este sentido, se puede recuperar a Enrique Semo cuando reflexiona sobre grupos humanos primitivos, “pese a diferencias y matices, la distribución del producto de la caza, la recolección y la pesca está diseñada para asegurar la supervivencia de todos los miembros de la banda. Ninguno de los principios que rigen la distribución en la sociedad capitalista tienen vigencia allí” (Semo, 2006, p. 91).

manera iterativa la forma social; en otros términos, los principios de reciprocidad, redistribución y hasta el mercado, con sus respectivos patrones institucionales, se basan en la toma de decisiones de forma colectiva, sistemática y continua sobre la producción, el consumo y la circulación de la riqueza socialmente producida, cuya finalidad es la reproducción de la vida del grupo. Dicha toma de decisiones es una obligación, pues existe gestión compartida del trabajo; no obstante, todas las *ocupaciones* de los diferentes sujetos se vuelven necesarias para lograr el objetivo de la forma social. Es así que, de manera dialéctica, existe una gestión del poder, la cual es actualizada según la participación y los lugares de enunciación de los diferentes actores (Gutiérrez y Salazar, 2015). En este proceso, lo material es simbólico y lo simbólico es material.

Cabe aclarar que, dentro de diversas formas sociales, si existe producto-de-trabajo cuya única finalidad es el crecimiento de la acumulación, entonces dicho proceso productivo es desechado pues ello carece de sentido; de forma concreta el crecimiento de la acumulación por sí misma no cuenta con utilidad dentro de las formas sociales, ya que ella no niega las necesidades de los individuos, solo cuando la acumulación se entiende como aprovisionamiento frente a posibles adversidades tiene razón de ser, de otra forma, *el crecimiento de la acumulación por sí misma no tiene valor de uso para los conformantes de la forma social*. No obstante, no quiere decir que dentro de estas no haya existido acumulación o producción de bienes suntuosos, en otras palabras, la antropología y la arqueología demuestran casos de producción de bienes llenos de belleza y lujo, sobre todo en aquellas formaciones con una creciente verticalidad y mayores niveles dentro de los patrones de redistribución. Asimismo, es preciso traer a colación que la generación de acumulación está ligada a la estratificación de las formas sociales:

La costumbre impone que el jefe redistribuya parte de la producción para aliviar las carencias, organizar ceremonias, las tareas públicas y el intercambio con otros grupos. Es esa función redistributiva la que explica el ascenso del jefe y la consolidación de la función del cacicazgo como tal. (Semo, 2006, p. 129)

Esto constituye el crecimiento vertical de las formas sociales y, con ello, una serie de características particulares,

[...] en contraste con las tribus igualitarias que las precedieron, las sociedades tributarias [...] exhiben los siguientes rasgos: 1) Intensificación de la agricultura. [...] 2) Mayor división del trabajo, diversificación de la especialización. [...] 3) Estratificación social; aparición de una clase dominante que controla el excedente económico. 4) Constitución del Estado que posee el monopolio de la fuerza coercitiva; funciones ideológicas de conservación del sistema de clases. [...] 5) Surgimiento de centros ceremoniales y ciudades, es decir, asentamientos humanos densos que albergan actividades no agrícolas y servicios centrales. [...] 6) Desarrollo de redes de intercambio de bienes y servicios con rasgos mercantiles. [...] 7) Aparición de la protoescritura o escritura y los calendarios. [...] 8) Aparición del militarismo. (Semo, 2006, p. 134)

Sin embargo, el argumento se sostiene, aunque hayan existido procesos de estratificación y verticalidad con los rasgos descritos, el objetivo de la forma social se mantenía: la reproducción de la vida vista desde el consumo de satisfactores, de manera que “la desigualdad social es generalmente parte de la garantía de la igualdad económica” (Semo, 2006, p. 129). Este hecho se rompe solamente dentro de la modernidad capitalista, al respecto,

[...] el proceso de reproducción social adquiere una forma radicalmente distinta respecto a las otras concreciones históricas del mismo. [...] La novedad consiste en el hecho de que, en la modernidad capitalista, la organización económica que posibilita la producción y reproducción de la vida social “abandona” la finalidad primaria a la que esta debería de responder; es decir, la de garantizar la reproducción misma del sujeto social, para asumir una segunda finalidad que hace que ella se transforme en una suerte de subjetividad ajena a la colectividad social, pero capaz de dirigirla y conformarla. Esta finalidad es la del proceso de valoración del valor. (Gutiérrez et al., 2017, p. 382)

Para finalizar, recuperamos que los procesos instituyentes de la forma social son tanto complejos como de gran diversidad, pues la gestión material y simbólica es una determinación-determinada-determinante: ya que la determinación primigenia es la búsqueda de sentidos para la afirmación de la vida desde la autonomía, la autorregulación y la autogestión, se encuentra determinada por la diversidad de subjetividades que comprende la forma social y, a su vez, la misma forma social es determinante para los sujetos dentro del proceso de gestión de sentido de la socialidad.

Clave de lo común en la forma social

Hasta aquí, se ha descrito la forma social propia como una abstracción y, en este sentido, se ha cuidado de no indicar que dicha forma social está libre de explotación, de despotismo y oligarquía,¹⁹ ni

¹⁹ Formas sociales que salen más allá de la matriz moderna y que contaban con la finalidad de afirmar la vida de los integrantes del conglomerado social, pero que finalmente tienen formas de explotación no capitalista. Por ejemplo, trayendo la revisión histórica de Semo sobre sociedades prehispánicas, señala que “la costumbre impone que el jefe redistribuya parte de la producción para aliviar las carencias, organizar

siquiera hemos intentado indicar que esta forma social natural cuenta con una estructura de tipo comunitaria o estatizada; simplemente se ha hablado de formas sociales que tienen como objetivo la afirmación de la vida —como pulsión biológica—, la cual cuenta con una serie de mediaciones que son actos prácticos de los individuos humanos que están insertos en una diversidad de campos de la vida (político, económico, mítico-religioso, étnico-cultural), y que dichos campos están mutuamente interrelacionados, pero que, además, se cuenta con una metamediación, *lo político*, y una fuente de todas las mediaciones, *la relación práctica material-económica*. Esta relación práctica material-económica tiene la finalidad de producir valores de uso, ya que estos son los únicos en generar las condiciones materiales de todo proyecto humano (Hinkelammert y Mora, 2013, p. 45) al ser capaces de negar las necesidades y afirmar la vida.

Entendemos, así, que la forma social es una conceptualización abstracta que puede tomar diversas formas de sociabilidad concretas, “el proceso de reproducción social posee una estructura esencial, transhistórica, supraétnica, cuya presencia solo es real en la medida en que se encuentra actualizada o dotada de forma dentro de un sinnúmero de conjuntos particulares de condiciones étnicas e históricas” (Echeverría, 1984, p. 33). Por tanto, la concreción de las formas sociales se da también a través del análisis de las mediaciones étnico-culturales, políticas, y mítico-religiosas distintas. No obstante, el fin último de la sociabilidad, independientemente de estas mediaciones, es la reproducción de la forma social y, por tanto, la reproducción de la vida.

En este sentido, precisamos colocarnos en mayores niveles de concreción para hacer el análisis de las formas sociales en la clave que estamos proponiendo, es decir, una que busca la superación

las ceremonias comunitarias, las tareas públicas y el intercambio con otros grupos. Es esa función redistributiva la que explica el ascenso del jefe y la consolidación de la función del cacicazgo como tal. [...] En la sociedad tribal la desigualdad social es, generalmente, parte de la garantía de la igualdad económica” (Semo, 2006, p. 129).

positiva del sistema capitalista bajo un ciclo consuntivo fundamentado en el valor de uso; aquí, encontramos que:

Lo comunitario es una clave interpretativa para abonar en que aquella carencia analítica que Bolívar Echeverría encuentra en el marxismo [donde] se estudian las determinaciones del proceso de acumulación capitalista pero no hacen alusión a la contraparte, es decir, a la forma natural de reproducir la vida centrada en el valor de uso. (Gutiérrez, 2015a)

Adscribirnos a la clave *comunitaria* y de lo *común* y, sobre todo, desde la construcción teórica colectiva del Seminario de Entramados Comunitarios,²⁰ nos permite ampliar y replantear la noción de *racionalidad reproductiva* de Hinkelammert,²¹ que si bien hacen un análisis certero sobre el valor de uso y la afirmación de la vida (el cual hemos conjugado en un fértil diálogo con las obras de Echeverría), e incluso los colocan como fundamentales para un proyecto alternativo de bien común, no dan pauta para pensarlos en un sistema más allá de las determinaciones ya mencionadas, es decir, la del Estado moderno (donde sostenemos que se escinde lo económico de lo político) y el mercado (donde la riqueza social se subordina al valor de cambio).²²

²⁰ Perteneciente al Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades [ICSyH] de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla [BUAP].

²¹ Franz Hinkelammert y Henry Mora, en su obra *Hacia una economía para la vida* (2013) no son capaces de disociar la reproducción material de la vida de los mercados y del Estado moderno; para ellos, uno de los caminos a transitar es la regulación de los mercados y una toma democrática del Estado, que desde la perspectiva presentada aquí termina siendo una solución falsa, pues, como ya se analizó previamente, la concurrencia al mercado termina supeditando el valor de uso al valor (de cambio) y, por tanto, al trabajo concreto bajo el trabajo abstracto. Según lo que pudimos presentar, el camino a transitar para mantener una reproducción material de la vida no capitalocéntrica es bajo dispositivos que circulen los valores de uso (Polanyi, 2014; Echeverría, 2014, 2017; Gutiérrez y Salazar, 2015).

²² En Hinkelammert et al. (2016). Cabe mencionar que esta crítica también se le debe de hacer llegar a Enrique Dussel, pues su enunciación de economía alternativa escrita

Entonces, si bien la racionalidad reproductiva es una conceptualización con mucha potencia de análisis, solamente se puede tomar así en caso de entenderla desde una visión anticapitalista que sale de las determinaciones que constituyen el capital; es de esta forma que permite contraponerla con la racionalidad de acumulación para visibilizar las contradicciones, subsunciones, ambivalencias o tránsitos entre racionalidades de las diversas sociabilidades rurales y urbanas. Así, lo común en clave anticapitalista no solo ofrece una herramienta de análisis y reflexión de las prácticas concretas, sino también de construcción futura o de *horizonte de posibilidad*:

[...] lo común, su reconocimiento, cuidado y producción sistemática son las condiciones de posibilidad del *hacer* y, más aún, del enlace tendencial y expansivo del *hacer* crecientemente asociado y que conforma un flujo revitalizado que erosiona y entrapa la acumulación de capital al tiempo que disuelve las relaciones de mando jerárquicas, verticales y privadas que le son constitutivas. (Gutiérrez, 2015b, p. 109; cursivas del texto original)

Según esta postura, lo común parte entonces de una positividad, es decir, desde la creación que es inherente a la afirmación de la vida, y entonces se pone en tensión con la negación constituyente

en sus dieciséis tesis de economía política tiene como fundamento la propuesta de Hinkelammert (Hinkelammert et al., 2016). En su texto señala "la empresa y el mercado posibilitan la expansión de la libertad creadora cuando no es absoluta, cuando está regulada por lo común" (Dussel, 2014, p. 311). Aquí, pues, señala que puede existir un Estado comunal y un mercado regulado, lo cual desde nuestro punto de vista termina siendo contradictorio bajo su misma idea de transmodernidad. Hay que recordar que Karl Polanyi, dentro de su investigación, puede ver que las diversas organizaciones humanas siempre tuvieron el mercado como algo exterior y poco importante en sus sistemas de reproducción de condiciones materiales, "los mercados no son instituciones que funcionen principalmente dentro de una economía, sino fuera de ella. Son lugares de reunión para el comercio a larga distancia. Los mercados locales propiamente dichos tienen escasa importancia. Además, ni los mercados a larga distancia ni los mercados locales son esencialmente competitivos" (Polanyi, 2015, p. 107).

del capital. Esta tensión se da porque “lo comunitario *no existe* únicamente *por* el capital *ni a partir* del capital” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 21; cursivas en el texto original); con esto, rompemos con el sesgo *capitalocéntrico* para poder visibilizar prácticas de las formas sociales que van más allá y en contra del sistema del capital. Es con esta clave que podemos analizar las mediaciones del ciclo de reproducción de la vida en su ámbito concreto, por ejemplo, desde la perspectiva del *trabajo comunitario* como “un trabajo en su ‘forma natural’” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 33), el trabajo nunca parte desde una matriz individualista, sino que siempre funciona bajo una lógica compartida; de esta manera, los productos-de-trabajo resultantes de esta actividad de trabajo compartida son *bienes comunitarios*, los cuales

[...] están cargados de fines para satisfacer necesidades biológicas y culturales a través del consumo individual y colectivo —de la materialidad misma— [...] tales *bienes comunitarios* también tienen el fin de satisfacer las necesidades de otros a partir de la propia trama de sentido que generan —dimensión semiótica de la cultura— por lo cual son “objetos” que están dotados de sentido más allá del valor de cambio. (Gutiérrez y Salazar, 2015, pp. 33-34)

Estos bienes comunitarios terminan siendo apropiados por la comunidad, generando un consumo comunitario y, entonces, goce y disfrute, esto es, *riqueza común*; a toda esta constelación de relaciones sociales de corte material e inmaterial se le llama *tramas* o *entramados comunitarios*, es decir, son relaciones sociales entretejidas que tienen como finalidad la reproducción de la vida. La dinámica de lo común, dice Raquel Gutiérrez, se hilvana bajo esta lógica,²³

²³ Raquel Gutiérrez (2015b) explica que está haciendo una abstracción de sus experiencias; para poder encontrar de manera concreta este tipo de formaciones sociales se puede leer la producción académica de las integrantes del Seminario de Entramados Comunitarios (ICSyH / BUAP).

i) El redescubrimiento y reproducción de un sentido de inclusión colectiva, muchas veces heredado y aunque siempre regenerado a partir de la deliberación sistemática de un propósito o fin colectivo [...] que se afianza en la creación de mecanismos de igualación y/o equilibrio —no meramente formales— en relación a aquello que se esté produciendo y/o se desea producir como común. (Gutiérrez, 2015b, p. 111)

La deliberación es, entonces, condición necesaria de la producción de lo común. Los espacios de deliberación pueden ser diversos y están sujetos a marcos étnico-culturales específicos, estos espacios se hacen primordiales para que los dispositivos de circulación de signos y riqueza funcionen correctamente; finalmente, para comprender esta circulación podemos visibilizar el grado de simetría entre todos los participantes,

ii) A partir de ese inicial sentido de inclusión, se instituyen cuidadosamente códigos de relacionamiento (obligaciones generales, dinámicas concretas de obligaciones recíprocas, términos de usufructo colectivo de lo así producido). Se recuperan y promulgan normas que conducen y guían tanto la relación de cada parte con lo común, como la relación bilateral o multilateral entre “partes”. (Gutiérrez, 2015b, p. 112)

Encontramos que la dinámica social explicada por la doctrina liberal, donde individuos “libres” se unen bajo un contrato, no es realmente existente, más bien, un conglomerado social está unido para lograr un objetivo común, la reproducción de la vida, y, dentro de dicho proceso, se generan las obligaciones para que los participantes realicen el trabajo comunitario, de esta manera también se generan los derechos del usufructo del trabajo.

Terminamos señalando una tercera característica: “iii) Tendencialmente, se estabilizan maneras específicas de regular los conflictos internos y de precisar-modificar los fines de lo común” (Gutiérrez, 2015b, p. 112). La forma comunitaria, entonces, genera los mecanismos de equilibrio y regulación necesarios para que la misma trama pueda continuar existiendo. El equilibrio y la regulación nunca son estáticos, se encuentran cambiantes dependiendo de situaciones concretas y de la conformación misma del conglomerado social.

En este sentido, pensar en clave de tramas comunitarias da pauta para superar la visión de escisión entre economía y política reproducen Dussel y Hinkelammert, misma que ha sido fundamental para el desarrollo del capitalismo. Como vimos, la producción material y la continua reproducción del orden simbólico existen mediante lo político como metamediación esto, dentro de la trama comunitaria, se concretiza en *dispositivos y códigos* —por ejemplo: la asamblea, el trabajo y la propiedad colectiva, la fiesta, el usufructo común— que permiten la conexión entre trabajo y necesidades concretas, así como la circulación de la riqueza social de formas no mercantiles y, por supuesto, la afirmación reiterativa de una configuración identitaria propia; así pues, esto abre la posibilidad de comprender formas sociales concretizadas y, con ello, visibilizar los valores de uso en una de sus expresiones más transformadoras: su producción, circulación y consumo bajo la racionalidad reproductiva.

Cuidados, producción y reproducción de la forma social

Sí partimos en comprender la existencia de dos pulsiones primigenias instintivas o biológicas que arrancan el proceso de la forma social. Por una parte, la afirmación de la vida de los sujetos de la especie, es decir, esa sensación de querer cubrir las necesidades para mantenerse vivo. Por otra parte, señalamos la existencia de la

función fundamental que genera lo político: el querer *ser parte de algo y el buscar sentido de inclusión y de la existencia misma de la vida*, y ambas construyen un espacio particular: el de los cuidados.

Al respecto, cabe señalar que, dentro de toda forma social, los individuos han desarrollado una diversidad de roles para lograr la afirmación de la vida. Así pues, son productores en varios sentidos, no solo como el marxismo clásico ha categorizado al trabajo productivo.²⁴ Es pertinente aquí introducir la crítica feminista (Federici, 2015; Pérez, 2014; Quiroga, 2008) que hace una reconceptualización del trabajo para indicar que aquellas actividades afectivas y de cuidados también son trabajo útil desde que generan valores de uso para afirmar la misma sociabilidad y, por tanto, reproducir la vida. Bajo este concepto ampliado de trabajo y de producto-de-trabajo podemos visibilizar que la diversidad de formas sociales ha asignado diferentes roles a los sujetos, “históricamente toda comunidad, aun en la indiferenciada vida del clan paleolítico, necesitó siempre una cierta división de funciones dentro de la comunidad” (Dussel, 2014, p. 43); por su parte, Semo expone que “todas las sociedades, incluso las más primitivas, deben decidir sobre la distribución de los recursos productivos, entre las diferentes actividades, institucionalizar la división del trabajo, el intercambio de productos y el consumo, y tomar medidas para asegurar la reproducción periódica de esas actividades” (Semo, 2006, p. 25). Dichas asignaciones han sido diferenciadas y concretas según el *sistema de histórico concreto de*

²⁴ El marxismo clásico tiene un sesgo sustancial con relación al análisis del trabajo, el cual ha devenido en la invisibilización y, por tanto, en la negación de otras formas del mismo; según Federici “los únicos elementos relevantes que se reconoce en este proceso [de trabajo] son los hombres, trabajadores que se autorreproducen, sus salarios y sus medios de subsistencia. La reproducción de los trabajadores se realiza por medio de la mercancía. Nada se dice acerca de las mujeres, el trabajo doméstico, el sexo y la procreación” (Federici, 2013, p. 157). Efectivamente, la crítica feminista amplía la visión para repensar a las formas sociales más allá del *capitalocentrismo* y del sistema moderno patriarcal.

necesidades; todos los sujetos del colectivo social, independientemente de su sexo biológico y edad, tuvieron funciones reproductivas, en este sentido, el sistema *histórico concreto de capacidades de producción* se ajusta a las necesidades de todos los integrantes de la colectividad (niñez, enfermos, ancianos, adultos e incluso para aquellos a quienes se les asignó un rol religioso o intelectual). En palabras de Bolívar Echeverría:

[...] el *telos* estructural de “vida” de la reproducción de un principio particular de organicidad para un material mineral, mediante el mantenimiento de la integridad física de los distintos organismos singulares en los que se actualiza ese principio. En el caso de los animales de individualidad gregaria, este principio incluye necesariamente un criterio especial de repartición, ubicación o individuación diferencial de todos los miembros o ejemplares del sujeto gregario dentro del sistema de funciones necesarias para su reproducción global. (Echeverría, 1984)

Amaia Pérez, Silvia Federici y Natalia Quiroga indican que el trabajo invisibilizado por el marxismo clásico es el que efectivamente asegura la reproducción de la vida, por tanto, la reproducción social va más allá de la producción de objetivaciones (transformación) del entorno natural, pues existen trabajos que generan valores de uso, los cuales se fundamentan en la misma relacionalidad (por ejemplo, el afecto, la sexualidad, el cuidado de otros, la procreación, la preparación de alimentos, el cuidado de semillas, etcétera). Históricamente, todos los ámbitos y actividades de la reproducción han sido asignados a diferentes miembros de los conglomerados de la especie humana, no obstante, dentro del sistema patriarcal se ataca sistemáticamente a la mujer

para debilitarla en aras de su subordinación²⁵ y así aprovecharse de la capacidad de su trabajo, al mismo tiempo que provoca la generación de divisiones entre los conglomerados humanos.

Por tanto, aquí retomamos tal crítica para señalar que existe una visión cerrada del marxismo ortodoxo que ha velado la participación del trabajo de reproducción doméstico, y que es necesario incluirlo dentro de los análisis de la reproducción de la vida en sentido amplio; en otras palabras, para analizar las formas sociales concretas es preciso partir de esta mirada crítica para no aceptar conceptos como la división sexual de trabajo emulando las condiciones patriarcales.

En el principio de este capítulo desarrollamos argumentos sobre la noción de que los valores de uso son aquellos capaces de reproducir la vida; estos valores de uso se dan a través de cubrir necesidades concretas con bienes productos-de-trabajo y que, por tanto, el trabajo es, de esa manera, concreto, a diferencia del trabajo abstracto cuyo proceso de abstracción se da dentro de la esfera de circulación mercantil. Con ello, agregamos a esta argumentación que todo este proceso está sustentado a través de una serie de valores de uso emanados del trabajo de cuidados y doméstico. En un sentido también dialéctico, todo el trabajo de los seres humanos con su entorno natural está sustentado por los trabajos doméstico y de cuidados (afectos, transformación de alimentos, creación de vestido y calzado, cubrir las necesidades de sujetos con capacidades reducidas como niños y ancianos, etcétera). Podemos traer a colación las palabras de Cristina Vega, Raquel Martínez-Buján y Myriam Paredes:

²⁵ Los estudios de Silvia Federici son muy reveladores sobre estos acontecimientos pues hace una revisión histórica de estos ataques principalmente en Europa, América y África pues son hechos interrelacionados y de alcance mundial, “la redefinición de las tareas productivas y reproductivas y de las relaciones hombre-mujer operada en este período [siglo XV-XVIII], que fue realizada con la máxima violencia e intervención estatal, no deja dudas que de los roles sexuales en la sociedad capitalista son una construcción” (Federici, 2015, p. 30).

La reproducción humana alude a la restitución diaria de los sujetos en el marco de una sociedad determinada, en nuestro caso capitalista. Incluye el *trabajo doméstico*, dimensión material en el sostenimiento del espacio y el *cuidado*, que alude a la restitución subjetiva y emocional. [...] Más que una noción fija, proponemos entender la reproducción y el cuidado como un conjunto de actividades y disposiciones que pueden variar de un contexto y periodo a otro. (Vega, Martínez-Buján y Paredes, 2018, p. 18; cursivas del texto original)

Podemos sostener que los cuidados y el trabajo doméstico son fundamentos de toda forma social y de todo lo que de ella emana, no solo porque afirman la vida, sino porque es en ellos donde se conforman todos los sujetos de dicha forma social; Maria Mies nos recuerda que “los seres humanos no viven simplemente. Los animales viven. Los seres humanos *producen* sus vidas. Esta producción tiene lugar dentro del proceso histórico” (Mies, 2019, p. 110). De ahí que la producción de la vida sea hasta hoy uno de los campos de disputa más fuertes; en este sentido, si retomamos a Vega, Martínez y Paredes, veremos que la lógica del trabajo de cuidados y doméstico ha cambiado con el tiempo, agregaríamos que dependiendo de la determinación de las relaciones de poder que se han desarrollado: “La subordinación de la productividad femenina [trabajo de reproducción] no fue para nada un proceso pacífico, fue parte integral de las luchas de clase y del establecimiento de relaciones de propiedad patriarcales sobre la tierra, el ganado y las mujeres” (Mies, 2019, p. 124). Ya Silvia Federici ha sostenido la idea de que en la actualidad no nos producimos como queremos, sino bajo parámetros y dinámicas que no decidimos. La constitución del patriarcado, posteriormente aunado al colonialismo / colonialidad / modernidad y el sistema de producción capitalista, generó que el trabajo de cuidados y doméstico quedara invisibilizado y sometido para ser funcional a la reproducción de la mano de obra del proceso de producción capitalista:

El capital no se plantea simplemente como una relación de trabajo asalariado, sino como una relación de trabajo dual: como relación de trabajo asalariado en el proceso de producción y como relación de trabajo no directamente asalariado en el proceso de reproducción. De hecho, son dos las relaciones de producción, opuestas entre sí, y cada una de ellas es presupuesto de la otra: la relación del trabajador con las condiciones objetivas del trabajo de producción, la relación de trabajo asalariado, y la relación del trabajador con las condiciones objetivas del trabajo de reproducción, *la relación de trabajo no directamente asalariado*. (Fortunati, 2019, p. 47)

Como se pudo señalar brevemente, la imposición del patriarcado ha surgido de una serie de procesos históricos basados en la violencia contra las mujeres, de ahí que la división sexual de trabajo, al día de hoy, se entienda como desigual y de opresión; con el devenir de la historia y el triunfo de la revolución burguesa se impuso la idea de que

[...] la mujer no trabaja en el sentido verdadero, sino que realiza una misión, la de esposa y madre [...] para el trabajador libre, la mujer es ama de casa o prostituta [...] suministra una mera prestación personal de servicios —más o menos por amor—; para el capital, la mujer debe aparecer como fuerza natural de trabajo social. (Fortunati, 2019, p. 58)

Ciertamente, este proceso de subsunción del trabajo de cuidado y doméstico al sistema de producción capitalista da una idea de la importancia del mismo que, potencialmente, da forma al propio sistema social del capital.

Por consiguiente, sostenemos la idea de que, para salir de la lógica del sistema social del capital y su modo de producción capitalista,

tenemos *que descentrar la reflexión de la economía como producción y circulación de mercancías para recolocarla en los trabajos de cuidados, reproducción y generación de valores de uso, en aras, también, de construir la reproducción no capitalista de la vida*. Con este giro, nosotros replanteamos el análisis de los fenómenos sociales al incorporar lo que históricamente ha sido invisibilizado: el trabajo de cuidados, si a esto le agregamos, lo que señalamos anteriormente de la energía y el entorno natural, asestamos un golpe fulminante a la reflexión economicista pues valoramos lo que ahí se le conoció como externalidades. Así, si retomamos la fórmula de la crítica de la economía política que alcanza a ver al trabajador como fuente de todo valor —inserto en relaciones sociales de capital— reiteramos que dicha fuente de valor antes de estar subsumida a la relación social de capital existe dentro de los cuidados y lo doméstico, es decir, reproduciendo la vida.

Con todas las claves anteriores que descentran el análisis económico, proponemos recuperar el horizonte al que Bolívar Echeverría llama, entendida como la realización de una forma social libre (natural), no de forma abstracta, sino

[...] comprometida con un proyecto peculiar de humanidad [...] la entrada a una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción. (Echeverría, 2014, pp. 196-197)

Experiencias de economía solidaria¹

“Nacimos a raíz de un problema, una cooperativa siempre nace a raíz de un problema”.
Cooperativista de Los Altos de Jalisco

Formalmente, Jalisco es una entidad que pertenece a la federación de los Estados Unidos Mexicanos; se divide en ciento veinticinco municipios y se encuentra en el extremo occidente del país; colinda con Nayarit, Michoacán, Aguascalientes, Zacatecas, Colima y el Océano Pacífico. Según datos del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática [INEGI], para finales de 2017 aportó el 6,9 % del Producto Interno Bruto Nacional [PIB], siendo el cuarto dentro de la lista global nacional. Los capitales más desarrollados dentro del Estado son comercio y manufactura, el último de los cuales está compuesto por la industria alimentaria, la industria electrónica y de computación, la industria de bebidas y tabaco, así como la química y metal básica.

¹ Este capítulo es producto del trabajo colaborativo realizado con investigadores del Cuerpo Académico 971 de la Universidad de Guadalajara en el marco de la convocatoria realizada para el Fortalecimiento de los Cuerpos Académicos de la Secretaría de Educación Pública. Agradezco a Sergio Porras y, en especial, a Enrique López Amezcuca por la colaboración y todo el aprendizaje.

Esta realidad ha sido una construcción histórica dentro de la comparsa realizada entre los Gobiernos locales, regionales y nacional con diversos capitales nacionales e internacionales. Los productos de dichas alianzas han sido la creación y la consolidación de polos industriales importantes en las áreas señaladas. Así, la estructura del capital en Jalisco, aunque a mediados del siglo XVII fue periférica frente a la de las grandes ciudades del centro del país, como Ciudad de México y Puebla, con el pasar del tiempo se configuró como la punta de lanza en la industrialización en el occidente del país.

Este crecimiento económico tiene fuentes diversas, entre ellas, la ciudad de Guadalajara como clave central. En efecto, el aumento demográfico y la consolidación de su infraestructura urbana, la migración del campo que llegó a ella, su posición geográfica que se ofrece como puerta al norponiente del país, la constitución de capitales regionales que encontraron un mercado de mano de obra y consumo creciente (Arias, 1980) así como el ámbito geográfico-natural existente que ofrece abundancia en elementos naturales, son algunas de estas. Un ejemplo lo encontramos en el siguiente párrafo donde podemos encontrar luces sobre la consolidación de la industrialización: “a finales del siglo XIX se instaló la presa hidroeléctrica más grande del país y la primera en América Latina, que buscó aprovechar la caída del agua de la cascada para generar electricidad y abastecer a la importante industria Textil Manufacturera Río Grande” (Navarro, 2015, p. 208). El texto anterior alcanza a reflejar cómo se detonó gran parte del proceso industrializador de aquel siglo al favorecer a la industria generadora de mayor valor de la época, la textil, por lo que Jalisco fue figurándose como un lugar geográfico con características ideales para el desarrollo del sistema de producción capitalista.

Dentro de las primeras décadas del siglo XX, en un doble sentido, se desarrollaron grandes industrias y unidades productivas diversas

de pequeña escala, intensivas en mano de obra; dicha configuración económica fue complementaria, pues las pequeñas fueron productoras de insumos para las grandes empresas y, a su vez, sus miembros consumidores de la creciente cantidad de bienes que comenzaron a circular como mercancías de las corporaciones. A partir de la década de los sesenta, ya adentrados en la etapa del “desarrollo estabilizador” basado en el modelo de sustitución de importaciones, Guadalajara contó con las condiciones para la inversión en empresas de alta rentabilidad y bajo riesgo; a decir de Patricia Arias:

La industrialización con capital local en ramas “tradicionales” garantiza el aprovisionamiento barato de algunos de los satisfactores básicos de la población, cuestión muy importante para mantener reducidas las presiones salariales de la mano de obra en general. Es decir, los capitales industriales locales contribuyen eficazmente al proceso de acumulación de capital en su conjunto, garantizando la “infraestructura” industrial y permitiendo que otros capitales de ganancia son más elevados y el mercado menos riesgoso. La coexistencia estructural entre unidades productivas de pequeña y gran escala tiene que ver con la necesidad del capital local de descubrir y profundizar mecanismos en instituciones que le permiten mantener altas tasas de ganancia. (Arias, 1980, p. 25)

El balance histórico de la industrialización en Jalisco muestra que de un modelo horizontal de pequeñas unidades productivas pasó a uno vertical de grandes industrias; el papel del Estado fue fundamental para que esto se concretara. Ya para la última gran fase ascendente del capitalismo en México y la muestra del agotamiento del modelo sustitutivo de importaciones, el Gobierno en turno implementó la política de “desarrollo compartido”, la cual tuvo como objetivo colocar inversiones en zonas fuera del centro del país y generar

polos de industrialización. En el caso específico de Jalisco, podemos encontrar que, “para aprovechar los abundantes recursos hídricos de la región, en el contexto del desarrollo industrial nacional, y específicamente, por la decisión del presidente Luis Echeverría, [se] ordenó el traslado del corredor industrial de la ciudad de México a esa zona [la ribera del río Santiago]” (Navarro, 2015, p. 208).

En este sentido, las resistencias y luchas presentan un matiz particular, pues han tenido que afrontar los cambios dentro del desarrollo del capital conforme este iba tomando forma y evolucionando dentro del territorio. Este hecho resulta claro cuando se trata de visibilizar las prácticas de reproducción no capitalista de la vida: en esta geografía, los grupos indígenas cuentan con prácticas *adoptadas y adaptadas* de las que se pueden encontrar en otros grupos indígenas del centro o sur de México; también es claro en zonas donde se promovió el crecimiento tremebundo de capital, como en el corredor industrial de El Salto, que envenenó uno de los ríos más caudalosos del país y generó enfermedad y muerte. En otras palabras, existen casos en que la resistencia tiene que tomar una postura de defensa y recuperación de la naturaleza e ir en contra del despojo, y otros donde el entorno no está directamente al asecho de la apropiación capitalista y existe la oportunidad de construir prácticas humanas con un metabolismo social equilibrado, por ejemplo, espacios agroecológicos o permaculturales.

Un mapeo para el diálogo de experiencias

Para lograr el objetivo del trabajo de investigación se precisa tener contacto con diversas experiencias y proyectos en Jalisco; así, una de las primeras preguntas que nos hicimos fue: ¿cómo acercarse a las experiencias a lo largo del territorio estatal? En un primer momento esta resultó una tarea difícil no solo por las distancias entre una

y otra, sino que, en tanto la inserción del gran capital nacional y transnacional dentro de las diferentes regiones de Jalisco es diversa, las lógicas de todos los proyectos también lo han sido, es decir, han respondido de manera particular frente a las dislocaciones capitalistas.

Entonces, se planteó generar una estrategia que no solo permitiera conocerlas como entes aislados, sino que también mostrara los diálogos entre ellas. En efecto, la pretensión es hacer una revisión sistémica que permita comprender la realidad desde diferentes frentes para entender cuál es el papel de dichas iniciativas dentro del entramado social contemporáneo. Acreditamos que este conocimiento, de manera militante, también permite promover diálogos directos e indirectos entre ellas para fortalecer su quehacer.

En la búsqueda de la mejor manera de lograr nuestro cometido, encontramos los ejercicios realizados en Argentina y Brasil llamados de manera genérica “Mapeos de Economía Social”, de los cuales se coloca aquí un poco de información. Para el caso de Argentina, el mapeo fue hecho por dos instituciones: en primer lugar, por el Instituto Nacional de Asociativismo y Economía Social [INAES], que en 2007

[...] realizó un censo a cooperativas y mutuales con el objetivo de ‘conocer las características específicas propias de las organizaciones de la Economía Social y determinar su participación en la economía nacional con el fin de obtener información que permita ajustar el diseño de las políticas del INAES para el desarrollo y consolidación del sector. (Coraggio et al., 2010, p. 18)

Es decir, fue un mapeo de origen gubernamental para orientar la política pública del mismo organismo que lo impulsó. En segundo lugar, en ese mismo país, hubo otro esfuerzo por parte del Instituto Conurbano de la Universidad Nacional General Sarmiento [UNGS] y

el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, que se realizó entre 2005 y 2007, cuyo objetivo fue “el reconocimiento (y autorreconocimiento) de la Economía Popular y de las políticas públicas (estatales y no estatales) que se dirigen a ella, sus objetivos y su eficiencia” (Coraggio et al., 2010, p. 25). En el mapeo de origen gubernamental se alcanzó a levantar información sobre 4 902 cooperativas, y en el de la UNGS, de aproximadamente 899, cuya información fue recopilada y catalogada en: emprendimientos asociativos mercantiles, emprendimientos asociativos no mercantiles y empresas recuperadas.

En el mismo sentido, también en Argentina, se ha realizado el “primer mapa de fábricas y empresas recuperadas”,² el cual “constituye una manera de elaborar relatos colectivos en torno a lo común y de brindar mayor visualización a ciertas experiencias de resistencia” (Colombari y Molina, 2014, p. 60). El alcance de este mapeo también fue nacional y, según el informe, se georreferenciaron alrededor de ciento sesenta y dos empresas que tienen como basamento el trabajo autogestionado, determinación económica que se comparte con las iniciativas de la economía solidaria.

Aunado a esto, existen esfuerzos locales por hacer mapeos; tal es el caso del mapeo del municipio de Santa Fe, Argentina, proyecto aprobado por la Universidad Nacional del Litoral, el cual parte de los mapeos nacionales realizados con anterioridad, y cuyo objetivo es “crear y presentar un mapeo socioterritorial que comprenda las expresiones de la Economía Social y Solidaria localizadas en el Municipio de Santa Fe como primera aproximación a un diagnóstico situacional” (Cardozo et al., 2017, p. 5).

Por su parte, en Brasil se han realizado dos mapeos nacionales, el primero en el periodo 2003-2005, ideado por el Fórum Brasileiro de Economía Solidária y el Gobierno federal en turno, además de

² Algunos autores involucran a las empresas recuperadas dentro de la economía solidaria, pues se sostiene que cuentan con principios que tienden a romper con el funcionamiento del sistema capitalista (Ver Gracia, 2015).

contar con el apoyo de universidades, centros de investigación y ONG (Gaiger, 2007, p. 58), cuyo objetivo fue

[...] construir una base nacional de información sobre economía solidaria; fortalecer e integrar los emprendimientos; favorecer la visibilidad de la economía solidaria; apoyar procesos públicos de reconocimiento y certificación de las iniciativas de economía solidaria, y la formulación de políticas para el sector. (Coraggio et al., 2010, p. 18)

Un hecho que se puede resaltar del mapeo señalado es que fue ideado en conjunto con el movimiento social que tenía intrínsecamente la “finalidad de agrandar el conocimiento y proporcionar mayor visibilidad a ese nuevo campo de prácticas, articular las experiencias y, todavía, ofrecer subsidios para la construcción de una plataforma de acción y a la formulación de políticas públicas” (Gaiger et al., 2014, p. 17). De este ejercicio se creó el Sistema Nacional de Informaciones [SIES], donde se recogió evidencia sobre más de veinte mil emprendimientos. Esta información se depuró y se validó en un segundo mapeo que duró de 2009 a 2013, y que contó con instrumentos más complejos; la motivación de hacerlo tuvo que ver con “la necesidad de avanzar en el conocimiento del perfil de nuevos miembros de los emprendimientos, así como en la verificación de los impactos sobre las condiciones de vida de esos trabajadores y sus familias” (Gaiger et al., 2014, p. 19).

En México la información sobre los organismos del sector social de la economía y de los que se consideran parte de la economía solidaria es sumamente difusa. Aunque han existido intentos por realizar diagnósticos y mapeos, en términos generales estos han sido infructuosos. Por ejemplo, se intentó crear un Registro Nacional de Organismos de la Sector Social de la Economía incluido en el proyecto inicial de la Ley General de Economía Social Solidaria

[LESS]; no obstante, esa propuesta fue removida en las comisiones de revisión y dictamen, Es importante señalar el esfuerzo de diversas iniciativas de economía solidaria que, en 2002 y 2003, se agruparon y se referenciaron como “Espacio EcoSol”, con lo que emprendieron diversos esfuerzos en torno a la consolidación de un movimiento nacional que finalmente no pudo llevar a cabo el mapeo nacional; este hecho se puede observar dentro del texto de Alfonso Vietmeier:

Es conveniente presentar un diagnóstico diferenciado del conjunto de las EcoSol. Aún no existe, en el caso de México. Aquí indico, entonces, una tarea importante para los sectores académico y público, y para las EcoSol mismas. Estamos iniciando apenas un mapeo por regiones y una primera aproximación valorativa. (Vietmeier, 2005, p. 107)

Si bien esto lo escribió en 2005, ya en 2014 Marañón y López señalaban:

Así, en 2003 se impulsó la conformación del Espacio EcoSol México, el cual agrupa a un significativo número de redes y organizaciones que desarrollan actividades económicas de producción, comercialización, así como algunas que impulsan el dinero comunitario y trueque. Sin embargo, a pesar del generoso despliegue de esfuerzos, hay todavía un camino largo que recorrer para lograr un espacio solidario articulado en términos conceptuales, estratégicos y operativos. Aún falta generar información precisa de la importancia cuantitativa del mundo solidario, incrementar la visibilización de sus discursos, prácticas y potencialidades. (Marañón y López, 2014, p. 3)

Desde la política pública, el Instituto Nacional de Economía Social [INAES] ha impulsado el Observatorio del Sector Social de la

Economía, el cual tiene como objetivo “la organización metódica de los componentes que contribuyan a la visibilización del Sector Social de la Economía” (Web del Observatorio del Sector Social de la Economía). Asimismo, este organismo señala en su sitio web que “el Observatorio es el instrumento adecuado para la sistematización y difusión de las experiencias nacionales del sector. [...] Ello implica precisar quiénes integran al sector, cuáles son sus organismos y sus actores” (web del Observatorio). El INAES fue facultado para crear este organismo en 2012, y hasta 2019 no han realizado mapeos nacionales, estatales o regionales. Finalmente, dentro del rubro de la política pública, el único esfuerzo que ha tenido frutos es el “Catálogo de Cooperativas de la Ciudad de México” que impulsó la Secretaría de Trabajo y Fomento al Empleo de la misma entidad federativa, el cual se fundamenta en los artículos 7.º y 9.º, inciso a, de la Ley de Fomento Cooperativo de la Ciudad de México.³ Cabe señalar que el esfuerzo de consolidar la información sigue estructurándose, si bien no fue una relación cartográfica, diversas entidades promovieron la cuenta satélite de la economía social. Así, el esfuerzo conjunto del INEGI y el INAES como las instancias gubernamentales, y del Consejo Superior del Cooperativismo y el CIRIEC México dieron paso a la presentación en 2022 de los datos donde se señaló, entre otras cosas, que la economía social equivale a 1,6 % del PIB nacional. No obstante, por su naturaleza cuantitativa estas métricas son representativas de una parte del fenómeno, el estudio es incapaz de dar luz sobre la diversidad de prácticas económicas existentes dentro de lo que engloban como Sector Social de la Economía.

Ahora bien, sabemos que la herramienta gráfica por sí sola no ofrece una mirada sobre la complejidad existente de las experiencias, pues “elaborar un mapa tiene entre sus propósitos, la localización, ubicación y representación simplificada de fenómenos sociales, naturales o

³ Para ver el catálogo y toda la información ingresar al portal <http://www.cooperativas.cdmx.gob.mx/styfe/coop100/index.php>, el cual fue revisado para el presente trabajo el 18/12/17.

ambientales” (Ochoa-García, 2002, p. 72). No obstante, creemos que sí es una herramienta que funge como llave para tener un acercamiento y generar una serie de diálogos que permitan visibilizar sus formas de producción, distribución, circulación y consumo de riqueza socialmente producida, así como las claves que puedan generar campos de comprensión de procesos que coadyuven a la *reproducción no capitalista de la vida*. Entendemos que la representación cartográfica por sí sola no hace todo lo anterior; en efecto, pareciese que la palabra *mapeo* termina siendo insuficiente para esto, no obstante, se dejó como tal por la facilidad de interpretación y porque da pie para una recopilación de datos mayor. En este sentido, desarrollamos la metodología.

Exploración y análisis de datos

Dentro de la etapa exploratoria nos esforzamos por obtener la mayor cantidad de datos de proyectos a través de la revisión documental para, posteriormente, discernir las iniciativas que nos ofrecían un panorama del fenómeno estudiado. Para poder realizar esto, en primer lugar, integramos a los Organismos del Sector Social de la Economía reconocidos por la Ley de Economía Social Solidaria [LESS]: “Ejidios; comunidades; organizaciones de trabajadores; sociedades cooperativas; empresas que pertenezcan mayoritaria o exclusivamente a los trabajadores, y; en general, de todas las formas de organización social para la producción, distribución y consumo de bienes y servicios socialmente necesarios”.

No obstante, nuestra mirada no se podía reducir a aquellos proyectos que tuvieran registro y reconocimiento oficial del Estado mexicano. Por tanto, también buscamos aquellas iniciativas, colectivos y experiencias que estuviesen actuando bajo la lógica de economía alternativa politizada. Es así que, dentro de la fase de revisión documental, destacan investigaciones sobre economía social en

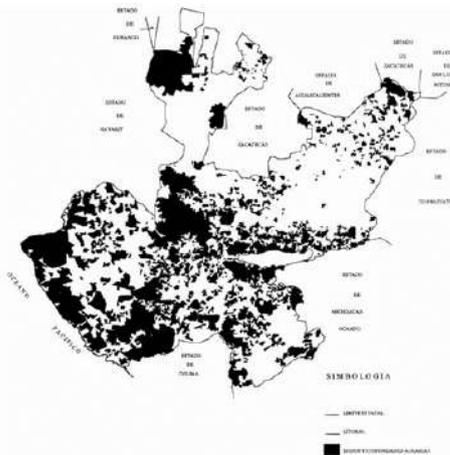
general y cooperativismo en particular, como las tesis de grado sobre cooperativas en Jalisco, por ejemplo, del repositorio de la Universidad de Guadalajara y del ITESO.

Dentro del repositorio del ITESO es donde probablemente se encontró el mayor número de experiencias documentadas por las diversas investigaciones existentes que se han hecho, así como de los registros de los Proyectos de Aplicación Profesional [PAP], los cuales son una suerte de combinación del servicio social y las prácticas profesionales. De la misma manera, se pudo acceder a las publicaciones de grupos de investigación, por ejemplo, “Las alternativas ciudadanas emergentes en Jalisco” (ITESO, 2014) y “La agroecología en la construcción de alternativas hacia la sustentabilidad rural” (ITESO / Siglo XXI, 2011), así como varias publicaciones de la revista *Magis* editada por la misma casa de estudios. Cabe señalar que estos tienen más de cinco años de antigüedad y varias iniciativas que están descritas ahí ya no se encuentran activas.

Otro espacio de búsqueda fueron las solicitudes de información dentro del sistema de Transparencia Nacional (INFOMEX) a dos instancias federales, el INAES y CONAPESCA, sobre los apoyos a los grupos con proyectos productivos y Sociedades Cooperativas dentro de Jalisco desde el año 2012 hasta el 2018, para conocer qué tipo de esfuerzos existen. Los resultados quedaron establecidos en las solicitudes de información con folios 2010000005919 del 31 de julio y 0819700129319 del 12 de diciembre de 2019, donde se anexaron, por parte del INAES, un documento con mil seiscientos cuarenta apoyos otorgados; empero, el listado no contenía datos de contacto, por lo que se procedió a la búsqueda bajo una toma aleatoria de registros, con la que en ninguno de los casos se logró obtener mayor información en los buscadores de internet. Es por esta razón que dicha información se desestimó y no se contempló para el mapeo. CONAPESCA, por su parte, dio cuenta de trescientos cincuenta y nueve registros de agrupaciones pesqueras del Sector Social de la Economía en el Estado, de las cuales algunas fueron censadas y visitadas, por lo que este dato de organismos sí es contabilizado en el mapeo.

Si hacemos una revisión desde los OSSE podremos encontrar que existen dos tipos que están bien localizados: por un lado, se encuentran los Ejidos y comunidades rurales y, por otro, las Sociedades Cooperativas de Ahorro y Préstamos [SOCAP]. Las primeras están contabilizadas por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática [INEGI] en su Censo Agropecuario, así como por los Censos Generales de Población y Vivienda. Para estos núcleos agrarios certificados se encontraron mil trescientos cincuenta y tres repartidos en los ciento veinticinco municipios del Estado, cuya distribución se puede visualizar en el Mapa 1. El registro de las SOCAP, cuya información fue hallada dentro del Fideicomiso Fondo de Supervisión Auxiliar de Sociedades Cooperativas de Ahorro y Préstamos y Protección a sus Ahorradores [FOCOOP], indicó la existencia de ciento nueve organizaciones⁴ cuyo conjunto de sucursales cubre los ciento veinticinco municipios del Estado.

Mapa 1. Ubicación de ejidos y comunidades agrarias en Jalisco



Fuente: INEGI (1995). Datos por ejido y comunidad agraria. México D. F.: INEGI.

⁴ Las SOCAP cuentan con una tendencia propia por sus características y patrones que tienen que ver con intervenciones del Estado mexicano, así como del Sistema Financiero Mexicano donde no todo el número señalado está acreditado e inclusive, existen menciones de impedimento de funcionamiento.

Por tanto, dentro de la búsqueda documental realizada encontramos mil novecientos ochenta y ocho experiencias de organismos del sector social de la economía y proyectos enmarcados en la economía solidaria en Jalisco. Sin embargo, como se mencionó en el capítulo anterior, es menester señalar que tanto las cooperativas de ahorro y préstamo, las organizaciones de pescadores, así como como los ejidos y comunidades agrarias cuentan con una lógica propia que, aunque sean reconocidos como OSSE, no significa necesariamente que funcionen bajo la lógica de una propuesta económica alternativa. Aunque de hecho sí se encuentren entrelazados con la economía popular, economía social y hasta solidaria, se ha decidido, exceptuando algunos ejidos, no integrarlos dentro del análisis de las configuraciones, pues el resultado daría un sesgo no deseado dentro de la investigación.

Por tanto, el objetivo es poder comprender la red restante de ciento sesenta y cinco organizaciones. Si se presentase la necesidad de contar con un método estadístico estricto, diríamos que el número cuantificable de una muestra representativa con un nivel de confianza del 80 % y un margen de error del 10 % precisaría de treinta y cuatro proyectos; dentro del trabajo de campo se ha cubierto la visita a dicha cantidad de proyectos que se encuentran distribuidos dentro de seis regiones político-administrativas: Altos Norte, Altos Sur, Centro, Costa-Sierra Occidental, Costa Norte, Sierra y Valles. En este sentido, es importante recalcar que la base de dichos encuentros fueron los guiones cuantitativos y cualitativos (presentados previamente en la sección metodológica); la revisión e interpretación de los resultados da pie a la reflexión sobre una diversidad de configuraciones que se desarrolla en apartados posteriores.

Caracterización de las experiencias de economía solidaria

A raíz de la investigación documental y de campo realizada con distintos grupos dentro de las diferentes regiones del Estado de

Jalisco, hemos podido distinguir algunas *configuraciones* de las experiencias del sector social de la economía, así como de la economía solidaria. Es decir, los proyectos y experiencias cuentan con ciertos rasgos o patrones de manera más o menos clara.

Cabe señalar que estas configuraciones no son determinantes ni pretenden encuadrar la realidad en categorías cerradas, sino que tienen la intención de ser una guía de entendimiento del fenómeno al que estamos aproximándonos. Toda experiencia es multifacética y la teoría es incapaz de presentarlas en su diversidad. Por tanto, el nombre de *configuración* no es fortuito: los hallazgos encontrados muestran patrones para reflexionar y acreditar que comparten rasgos en común, que no se encuentran aislados sino entrelazados a otros procesos sociales, económicos y culturales, y que son polimorfos.

Unidades domésticas

La primera configuración que decidimos resaltar es la de las unidades domésticas [UD], las cuales ya han sido estudiadas desde diversas disciplinas como la antropología y la sociología; particularmente desde la economía solidaria, por Laura Collin (2015) y Jorge Aparicio (2012). Para términos prácticos, recuperamos la noción de este último:

La unidad doméstica integra al conjunto de prácticas, actividades, medios y recursos, de que se dispone a fin de resolver la reproducción de los distintos miembros que la conforman. En ese margen, la apropiación, gestión y distribución de los recursos en la economía no se rige por el mercado, aun cuando se articula con él; tampoco se reduce a normas de parentesco, aunque la familia es su forma básica, más elemental y simple; del mismo modo, no cabe desvanecer su contenido definitivo en la figura de la comunidad. (Aparicio, 2012, p. 8)

No obstante, es la corriente de la economía feminista (Federici, 2013; Mies, 2019; Pérez, 2014; Quiroga, 2008) la que permite ligar con profundidad la función realizada por estas unidades y las llamadas economías alternativas; de hecho, desde esta perspectiva necesariamente cuestionamos la división entre el trabajo productivo y el trabajo improductivo, es decir, abrimos la mirada para criticar la imposición teórica de la economía ortodoxa que señala el trabajo mercantil (y que genera plusvalía desde una visión marxista) como el único productivo. En realidad, toda la trama de trabajo doméstico y de cuidados catalogada como “no productiva”, que ha sido asignado históricamente a las mujeres y a los cuerpos feminizados como la niñez y las personas adultas mayores, es la que, *fundamental y radicalmente*, sostiene la vida.

Uno de los grandes hechos para destacar es que la economía solidaria también invisibiliza a la economía doméstica (Di Masso, 2018); este hecho lo constatamos de manera reiterada en las iniciativas visitadas: muchas veces surgió de manera directa en las entrevistas y en otras ocasiones se visibilizó mediante la observación. Así pues, mientras la experiencia organizativa como colectivo o sociedad cooperativa, entre otros, se dedica a producir mercancías (bienes con valor de cambio para llevar al mercado), los individuos integrantes de estas consumían bienes producidos o transformados en la unidad doméstica, presentados como alimentación o cuidados (bienes solo con valor de uso). Existen UD en situación de carencia de medios de producción, insumos o bienes básicos de consumo que mezclan la producción de bienes para el autoconsumo y para el mercado, es decir, que utilizan las capacidades domésticas para insertarse en pequeños mercados que les permitan obtener todo aquello que son incapaces de producir y que consideran necesario para la reproducción de su vida, presentándose así un proceso de súper-explotación.⁵

⁵ Esta categoría está desarrollada por Ruy Mario Marini para explicar la complejidad del fenómeno del capitalismo dependiente a nivel internacional, aquí lo adaptamos

Claramente, el sistema mercantil se ha insertado cada vez más dentro de las UD, de tal manera que es imposible hacer una reflexión mayor sobre la vulnerabilidad de estas Unidades frente al mercado en este apartado. Empero, queda bien documentado cómo es que siguen funcionando bajo esquemas de reproducción —autoconsumo, reciprocidad, donación— en los que emergen relacionamientos no capitalistas ni cósmicos, sino de realización social o afirmación de la vida. Es importante señalar que se encontró una gran cantidad de formas de operación; la diversidad es increíble porque existe la intersección de muchas variables: clase, ingreso, actividades productivas y reproductivas, educación, número de integrantes o nivel de inserción dentro del sistema de producción capitalista.⁶ En sentido estricto, toda economía mercantil se sustenta por unidades domésticas; cuando nos referimos a ellas, hablamos de millones de células generando bienes materiales y relacionales que sirven para la reproducción de vida de los sujetos. Este tópico es retomado en el cuarto capítulo.

Resaltamos que la economía de la unidad doméstica tiene la característica de ser no mercantil o, al menos, no de manera prioritaria: *del trabajo colectivo existente ahí se generan bienes que son repartidos y consumidos bajo esquemas de circulación como la redistribución, la donación, el autoconsumo y la reciprocidad*, pudiendo

en el sentido en que lo explica Jaime Osorio cuando señala que el fenómeno de la superexplotación se da cuando se “rompe con la ley del valor” y ni siquiera se paga, mediante un salario, el mínimo de reproducción de la fuerza de trabajo. El desarrollo de este proceso se puede encontrar de manera extensa en Leopoldina Fortunati (2019).

⁶ Es importante resaltar que la noción de la economía popular está mayoritariamente basada en el funcionamiento de las unidades domésticas, por lo que existen diferentes acercamientos teóricos para su comprensión. Uno de los más ricos que encontramos ha sido el de Verónica Gago (2015), un estudio de la economía popular en barrios periféricos de Buenos Aires que, sin duda, tiene rasgos que se reproducen en las periferias de las grandes urbes, tales como las de Ciudad de México o Guadalajara; entre estas claves se pueden resaltar la adopción de la razón neoliberal como forma ideológica, la reproducción de economías barrocas, la reproducción de capitales fractales o la comunidad como entramado entre relaciones de reciprocidad y trabajo esclavo.

llegar dichos bienes a personas con relaciones de parentesco extendidas o sujetos con los que se mantienen o quieren fortalecer relaciones sociales intercooperativas. Se tiene que señalar que solamente una parte pequeña considerada como excedentaria es la que podría destinarse al mercado para poder tener algunas monedas-divisas (representaciones de valor) que sirvan para obtener insumos u otros bienes que no son capaces de producir domésticamente para sí mismos.

Dentro de los hallazgos encontrados, uno es que la actividad primaria o de transformación de las UD en Jalisco cuenta con bajo nivel tecnológico, y que aquellas que tienen procesos de reflexión sobre su hacer se encuentran incorporando *ecotecnias* dentro de sus labores. También podemos encontrar que existen UD cuyos miembros se encuentran dentro de procesos de defensa del territorio; aquellos que no lo están de manera directa cuentan con márgenes de maniobra que les permiten abocarse a actividades que representan directamente la generación de *medios de vida*, como la producción agroecológica, la permacultura o incluso la construcción de ecovillas. Cabe mencionar que, efectivamente, ciertas experiencias reflexionan sobre el hecho de encontrarse al acecho del despojo capitalista bajo formas que atentan contra su alimentación, sus formas de convivencia, cultura, conocimientos y saberes, entre otros, y han pasado por un proceso de politización que les permite reflexionar sobre sus medios y formas de producción y utilizarlas como forma de resistencia.

La última línea a destacar sobre las UD es que, como señala Aparicio, no necesariamente se circunscriben al ámbito familiar, sino que se está involucrando a la comunidad y, sobre todo, se trabaja en redes de unidades domésticas que están interconectadas con centros de investigación y universidades, cooperativas de producción o de consumo solidario, así como con colectivos urbanos. Podría decirse, en efecto, que en las redes —no solamente

ni necesariamente comerciales— reside la solidaridad, así como la capacidad de solidez, resistencia, fortaleza y resiliencia de las UD.

Por último, uno de los rasgos más definatorios de las unidades domésticas que pertenecen a la economía solidaria es que están atravesadas directamente por el sistema patriarcal, en otras palabras, se encuentran atravesadas por una serie de opresiones que han permitido la reproducción del androcentrismo y, el adultocentrismo. Sin embargo, más adelante señalamos la existencia de asociaciones o grupos de mujeres que enfrentan al patriarcado bajo esquemas diversos y construyen formas diferentes de economías.

Cooperativismo capitalista

Una configuración destacada dentro del mapeo fue la que llamamos *cooperativismo capitalista*, en la cual se engloban todas las experiencias cooperativas cuya finalidad es la de insertarse dentro del mercado convencional. Esto significa que hacen un esfuerzo para equipararse con cualquier sociedad mercantil en relación con su cadena productiva; en sentido estricto, cuentan con constantes esfuerzos para conservar y aumentar su productividad con la finalidad de mantenerse competitivos, ir expandiendo su mercado para la venta de mercancías y buscar constantemente mayores niveles de rentabilidad, todo esto para conseguir aumentar el capital.

Empero, encontramos diversidad de racionalidades frente a la lógica empresarial e, incluso, algunas contrapuestas a la lógica de la libre empresa. En realidad, aunque este tipo de cooperativismo está en la búsqueda permanente de mantenerse dentro de los mercados capitalistas, al interior existen lógicas de trabajo que responden a la de los beneficios colectivos y de apoyo mutuo. En otras palabras, los socios contraponen, la procuración de la rentabilidad de la empresa debe tener como una de sus ramas el beneficio de los socios, lo que

se traduce en lo que, se podría llamar *límites morales* impuestos a la acumulación de capital.

El cooperativismo cuenta, a su vez, con diversas subconfiguraciones que Laura Collin (2012) cataloga como la organización social como *movimiento altermundista*, pues esgrime como “argumento de sentido” el desarrollo de la solidaridad dentro de la sociedad:

Al menos desde finales del siglo antepasado [s. XIX], sectores de la Iglesia católica intentaron esquemas de organización social aplicados a los feligreses, conceptualizados como el laicado, con varios objetivos aparentes, intensificar sus mecanismos de control social sobre las prácticas sociales de los católicos, aumentar su influencia social, proponer sus propias respuestas o propuestas sociales y, por lo tanto, incidir en la esfera de la política. En síntesis, una opción de poder. (Collin, 2012, p. 206)

En este sentido, se hace representativo encontrar que hasta los mismos nombres de las empresas cooperativas fueron fundadas con nombres de santos, por ejemplo Sociedad Cooperativa de Consumo San Miguel Arcángel S. C. L. En efecto, bajo el incremento de los niveles de desigualdad y de implantación histórica del discurso de desarrollo en países periféricos o de capital subdesarrollado, los párrocos han promovido la organización social para combatir la pobreza al generar niveles de ingreso, disputando diversos procesos de la cadena productiva local manejados por *coyotes o caciques*, por ejemplo, en actividades como el acopio bienes.

Una de las grandes figuras que la Iglesia promovió en diversas partes del Estado fue la de cooperativas de ahorro y préstamo, conocidas como cajas populares; empero, por las características de su desarrollo, separamos su análisis en una configuración propia. De manera particular en los Altos de Jalisco, por su formación

histórico-territorial, las actividades ligadas a la ganadería fueron las que más se arraigaron en la población, hecho que sigue hasta la actualidad. En este sentido, las cooperativas mapeadas son afines a estas actividades productivas de producción lechera y derivados, la ganadería y la porcicultura.

Vale la pena destacar algunas características dentro del cooperativismo de los Altos de Jalisco, entre ellas, el carácter moral al que se alude discursivamente, el cual viene de la raíz católica de la iniciativa. Cabe señalar que existe abiertamente la “despolitización” de este tipo de cooperativas, pues señalan reiteradamente en su discurso que dentro de las reuniones de la cooperativa “no se habla de política”; acreditan que su ente empresarial debe mantenerse al margen porque no le compete, de tal manera que no reconocen a su organización como ente político. Así, esta corriente cooperativista renuncia a su capacidad política organizada y fragmentan sus intereses legítimos al individualizarlos y delegarlos a las instituciones de la democracia representativa liberal y de la religión. Por tanto, coincidimos con Laura Collin cuando señala que el fomento de estas organizaciones por parte de la Iglesia católica son formas de control e influencia social.

Si centramos el foco de atención en otras partes de Jalisco, como en las diferentes regiones del sur, hallamos también que la Iglesia promovió la organización con la implantación de las Comunidades Eclesiales de Base [CEB] que, a su vez, formularon proyectos económicos; no obstante, la base ideológica de estas es radicalmente diferente a la del cooperativismo de los Altos de Jalisco, desde que las CEB cuentan con la esencia de la Teología de la Liberación, una rama altamente politizada que critica al sistema económico contemporáneo.

Si hacemos un análisis de la lógica del capitalismo y del cooperativismo, encontraremos una contradicción esencial y, si se quiere, hasta un oxímoron. Es decir, los principios de acumulación, de

“valorizar [o incrementar] el valor”, de competencia, egoísmo e individualismo del capital son esencialmente contradictorios a los de solidaridad, cooperación, buena voluntad, participación democrática, autonomía, autogestión y redistribución que se pregonan dentro del cooperativismo. Así, los cooperativistas *realizan un doble esfuerzo al entrar dentro de la competencia del mercado convencional*, primero, porque se introducen en una lucha entre capitales, donde aquellos desarrollados tienden a desplazar o absorber a los que no cuentan con las mismas capacidades de desarrollo, esto los lleva a contraer actitudes y herramientas del mismo sistema dominante para mantenerse competitivos, incluyendo prácticas de flexibilización y precarización laboral; en segundo lugar, por tratar de mantener la acumulación capitalista en los límites morales, lo que termina por desgastar a la organización ante el constante acecho de la competencia.

Al respecto, vale la pena mencionar dos casos que resaltaron dentro del trabajo de campo: el primero es el de una empresa tequilera del municipio de Magdalena que conservó su nombre con la palabra “cooperativa”, pero que, al momento de la entrevista, se señaló que la empresa sí nació en el año de 1998 como Sociedad Cooperativa, pero que en realidad desde al menos seis años atrás ya se tributaba como Sociedad Anónima [S. A.] y que solo el nombre permaneció. En otras palabras, al insertarse dentro de la lógica mercantil, los agricultores vieron que les era más redituable convertirse en una empresa convencional, pues el mercado en el que se estaban insertando (el del tequila) estaba cada vez más dentro de la lógica de mercantilización a escala global.

El segundo caso, y tal vez más impresionante, es el de la Sociedad Cooperativa de Trabajadores de Occidente [TRADOC], considerada como una Empresa Recuperada por los Trabajadores [ERT] cuyo giro es la producción de llantas para automóviles; esta experiencia ha sido bien documentada (G. Díaz, 2015) y tomada como un ejemplo de buena práctica del cooperativismo mexicano (INAES, 2015) hasta

el año de 2019, año que se anunció la compra de las acciones de la cooperativa por *CooperTires* una empresa trasnacional.⁷ En efecto, esta configuración de cooperativismo no se ve ajena a la lógica del capital de desplazamiento o absorción de los capitales menos desarrollados por los más desarrollados.

De hecho, una de las grandes contradicciones del cooperativismo capitalista es que, al entrar en el juego del mercado, también se ve afectado por sus leyes; específicamente, nos referimos a la de centralización del capital: “la centralización (redistribución del capital existente) no reduce la competencia: la causalidad va en sentido inverso, desde la competencia a la centralización. La competencia produce monopolios capitalistas” (Weeks, 2009, p. 75). Esto es, en efecto, lo que le sucedió a la cooperativa llantera, al insertarse dentro de la competencia internacional fue absorbido por un capital trasnacional más desarrollado que le permitirá mantenerse dentro de la estructura mercantil. Al respecto, Rosa Luxemburgo, a principios del siglo XX, ya reflexionaba sobre esta contradicción: “los cambios democratizantes en el cuadro del proceso productivo entran en franca contradicción con demandas del ambiente competitivo y heterodirigido del mercado. De ahí, el diagnóstico fulminante: las cooperativas no competitivas perecen, y las cooperativas competitivas se convierten [...] [en] empresas convencionales”. (Luxemburgo citada en Brancaleone, 2019, p. 346)

Las cajas populares y de ahorro

Hemos colocado a las cajas populares y de ahorro o préstamo como una configuración particular por su infraestructura desplegada. Esta

⁷ el Consejo de Administración de TRADOC, en una carta pública fechada el 8 de noviembre de 2019, señala que fue una decisión democrática suscitada por la incapacidad de inyectarle el capital necesario a la empresa con la finalidad de mantener el nivel del producto conforme a los estándares internacionales

forma de organización financiera ha sido construida a lo largo del tiempo en mano de la Iglesia católica y, posteriormente, de técnicos de diferentes órdenes de gobierno, así como de universidades. Si bien en un comienzo se visibilizó como un sistema de ahorro para la ayuda mutua, después de la crisis que sufrió en los años noventa del siglo XX y la primera década del siglo XXI, pasó a ser regulada por el Estado mexicano, particularmente por la Comisión Nacional Bancaria y de Valores [CNBV], lo que la impregnó (con fuerza) de un sentido bancario capitalista.

Hoy en día, pocas cajas de ahorro fomentan el cooperativismo como aquel movimiento de Economía Social que fue iniciado en Europa por filósofos como Fourier, Owen, o las prácticas de los pioneros de Rochdale;⁸ más bien, se identifican como un tipo de institución bancaria popular que se sujeta a la lógica bancaria comercial impuesta por los lineamientos de la CNVB. Este hecho se ve fomentado (aunque no únicamente) por la limitación que marcan las legislaciones del Estado mexicano a este tipo de cooperativas para solo poder financiar a personas físicas; en otras palabras, este tipo de instituciones financieras populares tienen el impedimento de fomentar el desarrollo del cooperativismo capitalista, lo que genera una desconexión entre los tipos de cooperativas que marca la misma ley —producción de bienes y servicios; consumo; ahorro y préstamo—; así pues, el cooperativismo de ahorro se ha enfocado históricamente en ofrecer crédito para el consumo individual o familiar (en primer lugar) y, en segundo lugar, en el fomento de pequeños negocios individuales o familiares.

Sostenemos que hoy en día la fragmentación del Sector Cooperativo mexicano ha servido en una doble vertiente: por una parte, para el desarrollo y el robustecimiento de la economía popular y, paralelamente, para mantener dicha economía popular

⁸ Grupo de personas que, influenciados por las ideas socialistas de Owen, pusieron en práctica los primeros ejercicios de cooperativismo en Europa.

subsumida formalmente al sistema de producción capitalista. De hecho, podemos señalar que las SOCAP han sido instrumentos de ampliación de la llamada inclusión financiera en México. En un estudio realizado por Vania Ramos (2017) sobre el papel de las sociedades cooperativas de ahorro y préstamo en la inclusión financiera en México, se presenta un recuento de cómo ha sido este proceso a principios de este siglo, a partir de la crisis financiera mundial de los años 2008-2009 y hasta el año de 2015; también realiza una comparación del sector con la banca múltiple, lo que muestra, como se puede observar en las siguientes tablas, que la capacidad de las cooperativas es residual en términos de activos, intereses y utilidades.

Tabla 1 Distribución de la participación por activos en términos porcentuales
2009-2015

	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
SOCAPS	0.76	0.95	0.93	1.01	1.15	1.26	1.29
SOFIPOS	0.26	0.30	0.29	0.33	0.37	0.35	0.34
Banca múltiple	98.98	98.75	98.78	98.66	98.48	98.39	98.37
Suma total	100						

Fuente: Elaborado por Vania Ramos (2017).

Tabla 2. Distribución en la participación de los ingresos por intereses en términos porcentuales, 2009-2015

	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
SOCAPS	1.34	2.00	2.13	1.84	2.05	1.83	2.19
SOFIPOS	0.43	0.99	1.09	1.05	1.15	1.00	1.25
Banca múltiple	98.23	97.01	96.78	97.11	96.80	97.17	96.56
Suma total	100						

Fuente: Elaborado por Vania Ramos (2017).

Tabla 1.3. Distribución de la participación de las utilidades en términos porcentuales, 2009-2015

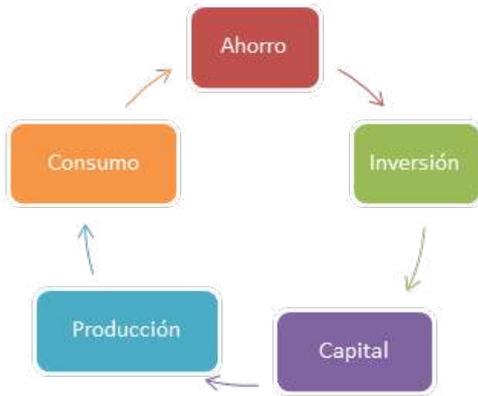
	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015
SOCAPS	-0.59	0.55	1.01	1.03	0.98	1.39	1.85
SOFIPOS	-0.01	0.28	-0.30	0.17	-0.09	-0.11	0.25
Banca múltiple	100.60	99.17	99.29	98.80	99.11	98.72	97.90
Suma total	100						

Fuente: Elaborado por Vania Ramos (2017).

Como se puede visualizar, dentro de la comparación entre el cooperativismo financiero y la banca privada o frente a todo el sistema financiero mexicano, el primero resulta tener un tamaño sumamente pequeño, cuestión que no es fortuita, sino que es resultado histórico del proceso de la desestructuración del sistema cooperativo mexicano que, en mayor medida, se propicia en el proceso de cambio del modelo de desarrollo económico que pasó del sustitutivo de importaciones al de las reformas del Consenso de Washington. No es un sinsentido que las reformas legales y restricciones estatales se hayan promovido en el auge del periodo neoliberal mexicano, es decir, en el contexto de la entrada del TLCAN, de reformas estructurales y de grandes privatizaciones de empresas estatales. Es en esta coyuntura que, por ejemplo, en 1994 se promulga una nueva Ley General de Sociedades Cooperativas que sustituye la vigente desde 1938, y es dentro de este periodo (desde la década de 1980) en el que el capital trasnacional inició su estrategia a nivel mundial para poder mantener y acrecentar su tasa de ganancia. Una vertiente de este hecho fue la eliminación y la absorción de todos los capitales que no le son compatibles o que presentan *barreras morales* a la valorización del valor y el aumento de la acumulación, y el cooperativismo capitalista es uno de ellos; de esta manera, el capital trasnacional no solo promovió la separación de las esferas económicas cooperativistas financiamiento-producción-consumo

(Gráfico 1), sino que, como ya se explicó, las hizo funcionales para la reproducción del gran capital.

Gráfico 1. Proceso económico mercantil capitalista



Fuente: Elaboración propia.

Así pues, a las cooperativas de ahorro y préstamo solo se les dejó la capacidad de incrementar el flujo monetario dentro de la economía popular para permitir el acceso a mercancías capitalistas y consolidar una masa creciente de consumidores individuales. A las cooperativas de producción que precisaron de financiamiento se le obligó a adquirirlos dentro de los grandes capitales financieros especulativos, además de dejar a la organización del consumo colectivo sin rumbo fijo. En el Gráfico 2 podemos ver el efecto de no permitir que las SOCAP inviertan en ningún tipo de sociedad y solo permiten otorgar préstamos individuales, la gran mayoría de estos se redirigen al consumo y no al crecimiento del capital cooperativo (ni de ningún otro). Así pues, el ahorro redirigido como consumo se utiliza directamente para conseguir mercancías dentro del mercado capitalista, ya que el mercado cooperativo es demasiado estrecho por no proveer las mercancías necesarias

para cubrir las necesidades cotidianas de las personas. Por tanto, el cooperativismo de ahorro y crédito no solo no ha podido fortalecer el sistema cooperativista, sino que, de manera contraria, directa e indirectamente ha apoyado al sistema de producción capitalista, de forma que la fragmentación del sector cooperativo mexicano ha servido en una doble vertiente: por una parte, para el desarrollo y robustecimiento de la economía popular al ofrecer acceso a mayores niveles de consumo y de producción a micro y pequeña escala y, por otra, para mantener dicha economía popular subsumida formalmente al sistema de producción capitalista. Este hecho se explica fundamentalmente por la generación de consumidores de las mercancías capitalistas y por la manutención cotidiana de mano de obra barata. Tal fenómeno ha sido ampliamente explicado por la corriente de la Economía Feminista, en los siguientes términos: el trabajo de la Unidad Doméstica sostiene la producción mercantil a través del trabajo invisibilizado e impago de las mujeres (Federici, 2013; Mies, 2019; Pérez, 2014); de forma muy particular, Gago y Cavallero (2019) cuentan con un estudio de la extracción de valor a través de la inclusión financiera de los sectores populares.

Gráfico 2. Ciclo económico del cooperativismo capitalista en México



Fuente: Elaboración propia.

Con lo anterior no se deja de reconocer que las SOCAP han desempeñado un papel relevante para los sistemas mercantiles de las comunidades, ya que encontramos que la percepción de diversos usuarios es de que han servido como un mecanismo eficiente que combate a la usura; es decir, no se puede negar de ninguna manera que la formación de estos grupos ha sido funcional para los diversos poblados, de manera contraria, estas iniciativas han fomentado el ahorro en una escala local-regional y han permitido el acceso regular al crédito individual que ha tendido a soportar la infraestructura económica de las Unidades Domésticas. Encontramos que las SOCAP han tendido a ser un instrumento de inclusión financiera que ha llegado a generar ciertos beneficios de índole social en espacios donde el modelo de capital neoliberal ha ido desmontando al Estado nación a lo largo de las últimas décadas. En efecto, es innegable que este tipo de cooperativas ha tenido un impacto dentro de los indicadores del desarrollo de consumo económico (de producción y consumo) de las comunidades.

Experiencias de defensa por el territorio

La comprensión de esta configuración tiene que ver con el nivel de penetración del gran capital dentro de un territorio. Como hemos expuesto, el sistema de producción capitalista precisa de expansión constante, lo que a su vez genera dislocaciones sociales que son enfrentadas por diversos tipos de resistencias. Para fines descriptivos, las dividimos en dos: por una parte, aquellas cuyo quehacer se torna primariamente político (ámbito simbólico) dejando en un segundo plano el hacer productivo (ámbito material); mientras que, por otra parte, encontramos aquellas donde el quehacer productivo es explícito y subsume implícitamente lo político.

En otras palabras, el primer tipo de experiencias que encontramos fueron esas que se encuentran bajo el acoso del despojo capitalista y

enfocan mucha más energía en espacios de politización, pedagogía, autonomía, autoconsumo y exposición pública. Su lógica explícita es la disputa simbólica frente a la dislocación social que emprende el sistema de producción capitalista, sin dejar de lado una propuesta productiva alternativa. Estas luchas están basadas en la prefiguración de una manera diferente de reproducción de la vida, aunque por el despojo múltiple del que son parte no sean capaces de generar espacios productivos que puedan cubrir las necesidades básicas y, por tanto, siguen siendo obligados a recurrir al mercado capitalista.

Por otra parte, cuando las experiencias no están al asecho directo de los despojos múltiples son capaces de recrear espacios productivos para cubrir diferentes necesidades de sus miembros, pero dicha producción, distribución, circulación y consumo se encuentra politizada, en el sentido discursivo, con la defensa del territorio. Así, desde el rescate y los bancos de semillas, la producción agroecológica y la bioconstrucción, las ecotecnologías, los mercados alternativos y el comercio local, los huertos urbanos y escolares, los circuitos cortos y las redes de consumidores, los tianguis y mercados de trueque, los bancos de tiempo, hasta los espacios de producción y comercialización de bienes y servicios alternativos (editoriales, restaurantes o cafeterías), soportan sus actividades económicas sobre diferentes elementos discursivos anticapitalistas, desde “el derecho a la ciudad” hasta “la defensa por el territorio”.

Para concluir esta subsección, es necesario mencionar que puede dar la impresión de que la mayoría de las configuraciones descritas pueden enmarcarse dentro de la defensa del territorio; de hecho, señalamos que esta última puede considerarse como transversal. Es decir, al ser nuestro punto de partida la emergencia de resistencias al proceso de expansión del sistema de producción capitalista, todo nuestro análisis podría englobarse en esta sola. Empero, para hacer más precisa nuestra descripción, solamente señalamos la existencia de estas iniciativas que, por el despojo múltiple, han sido replegadas

al ámbito de lo político, y describimos con mayor detalle aquellas cuya acción económico-material queda explícitamente politizada.

Experiencias agroecológicas

Las experiencias agroecológicas han tenido una trayectoria de altas y bajas, no obstante, el proceso ha sido hacia su consolidación, cuestión que les ha permitido permanecer por décadas en el territorio. Esto se debe a su capacidad de tejer redes de solidaridades entre diversos actores, entre los más importantes, campesinos, consumidores organizados y académicos, además de que existe una serie de sujetos promotores y acompañantes que se circunscriben al ámbito nacional e internacional. Si bien han existido diversas propuestas de producción agroecológica desde el ámbito urbano, la potencia de las experiencias agroecológicas se vislumbra dentro del ámbito rural. Esto se debe no solo a la cantidad de tierra disponible para sembrar, la cual es mayor dentro de lo rural, sino a que perduran una serie de “técnicas y conocimientos ancestrales” en relación al cuidado de la tierra que, al ser combinados con las del conocimiento científico, permiten la disputa frontal a la agroindustria capitalista.

Además, destacamos la construcción de la diversidad de formas para cubrir sus necesidades, pues no solo se reivindica el autoconsumo de los productos del trabajo de la agricultura sustentable, sino la circulación de semillas, abonos y conocimientos de forma mercantil simple y por reciprocidad.

No obstante, como sabemos, no todos los satisfactores se pueden conseguir dentro de estas redes, por lo que se vuelve necesario conseguir circulante con el cual sean capaces de adquirir bienes y servicios de otro tipo de mercancías; para ello, acuden al mercado, sin embargo, es importante destacar el esfuerzo de la constitución de mercados locales y regionales, particularmente con consumidores urbanos.

Diversos colectivos señalaron que los cultivos biointensivos y proyectos agroecológicos como modo de vida alternativo, pues les permiten diversificar y tener parcelas de diferentes plantas como chile, diferentes variedades de frijol y maíz. Además, comentan que están conscientes de la importancia de los proyectos agroecológicos como una respuesta estratégica para combatir el cambio climático, es decir, las mismas personas integrantes expresan una diversidad de atribuciones que van más allá del aspecto de la siembra y que refieren a temas de índole regional y global.

Colectivos solidarios urbanos

Las ciudades han sido el espacio donde tiene su génesis el sistema de producción capitalista, individuos, hombres y mujeres, despojados de una *socialidad* comunitaria y de medios de producción de bienes para su sustento, están dispuestos, en un doble sentido, a venderse como mercancía para obtener salario y a ser consumidores de dichas mercancías para poder reproducir su vida.

Como hemos señalado en diversas ocasiones, dicho proceso genera grandes dislocaciones sociales; en efecto, en las ciudades latinoamericanas ha existido un despojo continuo para la implantación de procesos extractivos y contaminantes que conllevan la muerte de ríos y lagos, la extinción de especies, la tala completa de bosques y la contaminación de mares, entre otros efectos, todo bajo la lógica del lucro. La ciudad juega como epicentro del proceso de acumulación de capital. Empero, ante dicho flujo de destrucción emergen las resistencias y disputas,

[...] la ciudad —como epicentro de la acumulación del capital— también ha sido históricamente un terreno estratégico para subvertir y poner en entredicho los procesos de explotación y expansión continua de la valorización del valor. En esa medida,

la lucha contra y más allá del capital adquiere enorme relevancia en estos contextos, no solo en términos de la impugnación al orden dominante, sino en la experimentación de alternativas colectivas y comunitarias capaces de cuidar y regenerar la vida ante la degradación y el colapso socioambiental que enfrentamos y que se expresa de manera profundamente crítica en los espacios urbanos metropolitanos actuales. (Navarro, 2016, p. 15)

En efecto, dentro de la ciudad se ven condensadas estas contradicciones como un flujo, la imposición y la impugnación como un hecho constante, cotidiano, que ha terminado por configurar conglomerados que pugnan por diferentes intereses capitalistas, y otros, de horizontes de lucha. Los primeros tienen desarrollo por su constitución histórica, en otras palabras, los grupos capitalistas se conforman a lo largo del tiempo por el tipo de despojo, el proceso de explotación de la naturaleza y la humanidad, las mercancías generadas y las nuevas configuraciones (innovación de la técnica) que les permiten acrecentar su tasa de ganancia. Así, existen grupos de capital industrial que se han enriquecido por la explotación laboral y natural, y que ahora, por la división internacional del trabajo, se han aliado o han sido subsumidos por capitales transnacionales. Existen otros capitales parasitarios financieros que son recientes, que crean mercancías ficticias y volátiles de alta valoración; existen capitales inmobiliarios, de transportes, etcétera, todos los cuales se concentran en las grandes urbes, en grupos familiares herméticos con códigos y normas compartidos entre ellos que forman la clase de los propietarios.

Por otra parte, hallamos ciertos grupos desposeídos que cuentan con derechos que han sido conquistados históricamente, como el acceso a servicios públicos como la salud, la educación y la cultura. La larga historia de movimientos de resistencia y de desborde social: movilizaciones de médicos y ferrocarrileros

en las décadas de los cincuenta y sesenta, las guerrillas urbanas en las décadas de los setenta y ochenta las cuales tuvieron como respuesta la represión, desaparición y tortura por parte del Estado. Actualmente, las resistencias se han tornado de amplia gama y van desde aquellos que luchan por (i) la defensa del territorio ante la contaminación de la misma dinámica urbana: residuos urbanos, expansión inmobiliaria, desechos tóxicos de las fábricas y empresas, contaminación de ríos, tala de bosques y selvas, privatización de espacios de públicos; (ii) el derecho a la ciudad: aquellos que se imponen ante el despojo por blanqueamiento (gentrificación) y que promocionan la movilidad no motorizada; (iii) el trabajo con personas vulnerables: personas en situación de calle, niñez y tercera edad trabajando en las calles, migrantes, violencia doméstica, discapacitados; (iv) los trabajadores independientes organizados; (v) el movimiento ecologista; (vi) los colectivos de economía social que promueven mercados (tianguis) de trueque, bancos de tiempo, intercambio de semillas, entre otras acciones; (vii) los artesanos y comerciantes organizados que han conformado espacios como bazares y diversos corredores artístico-culturales; (viii) los colectivos anarquistas y feministas que proponen diversas actividades económico-culturales con base en la autonomía y la autogestión. Claramente existen intersecciones, no solo hallamos las iniciativas de defensa del territorio, sino también proyectos agroecológicos urbanos o cooperativas urbanas.

Cabe señalar que los grados de politización de los grupos expuestos es diversa, hallamos aquellos con menor politización, como los grupos de artesanos y comerciantes organizados, y los que trabajan con población vulnerable, pues sus intereses son desde filantrópicos hasta de sustento económico, mientras que, por otro lado, los de mayor politización son espacios feministas, anarquistas y de defensa por el territorio.

Asociaciones o grupos liderados por mujeres

Esta configuración defiende y es consecuente con un regreso a lo que enseñaron las ancestras, por ejemplo, los cultivos biodinámicos y los cultivos asociados; busca ir de la mano con los elementos naturales, respetando a la madre tierra y lo que ella proporciona. Se trata de recuperar y compartir saberes populares con la comunidad y con la familia acerca de cómo cultivar de manera más natural para obtener un producto limpio y no dañar la tierra.

se tienen que entender como un proceso o flujo que se ha venido entramando desde décadas atrás, que, si bien tiene una emergencia ante, como lo señalan, “la catástrofe ambiental” actual, sus procesos se vienen articulando desde diversos espacios y con diferentes miradas tanto en los ámbitos rural y urbano como el feminismo, la agroecológica y unidades domésticas.

Grupos unidos por el interés de recursos del Estado y falso cooperativismo

La última configuración propuesta no tiene que ver con la resistencia a las dislocaciones sociales del sistema de producción capitalista; al contrario, hallamos casos de personas que se han puesto bajo el nombre de la economía social o el cooperativismo para verse beneficiados por recursos públicos o por grupos que decidieron iniciar una empresa con ánimo de lucro. Los primeros son de carácter parasitario, acuden a las convocatorias de organismos del Estado para *bajar recursos*, que nunca llegan a las personas que debieron ser beneficiadas. Generalmente, estos grupos pasaron las pruebas de verificación y desaparecieron inmediatamente después, o por corrupción de funcionarios y servidores públicos pues la comprobación del uso de los recursos nunca fue realizada.

Los segundos —el falso cooperativismo— obtuvieron recursos y permisos del Gobierno estatal y federal para asociarse bajo figuras de sociedades cooperativas o sociedades de producción rural; aquí encontramos a los grupos de pescadores y acuacultura, los cuales funcionan como productores individuales cuyo sustento real recae en la unidad doméstica. En realidad, los pescadores no cuentan con formación cooperativista y, en ciertos casos, han conformado estructuras corporativas. Por otro lado, existen grupos que bajaron recursos para poder iniciar sistemas de crédito, aquellos exitosos fueron incorporados a sociedades cooperativas de ahorro y crédito y, por tanto, a una lógica bancaria. A estos grupos les llamamos de falso cooperativismo porque la figura legal los enmarca dentro del sector social de la economía, pero funcionan como una institución del ámbito privado con rasgos de ideología liberal, es decir, individualistas, de libre empresa o de explotación laboral.

Crítica al mapeo de economía social, solidaria y sector social de la economía

Carregar de política a autogestão!
Gustavo Comanchi

Más allá del fenómeno, la esencia

Como se señaló, se hace imperioso reinterpretar el mapeo realizado con las reflexiones epistémicas y ontológicos presentadas en el capítulo primero. En efecto, las configuraciones de la economía popular y solidaria que fueron presentadas se descifran desde un enfoque distinto. Es preciso reconocer que lo que fue presentado como los resultados de investigación de mapeo se mantuvo dentro del orden fenomenológico al abocarse, en gran medida, a las esferas de producción, circulación y consumo mercantil. Si bien se dio cabida a algunas consideraciones de mayor profundidad, por ejemplo, con los grupos liderados por mujeres, las experiencias agroecológicas y las unidades domésticas, es menester retomar las configuraciones propuestas para entender las limitantes y potencialidades de emancipación del sistema de producción capitalista. Cabe señalar que esta lógica no solo nos está abriendo la puerta a la reconstrucción

de un marco categorial para la transformación de las prácticas, sino también a la visibilización de potencialidades para obtener claves que permitan la transición a un sistema que vaya más allá del sistema social del capital.

Comencemos con el *cooperativismo capitalista*. Partir de que esta configuración está inserta abiertamente dentro del sistema de producción capitalista, como lo señalamos y sostuvimos anteriormente, permite abrir de forma inicial las reflexiones críticas. La lógica del cooperativismo nace desde la perspectiva de la economía social, es decir, se puede comprender como *una de las disputas abiertas por la propiedad de medios de producción, del trabajo y de sus excedentes*. En teoría, dentro de una empresa cooperativa todos los trabajadores tienen propiedad compartida / colectiva de los medios de producción y, por tanto, realizan una gestión colectiva que se enuncia democráticamente al asumir el principio: “un socio-trabajador, un voto”. Empero, dentro de los resultados de la investigación empírica, podemos encontrar que no todas las empresas cooperativas en Jalisco funcionan con esta lógica, de hecho, gran cantidad de cooperativas de los Altos de Jalisco, de la costa norte y de la región sur, así como de la Zona Metropolitana de Guadalajara, cuentan con trabajadores asalariados que no son socios ni tienen con el título de propiedad de la empresa. Cabe señalar que, incluso, existen casos donde los socios cooperativistas fungen un papel de capitalistas semejante al de las empresas privadas y el llamado capital social de la empresa cooperativa se ha vuelto privativo e inasequible para la mayoría; se pueden ver diferencias en términos discursivos y materiales, ya que los socios cooperativistas evocan el mejoramiento de las condiciones laborales, empero, invisibilizan la explotación del trabajador no socio y de todo el trabajo doméstico.

Ciertamente, el capital social de las empresas cooperativas se acrecienta por la explotación del trabajo de los socios y de los trabajadores de manera diferenciada, siendo estos últimos los que tienen

peores condiciones que los primeros. Este caso se da, por ejemplo, en las lecheras de la región de los altos, donde se señalan las “buenas condiciones laborales de los trabajadores” al contar con un “buen salario” y altas prestaciones; el caso extremo es la cooperativa hotel emanada de un ejido en la costa sur, donde los socios cooperativistas dejaron de trabajar y la empresa es sostenida solamente por trabajadores asalariados.

Creemos importante aclarar que aquellas cooperativas donde los socios dejaron de trabajar y delegaron todas sus actividades productivas en otros a través de una relación obrero / patronal se pueden comprender como parte del *falso cooperativismo*, empero, esto no es así; sostuvimos que el cooperativismo capitalista, para poder existir y sostenerse dentro del mercado capitalista, precisa de la explotación de ambos tipos de trabajo: la explotación tanto de socios-trabajadores como de trabajadores asalariados. De hecho, sin la explotación del trabajo de los segundos, las prerrogativas de los primeros serían prácticamente imposibles de sostener, pues la relación de capital no podría existir, en otras palabras, la valorización del valor (capital) sería insostenible. Por el contrario, hemos señalado claramente que el falso cooperativismo tiene que ver con imposiciones de entes exteriores para aglutinar sujetos trabajadores, como el caso de las cooperativas de pescadores, las cuales, en Jalisco, funcionan para mantener permisos de pesca o diversos procesos de actividad sobre el mar y los peces sin involucrar ningún tipo de asociación más que la formal (solo en papel).

El proceso *performativo democrático*, los espacios pedagógicos internos, así como todos aquellos aspectos políticos y de autonomía, el otorgamiento de condiciones materiales de reproducción de la vida (más o menos) digna —remuneraciones monetarias como salarios y adelantos, así como prestaciones laborales tales como seguridad social, días de descanso, pago de horas extra y vacaciones— para socios, sumados a la reinversión de capital, su incremento y

el mantenimiento de la competitividad dentro del mercado, se hace posible solamente con la sumatoria de: (1) la explotación de plusvalor de trabajadores que pueden gozar de derechos de propiedad —socios-trabajadores—; (2) la de los otros trabajadores a los que se les restringe la propiedad; (3) la invisibilización del trabajo doméstico y de cuidados, y (4) la externalización de afectaciones al entorno natural. A esto se le suman los factores históricos del cooperativismo en México, los cuales le han dado un desarrollo menor en términos de fomento educativo, legislativo, público y tecnológico, a diferencia del sector privado cuyo desarrollo ha sido históricamente alto; así pues, la tasa de ganancia del capital cooperativo es marginal frente a los capitales privados dentro de la configuración del sistema de producción capitalista, por tanto, al cooperativismo de producción y consumo se les ha relegado a espacios restringidos y residuales (esto, incluso, aunque puedan ser clasificados como medianas y grandes empresas por el número de trabajadores y la capacidad de producción).

No obstante, la marginalidad en la que se ha colocado el cooperativismo en Jalisco y México, dentro del entramado de relaciones del sistema de producción capitalista ha fungido como *un espacio que genera el incremento del consumo de bienes y servicios dentro del contexto de reproducción de la vida*. Como caso para analizar, traemos a colación la cooperativa hotel de la costa sur de Jalisco. Si bien los socios cooperativistas dejaron de trabajar,¹ los trabajadores asalariados que fueron contratados son oriundos de los pueblos y rancherías aledañas a la cooperativa, zonas que cuentan con altos índices de migración a Guadalajara, Puerto Vallarta, Ciudad de México o Estados Unidos, por lo que el trabajo que se genera a través del hotel ha promovido niveles de arraigo en la juventud, del mismo modo que ofrece sustento a mujeres que no cuentan con acceso a

¹ La cooperativa fue construida tras la decisión de convertir un espacio común ejidal en hotel, los ejidatarios quedaron como dueños de la cooperativa.

tierra u otros espacios productivos para obtener medios de vida. En entrevista, trabajadoras de la cooperativa señalaron que sus esposos habían migrado y que dentro de la comunidad no contaban con formas de sustentar cosas básicas como la alimentación, pues ellas, al no ser ejidatarias, no tienen acceso a tierras (Alvarado, López y Ayala, 2022), entonces la cooperativa les permite trabajar y recibir un salario estable.

Este caso es representativo de muchos otros capitales cooperativistas que, con condiciones y contextos diferentes, se desarrollan en geografías y actividades productivas periféricas donde al gran capital nacional o transnacional no le interesa invertir porque sus tasas de ganancia son marginales. Sin embargo, a estos socios cooperativistas y trabajadores que se encuentran dentro de una región con poblaciones pequeñas, separadas, empobrecidas y lejanas de los grandes centros urbanos, les es funcional para poder atraer flujos monetarios a la localidad que, de otra forma, se conseguirían, por ejemplo, a través de remesas, las cuales les permiten consumir bienes-mercancías de diferentes mercados regionales, nacionales e internacionales. En este caso particular, la actividad turística del hotel cooperativa funciona de esa manera, atrae turistas nacionales e internacionales para generar flujos de circulación de monedas, de tal modo que estos pobladores son capaces de acceder a comprar bienes y servicios mercantiles, es decir, les da posibilidad de concurrir a los mercados y, con ello, a bienes que no son producidos localmente.

En este sentido, es importante indicar que en México, aunque se haya reducido a una forma marginal, el potencial discursivo del cooperativismo en torno a la disputa social del capital es peligrosa para los grandes capitales nacionales y transnacionales *porque trastoca el componente ideológico de la propiedad privada, el lucro y la acumulación individual*. Por ello, se han hecho reformas legislativas y jurídicas que se traducen en un ciclo roto de crecimiento del capital

cooperativista, como fue mostrado en el Gráfico 2. Esto se traduce en lo siguiente: al momento de realizar el levantamiento de datos, las cooperativas de ahorro y préstamo, en vez ser parte del sistema cooperativo nacional como se sostiene en la Ley General de Sociedades Cooperativas, en realidad se insertan como componentes del sistema financiero nacional, pero sin posibilidades de dar créditos a personas jurídicas morales (colectivas); esto, desde nuestra perspectiva, hace que se enfoquen en la promoción del financiamiento del consumo doméstico e individual, hecho que impide al ahorro de los socios cooperativistas financiar inversiones de capital cooperativo. He aquí uno de los dilemas del cooperativismo nacional. No solo existen contradicciones y limitaciones internas sobre el crecimiento de su propia relación de capital, sino que, además, existen impedimentos exógenos para su propio funcionamiento y fomento. En este sentido, la falta de politización de las SOCAP para comprender su actividad dentro de un ciclo económico capitalista, así como las contradicciones y el desconocimiento de las mismas cooperativas de producción y consumo frente a su relación con el capital en general, le han impedido que se consolide como un movimiento capaz de articularse a nivel regional, estatal y nacional.² En relación con esto último, encontramos que ciertos esfuerzos cooperativistas urbanos y periurbanos desconocen o niegan su relación con el capital; los horizontes políticos que sostienen, como el buen vivir, la soberanía alimentaria o la autonomía les hacen: (a) acreditar que su trabajo tiene que ser altruista y que tienen que poner de su propio dinero y recursos para que su labor siga adelante; (b) desconocer su propia relación con el capital, lo que resulta en problemas financieros constantes; (c) invisibilizar su capacidad de transformación.³ En este

² Más bien, al momento de escribir este texto, el movimiento cooperativista a nivel nacional se encuentra fragmentado; el caso representativo de ello es la existencia de dos consejos superiores del cooperativismo, siendo que la propia ley general de cooperativismo solo reconoce la existencia de un solo consejo superior.

³ Estas categorías no son excluyentes y coexisten en diferentes grados.

sentido, cabría hacer la pregunta: ¿existe una cooperativa no capitalista? A nivel teórico, esta idea es un oxímoron porque su misma creación está basada en la relación de capital; a nivel práctico, existe heterogeneidad de experiencias, sin embargo, uno de los problemas es que, por parte de actores y teóricos que se asumen militantes o estudiosos de las economías alternativas, estas se llegan a idealizarlas como anticapitalistas.

En realidad, este no es un debate cerrado. Una de las apuestas del presente trabajo es centrarnos en uno cuyos términos ofrezcan la mayor claridad posible en aras de contar con herramientas que den pie a mayores niveles de agencia por parte de los sujetos cooperativistas. Acreditamos que la falta de claridad conceptual está fundada en que diversos estudios y proyectos combinan una serie de elementos sin llegar a presentar de manera compleja la interacción entre las economías y ecologías políticas, las coyunturas territoriales, la inserción en la división nacional / internacional del trabajo, la división sexual del trabajo o el punto de partida ontológico / epistémico. Por ejemplo, encontramos que Boaventura de Sousa Santos y Cesar Rodríguez (2011) combinan dos nociones para poder presentar alternativas económicas, es decir, tienen el objetivo de “ampliar el canon de la producción” con tal de mostrar “camino para la producción no capitalista”, empero, no enuncian desde dónde entienden el capitalismo, es decir, si se refieren solo al sistema de producción o si están hablando sobre el sistema social del capital; en cambio, en su estudio colocan una serie de textos sobre iniciativas “exitosas” para mostrar que los caminos de la producción no capitalista existen, en este sentido, por ejemplo, señalan al complejo cooperativo Mondragón del Estado español, de forma que

[...] las cooperativas de trabajadores amplían la democracia participativa hasta el ámbito económico y, con ello, extienden el principio de ciudadanía a la gestión de empresas. Semejante

ampliación de la democracia tiene efectos emancipadores evidentes por cumplir la promesa de eliminar la división que impera hoy entre la democracia política, por un lado, y el despotismo económico (es decir, el imperio del propietario sobre los trabajadores en la empresa), por el otro. (Santos y Rodríguez, 2011, p. 26)

En efecto, como ya retomamos previamente con Ellen Wood (2006), una de las condiciones básicas para la instauración del sistema de producción capitalista ha sido la separación entre la esfera de producción (económica) y la esfera de decisión sobre la producción (democracia). Encontramos que el cooperativismo llama a la construcción de la autonomía —ámbito político— y la autogestión —ámbito productivo— en términos de unir las; además, es posible acreditar objetivamente que un complejo cooperativo pueda llegar a construir las; sin embargo, ¿esto significaría que la razón del complejo cooperativo dejaría de tener como base una relación social capitalista? En realidad, no; como demostramos previamente, el cooperativismo está fundado en una relación de capital —valorizar al valor— y está inserto dentro del sistema de producción capitalista, caso que se amplifica dentro de Mondragón, pues su producción es de mercancías de alcance intercontinental; en otras palabras, está inserto dentro del comercio internacional o mercado mundial.

En la misma línea de explicación del complejo Mondragón se encuentra Gibson-Graham (2011), al señalar que en este complejo cooperativo se está visibilizando la construcción de una *economía comunitaria* por sus avances sociales y democráticos; no obstante, somos capaces de señalar que eso no significa una producción anticapitalista, de hecho, es posible construir relaciones hasta comunitarias dentro del sistema social del capital para mantener

funcional el sistema producción capitalista.⁴ ¿El cooperativismo debería de ser una opción descartada por esta razón? En definitiva, acreditamos que la respuesta es no, en realidad, más allá de posicionamientos morales, proponemos partir de la existencia de casos que funcionan para la reproducción de la vida, pues “la emergencia y proliferación de grupos de trabajo asociativos se constituye como respuesta y resistencia a la *crisis estructural del empleo*, crisis vinculada con diversos problemas relacionados con la mercantilización de la naturaleza y de la vida cotidiana que ponen en jaque la reproducción social y la reproducción de la vida biológica de las especies” (Gracia, 2015, p. 22). En otras palabras, habría que ser claros en que la empresa cooperativa es una *disputa por el trabajo y sus excedentes* fundada bajo relaciones de capital, y que, al concurrir dentro del mercado reproduce (se subsume dentro) el sistema de producción capitalista;⁵ así pues, no supera la relación de capital ni el sistema de producción capitalista, incluso aunque discursivamente señale que sí lo hace. La subsunción de este tipo de relaciones cooperativas y, en mayor medida, de la economía popular, se encuentra desarrollada por Verónica Gago (2015, 2019); ella sostiene, por ejemplo, que las economías populares funcionan de una manera barroca, generando procesos de autogestión para reproducir la vida, aunque

⁴ En su estudio, Verónica Gago muestra una serie de reflexiones sobre cómo es que la diversidad de formas comunitarias se inserta dentro del proceso de valorización de capital, “la comunidad devenida engranaje de lo que la tradición del operaísmo italiano teorizará como *fábrica social*. Es decir, la comunidad como uno de los elementos que será incorporado a la esfera de valorización cuando esta incluye un conjunto de conexiones, afectos y cooperaciones que ensanchan y recualifican la producción ya no circunscripta a las paredes de la fábrica” (Gago, 2015, p. 124).

⁵ Existe literatura académica que señala que a través del trabajo asociado se construyen formas de vivir distintas a las de las relaciones capitalistas (por ejemplo, Diaz, 2015); efectivamente las condiciones simbólicas y materiales son diferentes para los miembros que trabajan de manera autogestionada, empero, el potenciar convivencias distintas al interior de las iniciativas y proyectos no quiere decir que se rompa de forma sistémica con la relación capital-trabajo.

existe una extracción de su potencialidad cuando se acude a los circuitos formales de la expropiación capitalista, como el mercado, pero también en el proceso de financierización:

Las finanzas se “aterrian” en economías surgidas de los momentos de crisis, nutridas por las modalidades de autogestión y trabajo sin patrón, y explotan las formas en que las tramas subalternas reproducen la vida de un modo que no puede simplemente reducirse a la “sobrevivencia”. Es esa politización lo que *leen y traducen las finanzas como potencia a explotar*. Así, una multiplicidad de esfuerzos, ahorros y economías “se ponen a trabajar” para las finanzas. Esto significa que las finanzas se vuelven un código que logra homogeneizar esa pluralidad de actividades, fuentes e ingresos, expectativas y temporalidades. [...] El endeudamiento se realiza para el consumo de bienes no durables (electrodomésticos y ropa) y para financiar servicios que fueron desfinanciados por el Estado (salud y transporte, por ejemplo) a tasas de interés especialmente altas. (Gago, 2019, pp. 134-135; cursivas del texto original)

Estas formas de economías populares y sociales solidarias se encuentran consumiendo todo tipo de mercancías capitalistas (reproducción de relaciones mercantiles), y lo que añade Verónica Gago es que, a través de la expansión financiera o bancarización compulsiva, se ha hecho que todos estos estratos de la población que antes habían sido excluidos del consumo masificado por incapacidad de pago, ahora, a través del mecanismo de la deuda, sean incorporados para extraerles su trabajo y convertirlo en ganancias para el capital financiero:

[...] el papel de la financierización de los dispositivos de inclusión social (por ejemplo, los subsidios a las diversas formas

de emprendimientos cooperativos) con relación a una nueva forma de *explotación financiera*, como clave del relanzamiento de acumulación de capital. Las finanzas capturan hoy, a través del endeudamiento masivo, los ingresos salariales y no salariales de las poblaciones populares, clásicamente excluidas del imaginario financiero. Es así que la deuda funciona estructurando una compulsión a la aceptación de trabajos de cualquier tipo para pagar la obligación a futuro. (Gago, 2019, p. 139)

Entonces, es importante recuperar los niveles de análisis existentes para poder dar cuenta de la complejidad del fenómeno: por una parte, a nivel individual y desde el aspecto material de la vida, podemos encontrar que, tanto los proyectos de la economía social — expresada por el cooperativismo— y las iniciativas de la economía popular tienen una función: la disputa por el trabajo y sus excedentes ya señalada; sin embargo, por otra parte, a nivel sistémico encontramos que tanto el cooperativismo como las organizaciones de la economía popular han sido obligadas a entrar en los circuitos de consumo para refuncionalizar los mercados capitalistas. También, en el ámbito simbólico-político-cultural, hallamos dentro de nuestra investigación la existencia de una dispersión dentro del cooperativismo capitalista que resulta en la pérdida de sentido político, es decir, de la noción de unión de trabajadores para construir capital social con principios y valores que compitan con el capital privado no es clara. Este sentido político del cooperativismo se encuentra difuminado e incluso, en muchos casos, es nulo; aquellas que sí lo hicieron tenían miembros pertenecientes a algún movimiento ideológico anarquista o marxista, algún pasado como militantes de movimientos políticos o también siendo parte de alguna institución académica; fuera de estos círculos, un caso particular fue el de la experiencia de la cooperativa llantera, que es una empresa recuperada por los trabajadores después de un proceso de huelga por

parte del sindicato y la disputa con el capital trasnacional. De esta manera, los impedimentos legales, aunados a la falta de politización de las empresas cooperativas —en sus diferentes escalas—, han hecho que gran cantidad enmarque cabalmente sus actividades en el sistema de producción capitalista sin ningún tipo de cuestionamiento. Existen, por su parte, algunos pocos casos de cooperativas, sobre todo urbanas, de resistencia simbólica al sistema social del capital, así pues, detectamos que la actividad cooperativa tiende a ser considerada como un trabajo desde altruista hasta residual.

Es un hecho palpable que las búsquedas y proyectos que no tienen claridad sobre sus relaciones dentro del sistema de producción capitalista y su grado de inserción no solo pueden ser capaces de refuncionalizar, sino que también se encuentran en riesgo de que su discurso sea incorporado como parte del sistema social del capital.⁶ Justamente, este hecho es constatable de manera empírica en muchas de las actividades económicas alternativas, independientemente de si son locales o trasnacionales.

Colocamos como ejemplo el caso de la cooperativa llantera por ser considerado como una cooperativa exitosa a nivel nacional. Esta empresa, recuperada por los trabajadores de la trasnacional Euskadi-Continental, buscó colocar su mercancía (llantas para automóviles) dentro de los mercados de Estados Unidos para obtener mayores ganancias, esto le obligó a unir su capital social con capital internacional.⁷ Si bien esto le permitió a la empresa cooperativa, como unidad productiva individual, mejorar las condiciones laborales de

⁶ El hecho de la falta de politización de iniciativas, así como de la banalización del nombre de economía solidaria ya ha sido manifestada previamente por teóricos de la economía solidaria como José Luis Coraggio (2011); Immanuel Wallerstein (2005) señala cómo es que las resistencias son incorporadas por el sistema e incluso recompensadas.

⁷ Guillermo Díaz (2015) hace un recuento histórico sobre la empresa cooperativa; al momento de nuestra investigación, las condiciones se encuentran, como se dio a conocer en el Capítulo 2, en campo de disputa y cambio entre la presión del capital trasnacional, la disidencia organizada y el Consejo de Administración.

los trabajadores respecto de cuando eran trabajadores asalariados por la empresa Continental, desde la perspectiva de la economía mundial, se puede señalar que el cambio fue que la producción de llantas de los trabajadores jaliscienses pasó de ser explotada por un capital a otro, es decir, de una relación de explotación del capital trasnacional a uno local. Ahora, si este hecho lo situamos dentro de la división internacional del trabajo, encontramos que el reajuste fue de una relación de explotación directa del capital trasnacional central a la explotación por un capital periférico que a su vez es explotado por un capital trasnacional.

Es exactamente aquí donde debemos parar para reflexionar sobre el relativismo del análisis individual y discursivo, como el que realiza Gibson-Graham (2011), para explicitar que, si partiésemos solamente de la discursividad, como lo sostienen las autoras, entonces podríamos apuntar a la existencia de prácticas de *prácticas diversas*⁸ en la cooperativa llantera, pues dentro de nuestras entrevistas podemos recuperar sentidos que rompen con el canon de la relación de capital privado, por ejemplo: “[...] antes, al momento de la hora de salida dejábamos las máquinas como estuvieran, ahora hasta nos quedamos más tiempo a limpiarlas y darles mantenimiento, pues las máquinas son nuestras [...]”; “[...] todas las decisiones de la cooperativa pasan por la asamblea general [...]”. En el mismo sentido, podemos recuperar también los discursos citados en el trabajo de Guillermo Díaz (2015) sobre los y las trabajadoras de la misma cooperativa: “Estamos todos los que trabajamos aquí, todos, desde el gerente hasta el que barre, todos bajo un esquema cooperativo” (p. 106); “el triunfo está en nuestras manos [...] inclusive en las pensiones estamos mejorando, en el salario [...] yo siento que sí fue un cambio muy significativo. También la sensación de decir:

⁸ Según Gibson-Graham, “el lenguaje de la economía diversa hace visible una gran variedad de prácticas y espacios económicos en un lugar particular, que se constituyen como un recurso para la construcción de economía comunitarias” (2011, p. 411)

‘¡tengo una empresa!’” (p. 176); “yo aprendí que cuando hay unión hay fuerza, que si exigés tus derechos y te organizas, se pueden lograr muchas cosas. Antes era apática y creo que la mayoría de las mujeres también. Las mujeres nos dimos cuenta de las injusticias” (p. 212).

El llamado es a no caer en la confusión con lo sostenido por Gibson-Graham (2011), si bien concordamos en que estos discursos son necesarios y dan claves para la construcción de *economías poscapitalista* —como prefiguraciones—, si no se les enmarca dentro del contexto y la coyuntura del sistema de producción y social del capital entonces solo contribuiremos al aumento de la ambigüedad del entendimiento y quehacer de las alternativas.⁹ Puesto que la producción y venta de llantas está inserta dentro de una cadena global de valor, la ERT, ahora cooperativa llantera, no solo estuvo diseñada desde un principio para ser parte del sistema de producción capitalista, sino que no es capaz de generar un cambio dentro de dicha estructura. En efecto, el análisis de las alternativas tiene que extenderse a la conformación global del sistema de producción, pues dentro de este la industria latinoamericana se consolida para

⁹ Aquello que no señala Gibson-Graham es que la praxis no se fundamenta solo en el lenguaje o los discursos, sino en una dialéctica entre lo simbólico y lo práctico, ambas en sus sentidos positivos y negativos que transforman la realidad social, así pues, las autoras sostienen que “el pensamiento posestructuralista ofrece una mirada de la indeterminabilidad última del significado y el poder constitutivo del discurso, que cuestiona las ideas establecidas y las prácticas dominantes, lo cual aumenta el valor de la efectividad política de la teoría y la investigación y demuestra cómo pueden surgir nuevas formas alternativas de práctica y de poder” (Gibson-Graham, 2011, p. 164). En efecto, pareciese que Gibson-Graham comete el error del estructuralismo ortodoxo al invisibilizar la dialéctica de la *praxis* y repetir el idealismo del siglo XIX, mismo que fue criticado por Marx. En este sentido, vale la pena traer a colación lo que sostiene Adolfo Sánchez Vázquez, “la praxis aparece en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* como actividad productiva, concretamente como trabajo enajenado, o como transformación humana de la naturaleza incluso en la relación enajenada del hombre y naturaleza. Pero anticipando una concepción más profunda de la praxis que comenzará a esbozarse tanto en sus *Tesis sobre Feuerbach* como en *La ideología alemana*, ya en los *Manuscritos* hallamos referencias a la actividad práctica revolucionaria como actividad necesaria para transformar no ya una idea, sino la realidad. ‘Para superar la *idea* de la propiedad privada es plenamente suficiente la *idea* del comunismo. Pero para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción* real del comunismo’” (Sánchez Vázquez, 1973, p. 123; cursivas del texto original).

[...] atender las exigencias de la circulación capitalista, cuyo eje de articulación está constituido por los países industriales, y centrada sobre el mercado mundial [dentro de] la economía exportadora latinoamericana [...] la economía exportadora es, pues, algo más que el producto de una economía internacional fundada en la especialización productiva: es una formación social basada en el modo capitalista de producción. (Marini, 2015, pp. 132-135)

Las posibilidades de construcción de otra alternativa se ven en sus condiciones objetivas bajo un análisis crítico de la realidad, así pues, no es que no se pueda advertir la articulación de cadenas de valor cooperativas, como lo sostendría Guillermo Díaz,

[...] no se advierte hasta el momento la intención efectiva de impulsar la articulación en cadenas de valor cooperativistas o redes de colaboración solidarias, que permitan potenciar a la ECOSOL como alternativa frente al capitalismo neoliberal, salvo la afirmación de Jesús Torres Nuño [integrante del Consejo de Administración de la cooperativa llantera] en su discurso del Congreso Internacional sobre Legislación y Políticas Públicas de Fomento Cooperativo, en 2008: “la necesidad de dar los pasos necesarios a la integración cooperativa, es decir, el intercambio de productos y colaboración real entre propias cooperativas”. (G. Díaz, 2015, p. 105)

En realidad, bajo la constitución actual del cooperativismo capitalista jalisciense y mexicano —normativo, político y productivo— no es posible hacerlo por las condiciones estructurales, como fue expuesto por Mario Marini y la corriente de los dependentistas marxistas latinoamericanos. Justamente, habría que volver a revisar el papel del discurso frente a las condicionantes económico-materiales objetivas

para poder visibilizar la capacidad de transformación del sistema de producción capitalista a través de la disputa de capitales, por ejemplo, ¿qué capacidad tiene un capital periférico (como el caso de la cooperativa llantera) en la transformación de la estructura de la División Internacional del Trabajo? Ahora, desde la economía solidaria, el tema de las cadenas de valor se ha trabajado poco, en realidad, como se señaló al comienzo, los esfuerzos académicos se enfocan en abordar los análisis desde distintas disciplinas sobre experiencias individuales. Y, aun así, dichos análisis de encadenamientos de valor desde lo solidario no serían capaces de dar muchos frutos en relación con la disputa intercapitalista, de hecho, en cierto sentido, las experiencias nacionales e internacionales existentes permiten desde ya comprender que las cadenas de valor “solidarias”, en realidad, reproducen los patrones de desarrollo económico basados en la explotación del trabajo, la colonialidad y el subdesarrollo.

Para continuar con el ejemplo de la cooperativa llantera de Jalisco, preguntamos en entrevista de dónde se obtiene la materia prima para trabajar las llantas, en particular, el caucho, a lo que nos respondieron que en su lógica de ser solidarios se buscó a una cooperativa en un estado del sur del país, en Chiapas, para que les proveyera dicho material; sin embargo, dicha relación comercial no funcionó, pues el entrevistado señaló que tuvieron problemas en el momento de la obtención continua del material y de la calidad necesaria para su proceso productivo, por lo que decidieron cambiar de proveedor a uno de Asia. Esta situación no es fortuita, en realidad, sostenemos que la empresa no tenía mucho margen de acción frente a esa situación, ya que el mercado le estaba solicitando un producto con ciertas características sin las cuales la cooperativa sería desplazada por otro capital, por ello, tuvieron que cambiar de proveedor, aunque fuera de otro continente, para mantener su competencia dentro del mercado norteamericano; en esta decisión jugaban la disputa de su trabajo

y sus excedentes. Sin embargo, las condiciones del encadenamiento productivo significan una serie de consecuencias inintencionales por parte de la cooperativa, entre ellas, los *términos de intercambio desiguales* que hacen por la compra de las materias primas (Emmanuel, 1978), es decir, la extracción de valor a través de un comercio que perjudica los ingresos de los productores primarios; en otras palabras, las materias primas (*comodities*) se pagan a un precio que afecta a los productores, además de esto, existe un proceso de *descapitalización natural* (Infante-Amate et al., 2020), es decir, aquel donde grandes cantidades de materiales que se extraen directamente de la tierra pasan a ser apropiados (dentro de los productos) por nichos de mercado de altos ingresos, como aquellos que tienen acceso a automóviles¹⁰ y, por supuesto, necesitan llantas para sus autos.

A diferencia de lo que se sostiene por la economía ortodoxa,¹¹ en términos concretos, los términos de intercambio del comercio internacional entre países resultan ser de *suma* cero, donde existen rubros de pérdida para ciertas geografías y sectores en particular (Infante-Amate et al., 2020), por lo que históricamente, dentro de las propuestas económicas alternativas, se ha levantado un movimiento por el *comercio justo* cuyas bases han sido ofrecer mayores ingresos a los productores, bajar los ingresos de los intermediarios y que los compradores paguen un precio más alto que el promedio del mercado.

¹⁰ La comercialización de autos ligeros en México dentro de los años 2018 y 2019 ascendió en promedio de 106 688 [Nota de la correctora: ¿esto es ciento seis mil seiscientas ochenta y ocho unidades (en ese caso poner un espacio de no separación) o es "de ciento seis a seiscientas ochenta y ocho unidades"?] unidades (<https://www.eleconomista.com.mx/empresas/Ventas-de-autos-en-Mexico-regresan-a-numeros-rojos-vehiculos-de-lujo-ganan-mercado-20190306-0037.html>) en contraste de la población económicamente activa del país, que asciende a cincuenta y seis millones de habitantes.

¹¹ La teoría ortodoxa del comercio internacional señala que el este es de suma positiva, ya que los países se ven beneficiados de los intercambios de bienes y servicios. Esta teoría está basada en premisas falsas y sus resultados no son palpables empíricamente.

Esta corriente, que está fincada, en su mayoría, por el intercambio entre compradores del norte global y productores del sur global, no rompe con los términos de intercambio desigual, no solo porque no existe una base objetiva de un “precio justo”, sino porque no toma en cuenta la naturaleza intrínseca de las mercancías, el trabajo objetivado, la estructura de la división internacional del trabajo, la estructura natural del territorio, los niveles de desarrollo de los capitales de producción, etcétera (Emmanuel, 1978). Si bien es importante señalar que, desde el análisis individual, el comercio justo es una ventana de oportunidad para que los productores locales obtengan, en ciertos momentos, una mayor cantidad de divisas circulantes,¹² esto no significa que el comercio sea realmente “justo”, sino que amplía la capacidad de concurrencia a diversos mercados y, con ello, incrementar los niveles de consumo, del mismo modo, en ciertos casos, (re)invertir en capital. Por otra parte, para poder contemplar la noción de justicia de manera objetiva, se hace menester incorporar la noción biofísica del comercio, en la que se coloca dentro de la balanza la cantidad de materia que ingresa y la que egresa, así como la huella ecológica que genera la actividad productiva, ya sea de la cooperativa o de las comunidades. Lamentablemente, este análisis tiene que ser para futuras investigaciones, pues no fuimos capaces de obtener los datos necesarios para realizarlo en el presente estudio.

Como se mencionó, no existe una línea académica desarrollada sobre cadenas productivas solidarias, sin embargo, existen enfoques que han realizado algunas propuestas, entre ellos, el de las *redes de colaboración solidaria*, sin embargo, muchas veces estas llegan solamente a enfocarse en espacios de comercialización a través de

¹² En el marco del seminario de la Red de Estudios de la Economía Mundial realizado en octubre de 2015 dentro de las instalaciones de la BUAP, con la Dra. Susana Rappo se debatió la noción de comercio justo, donde sostenía en aquel momento que, las comunidades que son capaces de acceder a estos mercados obtienen mayores ingresos que al colocar sus mercancías en los mercados internos, dicha posibilidad era positiva como se ejemplificaba por la Unión de Cooperativas Tosepan Titataniske de la Sierra nororiental de Puebla.

diferentes tipos de mercado y no a encadenamientos productivos de transformación de productos. En este sentido, uno de los esfuerzos más desarrollados es el de Euclides Mancé (2006, 2008), quien ha buscado construir el aparato teórico de la *economía de la liberación*, la cual plantea el desarrollo de una economía autopoietica que, a grosso modo, se fundamenta en la idea del consumo organizado para poder obtener excedentes que, a su vez, se utilicen para ser reinvertidos en nuevos nodos productivos, los cuales procuren cubrir de forma cada vez mayor las necesidades de los nodos de consumo; en este sentido, los nodos de producción también se convierten en nodos de consumo, pues requieren insumos. Así pues, la producción se irá organizando de manera autónoma y autogestiva en redes de colaboración solidaria, pues se adicionan principios y valores éticos para autorregular los flujos económicos. A partir de esto, el filósofo hace proyecciones para demostrar la viabilidad de dicho sistema; para él la economía se libraría del sistema de producción capitalista utilizando las mismas herramientas tecnológicas¹³ que se han desarrollado bajo las relaciones de capital.

Así pues, la *revolución de las redes* de Mancé, aunque parece un desarrollo reciente desde el ámbito de la economía social, en realidad, es un planteamiento cuyas bases son semejantes a lo sostenido por el socialismo utópico del siglo XIX y la socialdemocracia de principios del siglo XX, donde se establecía la superación del capitalismo con estructuras sindicalistas y cooperativistas; para explicar esto, es preciso retomar a Rosa Luxemburgo, quien hacía la crítica hacia estas corrientes políticas —el socialismo utópico y la socialdemocracia— indicando la imposibilidad de llegar a lo que se estaba planteando en aquel momento:

¹³ Sin hacer mención de ello, el desarrollo de Euclides Mancé es sumamente semejante al planteamiento realizado por Proudhon a principios del siglo XX, cuando habla de las capacidades de los trabajadores de superar el trabajo asalariado por medio de la autogestión, llegando inclusive a señalar que sería utilizando las mismas herramientas del capital. (Brancaleone, 2019)

Sustrayéndose artificialmente a las leyes de la libre concurrencia, puede la cooperativa de producción asegurar su existencia en el seno de la economía capitalista. Solo contando con un mercado, un círculo constante de consumidores, garantizándole de antemano, puede ella llegar a ese objetivo. Justamente, la cooperativa de consumo le proporciona ese medio [...] solo la cooperativa de consumo les puede asegurar su existencia. (Luxemburgo, 2015, p. 87)

Bajo la formulación teórica de Mance, se aprecia un cambio de lenguaje que invisibiliza el hecho de no superar la relación de capital, es decir, lo que se pretende es valorizar al valor, acumular y reinvertir en un capital nuevo; en nuestros términos, sería una regulación social del mercado, la producción y el consumo. La propuesta de Mance, en términos estrictos, es que el capital no se monopolice, sino que sea para cubrir las necesidades bajo demanda, es decir, efectivizar la producción de capital para cubrir necesidades. Sin embargo, las redes de colaboración solidaria no toman en cuenta la inserción de capital periférico de las estructuras nacionales ni, por tanto, sus relaciones de poder; mantienen su mirada en la estructura productiva mercantil invisibilizando el trabajo doméstico y de cuidados, y, de hecho, ha sido incapaz de comprender cómo es que productos y servicios intangibles (como servicios profesionales o incluso artísticos como la música, el teatro o la pintura) serían incorporados dentro de la red de colaboración.¹⁴ Al no ser capaz de auscultar lo señalado, entonces no será capaz de autocriticarse en aras de construirse como alternativa viable, como *poscapitalista*. Al respecto, Rosa Luxemburgo señala que esta corriente del socialismo

¹⁴ Tanto en el seminario realizado dentro de la Facultad de Economía de la BUAP en las fechas 10 al 13 de febrero de 2015 como en el Encuentro Internacional de la Economía Azul y Solidaria realizado el 18 y 19 de abril de 2018 en Ciudad de México se le cuestionó directamente al respecto, pero no respondió cuál es su lugar dentro de la propuesta de las redes de colaboración solidaria.

utópico, en la que enmarcamos las redes de colaboración solidaria de Mance, son incapaces de romper con la lógica capitalista,

[...] si con eso quedan las condiciones de existencia de las cooperativas de producción en la sociedad actual ligadas a las condiciones de existencia de las cooperativas de consumo, resulta de ello que las cooperativas de producción tienen que limitarse, en el mejor de los escenarios, a un pequeño mercado local y a un reducido número de productos de necesidad inmediata, de preferencia productos alimenticios. Todos los ramos más importantes de producción capitalista: industria textil, minería, metalurgia, petrolífera, como la industria de la construcción de máquinas, locomotoras y navíos, están de antemano excluidos de la cooperativa de consumo y, por tanto, de las cooperativas de producción. Por esta única razón (dejando de lado momentáneamente su carácter híbrido), no puede considerarse seriamente a las cooperativas de producción como instrumento para la realización de una transformación social general. La creación de cooperativas de producción en gran escala supondría, antes que nada, la supresión del mercado mundial, y el despedazamiento de la actual economía mundial en pequeñas esferas locales de producción y cambio. (Luxemburgo, 2015, pp. 87-88)

Desde nuestro punto de vista, el modelo de redes de colaboración solidaria no puede competir contra las cadenas de valor capitalistas, no solo por la división internacional del trabajo realmente existente y la forma de desarrollo-subdesarrollo inherente a las relaciones de capital, sino que, además, los principios éticos de las primeras impiden que su lógica se asemeje a la producción de mercancías de los grandes capitales. Por lo anterior, los capitales sociales emergentes dentro de las redes de colaboración tenderían a ser trancos o simplemente desplazados por los capitales privados, en términos

concretos, los bienes, así como las máquinas para poder construirlos, serían mucho más asequibles dentro del mercado dominante que dentro del mercado social creado. Esta situación empeora si las redes se construyen desde relaciones de capital periférico porque existen restricciones de acceso a tecnologías y herramientas, a las cuales se accede por medio de una renta tecnológica alta accesible solo para capitales centrales (Echeverría, 2005). Ante los argumentos presentados, traemos a colación la siguiente pregunta: ¿Son el cooperativismo y sus redes cooperativistas o redes de colaboración solidaria el camino para la construcción de la reproducción no capitalista de la vida? Coincidimos con Luxemburgo y señalamos que la respuesta es negativa.

Dentro del marco de esta sociedad, las cooperativas de producción se reducen a meros apéndices de las de consumo. Parecería, por tanto, que estas deberían ser el comienzo del supuesto cambio social. Pero de esta manera la supuesta reforma de la sociedad mediante cooperativas deja de ser una ofensiva contra la producción capitalista. Esto es, deja de ser un ataque directo a las bases fundamentales de la economía capitalista. Se convierte, en cambio, en una lucha contra el capital comercial, sobre todo el capital comercial pequeño y mediano. Se vuelve un ataque contra las ramas más pequeñas del árbol capitalista. (Luxemburgo, 2015, p. 88)

El cooperativismo es una forma de *economía alternativa que está fundada en una relación social de capital* inserta dentro del sistema de producción capitalista que permite *disputar el sentido del capital sin pretender superarlo*. En su caso, las redes de colaboración solidaria de Mance, si estuviesen fuertemente articuladas con un crecimiento sostenido, podrían aspirar a cambiar las relaciones de poder entre los capitales, pero es importante señalar que eso

sería refuncionalizar el sistema de producción capitalista como tal, y no quiere decir que llegue a suceder porque hemos obviado que el sistema social del capital tiene la relación de violencia como estructural, es decir, la disputa real se encuentra bajo una ofensiva de violencia directa, estructural y simbólica por parte de grupos privilegiados. El sentido emancipatorio del cooperativismo en general y de las propuestas basadas en relaciones de capital se adscribe a la reforma de las relaciones económicas productivas dominantes, así como a los desequilibrios internos del sistema de producción capitalistas como, por ejemplo, a las crisis cíclicas y a la crisis estructural del día de hoy.

Al respecto, es importante comprender los niveles de resiliencia del cooperativismo dentro de las crisis económicas. En diversos círculos académicos se ha vuelto una especie de lugar común señalar que las sociedades cooperativas son la respuesta a la crisis económica y social, lo que no es necesariamente verdad; según lo que se ha explicado, estarán en mayor o menor medida expuestas a las afectaciones de acuerdo con su grado de integración dentro de las cadenas de producción capitalista, por ejemplo, ante un panorama de recesión de la economía de Estados Unidos, la cooperativa llantera asociado a un capital transnacional norteamericano está y cuyo mercado principal es ese país entra a un nivel mayor de vulnerabilidad, incluso aunque la tasa de beneficio de la producción sea mayor. En entrevista, un socio comentó que las medidas para soportar las crisis son acciones como la reducción de los niveles de producción y de remuneraciones de los trabajadores. Ahora bien, esto significa que no existe una lógica de despido generalizada, como lo sería en una empresa convencional, empero, la integración al mercado norteamericano ha reducido en gran medida la capacidad de autonomía y autogestión de la cooperativa; en realidad, el trabajo, entendido como las actividades realizadas dentro de la empresa, son tan específicas y especializadas, como la de maquilar

llantas de automóviles, que no permiten el tránsito o la diversificación. En realidad, este tipo de cooperativismo y el de las Empresas Recuperadas por los Trabajadores [ERT] de gran capital, al estar subsumidos realmente, coartan su capacidad emancipatoria por su propia forma de trabajo, automatizado y con una división enajenante; esta discusión es importante porque, si bien los sujetos trabajadores no se convierten automáticamente y de un momento a otro en monoprodutivos, la cooperativa sí lo es:

La división del trabajo en la manufactura parte del hecho de que las *tareas* especiales que deben cumplirse solo pueden cumplirlas capacidades de trabajo particularmente *especializadas*. [...] En el taller automático, en cambio, las *especializadas* son las máquinas; su funcionamiento simultáneo —que cumple sin embargo fases sucesivas del mismo proceso global— exige la *repartición* entre ellas de grupos especiales de trabajadores, encargados siempre de los mismos servicios, todos igualmente simples. Es más repartición de trabajadores entre *máquinas especializadas* que división del trabajo entre *capacidades de trabajo especializadas*. (Marx, 2005, p. 43; cursivas del texto original).

Así, el problema se complejiza, pues los sujetos trabajadores de este tipo de cooperativismo adquieren habilidades simples que no les permiten ganar en autonomía y autogestión por la razón de que el trabajo que realizan ya es del modo de producción capitalista; no es que el capital se personifique en un grupo de dueños capitalistas, sino que los trabajadores cooperativistas, en su actividad cotidiana, en sí ya reproducen la relación de capital,

[...] cuando entran en el proceso de trabajo se encuentran ya incorporadas al capital; su propia cooperación no es, por ello, una relación en la que ellas mismas entren, sino en la que son

puestas por el capitalista [en nuestro caso, por el capital social]; no es una relación que les pertenezca a ellas, sino a una a la que ellas pertenecen y que se les presenta como una relación que el capital mantiene con ellas. No es su unificación recíproca, sino una unidad que las domina y cuyo portador y director es el propio capital. (Marx, 2005, p. 24)

De esta manera, los entes cooperativos cuentan con limitaciones e incapacidades dadas dentro de los diversos contextos geográficos de todos los países del sur global, en específico, de los de América Latina, pues su situación dentro de la división internacional del trabajo es de capitalismo periférico. Así pues, su producción no solo tiene finalidad mercantil, sino que está adscrita a relaciones económicas de dependencia; tampoco supera las relaciones de ocultación del trabajo doméstico y de cuidados para absorberlo dentro de las remuneraciones salariales de los socios-trabajadores para incrementar la tasa de ganancia del capital.

Al respecto, se hace necesario reflexionar sobre por qué la cooperativa llantera ha tenido reconocimiento como proyecto “exitoso”; acreditamos que esto tiene sustento en su nivel de integración al sistema de producción capitalista, es decir, frente a los indicadores propuestos por la visión económica dominante, la empresa cumple con ellos. Sin embargo, desde el enfoque del aquí propuesto se puede concluir que, como el grado de subsunción de la empresa es real, es decir, la empresa está totalmente integrada al sistema de producción capitalista, entonces cuenta con mayores márgenes de disputa del trabajo y sus excedentes, pero su margen de transformación o para salir del sistema de capital es bajo.

No obstante, como adelantamos, no todas las empresas cooperativas cuentan con un nivel de integración tan alto; en realidad, el cooperativismo cuenta con distintos grados de subsunción al sistema, por ejemplo, las empresas cooperativas lecheras con las

que trabajaos emergen históricamente como disputa frente a los grandes capitales lecheros nacionales e internacionales Estas cooperativas funcionan como empresas que recolectan leche de diferentes establos familiares para tratarla, empaquetarla y, en algunos casos, comercializarla con marca propia o venderla a marcas comerciales de alcance regional.

Somos capaces de señalar que esta industria lechera cooperativa no está inserta totalmente dentro de la estructura del sistema de producción capitalista porque los socios productores lecheros y ciertos trabajadores se quedan con una parte de su producción para el autoconsumo o circulación no mercantil, la cual puede ser directamente en leche o en productos derivados de ella como quesos, mantequillas o dulces. Sin embargo, esta parte se encuentra invisibilizada u oculta tanto dentro del discurso como de las cuentas gerenciales de las empresas sino como mermas o pérdidas; en realidad, esta parte de la producción la manejan las mujeres, ya sea por solicitud expresa de ellas para que los varones la consigan o por el trabajo directo de ellas en los establos; es por ello que, ante la pregunta del papel de la mujer en la cooperativa, en ciertos casos los socios —todos varones— señalaron abiertamente que las mujeres (madres, esposas, hermanas o hijas) entran a los establos a trabajar; cabe mencionar que los establos no son parte directa de las cooperativas, sino que son de propiedad familiar, es decir, son los integrantes de la unidad doméstica quienes laboran en ellos (cuando el establo es grande se contratan trabajadores externos). Por tanto, discursivamente, el trabajo de la mujer es reconocido dentro de este espacio “doméstico”, pero no dentro del ámbito “productivo” de la empresa cooperativa.

En términos de las relaciones de capital, el cooperativismo lechero de los Altos, de manera semejante a la cooperativa llantera, disputa el trabajo y sus excedentes frente a los grandes capitales nacionales y extranjeros, sin embargo, tiene una posición

más privilegiada porque la transnacionalización de la leche como mercancía todavía es bajo, es decir, todavía los mercados circulan la mercancía-leche mayormente de los capitales regionales. Asimismo, el capital cooperativo lechero concurre a los mercados buscando colocar sus productos como mercancía para obtener divisas que sean funcionales para acceder a bienes y servicios de producción regional, nacional e internacional. Desde el ámbito material, la actividad productiva de las cooperativas presentadas hasta ahora (lechera, llantera y de servicios turísticos) deviene en mayores niveles de consumo para la modificación de las condiciones de vida de los sujetos que las conforman (trabajadores directos y unidades domésticas), pero es incapaz de romper con su inserción dentro del sistema de producción capitalista; esto se da por la naturaleza de su monoproducción.

Más bien, confirmamos que la parte de la producción para el autoconsumo (y todo su proceso de trabajo y el trabajo de transformación de los insumos) es subsumida por el capital social como trabajo no pagado. Es importante señalar que, aunque su nivel de integración es menor a las cadenas de valor del modo de producción capitalista, cuentan con mayores niveles de autonomía y autogestión, pues si bien el ente cooperativo es monoprodutivo, dentro de las entrevistas los socios trabajadores indicaron que cuentan con tierras donde tienen algunos cultivos, en gran medida de granos para sus animales, pero también otros de consumo doméstico; así pues, frente a las crisis cíclicas del mercado, estas actividades permiten niveles de autonomía mayores que aquellos trabajadores que solo tienen relación con la empresa, con ello, se es posible sostener que es decir, existe una correlación clara entre los niveles de subsunción al capital y capacidad de autonomía y autogestión.

Con el fin de seguir obteniendo claves que nos ayuden a reflexionar sobre la reproducción no capitalista de la vida, debemos ser muy cuidadosos, pues como hemos visto, la complejidad de lo

que se está proponiendo es muy particular: comprender el ámbito simbólico (lenguaje, discurso, representaciones sociales subjetivas y culturales) no capitalocéntrico, como nos invita Gibson-Graham (2011), y también prácticas concretas de producción, reproducción, circulación, distribución y consumo que salgan de la lógica del capital. Claramente traemos a colación que

[...] de lo que se trata, por tanto, es de cambiar tan radicalmente el orden social imperante como para hacer inviable cualquier remodelación o restauración del capitalismo. [...] Aquí la cuestión es colocar la dignidad humana plena de todas y todos, de cada una y cada uno en el vértice y vórtice del esfuerzo. Esto solo se puede lograr fuera o más allá del capitalismo o no hay alternativa válida. [...] El otro mundo que es posible requiere de imaginación, fantasía, ideales, voluntades, teorías, prácticas, simbolismos, sentimientos, invención y un larguísimo, etc., que deberá irse complementando en generosa cooperación. (Cerutti-Guldberg, 2015, p. 97)

Para pensar el *hacia-afuera* de las relaciones capitalistas, se hace necesario auscultar la relación existente entre el capital y las formas distintas de producción. De nueva cuenta, coincidimos con la visión de Rosa Luxemburgo cuando señala que no podemos imaginar una sociedad donde se encuentren solamente capitalistas y obreros, sino más bien, relaciones sociales basadas en el capital y formas de producción que no responden a su lógica.¹⁵ Históricamente esto ha sido un hecho, tal cual lo relatamos en el capítulo primero. Entonces, ¿cuál es esta relación? Según Luxemburgo:

¹⁵ Ella las enmarca como economías precapitalistas, sin embargo, nosotros coincidimos con Gutiérrez y Salazar cuando señalan que no existe lo precapitalista *per se*, sino que ello es una producción del mismo sistema capitalista, no es que las economías diversas hayan sido destinadas a ser capitalistas de manera teleológica, sino que ellas son construcciones históricas que “no existen únicamente por el capital, ni a partir del capital” (Gutiérrez y Salazar, 2015, p. 21).

Todas estas formas de sociedad y de producción [no capitalista] no solo coexisten o han coexistido con el capitalismo [...] sino que desde los comienzos de la era capitalista se establece entre ellas y el capitalismo europeo un intenso proceso de intercambio de carácter muy particular. La producción capitalista, como auténtica producción de masas que es, no tiene más remedio que buscar clientela en los sectores campesinos y artesanos de los países viejos y en los consumidores del resto del mundo [...] el intercambio del capital con los medios no capitalistas empieza tropezando con todas las dificultades propias de la economía natural [...] en los países de ultramar, su primer gesto, el acto histórico con que nace el capital y que desde entonces no deja de acompañar ni un solo momento a la acumulación, es el sojuzgamiento y el aniquilamiento de la comunidad tradicional [...] sobre las ruinas de las formas indígenas de producción, conquistan nuevos clientes para sus mercancías y, por tanto, nuevas posibilidades de acumulación [...] mediante este intercambio con sociedades y países no capitalistas, el capitalismo va extendiéndose más y más, acumulando capitales a costa suya, al mismo tiempo que los corroe y los desplaza para suplantarlos. (Luxemburgo, 1975, pp. 16-17)

Lo expuesto anteriormente es fundamental, es decir, no solo el proceso de expansión del capital ha sido por medio de despojos violentos hacia las comunidades que han hecho que los sujetos “libres o liberados” hayan sido obligados a vender su corporalidad al capital como fuerza de trabajo asalariado para extraer plusvalor. Además, dicha relación salarial oculta el trabajo doméstico y de cuidados al colocarlo como trabajo gratuito (Federici, 2018); aunado a esto, dentro de la configuración internacional, nuestra producción mercantil —de los capitales periféricos— transfiere parte de nuestro trabajo hacia los capitales centrales, generando procesos de

superexplotación (Marini, 2015); asimismo, todas las relaciones sociales que no se basan en la del capital son necesarias para mantener la expansión del sistema de producción capitalista y sus niveles de acumulación. Hoy en día, pareciese que todo es mercantilizable y, por tanto, propenso a ser producto de la acumulación de capital:

[...] las formas indígenas precapitalistas de reproducción social [y en general todas aquellas que parten de una matriz civilizatoria no moderno-occidental] han subsistido de modo crónico en América Latina, no solo como producto de su resistencia —que indudablemente está ahí—, sino por una combinación peculiar de resistencia y funcionalidad para los capitalismo dependientes de la región. Resistencia combativa y a la vez funcionalidad paradójica han sido el fundamento de una prolongada persistencia, de orden podría decirse cuasiestructural, de las formas comunitarias indígenas precapitalistas en el capitalismo de América Latina. (Arizmendi, 2016, pp. 106-107)

Se nos presenta pues, una gran complejidad por los diferentes frentes de indefensión con los que se cuentan, los cuales son condensados en una gran contradicción: *las resistencias (el ámbito material-productivo-reproductivo) funcionalizan la expansión de la relación de capital*. Sin embargo, por más que esto se vea como una fatalidad, no lo es; en efecto, hacer explícita la contradicción abre las posibilidades de transformación profunda. Más allá de llamarle “pesimismo estructuralista”, como lo hace Gibson-Graham (2011), es preciso, necesario y obligatorio nombrar las contradicciones y dialécticas para dar pie a caminos “poscapitalistas”. La contradicción centra el foco de atención en problemas no resueltos y, de hecho, hemos denunciado que las investigaciones sobre las economías alternativas han estado ocultando estas contradicciones; cometen así, el mismo error que les

señalaba Rosa Luxemburgo a los intelectuales marxistas a principios del siglo XX,

[...] la autarquía privada de los capitales aislados no es más que la forma externa, la apariencia superficial de la vida económica, apariencia que el economista vulgar confunde con la realidad de las cosas, erigiéndola en fuente única de conocimiento. Por debajo de esta apariencia superficial, y por encima de todos los antagonismos de la concurrencia, está el hecho indestructible de que los capitales aislados forman socialmente un todo y de que su existencia y su dinámica se rigen por leyes sociales comunes. (Luxemburgo, 1975, p. 7)

Si bien es importante reconocer el aporte de las perspectivas poses-
turalistas en relación con los niveles de agencia de los sujetos, el extremo de velar intencionalmente las estructuras, como en diversas pesquisas de economías alternativas que se enfocan solamente en los aportes de las experiencias individuales capitalistas (p.ej., cooperativas) y no capitalistas (trueque, agroecología, mutuales, entre otras), recrea una *apariencia superficial* al no contextualizarlas dentro del sistema económico dominante como una economía-mundo; es solo cuando el análisis se realiza dentro de la totalidad del sistema de producción y social del capital cuando se visibilizan los procesos de subsunción de las resistencias y las contradicciones.

Si partimos desde esta visión global, la solidaridad, la colaboración, la cooperación, la buena voluntad son necesarias, pero no suficientes para transformar la realidad. Es por esto que se hace importante siempre partir desde la realidad situada y contextualizada sistémicamente, pues si se hace desde aquí podremos ver que, en efecto, iniciativas como la Cooperativa Mondragón en España tiene un lugar privilegiado frente a cualquier proyecto latinoamericano, asiático o africano al encontrarse dentro de la economía formal

central. Si la teoría y la práctica actual no alcanzan a comprender cómo es que reproduce el sistema, entonces no tienen capacidad de intencionar su práctica (*praxis*) revolucionaria, es decir, la que transforme la realidad; su *praxis* se mantiene recreando las mismas relaciones (Sánchez Vázquez, 1973). Es importante resaltar (de nuevo) que partimos del hecho de que los conglomerados humanos, en su actual cotidiano y social, están reproduciendo su propio mundo; aunque a todos les parezca dada, sus acciones son capaces de recrear o transformar la forma social.

Cabe aclarar que no sirve echar por la borda todos los enfoques individuales o particulares, en realidad, es con base en ellos que podemos tener acercamiento y comprensión de su práctica; en otras palabras, es vital la comprensión de que, dentro de los espacios domésticos, de trabajo, de socialización, es donde se tejen y cimentan las resistencias sociales como lo demuestra Myrna Ojeda (2020). Si bien el acercamiento fenomenológico es fundamental para comprender la esencia del fenómeno o lo que está detrás de él (Kossik, 1967). Entonces, es desde la mirada sistémica y con comprensión de la agencia de los sujetos individuales y colectivos que se pueden vislumbrar las potencialidades de la construcción no capitalista de la vida.

Por consiguiente, hacemos la pregunta: ¿cómo es que las resistencias son funcionales al sistema de producción capitalista? En gran medida, los procesos de subsunción de los trabajadores despojados son reflexionados por Karl Marx cuando escribe sobre la tecnología del capital dentro de los extractos del manuscrito 1861-1863, así como en el capítulo VI inédito (Marx, 2005, 2015); luego, Rosa Luxemburgo abre la puerta para analizar la subsunción de lo que llama “economías precapitalistas”. No obstante, ¿estos procesos descritos a mediados del siglo XIX y principios del XX siguen siendo válidos? En gran medida sí, pero habría que actualizarlos, pues el sistema de producción capitalista de ese tiempo tenía una configuración

diferente al del día de hoy, no solo el capital financiero se ha incrementado, sino que también la geografía en que se halla el sistema de producción capitalista hoy es de alcance mundial; al mismo tiempo, las estrategias de explotación del trabajo se han transformado, por tanto, los procesos de subsunción han tendido a reconfigurarse, ampliarse y adaptarse a las nuevas realidades.

Nuestra reflexión, entonces, no parte desde el enfoque de las relaciones productiva, laboral y salarial, las cuales se encuentran alienadas, precarizadas y flexibilizadas; si estamos partiendo del ámbito de la reproducción de la vida, lo justo es hacerlo desde el espacio donde esto se da, es decir, el ámbito doméstico. Dentro del espacio doméstico encontramos el fundamento de todo acto material y simbólico de la reproducción: los trabajos de cuidado y todo aquel considerado trabajo doméstico.¹⁶ Sostenemos que sin estos no puede existir ningún tipo de vida humana, ni presente ni futura, es uno de los trabajos más difíciles, cansados y laboriosos, que ha

¹⁶ Amaia Pérez, en una intervención en el Congreso de los Diputados del Estado Español el 30 de mayo de 2020, señala sobre el trabajo o economía de cuidados: “Cuando hablamos de cuidados, hablamos por ejemplo de cambiar un pañal, darle comer a una persona anciana que no se vale por sí misma, hablamos de poner un respirador pero también de tomar la fiebre en casa, hablamos de acordarse y preguntar: ‘¿qué tal están?’, hablamos de lavar tu ropa y limpiar tu casa, o lavar la ropa y limpiar la casa de una persona ejecutiva que no tiene tiempo o dice no tenerlo, hablamos de cultivar alimentos que puedas comer luego [...] hablamos de provisionar fuentes energéticas cuando no te llega para pagar el gas, hablamos de tejer o remendar la ropa o hablamos de hacer mascarillas cuando las fábricas no dan de sí [en el contexto del COVID-19], hablamos de una cantidad y variedad ingente de trabajos que desbordan con mucho la atención a la dependencia y la infancia y que son todas aquellas cosas imprescindibles para que la vida funcione en el día a día; son, por decirlo de alguna manera, el proceso de reconstrucción cotidiana siempre inacabado del bienestar físico y emocional de las personas, porque todas las personas somos vulnerables y todas necesitamos cuidados todos los días de nuestra vida de distintos tipos e intensidades y la única manera de cuidar la vida que es vulnerable es en común porque somos interdependientes, de todo esto que no se ha podido parar cuando todo lo demás ha tenido que parar, es cuando hablamos de cuidados”. Mientras que, por otra parte, Vega, Martínez y Paredes sostienen que “el *trabajo doméstico* [es la] dimensión material en el sostenimiento del espacio y el *cuidado* [...] alude la restitución subjetiva y emocional” (2018, p. 18).

sido históricamente disputado, tergiversado, invisibilizado, violentamente impuesto y desvalorizado.

Como ya se explicó, dentro de la constitución de la división sexual del trabajo se asignaron, a través de procesos sistemáticos violentos, los cuidados y lo doméstico a las mujeres y los cuerpos feminizados (Mies, 2019). Este proceso patriarcal se combinó con el sistema colonial y el sistema de producción capitalista, a tal grado que quedó naturalizado e invisibilizado u oculto. Es decir, ha sido considerado como un *no trabajo*. Justamente lo describe de esta manera Leopoldina Fortunati:

No puede haber ningún desarrollo de las relaciones sociales de producción mediadas por el valor de cambio [sistema de producción capitalista] si no existe un desarrollo correspondiente de las relaciones sociales de reproducción de los individuos que no estén mediadas por el intercambio de capital. La reproducción debe oponerse a la producción de mercancías apareciendo como reproducción de los individuos y, por lo tanto, como creación de no valor. Más específicamente, debe aparecer como proceso “natural” y el trabajo de reproducción como fuerza natural del trabajo social que no le cuesta nada al capital. (Fortunati, 2019, p. 38)

Tanto el sistema de producción capitalista como la articulación de las alternativas y resistencias parten de estos trabajos, así pues, todo el entramado social está sustentado por el trabajo doméstico y los cuidados. Por tanto, situamos entonces a las unidades domésticas [UD] como basamento de las reflexiones.¹⁷ Bajo esta primera aproxi-

¹⁷ Una aclaración importante es cómo comprendemos a las unidades domésticas, desde el acercamiento fenomenológico que colocamos en el capítulo segundo las mencionamos como un hecho existente. Es preciso enmarcar su lógica dentro de un contexto histórico, así pues, no es una categoría transhistórica ni natural, es decir, no se puede comprender cómo se desarrollaba el trabajo de cuidados y doméstico con

mación, pareciese que lo doméstico adquiere un poder de autonomía y autogestión enorme —incluso con toda la violencia en que se crea su figura actual—. Por el contrario, las mujeres y cuerpos feminizados dentro de las UD no solo tienen toda esta carga de trabajo invisibilizado, sino que la misma estructura de las UD nacieron bajo una estructura de subordinación a la producción mercantil capitalista, en este sentido, se les ha despojado (de forma violenta) de gran cantidad del poder reproductivo del que es capaz en detrimento de la socialidad autónoma y autogestiva, para pasar a ser controlada por el Estado y, de manera más reciente, por el mercado y los capitales privados. Así pues, por ejemplo, uno de los pilares del proyecto de educación desde el Estado ha sido retirar la enseñanza del proceso doméstico —pensado desde una lógica comunitaria— y pasarla a una institución de educación pública,¹⁸ del mismo modo, con el desarrollo y la implantación de la bio y necropolítica¹⁹ el Estado ha ocupado la gestión de la crianza de niños, la salud de la población y hasta de su muerte.²⁰

lo que conocemos hoy como unidad doméstica, su configuración actual es resultado directamente de la etapa de madurez de la modernidad occidental capitalista, por tanto, las formas de reproducción social fuera de las matrices civilizatorias occidentales eran (y en muchas ocasiones todavía son) distintas. En palabras de Silvia Federici, “hoy en día, muchas personas consideran que el trabajo doméstico es una vocación natural de las mujeres, tanto que a menudo se etiqueta como ‘trabajo de mujeres’. En realidad, el trabajo doméstico, tal y como lo conocemos, es una creación bastante reciente, que aparece a finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX cuando la clase capitalista de Inglaterra y de Estados Unidos, presionada por la insurgencia de la clase obrera y necesitada de una mano de obra más productiva, emprendió una reforma laboral que transformó la fábrica, y también la comunidad y el hogar y, por encima de todo, la posición social de las mujeres” (Federici, 2018, p. 69).

¹⁸ El proceso de educación pública en México ha sido un proyecto de alfabetización, pero, al mismo tiempo, de creación y consolidación de la identidad nacional, proceso que se ha construido como cimiento del Estado nación contemporáneo; así pues, este proceso de creación se ha basado en la racialización y la expansión del sistema de producción capitalista. Hoy en día, dentro del marco de la pandemia por el Sars-Cov-2, es importante reflexionar la reconfiguración por la reconfiguración de las UD en los términos de hiper explotación del trabajo doméstico.

¹⁹

²⁰ La máxima expresión se puede vislumbrar dentro del Estado de bienestar, el cual es una figura histórica que tiene como base el principio de que todos los derechos sociales deben de ser provistos por la estructura del Estado.

Así, desde una mirada histórica, las capacidades humanas de reproducción, lo que hoy en día consideraríamos “trabajo doméstico y de cuidados”, fue cooptado por el Estado y, cuando se instaura el Consenso de Washington y este se adelgaza,²¹ las mismas actividades que fueron provistas por la maquinaria del Estado pasan a mercantilizarse y ser actividades ofrecidas por el capital, de tal forma que las actividades de reproducción han sido paulatinamente incorporadas al mercado para ser actividades lucrativas. Este fenómeno se da a raíz de que el sistema social del capital siempre *ha buscado apropiarse del potencial de las UD, el cual tiene la capacidad de ser disruptivo de su lógica*. Ya que las actividades de reproducción no pueden ser disgregadas de las UD porque son fuente de mantenimiento de su tasa de ganancia, el Estado y el capital han generado procesos de subsunción de las mismas para ser *superexplotadas*. Es importante dejar claro que el proceso de subsunción equivale al despojo violento de la capacidad de autonomía y autogestión de las personas a las cuales se les ha asignado el trabajo de reproducción: las mujeres y los cuerpos feminizados; sin embargo, el Estado y el capital son incapaces de extirparles su capacidad regenerativa de la vida a las UD, de ahí que constantemente sean violentadas a través de una estructura societal moral y de valores, legislativa, racial, etcétera. Es decir, toda la estructura de soporte del sistema social del capital (patriarcado, racismo, colonialidad) tiene como fundamento no solo la pulverización de la comunidad, sino el control de la vida misma a través de los cuerpos de las mujeres, los conocimientos ancestrales y de la naturaleza.

En este sentido, desde las economías alternativas cabe repensar la centralidad de las UD: ya no más la economía centrada en la circulación mercantil o la propiedad de la empresa. Para hablar

²¹ Con el devenir del Consenso de Washington y la instauración de la ideología neoliberal, el principio del Estado cambia, ahora pasa a concebirse como un Estado mínimo en detrimento del Estado de bienestar, dando paso a la mercantilización de los servicios.

de *otra economía* tenemos que poner en el centro las actividades reproductivas, así como el potencial disruptivo que se cataliza, hoy en día, dentro de las Unidades Domésticas, y desde ahí, pensar en la construcción de las alternativas económicas o, más bien, de reproducción y sostenimiento de la vida.

Crítica desde la economía feminista

Como se ha retomado a lo largo de los capítulos previos, la economía feminista ya ha hecho señalamientos a la economía solidaria, por ejemplo, en un sentido un tanto más positivo, Natalia Quiroga realiza la crítica a la economía dominante a través de la creación de lazos entre la economía feminista [EF] y la economía solidaria,

[...] tanto la EF como la ESS, además de contribuir a una teoría crítica del sistema capitalista que puede ser base de reivindicaciones justas, proveen importantes elementos conceptuales para interpretar procesos y políticas concretas, y para diseñar nuevas opciones a partir de cada situación cultural e histórica. De aquí, la incorporación de la perspectiva de la una en el marco de interpretación y acción de la otra, esto es, su complementariedad y convergencia. (Quiroga, 2009, p. 87)

En sus planteamientos también hace una reivindicación del ámbito de la reproducción como la cara oculta de la economía, y busca repensar la relación del trabajo dentro de la economía para que se no se piense como aquel que produce mercancías, sino como uno que es para la sostenibilidad de la vida; así pues, su propuesta política es la construcción de una *economía pospatriarcal* dentro de la cual confluyen diversas perspectivas, entre ellas, la economía popular, social, feminista y la comunalidad (Quiroga, 2019); por su parte,

Daniela Osorio-Cabrera realiza el diálogo entre economía feminista y economía solidaria de una forma crítica, indicando que dentro de esta última se reproduce la invisibilización de los cuidados y afectos al hacer énfasis solamente en la producción mercantil, incluso aunque el mercado sea social o alternativo, de tal manera que la autora también abona a la perspectiva de la sostenibilidad de la vida:

La economía solidaria si bien en sus principios hace un reconocimiento de todas las vidas, así como la constitución de relaciones equitativas, no escapa a los binarismos señalados. El ejemplo claro en sus marcos analíticos es la centralidad que adquiere el mercado, en este caso social, en sus formas de expresión alternativa. La propuesta de un sistema de interrelación de las diferentes esferas productivas desde emprendimientos solidarios, sin considerar de qué manera se están resolviendo las necesidades que sostienen la vida. (Osorio-Cabrera, 2018, p. 100)

Además, hace un llamado a cómo es que también dentro de la propuesta de economía alternativa se reproduce uno de los patrones que constituyen la racionalidad dominante, la separación razón-emoción. Recordemos que para Almudena Hernando (2018) el proceso histórico que construyó este hecho es una de las claves más importantes para la construcción del sistema patriarcal,

[...] el componente afectivo es uno de los menos considerados en el análisis socio-económico, incluso en muchos espacios de activismo político. La racionalidad dominante impone la razón a la emoción, y descarta o ignora los efectos que este componente tiene en la vida en general y, en particular, en las relaciones socio-económicas [...]. Estos afectos que se naturalizan e invisibilizan tienen efectos importantes en las dinámicas colectivas,

sobre todo porque operan y mucho en nuestras formas de participación. (Osorio-Cabrera, 2018, p. 102)

Así pues, desde la perspectiva de Osorio-Cabrera, el sostenimiento de la vida también se da a través de la gestión afectiva, la cual también puede ser considerada como un tipo de trabajo. De hecho, su propuesta, y la de economía feminista en general, es ampliar la concepción del trabajo. Esta acción, no desde la perspectiva de la economía heterodoxa, como lo hace Enrique de la Garza (2010), quien reflexiona sobre las configuraciones de la transformación del trabajo pero solo del que se adscribe al ámbito productivo mercantil; más bien, se propone pensar que “el trabajo no se reduce a lo productivo, adquiriendo significación los diferentes trabajos necesarios para la reproducción de la vida, para que esa vida no se reduzca a los procesos de valorización del capital” (Osorio-Cabrera et al., 2019, p. 24). Por tanto, se hace necesario tener mucha claridad y precisión para obtener las claves que rompan en su fundamento la reproducción de la relación capitalista.

En nuestro análisis sobre el cooperativismo hemos expuesto cómo se mantiene la división sexual del trabajo, donde “lo productivo” se hace dentro del espacio de la empresa y “lo reproductivo” se hace en el espacio doméstico; no encontramos ninguna empresa cooperativa formal o informal que no lo hiciese de esta manera. En realidad, la producción mercantil capitalista precisa esta estructuración porque, como hemos sostenido, la múltiple explotación es necesaria para mantenerse competitivo; en este sentido, nuestros hallazgos se comparten completamente con aquel estudio realizado por Marina Di Masso en Cataluña a proyectos de economía social desde una perspectiva feminista:

[...] podemos concluir de nuestro análisis preliminar que en muchas iniciativas existen dificultades para trasladar el

paradigma de la sostenibilidad de la vida a su práctica cotidiana. Poner la vida en el centro choca con una tensión importante entre el tiempo vital y el tiempo mercantil es una constante generalizada [...] podemos afirmar que en no pocos casos en las iniciativas alternativas se está reproduciendo la división sexual del trabajo [...] ello nos lleva a la pregunta de hasta qué punto la economía social y solidaria está desfeminizando los cuidados. Por otra parte, la reproducción de desigualdades en los espacios de representación y toma de decisiones nos lleva a la pregunta sobre el grado de despatriarcalización de las organizaciones de la economía social y solidaria. (Di Masso, 2018, p. 135)

Para ofrecer estas conclusiones preliminares, la autora reconoce que su estudio se enfocó en organizaciones monetarizadas y centradas en el mercado, “estamos dejando de incorporar en nuestros análisis del sector, todo un abanico de experiencias que, por no pivotar alrededor del mercado, no estamos mapeando” (Di Masso, 2018, p. 136); en efecto, si nos quedásemos en el análisis del cooperativismo que hemos realizado también sufriríamos de este mismo *sesgo productivista*, sin embargo, experiencias de *circulación mercantil simple* como mercados de trueque, gratiferias, bancos de tiempo e intercambios de ropa, semillas, plantas y conocimientos nos hacen ver que la dinámica monetarista y productivista no responde a la misma del mercado capitalista,²² y que las limitaciones de estas experiencias son otras. Dentro de estas experiencias que rompen con la lógica de la circulación mercantil capitalista encontramos, a su vez, una serie de actividades que rompen también con la lógica de circulación mercantil simple, es decir, actos de circulación mediante el don y la reciprocidad, estas acciones son visibilizadas por los actores

²² Previamente, en Aguilar (2015) se realizó un trabajo de recuperación de testimonios de personas que participan dentro de estos espacios, en ellos pudimos reflexionar sobre cómo es que el sentido del intercambio cambia por uno que llega a disputar el sentido capitalista.

como de economía solidaria. Así pues, dentro de nuestra tipología de configuraciones, los colectivos solidarios urbanos, los colectivos liderados por mujeres y las experiencias de agroecología son los que son más propensos a fomentar este tipo de circulación —mercantil simple y no mercantil—.

Desde la misma mirada de la economía feminista, podemos preguntar si al cambiar la circulación de la mercantil capitalista a una mercantil simple o a no mercantil se está colocando la sostenibilidad de la vida en el centro; la respuesta es compleja, por ejemplo, dentro de los colectivos solidarios urbanos los trueques, la reciprocidad y el don pueden ser un avance al colocar el valor de uso de los bienes sobre el valor de cambio, sin embargo, si estos no han sido producidos por los colectivos mismos, entonces se están presenciando espacios de reproducción de la vida como economía popular, es decir, subsumidos dentro de las relaciones periféricas del sistema de producción capitalista; desde el ámbito material de la vida, no existe una ruptura con el modelo dominante, esto es muy sintomático dentro de la urbe, pues son pocos espacios de producción propia de bienes. Como ya fue expuesto, en la ciudad es donde se han instalado en mayor grado las relaciones de producción capitalista, es decir, la producción de la ciudad es mercantil, la producción de los habitantes de la ciudad es enajenada. Por el contrario, es en los colectivos liderados por mujeres y las experiencias agroecológicas del ámbito rural en los que, al contar con mecanismos de producción propia, no está necesariamente mercantilizada. Así, en la red de guardianas de semillas o los bancos de semillas, cuando se realizan espacios de intercambios de semillas y alimentos —que se conjugan con espacios de donación y reciprocidad—, no solo la producción y el consumo están fuera de la relación de capital, sino que también la circulación de las mismas llega al grado de ser mercantil simple o simplemente no ser mercantil; estos espacios, pues, integran lo productivo y lo reproductivo o, más bien, en términos estrictos, no

existe división de estas esferas, ya que la producción es la reproducción y el sostenimiento de la vida tanto en las relaciones domésticas como en las extra domésticas. Es importante señalar que estas experiencias son las que catalogamos como de *transición-hacia-afuera* y que cuentan con una gran potencialidad disruptiva que discutiremos al final de este capítulo.

La intencionalidad es demostrar y poner sobre la mesa cuáles son los elementos constitutivos de la forma social y aquellas claves que permiten lograr mayores niveles de autonomía y autogestión en aras de salir del sistema social del capital y autoconstituir una forma social particular, ahí radica la potencialidad de las configuraciones que tienen en el centro la afirmación y el sostenimiento de la vida, porque en su esencia buscan no solo preservar los elementos materiales de reproducción (una economía donde sea predominante el valor de uso), sino que además critican todo el sistema social del capital, es decir, la colonialidad, la racialidad, la heteronormatividad, el patriarcado:

Está la cuestión de que el patriarcado no es el único sistema de jerarquización que define qué sujetos han de ocupar qué posiciones; hay otros muchos mecanismos (raciales, étnicos, de diversidad funcional, sexual) que definen qué lugar ocupamos cada quien [...] las jerarquías no se crean solo en términos de capitalistas frente a trabajadores, o de distintas jerarquías de trabajadores asalariados, sino que afectan, en un sentido más amplio, a lo que vale la vida, a la capacidad de hacer que la vida de un cierto sujeto sea comprendida como responsabilidad del conjunto. (Pérez, 2014, p. 180)

En realidad, la construcción autónoma de la forma social permite la discusión sobre la técnica, ya no impuesta como en el caso de las ERP o el cooperativismo que presentamos previamente, los que están

configuradas para ser integradas dentro de un circuito de la división internacional del trabajo, sino con la lógica de la *convivencialidad* sostenida por Iván Illich (2006), donde se invierta la relación del ser humano-herramienta en términos de “una herramienta con la cual trabajar y no de instrumentos que trabajen en su lugar” (Illich, 2006, p. 383), ya no más una herramienta que esclaviza a los sujetos.

Este cambio radical pasa, necesariamente, por la crítica de un aspecto simbólico: las nociones de progreso y desarrollo. Estos vocablos son construcciones modernas, pues situamos la significación del progreso por teólogos y filósofos desde el siglo XV y hasta la reinención colonial del desarrollo en el siglo XX;²³ de fondo, encontramos el imperativo de siempre “avanzar hacia adelante” como un mandato humano.²⁴ Es fundamental cuestionar dicho mandato porque, además de serle funcional al sistema de producción capitalista —infinitud del deseo de acumulación—, ha conducido a un desastre ambiental global nunca antes visto en la historia de la humanidad. Así pues, la crítica feminista nos permite complementar la construcción moderna del progreso y el desarrollo y visibilizar, además, que la lógica del deseo de crecimiento —lineal e infinito— surge de una relación de poder que ha sido establecida a través de un sistema violento cuya forma más acabada es la supremacía de la razón sostenida exclusivamente por varones, de manera paralela a la colocación en un nivel de inferioridad de la emocionalidad humana (Hernando,

²³ Luis Villoro (1992) y Gilbert Rist (2002) sostienen que la significación del progreso emerge con el renacimiento desde diversas fuentes y pensadores occidentales cuya idea fundamental era el avance lineal de la humanidad hasta llegar a la construcción de la idea de desarrollo; en este sentido Koldo Unceta (2009) y Arturo Escobar (2014; 2007; 2005) hacen un historización de cómo se reinventa el desarrollo como bandera para el sostenimiento de un sistema colonial en el mundo de la posguerra.

²⁴ Ya en un texto previo realizamos una crítica sobre cómo es que el movimiento de la economía solidaria ha incorporado la noción de desarrollo de manera acrítica (Aguilar y Sotomayor, 2018); si bien la crítica realizada ahí se puede sostener, en realidad, habría que actualizarla en los términos del presente trabajo intelectual, es decir, de señalar cuáles iniciativas se insertan dentro de la disputa capitalista y cuáles tienen las potencialidades disruptivas en aras de construir una forma social propia.

2018). Entonces, de aquí emergen las preguntas que guían la lógica de la técnica dentro de las formas sociales autónomas: ¿técnica para qué? y ¿para quién? Y ya no solo pensar, como lo sostuvo Lenin, en expropiar las fábricas, que los trabajadores las trabajen y, que ello, por sí mismo signifique una transición real; como lo hemos demostrado previamente, la técnica actual reproduce la relación de capital, la cooperación del trabajo dentro de la división actual del trabajo significa tomar el mismo camino capitalista (Marx, 2014).

Crítica anarquista

La economía solidaria no escapa a los análisis sociales basados en las doctrinas anarquistas, dichas reflexiones dialogan también con diversos aspectos que hemos planteado desde la antropología económica y la economía feminista, pero que, además, ponen acento en cómo la economía solidaria ha tenido una vinculación cercana con la reforma del sistema dominante, el Estado, y la no confrontación contra la dominación. En este sentido, Miguel Amorós hace una crítica a la visión reformista con la que ha contado la economía social, él indica que “el tercer sector [diversas corrientes europeas señalan que la economía social es parte del tercer sector social en convivencia con el sector público y el privado] no es producto de la lucha de clases, ni de una voluntad comunitaria” (Amorós, 2017, p. 220), sino que es una forma del sistema de producción capitalista para expandir la explotación del trabajo y el mercado. Para él, el camino de estas economías no hace más que refuncionalizar el sistema:

En un mundo complejo atrapado por la crisis, la urgencia de una alternativa, que el ciudadanía quiere simplista, fácil de diferir y de transmitir, sin referencias históricas directas y lo más alejada posible de un pensamiento crítico. No se quiere situar la

época en la historia y explicarla a partir de sus antagonismos sociales, porque no se trata de aclarar el terreno de la confrontación, sino de elaborar un discurso mistificador que encubra las consabidas prácticas reformistas de convivencia con la dominación. (Amorós, 2017, p. 222)

Por su parte, Cassio Brancaloneo coloca sus reflexiones en el sentido de recuperar el pensamiento de Kropotkin sobre el apoyo mutuo existente en comunas rusas llamadas *obshtchina*, las cuales estaban sustentadas en técnicas de trabajo colectivo llamado *artel*, que es semejante al *tequio* de los indígenas mexicanos, a la *minga* colombiana y ecuatoriana o al *mutirão* brasileño, y desde ahí propone una lógica organizativa societal fuera de la construcción del Estado:

Kropotkin desarrolló un minucioso estudio sobre las posibilidades de descentralización de la estructura industrial, proyectando su conexión directa con la producción agrícola en pleno siglo XIX. Para él, y de manera contraria a lo que se argumentaba en su tiempo, los avances técnico-científicos pudieran ser utilizados para estimular la diseminación de las modernas estructuras productivas por los más diversos puntos territoriales del planeta, asociándolas en distintas escalas, sin prejuicio a formas horizontales y democráticas de planeación y gestión unificando trabajo manual y trabajo intelectual. [...] Kropotkin devela que el dominio estatal, lejos de ser absoluto, no fue capaz de realizar la deseada pulverización de las vidas animadas por el apoyo mutuo a cuerpos aislados, y encuentra en diversas manifestaciones de la vida comunal campesina viejos y nuevos elementos todavía pujantes. Él cita ejemplos de modos instituidos de colaboración auto organizada con características semejantes existentes en varios países de Europa. (Brancaloneo, 2019, p. 338)

Así pues, desde este punto de vista se aborda la crítica de la economía solidaria,²⁵ es decir, desde la perspectiva estatal, pues el movimiento de la economía solidaria en Brasil está apoyado por una estructura del Estado y de partidos políticos de izquierda (Aguilar, 2019a). Por ejemplo,

[...] aunque autores como Singer admiten que las cooperativas pueden nacer y crecer sin necesidad de fondos públicos, apuntando la centralidad de la sociedad civil en el proceso, el mismo considera imprescindible la actuación estatal como elemento “fiador” y regulador de la ciudadanía para corregir las “externalidades” de una economía cooperativa competitiva. (Brancaleone, 2019, p. 348)

En otros países de América Latina donde las iniciativas no han sido apoyadas directamente por el Estado, algunos autores llaman a reflexionar sobre dicha relación:

Es importante debatir sobre la relación entre la solidaridad económica y la autoridad pública colectiva. El impulso de otra economía, enraizada en la reciprocidad y el autogobierno y comunidad, requiere repensar también cuál es el tipo de autoridad pública colectiva que puede favorecer su consolidación y expansión. Esto implica reflexionar sobre si tal autoridad colectiva es el Estado o necesariamente tiene que ser otra de tipo público, pero no estatal. (Marañón, 2016, p. 22)

Claramente, esta discusión se vuelve muy importante porque nos da pie a observar cómo las propias iniciativas están comprendiendo su hacer dentro de la economía solidaria, así como el posicionamiento

²⁵ Cabe señalar que en el contexto militante y teórico brasileño no se hace referencia a la economía social ni tampoco existe el Sector Social de la Economía, en otras palabras, no existe una diferencia conceptual entre economía social, solidaria y Sector Social de la Economía, así pues, todas las experiencias y estudios están englobados por esta única categoría.

de los mismos teóricos que estudian el fenómeno. Cuando revisamos que la esencia del Estado mexicano ha sido una construcción histórica (tanto la configuración colonial de los siglos XVI-XIX y su versión moderna en los siglos XIX-XXI) que responde a la expansión del control territorial por parte de grupos de élites mediante la guerra, la destrucción y la opresión de grupos naturales o nativos, en aras de obtener riquezas materiales de los territorios, trabajo esclavo y semi esclavo, así como de títulos y reconocimiento de la sociedad europea. La expansión de las estructuras mercantiles en tierras americanas se dio de la mano con la colonización de tierras y la instauración dominante de élites e ideologías. Así pues, *el Estado nación moderno se configura como una estructura para mantener o sostener esta lógica: la unión violenta de distintos pueblos bajo un marco de clasificación elitista, la jerarquización de grupos, el sostenimiento de privilegios, el usufructo privado en pocas manos, el patriarcado y la guerra contra las mujeres, el colonialismo/colonialidad; en fin, como parte esencial del sistema social del capital.* En otras palabras, la lógica estatal ha sido fundamental para la reproducción y el sostenimiento no solo del sistema de producción capitalista, sino de todo el sistema social del capital.

Si partimos desde estas nociones, es un error reconocer las economías alternativas como si fuesen subsistemas en una *economía mixta o plural* donde se conjugan de manera horizontal las economías pública, privada y popular (social-solidaria), como lo sostiene José Luis Coraggio, “como toda economía nuestras economías [latinoamericanas] son economías mixtas con tres sectores agregados: a) economía empresarial capitalista; b) economía pública; c) economía popular” (Coraggio, 2011, p. 331). Tampoco son, como lo sostiene Guillermo Díaz, una formación de relaciones y nexos circulares como si la naturaleza de las economías fuesen las mismas y pudiesen encontrarse de manera dialógica,

[...] bajo esta lógica, es preciso reconocer también que entre estos grandes tipos de economía —privada, pública y popular— se establecen nexos y relaciones entre sí —interacciones diversas— y donde la economía social y solidaria aparece como el espacio de intersección de todas ellas. (G. Díaz, 2015, p. 46)

En realidad, partir desde estas concepciones ahistóricas puede hacer que se piense al Estado como un posible promotor de las alternativas, cuestión que queda descartada si revisamos su actuar desde la perspectiva histórica; como vimos, el Estado es una de las bases del sostenimiento del sistema social del capital. Así pues, al transcurrir el tiempo acreditamos que el mismo Coraggio da cuenta de esto y rectifica su posicionamiento al reconocer lo siguiente:

El modo de institucionalización de las demandas sociales contribuyó a limitar el espacio y la voluntad de construir sujetos sociales articulados y con posibilidad de desarrollar proyectos políticos emancipatorios. Así, hubo una aplicación verticalista, si es que no clientelar, de las políticas públicas desde el aparato del Estado. Aunque también se entabló una lucha cultural, no se alcanzó a construir una nueva hegemonía ni hubo un aliento a la autonomía relativa de las organizaciones populares. (Coraggio, 2018, p. 7)

La posición cambió, dejó de hablar de un modo idealista sobre la constitución de una “economía plural”, de tal manera que su discurso ahora se dirige hacia la disputa del Estado para poder obtener concesiones en aras de fortalecer la producción autónoma. Al cambiar los términos del debate, entonces ya no se habla de una especie de diálogo circular dentro de una supuesta economía mixta, sino de la capacidad y el alcance de la disputa estatal en torno al fortalecimiento de una economía solidaria:

El objetivo es partir del reconocimiento de la EP [economía popular] actual para avanzar en su transformación, desarrollando un sistema orgánico de Economía Popular solidaria que incluya tanto la obtención de ingresos por la venta de la fuerza de trabajo a las empresas y al Estado como la obtención de medios de producción y el desarrollo de capacidad de producción autónoma, no siempre mediadas por el mercado. (Coraggio, 20, p. 12)

¿Cuál es la viabilidad de disputar el Estado? ¿para qué disputar el Estado? Esa es una pregunta abierta, lo que sí es claro es que, para el caso mexicano, su actividad está enmarcada dentro del sistema social del capital, los estudios realizados de 2012 al 2014²⁶ sobre las políticas de fomento de la economía solidaria demuestran que no solo se propaga la lógica mercantil y de fomento del sistema de producción capitalista, sino que se ha propagado y fortalecido el clientelismo y el asistencialismo con ellas (Gracia, 2016),

Con lo presentado, la crítica anarquista no es para menospreciarse, sino que pone acento en uno de los temas que pareciese ser aceptado de manera unánime: la existencia del Estado como fundamental para el fomento de las economías populares solidarias. Entonces, según los argumentos presentados, se vuelve necesario hacer la siguiente precisión: la economía social es incapaz de desarrollarse fuera del marco Estatal, ya que es una corriente reformista del sistema de producción capitalista y busca fundamentalmente disputar el trabajo y sus excedentes, entonces, el soporte del Estado como promotor de las relaciones de capital y la consolidación del mercado le es necesario. Así como sostuvimos que el cooperativismo es capitalista, argumentamos junto con Gustavo Oliveira que cierta parte del fenómeno de la economía social también tiene sustento dentro de lo estatal (Oliveira, 2021).

²⁶ En 2012 se promulga la Ley de Economía Social Solidaria en México, ver Capítulo 1.

De tal modo que, para los fines de nuestra investigación, la pregunta debe cambiar en los siguientes términos: ¿la construcción no capitalista de la vida precisa del Estado nación? Para responder, es menester reflexionar sobre la constitución del cooperativismo capitalista como disputa de la relación del capital para la gestión del trabajo y los excedentes; la lucha por el Estado, desde que es una institucionalidad existente, podría parecer necesaria para obtener algunos elementos que permitan el fortalecimiento de la autonomía (Oliveira y Dowbor, 2020). Empero, esto también acarrea una serie de cuestionamientos. Por una parte, se podría sostener que, si la disputa del cooperativismo capitalista reproduce relaciones sociales de capital, entonces la disputa por el Estado reproduce las relaciones políticas estatalizadas. Estos sistemas no están creados ni cuentan con la capacidad para que de ellos emanen relaciones o prácticas que deriven en su detrimento. En otras palabras, del capital emergen relaciones sociales que incrementan el capital (social o no), y del Estado surgen relaciones que fortalecen y legitiman lo estatal y, claramente, no tienen como objetivo fortalecer procesos autonómicos que los mermen, de tal manera que sería *contra naturam* que reprodujeran relaciones que los destruyan.²⁷ Así pues, la claridad ontológica y política de esta línea nos permite discernir qué caminos tomar y los términos para sostener y acrecentar los debates sobre las disputas dentro y fuera de la lógica del capital.

²⁷ Cabe hacer un señalamiento, cuando se sostiene que las relaciones de capital o de Estado generan relaciones para su reproducción y sostenimiento no quiere decir que no se cumpla lo señalado por Marx: “La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx T1, 2014, pp. 612-613). Más bien, sostenemos que esta relación antitética está refuncionalizada por el cooperativismo capitalista y por la economía solidaria estructurada por el Estado.

Potencialidad disruptiva

Las configuraciones restantes emanadas del mapeo que faltan por revisar son las de las experiencias agroecológicas rurales, de defensa por el territorio, colectivos solidarios urbanos y grupos liderados por mujeres. Las hemos colocado hasta este punto porque dentro de estas pudimos encontrar ciertas claves que son capaces de romper con la lógica de subsunción del sistema de producción capitalista y del Estado y, por tanto, tienen la potencialidad de romper con la reproducción del sistema social de capital. Claramente, son propuestas inacabadas, constantemente en disputa y transformación, que desaparecen y reaparecen en líneas discontinuas de tiempo y espacio.

Entonces, desde una mayor claridad teórico conceptual, nos aventuramos a comprender el funcionamiento de estas configuraciones: a) en procesos de subsunción y, por tanto, contradictorias; b) como conjunto y no como experiencias individuales o aisladas; c) como expresiones contemporáneas del flujo social de las resistencias; y, d) como aquellas que cuentan con claves que no reproducen las relaciones sociales de capital, colonialidad o patriarcado.

Es importante señalar que, según lo sostenido en capítulos previos, podemos afirmar que las configuraciones agroecológicas y de defensa del territorio son las dos caras de la misma moneda con diferentes niveles de acción política, así pues, dentro de este apartado, las consideramos juntas con fines analíticos. La agroecología y la defensa por el territorio buscan de manera práctica y discursiva construir mayores niveles de autonomía y autogestión, particularmente, la ligada a la tierra, el agua y la energía. Si bien desde la noción sistémica, la agroecología está subsumida al sistema de producción capitalista cuando pone en circulación mercantil su producción,²⁸ sostenemos que cuenta con potencial disruptivo por

²⁸ Los productos que son comercializados dentro de los mercados locales, sociales o regionales son consumidos por personas y familias urbanas de altos estudios e ingre-

su aparato productivo, sus redes y alianzas socio-político-afectivas que han tejido entre personas productoras, y en este sentido, no solo han construido discursos y líneas políticas (por ejemplo, ir contra lo agrotóxico y la cultura alimentaria industrial), sino también fomentan profundamente el autoconsumo, la donación y la reciprocidad no mercantil; hallamos en estas prácticas economías basadas en el trabajo concreto, la necesidad concreta y, por tanto, los valores de uso.

Según la propuesta teórico-conceptual aquí presentada, podemos sostener que la *potencialidad disruptiva* de las configuraciones señaladas reside en una lectura desde la clave del valor de uso, en otras palabras, su capacidad de producir, *circular y consumir* bienes de forma colectiva desde un *sentido propio*, recreándolo para sí mismos, a esto le podemos llamar *construcción de soberanía*. Esta capacidad material y simbólica les permite decidir sobre la construcción de su *propia forma social*, en otras palabras, cuentan con elementos para recrear su propia socialidad y, por tanto, su realidad.

La constatación de este proceso se encuentra en los altos grados de autonomía y autogestión con los que pueden llegar a contar. Es decir, las organizaciones campesinas agroecológicas tienen en mente como proyecto político el control de la tierra, el agua, las semillas, el modo de producción y la forma de circulación no mercantil, al mismo tiempo que reconoce que esto solo lo hará a través de relaciones, alianzas y redes con otros actores campesinos, universitarios y urbanos a niveles regionales, nacionales e internacionales. Claramente, el horizonte político está constantemente en disputa, con una serie de cuestionamientos y factores exógenos que influyen, por tanto, con rumbos inciertos. Al respecto, podemos hallar que,

sos (Rodríguez, 2019), mismos que están subsumidos realmente dentro del sistema de producción capitalista y, por tanto, la *mercancía agroecológica* sirve para sustentar la vida de estos sujetos para que continúen siendo explotados, entonces, de manera semejante al trabajo doméstico y de cuidados, el capital alcanza a absorber plusvalía del sistema agroecológico a través del trabajador.

si bien cuentan con herramientas y habilidades para poder darle forma autónoma a su socialidad, al mismo tiempo son obligados a concurrir al mercado para poder consumir mercancías capitalistas; esto se ve críticamente dentro de la formación de cooperativas de producción agroecológica, pues lo que se hace de fondo es un cambio en el nivel de subsunción. La iniciativa agroecológica, cuando deja de destinar su producción a los medios de autoconsumo o de circulación por reciprocidad o redistribución y la lleva a la circulación mercantil capitalista, sea esta un mercado local o regional, subsume formalmente su proceso productivo concreto,²⁹ este es su alcance práctico de la lucha (Gutiérrez, 2009).

Sin embargo, de aquí emanan las potencialidades, la capacidad de recrear horizontes utópicos; a diferencia del cooperativismo, del cual demostramos cómo es que se encuentra dentro de una subsunción real —incorporación total— a la relación de capital y donde las posibilidades anticapitalistas son desde pocas hasta nulas, la subsunción formal significa la existencia de niveles de integración o grados de incorporación a la misma, en una especie de juego: reproduciéndola y saliendo de ella.³⁰ Si bien la relación de subsunción formal es compleja porque comprende distintos niveles de realidad, nos enfocamos en señalar el aspecto de la técnica porque destaca su importancia, así, en gran medida la potencialidad disruptiva de estas experiencias se consolida en la existencia de esfuerzos por la

²⁹ Recuperamos lo señalado por Marx, “en el comienzo de su formación, el capital no solo pone bajo su control (subsume) al proceso de trabajo en general, sino a formas particulares de procesos reales de trabajo en el estado tecnológico en que las encuentra y tal como se han desarrollado sobre la base de condiciones de producción no capitalistas. El proceso de producción real, el modo de producción determinado es algo que el capital encuentra dado y que él subsume al principio solo *formalmente* sin cambiar nada de su concreción tecnológica” (Marx, 2015, p. 18).

³⁰ Hay lecturas diversas de este fenómeno, la de Rosa Luxemburgo y Bolívar Echeverría nos dan pie a comprenderla, primeramente, como básica para la reproducción del sistema capitalista y, segundo, desde una perspectiva barroca donde la relación del capital se acepta y se rechaza a la vez, esto ya ha sido presentado a lo largo del texto.

recuperación de técnicas de producción “ancestrales” o por la innovación con base en *ecotecnias* (tecnologías ecológicas o sustentables); este proceso ha generado una crítica a la técnica emanada de la relación de capital. Los agricultores señalan diversos motivos para cambiar su hacer a uno agroecológico, se decide salir del esquema agrotóxico porque los químicos que suministran en sus siembras les enferman gravemente y, porque desean producir en su propia tierra, aunque de una forma distinta. Estos casos son muestra de la realidad hallada, no fue que el capital encontró a los productores agroecológicos y los incorporó a su lógica, al contrario, los productores rurales, ya insertos en el sistema de producción capitalista han encontrado dentro de la agroecología una forma de salir, tal vez como ese camino que se hace al andar, de la producción agrícola subsumida realmente al capital.

Justamente, dentro de la coyuntura de cuestionamiento y hasta de confusión dentro de las iniciativas agroecológicas, las experiencias lideradas por mujeres ofrecen luz o direccionalidad. Las mujeres motivadas por el ecofeminismo se asumen como “guardianas de la tierra” (Shiva, 2006), no por una visión autocomplaciente, sino a partir de un reconocimiento de los conocimientos ligados a la reproducción de la vida que les han sido asignados de manera violenta al paso de los años; así pues, su reivindicación por la sostenibilidad de la vida no solo es discursiva, sino práctica. Si bien esto se pudo visibilizar con las diferentes entrevistas, una representación de esta configuración está expuesta en la Red de Defensoras de Jalisco, en particular en el siguiente extracto de su pronunciamiento:

Si nuestra sociedad está enferma es porque la naturaleza también lo está. Queremos un Jalisco libre de agrotóxicos, de pesticidas y todo lo que genera enfermedad y muerte. Apostamos por una agricultura para la vida y convocamos a la sociedad en general a nuevos acuerdos frente a esta realidad de salud ambiental. [...]

Somos mujeres sembradoras, apicultoras, amas de casa, profesoras, estudiantes, parteras, médicas tradicionales, guardianas de plantas medicinales. Como mujeres rurales construimos alternativas, respetamos a la tierra que nos alimenta, buscamos cultivar de manera agroecológica y rescatar nuestros cultivos de traspatio. Defendemos nuestro cuerpo, nuestro territorio y la salud para la vida. Defendemos la diversidad como la manifestación de la naturaleza. Defendemos a las y los que menos oportunidades tienen para exigir justicia. (Pronunciamento de Red de Defensoras de Jalisco, 4 y 5 de octubre de 2019)

Los grupos rurales, periurbanos y urbanos organizados o liderados por mujeres demuestran su capacidad (re)productora de un sistema social que no está basado en las relaciones de capital, que tiene una línea clara contra el patriarcado y la colonialidad. Decididamente, utilizan su producción de la tierra para la alimentación de ellas, de los hijos, de los familiares cercanos, de los vecinos y hasta para la donación a personas con lazos de afinidad. Claramente, este hecho ha sido sistemáticamente invisibilizado tanto por la academia como por los movimientos históricos de izquierda. Si de esta producción agraria se obtiene además una diversidad de bienes a través de una pluralidad de actividades como la cestería, la elaboración de herramientas del campo propias, de maquinaria propia para la vida cotidiana, máquinas caseras (por ejemplo, bicimáquinas) y confección de prendas de vestir, entonces los grados de subsunción formal tienden a disminuir, pues se concurre en menor medida al mercado capitalista, ya que estos satisfactores de necesidades son producidos por modos de producción diversos, no necesariamente mediados por relaciones de capital. Por tanto, las familias necesitan una cantidad menor de moneda circulante, así pues, llevan menos cantidad de bienes producidos por ellas a la circulación mercantil capitalista. El hecho de la pluralidad de actividades en

las iniciativas agroecológicas, de grupos liderados por mujeres y de defensa del territorio fue confirmado dentro del trabajo de campo mediante observación y diálogos con las integrantes de las unidades domésticas.

Por su parte, los colectivos solidarios urbanos son una configuración importante en aras de la construcción de autonomía y autogestión fuera de la lógica del sistema social del capital, por el simple hecho de entender la ciudad como la territorialidad donde las relaciones de capital se encuentran en su máxima expresión. Estos se hallan en un nivel de exposición mayor a la subsunción que las experiencias agroecológicas, sin embargo, cuentan con actividades que les permiten sostener de forma radical la imposición de la modernidad capitalista. En ese sentido, al tomarlos como sistema, no tienen capacidad de romper más que de forma simbólica con el sistema social del capital, se asemejan al cooperativismo capitalista o al sindicalismo independiente.

Sostenemos que los colectivos solidarios urbanos se encuentran materialmente sustentados por el trabajo doméstico y de cuidados, así como por relaciones salariales emanadas de capital privado y social. Justamente, la razón por la que colocamos esta configuración dentro de este apartado es exactamente por esta capacidad simbólica, es decir, existen ciertos colectivos de corte anarquista que reflexionan y cuestionan la misma estructura donde habitan. Estos colectivos, inspirados en una serie de socialidades distintas, como indígenas, sudamericanas o europeas, son los que sostienen que existen otras formas de habitar la ciudad, y hasta la necesidad de desurbanizarse; como muestra de ello, encontramos publicaciones como gacetas, folletos, panfletos y *fanzines* que fomentan este tipo de pensamiento y reflexiones, hasta ocupaciones de casas, edificios para realizar comunas o espacios de habitación común, así como lugares para hacer huertos y compostas comunitarias en parques

y camellones públicos.³¹ Así pues, se puede sostener que material y discursivamente existen diversas condiciones para que la práctica social se convierta en una praxis revolucionaria, es decir, en prácticas capaces de generar transformaciones en la realidad de la forma social actual, hacia una que sea capaz de dejar de reproducir al sistema social del capital, es decir, que deje de estar subsumida en ella. En otras palabras, existe una multiplicidad de capacidades para la reproducción no capitalista de la vida.

³¹ Han existido diversos esfuerzos organizativos a favor de la construcción de huertos comunitarios, existen Asociaciones Civiles y sujetos colectivos e individuales que han promocionado este tipo de proyectos en barrios, escuelas, colonias y hasta instituciones públicas de gobierno.

Reflexiones para el cierre

Decididamente, la presentación de la investigación científica tiene de fondo un llamado a la acción; después de tantas décadas de retraso en la ciencia para la *transformación social*, primero por la cerrazón de los aparatos de la izquierda ortodoxa y, posteriormente, por la hegemonía de la ideología (neo)liberal y del “fin de la historia”, los esfuerzos de una academia transformadora fueron aislados y diezmados, lo que consolidó una “tecnociencia” —una especie de empirismo— para afianzar el crecimiento y ofensiva de los grandes capitales trasnacionales. Hoy en día, el panorama cambia y tenemos la posibilidad de que nuestro hacer pueda contar con un diálogo real de saberes y de que, de nueva cuenta, nuestro tiempo de reflexión sirva para construir aparatos de pensamiento afines no solo a la interpretación de los hechos sociales y naturales.

Con ello, aquí se ha dejado una propuesta teórica cuya pretensión es colocarla dentro de la escuela latinoamericana de la

economía solidaria para su debate y, así, colocar conocimiento para fortalecer el hacer de las experiencias y proyectos alternativos, dado que es innegable que esta escuela ha estado siempre con un pie en campo acompañando a organizaciones sociales a lo largo del continente. Con ello, nos adscribimos al llamado de Adolfo Sánchez Vázquez cuando señala que no se trata solamente de “poner en juego la inteligencia para fundamentar la necesidad de posibilitar [la] alternativa, sino también tensar la voluntad para responder al imperativo moral de contribuir a realizarla” (2004, s. p.); es la recuperación y puesta en marcha de una ciencia que es teoría y práctica de transformación, o sea, revolucionaria.

Es importante dejar la aclaración de que, cuando Sánchez Vázquez habla de la alternativa habla de la capacidad humana de organizar la producción material de la vida sin opresión, con justicia y dignidad. Nos adscribimos a este principio irrenunciable, no solo como una posibilidad real, sino necesaria, buscando recuperar voces que han sido acalladas y pensando siempre en la diversidad como momento innegable dentro del horizonte de posibilidades; reiteramos que, por lo desarrollado en este trabajo, no nos referimos a la construcción de un solo imaginario hegemónico y dominante para la población mundial, es importante partir desde la comprensión de la economía-mundo y la ecología-mundo y dar respuestas de carácter global, pero pensando desde la diversidad de las formas sociales y desde el pensamiento situado. Nuestra alternativa la proponemos desde la posibilidad de que *cada grupo humano tenga la capacidad de imaginar y construir su propia forma social de manera autónoma y autogestiva, colectiva y sin la imposición de otros a través de formas de opresión o coerción.*

De esta manera, es necesario el trabajo teórico para realizar un llamado a todas las experiencias que se agrupan bajo las consignas simbólico-política de economías alternativas o que procuran salir del capitalismo para colocar bajo la lupa las contradicciones. Las

herramientas teóricas deben de servir al flujo social de las resistencias para realizar ejercicios de reflexión colectiva. Su utilidad debe radicar en torno a su propio hacer dentro de un tiempo de crisis (límite) y de escenarios de colapso como es el presente. Al respecto, hay un punto que se hace necesario tocar, pues la crítica fácil hace alusión a una serie de contra argumentaciones indicando que darle tantas potencialidades disruptivas al ámbito agroecológico y la pluriactividad es parte de un decrecimiento que lleva a la pobreza o que pretende renunciar a los avances industriales de la modernidad; en realidad, esto es una falacia, como se señaló previamente, comprender estas iniciativas como de alto nivel disruptivo significa reivindicar los campos de posibilidades de la *praxis* humana frente a la construcción de su propia socialidad o forma social. La falacia que sostienen tanto movimientos e intelectuales de izquierda y derecha sobre una supuesta “apología de la pobreza” tiene que ser señalada por su carga eurocéntrica y colonialista, pues, a su vez, reivindican los avances del desarrollo metropolitano haciendo alusión, de forma consciente o inconsciente, a que todas las personas del mundo pueden acceder al mismo.

En realidad, la desacreditación de las alternativas que colocan las potencialidades del agro y que, necesariamente, implican el decrecimiento —aunque no como horizonte de posibilidad, sino como un hecho real— se funda en la noción de que el desarrollo como tal y, sobre todo, el del norte global, fue autoproducido, y que, por tanto, todos podemos llegar a él. Esta falacia oculta las relaciones históricas entre el sur y el norte globales y del sistema-mundo en general, las cuales se fundaron en la colonización militar, racial, patriarcal o, como hemos dicho, en la conformación del sistema social del capital, en la que el norte extrae no solo riquezas materiales de los entornos naturales, sino también grandes niveles de trabajo no pago. Lo que hacen de fondo los críticos del “decrecimiento” es acreditar que el norte global y el desarrollo actual en general se han dado por

condiciones propias, así pues, es una especie de sacrilegio consolidar una forma social propia que salga de la lógica de ese sistema mundo.

En la misma línea de argumentación, Ramón Grosfoguel advierte que “el norte es reacio a compartir la concentración y la acumulación de riqueza producida por el trabajo no europeo del sur después de siglos de explotación y dominación de los últimos por parte de los primeros” (Grosfoguel, 2006, p. 44). Pensemos, en un caso hipotético y solo con fines didácticos, que no existe un pasado y un presente de continua explotación, extracción y transferencia de riqueza del sur al norte global; en dicho escenario, el desarrollo realmente existente del día de hoy simplemente no tendría condiciones de existencia, en términos estrictos, la división actual desarrollo / subdesarrollo no existiría y el norte no sería capaz de ser lo que es hoy; en términos globales, existiría una menor desigualdad o, desde el punto de vista colonial, globalmente estaríamos “más atrasados”, el norte estaría menos desarrollado. Así pues, toda argumentación fundada en la suposición de que las alternativas sociales desean llevar el atraso, que hacen una apología de la pobreza o que pretenden regresar a la época de las cavernas no solo desconoce la relación histórico-material-simbólica del despojo y la colonialidad, sino que está reproduciéndola. La construcción de formas sociales que salgan de los circuitos del despojo múltiple (Navarro, 2015) significa que el desarrollo capitalista del norte se ve directamente amenazado, de ahí la respuesta violenta del mismo y de la negación de estos horizontes.

Justamente, con el marco categórico conceptual crítico propuesto y la recuperación de las experiencias de las economías popular, social, solidaria y del Sector Social de la Economía dentro del marco de violencia generalizada del día de hoy, que tiene como fundamento desgarrar todo lazo social en aras de fortalecer la cosificación de las relaciones sociales (pulverización de la comunidad) y así afianzar el sistema social del capital, contar con espacios para imaginar la construcción de otra realidad es a veces hasta un lujo difícil de concretar,

pero si no hacemos el esfuerzo por construir estos espacios con claves realmente disruptivas, entonces cerraremos nuestras propias posibilidades de emancipación radical.

Acrónimos y abreviaturas

AMG - Área Metropolitana de Guadalajara

BM - Banco Mundial

BUAP - Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

CA - Cuerpo Académico

CIFOVIS - Centro Interdisciplinario para la Formación y Vinculación Social

CEB - Comunidad Eclesial de Base

CNBV - Comisión Nacional Bancaria y de Valores

CS - Consenso de Washington

CONACyT - Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

ERT - Empresa Recuperada por los Trabajadores

FMI - Fondo Monetario Internacional

FOCOOP - Fideicomiso Fondo de Supervisión Auxiliar de Sociedades Cooperativas de Ahorro y Préstamos y Protección a sus Ahorradores

GATT - Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y de Comercio

- IED - Inversión Extranjera Directa
- INEGI - Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
- ITESO - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
- LESS - Ley de Economía Social Solidaria
- LGSE - Ley General de Sociedad Cooperativas
- MIT - Instituto Tecnológico de Massachussets
- NDIT - Nueva División Internacional del Trabajo
- OPEP - Organización de Países Exportadores de Petróleo
- OSSE - Organismo del Sector Social de la Economía
- RASA - Red de Alternativas Sustentables Agropecuarias
- S. A. - Sociedad Anónima
- SEP - Secretaría de Educación Pública
- SSE - Sector Social de la Economía
- SOCAP - Sociedad Cooperativa de Ahorro y Préstamo
- TRADOC - Trabajadores Democráticos de Occidente
- UD - Unidades Domésticas
- UDG - Universidad de Guadalajara
- UNGS - Universidad Nacional General Sarmiento

Bibliografía

Aguilar, Eduardo Enrique. (2023). Entre la solidaridad y el capital: apuntes sobre los niveles de subsunción de las experiencias de economía popular. *Revista Desacatos*, (72).

Aguilar, Eduardo. (2018). ¿De qué hablamos cuando decimos otra economía es posible? Reflexiones sobre las economías solidarias y los posibles significados de la transición. *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social Solidaria*, 11 (20), 88-100.

Aguilar, Eduardo. (2019a). Producción y circulación de la riqueza dentro de la economía solidaria. Análisis de las experiencias de Guajuviras-Canoas, Brasil. *Miriada*, año 11 (15), 23-46.

Aguilar, Eduardo. (2019b). ¿El mundo sería mejor sin dinero? Apuntes desde la historia, la antropología y la economía política en torno a los mercados y las monedas alternativa. *Áreas Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (39), 53-60.

Aguilar, Eduardo. (2015). *Espacios de política poscapitalista hacia la transición de economías comunitarias: El caso del tianguis de Puebla y*

Guadalajara. [Ponencia]. Primer Congreso Internacional de Comunalidad. Luchas y estrategias comunitarias: horizontes más allá del capital, Puebla, México.

Aguilar, Eduardo, y Sotomayor, Héctor. (2018). Un imaginario incompatible: el concepto de desarrollo en la economía solidaria. En Enrique Santamaría, Laura Yufra y Juan de la Haba (eds.), *Investigando economías solidarias (Acercamientos teórico-metodológicos)*. Barcelona: Erapi.

Alvarado, Caren; Flor López, y Marlene Ayala. (2022). Recuperación de prácticas y saberes de las mujeres campesinas en comunidades de Poncitlán y Zapotlán del rey, Jalisco. En *Agroecología y organización social. Estudios críticos sobre prácticas y saberes* (pp. 95-128). Ciudad de México: Ítaca / UDEM.

Álvarez, Julio. (2012). La economía comunitaria de reciprocidad en el nuevo contexto de la Economía Social y Solidaria: Una mirada desde Bolivia. *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social Solidaria*, 6 (11), 159-170.

Amorós, Miguel. (2017). Las trampas de la economía social. En Rafael Sandoval (coord.), *Pueblos indígenas. Creación de autonomía y revolución*. Guadalajara: Cátedra Jorge Alonso.

Aparicio, Jorge. (2012). Comunidad, identidad y desarrollo de cooperativas. *Revista Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, 6 (10).

Arias, Patricia. (1980). El proceso de industrialización en Guadalajara, Jalisco: siglo XX. *Revista Relaciones*, (3).

Arias, Patricia. (2004). Linaje y vicisitudes de la cultura empresarial en Jalisco. *Espiral*, X (30), 85-108.

Arizmendi, Luis. (2016). *El capital ante la crisis epocal del capitalismo*. México D. F.: IPN.

Ayala, Carlos. (2017). Desincronizando el entendimiento de la economía. En Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Mária Millán (coords.), *Modernidades alternativas*. Ciudad de México: UNAM.

Brancaleone, Cassio. (2019). Auto-organização social no mundo do trabalho e produção: notas para uma crítica à economia solidária. En Erika Liliana López López, Paola Andrea Vargas Moreno, Laura García Corredor, Blanca Soledad Fernández y Pablo Ariel Becher (coords). *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes. Experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.

Caputo, Orlando, y Roberto Pizarro. (2022). *Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales*. Buenos Aires: CLACSO.

Cardozo, Lucas Gabriel; Serafino, Eugenio; Sotto, Orlando, y Tealdo, Julio Claudio. (2017). Mapeo de la economía social y solidaria en el municipio de Santa Fe (Argentina): creación de una base de datos actualizada de las diferentes experiencias. *Cooperativismo & Desarrollo*, 110 (25), 1-21.

Cerutti-Guldberg, Horacio. (2015). *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. Popayán: Universidad del Cauca / UNAM.

Clement, Norris, y Pool, John. (1997). *Economía, enfoque América Latina*. México D. F.: McGraw Hill.

Collin, Laura. (2012). *Economía Solidaria: ¿capitalismo moralizador o movimiento contracultural?* Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala.

Collin, Laura. (2014). *Economía solidaria: local y diversa*. Tlaxcala: El Colegio de Tlaxcala.

Collin, Laura. (2015). La lógica reproductiva como modelo alternativo. En Amalia Gracia (coord.), *Trabajo, reciprocidad y reproducción de la vida. Experiencias colectivas de autogestión y economía solidaria en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Collin, Laura. (2018). Economía solidaria y lógica reproductiva. En Enrique Santamaría, Laura Yufra y Juan de la Haba (eds.), *Investigando economías solidarias (acercamientos teórico-metodológicos)*. Barcelona: Erapi.

Colombari, Bruno, y Molina, Mariela. (2014). Mapeo de las experiencias de fábricas y empresas recuperadas. *Revista del Observatorio Social sobre Empresas Recuperadas y Autogestionadas*, (10), 60-63.

Coraggio, Jose Luis; Arancibia, María Inés, y Deux Marzi, Maria Victoria. (2010). *Guía para el mapeo y relevamiento de la economía popular solidaria en Latinoamérica y el caribe*. Lima: GRESP.

Coraggio, José Luis. (2009). Economía do Trabalho. En Antonio Cattani, Jean-Louis Lavelle, Luiz Gaiger y Pedro Hespanha. *Dicionário Internacional da Outra Economia*. São Paulo: Almedina.

Coraggio, José Luis. (2011). *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya-Yala.

Coraggio, José Luis. (2017). *Miradas sobre la economía social y solidaria en América Latina*. Buenos Aires: UNGS / IAEN.

Coraggio, José Luis. (2018). Potenciar la Economía Popular Solidaria: una respuesta al neoliberalismo. *Otra Economía. Revista Latinoamericana de Economía Social Solidaria*, 11 (20), 4-18.

De la Garza, Enrique. (2010). *Hacia un concepto de trabajo ampliado*. Barcelona: Anthropos.

Di Masso, Marina. (2018). Mujeres, crisis y alternativas desde la economía social y solidaria. Reflexiones para un análisis desde la economía feminista. En Enrique Santamaría, Laura Yufra y Juan de la Haba (eds.), *Investigando economías solidarias (Acercamientos teórico-metodológicos)*. Barcelona: Erapi.

Díaz, Guillermo. (2015). *Economías solidarias en América Latina*. Guadalajara: ITESO.

Díaz, Guillermo. (2019). Alternativas solidarias a los mercados capitalistas. Otros mercados son posibles. Hacia un estado de la cuestión. *Complexus*, (9).

Dussel, Enrique. (2006). *20 tesis de política*. México D. F.: Siglo XXI / CREFAL.

Dussel, Enrique. (2014). *16 tesis de economía política. Una interpretación filosófica*. México D. F.: Siglo XXI.

Dussel, Enrique. (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad: ensayos*. México D. F.: UACM.

Dussel, Enrique. (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensa-*

miento crítico. Ciudad de México: Editorial Trotta.

Echeverría, Bolívar. (1984). La “forma natural” de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*, (41), 33-46.

Echeverría, Bolívar. (2013 [1998]). *La modernidad de lo barroco*. México D. F.: Era.

Echeverría, Bolívar. (2005). Renta Tecnológica y Capitalismo Histórico. *Mundo Siglo XXI*, (2).

Echeverría, Bolívar. (2014 [1998]). *Valor de uso y utopía*. México D. F.: Siglo XXI.

Echeverría, Bolívar. (2017 [1986]). *El discurso crítico de Marx*. Ciudad de México: FCE / ITACA.

Emmanuel, Arghiri. (1978). El intercambio desigual. En Samin Amin, Christian Palloix, Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim, *Imperialismo y comercio internacional: el intercambio desigual*. Buenos Aires: PyP.

Escobar, Arturo. (2014). *La invención del desarrollo*. Popayán: Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo. (2007). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El Perro y la Rana.

Escobar, Arturo. (2005). El postdesarrollo como concepto y práctica social. En Daniel Mato(coord.),

Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización (pp. 17-31). Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Federici, Silvia. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Federici, Silvia. (2015). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Puebla-Oaxaca: Pez en el árbol / Tinta Limón.

Federici, Silvia. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Ferrarini, Adriane. (2008) *Pobreza: posibilidades de construcción de políticas emancipatorias*. Porto Alegre: Oikos.

Fischer, Stanley; Dornbusch, Rudiger, y Schmalensee, Richard. (1990). *Economía*. México D. F.: McGraw Hill.

Fortunati, Leopoldina. (2019). *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y capital*. Madrid: Traficantes de sueño.

Foster, John. (2004). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Madrid: El Viejo Topo.

Gaiger, Luiz. (2007). A outra racionalidade da economia solidária. Conclusões do primeiro Mapeamento Nacional no Brasil. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (79).

Gaiger, Luiz. (2009). Empreendimento Econômico Solidário. En Antonio Cattani, Jean-Louis Laville, Luiz Gaiger y Pedro Hespanha. *Dicionário Internacional da Outra Economia*. São Paulo: Almedina.

Gaiger, Luiz; Wanderley, Fernanda, y Nyssens, Marthe. (2014). *A economia solidária no Brasil: um análise de dados nacionais*. São Leopoldo: Editora Oikos.

Gago, Verónica. (2015). *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gago, Verónica. (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón.

García Linera, Álvaro. (2015 [1994]). *Forma valor y forma comunidad*. Quito: IAEN / Traficantes de sueños.

García, Rocío. (2015). *Tianguis alternativos locales en México, como puntos de encuentro micropolítico: en la búsqueda de posibilidades de vida en el presente*. [Tesis de doctorado en Economía Política del Desarrollo]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Georgescu-Roegen, Nicholas. (1975). Energía y mitos económicos. *ICE* (mayo), 94-122.

Georgescu-Roegen, Nicholas. (1996). *La ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Fundación Argentaria.

Gibson-Graham, J. Katherine. (2011). *Una política poscapitalista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Pontificia Universidad Javeriana.

Gómez-Bagetthun, Erik. (2012). Economía verde o la mistificación del conflicto entre crecimiento y límites ecológicos. *Ecología Política*, (44), 51-58.

Gracia, Amalia. (2015). *Trabajo, reciprocidad y reproducción de la vida. Experiencias colectivas de autogestión y economía solidaria en América Latina*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Gracia, Amalia. (2016). Economía social y solidaria en México en tiempos de crisis global. Una mirada a su magnitud, características y a las políticas públicas. *La heterogeneidad de las políticas sociales en México: instituciones, derechos sociales y territorio*. México D. F.: UIA.

Grosfoguel, Ramón. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, (4), 17-48.

Gudynas, Eduardo. (2004). *Ecología, economía y ética del Desarrollo Sostenible*. Montevideo: Coscoroba ed.

Gutiérrez, Raquel. (2009). *Los ritmos de pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2000-2005)*. México D. F.: BUAP / Bajo Tierra Ed. / Sísifo Ed.

Gutiérrez, Raquel. (2015a). Pensando la reproducción de la vida y en la producción de lo común: un diálogo fértil con Bolívar Echeverría. En *Conversatorio Bolívar Echeverría: Pensamiento crítico y revolución*. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. (ICSyH)-BUAP: Puebla.

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

Gutiérrez, Raquel. (2016a). Horizontes popular-comunitarios en México a la luz de las experiencias contemporáneas de defensa de lo común. En Lucia Linsalata (coord.), *Lo comunitario popular en México*. Puebla: BUAP.

Gutiérrez, Raquel. (2016b). *¡A desordenar!: Por una historia abierta de la lucha social*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gutiérrez, Raquel, y Salazar, Huáscar. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apante*, (1), 15-50.

Gutiérrez, Raquel; Navarro, Mina, y Linsalata, Lucía. (2017). Re-

pensar lo político, pensar lo común. Claves para la discusión. En Daniel Inclán, Lucía Linsalata y Mágina Millán (coords.), *Modernidades alternativas*. Ciudad de México: UNAM.

Gutiérrez, Raquel, y Rátiva, Sandra. (2020). Producción de lo común contra las separaciones capitalistas. Hilos de Una perspectiva crítica comunitaria en construcción. En Denisse Roca-Servat y Jenni Perdomo-Sánchez (comps.), *La lucha por los comunes y las alternativas al desarrollo frente al extractivismo. Miradas desde las ecología(s) política(s) latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Hernando, Almudena. (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de sueños.

Hinkelammert, Franz; Dussel, Enrique, y Grosfoguel, Ramón. (2016). Diálogos anti y descoloniales En *I Simposio de Filosofía Latinoamericana*. Universidad de Costa Rica: San José.

Hinkelammert, Franz, y Mora, Henry. (2013). *Una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia: UMSNH.

Holloway, John. (2013). ¡Revolución, ahora! Contra y más allá del capital. En Ornelas, Raúl (ed.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*. México D.F.: UNAM.

Illich, Iván. (2006). La convivencialidad. En *Obras reunidas*. [Vol. 1]. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Inclán, Daniel; Linsalata Lucía, y Millán, Mágina. (2017). *Moderidades alternativas*. Ciudad de México: UNAM.

INAES. (2015). *Diagnóstico del programa de fomento a la economía social*. México D. F.: INAES. http://transparencia.inaes.gob.mx/doc-tos/pdf/transparencia/DiagnosticoPFES/BUENAS_PRACTICAS_DIAGNOSTICOS_INAES.pdf

INEGI. (1995). *Jalisco. Datos por ejido y comunidad agraria*. México D. F.: INEGI.

Infante-Amate, Juan; Urrego, Alexander, y Tello, Enric. (2020).

Las venas abiertas de América latina en la era del Antropoceno: un estudio biofísico del comercio exterior. *Diálogos revisa electrónica de historia*, 21 (2), 177-214.

Kossik, Karol. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México D. F.: Grijalbo.

Lemaître, Andreia. (2009). Hacia una caracterización de la economía solidaria en Brasil. *Cayapa. Revista Venezolana de Economía Social*, año 9 (17), 10-29.

Linsalata, Lucia. (2016). *Lo comunitario popular en México. Desafíos, tensiones y posibilidades*. Puebla: BUAP.

Luengo, Enrique (coord.). (2014). Las alternativas ciudadanas emergentes en Jalisco. *Complexus 5, cuadernos de avances del Centro de Investigación y Formación Social CIFS*. Tlaquepaque: ITESO.

Luxemburgo, Rosa. (1967). *La acumulación de capital*. México D. F.: Grijalbo.

Luxemburgo, Rosa. (1975). *La acumulación del capital o en qué han convertido los epígonos la teoría de Marx. Una anticrítica*. Buenos Aires: PyP.

Luxemburgo, Rosa. (2015). *Reforma o revolução?* São Paulo: Editora Expressão Popular

Mance, Euclides. (2006). *Redes de colaboración solidaria. Aspectos económicos filosóficos: complejidad y liberación*. México DF: UACM.

Mance, Euclides. (2008). *La revolución de las redes. La colaboración solidaria como una alternativa poscapitalista a la globalización actual*. México D. F: Ecosol / UACM / ColTlax / otros.

Marañón, Boris. (2013) *La economía solidaria en México*, México D. F.: UNAM.

Marañón, Boris. (2016). De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina. *Cooperativismo e Desarrollo*, 24 (109).

Marañón, Boris, y López, Dania. (2013). Una propuesta teórico-metodológica crítica para el análisis de las experiencias popula-

res colectivas de trabajo e ingresos. Hacia una alternativa societal basada en la reciprocidad. En Boris Marañón (coord.), *La economía solidaria en México*. México D. F.: UNAM.

Marañón, Boris, y López, Dania. (2014). Racionalidad alternativa de las experiencias de solidaridad económica en México: apuntes para el diseño de políticas públicas. *Revista Estudios Agrarios*.

Marini, Mario. (2015 [1973]). Dialéctica de la dependencia. En *América Latina, dependencia y globalización*. Buenos Aires: CLACSO / Siglo XXI.

Marx, Karl. (2005). *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito de 1861-1863)*. México D. F.: Itaca.

Marx, Karl. (2014 [1975]). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo 1*. México D. F.: Siglo XXI.

Marx, Karl. (2015 [1971]). *El capital. Libro I Capítulo VI (inédito)*. *Resultados del proceso inmediato de producción*. México D. F.: Siglo XXI.

Max-Neef, Manfred. (2013). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*.

Mies, María (2019). *Patriarcado y Acumulación a Escala Mundial*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Morales, Jaime. (2010). *Sociedades rurales y naturaleza: en busca de alternativas hacia la sustentabilidad*. Guadalajara: ITESO.

Navarro, Mina. (2015). *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*. México D. F.: BUAP / Bajo Tierra Ed.

Navarro, Mina. (2016). *Hacer común contra la fragmentación en la ciudad. Experiencias de autonomía urbana*. Puebla: BUAP.

Ochoa-García, Heliodoro. (2002). Mapeo de conflictos ambientales y alternativas en Jalisco: aportes para una metodología. En Darcy Victor Tetreault, Heliodoro Ochoa-García y Eduardo Hernández-González (coords), *Conflictos socioambientales y alternativas de la sociedad civil* (pp. 67-92). Guadalajara: ITESO.

Ojeda, Myrna. (2020). *Resistencia y cambio social en las conversaciones sobre experiencias de violencia contra las mujeres en el ámbito comunitario*. [Tesis de doctorado]. El Colegio de Jalisco, Zapopan.

Oliveira, Gustavo. (2021). “Caminhar perguntando”: para além, apesar ou com o estado?: A construção de autonomias nos movimentos de economia solidária de Brasil e México. [Tesis]. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Escola de Humanidades, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Sao Leopoldo.

Oliveira, Gustavo, y Monika Weronika Dowbor. (2020). Dynamics of Autonomous Action in Social Movements: From Rejection to Construction. *Latin American Perspectives*, 47 (5), 49-61. doi: 10.1177/0094582X20939965

Oliveira, Gustavo; Adriane Ferrarini, y Monika Dowbor. (2023). Economía solidaria y hacer político de los movimientos sociales. *Revista Mexicana de Sociología*, 85 (1), 9-38.

Osorio-Cabrera, Daniela. (2018). Economía solidaria y feminismo(s): pistas para un diálogo necesario. En Enrique Santamaría, Laura Yufra y Juan de la Haba (eds.), *Investigando economías solidarias (Acercamientos teórico-metodológicos)*. Barcelona: Erapí.

Osorio-Cabrera, Daniela; Veras Iglesias, Gabriela; Sarachu, Gerardo, y Fernández, Lucía. (2019). Claves para el debate de los comunes, la economía social y solidaria en diálogo con perspectivas feministas. *Otra Economía*, 12 (21), 16-31.

Pérez, Amaia. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Polanyi, Karl. (2015 [1957]). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D. F.: FCE.

Quiroga, Natalia. (2009). Economía feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (33), 77-89.

Quiroga, Natalia. (2019). *Economía pospatriarcal*. Buenos Aires: Lavaca Ed.

Ramos, Vania. (2017). *El papel de las sociedades cooperativas de ahorro y préstamo en la inclusión financiera en México, 2009-2015*. [Tesis de doctorado]. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Razeto, Luis. (1989). *Economía de la solidaridad*. IV Congreso de Economistas Javerianos. Bogotá. <http://luisrazeto.net/content/la-econom%C3%ADa-de-solidaridad>

Red de Defensoras de Jalisco. (4 y 5 de octubre 2019). [Comunicado]. Foro “Mujeres rurales por una agricultura para la vida”, Guadalajara Jalisco.

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

Rodríguez, Rodrigo. (2019). *El consumo solidario en México. Vínculos entre productores agroecológicos y consumidores*. [Tesis de doctorado]. Universidad de Guadalajara.

Sabourin, Eric. (2011). Teoria da reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento. *Sociologias*, 13 (27), 24-51.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (1973). *Filosofía de la praxis*. México D. F.: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (2004). [Discurso pronunciado en su investidura de doctor *honoris causa* por la Universidad de La Habana]. Universidad de La Habana, Cuba.

Santos, Boaventura, y Rodríguez, Carlos. (2011). Para ampliar el canon de la producción. En Boaventura Santos (coord.), *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Shiva, Vandana. (2006). *Manifiesto para una democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Barcelona: Paidós.

Semo, Enrique. (2006). *Historia económica de México. Vol. 01: los orígenes: de los cazadores y recolectoras a las sociedades tributarias (22000 a. C. - 1519 d. C.)*. México D. F.: UNAM / Océano.

Singer, Paul. (2008). Relaciones entre sociedad y Estado en la economía solidaria. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (33), 51-65.

Singer, Paul. (2011). La reciente resurrección de la economía solidaria en Brasil. En Boaventura Santos (coord.), *Producir para vivir. Los caminos de la producción no capitalista*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Sotomayor, Héctor, y Cabrera, Ada. (2015). *La historia económica. De los antecedentes al efecto Piketty*. Puebla: BUAP / EyC Ediciones.

Toledo, Víctor. (2013). El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. *Relaciones*, (136), 41-71.

Unceta, Koldo. (2009). Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. *Carta Latinoamericana*, (7), 1-34.

Vega, Cristina; Martínez-Buján, Raquel, y Paredes, Myriam. (2018). *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

Veronese, Marilia. (2009). Subjetividade, trabalho e economia solidária. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (84), 153-167.

Veronese, Marilia. (2011). Economía Solidária e a formação de lideranças democráticas. *Revista Diálogo*, (18), 97-114.

Vietmeier, Alfonso. (2005). Economías solidarias en México. Una aproximación. En Félix Cadena Barquín (coord.). *De la economía popular a la economía de la solidaridad. Itinerario de una búsqueda estratégica y metodológica para otro mundo posible*. Tlaxcala: Colegio de Tlaxcala.

Villoro, Luis. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. México D. F.: El Colegio Nacional / FCE.

Wallerstein, Immanuel. (2005). *Análisis del Sistema mundo. Una introducción*. México D. F.: Siglo XXI

Weeks, John. (2009). *Teoría de la competencia en los neoclásicos y en Marx*. Madrid: Maia.

Williamson, John. (1990). *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?* Washington, D. C.: Institute for International Economics.

Wolf, Eric. (2001 [1998]). *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*. México D. F.: CIESAS.

Wood, Ellen. (2006). Estado, democracia y globalización. En Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (comps), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Las herramientas teóricas deben servir al flujo social de las resistencias para realizar ejercicios de reflexión colectiva en torno a su propio hacer dentro de un tiempo de crisis (límite) y de escenarios de colapso como es el presente. Es necesario el trabajo teórico para realizar un llamado a todas las experiencias que se agrupan bajo las consignas simbólico-políticas de economías alternativas, para colocar bajo la lupa las contradicciones y, con ello, afianzar el camino hacia la reproducción no capitalista de la vida.

