

## De la crisis estructural del patrón de poder mundial, colonial, moderno y capitalista hacia la solidaridad económica y los buenos vivires en América Latina

**Boris Maraño**\*

\*Doctor en Estudios Latinoamericanos. Investigador del Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, México. Correo electrónico: [maranonboris@gmail.com](mailto:maranonboris@gmail.com)

**Recibido:** 17 de enero de 2016

**Aceptado:** 31 de mayo del 2016

**Cómo citar este artículo:** Maraño, B. (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 24(109). *Cooperativismo & Desarrollo*, xx-xx. doi: 10.16925/co.v24i109.1500

### Resumen

**Propósito:** el presente artículo busca orientar pensamientos y prácticas solidarias desde una perspectiva que trascienda lo económico y lo ético. **Descripción:** incluyendo no sólo las relaciones de poder que sustentan la vida en la sociedad capitalista sino también la necesidad de tomar consciencia de que estamos ante un dramático cambio de “época”, ya que tanto los proyectos del Progreso-Desarrollo como el de la Modernidad atraviesan crisis irreversibles y lo que debemos cuidar es la Vida. **Punto de vista:** en este sentido se plantea el concepto de Solidaridad económica que permite, desde una perspectiva de diversidad económica y cultural, incluir a todas las prácticas inspiradas en racionalidades liberadoras y solidarias, más allá de la adscripción que puedan tener a determinadas corrientes éticas, políticas y culturales o a específicas formas institucionales, que se basan en la reciprocidad, la desmercantilización y el autogobierno, asociadas a un nuevo horizonte: el *Buen Vivir* o Buenos Vivires orientados hacia la descolonialidad. **Conclusiones:** se debe advertir que la lucha por una sociedad alternativa no sólo es una lucha económica y ética sino que la crisis estructural actual abarca a toda una forma histórica de convivencia humana, a todo el conjunto del patrón de poder colonial-moderno y capitalista.

**Palabras clave:** buenos vivires, descolonialidad del poder, solidaridad económica.

## Introducción

En las últimas décadas se ha registrado en América Latina una expansión muy importante de las prácticas económicas solidarias en diversas formas asociativas, cubriendo una amplia gama de actividades teniendo como base la reciprocidad y el autogobierno o comunidad. Estas prácticas reciben diversas denominaciones, destacando las de “Economía popular de solidaridad”, “Economía del trabajo”, “Economía solidaria” y “Economía social y solidaria”; ellas han inspirado estudios importantes desde lo teórico y lo empírico, por parte de destacados investigadores latinoamericanos<sup>1</sup> que han contribuido a darles visibilidad y legitimidad social y política, destacando que han emergido y se han expandido en una época en que desde la subjetividad dominante preocuparse por “el otro” y la “otra” y tratar de resolver los problemas básicos de la existencia social de manera colectiva no sólo es irracional sino arcaico. No obstante, tales reflexiones están impregnadas con una aceptación de la visión dominante que naturaliza el poder, sus prácticas e instituciones, su imaginario, el del Progreso-Desarrollo, y el proyecto de la modernidad, pues no se ha advertido de manera suficiente que están en crisis las bases epistemológicas de la producción de saberes científicos porque éstos no pueden explicar sino parcial y distorsionadamente la realidad social.

El artículo está estructurado en cuatro partes. La primera despliega una crítica al eurocentrismo, a la forma de conocimiento hegemónico; la segunda recupera elementos que permitan ubicar las prácticas solidarias en la sociedad capitalista mundial, caracterizando el periodo histórico actual como de crisis estructural e irreversible del patrón de poder colonial, moderno, capitalista y mundial y del Progreso-Desarrollo. La tercera plantea considerar a la Solidaridad Económica, articulada al Buen Vivir, como un concepto que incluya todas las prácticas solidarias, más allá de adscripciones específicas y de su reconocimiento legal, que tienen como enemigo común al capital y al capitalismo y tratan de dejar atrás el imaginario del “proyecto civilizatorio occidental”, a partir de racionalidades liberadoras y solidarias. Se discute, además, si la solidaridad debe ser impulsada como un conjunto subordinado de relaciones sociales no capitalistas dentro del proyecto del Progreso-Desarrollo capitalista o es necesario impulsarlas como parte de otro horizonte histórico de sentido, el Buen Vivir, que se ubica en ruptura con el proyecto de la Modernidad. Finalmente, se plantean algunas reflexiones.

Es necesario un alejamiento de la visión dominante en el estudio de lo solidario, pues la producción de conocimiento científico es parte de las relaciones de poder y, por tanto, no existe una verdad neutra, objetiva, sino una verdad que presenta como universales y legítimos los intereses sociales de sectores específicos (Wallerstein, 1996 y 1998). Este desplazamiento debería ser epistemológico y, además, ontológico, para cuestionar la estructura del saber dominante y poner en duda nuestras creencias, teorías, categorías e imágenes que fundamentan nuestras prácticas; para

---

<sup>1</sup> Ver Razeto (1998, 2011 y 2013), Coraggio (2001, 2004, 2008 y 20015) y Singer (2002, 2007 y 2009).

cuestionar las narrativas del Progreso-Desarrollo y de la Modernidad y buscar nuevas preguntas y respuestas sobre la realidad social, la solidaridad y la economía.

Partimos de la Colonialidad del poder (CP) que rompe con el eurocentrismo y analiza el poder en la modernidad, develando la colonialidad como la cara oculta de aquella, ya que desde la conquista de América, se estableció el primer patrón de poder mundial, moderno/colonial y capitalista. *Mundial* porque abarcó a toda la población del mundo; *moderno* porque se impuso el proyecto de la modernidad europea caracterizado por la razón instrumental medios-fines, basado en el avance científico-tecnológico y orientado a la acumulación capitalista; y *colonial* porque se legitimaron las relaciones de dominación y explotación de los conquistadores sobre los conquistados a partir del criterio de “raza”, las cuales, a pesar de los procesos independentistas, se han mantenido hasta la actualidad. En la CP la cuestión del poder es central pues éste –entendido como una relación social constituida por tres elementos: dominación, explotación y conflicto<sup>2</sup>- articula los ámbitos básicos de la existencia social: trabajo, autoridad colectiva, intersubjetividad, sexo y Naturaleza<sup>3</sup> (Quijano, 2007a). Este patrón de poder se originó a través de un doble movimiento: [1] hacia la modernidad: la idea de instituir la convivencia social a partir de la igualdad, la autonomía individual y la solidaridad, mirando al futuro; y [2] hacia la colonialidad: a partir de la idea de raza<sup>4</sup>, se jerarquiza y legitiman relaciones de dominación de los “blancos” sobre los “no-blancos”. Se impone con sus instituciones básicas -mercado/empresa/trabajo asalariado, Estado/ciudadanía, conocimiento científico racionalista-positivista, familia patriarcal y dominio de la Naturaleza a través de la ciencia y la tecnología. La Des/Colonialidad refiere a luchas y prácticas sociales orientadas al desmantelamiento de las relaciones de dominación y explotación propias del patrón de poder actual, de modo que se extiendan relaciones de reciprocidad que contribuyan a la desmercantilización del trabajo y la vida, que se abran espacios para el autogobierno, que a partir de la interculturalidad se diluyan las jerarquías entre saberes científicos y no científicos, que se establezcan relaciones de igualdad y complementariedad en el ámbito del sexo-género y, finalmente, que la relación con la Madre Tierra, nuestra Casa Común, sea también de reciprocidad. En el ámbito de la intersubjetividad, la deconstrucción del discurso dominante de una modernidad asociada a la razón instrumental y al capitalismo, que tiene al Progreso-Desarrollo como un punto de llegada de todo el

---

<sup>2</sup> El conflicto alude a la disputa permanente por el control de los ámbitos mencionados.

<sup>3</sup> Para ver cómo opera la Colonialidad en cada uno de los ámbitos de existencia y se perfila la (Des)Colonialidad desde la solidaridad económica, ver Maraño (2012a) y Maraño a (en prensa).

<sup>4</sup> La clase y el sexo son otros criterios, pero Quijano sostiene que el de clase no resulta tan abarcador porque alude solo a la ubicación de las personas en el ámbito del trabajo -ahí donde logró extenderse la relación capital/salario principalmente Europa y Estados Unidos-, en tanto que el de sexo-género antecede al actual patrón de poder ya que las relaciones de dominación patriarcales existen antes del patrón de poder moderno/colonial. María Lugones (2012) ha propuesto la categoría de interseccionalidad para dar cuenta de los tres criterios de clasificación social, principalmente raza y sexo, y revelar lo que no se ve cuando los mismos son considerados por separado.

mundo según los logros alcanzados por Europa y Estados Unidos, representa un esfuerzo en ese sentido.

### La crítica descolonial al eurocentrismo

El eurocentrismo se basa en tres *creencias*: a) la simplificación o propuesta cartesiana de dividir lo complejo en partes simples para estudiarlas de manera aislada, lo que lleva a la compartimentalización del saber, a la especialización del conocimiento, al surgimiento de las disciplinas como categorías intelectuales con su específico objeto y método de estudio, y como categorías institucionales, al convertirse en departamentos que constituyen la base organizativa de las universidades “modernas”; b) la *estabilidad de los sistemas sociales y naturales*, a partir de leyes simples que es posible conocer, lo que permite prever lo que va a ocurrir y, por lo tanto, controlar y/o moldear tanto el mundo natural como el mundo social. La consecuencia de esta creencia lleva al determinismo y a la reversibilidad; esto es, la eliminación de la historia como proceso creativo, y c) la *objetividad*; principio según el cual se puede conocer la realidad tal como es, poniendo entre paréntesis al sujeto, lo que supone la aceptación de un conocimiento libre de valores (Germaná, 2014)<sup>5</sup>.

El eurocentrismo se construyó, históricamente, a partir de una visión colonial de la experiencia social mundial, es decir, desde la invención en el siglo XVI de la “raza” como constructo social y la negación epistemológica y ontológica de los “europeos” respecto de los “no europeos”, a quienes se les considera inferiores cultural y biológicamente (Quijano, 1992). En este punto es crucial la propuesta de Lander (2000) respecto del sujeto, pues no se trata de alguien en abstracto que expresa una verdad universal y objetiva despojada de valores e intereses sociales, sino de un hombre “blanco”, burgués, patriarcal, propietario y, por lo menos en lo público, heterosexual, que expresa una racionalidad colonial-moderna. En este sentido, es indispensable precisar el lugar de enunciación del sujeto, para hacer evidente el dispositivo epistemológico que lo invisibiliza en términos sociales, históricos y, en definitiva, del patrón de poder colonial-moderno, como propone Lander (2000). El eurocentrismo ha sido impuesto como la única racionalidad legítima y como justificación de la dominación y destrucción de otras formas de saber y de vida, las “no europeas” o “no blancas”, colonizando el imaginario de los dominados, los mismos que se sienten inferiores, aspiran a imitar los modos de vida de los dominadores y reproducen sus formas de producción de conocimiento (Quijano, 1992).

Desde la perspectiva de la CP<sup>6</sup>, se cuestionan los fundamentos del saber hegemónico en el sistema moderno/colonial capitalista, entre ellos a) el Estado (Nación) como unidad de análisis, b) la

---

<sup>5</sup> Sobre este punto ver De Sousa Santos (2009) y Germaná (2002).

<sup>6</sup> Al respecto ver la Antología de Quijano a cargo de Danilo Assis Clímaco, Quijano (2014a) y el blog [anibalquijano.blogspot.mx](http://anibalquijano.blogspot.mx)

dominación/explotación basadas en las relaciones de clase (definidas por la propiedad o no de los medios de producción), c) la epistemología de la simplificación, d) la separación sujeto-objeto y, finalmente, e) la separación entre las formas de conocimiento. Frente a esta manera distorsionada de entender la realidad, la CP plantea a) que la unidad de análisis es el patrón de poder mundial moderno/colonial impuesto desde el Siglo XVI con la conquista europea de lo que se denominaría América; b) las relaciones de dominación y explotación no están basadas solamente en lo económico-político (relaciones sociales de producción-control del Estado), tienen un fundamento simbólico que las legitima a partir de la idea de “raza”, de lo que se desprende la racialización de las relaciones de poder inherente al patrón de poder vigente; c) se critica la separación entre lo político, económico, social y cultural y, también, la especialización disciplinaria del conocimiento social, procesos analizados por Wallerstein (1996 y 1998), proponiéndose la especialización no disciplinaria sino por problemáticas específicas o campos de investigación. Así, la CP propone un análisis desde la totalidad social, es decir desde los distintos ámbitos y momentos de la existencia social (autoridad pública, trabajo, subjetividad, sexo-género, “naturaleza”), entre los cuales se establece una malla de relaciones que se expresan en relaciones de poder (dominación-explotación y conflicto); d) el rechazo a la separación entre el sujeto y el objeto del conocimiento, que igualmente toma distancia del objetivismo como del subjetivismo porque ambos limitan el conocimiento de la realidad social, ya que si bien existe un mundo independiente del sujeto, éste interviene en la producción del conocimiento, pues al medir, se modifica lo medido. El conocimiento aparece en consecuencia como un producto intersubjetivo: hace parte de las estructuras intersubjetivas y las reglas epistemológicas que establecen la verdad son reglas sociales; e) el cuestionamiento a la separación entre el conocimiento científico y el conocimiento humanístico, proponiendo la conjunción de ambos con el objetivo de hallar explicaciones considerando lo bello, verdadero y justo (Germaná, 2014)<sup>7</sup>.

La crítica al eurocentrismo permite, pues, tener elementos para develar cuáles son los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales dominantes y reflexionar de una manera otra respecto de la solidaridad económica: separación sujeto/objeto, simplificación, objetividad, estabilidad, separación de las formas de conocimiento, para entender por qué este conocimiento conduce a explicaciones parciales y distorsionadas de la realidad, desde el punto de vista de los dominados y explotados por este patrón de poder. La crítica descolonial propone realizar el análisis a partir de relaciones sujeto-sujeto, pues la racionalidad dominante, elaborada por Europa, ha excluido en términos epistemológicos y ontológicos a toda la “no Europa”, a todos aquellos “no blancos” por su supuesta inferioridad biológica y cultural en términos de “raza”, estableciendo que lo europeo es lo único legítimo, separando de este modo las formas científicas y no científicas del saber (lo popular, lo “indígena”). Plantea que no es posible explicar la realidad desde lo simple, especializado, compartimentalizado y disciplinario (economía, política, sociología, cultura), sino

---

<sup>7</sup> Respecto de la crítica al eurocentrismo ver Wallerstein (1996), Germaná (2002) y Marañón (2012a).

desde la totalidad social (la sociedad mundial y no desde el Estado-Nación), y desde la historicidad, ya que ninguna sociedad es inmutable pues puede ser modificada a partir de la acción social. Sostiene, además, que no es posible la objetividad puesto que quien hace ciencia tiene dentro de sí subjetividades que no se pueden dejar de lado y más bien hay un compromiso ético por la justicia, la igualdad, la libertad y la democracia.

### **Elementos para una caracterización no eurocéntrica de la crisis actual**

En este apartado desplegamos algunas ideas sobre la crisis actual que pueden ayudar a ubicar mejor las prácticas y luchas por instituir una sociedad alternativa, solidaria. Se discute el contexto en el que surge y se potencia lo que denominamos Solidaridad económica y porqué la lucha por la solidaridad debe situarse en una disputa mayor al ámbito de la económica para abarcar el conjunto de las relaciones de poder capitalistas con su imaginario del Progreso-Desarrollo y el proyecto de la modernidad.

#### **¿“Crisis civilizatoria”?**

Para sintetizar la convergencia de los diversos e irresolubles problemas existentes (destrucción ambiental, desempleo y “pobreza” crecientes, concentración del poder), es recurrente el término “crisis civilizatoria”. No obstante, este término es cuestionable porque significaría la crisis no de *la* “civilización occidental” sino de *la* “civilización” en su conjunto, lo cual no es cierto, pues el término “civilización” es un constructo que fue creado como parte de la mirada racista europea para justificar la dominación y explotación de los “no europeos” o “no blancos” desde el siglo XVI. Para justificar, por tanto, la CP, estableciendo que los “no europeos” eran (y siguen siendo) inferiores cultural y biológicamente (Quijano, 2002). Por tal razón, sería más apropiado referirse a la crisis de lo que Wallerstein (1988) denomina sistema histórico o Quijano (2001, 2002, 2007a), un patrón de poder específico, estructurado hace más de cinco siglos: se trata del patrón de poder colonial, moderno, capitalista, mundial y eurocentrado, el cual sigue dominando nuestras vidas.

#### **Desempleo estructural, financiarización e hipertecnocratización de la racionalidad instrumental<sup>8</sup>.**

El actual patrón de poder atraviesa una mutación profunda traducida en el alejamiento definitivo de las promesas asociadas a la modernidad, entre ellas la libertad, igualdad, solidaridad y democracia. Tres tendencias ilustran esta mutación: los procesos de desempleo estructural, la financiarización estructural y la creciente tecnocratización de la racionalidad instrumental.

<sup>8</sup> Sobre estos aspectos ver Quijano (2011), Maraño y López (2013), Maraño (2014a y 2014b).

El desempleo estructural es el volumen de trabajadores que no puede ser asalariado de modo permanente ni siquiera en la fase ascendente del ciclo económico capitalista, situación que se explica por la creciente sustitución de trabajo vivo por trabajo acumulado en los procesos productivos y por la imposición del capital de su solución a la crisis de rentabilidad que enfrentaba en los setentas del siglo pasado, destruyendo las conquistas laborales e impulsando formas no reguladas de asalariamiento con la finalidad de reducir costos, dándose una re-expansión de la extracción del plusvalor mediante la plusvalía absoluta. El desempleo estructural significa el crecimiento del volumen de fuerza de trabajo excedente por encima del ejército industrial de reserva y cuyo destino es la marginalización creciente, en la idea del “polo marginal” desarrollada por Quijano (2014b).

La financiarización es la transformación estructural de la relación entre la esfera de la producción y de la circulación, entre el capital productivo y financiero o entre las fuentes de ganancia e inversión productiva y financiera, siempre en favor de estas últimas. El crecimiento desmesurado y cada vez más autónomo del capital ficticio o especulativo con relación al capital productivo, compromete seriamente y pone en riesgo la «unicidad» del proceso de reproducción del sistema al introducir un factor de disrupción sistémica, ya que tiende a provocar la implosión de —incluso la ruptura con— la lógica global que es recogida por la fórmula general del capital: D-M-D' (Romero, 2010).

Finalmente, la hipertecnocratización de la racionalidad instrumental se refiere a la tendencia del capital a hallar soluciones (tecno-científicas) cada vez más eficaces por encima de consideraciones ecológicas, ideológicas, éticas y políticas, dejando atrás las promesas de libertad, igualdad, solidaridad que habían caracterizado el proyecto moderno. En términos económicos, según Sánchez (2007), la hipertecnocratización en la actual etapa de financiarización estructural del capital se traduce en que la concentración y acumulación de riqueza no tienen objeto ni objetivo, ni un para qué. Mientras que para el capital productivo las ganancias bajo la forma de plusvalía están limitadas por las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo, para el capital financiero los beneficios bajo la forma de tasas de interés, de valor del dinero, no tienen límite.

Las tres tendencias anteriores nos muestran que el capitalismo industrial ha cedido su lugar al capitalismo financiero, lo que ha originado y expandido el desempleo estructural, de modo que ya no hay posibilidades de vivir a través del trabajo asalariado, el mismo que es sólo un tipo de trabajo, aunque haya sido impuesto como el “trabajo legítimo” en el capitalismo; el capitalismo financiero es la expresión de una correlación de fuerzas muy favorable al capital frente al trabajo, pues le ha impuesto a éste una relación sin derechos laborales ni sociales, sin ciudadanía, con el objetivo de reconcentrar sin límites la riqueza. El capitalismo financiero, significa, además, el alejamiento definitivo de las promesas primigenias de la modernidad, al instalarse una racionalidad instrumental hipertecnocratizada, a la cual no le interesa sino acumular poder y riqueza. Finalmente, el desempleo

estructural permite sentir y pensar en las posibilidades que se abren para las formas no mercantiles y solidarias de trabajo y de vida.

### **Del Estado-Nación al Bloque Imperial Mundial y al vaciamiento de la democracia<sup>9</sup>.**

La globalización del patrón de poder capitalista ha erosionado al Estado-Nación<sup>10</sup>, hasta hace poco la institución pública central del poder en el mundo del capitalismo, para dar paso a la conformación de un Bloque Imperial Mundial integrado por algunos modernos Estados-nación —el Grupo de los 7 (además de Rusia)-. Este Bloque se caracteriza porque a) sus decisiones son impuestas sobre el conjunto de los demás países y sobre los centros neurálgicos de las relaciones económicas, políticas y culturales del mundo; b) actúa sin representatividad, ya que no ha sido elegido o designado por los demás estados del mundo; c) es una autoridad pública mundial, aunque no un efectivo Estado mundial; d) no está constituido solo por los Estados-nación mundialmente hegemónicos, sino incluye también a las entidades intergubernamentales de control y ejercicio de la violencia (OTAN) y a las entidades intergubernamentales y privadas de control del flujo mundial de capital, financiero (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Club de París, Banco Interamericano de Desarrollo, entre las principales), y de control de intercambios comerciales (OMC, OCDE) y a las grandes corporaciones globales; y e) es una suerte de gobierno mundial invisible que evidencia la re-concentración mundial del control de la autoridad pública, a escala global (Quijano, 2001).

La globalización del patrón de poder implica la internacionalización del Estado y a) su dependencia de los flujos internacionales de capital y de las estrategias de las corporaciones multinacionales; las políticas macroeconómicas se perfilan desde el lado de la oferta para favorecer la acumulación de capital, restringiéndose las posibilidades de intervención en el campo de la política social; b) *la privatización de la política*, pues si los Estados se desempeñan como mediadores y coordinadores entre intereses de empresas transnacionales, los procesos de decisión política son transferidos hacia un «sistema de negociación oscuro» tanto a nivel nacional como internacional; c) una pérdida de autonomía de los Estado-naciones y un vaciamiento de la democracia liberal, al producirse un debilitamiento estructural de las instituciones y procesos democráticos, ya que estos formalmente siguen funcionando pero su contenido se erosiona pues las decisiones políticas centrales se toman por fuera; d) por consiguiente, el capitalismo financiero se caracteriza por una crisis de representación estructural (Hirsch, s/f y 2006); e) se debilita el Estado-nación, pero no el Estado en general (los subrayados son míos, Boris Marañón), lo cual significa que el modelo de Estado actual tiene más semejanza con el del liberalismo de hace dos siglos que con el Estado democrático del siglo XX (Lander, 1998).

<sup>9</sup> Al respecto ver Marañón (2014b), Quijano (2001).

<sup>10</sup> Un análisis histórico de la conformación y crisis del Estado-Nación puede verse en De Rivero (1998).

La conformación del Bloque mundial de poder significa, pues, la erosión de la soberanía del Estado-Nación y de la democracia representativa, pues tales instituciones responden cada vez más y de un modo vertical, a las necesidades de un entramado de interés internacionales y nacionales que a los del conjunto de la población del país. Esta situación invita a reflexionar sobre si el Estado es la única forma de vivir en sociedad o si hay posibilidades de constituir una autoridad colectiva horizontal a través de la democracia directa.

### **Crisis del “Progreso-Desarrollo”<sup>11</sup>.**

Según Nisbet (1986), la idea de progreso se ha referido desde los griegos al avance del conocimiento práctico contenido en las artes y las ciencias y, en el mundo moderno se refiere a la esperanza en un futuro caracterizado por la libertad, la igualdad y la justicia individuales, en una línea de crecimiento acumulativo y continuo, para desarrollar las potencialidades humanas. Para Bacon el fin del conocimiento era instrumental, pues la investigación de la naturaleza no se orientaba como pensaban los griegos a la satisfacción especulativa, sino al dominio humano sobre la Naturaleza (Bury, 1971: 55-63). Descartes planteó la supremacía de la razón y la invariabilidad de las leyes de la Naturaleza, estableciendo una declaración de la Independencia del Hombre, pues tanto su teoría mecánica del mundo como su doctrina de la inmutabilidad de la Ley natural, llevadas a su conclusión lógica excluían la doctrina de la Providencia (Bury, 1971: 66-78). Condorcet (1743-1794) desarrolló una visión evolucionista del espíritu humano considerando nueve etapas, con una décima aún por venir, cuando el hombre conocería todos los gozos de la libertad, la igualdad, la justicia y el humanitarismo. Para Condorcet había leyes invariables del desarrollo surgidas de la propia Naturaleza humana, leyes que, cuando finalmente fueran descubiertas por la ciencia guiarían nuestra visión del futuro, hacia la desaparición no sólo de la miseria y el hambre, sino también de todas las restantes coerciones impuestas a la mente humana (Nisbet, 1986: 15-16). Condorcet, como ningún otro, señaló el desplazamiento de la edad de oro de la humanidad, trasladándola del pasado hacia el futuro, a partir del conocimiento racional (Carr, 1985: 29).

La visión dominante del Progreso no era neutra, no se refería a la humanidad en su conjunto, pues tenía la colonialidad como telón de fondo ya que la sociedad de referencia era la “civilización” europea, “blanca” y se trataba de expandir sus logros al resto del mundo, “atrasado”, “salvaje”, a través de prácticas coloniales e imperialistas. Tal idea fue reformulada bajo el concepto de Desarrollo a inicios del siglo XX, y en especial desde la década de 1940. Según Escobar (2012), Harry Truman, en 1949 presentó la idea del Desarrollo directamente vinculada a la de Subdesarrollo a partir del nivel de ingreso per cápita de cada país: unos países habían avanzado en la ruta del progreso y otros estaban atrasados, por lo que América Latina y otras regiones del sur debían aplicar un

---

<sup>11</sup> Sobre estos aspectos ver Maraño (2015a y 2014a), Quijano (2000), Acosta (2014), Gudynas (2011).

conjunto de políticas, instrumentos e indicadores para salir del “subdesarrollo” y llegar a la deseada condición del “desarrollo”.

Quijano (2000), sostiene que la aspiración al desarrollo se universalizó convirtiéndose en la práctica en una idea-fuerza, en aspiraciones motivadoras e impulsoras de movimientos y cambios mayores en la sociedad. En el debate sobre el "desarrollo" - "subdesarrollo" destacó un supuesto dominante: que el desarrollo es una cuestión referida a países o regiones y no a un específico patrón de poder. Este supuesto evidenciaba el desplazamiento en la perspectiva de conocimiento sobre la sociedad, desde la perspectiva mundial a la del estado-nación, el mismo que pasó a ser no sólo una unidad de análisis, sino el enfoque mismo, una manera de percibir y estudiar los problemas, de modo que las preguntas centrales se orientaban a identificar los “obstáculos al desarrollo” y las formas de enfrentarlos. En América Latina, los enfoques más difundidos fueron la "teoría de la modernización", principalmente desde Estados Unidos, asociada al estructural-funcionalismo; la otra, que podría reconocerse como la "teoría del imperialismo capitalista", asociada, principalmente, al materialismo histórico. La primera logró imponer la visión eurocéntrica y fragmentaria de la sociedad en áreas específicas: economía, sociedad, cultura y política; y estableció que la cultura era el eje de las explicaciones acerca de las diferencias entre los grupos humanos respecto del "desarrollo". Esto se refería a la racionalidad y a la ideología, especialmente religiosa. Los "desarrollados" eran "modernos", "racionales" y "protestantes", mientras que los “subdesarrollados” eran “tradicionales”, no-protestantes, con racionalidad pre-moderna, si no francamente “primitivos”. Algunos de los rasgos específicos de la moderna sociedad capitalista en los países “centrales”, fueron propuestos como expresiones básicas de la "modernidad" y como el marco histórico insustituible del desarrollo económico: el principio de ganancia, el valor del dinero y del mercado, la idea de que el sentido de la vida es el trabajo y el consumo, el universalismo de la respectiva orientación valórico-normativa. Tales eran características de la "modernidad", de la "racionalidad", y se encontraban más en los pueblos protestantes que en los otros. Los rasgos opuestos a ellos eran, pues, parte de la "tradición" y eran los "obstáculos" a remover en el camino del "desarrollo". El desarrollo era, ante todo, modernización. Puesto que en la "teoría de la modernización" en ningún caso se intentó explicar por qué unos grupos tenían una "cultura" en lugar de la otra, de alguna manera esa categoría de "cultura" aparece más bien como un modo de referirse a las diferencias "naturales" entre los "desarrollados" y los "subdesarrollados".

Distanciándose de la postura eurocéntrica que privilegia el Estado como unidad de análisis Wallerstein (1998: 117-124), sostiene que el Desarrollo no es el desarrollo de un país, de un Estado sino se trata de un patrón de poder o una sociedad mundiales. Quijano (2011) añade que se trata de la sociedad capitalista mundial, la que no es homogénea en todo el espacio mundial pues articula múltiples espacios-tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos. Por tanto, este patrón de poder, si bien es mundial, se "desarrolla" de modos



diferentes y en niveles distintos en diferentes espacios-tiempos o contextos históricos (Quijano, 2011), lo que hace indispensable preguntarse cuáles son los factores históricos que explican la diferentes trayectorias del desarrollo del patrón de poder capitalista entre regiones y países y si es todavía realista para los latinoamericanos tentar el desarrollo capitalista. Respecto de la primera pregunta es posible sostener que la sociedad capitalista es más desarrollada en aquellos países donde el moderno Estado-nación es más democrático, más nacional y más fuerte (Quijano, 2011). Respecto de la segunda interrogante, es evidente que el Desarrollo es esquivo y que las diferencias sociales entre países y dentro de los países se han ampliado (Wolfe, 1976; De Rivero, 1998; Unceta, 2014). Las instituciones básicas del imaginario del Desarrollo se encuentran en procesos de crisis irreversibles: el Estado, la democracia representativa, los partidos políticos, el trabajo asalariado, la “naturaleza”, el patriarcalismo y la subjetividad basada en el conocimiento científico (en el eurocentrismo), así como la propia idea de “raza”.

Así, el Progreso-Desarrollo no es un imaginario neutro y universal, sino uno producido desde el patrón de poder e impuesto a los dominados, de modo que éstos aspiran a imitar las pautas de vida y de felicidad de los dominadores, copiando sus instituciones, valores, normas. El Progreso-Desarrollo, como imaginario está en crisis, lo que invita a buscar alternativas desde nuestra propia realidad latinoamericana.

### **Crisis de la modernidad.**

Al contrario de la visión eurocéntrica que sostiene la modernidad fue producida endógenamente desde Europa, según Quijano, la modernidad fue una intersubjetividad co-producida a partir del siglo XVI por lo que luego serían Europa y América Latina (Quijano, 1988a, 1998a y 2001) que proponía un modo de existencia racional basado en la autonomía individual, igualdad, libertad y democracia. Se trataba de construir una sociedad racional, entre iguales, en la que el poder estuviera dentro y no fuera de la sociedad. La modernidad perseguía la desacralización de la autoridad en relación con el conocimiento y las jerarquías sociales, hecho que implicó la primacía de la racionalidad humana y la legitimación de las ideas de individualidad –humanos con foro propio, libres– e igualdad social, admitiéndose que la sociedad es producida por la acción humana y que no es inmutable, desplazándose la mirada histórica desde el pasado hacia el futuro como el tiempo de la realización de las utopías. La modernidad emerge en el mismo movimiento histórico de constitución del capitalismo, de modo que la vinculación entre modernidad y capitalismo se desarrolla en el marco de mercados masivos en rápida expansión, donde las viejas jerarquías sociales y sus mecanismos de control mental y social se hacen sentir como obstáculos que deben ser eliminados. Así, en Europa, imperio, monarquía absoluta e Iglesia son instituciones que deben ser destruidas/modificadas para dar paso al Estado-nación, la república y la universidad laica.



Desde la Ilustración, y desde la Revolución Francesa y la Revolución de Estados Unidos, la modernidad presenta una disputa entre dos proyectos distintos y opuestos: el del capital y el del trabajo, articulados en el patrón eurocéntrico de poder de modo diferenciado: por un lado, el individualismo/ razón instrumental y, por el otro, igualdad social/razón histórica (Quijano, 1988a y 2001). El primero supone la racionalidad instrumental y el segundo la racionalidad histórica, pues no se ocupa solo de definir los mejores medios para alcanzar los fines, también cuestiona los fines y la trayectoria de las acciones y su relación con los medios, los instrumentos y los recursos para actuar. La racionalidad presupone, individuos no solo libres (con foro propio) sino socialmente iguales, es decir, con un lugar igual en las relaciones sociales, en las relaciones de poder. Ambas racionalidades han coexistido de manera contradictoria, pues se busca la igualdad social pero está articulada a la idea de “raza” que es la fuente básica de desigualdad social. Por esta razón se plantea que la modernidad es al mismo tiempo colonialidad (Quijano, 1992 y 1998a).

Es posible afirmar, por tanto, que la modernidad no equivale ni a modernización ni al despliegue de la ciencia y la técnica para instrumentalizar la vida humana y a la naturaleza en la perspectiva del capital: individualismo/razón instrumental. La modernidad en su concepción primigenia aludía a instituir una vida racional basada en la igualdad, la solidaridad, la autonomía individual y la democracia. Este proyecto se expresó desde el lado del trabajo en el complejo igualdad social/razón histórica. La concreción histórica del proyecto de la modernidad se ha alejado definitivamente de sus promesas iniciales, tanto en su vertiente de la razón histórica expresada en los procesos revolucionarios socialistas del siglo XX que buscaban la emancipación humana, como de la razón instrumental (medios/fines), impulsada por el capitalismo y orientada a la dominación y la explotación (Quijano, 1988)<sup>12</sup>. Se creía que el ejercicio de la razón podía conducir hacia la emancipación humana. No obstante, tenemos consciencia de que la razón, por si sola, no puede generar todo el conocimiento de la realidad, y menos una razón colonial, una razón técnico-instrumental que ha hecho de los seres humanos apéndices de las máquinas, que no reconoce la existencia de los otros, “no europeos”, “no blancos”, que está desgajada del árbol de la vida y que exterioriza a la “naturaleza”<sup>13</sup>. Respecto de esta última, es preciso enfatizar que la visión dominante la separa de la vida social y la ubica como un objeto que debe ser dominado, explotado para alcanzar el progreso y el desarrollo de la humanidad, y esto según las reglas del mercado, asignándole un precio y privatizando su acceso.

El progreso tiene un *ethos* antropocéntrico que coloca al humano por fuera de la Naturaleza, la que debía ser dominada y manipulada a través del conocimiento científico; como decía Bacon que

---

<sup>12</sup> Una discusión sobre las dos vertientes de la Ilustración y de la modernidad puede encontrarse en Fontana (1982).

<sup>13</sup> Sobre la crisis de la modernidad ver Horkheimer y Adorno (2009) y Quijano (1988a), Habermas (1989 y 2002a y 2002b),

“la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos” (Acosta, 2011). Carr (1985), argumenta, además, que desde la Revolución Francesa el progreso fue entendido como abundancia material a partir de la explotación de la Naturaleza, elevando el concepto de productividad a un nuevo lugar central dentro de los hechos humanos, de modo que los fisiócratas y Adam Smith establecieron la riqueza de las naciones no provenía del comercio sino de la producción, distinguiendo entre consumo e inversión y convirtiendo a la productividad de toda la sociedad en la preocupación de la economía política” (Carr, 1985: 30).

#### **Buen Vivir como nuevo horizonte histórico de sentido<sup>14</sup>.**

Si los proyectos de la modernidad y del Progreso-Desarrollo, ambos surgidos como parte del patrón de poder mundial, colonial, moderno, capitalista está en crisis, es posible sentir y pensar en otro horizonte histórico de sentido que articule las promesas de la modernidad encarnadas en la razón histórica con las racionalidades “indígenas”, para encontrar nuevos equilibrios entre los humanos y con la Madre Tierra. Así, el Buen Vivir, surgido en América Latina en la década precedente, a partir de la resistencia al despojo e irracionalidad del capitalismo, se va perfilando como un nuevo horizonte histórico de sentido, ya que se orienta a tratar de rehacer la vida a partir de la solidaridad humana y con la Madre Tierra en todas las dimensiones de la existencia social: el trabajo, el sexo, la autoridad colectiva, la subjetividad y la “naturaleza”. En esta medida, el Buen Vivir es una ruptura con el eurocentrismo en la producción de conocimiento, de memoria histórica y de imaginario que ha tenido una cristalización legal constitucional en Bolivia y Ecuador, estableciendo una visión relacional entre humanos y no humanos, y de sentido de pertenencia hacia la “naturaleza”, planteando la necesidad de cuidarla. Así, el artículo 71 de la Constitución ecuatoriana afirma que “[...] La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de su ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”.

En términos epistémicos esta postura significa abandonar el enfoque sujeto-objeto que ha fundamentado la acción social de tipo instrumental en la modernidad/colonialidad (Walsh, 2008; Escobar, 2010; Marañón, 2012b). Dávalos, (2008) sostiene que la teoría económica vigente se adscribe al paradigma cartesiano del hombre como “amo y señor de la naturaleza” y la comprende desde un ámbito externo a la historia humana, lo que posibilita su dominación y explotación; en cambio, el Sumak Kawsay (Buen Vivir) incorpora la naturaleza en la historia. El Buen Vivir es según Gudynas, (2011), una crítica al núcleo contemporáneo de la propuesta capitalista del Desarrollo en

---

<sup>14</sup> Al respecto ver Marañón (2014a y 2015a), Acosta (2011), Gudynas (2011), Walsh (2010 y 2008), Quijano (2011).

tanto meta civilizatoria para los países de la periferia. Con el Buen Vivir a) se abandona la pretensión del Desarrollo como un proceso lineal; b) se defiende otra relación con la naturaleza, reconociéndole su condición de sujeto de derechos; c) no se mercantilizan y objetivan las relaciones sociales, ni se reducen todos los bienes a mercancías; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o de los niveles de ingreso, sino principalmente de la satisfacción espiritual; e) se va más allá de una postura materialista y se potencia la importancia de la ética, pues se trata de otra forma de concebir y asignar valores; f) se avanza hacia la descolonización de los saberes; y g) se orienta a una toma de decisiones democrática. El hecho de identificar valores intrínsecos en lo no-humano es uno de los elementos más importantes que diferencia el Buen Vivir de la modernidad/colonialidad. A partir de esta nueva mirada inmediatamente se redefinen las comunidades, ampliándose a lo no-humano, y se generan concepciones alternas de la naturaleza.

Este es uno de los aportes fundamentales del Buen Vivir, es decir, recuperar la unidad, la complementariedad entre sociedad y naturaleza, estableciendo entre ambas un vínculo relacional y no de exterioridad, como una alternativa que surge de los pueblos de esta región y como una vía para la subsistencia humana, con base en los conocimientos y prácticas de respeto a la naturaleza, por parte de los pueblos originarios. En América Latina se encuentran diversos aportes: el Sumak Kawsay (quechua), Ecuador; el Suma Qamaña (aymara) y el Ñande Reko (guaraní), Bolivia; y el Lekilaltik (tojolabal), el Lekil kuxlejal (tzeltal) y la Comunalidad, México. El Buen Vivir se constituye, así, en un nuevo horizonte histórico de sentido, que expresa la búsqueda de la igualdad respetando la diversidad, por lo que es más pertinente hablar de Buenos vivires.

### **De la “economía solidaria” hacia la solidaridad económica**

Considerando el escenario global de crisis del patrón de poder capitalista y la emergencia del Buen Vivir, es necesario ubicar a la “economía solidaria” como parte de la reorganización de la sociedad en su conjunto sobre las bases de una racionalidad liberadora y solidaria, más allá del capitalismo, del Progreso-Desarrollo y de la Modernidad. Esto requiere distanciarse del eurocentrismo e interrogarse si la “economía” solidaria brota de tendencias naturales de la sociedad o su surgimiento, reproducción y crecimiento están relacionados con factores histórico-estructurales, con las nuevas modalidades de acumulación de capital y con cambios en la dimensión intersubjetiva y de manera específica en la forma de producir conocimiento. Desde la CP el surgimiento contemporáneo de la llamada “economía” solidaria se explicaría como resultado de a) fuerzas estructurales materiales (la sustitución de trabajo vivo por trabajo muerto en los procesos productivos), b) el desinterés del capital (financiero), a partir de los setenta del siglo pasado de impulsar la construcción de ciudadanía y la integración social, orientándose, por el contrario, al recorte y mercantilización de los derechos sociales básicos y hacia la mercantilización de la Madre Tierra, c) una crisis intersubjetiva, es decir,



el creciente rechazo por parte de la población a los fundamentos centrales de la convivencia en el capitalismo (interés individual egoísta, el poder, el dinero, la depredación de la Madre Tierra, el patriarcalismo, el racismo), que se ubica en la crisis del conjunto del patrón de poder colonial, moderno y capitalista.

La economía misma es una construcción desde las relaciones de poder pues no sólo implica un sistema de producción sino también un sistema de poder y de significación (Escobar 2012:114). Por un lado, la institucionalización del mercado requirió una transformación drástica del individuo, la conversión del mismo en “cuerpo dócil”, así como la regulación de las poblaciones de manera coherente con los movimientos del capital, con el fin de obligarlos a asistir a las fábricas por medio de un régimen completo de disciplina y normalización. La acumulación de capital requirió el establecimiento de una sociedad disciplinaria donde el “homo oeconomicus” es un sujeto normalizado que produce bajo ciertas condiciones físicas y culturales. Por otro lado, respecto a la significación, un aspecto a considerar es la invención de la economía como campo autónomo y separado, a través de la economía política como ciencia desde finales del siglo XVIII, la cual se estructuró alrededor de las nociones de producción y trabajo<sup>15</sup>, categorías que fueron impuestas como códigos de significación de la vida social en su conjunto.

El pensamiento liberal, eurocéntrico, como una expresión de las relaciones de poder, sostiene que el ser humano es individualista, egoísta y ávido de acumular ganancias y poder, que toda conducta que se aleje de esta orientación es irracional. Toda acción económica legítima está orientada a tales fines, pues expresa al “homo economicus”, siendo su institución básica la empresa capitalista productora de mercancías, de valores de cambio, caracterizada por su organización vertical, por la separación entre quienes deciden y quienes ejecutan las tareas, por la explotación del trabajo asalariado y de la Madre Tierra. Afirma, además, el pensamiento dominante, que las causas de la pobreza se relacionan, precisamente con la falta de una conducta racional, individual y egoísta en la población, pues se atribuye a las personas pobres actitudes (ocio, gasto excesivo, resistencia al trabajo disciplinado) y capacidades (bajo nivel de educación) no adecuadas. Desde nuestra perspectiva, se trata de rebatir tal idea, proponiendo que la vida social para los sectores sociales dominados y explotados debe tener como fundamento el respeto a los otros seres humanos y el respeto a la Madre Tierra. La forma de concebir la economía como algo homogéneo y orientado por el racionalismo y el utilitarismo, no es un producto natural de la historia y no ha existido desde los orígenes de la humanidad, sino es el producto de relaciones de poder que impusieron el capitalismo y un tipo de modernidad, la modernidad-colonialidad, como modos dominantes de vida.

La crítica descolonial está realizando un esfuerzo por deconstruir la concepción dominante de economía, sosteniendo que a pesar de la importancia de las propuestas recientes para develar

---

<sup>15</sup> Sobre una crítica a la Colonialidad del “trabajo”, ver Marañón (2015b).

la pluralidad económica y cultural muchas de éstas enfrentan dificultades para escapar del economicismo y no confrontan contundentemente la visión dominante de economía; sin embargo, las iniciativas inscritas en el horizonte del “post-desarrollo” “están dirigidas al re-conocimiento, la potenciación y el desarrollo de un horizonte plural a favor de la producción, reproducción y desenvolvimiento de la vida, lo que implica privilegiar el biocentrismo como perspectiva analítica, experimental y existencial” (Quijano Valencia, 2012: 196). Recuperando el aporte de un campesino quechua ecuatoriano, se habla de las ecoSímías, con un sentido positivo, en contraposición a lo negativo de la ecoNomía dominante<sup>16</sup>, aludiendo a múltiples prácticas y visiones económicas, rescatando iniciativas diversas que resisten, emergen o se reconfiguran y que en oposición a la visión económica dominante, conforman un horizonte económico plural: economías solidarias, sociales, del trabajo, comunitarias, andinas y de la reciprocidad, étnicas, de y para la vida, propias, del cuidado, populares, feministas, etc, sosteniendo que:

“tal horizonte muestra la diversidad de comunidades y órdenes culturales que movilizan múltiples maneras de imaginar, edificar, movilizar, apropiar, significar/resignificar la economía y, con ella, la diversidad cognoscitiva con la cual se da cuenta de tal heterogeneidad y, en suma, de la diferencia económico/cultural” (Quijano Valencia, 2012: 192).

Si la “economía solidaria” es un resultado histórico del capitalismo contemporáneo y la “economía” no es un ámbito aislado de la vida social pues influye y es influida por otras dimensiones de las relaciones de poder, ¿por qué llamar “economía solidaria”, “otra economía”, “outra economía” “economía social”, “economía social y solidaria”, “economía popular de solidaridad” a prácticas que si bien tienen un énfasis en lo económico son parte de propuestas de transformación de la sociedad en su conjunto? ¿Por qué no considerar que la economía es un campo específico de las relaciones de poder y por qué separar la dimensión económica de las otras dimensiones del poder en la reflexión sobre las propuestas solidarias? ¿Por qué seguir anclando la propuesta de la “economía solidaria” dentro del Progreso-Desarrollo y la modernidad, proyectos en crisis de carácter irreversible?<sup>17</sup>

Es en tal sentido que proponemos una mudanza conceptual, epistemológica y ontológica para plantear el concepto de Solidaridad Económica, tratando de ubicar las prácticas solidarias en el contexto histórico mundial, en la totalidad social y en las relaciones de poder en su conjunto. La solidaridad económica es un momento de las relaciones sociales y de las relaciones de poder que no puede ser separado, en términos eurocéntricos del conjunto de la vida social, y que la racionalidad

---

<sup>16</sup> Subrayado propio.

<sup>17</sup> Sobre la discusión respecto de la “economía solidaria”, de la “economía social”, de la “outra economía”, ver López y Maraón (2010), Maraón (2012b), Maraón y López (2010), López y Maraón (2013), Maraón (2014a y 2014b). Una discusión sobre las propuestas de Coraggio, Singer y Razeto puede verse en Maraón (a-en prensa) y en Maraón y López (2014).

que la sustenta tampoco es sólo económica sino que permea la integralidad de la vida. En dicha orientación, la solidaridad económica comprende el heterogéneo universo de prácticas colectivas encaminadas a la satisfacción de las necesidades básicas, que se basan en racionalidades liberadoras y solidarias, en la reciprocidad, la desmercantilización y el autogobierno, asociadas a un nuevo horizonte de sentido histórico, el Buen Vivir descolonial; se trata de unidades económicas populares organizadas colectivamente, con diversas características en términos de su origen, tipo de organización, escala de operación, ámbito de actividad, dotación de recursos, vínculos con los mercados y con el Estado; tienen como rasgo principal nuevas racionalidades no instrumentales, centradas en relaciones sujeto-sujeto, y buscan una convivencia equilibrada entre los seres humanos y la Madre Tierra (Marañón, a-en prensa). En términos de las relaciones sociales, están basadas en la reciprocidad como forma de control del trabajo, en la apropiación no desigual y privada (capitalista) de los excedentes generados, en la igualdad en la comunidad como forma de autoridad colectiva, en el derecho de la Madre Tierra a la existencia y reparación (Marañón y López, 2013:41), en el diálogo de saberes y en la igualdad en las relaciones entre sexos. La reciprocidad, entendida como intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado, entre sujetos iguales, es una relación social total constituida por tres momentos: dar, recibir y devolver, en la que las personas están por encima de las cosas y se producen y reproducen valores como la amistad y la confianza; es una forma de reconocimiento de las otras personas y de pertenencia a una colectividad o comunidad. La cooperación es una manifestación de la reciprocidad, y en las experiencias de solidaridad económica se advierte, por ejemplo, el trabajo colectivo. En muchas de estas organizaciones se entabla además una relación distinta con la naturaleza por ser considerada el origen sagrado de la vida material y social, lo que significa un reencuentro entre sociedad y naturaleza, el retorno de una visión relacional entre ambos, y dejar de considerar la naturaleza como un objeto que se puede explotar de forma ilimitada, como se plantea desde el Buen Vivir (López, 2014a, 2014b, 2012a y 2012b).

Es muy importante, como afirma Germaná (2016: 179-182), enfatizar que a) estas prácticas, denominadas por el Economía de la reciprocidad, son distintas de la ayuda mutua (devolución de la ayuda recibida), de la pobreza (relacionada con un problema de distribución), de la informalidad (vinculada a un problema de condiciones de empleo) y de la marginalidad- fuerza de trabajo desplazada de la producción por la lógica de la acumulación de capital y expresión del “polo marginal del capital”), b) constituyen un patrón específico de organización social, que no se rige por la ley del valor y escapa al control del capital pues éste no puede tenerlo en ninguna de las modalidades del ejército industrial de reserva; c) la fuerza de trabajo empleada se caracteriza por formar parte de una estructura de sobrevivencia, pues esta no depende esencialmente de una renta monetaria y sus medios de vida dependen de la capacidad de articulación de relaciones de intercambio recíproco de bienes o servicios con otros individuos; y d) son relaciones sociales que no se articulan en la



institucionalidad política del Estado, sino del autogobierno, aunque debido al nivel de vida insuficiente, la población implicada en el trabajo de reciprocidad se encuentra expuesta a la manipulación del Estado vía la política asistencialista.

Estas experiencias de solidaridad económica no están por fuera del actual patrón de poder sino en resistencia respecto de éste, presentándose tensiones entre las racionalidades que expresan: la instrumental dominante y la liberadora y solidaria, predominando esta última. Por ejemplo, las experiencias de solidaridad económica destinan una parte de su producción para la comercialización, incluso en mercados internacionales, pero su participación en los mismos está orientada a satisfacer necesidades, no para acumular ganancias de manera privada, de modo que la solidaridad y la reciprocidad son más fuertes que las relaciones de mercado (López y Marañón, 2013; Marañón y López, 2010). La solidaridad económica no puede ser separada de la integralidad de la vida ni de las relaciones de poder que estructuran la vida en sociedad. No es posible hablar de “otra economía”, “outra economía” u “otras economías” como una práctica restringida a lo “económico”, como si bastara (y fuera posible) extender la solidaridad a toda la economía para transitar hacia otra sociedad, solidaria. La lucha por instituir una sociedad alternativa requiere extender la solidaridad a los otros ámbitos de la vida social: la autoridad pública colectiva, la “naturaleza”, la relación entre sexos y la subjetividad, pues en cada uno de ellos hay una lucha permanente contra el patrón de poder colonial-moderno, capitalista y eurocentrado.

Se trata de establecer que la economía puede hacerse y se hace bajo diversas modalidades organizativas y también puede involucrar esfuerzos separados o integrados de producción, distribución y consumo, con el fin de satisfacer las necesidades humanas, en un amplio proceso de desmercantilización del trabajo, de la vida y de la naturaleza (Marañón, 2012b, Marañón, 2012c y 2014b). Se debe desterrar la idea de que todo lo que existe es un recurso, es decir, algo que puede permitir generar ganancias (el trabajo, la “naturaleza”, la vida). Esto significa, al mismo tiempo, rebatir la idea de que la economía es una sola, que tiene como sujeto básico al empresario capitalista y a la empresa capitalista como institución y que se actúa con el propósito de generar ganancias apropiadas de modo privado. Lo económico solidario, entonces, debe ser impulsado de manera que en cada fase y en cada operación económica una mayor parte del excedente económico sea apropiado por las organizaciones y destinado a una reproducción ampliada de la solidaridad económica. Esto significa que en cada transacción económica por un lado, se debe tender a una mayor presencia de la reciprocidad (intercambio de trabajo y productos del trabajo sin pasar por el mercado) y, por el otro, a avanzar en la apropiación colectiva del excedente en las fases de comercialización y consumo. Y proponer un patrón de acumulación que favorezca su expansión y hegemonía (Marañón, 2012b y 2014b).

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. Para esto es necesario poner en cuestión la idea de que hay un solo público y un solo privado, es decir, un público estatal y un privado. Lo cierto es que el pensamiento dominante ha impuesto la creencia de que la única autoridad pública es el Estado y que lo privado también es único. Pero hay un privado egoísta y mercantil al que corresponde lo público estatal que representa los intereses del privado egoísta y mercantil y también hay otro privado, solidario y colectivo, que no tiene que buscar su expresión pública en el Estado, sino en articulaciones no estatales. Esto es, las acciones e intereses basadas en racionalidades liberadoras y solidarias no tienen que expresarse en el ámbito público estatal, porque el Estado si bien no es monolítico es el garante de las relaciones de dominación y explotación<sup>18</sup>.

### Reflexiones finales

Este artículo propone abrir un debate amplio sobre la solidaridad, la economía, el poder y la vida en este contexto de crisis estructural global capitalista, debido a que se van expandiendo las prácticas solidarias y los estudios realizados, por muy destacados intelectuales, que contribuyen a visibilizarlas, a darles legitimidad teórica, social y política.

No obstante, parece evidente que nuestras apreciaciones teóricas y nuestras prácticas sobre la solidaridad y la economía no han aquilatado de manera profunda tales cambios y que nuestras subjetividades siguen percibiendo y ordenando la realidad desde el imaginario del Eurocentrismo, pues se mantienen fuertes creencias y sentidos comunes respecto del “Estado democrático”, de la “democracia representativa”, de las “políticas públicas”, del “Desarrollo”-“Subdesarrollo”, de la “economía”, de la “economía solidaria”, “economía outra”, de las “economías plurales”, de la “naturaleza”, de la “ciencia” y la “tecnología”, del “mercado”, del “trabajo” en tanto “trabajo asalariado” exclusivamente, de la “eficiencia”, del “patriarcalismo”, del “evolucionismo” y “dualismo”, de la “civilización”, de la “modernidad”, entre otros.

En otros términos, todavía no hemos advertido de manera suficiente que la lucha por una sociedad alternativa no sólo es una lucha económica y ética sino que la crisis estructural actual abarca a toda una forma histórica de convivencia humana, a toda una “civilización”, a todo el conjunto del patrón de poder colonial-moderno y capitalista. Esto implica, por tanto, que se trata de un lucha contra la Colonialidad del poder, entendida ésta como dominación, explotación y conflicto en las cinco áreas básicas de la existencia social: autoridad colectiva, trabajo, naturaleza, sexo y subjetividad y que incluye una lucha por el poder, contra la estructura de dominación basada en la

---

<sup>18</sup> Sobre esta discusión ver Quijano (1998b y 2007b), Marañón (2012a y 2014c y, b-en prensa). Coronado, 1996) y Zibechi (2006).

“raza” como criterio universal de clasificación social jerárquica; contra el capitalismo o estructura de explotación social que articula varias formas de control del trabajo (reciprocidad, pequeña producción mercantil simple, esclavitud, servidumbre y trabajo asalariado) bajo la hegemonía del capital; contra el eurocentrismo como modo de producción y control del conocimiento; finalmente es necesario luchar contra el imaginario del Progreso-Desarrollo y contra la propuesta misma de la modernidad, impulsando otro sistema histórico: El Buen Vivir o los buenos vivires orientados hacia la Descolonialidad del Poder.

Es la crisis de un patrón de poder específico, colonial, moderno y capitalista, de sus componentes centrales, del Progreso-Desarrollo, de la modernidad y del conocimiento científico. Es una crisis que confronta nuestras teorías, creencias, valores, prácticas y que abre la posibilidad de sentir-pensar-actuar de otro modo, impulsando la solidaridad económica, como una dimensión de la realidad no separada de la integralidad de la vida, como un espacio de disputa por el poder, desde la igualdad social, la reciprocidad, la desmercantilización, el autogobierno y el diálogo de saberes.

### Bibliografía

- Acosta, A. (2011). Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia (pp.317-368) En A. Acosta, & E. Martínez (compiladores)., *La naturaleza con derecho. De la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Acosta, A. (2014). El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo (pp-127-134) En P. Quintero (editor), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Bury, J. (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza.
- Carr, E. H. (1985). *1917, antes y después: [Revolución rusa]*. Madrid: Sarpe.
- Coraggio, J. L. (2001). Economía del trabajo: una alternativa racional a la incertidumbre. *Seminario Internacional sobre Economía y Espacio (Panel Fronteras de la Teoría Urbana: CGE, Incertidumbre y Economía Popular)*. Belo Horizonte: Centro de Desarrollo y Planificación (Cedeplar), 6-7 Diciembre, Belo Horizonte, Brasil.
- Coraggio, J. L. (2004). Economía del trabajo. En A. Cattani, *La otra economía* (págs. 151-163). Buenos Aires: Fundación OSDE/Altamira-UNGS.
- Coraggio, J. L. (2008). *Economía social, acción pública y política. Hay vida después del neoliberalismo* (2 ed.). Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Coraggio, J. L. (1 de Junio de 2015). *Para pensar las nuevas economías: conceptos y experiencias en América Latina* (pp.71-90). Recuperado el 1 de abril de 2016, de Colóquio Internacional Epistemologías do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul: [http://coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/Livro\\_OE.pdf](http://coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/Livro_OE.pdf)

- Coronado, J. (1996). La estructura de autoridad y representación en una comunidad urbana: La experiencia de la CUAVES 1971-1990. En J. Coronado, & R. Pajuelo, *Villa El Salvador: Poder y comunidad*. Lima: Cecosam/CEIS.
- Dávalos, P. (5 de abril de 2008). Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (Buen Vivir) y las teorías del desarrollo, *.Revista Alai*.
- De Rivero, O. (1998). *El mito del desarrollo: Los países inviables en el siglo XXI*. Lima: Fondo de Cultura.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ciudad de México: CLACSO/Siglo XXI.
- Escobar, A. (2010). *Una minga para el posdesarrollo*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global/Universidad Nacional Mayor de San Marcos/Facultad de Ciencias Sociales.
- Escobar, A. (2012). *La invención del desarrollo*. Bogotá: Universidad del Cauca.
- Fontana, J. (1982). *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Germaná, C. (2002). *La racionalidad en las ciencias sociales*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Germaná, C. (2014). La colonialidad del poder. Una perspectiva desde el Perú. *Revista Diálogo Global* (14.2), 12-13.
- Germaná, C (2015). La economía de la reciprocidad y el Buen Vivir, en H. Cottyn, J. Jahancke, L. Montoya, E. Pérez y M. Tempelmann (Editores), *Las luchas sociales por la tierra en América Latina. Un análisis histórico, comparativo y global*, Lima, Fondo de Investigación de Flandes-Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos-Red Muqui.
- Gudynas, E. (febrero de 2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *Revista Alai*(462).
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, J. (2002a). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. II). México: Taurus.
- Habermas, J. (2002b). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. I). México: Taurus.
- Hirsch, J. (2006). *Globalización, capital y Estado*, Ciudad de México: UAM-Xochimilco.
- Hirsch, J. (s.f.). *Alternativas al neoliberalismo ¿de qué tipo y por quiénes?* Recuperado el 1 de febrero de 2016, de CLACSO: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/mexico/xochimil/coloquio/Docs/Mesa10/Joachim%20Hirsch%202.pdf>
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (2009). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta.
- Lander, E. (1998). Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal. En L. C. Bresser Pereira, & G. Cunill Grau, *Lo público no estatal en la reforma del Estado*. Venezuela: CLAD/Paidós.

- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- López, D. (2012a). *La economía solidaria en Bolivia*. México: Tesis, Posgrado en Estudios Latinoamericanos/Facultad de Filosofía y Letras/UNAM.
- López, D. (2012b). La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: Algunas reflexiones teóricas. En B. Marañón Pimentel (coord.), *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial* (págs. 155-179). Buenos Aires: CLACSO.
- López, D. (2014a). La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal (pp. 99-120) En B. Marañón Pimentel (coord), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales*. México: IIEc/UNAM.
- López, D. (2014b). La reciprocidad en las prácticas de solidaridad económica en México (pp. 165-202) En B. Marañón Pimentel (coord.) *Descolonialidad y cambio societal: Experiencias de solidaridad económica en América Latina*. México: CLACSO/IIEc/UNAM.
- López, D., & Marañón Pimentel, B (2010). Prácticas económicas populares basadas en la reciprocidad: una discusión teórica desde el pensamiento crítico latinoamericano. *Revista Estudios Latinoamericanos* (25) 75-90.
- López, D., & Marañón Pimentel, B. (2013). *Racionalidades y prácticas socioproductivas alternativas para el buen vivir*. México: IIEc/UNAM.
- Lugones, M. (2012). Interseccionalidad y feminismo decolonial (pp.119-124) En R. Grosfoguel, & R. Almanza, *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Marañón Pimentel, B. (2012a). La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria (pp. 21-58). En B. Marañón Pimentel (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO.
- Marañón Pimentel, B. (2012b). La economía solidaria en México: Entre las limitaciones conceptuales y la desarticulación práctica (pp. 235-260. En D. Camacho, A. Lomelí, & A. López, *El Campo mexicano sin fronteras. Alternativas y respuestas compartidas* (Vol. IV). México: AMER.
- Marañón Pimentel, B. (2012c). Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir (pp. 125-

- 154) En B. Marañón Pimentel (coord.) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina. Una perspectiva descolonial*. Buenos Aires: CLACSO
- Marañón Pimentel, B. (2014a). Crisis global y descolonialidad: La emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria (pp. 21-60) En B. Marañón Pimentel (coord.) *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la razón instrumentales*. México: IIEc/UNAM.
- Marañón Pimentel, B. (2014b). El impulso de la solidaridad económica en América Latina en el contexto de crisis del patrón de poder capitalista, colonial-moderno. Hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder. *Revista de Sociología*(24) 55-82 .
- Marañón Pimentel, B. (2014c). La comunidad urbana autogestionaria de Villa El Salvador y transformación societal. Discursos y prácticas seminales de la descolonialidad del poder (pp. 25-94) En B. Marañón Pimentel (coord.) *Descolonialidad y cambio societal: experiencias de*. México, Buenos Aires: IIEc/CLACSO.
- Marañón Pimentel, B. (2015a). El Buen Vivir: Hacia la descolonialidad de la “naturaleza” (pp. 100-116) *Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo. Escenarios y desafíos de hoy*. Buenos Aires: Centro Cultural Kirchner.
- Marañón Pimentel, B. (2015b). Crítica del concepto de “trabajo” en la Colonialidad-Modernidad. Ponencia presentada *Congreso ALAS*, 29 de noviembre-4 de diciembre, San José, Costa Rica.
- Marañón Pimentel, B. (a, en prensa). Notas sobre la Solidaridad Económica y la Descolonialidad del Poder. En Boris Marañón (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el buen vivir en México*. México: IIEC- UNAM.
- Marañón Pimentel, B. (b, en prensa ). Notas sobre lo “público” y “privado” para la reproducción ampliada de la Solidaridad Económica y del Buen Vivir. En Boris Marañón (coord.), *Políticas para la solidaridad económica y el buen vivir en México*, México: IIEC- UNAM.
- Marañón Pimentel, B., & López, D. (2010). Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad. *Alternativ@s*(67).
- Marañón Pimentel, B., & López, D. (2013). Una propuesta teórico-metodológica crítica para el análisis de las experiencias populares colectivas de trabajo e ingresos. Hacia una alternativa societal basada en la reciprocidad (pp. 25-58) En B. Marañón Pimentel (coord.) *La economía solidaria en México*. México: IIEc/UNAM.
- Marañón Pimentel, B., & López, D. (2014). Solidaridad económica, Buen Vivir y (Des)Colonialidad del Poder. *Sociedad y Discurso*(25), 153-178.
- Nisbet, R. (octubre de 1986). *La idea de progreso*. Recuperado el 30 de mayo de 2015, de ESEADE: [http://www.eseade.edu.ar/files/Libertad/45\\_2\\_Nisbet.pdf](http://www.eseade.edu.ar/files/Libertad/45_2_Nisbet.pdf)
- Quijano Valencia, O. (2012). *EcoSmias. Visiones y prácticas de diferencia económico cultural en contextos de multiplicidad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca Popayán Colombia.

- Quijano, A. (1988a). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política.
- Quijano, A. (1988b). Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano. En A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena* (Nº 13 (29)), 11-20.
- Quijano, A. (1998a). Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas (pp.139-154). En H. González-Heidulf Schmidt, *Democracia para una nueva sociedad (modelo para armar)*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Quijano, A. (1998b). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú Indígena* Nº 13 (29). pp: 11-20.
- Quijano, A. (2000). El fantasma del desarrollo en América Latina. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales* 6, no. 2: 73-90
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, globalización y democracia (pp21-65) En AA.VV., *Tendencias básicas de nuestra época*. Caracas: Instituto Pedro Gual.
- Quijano, A. (2002). ¿Entre la“guerra santa” y la cruzada”? *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana (3), 1-21.
- Quijano, A. (2007a). Colonialidad del poder y clasificación social (pp.93-126). En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar/Universidad Central-IIESCO/Siglo del Hombre Editores: Pontificia Universidad Javeriana..
- Quijano, A. (2007b). ¿Sistemas alternativos de producción? (pp.145-164) En J. L. Coraggio, *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: UNGS/Altamira.
- Quijano, A. (diciembre de 2011). ‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder (tema central). *Revista Ecuador debate*: (84), 77-88.
- Quijano, A. (2014a). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014b). Polo marginal’ y ‘mano de obra marginal’ (pp. 125-170) En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Razeto Migliario, L. (1988). *Fundamentos de una teoría comprensiva. Libro tercero de: economía de solidaridad y mercado democrático*. Santiago de Chile, Economía de Solidaridad y Mercado Democrático. Libro Tercero: : Ediciones PET.

- Razeto Migliaro, L. (2011). *¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?* Santiago, Chile: Ediciones Uvirtual.Net.
- Razeto Migliaro, L. (2013). Ética y economía. En AA.VV., *Desafíos éticos en un mundo complejo*. Santiago de Chile.
- Romero Reyes, A. (mayo-junio de 2010). *Elementos fundamentales para la teoría y estrategia de la transición socialista latinoamericana y mundial*. Recuperado el 13 de marzo de 2012, de Codigo Sur.net: <http://fisyp.codigosur.net/media/uploads/socialat.pdf>
- Sánchez, J. (abril de 2007). Desigualdad y nuevas desigualdades: Economía política de un ocultamiento. *Revista Ecuador Debate*(70), 149-186.
- Singer, P. (2002). *Introducao a economia solidaria*. Sao Paulo: Perseu Abramo.
- Singer, P. (2007). Economía solidaria. Un modo de producción y distribución. En J. L. Coraggio, *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas* (págs. 59-78). Buenos Aires: UNGS/Altamira.
- Singer, P. (enero de 2009). Relaciones entre sociedad y Estado en la economía solidaria. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*(33), 51-65.
- Unceta, K. (2014). Desmercantilización, economía solidaria y buen vivir: Propuestas desde el postcrecimiento. En A. Acosta, & E. Martínez, *Desarrollo, postcrecimiento y buen vivir: Debates e interrogantes*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wallerstein, I. (1988). *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI editores .
- Wallerstein, I. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Walsh, C. (2008). El interculturalizar de la nueva Constitución ecuatoriana. Encuentros y desencuentros con la Carta boliviana. *Revista Cuatro Intermedio*,(88), 1-7
- Walsh, C. (2010). Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*(53 (1), 15-21. <http://dx.doi.org/10.1057/dev.2009.93>
- Wolfe, M. (1976). *El desarrollo esquivo. Exploraciones en la política social y la realidad sociopolítica*. Buenos Aires: FCE/CEPAL.
- Zibechi, R. (2006). *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. México: Taller editorial la casa del mago.