

La economía solidaria y del cuidado como propuesta decolonial a la visión eurocéntrica de progreso

Solidarity and care economy as a decolonial proposal against the Eurocentric vision of Progress

Evelin Patricia Martínez Mejía¹

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

El Salvador

epmartinez@uca.edu.sv

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5258-5741>

Fecha de recepción: 1 de junio de 2023

Fecha de aprobación: 15 de diciembre de 2023

Resumen: El objetivo del presente artículo es aportar elementos de análisis para realizar una crítica a las visiones universalizantes de la economía, que lleva consigo la propuesta del progreso de la modernidad colonial que ha negado pensamientos y prácticas socioeconómicas no mercantiles, no capitalistas y antipatriarcales. Visibilizar la existencia de otras matrices epistémicas y ontológicas de significación de lo económico en la existencia social, nos permitirá avanzar a una descolonización de la ciencia económica, que va a proponer concebir el progreso desde las particularidades situadas de cada contexto histórico, y que permita recuperar la unidad de la esfera pública y privada, la repolitización del espacio doméstico, y la necesidad de recuperar el control no solo de los medios de producción, sino también del trabajo, la subjetividad, la autoridad colectiva, las sexualidad y la naturaleza.

Palabras clave: Economía solidaria, capitalismo moderno colonial, crisis cultural, descolonización del poder.

Abstract: The objective of this article is to provide elements of analysis to criticize the universalizing visions of the economy, which carries with it the proposal of the progress of colonial modernity that has denied non-market, non-capitalist and anti-patriarchal socioeconomic thoughts and practices. Making visible the existence of other epistemic and ontological matrices of significance of the economic in social existence will allow us to advance towards a decolonization of economic science, which will propose conceiving progress from the situated particularities of each historical context, and that will allow us to recover the unity of the public and private sphere, the repoliticization of the domestic space, and the need to recover control not only of the means of production, but also of work, subjectivity, collective authority, sexuality and nature.

Key words: Solidarity economy, Modern colonial Capitalism, Cultural crises, Decolonization of power.

1 Profesora e investigadora del Departamento de Economía de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". Pertenece al Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS).



1. Introducción

La visión moderna y eurocéntrica de la economía ha contribuido a totalizar la economía mercantil capitalista como la única economía posible, además de proponer una única visión de desarrollo asociado a crecimiento económico. La perspectiva decolonial nos propone que existen otras opciones económicas diferentes a la visión universalizante de la modernidad, tanto al capitalismo como al socialismo (Vargas Soler, 2009). Propone, por tanto, otras prácticas y propuestas de concebir el progreso.

El presente artículo consta de cuatro apartados. El primero se refiere a la construcción del mundo dual binario, a la constitución del patriarcado moderno colonial y cómo se construye una minorización de lo femenino y de la esfera doméstica, según Rita Segato. En el segundo apartado se aborda una de las principales críticas a la idea de progreso de la economía moderna colonial desde la economía feminista, partiendo de la caracterización de la profundidad de la crisis de sostenibilidad de la vida que ocasiona la actual economía capitalista patriarcal. En el tercer apartado se aborda el aporte a la construcción de otra(s) economía(s) desde la propuesta de economía solidaria y los límites dentro de la colonialidad del poder, recogiendo principalmente los aportes de Anibal Quijano. Y por último se desarrolla la propuesta de avanzar hacia una descolonización de la ciencia económica desde la propuesta de la economía solidaria del cuidado.

2. Colonialidad y patriarcado moderno: crítica a la razón instrumental binaria

La transición de la vida comunal a la sociedad moderna, producida por la colonización en América Latina, determinó el proceso de *minorización* de las mujeres en el pensamiento social (Segato, 2016). Es decir "(...) minorizar alude aquí a tratar a la mujer como 'menor' y también a arrinconar sus temas al ámbito de lo íntimo, de lo privado, y, en especial, de lo particular, como 'tema de minorías' y, en consecuencia, como tema 'minoritario'" (Segato, 2016, p. 91).

Este proceso fue impulsado por la colonización española y luego por el frente estatal instalado por las élites criollas. Segato (2016) menciona que ese tránsito tuvo un impacto en la organización del género en las sociedades comunales y colectivistas, en el sentido que agravó las jerarquías preexistentes. Señala que la comprensión de este hecho lleva a la comprensión del presente, a la condición actual de todas las sociedades y que no deben ser vistos como únicamente 'el problema de la mujer'.

El objetivo de Segato es examinar el cruce entre colonialidad y patriarcado. Lo plantea como una tarea de suma importancia en la actualidad. Es aquí donde otras categorías de análisis vinculantes toman relevancia: capitalismo, imperialismo, globalización, etno y eurocentrismo, etcétera. En el contexto de la lucha por las autonomías, la autora utiliza dos conceptos: *patriarcado colonial moderno* y *colonialidad del género*. Plantea que las relaciones de género

se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por una episteme de la colonialidad republicana (Segato, 2015, p. 85).

Antes de continuar, la autora identifica las diferentes concepciones que se tienen en el debate del feminismo respecto del género:

Tabla 1
Debate de los feminismos respecto al género

Feminismo eurocéntrico	Postura de Oyèwùmí y Lugones	Postura de Rita Segato
Dominación de género patriarcal <i>universal y uniforme</i> . "Misión civilizadora" y superioridad moral eurocéntrica. A-histórica y anti-histórica. Presupone el "tiempo estancado" del patriarcado.	Inexistencia del género en estructuras sociales pre-coloniales.	Respaldada por evidencia histórica y etnográfica. Existencia de nomenclaturas de género en sociedades tribales y afro-americanas (afro e indígenas). Patriarcado de baja intensidad. Incompatible con feminismo eurocéntrico.

Fuente: Segato (2015, pp. 81 y 82).

La postura de la autora se sustenta en casos como el de las feministas vinculadas al proceso de Chiapas, quienes debían responder a la lucha de su pueblo frente a factores amenazantes externos como los conflictos al interior debido a la opresión del género.

El *patriarcado de baja intensidad* se caracteriza por la existencia de la estructura de género. A pesar de ello, el tránsito entre las posiciones o prácticas transgenéricas que componen la estructura genérica es más frecuente en esta estructura que en la del patriarcado de la Modernidad. La existencia de la masculinidad es propia de la *pre-historia patriarcal de la humanidad*.

La forma en que se relacionan ambas estructuras es por medio del entronque de patriarcados. Este entronque consiste en una alianza de la cual se beneficia la instauración del orden colonial. Este orden aprovecha la ventaja que tienen los hombres en la jerarquía del género, y da paso a un proceso de negociación desde estructuras patriarcales preexistentes pero también inventadas, recurriendo para ello la domesticación y despolitización de las mujeres y la estructura en la cual históricamente ejercieron poder: el espacio *privado*.²

Para contextualizar históricamente este proceso, Segato divide la expresión del patriarcado en dos momentos históricos: la dualidad precolonial y el binarismo colonial. A ellos asocia las siguientes categorías y propiedades (que no necesariamente son permanentes, sino dinámicas e interconectadas, en consonancia con la decolonialidad del saber):

2 El espacio privado se refiere al campo o área de la vida social, política y económica de una comunidad humana donde se satisfacen las necesidades que reproducen y conservan la vida de las personas.

Tabla 2

Dualidad precolonial y el binarismo colonial.

Estructura dual precolonial	Binarismo colonial
No englobadora. Dualidad	Resultado de la captura moderna de la dualidad recíproca. Binarismo
Sin equivalente universal. Complementariedad	Construye y atribuye el ejercicio del poder a un sujeto universal representante y referente de la totalidad. ³
Existencia de jerarquía dual del género, división sexual del trabajo.	Orden súper-jerárquico, proceso violentogénico, superinflación y binarización del género, totalitarismo de la esfera pública y lo masculino. ⁴
Esfera pública / Esfera doméstica Complementaria	Esfera pública / Esfera doméstica Jerárquica
Orden pre-intrusión, dualidad mundo-aldea, epitomización de una multiplicidad.	Estado intrusivo y destructor del orden comunitario preexistente.
Contrato social expuesto.	Contrato social invisibilizado por el contrato ciudadano.
Masculinidad inserta en la dinámica interna de la comunidad, patriarcado de baja intensidad.	Masculinidad distante y externa a la comunidad, emasculada y sometida a estrés de la autoridad blanca.
Pluralidad en la deliberación del bien común, espacio privado plenamente ontológico.	Privación de la deliberación sobre el bien común, violencia opresiva sobre el espacio privado.

Fuente: Segato (2015).

En el mundo pre-intrusión, los géneros ocupaban dos espacios diferentes de la vida social. Esto es una estructura *dual*. En ella se dan relaciones de reciprocidad entre sus miembros; o dual era entendido y experimentado como variante de lo *múltiple*; es decir, que da lugar a los tránsitos. Así mismo, en el mundo dual, la esfera pública y la privada o doméstica eran ontológicamente plenas y completas. Aun cuando se estableciera una jerarquía,

3 Hombre, blanco, padre de familia (funcionalmente heterosexual), propietario y letrado.

4 La *binarización* se refiere al proceso intelectual, cultural y político al que se somete e instrumentaliza el género, mediante la reducción del espectro de expresión del género a meras manifestaciones de "una misma cosa", *reem-plazables*, negando su esencia dual y oponible, interdependiente, complementaria, de plenitud ontológica y política. En cambio, en la binariedad, la otredad es un *problema* que no se acopla a un equivalente universal, es un rezago, un residuo, que hace necesario crear leyes para garantizar sus vidas. Es por ello que Segato afirma con frecuencia "el

No hay englobamiento de uno por el otro: el espacio público, habitado por los hombres con sus tareas, la política y la intermediación (los negocios, la parlamentación y la guerra), no engloba ni subsume el espacio doméstico, habitado por las mujeres, las familias, y sus muchos tipos de tareas y actividades compartidas. (Segato, 2016, p. 93).

Tampoco existe en el mundo aldea un sujeto universal capaz de representar a todos los demás. En ese sentido, no hay un referente universal. Cuando la estructura dual pasa a ser capturada por el *binarismo colonial*, se constituye un “Uno” que destituye de su plenitud ontológica al Otro, el cual se reduce a un alter; un Otro del Uno. Este último se plantea como representante y referente de la humanidad. “Este papel de Otro (femenino, noblanco, colonial, marginal, subdesarrollado, deficitario) [...] pasa a constituirse en la condición de posibilidad para la existencia del Uno (sujeto universal, humano generalizable, con H). Su tributación, la dádiva de ser que de él se extrae, fluye hacia el centro, plataforma del sujeto humano universal, lo construye y lo alimenta.” (Segato, 2016, p. 94).

2.1. La jerarquización de la esfera pública sobre la esfera doméstica

Segato (2016) señala que el proceso histórico de mutación de la *esfera pública* o *dominio masculino* luego se convierte en la *esfera pública* o *dominio universal*. En ese sentido, la constitución de la esfera pública se entronca con la historia del patriarcado, y de la captura de modernidad colonial del mundo aldea. Nos sentencia Segato:

Visto de esta forma, la historia de la esfera pública o esfera estatal no es otra cosa que la historia del género. Esa esfera pública, o ágora estatal, se transformará en el locus de enunciación de todo discurso que aspire a revestirse de valor político. En otras palabras, secuestrará a partir de ahora la política y, al decir eso, decimos que tendrá el monopolio de toda acción y discurso que pretenda adquirir el predicado y el valor de impacto de la politicidad (Segato, 2016, p. 94)

El sujeto universal de la esfera pública será entonces, según la autora, quien encarne las siguientes características: masculino, hijo de la captura colonial -es decir blanco o blanqueado-, propietario, letrado y paterfamilias (funcionalmente heterosexual). Entonces, este sujeto universal que se apropia de la esfera pública poseerá un valor universal y los temas que le conciernen se considerarán como de interés general. “Es a partir de ese proceso que se puede afirmar que la historia de los hombres, el proceso histórico de la masculinidad es el ADN del Estado, y su genealogía masculina se revela cotidianamente” (Segato, 2016, p. 94)

Por otra parte se da un proceso que devalúa el espacio doméstico. Si bien antes este espacio estaba subordinado en el mundo aldea pero completo ontológicamente en sí mismo, ahora se coloca con una función residual de *otro* de la esfera pública. Es decir, ha sido desprovisto de *toda politicidad*, incapaz de dictar enunciados de interés general. Ha sido reducido a un *margen*, a un *resto* de la vida pública, por lo tanto se establece como *privado e íntimo*.

Los sujetos minorizados en esta estructura binaria, o sea “[...] las mujeres, las personas practicantes de modalidades no normativas de la sexualidad, los negros, los indios, los jóvenes y niños, y todo lo que se desvíe de la norma encarnada por el sujeto universal” (Segato, 2016, p. 96), son anomalías que encarnan el “problema del otro”, señala Segato. Este es -y no puede verse aparte como- un problema generado por la colonial-modernidad.

Señala Segato (2016) que es precisamente esa construcción colonial moderna del valor residual del destino manifiesto de las mujeres que es necesario, desmontar, y reencaminar, reclamar la restitución de la plenitud ontológica de los espacios domésticos. Porque de este esquema binario y minorizador se derivan no sólo los daños que afectan a la vida de las mujeres, sino que también se expresan en los niveles alarmantes de violencia ejercidos sobre el cuerpo de las mujeres y

Estado da con una mano lo que ya ha quitado con la otra”. Esta binarización alcanza a las esferas de lo público y lo privado, así como también a las formas no humanas de vida.

en nuevas formas informales de la guerra, "Así como comprender la historia del patriarcado es entender la historia de la esfera pública y del Estado, de la misma forma y en el centro de todas las cuestiones, entender las formas de la violencia de género hoy es entender lo que atraviesa la sociedad como un todo." (Segato, 2016, p. 97).

2.2. Señorío y dueñidad

Segato también nos advierte que una de las formas actuales de la colonial-modernidad, en la fase de la financiarización del capital, es que ahora ya no podemos hablar solo de la desigualdad, como lo hacíamos en décadas pasadas, sino también del proceso de dueñidad o señorío:

Señorío tiene aquí el sentido muy preciso de que un pequeño grupo de propietarios son dueños de la vida y de la muerte en el planeta. Son sujetos discrecionales y arbitrarios de un poder de magnitud nunca antes conocida, que vuelve ficcional todos los ideales de la democracia y de la república. (Segato 2016, p. 98)

La autora señala que este señorío (los dueños de la riqueza global), se vuelven inmunes a cualquier tipo de control institucional, y es precisamente lo que inaugura hoy por hoy la fase apocalíptica del capital. Es decir, para Segato, la acumulación de capital y las formas de política mafializada son parte estructurante de la política y la economía.

Un aporte central de Segato es que en esta fase de la modernidad capitalista patriarcal, cuyo proyecto histórico de acumulación de capital es debilitar la vida vincular, se han devaluado los valores relacionados al cuidado, la solidaridad y la reciprocidad, por ser considerados femeninos. Al respecto señala:

Para este contexto histórico, la compasión, la empatía, los vínculos, el arraigo local y comunitario, y todas las devociones a formas de lo sagrado capaces de sustentar entramados colectivos sólidos operan en disfuncionalidad con el proyecto histórico del capital, que desarraiga, globaliza los mercados, rasga y deshilacha los tejidos comunitarios donde todavía existen, se ensaña con sus jirones resistentes, nulifica las marcas espaciales y puntos de referencia de cuño tradicional sagrado que obstaculizan la captura de los terrenos por el referente universal monetario y mercantil, impone la transformación de oikonomías de producción doméstica y circuitos de mercadeo local y regional en una única economía global, introduce el consumo como meta antagónica por excelencia y disruptiva con respecto a las formas de felicidad relacionales y pautadas por la reciprocidad de la vida comunitaria. En esta fase extrema y apocalíptica en la cual rapiñar, desplazar, desarraigar, esclavizar y explotar al máximo son el camino de la acumulación, esto es, la meta que orienta el proyecto histórico del capital, es crucialmente instrumental reducir la empatía humana y entrenar a las personas para que consigan ejecutar, tolerar y convivir con actos de crueldad cotidianos (Segato, 2016, p. 99).

Segato también menciona que actualmente existe una radicalidad del despojo y la *conquistualidad*, a través de los proyectos extractivistas, la megaminería, la fusión del poder político con el poder económico, y ello se deriva de una excesiva agresión a la vida humana y de la naturaleza. Por tanto, frente el proyecto histórico del capital, la autora invita a construir el proyecto histórico de la vincularidad y de la comunidad, de rehacer formar de vivir,

Hay que hacer la política del día a día, por fuera del Estado: retejer el tejido comunitario, derrumbar los muros que encapsulan los espacios domésticos y restaurar la politicidad de lo doméstico propia de la vida comunal. Es de esta politicidad y de esas tecnologías vinculares que surgirá el formato de la acción política capaz de reorientar la historia en la dirección de una felicidad mayor, pautada por el fin de la prehistoria patriarcal de la humanidad (Segato, 2016, p. 106).

Federici menciona que el proceso de expropiación de tierras, la introducción del trabajo asalariado forzoso y la expulsión de los campesinos de sus tierras (mediante aumento de rentas, impuestos e imposición de deuda), se dio en paralelo al confinamiento del trabajo reproductivo. La producción de valores de uso llegaría a su fin y así se consolida la separación de la esfera

productiva y reproductiva (Federici, 2004). Entonces, por medio de la división sexual del trabajo se asigna a las mujeres el trabajo reproductivo no remunerado y a los hombres el trabajo productivo remunerado.

2.3. La racionalidad instrumental binaria del *homo economicus*: el patriarca egoísta y su visión de progreso

La economía ortodoxa neoclásica ha hecho uso de la racionalidad instrumental y el supuesto del *homo economicus* para construir un sujeto económico homogéneo, ahistórico, desconectado de su comunidad, individualista, maximizador, interesado, egoísta y competitivo (Quiroga, 2014, p. 38). Este parte de una visión dicotómica, androcéntrica y heterosexual de realidad. Así, estas categorías se plantean como norma para garantizar la eficiencia en los mercados competitivos y lograr el progreso económico de los países. Niega otros comportamientos y relaciones tales como la reciprocidad, la solidaridad y el cuidado en los procesos económicos. El capitalismo patriarcal asocia todas estas formas de relación con lo femenino (Quiroga, 2014). De ahí que el mercado se asocia a la esfera pública, y el hogar es relegado al ámbito de lo privado. Esta es la pretensión de universalidad del *homo economicus* y su racionalidad instrumental.

Señala Quiroga (2014):

El desarrollo conceptual asociado al *homo economicus* y su racionalidad instrumental es una expresión acabada de la manera como la teoría económica ha interiorizado los valores del patriarcado, para considerar extraeconómica la dependencia que tienen los seres humanos del cuidado y de la protección para hacer parte de sus instituciones (p.39).

Esta concepción de la economía ha impedido entender su verdadero funcionamiento. En realidad, la esfera productiva y reproductiva se encuentran íntimamente integradas en lo cotidiano. Como se observará más adelante, la economía del cuidado,⁵ al demostrar el ámbito reproductivo como inherente al proceso de producción, ha profundizado la crítica y el análisis de las consecuencias de limitar lo económico al ámbito de la producción y al de los mercados. Por tanto, propone también una redefinición del concepto de *progreso*.

A continuación se abordará una de las principales críticas a la idea de progreso de la economía moderna colonial desde la economía feminista, partiendo de la caracterización de la profundidad de la crisis de sostenibilidad de la vida que ocasiona la actual economía capitalista patriarcal.

3. Crisis de sostenibilidad de la vida: La crítica a la idea de progreso moderno colonial

Desde la economía feminista se propone una mirada alternativa a las visiones tradicionales sobre las crisis. Pérez Orozco (2010) señala la existencia de una profunda crisis multidimensional, la cual se presenta en una crisis ecológica de dimensiones globales: por un lado, una crisis de reproducción social que afecta sobre todo al sur global; y, por el otro, la crisis de cuidados, que hace referencia a la no satisfacción de las necesidades de protección y afecto, no solo de subsistencia.

La crisis ecológica abarca diversas dimensiones interconectadas: cambio climático, agotamiento de los recursos naturales, y colapso de la biodiversidad. Por crisis de reproducción social nos referimos a que el conjunto de expectativas de reproducción material y emocional de las personas resulta inalcanzable, pudiendo, a menudo, derivar lisa y llanamente en muerte, como ocurre con

5 Es un concepto elaborado desde la economía feminista y se refiere al espacio donde la fuerza de trabajo es reproducida, incluyendo todas aquellas actividades que involucran el mantenimiento general del hogar y el cuidado de las personas y la naturaleza, y lograr la sostenibilidad de la vida (Pérez Orozco, 2014). Como veremos más adelante, la propuesta de la economía del cuidado en diálogo con las propuestas de economía solidaria, están constituyendo una propuesta descolonizadora a la economía moderna colonial y su visión de progreso, centrada en la producción y los mercados.

la crisis alimentaria. La noción de crisis de los cuidados afecta a una dimensión concreta de dichas expectativas de reproducción: los cuidados, implicando que los arreglos del cuidado son insatisfactorios, insuficientes, precarios y no libremente elegidos. (Pérez Orozco, 2010, p. 32)

La economía feminista señala que esta crisis multidimensional es la causa del latente *conflicto capital-vida*. El proceso de valorización del capital funciona tanto a costa de la vida humana como de la explotación de los recursos naturales. La vida, por un lado, se convirtió en un medio para la acumulación de capital; y, por otro, en una interferencia. Así se justifica su destrucción. Orozco señala que el denominado *conflicto capital-vida*, que se intensifica con la financiarización de la economía, es una crisis profunda y acumulada que ataca a los procesos vitales pues es un “[...] sistema depredador, que no solo era capitalista, sino también heteropatriarcal, antropocéntrico, e imperialista” (Pérez Orozco, 2010, p. 33).

Orozco propone romper con las miradas habituales de la crisis: en su visión ortodoxa (mercados financieros), y en su visión heterodoxa (economía real). La economía feminista propone colocar la sostenibilidad de la vida al centro; una vida que merezca ser vivida, asumiendo una responsabilidad colectiva del cuidado. Es una alternativa a las dos miradas de la crisis. Se entenderá por crisis de reproducción a la “[...] exclusión sistemática de amplios sectores de la población del acceso a los recursos indispensables para satisfacer sus necesidades de reproducción, biológica y social” (Quiroga, 2009, p. 78).

Además, Pérez Orozco señala que esta crisis multidimensional es una crisis civilizatoria. El proyecto modernizador y su idea de desarrollo están en crisis, en lo económico, político, social y cultural. Por tanto, la economía feminista plantea la *sostenibilidad de la vida* al centro; es decir, respetar los procesos vitales y afirmar una *vida que merece ser vivida* (Pérez Orozco, 2010, p. 32). Devuelve a la reflexión las preguntas sobre qué se entiende por vida digna de ser vivida, o de ser sostenida; cómo gestionar dicho sostenimiento y cuáles son, entonces, las estructuras socioeconómicas que necesitan organizarse.

3.1. Reproducción y cuidado de la vida: necesidades y vida que merece ser vivida

A las miradas habituales de la crisis tanto en su visión ortodoxa y, como en su visión heterodoxa, el ecologismo critica al productivismo. La economía feminista enfoca su crítica hacia la producción masculina y dicotómica. Con ello se ha invisibilizado la importancia de la reproducción. Pérez Orozco menciona:

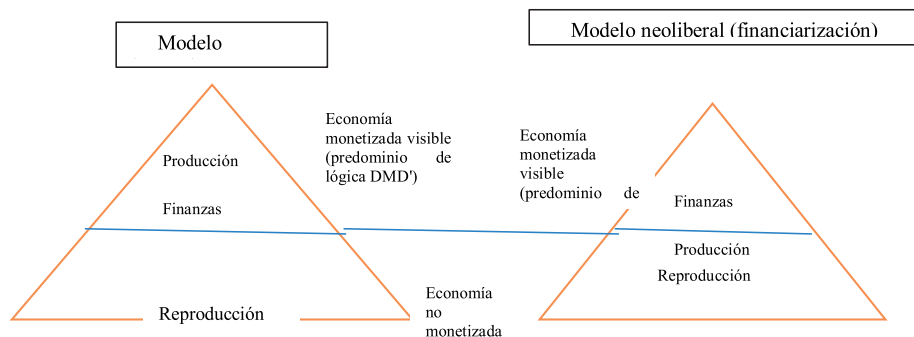
La producción encarna valores de la masculinidad, y usa la naturaleza feminizada para construir civilización. De aquí se produce una disociación entre la producción, el progreso, el objetivo civilizatorio, y la mera reproducción, el sostenimiento, condición que debe superarse. [...] Ante esta epistemología perversa, la cuestión no es solo visibilizar que, además de producir bienes y servicios, también se reproducen personas. La reproducción es la lente desde la que mirar el conjunto, el eje transversal. Y no hay contradicción entre el objetivo de “vivir bien” y la sostenibilidad. Se trata de apostar por una vida que merezca la pena ser vivida. (Pérez Orozco 2010, pp. 41- 42)

Se ha construido la idea de que la economía de mercado es un estadio de civilización superior a las economías de subsistencia. La economía feminista considera importante la producción pero sólo si esta producción no se contradice con la reproducción de la vida. La reproducción mira el conjunto, la búsqueda de la vida buena, a través de la satisfacción de las necesidades de subsistencia, pero también las necesidades de protección, afecto y cuidados.

El proceso de financiarización agrava el conflicto capital-vida porque profundiza la disociación de los ciclos vitales, naturales y humanos. La producción se pone al servicio de las finanzas, y coloca la vida al servicio de la valorización del capital, sobre todo el financiero.

Figura 1

La economía como un iceberg



Fuente: Pérez Orozco (2010, p. 42).

La autosuficiencia y falsa independencia del homo economicus es un espejismo que oculta las dependencias y a los sujetos que se hacen cargo de ellas; es decir, del trabajo de cuidado que sostiene la vida. Sin embargo, como señala Orozco, la crisis muestra la fragilidad de la vida: los seres humanos se necesitan entre sí. Si no es así, la vida es, entonces, precaria y finita. Para Pérez Orozco, reconocer la vulnerabilidad es una potencia:

Reconocer la vulnerabilidad no es reconocer un mal, sino la potencia que hay ahí: la posibilidad de sentirnos afectadxs por lo que les ocurre al resto, y la constatación de que la vida es siempre vida en común, en interdependencia; y en ecoddependencia, dependemos de los recursos naturales y energéticos que nos sustentan. Al abrir el debate ético sobre qué vida merece la pena ser sostenida partiendo del reconocimiento de la vulnerabilidad, la interdependencia y la ecoddependencia, hemos de adentrarnos en numerosas cuestiones. (Pérez Orozco, 2010, p. 44)

La economía feminista, entonces, se pregunta *¿qué es vivir bien?* *¿Qué necesidades deben ser cubiertas?* Una vida buena es una vida plena, donde las necesidades pueden satisfacerse. Este enfoque económico enfatiza la indisociabilidad de las dimensiones materiales y afectivas de las necesidades. Cuestiona la dicotomía entre necesidad (como sostenimiento) y de deseo (más allá del sostenimiento), como también la importancia de los cuidados como un derecho a lo largo de todo el ciclo de la vida.

Pero esa interdependencia inevitable debe darse en reciprocidad. El sistema de relaciones actuales es asimétrico y jerárquico, entre hombres y mujeres. Por lo tanto se trata de romper con los roles establecidos del modelo hegemónico de masculinidad (como sujeto autosuficiente). En ese sentido señala Pérez Orozco, “[...] cómo articular otras formas de estar en el sistema socioeconómico que sean liberadoras, y que, al mismo tiempo, sean capaces de comprometerse, de asumir una responsabilidad por el otro y la otra, por el colectivo.” (Pérez Orozco, 2010, p. 45)

Un aporte importante sobre la conceptualización de las necesidades lo ha hecho Manfred Max-Neef (1998). Este autor argumenta que la suposición de que las necesidades son infinitas es falsa. En realidad, estas necesidades están en constante cambio, varían de una cultura a otra y son diferentes en cada periodo histórico. Max-Neef dice que se ha confundido el significado entre necesidades y satisfactores de esas necesidades.

El autor propone una desagregación según categorías existenciales y según categorías axiológicas. Por un lado están las necesidades de Ser, Tener, Hacer y Estar; y, por el otro, las necesidades que tienen que ver con la Subsistencia, Protección, Afecto, Entendimiento, Participación, Ocio, Creación, Identidad y Libertad (Max-Neef, 1998, p. 41). De no satisfacerse una

necesidad humana fundamental de manera adecuada se produce una patología, ya sea individual o colectiva (desempleo, deuda externa, hiperinflación, etc).

Para Max-Neef, si bien las necesidades pueden verse como carencias, también pueden concebirse como potencialidades. Al concebirlas más allá de lo puramente fisiológico es posible ver que esas necesidades comprometen, motivan y movilizan a las personas. Que pueden surgir nuevas formas de organización, modelos políticos y valores.

Las necesidades revelan de la manera más apremiante el ser de las personas, ya que aquél se hace palpable a través de éstas en su doble condición existencial: como carencia y como potencialidad. Comprendidas en un amplio sentido, y no limitadas a la mera subsistencia, las necesidades patentizan la tensión constante entre carencia y potencia tan propia de los seres humanos (Max-Neef, 1998, p. 41).

Un *satisfactor* puede contribuir a que se satisfagan de manera simultánea diversas necesidades. O, a la inversa, una necesidad puede necesitar de varios satisfactores para ser cubierta. Lo que está culturalmente determinado son los satisfactores, no las necesidades. Las necesidades son, entonces:

Finitas, pocas y clasificables. Segundo: las necesidades humanas fundamentales (como las contenidas en el sistema propuesto) son las mismas en todas las culturas y en todos los períodos históricos. Lo que cambia, a través del tiempo y de las culturas, es la manera o los medios utilizados para la satisfacción de las necesidades (Max-Neef, 1998, p. 42).

Un satisfactor puede satisfacer distintas necesidades en distintas culturas, o bien, ser divergente. “[...] los satisfactores son lo histórico de las necesidades [...] los satisfactores son formas de ser, tener, hacer y estar que se relacionan con estructuras” (Max-Neef, 1998, pp. 53-54).

La matriz que ordena y desglosa por categorías existenciales y axiológicas los diferentes cruces entre necesidades y satisfactores propuesta por el autor puede ampliarse con diferentes satisfactores posibles. De hecho, Max-Neef (1998, p. 57) advierte de las diversas características que pueden tener estos satisfactores: violadores o destructores, pseudo-satisfactores, inhibidores, singulares y sinérgicos.

La propuesta de vida buena de la economía feminista debe entonces estructurar un orden socioeconómico que permita la satisfacción de estas necesidades en un sentido amplio, tanto fisiológicas como afectivas y espirituales. De no cumplirse, se produciría una crisis de reproducción, ergo, una crisis de cuidados. No se cumplirían tanto el derecho de ser cuidados como la responsabilidad recíproca de cuidar, en todo el ciclo de vida de los seres humanos.

4. Hacia la construcción de otra (s) economía (s): la propuesta de la economía solidaria

Ante la imposibilidad del sistema capitalista para seguir reproduciendo la vida, se están desarrollando a nivel mundial múltiples prácticas para romper con las relaciones de explotación del trabajo actual. Se está apostando por un proyecto alternativo de organizar el trabajo, de romper con la dominación del capital sobre el trabajo, y de las cosas sobre las personas.

Esta nueva economía, basada principalmente en la solidaridad, no es una economía capitalista. Pero tampoco es una economía estatal; es una economía del trabajo.⁶ Esto significa que tiene una visión alternativa de desarrollo, que pretende construir un nuevo paradigma civilizatorio (Razeto, 1990). Es decir, pretende construir una cosmovisión de la vida interdependiente. Aspira a un desarrollo de formas de organización y de acción en la que emerjan como valores la comunidad

6 Existen tres sectores de la economía: la economía pública estatal, la economía capitalista y la economía del trabajo. En esta última se encuentran el sector campesino, la economía familiar, las cooperativas, las empresas del sector informal urbano y las empresas solidarias.

y la solidaridad, la descentralización del poder, y sobre todo la preeminencia del trabajo y el ser humano por encima del capital y las cosas. Señala Razeto:

Una nueva civilización debe incluir una multiplicidad de procesos económicos, sociales, políticos y culturales, a través de una pluralidad de sujetos y movimientos organizados, y a través de respuestas a la crisis en los varios planos en que ésta se manifiesta: individual, social, nacional, internacional y planetario (Razeto, 1990, p.16)

Para Luis Razeto, “la economía solidaria se caracteriza por demostrar en los hechos que es posible (y necesario) incorporar la solidaridad como elemento vertebral de nuestros comportamientos económicos” (1990, p. 16). Razeto ha sido de los primeros teóricos en formular las características y principios de esta nueva economía. Inició llamándolas “organizaciones económicas populares” y posteriormente, “economías de solidaridad”. Razeto precisa que no toda economía popular puede ser considerada como economía solidaria, pues en esas economías es aún posible buscar salidas no solidarias e individualistas. No todas las experiencias de economía solidaria surgen y se desarrollan únicamente en ambientes populares.

En Latinoamérica existe una multiplicidad de relaciones sociales solidarias y de reciprocidad, sobre todo en las cosmovisiones indígenas andinas en Sudamérica. El *Suma Kawsay* o *suma kamaña*, según los pueblos originarios, acota que “[...] la vida no se mide únicamente en función de la economía, sino desde la esencia misma de la vida.” (Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010). Para Kropotkin (s.f.), la práctica de la solidaridad hunde sus raíces en los mínimos orígenes de la especie humana y animal. Sin solidaridad no hubiera sido posible sobrevivir como especie.

La economía solidaria se practica en todos los ámbitos del proceso económico. Tanto en la producción como en la circulación (comercio justo, mercados locales, cadenas de valor solidarias), en el consumo responsable y en el ámbito financiero (finanzas éticas, finanzas basadas en la comunidad, y finanzas alternativas). Puede adquirir la forma de comunitarismo, cooperación, comercio justo, monedas locales, consumo responsable, etc. La Economía Solidaria es un fenómeno complejo con diferentes facetas: económicas, sociales, políticas, culturales y ambientales, que se constituyen en un “proyecto ético de vida” (Razeto, 1990).

4.1. La economía social y solidaria

El auge de la economía social o solidaria ha respondido a lo largo de la historia a los periodos de crisis económicas. Han existido, al menos, cinco generaciones donde se han potenciado las prácticas de una economía alternativa, conocida inicialmente, sobre todo desde Europa, como economía social (Pérez de Mendiguren, 2009). Se pueden distinguir al menos dos corrientes en la formulación teórica de la Economía Solidaria: la corriente europea (sobre todo francés y belga) y la corriente latinoamericana (Chile, Argentina, Brasil, y Centroamérica).

En Latinoamérica se inició hablando de Economía Popular o Economía del Trabajo. Existen al menos cinco influencias teóricas y prácticas. Desde Chile, el economista Luis Razeto fue de los primeros teóricos en formular las características de estas nuevas formas de hacer economía. Para Razeto, la economía solidaria es una disciplina teórica donde la solidaridad, la cooperación y la reciprocidad constituyen fuerzas económicas existentes en la realidad social, donde se funda la preeminencia del trabajo sobre el capital. La categoría organizadora del trabajo y la vida en la economía de solidaridad es el “Factor C” (Razeto 1997), es decir, el factor Cooperación, Comunidad, Compañerismo y Convivencia. Se enfatiza en la necesidad de revisar la forma en que la cultura actual satisface las necesidades. Debe de construirse una visión más integral de satisfacción de necesidades, tanto individuales como colectivas. Propugna una opción por la austeridad y simplicidad, el intercambio justo y una mayor proximidad entre producción y consumo.

En Argentina, Luis Coraggio ha desarrollado un importante aporte a esta nueva realidad de hacer economía. La ha llamado economía social solidaria. La entiende como

Un proyecto de acción colectiva (incluyendo prácticas estratégicas de transformación y cotidianas de reproducción) dirigido a contrarrestar las tendencias socialmente negativas del sistema existente, con la perspectiva –actual o potencial– de construir un sistema económico alternativo que responda al principio ético de la reproducción y desarrollo de la vida. (Coraggio, 2011).

Para él, la solidaridad es un valor que permite reconocer a los otros y velar por ellos como interés propio, donde prevalezcan las relaciones de reciprocidad antes que las de lucro, las de complementariedad antes que las de competitividad, las de redistribución antes que las de apropiación privada del excedente producido.

El aporte de las organizaciones de trabajadores y de las instituciones académicas en Brasil ha sido muy importante en la acumulación de fuerzas a favor de la Economía Solidaria (Pérez de Mendiguren, 2009). Los encuentros de la Confederación Latinoamericana de Cooperativas de Trabajadores (COLACOT) y de la Central Latinoamericana de Trabajadores (CLAT) han hecho un esfuerzo de extender esta temática en los ambientes cooperativistas. Además, se ha generado una red de instituciones académicas con líneas de investigación sobre el tema. Entre sus principales académicos están Marcos Arruda y Paul Singer.

Otra importante referencia para el desarrollo de la Economía solidaria han sido las redes internacionales en los países latinoamericanos (Guerra, 2012). Mucha de la construcción teórica y del pensamiento sobre el tema se ha generado en los encuentros, reuniones y eventos organizados por estas redes de Economía Solidaria. Algunas de las redes latinoamericanas están la Coordinadora Latinoamericana y del Caribe de Pequeños Productores de Comercio Justo (CLAC), integrada por 300 organizaciones fundamentalmente cooperativas, así como el capítulo latinoamericano de la Organización Mundial del Comercio Justo (WFTO). También se pueden citar los casos de la Red Latinoamericana de Comercialización Comunitaria (RELACC), la Red Latinoamericana de Tiendas de Economía Solidaria y Comercio Justo (ELAT), la Confederación Latinoamericana de Cooperativas y Mutuales de Trabajadores (COLACOT), la Red Intercontinental de Economía Social y Solidaria (RIPESS LA) y el Espacio Mercosur Solidario (EMS).

Desde Centroamérica hay dos referentes importantes; Aquiles Montoya en El Salvador y Orlando Núñez Soto en Nicaragua. Ambos parten del análisis de las relaciones comunitarias surgidas en los procesos de guerra revolucionaria en sus países. Montoya partió del análisis de las relaciones comunitarias que se desarrollaban en las comunidades repobladas en el norte del país y, además, analizó por muchos años la realidad de las y los trabajadores en el sector informal de la economía salvadoreña. Para Montoya (2011), la economía solidaria es el fundamento de la sociedad solidaria, porque busca cambiar todo el sistema y no solamente la estructura económica. Apunta también a modificar las estructuras políticas, culturales, jurídicas, mediáticas, etc. Para lograrlo es necesario construir relaciones de poder populares, *desde abajo y desde adentro* de la sociedad. Solo así es posible enfrentar las relaciones de poder burguesas. Por su parte, Núñez Soto ha escrito sobre la experiencia de la Revolución Sandinista, y de la de muchas influencias anarquistas, sobre todo en España. “Lo más importante es que la gente se organice, no sólo para tomar un cuartel, o un escaño, sino para tomar la economía y construir la cultura alternativa” (Vomaro 2012). Para él, la economía solidaria debe de adquirir la forma de asociatividad autogestionaria y así eliminar la acumulación privada. Se debe de potenciar la promoción pequeña y asociativa.

La economía solidaria se propone, entonces, como la antítesis de la economía capitalista, porque busca romper las relaciones de dominación del capital sobre el trabajo. Busca la satisfacción de necesidades individuales, materiales y espirituales, pero también necesidades sociales. Se basa en relaciones de solidaridad, reciprocidad, apoyo mutuo, y en la organización y

autogestión del trabajo. Busca crear una conciencia colectiva y solidaria, ya no individualista ni competitiva.

4.2. La economía solidaria y el capitalismo colonial/moderno

Las propuestas de economía solidaria están insertas en el patrón global de poder. Uno de los teóricos que analiza las potencialidades y limitaciones de estas propuestas de economías es el peruano Aníbal Quijano. Este autor señala que “la economía solidaria constituye un heterogéneo universo de prácticas sociales, alternativas desde los dominados y explotados en el período más sombrío del capitalismo.” (Quijano, 2008, p. 12). Afirma que estas prácticas son expresiones vitales del no menos heterogéneo y contradictorio movimiento de la sociedad.

La economía solidaria nace, pues, de la polvareda dejada por el capitalismo y el socialismo real; de la derrota en el plano de la materialidad y de la disputa de subjetividades de nuestra existencia.

Del lado de la materialidad social, primero en las propias y muy heterogéneas prácticas de existencia social que una población creciente de trabajadores desempleados y empobrecidos venía haciendo para sobrevivir (llamadas, por eso, no mucho antes del ingreso en el período actual del capitalismo global, como “estructuras de sobrevivencia”), sobre todo en las sociedades dependientes dentro de la colonialidad/modernidad del actual poder, al mismo tiempo en que las nuevas formas de acumulación capitalista comenzaban a reducir globalmente la producción de empleo asalariado [...] Del lado de la subjetividad, el debate sobre las opciones alternativas sólo podía hurgar en el ahora disperso, además de heterogéneo, universo de subjetividad crítica, donde se encuentran, principalmente, la herencia de la “teología de la liberación”, las primeras propuestas de crítica del eurocentrismo, los bordes críticos del propio “materialismo histórico”, el nuevo “social-liberalismo”, y el anárquico (no es una redundancia) regreso del viejo debate “anarquista”, “libertario” y “comunitario”. Esto es, no en un sistemático debate teórico/político en curso. (Quijano, 2008, p. 13)

De este modo, Quijano (2008) señala que la descolonialidad del poder en las prácticas de existencia social de la economía solidaria no termina de constituirse como una perspectiva común, sino, por ahora y sobre todo, desde los márgenes. El debate en torno a esta propuesta se ha quedado en los discursos de la moral de la solidaridad o, por otra parte, dentro de los umbrales del eurocentrismo, al focalizar su atención en encontrar una economía alternativa al capitalismo. Parte de la supremacía de la economía en la existencia social “como fundamento material que da no sólo sustento, sino determinación y origen al conjunto de la existencia social, como en la versión eurocéntrica de la herencia de Marx, que se conoce como ‘materialismo histórico.’” (Quijano, 2008, p. 14).

Quijano plantea que la voluntad y la conciencia social cuentan en la historia cuando la subjetividad está asociada a la materialidad de las relaciones sociales; cuando es parte del movimiento real de la sociedad, “Esto es, la conciencia social no produce la existencia social. Pero puede servir para cambiarla.” (Quijano, 2008, p. 14).

Quijano también analiza cómo, en el período actual del capitalismo moderno colonial y sus nuevas reconfiguraciones en cuanto a la explotación del trabajo y de acumulación capitalista, se está produciendo un “capitalismo cultural o cognitivo”. Es decir, la producción de formas no salariales de explotación del trabajo, la esclavitud y la servidumbre para la producción de mercancías y la reconfiguración del patrón global de poder. No obstante, desde siempre han existido relaciones de reciprocidad o de intercambio no-mercantil de trabajo. Quijano señala que:

La reciprocidad re-emerge y se re-expande como: a) organización de la producción, del intercambio o distribución, y reproducción; b) asociada a la comunidad como estructura de autoridad colectiva; c) a la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y de la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas; d) por consecuencia, a la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades, comenzando con las diferencias entre los sexos y las

sexualidades; e) a relaciones de uso y de reproducción con los otros seres vivos; y, f) en fin, a una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo. (Quijano, 2008, p. 15)

En este sentido señala Quijano (2018) que en el imaginario social actual ya no predomina la idea de la historia secuencial o lineal (que se dirige a un destino teleológicamente establecido). Por lo tanto, estas experiencias de economía solidaria son una crítica al eje del eurocentrismo y del materialismo histórico, pues dentro del actual patrón de poder la sociedad sigue siendo heterogénea y discontinua, se mueve en varias direcciones. Si bien se encuentra dentro de la hegemonía del patrón de poder global, siempre debe optar entre esas varias direcciones u orientaciones, “porque cada una de ellas implica modos diversos de existencia social.” (Quijano, 2008, p. 15).

Entonces, las prácticas de reciprocidad y de solidaridad social, y en particular la solidaridad económica, se vuelven un elemento central del imaginario social y de la conciencia social. En ese sentido, la conciencia social no parte de, sino que va hacia las formas de existencia social que la historia actual produce, por tanto “es un tiempo de mayores posibilidades de producir otra historia” (Quijano, 2008, p. 16).

Quijano advierte que la construcción de una sociedad democrática o solidaria será posible si la subjetividad, imaginario y voluntad van en la misma dirección que la producción de las relaciones materiales de reciprocidad. Por tanto es necesario liberarse de la producción eurocéntrica de la subjetividad (imaginario, conocimiento, tiempo de la historia); es decir, del dualismo cartesiano (mente-cuerpo) y del evolucionismo teleológico o evolución unilineal. Esta es la disputa que Aníbal Quijano propone para que la economía solidaria permita la descolonialidad del poder.

4.3. Las propuestas de economía solidaria y la descolonialidad del poder

Las perspectivas modernizantes y eurocéntricas de la economía han colonizado el espacio de estudio de la ciencia económica. Con el desplome de la experiencia de socialismo real y con la globalización neoliberal de acumulación capitalista, han contribuido a totalizar la economía mercantil capitalista como la única economía realmente existente y posible y, al mismo tiempo, han contribuido a invisibilizar pensamientos y prácticas socioeconómicas no mercantiles, no capitalistas (Vargas Soler, 2009, p. 59) y antipatriarcales.

La perspectiva decolonial nos permite observar el carácter moderno colonial de la ciencia económica, sobre todo en su versión neoclásica, pero también nos permite visualizar y politizar “[...] la existencia de otros modos de conocimiento y significación de lo económico (otras ontologías y epistemologías de lo económico) así como de prácticas y propuestas socioeconómicas no capitalistas (otras prácticas de lo económico) [...] opciones económicas diferentes tanto al capitalismo como al socialismo centralizado”. (Vargas Soler, 2009, p. 59).

La insistencia en la construcción de una economía alternativa al capitalismo desde la perspectiva decolonial revela la existencia de un marco interpretativo que reproduce el imaginario moderno colonial, el cual coloca la economía como el fundamento de la existencia social. Como si únicamente la colonialidad del poder/dominio se redujera al capitalismo. Vargas Soler (2009) advierte:

En ese sentido es importante hacer un esfuerzo por descolonizar tanto los enfoques de economía política como las emergentes perspectivas, propuestas y prácticas de economía social/solidaria/ para la vida [...] En efecto, esas perspectivas aunque constituyen una importante crítica al capitalismo, en lo fundamental no cuestionan los elementos modernizantes/coloniales del patrón de poder y contribuyen a reproducir la colonialidad del conocimiento. (Vargas Soler, 2009, p. 60).

Para avanzar en el objetivo de descolonizar la ciencia económica, Vargas Soler (2009) señala que habría que considerar en las propuestas de economía alternativa no solo las prácticas teóricas sino también las propuestas, epistemologías y ontologías de los grupos subalternizados.

4.3.1. Marginalidad y relaciones de trabajo no salariales

No se trata solo de buscar 'integrar' a la población trabajadora sin empleo, salario ni ingresos suficientes. Es necesario comprender que su situación está asociada al hecho de que ellos no 'participan' plenamente en la sociedad. Es decir, están 'al margen' o 'marginados' de ella. Buscar 'integrarlos' a la sociedad es una solución falsa (Quijano, 1998, p. 64). La 'marginalidad', señala Quijano, se origina en los cambios de la estructura de relaciones entre capital y trabajo asalariado, lo que conlleva a la progresiva predominancia del trabajo acumulado sobre el trabajo vivo dentro del capital.

La población excedentaria de trabajadores atrapada dentro de la tendencia al predominio del trabajo acumulado respecto del trabajo vivo es la que se denomina 'marginalizada'. Para Quijano, 'marginalizar' a los trabajadores respecto de las relaciones salariales es el curso de una tendencia del capital, y que si bien ello sucede en todo el orden capitalista mundial (sobre todo en las zonas donde la heterogeneidad histórico-estructural es más evidente). Una parte creciente de trabajadores asalariados va quedando fuera del trabajo asalariado. Por otra parte, los trabajadores que se desprenden de las relaciones de trabajo no-salariales no podrán ser incorporados nuevamente al trabajo asalariado. Señala Quijano:

Esa mano de obra sobrante tiende a conformar un 'polo marginal' en la economía: un conjunto de ocupaciones a actividades establecidas en torno del uso de recursos residuales de producción; que se estructuran como relaciones sociales de modo precario e inestable; que generan ingresos reducidos, inestables y de incompleta configuración respecto del 'salario' o de la 'ganancia'; que producen bienes y/o servicios para un mercado constituido por la propia población de trabajadores 'marginalizados'. En suma, el nivel más dominado de la estructura de poder del capital. (Quijano, 1998, p. 70).

Según Quijano, el 'polo marginal' ocupa un lugar dentro del poder capitalista. Este no es un mundo aparte de él, ni un 'sector' frente a otro. En este mismo contexto surge el término de 'informalidad' propuesto por la OIT en 1972, al hecho que los desempleados y los subempleados eran capaces de sobrevivir ejerciendo actividades económicas 'informales'; es decir, no reguladas por el Estado. Las características que tal 'sector informal' asume son: facilidad para entrar, apoyo en recursos locales, propiedad familiar de recursos, pequeña escala de la operación, trabajo intensivo y tecnología adaptada; destrezas adquiridas fuera del sistema escolar formal, mercados competitivos y no-regulados. (Quijano, 2008, p. 75).

Quijano señala que el 'sector informal' de la economía está constituido en su totalidad por el conjunto de actividades empresariales que se practican fuera de la normatividad institucionalizada del Estado respecto de la economía. En otras palabras, la 'informalidad' no es una característica de la situación de un conjunto de trabajadores dentro del capitalismo, sino que es un sector del capital.

Las actividades que pueden ser englobadas con el membrete de 'sector informal', según Quijano (1998) son:

- a. El capital 'informal'. Se compone de los empresarios o de los capitalistas 'formales' cuyas empresas constituidas 'formalmente' operan parcialmente como 'informales'. Asimismo, están incluidos los trabajadores cuya fuerza de trabajo es comprada y explotada en el 'mercado informal'. También se encuentran los empresarios exclusivamente 'informales' y sus empresas, en su mayoría microempresas pero no necesariamente. Es decir, los trabajadores no tienen el control de su trabajo, ni de su fuerza de trabajo; son parte de las empresas capitalistas, aun cuando se establezcan relaciones salariales. Estos casos, dice Quijano, se trata del espacio 'informal' del capital. (Quijano, 1998, p. 104).
- b. La venta 'informal' de trabajo (no de la fuerza de trabajo), o pequeña producción mercantil.

- c. El 'polo marginal', los trabajadores que, individualmente o con sus familias, operan independientemente, pero con recursos y productividad tan bajos que no pueden obtener ganancias, sino ingresos de subsistencia.
- d. Reciprocidad o intercambio de trabajo, gestión y venta comunal de trabajo. Son los trabajadores que, individualmente o en familia, se asocian en instituciones de producción y/o mercado, organizadas sobre la base de la reciprocidad (intercambio de trabajo y de fuerza de trabajo sin pasar por el mercado) y de la gestión 'comunal', y cuya función no es la obtención de ganancias para capitalizar, sino proveer ingresos para la subsistencia de sus miembros y/o ampliar la producción y el ingreso. También los trabajadores se asocian en el intercambio de servicios y de gestión 'comunal' con el fin de abaratar el costo de subsistencia de sus miembros. Estas últimas asociaciones de tipo comunal rara vez cuentan con legalización jurídica, y reciben apoyo de la sociedad 'formal' como las iglesias, partidos políticos, agencias del estado o de cooperación internacional.

4.3.2. La reciprocidad en las economías alternativas

Las relaciones económicas que ha producido el nuevo sistema de poder en el capitalismo representan un complejo y heterogéneo universo. Interesa analizar, con el fin de aproximarse a una propuesta de economía solidaria y descolonialidad del poder, estas últimas actividades, donde se establecen relaciones de reciprocidad.

Ese complejo, constituido dentro del poder capitalista (ciertamente en su 'polo marginal'), tenía sin embargo una característica peculiar: el personaje central no era el capital, sino el trabajo. Esto es, organizado sin capitalistas, y sin empresas. Eso dejaba abiertas ciertas cuestiones mayores: ante todo, el tipo de relaciones sociales que se constituían, o tendían a ello, en el 'polo marginal' y en general en el 'mundo de la marginalidad'; y luego, las relaciones entre tal 'polo marginal' y el conjunto de poder capitalista (Quijano, 1998, p. 110).

La reciprocidad es parte integrante de la capacidad de producción, intercambio y reproducción; es decir, de la capacidad de sobrevivencia y de reproducción de los 'marginalizados' con una precariedad extrema. Se organizan de modo 'comunal' en lugar de empresarial para gestionar adecuadamente sus recursos. Una de estas organizaciones de tipo comunitario son las organizaciones económicas populares (OEP).

Aunque heterogéneas en su funcionamiento y organización, las OEP son una propuesta del economista chileno Luis Razeto y el Programa de Economía del Trabajo que él coordinaba en los años setenta. Estos tipos de OEP que proponía son: talleres laborales, organizaciones cesantes, organizaciones de consumo, organizaciones de vivienda y organizaciones de servicios. (Quijano 1998, p. 112).

Estas experiencias de solidaridad económica, plantea Quijano, buscan cubrir las necesidades integrales de sus miembros; proponen admitir esas organizaciones como señal de emergencia de toda una "economía alternativa" a la del capital, precisamente por sus rasgos de solidaridad consciente, de comunalidad de las formas de asociación y de la orientación hacia la solución de las necesidades integrales.

Señala Quijano, citando a Tironi, que la organización comunal se vuelve una manera de protegerse contra la desintegración social y que también se podría interpretar como un modo de rechazo a un tipo de modernización por el mercado que la dictadura militar en esa época impulsaba en muchos países. "La revuelta de los pobladores", en Nueva sociedad, #83, Caracas, 1986. (Citado en Quijano, 1998).

Señala Quijano que dentro de las reivindicaciones de aquellas organizaciones, a diferencia de los sindicatos, no figuraban ni el salario ni las condiciones de empleo. Reivindicaban, principalmente, tierra para poblar y servicios urbanos. Es un diverso y heterogéneo conjunto de modalidades de

producir, consumir y reproducir bienes materiales y servicios, más o menos diferenciable de la organización empresarial predominante en el capitalismo, donde la reciprocidad-comunidad es un elemento presente de modo generalizado, aunque no necesariamente predominante. Están dentro de la estructura global de poder del capital. Por tanto, Quijano (1998) sostiene que existe un importante sector de unidades de actividad económica que no se organizan en torno de la lógica del capital, sino sobre la base de la reciprocidad y de la comunidad.

El concepto de reciprocidad que aquí se utiliza, se refiere a relaciones de producción/distribución que se establecen con dos rasgos específicos: a) como intercambio directo, esto es que no pasa por el mercado, de fuerza de trabajo (capacidad de trabajar) y de trabajo realizado (bienes y servicios); b) entre sujetos socialmente iguales. (Quijano 1998, p. 133).

Al mismo tiempo presenta el concepto de comunidad. Dice que la comunidad es una forma de organización y gestión colectiva donde todos los miembros, individualmente, se consideran socialmente iguales e intervienen directamente en las decisiones a través de los debates y de un sistema de autoridades elegidas y controladas de modo inmediato y directo (Quijano 1998, p.134). Quiere decir que la representación de la autoridad no es indirecta, es una estructura específica de construir autoridad, desde el mandar obedeciendo.

Quijano señala además que estas unidades de actividad económica, fundadas en la reciprocidad y organizadas como comunidad, sería una novedad sociológica (p. 135) en el escenario latinoamericano. La reciprocidad como relación social básica y la comunidad como forma de organización y de gestión del trabajo y de los recursos, así como de una existencia social global, fueron las relaciones centrales en América Latina antes del periodo de la colonial modernidad, y que no han dejado de serlo hasta la fecha por buena parte de la población campesina e indígena sobre todo.

La novedad de la reciprocidad y de la comunidad en América Latina, no es, pues, cronológica. Es sociológica. En primer término, porque en sus actuales modalidades aquellas relaciones sociales no son simplemente una extensión del patrón histórico original. En segundo término, porque ahora son más características del mundo urbano del capitalismo. Son, por todo eso, un producto de las actuales condiciones en que opera el capital en estos países (Quijano, 1998, p. 136).

Según Quijano (1998) la identidad y la creatividad de los individuos alimentan simultáneamente a la comunidad. Esto no implica simplemente que ello se ejerza sobre un vacuum histórico. Tampoco significa que la tradición sea inexistente, sino que la tradición es la del cambio, y no solo de la continuidad. “[...] una proporción creciente de la población no puede vivir, ni siquiera sobrevivir exclusivamente –o inclusive, principalmente– sobre la base de las reglas del mercado capitalista. Tiene que apelar a otros modos, si existen, o inventarnos, si no” (Quijano, 1998, p. 138).

Son las tendencias de comportamiento actual del capital que empujan a una parte de la población a establecer relaciones sociales de reciprocidad y la comunidad. Gran cantidad de la fuerza de trabajo no podrá ser comprada ni vendida, no podrá ser convertida en mercancía. Lo que provoca el capitalismo es que las formas de trabajo no salariales tienden a ser reproducidas, y esta población trabajadora no puede sobrevivir bajo las normas del capital, pero tampoco pueden separarse de ellas. Por tanto, dice Quijano (1998), para los desposeídos, los que no pueden vender su fuerza de trabajo, la sobrevivencia inmediata la realizan casi exclusivamente fundada en la reciprocidad y en la comunidad. “La reciprocidad y la comunidad, productos de la historia actual del capitalismo global no son en esas poblaciones el resultado de comportamientos y decisiones ideológicas, ni de visiones intelectuales, ni de una previa y separada ‘ética de solidaridad’. No son un intento político-ideológico de ‘construir’ sociedades utópicas” (Quijano, 1998, p.141). Se trata, entonces, de soluciones necesarias.

Estas tendencias de formación económica no tienen capacidad de reproducción ni expansión del capital, ni del sostenimiento del conflicto con el capital. Propone los siguientes elementos para ser observados: la concentración de sus actividades de valores y de consumo inmediato, la

dependencia de apoyo financiero e institucional externo, la concentración y la reproducción de rol tradicional de las mujeres (asignadas por el patriarcado). Dentro de las relaciones entre capital y trabajo en el proceso de reestructuración mundial del poder es donde se resolverá el destino abierto de estas experiencias.

La colonialidad del poder del capitalismo global sigue articulando distintas formas de control del trabajo no únicamente salariales. Articula formas de esclavitud, de servidumbre y de tributación. Además, la reciprocidad y la pequeña producción mercantil independiente siguen subordinadas a la relación capital-trabajo. Esto permite entender por qué se reproducen en el capitalismo formas de expropiación⁷ del trabajo, que para el materialismo histórico eran consideradas como precapitalistas.

Quijano rechaza la idea de modo de producción ya que no permite entender esas tendencias, lo cual atribuye a la forma eurocéntrica de plantear el cambio social desde un evolucionismo, que asume la homogeneidad y la continuidad. Apela entonces a reconocer el carácter heterogéneo y discontinuo del capitalismo, o lo que es lo mismo la heterogeneidad histórico- estructural. (Quijano, 2008, p. 15). Esto abre la posibilidad de visibilizar y optar por otros horizontes de posibilidad en la existencia social, y particularmente en lo económico.

4.4. Descolonizar el poder: economías alternativas y autoridad comunal

Las relaciones sociales de reciprocidad y comunales no sólo se presentan en la dimensión económica de la existencia social, sino también en las formas de autogobierno local. Las personas se organizan en términos comunales, al margen de las regulaciones legales vigentes sobre las municipalidades. Se conforma una organización de autogobierno.

Para Quijano “La organización comunal de autogobierno local, a diferencia de las municipalidades, implica una estructura organizativa que vincula a toda la población en una red de instituciones comunales, en todos los ámbitos de la vida colectiva: unidades de producción, mercados, escuela, servicios de salud, de distribución de ámbitos de recreación, etc.” (Quijano, 1998, p. 147).

Al mismo tiempo, el autogobierno comunal es una estructura de autoridad vinculada, directa o indirectamente, a relaciones de complementariedad y de conflicto con el Estado y sus instituciones de autoridad. Advierte Quijano (1998) que lo comunal hace referencia a una población social y culturalmente heterogénea; es decir, configurada por relaciones de producción y de formas de trabajo heterogéneas, y de una compleja pluralidad de instituciones sociales, pero que son capaces de producir formas de identidad y de lealtad.

Tampoco se trata de relaciones armoniosas, sino que presentan tensión y eventualmente conflicto. El ámbito privado no debe ir en contra del gobierno local, ni viceversa. Sin embargo, las instituciones comunales y de reciprocidad presentan una profunda innovación en la estructura de la organización, de gestión y de la autoridad. No excluye la conformación de asambleas y debates donde las personas de la comunidad participan independientemente de su condición de género o raza (Quijano, 1998). Las formas de elegir las autoridades en lo comunal son por representación directa, bajo el control directo en cada comunidad.

Los autogobiernos regionales pueden también formar parte de un autogobierno regional, que se forman por la asociación de comunidades de cada circunscripción administrativa. Luego, se

7 Montoya (1998), en el capítulo 8: La subsunción del trabajo al capital, plantea que en la periferia ocurre que ante la imposibilidad, siquiera, de vender su fuerza de trabajo, muchas personas se ven obligadas a entrar a la producción mercantil simple o de valores de uso. Los procesos de trabajo de estas formas de producción están subordinadas indirectamente al capital al convertirse en instrumentos de su valorización. Es decir, se da una relación de expropiación: el capitalista expropia a los productores no capitalistas de parte de su trabajo sin que exista entre ambos una relación directa en el proceso productivo.

forma una 'multicomunal', y una articulación de multicomunales en una estructura nacional de comunidades, como el caso de la Unión Nacional de las Comunidades Aymaras (UNCA) (1998).

Frente al mercado capitalista y la crisis de identidad del Estado-nación, la reciprocidad y la comunidad, como forma de autogobierno local y regional, permiten reproducir la existencia material de los trabajadores. Sin estas formas de organización no podrían sobrevivir (Quijano, 1998). Necesitan de la comunidad como una forma de autogobierno local y regional.

La globalización del poder fundado en el capital, redefine drásticamente las relaciones capital-trabajo, así como una drástica re-clasificación social de la población. "Así mismo la crisis de las instituciones de autoridad del Estado-Nación posibilita la producción y reproducción de otras formas y estructuras de autoridad" (Quijano, 1998, p. 183)

Como bien plantea Aníbal Quijano, América Latina no llegó a ser plenamente universal el trabajo asalariado. Por eso, la desmercantilización de la fuerza de trabajo implicó relaciones sociales basadas en la reciprocidad. Además, la colonialidad del poder implica, como señala Quijano,

[...] que la diferencia entre lo europeo y lo no europeo funda la desigualdad de ambos en el poder, en la sociedad y en el estado, no fue erradicada en América Latina. En otros términos, la sociedad no fue descolonizada, democratizada, o 'nacionalizada' plenamente, y en algunos casos quizás ni siquiera básicamente; ni representada tampoco, plenamente, en un 'Estado-Nación' (Quijano, 1998, p. 184).

Por lo tanto, nunca han dejado de existir estructuras de autoridad diferentes de las estatales, estructuras comunales que se configuran en relaciones de complementariedad y/o de conflicto, en América Latina. Estas formas económicas de la existencia social provienen de las presiones estructurales-históricas de la realidad actual. Se necesita articular las experiencias de las economías alternativas a las formas de autogobierno local y regional.

Para Vargas Soler (2009), un aporte de la perspectiva decolonial consiste, precisamente, en visibilizar la existencia de varias formas de relaciones socioeconómicas. Si bien están articuladas en una matriz heterárquica de poder, que trasciende lo económico y lo capitalista, de igual forma es importante reconocer "la existencia de una diversidad de formas económicas (indígenas, campesinas, populares, comunitarias, urbanas, estatales, capitalistas, no capitalistas, etc.) con singularidades históricas y sustantivas a partir de las cuales pueden desarrollarse prácticas económicas alternativas." (Vargas Soler, 2009, p. 63).

Para Marañón Pimentel (2012), esta diversidad de experiencia de otra (s) economía (s) van construyendo un nuevo horizonte de sentido, basadas en relaciones de solidaridad- reciprocidad social, y con la Naturaleza, así como en una autoridad colectiva y comunal. Algunos elementos que Marañón Pimentel (2012) resalta, y que constituyen una nueva visión de producir y satisfacer las necesidades básicas, son la apuesta por la soberanía alimentaria y la territorialidad.

Soberanía alimentaria, territorialidad, lugar, agroecología, reciprocidad, eficiencia ecológico-económica, propiedad familiar-colectiva, gestión colectiva, son algunos de los elementos que van constituyendo una nueva visión de la forma de producir y satisfacer las necesidades básicas, asociada al emergente horizonte de sentido histórico y al Buen Vivir que se orienta a la desmercantilización de la vida y de la Naturaleza e impulsa la reciprocidad como eje de las relaciones sociales de una sociedad libre de la Colonialidad del Poder (Marañón Pimentel, 2012, p. 148).

5. La economía solidaria del cuidado como propuesta decolonial

La economía feminista plantea que el centro de la organización social y económica no debería estar determinado por el mercado ni las ganancias, sino por el cuidado de la vida (Pérez Orozco, 2011). Junto a la autogestión del trabajo y la solidaridad, el reto también es lograr una reorganización de la *esfera de la reproducción*, es decir, que sea reconocido el trabajo y la

experiencia de las mujeres ahí, y que sea distribuido tanto con los hombres en el interior de los hogares como socializado en procesos colectivos de organización (Nobre 2015).

Se entiende por economía solidaria del cuidado como “una socioeconomía que busca cuidar y reproducir la vida humana y ecológica, tanto en aspectos materiales como en aspectos inmateriales, con calidad creciente y forma sostenible” (Burns, 2007, p. 75). La economía solidaria y la economía feminista abren la posibilidad de superar fragmentaciones entre producción y reproducción, y entre lo político y lo económico. La economía solidaria contribuye a lograr la autonomía en las mujeres, tanto económica, política y personal. Los principios éticos de la economía solidaria del cuidado son igualdad y autonomía, interdependencia, poder desde adentro, poder con y poder para, diversidad, solidaridad, sororidad, trabajo de cuidados, distribución del trabajo, naturaleza/medio ambiente, saberes ancestrales e indígenas. (Burns, 2007, p. 79).

Pone al debate y a la práctica de la economía solidaria dimensiones inherentes a la estructura capitalista: la división sexual del trabajo y la separación entre producción y reproducción. La reproducción es considerada dentro del ámbito de las mujeres (o de lo femenino) porque las mujeres dedican más horas de trabajo doméstico y del cuidado que los hombres. Es invisible y desvalorizado socialmente. Por lo tanto, propone que debe haber una reorganización de la economía que tenga como centro la sostenibilidad de la vida.

La economía solidaria propone resignificar el trabajo en función del ser humano. Rescata el aporte del trabajo reproductivo, cuya forma de organización colectiva proporciona aprendizaje, autonomía y sociabilidad (Nobre 2015). Se deben buscar formas de articulación entre producción y reproducción; este aún no se ha convertido en un criterio para evaluar el grado de solidaridad en las iniciativas solidaridad (Nobre, 2015, p. 8).

Desde la perspectiva feminista, entonces, se plantea que la economía solidaria del cuidado tiene sus raíces en las formas históricas en las cuales las mujeres, sobre todo las mujeres subalternizadas, se han organizado en los márgenes de la economía, movilizándose en acciones colectivas para buscar respuestas a sus problemas cotidianos y reproducir y cuidar la vida.

La economía del cuidado, al demostrar el ámbito reproductivo como inherente al proceso de producción, ha profundizado la crítica y el análisis de las consecuencias de limitar lo económico al ámbito del mercado. Uno de los aportes importantes que ha hecho la economía feminista es plantear el debate de lo que entendemos como trabajo (Carrasco, 2014). Esta propuesta plantea que para analizar el funcionamiento de la economía es necesario no solo hacerlo desde las implicaciones del trabajo asalariado, sino también desde el reconocimiento del trabajo no asalariado (que produce valores de uso para satisfacer necesidades). Pero sobre todo, el énfasis está puesto en el reconocimiento social del trabajo doméstico y de cuidados, en el trabajo reproductivo orientado a la sostenibilidad de la vida, realizado mayormente por las mujeres. Por tanto, propone también una redefinición del concepto de progreso.

Al incorporar en la crítica la categoría de análisis del trabajo reproductivo, esta perspectiva profundiza las contradicciones en el capitalismo patriarcal moderno. El reconocimiento del trabajo de cuidados permite resolver la dicotomía artificial entre producción y reproducción para el capitalismo (Quiroga, 2013, p. 39).

Los procesos productivos desde la economía solidaria y del cuidado están orientados por otra racionalidad: la de satisfacer las necesidades materiales y simbólicas de la comunidad, sostener los vínculos, el arraigo y, finalmente, la vida. El reconocimiento y fortalecimiento de la solidaridad y los cuidados son centrales para descolonizar la visión de progreso de la economía moderna eurocentrista.

5.1. Similitudes entre la economía solidaria y la economía feminista del cuidado

Para Quiroga Díaz (2009), las principales similitudes de las propuestas de economía solidaria y economía feminista son que ambas reformulan el concepto de economía, redimensionan lo reproductivo y reconocen también la dimensión simbólica y cultural en los procesos económicos:

La Economía Feminista (EF) y la Economía Social y Solidaria (ESS), abordan los aspectos involucrados en la crisis de reproducción de amplios sectores de la población y en particular de las mujeres que experimentan desigualdades que no son exclusivamente materiales ni exclusivamente simbólicas. El patriarcado, la naturalización de lo reproductivo como una responsabilidad femenina, la separación entre producción y reproducción son factores presentes en la construcción hegemónica de lo que se ha entendido como “economía” dando lugar a procesos de injusticia estructural. Las distintas respuestas que tanto la EF como la ESS proponen ante la crisis de reproducción tienen en común una reformulación conceptual de la economía, un redimensionamiento de lo reproductivo y el reconocimiento del peso que tiene la dimensión simbólica y cultural. (Quiroga Díaz 2009, p. 79).

Asimismo, ambas hacen una crítica a la visión utilitarista del homo economicus, al develar sus fundamentos patriarcales y coloniales. Hacen énfasis en la necesidad de colocar la vida humana y no humana en el centro de una nueva forma de organización económica, social y política.

La teoría económica ortodoxa, que internaliza la separación entre lo público y privado, y que ha construido un sujeto económico homogéneo, ahistórico, individualista, maximizador, interesado, egoísta, competitivo, desconectado de la comunidad que se plantea como norma del comportamiento humano, no reconoce otros comportamientos humanos como la reciprocidad, la solidaridad ni los cuidados: lo que la cultura patriarcal asocia a lo femenino. De ahí que el mercado se asocia a la esfera pública, y el hogar es relegado al ámbito de lo privado. Esta es la pretensión de universalidad del homo economicus y su racionalidad instrumental. (Quiroga Díaz, 2013).

La economía feminista propone disolver la dicotomía entre producción y reproducción, Quiroga Díaz (2009) explica:

La crítica a la interacción entre capitalismo y patriarcado así como a la visión escindida de la economía ha estado acompañada de una concepción en la que la EF muestra que no existe a priori una separación tajante entre lo productivo y lo reproductivo. Más bien se trata de desnaturalizar la adscripción de los roles masculino y femenino en estos ámbitos para contribuir a explicar dicha dicotomía. Así “trabajos domésticos”, tareas de proximidad, “economías del cuidado” se refieren a funciones que predominante, pero no exclusivamente, se llevan a cabo en la esfera privada, y mayoritariamente están a cargo de mujeres. Por otro lado, el trabajo considerado “productivo” y por tanto, remunerado a través del salario y otros beneficios considerados derechos del trabajador, se lleva a cabo en la esfera pública y mayoritariamente está a cargo de hombres; reflejando en este caso, su adscripción al rol masculino. (Quiroga Díaz, 2009, p. 82).

Tanto las propuestas de economía solidaria y como la de economía feminista proponen repensar la relación economía-trabajo. Coinciden en que el objeto de la economía debería estar orientado a la reproducción social, y que sea socializada entre mujeres y hombres de manera colectiva. Proponen desmercantilizar los principales bienes y servicios que garantizan la vida humana, y revalorar lo local como espacio donde se desenvuelve la vida.

5.2. La mirada feminista decolonial

La visión moderna y eurocéntrica de la economía ha contribuido a totalizar la economía mercantil capitalista como la única economía posible, además de proponer una única visión de desarrollo asociado a crecimiento económico. Esta visión universalizante de la economía ha invisibilizado y negado pensamientos y prácticas socioeconómicas no mercantiles y no

capitalistas (Vargas Soler, 2009). La crítica decolonial, precisamente, contribuye a posibilitar la existencia de otras matrices epistémicas y ontológicas de significación de lo económico.

La perspectiva decolonial propone que existen otras opciones económicas diferentes a la visión universalizante de la modernidad, tanto al capitalismo como al socialismo. Propone, por tanto, otras prácticas y propuestas de concebir el desarrollo desde las particularidades situadas de cada contexto.

La economía solidaria y del cuidado (ESC) ha surgido como una respuesta a las limitaciones conceptuales de una disciplina que asume los supuestos de universalidad y neutralidad propios del paradigma técnico-científico. La existencia de otras formas de organización económica por parte de grupos subalternizados lleva al debate sobre la idea de desarrollo de la modernidad. Estas economías, desde esta perspectiva, son vistas desde una lógica de atraso. Se trata de reconocer que existen opciones económicas distintas ya presentes y sujetos económicos agenciales en la región, muchos de los cuales parten de otras epistemologías, como la de los pueblos indígenas, la de los afrodescendientes y las populares. Quiroga Díaz (2014) señala:

La economía feminista en la perspectiva decolonial hace explícita la necesidad de indagar en los procesos políticos y económicos que en la región han encarado los grupos en condiciones de subalternidad, en particular releva las experiencias económicas de las mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas y de sectores populares para pensar desde sus economías enraizadas en saberes construidos por las situaciones de clase, etnia, raza y de origen territorial. (Quiroga Díaz, 2014, p. 41).

Para la ESC los procesos productivos están orientados por otra racionalidad, la de satisfacer las necesidades materiales y simbólicas de la comunidad, sostener los vínculos, el arraigo y la vida. El reconocimiento y fortalecimiento de la solidaridad y los cuidados son centrales para descolonizar la visión de progreso de la economía moderna eurocentrista. El reconocimiento de la existencia de diversidad de prácticas económicas permite ampliar las posibilidades de alternativas para una economía que cuide la vida humana y no humana.

5.3. Una economía que cuide la vida

Avanzar hacia la descolonialidad del poder implica también incorporar teórica y prácticamente la racionalidad de solidaridad y cuidados que integre la esfera productiva y reproductiva como un todo en el proceso económico. Al mismo tiempo esta racionalidad solidaria y de cuidado considera a la tierra también como sujeto de reciprocidad: en la medida que se cuida, ella cuida.

En este sentido, el reconocimiento al trabajo de cuidado es un aspecto nodal para resolver la separación artificial reforzada por el capitalismo entre producción y reproducción. El giro decolonial contribuye a preguntarse qué significa el cuidado en cada contexto y la forma en que puede garantizarse sin limitar las alternativas a las formas de institucionalización estatal ya conocidas y tampoco a las propuestas de auto organización de los pobres vaciadas de política que fomenta el neoliberalismo. En la economía social la interacción entre el trabajo familiar y las relaciones comunitarias apoya muchas de las actividades que se desarrollan en el mercado. Los valores de cambio producidos están orientados por una racionalidad que procura sostener los vínculos y las necesidades de grupos sociales que pugnan también por su reproducción simbólica. (Quiroga, 2014, p. 43).

Entonces la reciprocidad implica el cuidado del otro; implica apertura a lo que es irreducible así mismo. “El cuidado por el otro es solicitud; es tener consideración por las condiciones de existencia de la humanidad, cosas prácticas, finitas, limitadas” (López Córdova, 2012, p. 174),

Es necesario ir más allá del análisis de la explotación del trabajo, pues los entramados de dominación de raza y género le anteceden. Es necesario pensar en una economía donde haya

socialización del poder, y así poder tener control sobre el trabajo, la sexualidad, la autoridad colectiva, la subjetividad y una forma armónica de relación con la naturaleza (Quijano, 2014).

Como bien propone Quiroga Díaz (2014), se trata entonces de promover una economía que reconozca la opción por la vida del otro como constitutiva de la opción por la vida propia, no solamente como un mandato de cuidado para las mujeres, sino como una alternativa civilizatoria y descolonial. Se trata de construir verdaderamente una economía que nos cuide.

6. Conclusiones

La existencia de otras formas de organización económica por parte de grupos subalternizados lleva al debate sobre la idea de desarrollo de la modernidad. Estas economías se conciben desde una lógica de atraso, pero son estas las que hacen, desde su dinámica particular, una profunda crítica al concepto de progreso moderno colonial. Es importante reconocer, entonces, que existen opciones económicas distintas ya presentes y sujetos económicos agenciales en la región, muchas de las cuales parten de otras ontologías y epistemologías.

Las propuestas de economía solidaria proponen repensar la relación economía-trabajo. Propone que el objeto de la economía debería estar orientado a la reproducción social. Proponen, además, desmercantilizar los principales bienes y servicios que garantizan la vida humana, y revalorar lo local como espacio donde se desenvuelve la vida.

Esta(s) economía(s) tienen el reto de avanzar hacia la descolonización real del poder, avanzar a formas comunales de autoridad. Visibilizar la existencia de otras matrices epistémicas y ontológicas de significación de lo económico en la existencia social permitirá avanzar a una descolonización de la ciencia económica, que desde la propuesta de economía solidaria del cuidado propone recuperar la unidad de la esfera pública y privada, la repolitización del espacio doméstico y la necesidad de recuperar el control no solo de los medios de producción, sino también del trabajo, la subjetividad, y la autoridad colectiva.

La construcción de una matriz epistémica alternativa a la actual (patriarcal, moderna y colonial), deberá de comenzar en los límites del sistema. Pero no para ampliarlos, sino para partir fuera de ellos. Las economías que han demostrado tener dinámicas ajenas a las de la reproducción del capital, total o parcialmente, prueban que el liberalismo no tiene por qué considerarse como el final de una historia lineal.

Referencias bibliográficas

- Burns, T. (2007). *Politizando la pobreza: Hacia una economía solidaria del cuidado*. Instituto de investigación, Capacitación y desarrollo de la Mujer (IMU).
- Carrasco, C. (2014). Economía, trabajos y sostenibilidad de la vida. En: Jubeto Ruiz, Y., Larrañaga Sarriegi, M., Carrasco Bengoa, C., León Trujillo, M., Herrero López, Y., Salazar de la Torre, C., De la Cruz Ayuso, C., Salcedo Carrión, L. y Pérez Alba, E.. *Sostenibilidad de la Vida. Aportaciones desde la Economía Solidaria, Feminista y Ecológica*, Reas Euskadi, pp. 27-41. https://base.socioeco.org/docs/sostenibilidad_0.pdf
- Coraggio, L. (2011). "Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital", Universidad Politécnica Salesiana, FLACSO Ecuador. Y Coraggio, L. (2016). *Economía social y solidaria en Movimiento*. Ediciones UNGS (Universidad Nacional de General Sarmiento)
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, Cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Traficantes de Sueños. <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>

- Guerra, P. et al. (2012). *Miradas globales para otra economía*. SETEM. <http://www.relats.org/documentos/ESSPublicaciones4Guerra.pdf>
- Hinkelammert, F. y Mora, H. (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a la reconstrucción de la economía*. Proyecto Justicia y Vida.
- Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI). <https://dhls.hegoa.ehu.es/documents/5182>
- Kropotkin, P. (s/f). *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*. Internet Archive. <https://archive.org/details/EIApoyoMutuoKropotkin/EIApoyoMutuo-Kropotkin/>
- Marañón Pimentel, B. [et.al.] (2012). *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina : una perspectiva decolonial*. CLACSO.
- Montoya, A. (1991). ¿Reacumulación primaria del capital en El Salvador?. *ECA: Estudios Centroamericanos*, 46(515), 803–813. <https://doi.org/10.51378/eca.v46i515.7423>
- Montoya, A. (1998). *Economía crítica*. UCA Editores.
- Montoya, A. (2011). *Manual de Economía Solidaria*. Centro para la Defensa del Consumidor (CDC).
- Martínez, A. y Álvarez, S. (Coords.). (2008). La economía crítica y solidaria: perspectivas teóricas y experiencias para la construcción de una economía alternativa. En: VV.AA. Worldwatch Institute: *La situación del mundo 2008. Innovaciones para una economía sostenible*. Informe anual del Worldwatch Institute sobre el Progreso hacia una Sociedad Sostenible. Editorial Icaria. https://base.socioeco.org/docs/martinez_a_alvarez_s_la_economia_critica_y_solidaria.pdf
- Max Neef, M. (1998). *Desarrollo a escala humana*. Nordan/Icaria.
- Nobre, M. (2015). *Economía solidaria y economía feminista: Elementos para una agenda*. SOF-Sempreviva Organização Feminista. <https://base.socioeco.org/docs/livro-agroecologia-web.pdf>
- Pérez Orozco, A. (2010), Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida, *Revista Investigaciones Feministas*, vol 1 29-53.
- Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Perez de Mendiguren, J., Etxezarreta, E. y Guridi, L. (2009). *Economía Social, Empresa Social y Economía Solidaria: diferentes conceptos para un mismo debate*. *Reas-Euskadi*. Papeles de Economía Solidaria. 1- 40. https://base.socioeco.org/docs/papeles_es_1_reaseuskadi.pdf
- Quijano, A. (1988). *La Economía Popular y sus caminos en América Latina*. Mosca Azul/CEIS.
- Quijano, A. (2007). ¿Sistemas alternativos de producción? En: Coraggio, J. L. (Org.). *La economía social desde la periferia: contribuciones latinoamericanas*. UNGS-Altamira.
- Quijano, A. (2008). “Solidaridad” y capitalismo colonial/moderno. *Otra Economía* 2(2), 12-15. <https://revistas.unisinos.br/index.php/otraeconomia/article/view/1077/269>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: Quijano, A. *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 777-832. CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>

- Quiroga Díaz, N. (2009). Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en *América Latina. Íconos - Revista De Ciencias Sociales*, (33), 77-89. <https://doi.org/10.17141/iconos.33.2009.299>
- Quiróga Díaz, N. (2013). Economía feminista y decolonialidad, aportes para la otra economía. En: *La economía no es sólo mercado. El aporte de la economía feminista decolonial para el fortalecimiento de las economías populares*. Incluido en *Economía popular, ¿qué es y para dónde va en Bogotá?*. Alcaldía de Bogotá.
- Razeto, L. (1990). *Economía Popular de Solidaridad. Identidad y proyecto de una visión integradora*. Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile, Programa de Economía del Trabajo (PET).
- Razeto, L (1997). *Charla de Luis Razetto. El factor C.*. Escuela cooperativa "Rosario Arjona"/CECOSESOLA. http://www.economiasolidaria.org/sites/default/files/el_factor_c.pdf
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo Libros.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Editorial Traficantes de sueños.
- Vargas Soler, J. (2009). La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de otra economía. *Revista Otra Economía* 3(4), 46-65. <https://revistas.unisinos.br/index.php/otraeconomia/article/view/1124/303>
- Vommaro, P. (2012). Entrevista a Orlando Núñez Soto. *Crítica y Emancipación*, 4(7): 109-155. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/16172/1/CyE7.pdf>