





"ECONOMÍAS"
ALTERNATIVAS PARA
LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers

Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario General

Dr. Luis Agustín Álvarez Icaza Longoria

Secretario Administrativo

Dra. Guadalupe Valencia García

Coordinadora de Humanidades



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Dr. Armando Sánchez Vargas

Director

Dra. Isalía Nava Bolaños

Secretaria Académica

Ing. Patricia Llanas Oliva

Secretaria Técnica

Mtra. Graciela Reynoso Rivas

Jefa del Departamento de Ediciones

“ECONOMÍAS”

ALTERNATIVAS PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA

BORIS MARAÑÓN PIMENTEL

(coordinador)



**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas
y Servicios Digitales de Información**

Nombres: Marañón Pimentel, Boris, editor.

Título: “Economías” alternativas para la reproducción de la vida / Boris
Marañón Pimentel (coordinador).

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional
Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas, 2021.

Identificadores: LIBRUNAM 2112807 | ISBN . 978-607-30-5043-2

Temas: Descolonización -- América Latina. | Desarrollo económico -- As-
pectos sociales -- América Latina. | Desarrollo sustentable -- Aspectos
económicos -- América Latina. | Bienestar -- Aspectos económicos -- Amé-
rica Latina. | Capitalismo -- América Latina.

Clasificación: LCC HC125.E367 2021 | DDC 338.98—dc23

Primera edición, septiembre de 2021

D. R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, Coyoacán,
04510, Ciudad de México.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Circuito Mario de la Cueva s/n

Ciudad de la Investigación en Humanidades

04510, Ciudad de México.

ISBN: 978-607-30-5043-2

Diseño de portada: Juan Carlos Burgoa

Corrección, cuidado de la edición y diseño de interiores: Marisol Simón

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

HANS CEDIEL 9

PRIMERA PARTE: ASPECTOS TEÓRICOS

1. LA DIFERENCIA ECONÓMICO/CULTURAL: PREMISAS PARA PRÁCTICAS DE OTROS MODOS

OLVER QUIJANO VALENCIA 19

2. SOLIDARIDAD "ECONÓMICA": HACIA "ECONOMÍAS Y TRABAJOS DESCOLONIALES". UN DIÁLOGO EXPLORATORIO CON LAS VISIONES FEMINISTA E "INDÍGENA" Y MARXISTA

BORIS MARAÑÓN PIMENTEL 49

3. EL *ETHOS* DE DON Y ECONOMÍAS OTRAS

JAVIER TOBAR 93

4. APUNTES PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA AUTONOMÍA Y SOBERANÍA ALIMENTARIA

JAMES MONTANO MORALES 115

5. LA DESCOLONIALIDAD DEL TIEMPO PARA LA DESMERCANTILIZACIÓN DE LA VIDA EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS: SOÑANDO EL FUTURO EN LA UNIÓN DE COOPERATIVAS TOSEPAN

SANDRA DANIELA GONZÁLEZ ROSALES 137

6. REFLEXIONES EN TORNO A LA PROPUESTA DE CO-INVESTIGACIÓN EN ANTROPOLOGÍA ¿EN QUÉ CONSISTE PROPONER HACER ETNOGRAFÍA DESCOLONIAL?

LUCAS CARUSO 169

SEGUNDA PARTE: ESTUDIOS DE CASO

7. EXPERIENCIAS URBANAS DE TRUEQUE EN ARGENTINA Y MÉXICO. APORTES A LA SOLIDARIDAD "ECONÓMICA" Y A LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER

DANIA LÓPEZ CÓRDOVA 183

8. MUNDO PRODUCTIVO AGRARIO, PODER Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN PERÚ

ESTELA CARDEÑA DIOS 199

9. LA DISPUTA HACIA LA DESCOLONIALIDAD DEL CONSUMO ALIMENTARIO. APORTES DE LA LUCHA "INDÍGENA" EN EL CAUCA, COLOMBIA. 2000-2018

HILDA CABALLERO 259

10. ECONOMÍA PROPIA: CÓMO CONSTRUIR DIVERSIDAD ECONÓMICA EN CONTEXTOS RURALES DEL CAUCA, COLOMBIA

CARLOS CORREDOR JIMÉNEZ 297

11. INTERCAMBIOS EN "MINDALA", COSMOCONOCIMIENTOS EN LOS RESGUARDOS PASTOS Y QUILLASINGAS DEL SUR-COLOMBIANO COMO ALTERNATIVAS DE SOLIDARIDAD, AUTOGESTIÓN Y TRANSICIÓN A NUEVOS MUNDOS NECESARIOS

LUIS E. CALPA DELGADO 319

12. CONSUMO CRÍTICO EN UNA PERSPECTIVA DESCOLONIAL: CONTRIBUCIONES DE LAS FERIAS DE SANTO AMARO Y SALVADOR (BRASIL)

IVETTE TATIANA CASTILLA-CARRASCAL 333

INTRODUCCIÓN

HANS CEDIEL*

La crisis profunda que afronta actualmente la humanidad, evidenciada por el estado actual de la pandemia del coronavirus SARS-COV-2, saca a la luz una dramática realidad de un sistema económico-político dominante que ha mercantilizado todos los aspectos de la vida, lo que conlleva las altas cifras de decesos de personas adultas y poblaciones marginales que viven fuera del sistema de las garantías sociales. Desde las voces del poder hegemónico se escucha la vuelta a un estado social de “normalidad”, lo que implica, aceptar y legitimar un proceso de diferenciación y mercantilización de la vida como resultado de un modelo capitalista-eurocentrado, establecido a partir de la expansión de la modernidad europea. Por lo tanto, la pertinencia del pensamiento crítico y desde la descolonialidad del poder, tema central en este libro, se hace pertinente y necesario. Aníbal Quijano, en sus primeras obras, ya anticipaba el proceso de globalización en curso, y las adversas implicaciones de instalar una racionalidad capitalista dominante sobre la vida humana y la “naturaleza”. El proyecto “económico” eurocentrado de dominio globalizado, nace como proceso que instala una lógica colonial, racial, patriarcal, eurocentrada y moderna, lo que Quijano (2000a):

— * Master en Economía Social de la Universidad Nacional General Sarmiento, docente e investigador del Instituto de Economía Social y Cooperativismo INDESCO de la Universidad Cooperativa de Colombia, coordinador del Foro Social Mundial de Economías Transformadoras y Alternativas Colombia-Lathans2018cediel@gmail.com

El capitalismo —un patrón de dominación/explotación/explotación/conflicto articulado en torno del eje capital-trabajo mercantilizado, pero que integra todas las formas históricamente conocidas de trabajo— se constituyó con América desde hace 500 años como una estructura mundial de poder, se “desarrolló” desintegrando a todos los previos patrones de poder y absorbiendo y redefiniendo aquellos elementos y fragmentos estructurales que le fueran útiles o necesarios, e imponiéndose hasta la fecha sobre todos los posibles patrones alternativos (p. 39).

Estos mecanismos de control, se expresan desde los niveles básicos en donde la “normalidad” actúa mercantilizando y llevando al extremo la destrucción de las fuentes que sostienen la vida, como hace referencia Marx, en una espiral constante de una crisis de reproducción de la vida.

La pertinencia del presente libro radica en la diversidad de propuestas epistémicas y experiencias que vienen construyendo caminos con un alto contenido de novedad y miradas propias desde las realidades de nuestro continente, en clave de desconstrucción de la economía dominante que se presenta como única en su contenido epistemológico y determinista en su conformación histórica y social.

Los artículos reunidos en esta obra, son el resultado de un proceso de discusión mensual en el grupo de trabajo de Clacso, Economías Alternativas y Buenos Vivires, y que se debatió en el marco del espacio: “Alternativas al desarrollo y tendencias a la descolonización de las ‘economías’ para la reproducción de la vida y los Buenos Vivires”, realizado en la Universidad del Cauca, Popayán, los días 22 y 23 de noviembre del 2019.

Este libro se divide en dos partes. La primera sección profundiza un análisis sobre el reduccionismo “económico” hegemónico, en contraste con la crisis de la reproducción de la vida; un debate urgente y necesario con fuerte crítica al propio núcleo de la epistemología económica dominante, destacando, en especial, una mirada que reconoce la pluralidad de experiencias y miradas alternativas y autónomas, en proceso de disputa con la epistemología de la economía del capital.

Olver Quijano Valencia inicia con una fuerte provocación, al plantear la necesidad de diferenciar los aspectos económicos/culturales en el marco de las visiones y prácticas de los lugares en donde suceden las economías y que contienen particularidades presentes. Se trata de propuestas alejadas del dogma de la economía dominante y que desafían la comprensión y la vivencia del mundo de la vida a partir de personas, historias, vidas, sentimientos, emociones, historias ancladas en la vida cotidiana, en nuevas relaciones del sistema humano y no humano, más allá de las negadas por la economía de mercado capitalista neoliberal.

Frente a la crisis que enfrenta la civilización instaurada desde la modernidad, se requieren procesos de transición hacia el reconocimiento de la otredad epistémica que se expresa en las denominadas “otras economías”, como necesidad sustancial y estructural en la construcción y sentido propio de los procesos en constitución.

Las epistemologías emergentes se abren camino y desafían al mundo capitalista hegemónico en crisis desde sus prácticas de resistencia como se evidencia en la relocalización alimentaria, contrapropuesta a la globalización basada en los mercados monopolizados por las grandes corporaciones; esto implica desafiar la idea “de un mundo único” y reconocer “el espacio pluriverso” como lo menciona Olver, retomando a Arturo Escobar.

La invitación de nuestro autor es valorar los imaginarios económicos, en un proceso de econoNOMías/ecoSImías, que conlleva afirmar los procesos epistémicos emergentes y resistentes desde los procesos locales y sociales de nuestro continente.

Boris Marañón Pimentel nos presenta una reflexión de la solidaridad “económica”, como aporte del discurso descolonial, el cual cuestiona los conceptos que han dominado en la “economía” imperante, al dejar por fuera de la propuesta, los otros aspectos de la vida social. Esto implica un cambio en la forma comprender la “economía” desde posturas epistemológicas que cuestionan la manera en que la “economía” establecida y formalizada la ha realizado, ya que la “economía”, para dar cuenta de la crisis de humanidad, debe reconocer categorías claves como la relación sociedad naturaleza, las relaciones de poder, la heterogeneidad histórico-estructural y la pluriuniversalidad de epistemes.

Esta posición descolonial para nuestro autor, implica necesariamente reconocer la profunda crisis que la modernidad y el capitalismo atraviesan y resistir las relaciones sujeto-objeto entre los seres humanos y la naturaleza.

El autor plantea una reflexión, en los siguientes elementos: 1. La vida social como totalidad organizada y jerarquizada, 2. El bien vivir como horizonte de sentido, 3. El bien vivir orientado por los principios de compatibilidad, ecología, social, cultural, intergeneracional y pachasófica, la sostenibilidad y sustentabilidad 4. Una visión no antropocéntrica de la vida social-natural.

El aporte de Boris Marañón es fundamental al retomar un elemento importante a la hora de constituir propuestas estructurales y permanentes de la descolonialidad del poder, el cual implica necesariamente sacar a la luz las dinámicas de las relaciones de poder, entre explotados, explotadores, dominantes y dominados, eso trae analizar de fondo las determinaciones históricas, en un marco de totalidad histórica social. Plantear las relaciones de poder en la “economía”, requiere reconocer los diversos enfoques críticos al capitalismo, entre ellos, el feminista, el “indígena” y el marxista, para enriquecer una visión pluriversa, desde la complejidad de la vida social.

Con una importante reflexión al tema, Javier Tobar, nos presenta una discusión en relación con el don y las economías otras, basándose en los estudios antropológicos de Mauss y Bataille, y la presencia del don en los pueblos andino amazónicos. Tobar señala cómo Mauss critica a la “economía” en cuanto que el don no fue considerado dentro de la propuesta de la racionalidad económica que pregona, sino fue abordado de manera superficial, en el sentido de que el don tuvo una mirada moderna, y se interpretó como un paso del trueque a la venta, de manera evolutiva.

Gracias a la propuesta de Mauss, se realizan las primeras aproximaciones sobre el intercambio-don, y de la reciprocidad, concepto tomado posteriormente por Polanyi. Por otro lado, el análisis de Bataille tiene un aporte muy novedoso para su época, que consiste en reivindicar la economía política, no desde el lugar de la modernidad/colonial/antropocéntrica, dominada por la economía del individualismo, la ganancia y el mercado, sino, la necesidad de ver en la ciencia económica la relación entre la mate-

ria y la energía, bajo una concepción inter/transdisciplinaria, considerando los aportes de los estudios en la biosfera y la ecología global. En coincidencia con Mauss, Bataille reconoce la importancia de ver el don en las prácticas humanas que aún no desaparecen y se encuentran en lo sagrado, la religión, el erotismo y la política. Para Javier Tobar, este fue un inicio de una visión inter/transdisciplinaria de la economía, propuesta presente en la visión, prácticas, trama axiológica y social de los pueblos andinos.

El texto de James Montano Morales parte de la autonomía y la soberanía alimentaria, reflexionando a partir del análisis filosófico e histórico del trabajo de la tierra, en relación entre la agricultura en el mundo andino y las impuestas por la visión cristiana y del cientificismo eurocéntrico. En este sentido, la reflexión gira alrededor de la manera en que el pensamiento único en la cosmogonía cristiana y científica moderna eurocentrista, instaló la manera de comprender el mundo del trabajo y la producción en el sector agroalimentario, en las maneras de abordajes filosóficos foráneos que se impusieron en el contexto local. Esta mirada unidireccional, niega la posibilidad de comprender la crianza agro-cultural o de la praxis del Buen Vivir. Razón que ha generado fuertes conflictos con las formas de producción propias y comunitaria, entre ellas, con la autonomía alimentaria. Para Montano, la importancia que tiene el concepto en el Cauca sur de Colombia de criar y dejarse criar, más allá de una categoría, consiste en un quehacer que se siente, se piensa y se hace desde la tierra. Esto implica reconocer otras epistemes y otros saberes, que pueden generar otras lógicas, o criar saberes desde los saberes de nuestros pueblos.

Sandra Daniela González Rosales nos presenta un artículo muy provocador, su planteamiento sobre los conceptos de los tiempos en disputa, la funcionalidad del tiempo occidental mercantilizado y el tiempo de vida de los pueblos indígenas latinoamericanos; su simultaneidad, sus implicaciones en el trabajo y la producción. La importancia de este capítulo radica en ver cómo la concepción del tiempo involucra maneras de adaptación de las acciones económica en función del tiempo de la naturaleza y de la propia vida humana.

En este sentido, es importante mencionar que el patrón de poder, constituye un espacio-tiempo preciso, una forma de trascurrir lo cotidiana-

no, como tiempo lineal, que puede modificar el futuro. La colonialidad del tiempo y del espacio, conlleva situar principios de eficacia y eficiencia, que posibilitan la reproducción y acumulación del capital, la idea de progreso, el sometimiento a un tipo de subjetividad y una materialidad particular. La colonialidad del tiempo impide la simultaneidad de los tiempos de vida, lo cual es una lucha diaria entre la producción en función del capital y el tiempo necesario para las relaciones sociales y la reproducción social.

En contraste, la autora señala la importancia del tiempo cíclico propuesto por los distintos pueblos originarios de América Latina; en este sentido, el trabajo se ve como aporte de la recreación y no en la medición del tiempo en función del capital, lo que implica ver la relación con la madre tierra, la desmercantilización de la vida, la visión de tiempo simultáneo, y permite ubicar a la naturaleza no como una mercancía ni como objeto de consumo.

Por otro lado, Lucas Caruso, nos presenta una crítica a la ciencia antropológica, una disciplina que nace desde una mirada paternalista y euro centrada en el siglo XIX, basada en los estudios coloniales. Caruso invita a tener una mirada desde la descolonialidad del poder, retomando otro giro, en el sentido de que la antropóloga debe tener una rebeldía epistemológica que pone al mismo nivel a los sujetos e invita a una re-imaginación de la etnografía desde formas colaborativas.

Este libro cuenta con una segunda parte, que relata investigaciones basadas en experiencias en la línea de desconstrucción de la “economía” y la apuesta por otras experiencias que puedan dar cuenta de racionalidades descoloniales.

En una primera presentación, Dania López Córdova, nos presenta un comparativo entre Argentina y México, sobre la experiencia del trueque, que se convierte en una alternativa frente a la crisis que ha generado el capitalismo. El trueque puede rescatar la desmercantilización del trabajo, la reciprocidad y la desconstrucción del discurso sobre la “economía” en el ámbito de la intersubjetividad, experiencias que toman fuerza, y demuestran que a pesar del sometimiento de la subjetividad, la cultura y el modo de vida impuesta por el capitalismo, estas experiencias persisten en muchos de los sectores populares.

Estela Cerdeña Dios, aborda el tema de la cuestión agraria en Perú, el cual, a partir de un comparativo entre las distintas propuestas expuestas frente a tierra-territorio-naturaleza, trabajo, autoridad, sexualidad, intersubjetividad por la Confederación Campesina del Perú, la Confederación Nacional Agraria, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú, la Coordinadora Nacional de Pequeños Productores de Comercio Justo del Perú y la Junta Nacional de Café, considera es una construcción diferenciada hacia horizontes de Buenos Vivires, frente a los dispositivos del poder.

Por otro lado, Hilda Caballero nos ofrece una nutrida reflexión sobre los procesos que se llevan a cabo en el departamento del Cauca, en el sur de Colombia, frente al mercado global de tierras, y la expropiación por parte de las empresas capitalistas, que ve en estos territorios una oportunidad del mercado, reproduciendo la lógica del patrón de poder capitalista expandida por el mundo y que destruye las bases de la alimentación y los territorios ancestrales. Caballero enfatiza, además, cómo los pueblos indígenas del Cauca, luchan por recuperar y mantener su soberanía alimentaria y lograr la liberación de la Madre Tierra, como manera de resistencia frente a la colonialidad del poder y su racionalidad capitalista.

En esta línea, Carlos Corredor Jiménez reflexiona sobre el aporte que las organizaciones indígenas, las plataformas de lucha campesinas y los procesos de comunidades afrocolombianas trazan frente al tema de la economía propia, como una manera de nombrar, comprender y llevar a cabo economías que plantean desde los propios territorios y procesos, economías que disputan sentido a la “economía” dominante capitalista. Esta propuesta, contiene miradas de otras maneras de relacionarse con el mundo y de constituir realidades desde la diversidad de sujetos a pesar de afrontar desafíos frente a otros proyectos que afectan al territorio y a sus comunidades.

Luis E. Calpa Delgado evidencia en su artículo, la importancia de la solidaridad comunitaria y el papel cumplido los mindalaes en el sur de Colombia y norte de Ecuador, en los procesos practicados entre pueblos indígenas de origen raizal y milenario como los Pastos y Quillasinga. Destaca la contribución desde los cosmoconocimientos andinos, como culturas

que fortalecen el tejido comunal de los territorios, en tanto propuestas que señalan los procesos de transición hacia prácticas de autogestión y constitución de esos otros mundos.

Reflexionar sobre el tema alimentario, es reflexionar necesariamente sobre el patrón de poder que controla la producción y las formas de concebir el trabajo en el proceso. En este sentido, Luis Calpa nos invita en su artículo a problematizar los diversos imaginarios y prácticas relacionadas con la producción agrícola, desde las formas en que se constituyó históricamente a partir del eurocentrismo, hasta la propuesta basada en la cosmovisión de los pueblos indígenas.

Sentipensar sobre las ferias alternativas y el consumo, tiene pertinencia en cuanto a la aparición numerosa de este tipo de experiencias en tiempos de crisis. Ivette Tatiana Castilla-Carrascal, nos plantea una pregunta provocadora en esta coyuntura, ¿pueden considerarse estas ferias agroecológicas como una propuesta descolonial en el contexto actual? Con base en el estudio realizado en las ferias de Cantina del Buey Vivo en la ciudad de Salvador, y la experiencia de la Feria Libre de Santo Amaro, esta autora estima que existen indicios descoloniales de resistencia y de críticas al consumo.

Este libro es un aporte muy importante para el debate actual sobre las ciencias sociales en la matría latinoamericana y caribeña, en cuanto que pone en discusión las nuevas epistemologías emergentes y persistentes, que cuestionan y constituyen prácticas de otras racionalidades distintas a la racionalidad del capitalista eurocentrada, que debaten sentido en las relaciones con el patrón del poder que domina, y que ponen en valor caminos que superen permanentemente la crisis constante de reproducción de la vida.

— PRIMERA PARTE —
ASPECTOS TEÓRICOS



1. LA DIFERENCIA ECONÓMICO/CULTURAL: PREMISAS PARA PRÁCTICAS DE OTROS MODOS

OLVER QUIJANO VALENCIA*

INTRODUCCIÓN

En el campo de la diferencia económico/cultural, la exploración de la gran singularidad no hace alusión a esencias, expresiones asépticas ni formas extrañas y exóticas. Dar cuenta de la naturaleza de manifestaciones no inscritas en el marco de lo que hemos conocido como ecoNOMía, se relaciona con visiones y prácticas de vida en lugares particulares que nos muestran cosas conocidas de personas conocidas quienes frecuentemente acomodan la palabra para intercambiar con el corazón. Este tipo de relación tiene que ver también con escenarios de la generosidad, esa práctica de los dones, los afectos y los regalos que deriva en compartir códigos, experiencias, técnicas, lecturas, alianzas, historias, deseos, emociones, y en general, saberes lugarizados y anclados en la vida cotidiana. De esto se trata la presente y germinal reflexión en la que se muestran algunas consideraciones y premisas de otros actores, otras grafías, otros códigos, otras experiencias y superficies donde paulatinamente se cuestiona el dominio de la lógica económica imperante y de su abultado sistema de creencias.

— * PhD en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Profesor titular, Universidad del Cauca, Colombia. Investigador asociado y par evaluador MINCIENCIAS, Colombia. E-mail: oquijano@unicauca.edu.co; olverquijano@gmail.com ; <http://olverquijanov.jimdo.com/>

Teorizar, movilizar, constatar y practicar la economía desde la diversidad, constituye no sólo un desafío frente a su naturalizada ocupación por el capitalismo exacerbado y por la economía (neo)liberal, pues también esta tarea, paulatinamente hace parte de ciertas agendas y agencias de académicos, movimientos, intelectuales, organizaciones y procesos inscritos, de una parte, en la perspectiva y la práctica transicional civilizatoria, y, de otra, en iniciativas por un abordaje amplio, abierto y renovado de la economía política, el desarrollo y los estudios de la globalización. Indagar acerca del significado y el valor de la diferencia económico/cultural en nuestros litigiosos y heterogéneos contextos, pero en especial en el marco de la actual devastación ecológico/social y de las transiciones civilizatorias que nos asisten, es el propósito central de la presente reflexión. Desde esta perspectiva, importa en particular y desde el punto de vista académico, intelectual y político, exaltar las contribuciones de la diferencia económico/cultural en la ampliación de la inteligibilidad y en la superación del reduccionismo económico convencional mediante el abordaje y desarrollo de una suerte de ecología del pensamiento y de prácticas de la diferencia.

ENTRE LA DEVASTACIÓN ECOLÓGICO/SOCIAL Y LAS TRANSICIONES CIVILIZATORIAS

En medio de la crisis multidimensional del mundo contemporáneo y del horizonte transicional que de alguna forma nos asiste, es común en espacios y procesos de singular, distinta y contradictoria naturaleza, invocar una economía diferente, una economía de otro modo u otra economía. Empero, estas apelaciones mayoritariamente y en especial desde la institucionalidad y la academia convencional, son sólo recursos discursivo-verbales sin anclaje en aperturas, reconocimientos y prohijamientos de planteamientos y prácticas económico/culturales diversas, biodiversas y sociales/solidarias cercanas a la defensa, producción, reproducción y sostenibilidad de la vida.

A pesar del cúmulo de declaraciones y manifiestos como de ciertas aperturas formales en estructuras jurídico-constitucionales en favor de la multiactividad económica, de una economía de otra naturaleza o de las

transformaciones sustantivas de la hegemónica, es claro el desinterés institucional, académico y gubernamental por atender, reconocer, incluir y movilizar distintas manifestaciones inscritas en las economías diversas, plurales, propias, étnicas, solidarias, etcétera.

Ciertamente, para la academia convencional hermética, ortodoxa y un tanto anacrónica, los discursos, visiones y prácticas de diferencia económico-cultural constituyen de una parte, desvaríos posmodernos/poscoloniales, cuando no, populismos teóricos o relativismos culturales nativistas y atávicos de “ignorantes” que intentan ocupar ilegítima e irrespetuosamente la teoría y disciplina económica. De otro lado, para la institucionalidad liberal, conservadora y también progresista, se trata de amenazas y de grandes obstáculos al desarrollo, al neodesarrollismo y a los flujos capitalocentristas globales de nuestros tiempos, óbices derivados del infantilismo y la inmadurez de sus agentes y dolientes, siempre al margen de la ciudad letrada y del racionalismo del conocimiento económico experto.

Así que, la descalificación de otras manifestaciones económicas o de su calificación como precarias, marginales, impertinentes y hasta no económicas, en tanto práctica reduccionista común de la monológica disciplina económica como de la ceguera y sordera institucional, nos muestra los múltiples cerramientos en el plano epistémico y en el ámbito político, en tanto al soslayar la diversidad y la heterogeneidad como condiciones propias de toda formación económica y socio/cultural, se naturaliza la idea de la hegemonía económica monocultural como soporte de la empresa desarrollista, independientemente de la singularidad de sus contextos y del pluriverso de formas socioeconómicas que dan contenidos y configuran prácticas particulares ancladas en la diversidad socio/cultural.

Se trata también de cierta crisis del pensamiento crítico y de algunas prácticas emancipatorias, en tanto si bien los cientistas sociales hacen esfuerzos interpretativos, tal ejercicio no logra la profundización y comprensión de las agendas y agencias socio/políticas y económicas en su complejidad, sus lugares y sus apuestas particulares, muchas de ellas distanciadas del progreso liberal y de la revolución marxista. En esto consiste también el problema epistemológico y las dificultades del pensamiento económico hegemónico monológico y monocultural. No obstante, continúa

siendo grande el peso del pensamiento euro-usacéntrico y economicista en analistas de derecha, centro e izquierda, quienes no dejan de apelar a la bibliografía doctrinal hegemónica, despreciando el ideario, las categorías y las formas comprensivas y de análisis que, entre otras cosas, refiguran la política del nombrar. También, “el pequeño sector crítico siente que está mucho más familiarizado con Deleuze o Nietzsche que con Felipe Quispe o Luís Macas” (Zibechi y Hardt, 2013: 43) o con cualquiera de los hombres y mujeres que integran esa multiplicidad de actores y sujetos epistémicos en el sur global.

En tal sentido, las plataformas analíticas y el pensamiento político que inspiran y movilizan muchas de las singularidades, han demostrado el valor de nuestra premisa acerca de cómo el sur global y América Latina se convierten paulatinamente en “precipicios de la teoría” (Quijano, 2012), pues sus urgencias y sus especificidades propias de una realidad descomunal, no son susceptibles de análisis únicamente con los recursos convencionales del pensamiento europeo y norteamericano. Frente a esta situación, es posible, en especial, constatar tanto la importancia académica de análisis producidos en el Norte como su poca pertinencia o su escasa utilidad para pensar la realidad de América Latina en tanto no se trata de una sola sociedad, “sino de sociedades que se dan a un mismo tiempo como zonas de penumbras y contornos porosos cuyas fronteras e identidades o bien son resbaladizas, o bien no existen” (Zibechi y Hardt, 2013: 39).

Por otro lado, si bien son claros los límites del capitalismo y la paulatina crisis civilizacional, también son evidentes algunos cerramientos de ciertos movimientos sociales convencionales como lo inocuo de muchas de sus prácticas de agenciamiento y resistencia o de sus métodos históricos de organización, en tanto

las estructuras de la vieja resistencia han dejado de ser útiles para combatir en este periodo donde todo se descompone. Nuestro mundo también se descompone. Por eso estamos forzados a reinventar nuevas herramientas y nuevos mundos. En peores condiciones para enfrentar la crisis están las teorías, las ideologías y los análisis científicos (Zibechi y Hardt, 2013: 121).

Entonces la emergencia de nuevos actores sociales alejados del discurso y la aspiración revolucionaria moderna de cuño eurocéntrico y de las prácticas patriarcales y (neo)coloniales, demanda la necesidad de ampliar las analíticas desbordando muchas veces la usual interpretación liberal, marxista, anarquista y hasta posmoderna, siempre inscritas en alternativas modernizadoras en desmedro de nuevos modos que posicionan aprendizajes relacionados con “otra forma de hacer, los vínculos cara a cara, no crear organizaciones instrumentales sino organizaciones donde las personas no son un fin en sí mismos ni un instrumento” (Zibechi y Hardt, 2013: 47). Es el paso del Estado como epicentro al territorio y el lugar como escenarios para la vida comunal.

A pesar del anacronismo y arcaísmo de ciertos conocimientos, “expertos” desplegados desde el Estado y la academia y sus contribuciones a la actual devastación ecológica y social, otros analistas destacan el lugar de temas como la tierra, la crisis ecológica y social, y “la relocalización de la alimentación, la economía, la comida y muchos otros aspectos de la vida social como contra-propuesta a la globalización basada en los mercados dominados por los grandes conglomerados corporativos” (Escobar, 2014: 15). A partir de esta premisa se postula entonces la necesidad de sentipensar o co-razonar “con los territorios, las culturas y los conocimientos de los pueblos —con sus ontologías—, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de ‘desarrollo’, ‘crecimiento’ y, hasta, ‘economía’” (Escobar, 2014: 16). Tal exhortación tiene nexos con el problema del conocer y, ante todo, con la “defensa de otros modelos de vida”, la diversidad económico/cultural, la pluriversalidad, la activación política de las lógicas relacionales, y en suma, con las “luchas ontológicas” de nuestros espacios-tiempos.

Desafiar entonces la idea de Un Mundo único y dar espacio al pluriverso complejo de mundos socioeconómicos y naturales, sin duda contribuye a hacernos menos ciegos y menos cómplices del autismo académico como de la injusticia social y cognitiva que nos habita, reto que nos invita a apreciar y no despreciar ni depreciar el potencial de la diversidad como a desafiar las certezas disciplinarias, científicas y políticas en tanto horizonte para afianzar el aprendizaje e intensificar los procesos de conversación intercultural e interepistémica.

Siguiendo los aportes y enseñanzas de importantes analistas contemporáneos, también epistemológicamente hablando y en alusión a la disciplina económica, nuestro horizonte y aventura analítica, pretende también

mostrar que la eficacia de las teorías y disciplinas reside, tanto en lo que muestran, como en lo que ocultan, tanto en la realidad que producen, como existente, como en la realidad que producen como no-existente; mostrar que las teorías y disciplinas pierden la compostura y la serenidad cuando son interpeladas por preguntas que no se hayan hecho a sí mismas, por más simples que sean; e identificar complementariedades y complicidades donde las teorías y disciplinas ven rivalidades y contradicciones (Santos, 2010: 58).

Evidentemente, son muchas las preguntas inusuales que han interpelado a economistas e interesados en sus temas, generando hasta reacciones violentas y pérdida de compostura, tal vez por el progresivo autismo de la disciplina económica. Asimismo, la incursión del tema de la diversidad económico/cultural en la perspectiva renovada de tal disciplina, nos ha mostrado cómo se produce lo existente y lo inexistente, es decir, cómo se construye la ocupación natural de la economía por el capitalismo y cómo se ha borrado, tanto el lugar y lo local, como las economías plurales y diversas del discurso y la práctica económica. Nuestra lectura desde una amplia conversación transdisciplinaria y hasta por fuera de la ciudad letrada, también nos ha mostrado el valor de las complementariedades y complicidades justamente allí, donde la teoría y disciplina económica sigue viendo rivalidades y contradicciones sin explorar su potencialidad analítica y práctica.

A pesar de tales naturalizaciones y de la práctica de etiquetar como románticas a las críticas radicales a la economía hegemónica e igualmente a las manifestaciones económico/culturales que integran la cartografía de agenciamientos económicos y políticos en el sur global y sin desconocer la centralidad del desarrollismo y la economía (neo)liberal en las vidas de la gente, es decir, en la colonización de sus imaginarios y prácticas; insistimos con mucha convicción en la perspectiva de las visiones y prácticas de

diferencia económica, no obstante nuestras percepciones inconclusas y de ser un asunto de bajo *rating* académico, institucional, teórico y mediático. Esta insistencia adquiere mayor sentido y significación en medio del proceso de transición civilizatoria como de los múltiples agenciamientos y de algunas transformaciones contemporáneas, pero también, de numerosas continuidades en medio de la tensión entre tradición y modernización o de la lucha entre “entramados comunitarios vs. coaliciones de corporaciones transnacionales” (Gutiérrez, 2012: 34).

Reconocer y cartografiar el valor de estas experiencias y experimentaciones constituye un aprendizaje que importa en la movilización de la interculturalización económica como proceso de estudio y aprendizaje interepistémico o de nuevas prácticas y políticas consonantes con el reconocimiento y construcción de otras condiciones ontológicas, cognitivas, subjetivas, civilizatorias y vivenciales (distintas, plurales, complementarias y de interrelación) como bases para pensar con conocimientos, historias, memorias, lógicas, actualidades de otros grupos sociales y de otras prácticas que hagan posible el paso del modelo de productividad, rentabilidad y transformación del mundo a la perspectiva del equilibrio, la recuperación y conservación del mismo.

Múltiples e importantes fenómenos que integran el mapa socioeconómico y político-cultural de nuestros espacios-tiempos, muestran la dramática situación suscitada fundamentalmente por la inevitable devastación ecológica y social, el neodesarrollismo, la ausencia de un horizonte anti o pos-extractivista como alternativa de poder en gobiernos progresistas, la economía verde o el ecobiocapitalismo y con ella, la reactivación exacerbada de la minería, la incursión de las corporaciones transnacionales y la intensificación del mercado intrafirma, la dictadura alimenticia, los aparatos filantrópicos estatales, la colonización de las últimas áreas de la vida social por el capital, la globalidad opresiva o el apartheid global, y entre otros, “la seguralización del desarrollo, es decir, la fusión de las nociones de seguridad de la guerra contra el terrorismo y los marcos de la seguridad humana en el desarrollo, de formas que socavan y limitan el potencial de este último” (Sahle, 2010 en Escobar, 2012: 26). Enfrentamos, en suma, una suerte de nueva problematización de la vida que pasa por la profunda

crisis de la biodiversidad y la sustentabilidad, lo que deriva en el riesgo de todos los sectores estratégicos de la vida y, por tanto, en la amenaza a la supervivencia y las relaciones de humanos y no humanos. A esta problematización se agrega la práctica neoliberal en tanto guerra contra todas las esferas, los mundos relacionales y la asociatividad.

Empero, otro tipo de debates, procesos e iniciativas se movilizan a contrapelo de la naturalización hegemónica (neo)liberal y desde una perspectiva transicional de prácticas de acción interpeladora y transformadora que, entre otras cosas, impone una lucha por el sentido de lo económico y una disputa contra la colonización de lo económico por la economía de libre mercado. A partir entonces de experiencias, procesos y movimientos sociales, se dinamiza el horizonte de las transiciones civilizatorias o la posibilidad civilizatoria de la relacionalidad y la lucha por el pluriverso. En tal sentido, “al hablar de transiciones (como dirían muchos activistas: de otros modelos civilizatorios verdaderamente sustentables y plurales), estamos relievando la dimensión planetaria de las luchas locales, especialmente frente al cambio climático global” (Escobar, 2014: 20). Se trata desde luego, de un espacio para pensar otros modelos de vida, lo que también supone y demanda según este autor, la “construcción de pensamiento, investigación y praxis para las transiciones hacia el pluriverso”, es decir, de narrativas, léxicos, medios, activismos, concepciones y categorías para pensar la diferencia y consolidar el pensamiento y la práctica relacional-pluriversal.

Las transiciones involucran tres dimensiones medulares a saber: a) los estudios pluriversales (tendencias en teoría social orientadas al pluriverso, tendencias en universidades y la cuestión de otras academias y la teoría y la práctica de los estudios pluriversales); b) los estudios de transición (narrativas y movimientos en el norte y sur global, visualización e investigación de transiciones regionales), y c) diseño y comunicaciones, es decir, el diseño ontológico, los movimientos sociales y nuevos medios para el pluriverso. Todo esto como “un campo ontológico, práctico y político con el potencial de aportar elementos únicos para los distintos caminos hacia las transiciones ecológicas y culturales vistas por muchos como necesarias ante las crisis interconectadas del clima, la alimentación, la energía,

la pobreza y el sentido” (Escobar, 2014: 151). Consiste en un espacio para el análisis y la movilización de “diversas luchas por defender los paisajes, montañas, bosques, ríos, territorios, páramos; y por supuesto, otras formas humanas de construir el mundo” (Escobar, 2014: 21), lo que también exige cambiar nuestro entendimiento para cambiar el mundo.

Importan en este panorama, planteamientos como la ontología y las luchas ontológicas en coincidencia con la necesidad de desarrollar una política del sujeto o la pregunta sobre “¿qué prácticas de pensamiento y sentimiento, qué disposiciones y actitudes, qué capacidades podemos cultivar para desplazar el sujeto económico de hoy?” (Gibson-Graham [2006] 2011: 69). Consiste en una forma completamente diferente de ser, esto es, de la seguridad acerca de que “si estamos en riesgo de autodestrucción, tenemos que reinventarnos completamente” (Fry, 2012: 151).

En medio de estas sugerentes dinámicas, son múltiples las reivindicaciones del paulatino vanguardismo de pensamientos y prácticas incubados y promovidos en las agendas y agencias de movimientos sociales, cuyos horizontes tienen que ver también con la (re)localización y la (re)comunización, esta vez, no como luchas y apuestas utópicas y románticas, sino como expresiones heterotópicas que defienden la vida, la singularidad socio/cultural, las economías biodiversas, el territorio, los saberes y cosmovisiones —ontologías—, y la movilización de otros mundos, contribuyendo a constatar y visibilizar otras expresiones económicas y políticas lugarizadas pero conectadas y en-red-adas con dinámicas globallocales.

Estos debates y dinámicas son también los que siguen poniendo en tensión la naturalizada hegemonía de la economía (neo)liberal en medio del “estallido de todas las ontologías” (Shayegan, 2008: 9) y de algunas mutaciones, pero ante todo de un cúmulo de continuidades en tiempos y espacios donde todo parece estar asistido y constituido por inflexiones, transformaciones, giros, cambios y en general por fenómenos en los que a modo de borrón y cuenta nueva, al parecer no hay mayores prolongaciones. Empero y sin soslayar la presencia en el escenario contemporáneo de asuntos, elementos y fenómenos emergentes y diferenciales, también es evidente la presencia de múltiples continuidades, prolongaciones, actualizaciones que hacen del panorama una multiplicidad de cambios globales

como de afirmaciones, proliferaciones y empoderamientos en los lugares, los que desafían esa práctica hegemónica de diseñar y estandarizar la vida de hombres y mujeres, independientemente de sus contextos y singularidades ontológicas.

Fenómenos, propuestas y agenciamientos alrededor del Buen vivir y otras proliferaciones sobre el desarrollo, las transiciones múltiples, los derechos de la naturaleza y el giro biocéntrico —como contundente contraposición al moderno e histórico antropocentrismo—, los debates y aperturas posextractivistas y posdesarrollistas, los movimientos sociales como mecanismos de interpelación y comunidades de pensamiento, los estudios críticos del desarrollo, las luchas por el reconocimiento y defensa del territorio como proyecto de vida o espacio material y simbólico, epistémico y biofísico, entre otros, son manifestaciones propias del conjunto de procesos de resistencia y de agentividad mediante los cuales se concreta la reapropiación social y cognitiva sicionatural, donde es clara la relación entre dignidad y territorio, autonomía y perspectiva de futuro, naturaleza y cultura, y en suma, resistencias, oposiciones, defensas y afirmaciones.

Son entonces los temas y procesos transicionales, el pluriverso, la relacionalidad y las lógicas comunales, horizontes y lugares de la esperanza debatidos con intensidad en las últimas décadas y desde distintos movimientos sociales, organizaciones, intelectuales, académicos y en espacios universitarios intersticiales inter y transdisciplinarios. Son claves en este debate, expresiones referidas al sistema comunal en el cual se genera un “desplazamiento progresivo de la economía capitalista y la democracia liberal representativa para dar paso a formas comunales de economía y autogobierno, así como al establecimiento de mecanismos de pluralismo cultural como base para una genuina interculturalidad entre los diversos sistemas culturales” (Escobar, 2014: 50). Asimismo, tienen centralidad los entramados comunitarios y las sociedades en movimiento en contraposición a las “coaliciones de corporaciones transnacionales”, los primeros como prácticas que dan cuenta de la multiplicidad de mundos humanos, la organización social autónoma, el paso de lo cultural a lo ontológico y en general, de formas de “pensar los territorios, la relación campo-ciudad, la comida, el conocer, el sanar, el habitar y, por supuesto, la econo-

mía” (Escobar, 2014: 55). Forman parte también de estas manifestaciones el feminismo comunitario o las opciones por despatriarcalizar la vida y la economía, lo que incluye el rechazo a patriarcados originarios, indígenas y populares, muchas veces inobservados en numerosos análisis y en diversas militancias.

En todo este marco, las ontologías relacionales y el pluriverso representan elementos de importancia en la reconfiguración de formas de ver y hacer política, pero también de construir conocimiento, pues las consecuencias del dualismo en nuestras vidas y sociedades son dramáticas para su continuidad. Entonces, las tendencias posdualistas son claves para el entendimiento de la red de interrelaciones y materialidades desde donde se entiende con claridad que no hay seres y órdenes culturales discretos y autocontenidos sino en permanente enactuación, interrelación e interculturalización.

Lógicamente, estos procesos no están exentos de paradojas y dificultades propias de la naturaleza heterogénea y contradictoria de comunidades, colectivos y movimientos, como tampoco del debilitamiento de su potencial transformador, en especial por ciertos efectos de la crítica emanada de los saberes expertos modernos desde donde se producen grandes distorsiones epistemológicas y comprensivas de estos fenómenos. No obstante, se trata de formas de experimentación creativa “sin garantías” que muestran la naturaleza de tales proyectos como la capacidad de sus actores para desestabilizar los marcos políticos, epistémicos, desarrollistas y económicos prevalecientes.

Apreciables son, por ejemplo, las críticas institucionales y académicas respecto al horizonte del Buen Vivir esta vez desde gobiernos liberales, la academia, los gremios económicos y quien lo creyera, desde gobiernos progresistas encuadrados en lo que se denominó el giro a la izquierda. Son comunes entonces calificativos y apreciaciones como infantilismo, “retroceso reaccionario que distrae la atención en la lucha contra el mercado”, “esquema del pasado, evasión mental promotora de soluciones pasadas impertinentes para el mundo de hoy” (Sánchez, 2011), “saber arcaico y ambiguo” (Mansilla, 2011), “relleno de ideas diversas, diluidas completamente en una retórica quasi mística o utopista altermundista carente de

sustento económico o sociológico” (Stefanoni, 2012), “elucubración filosófica sin anclaje en las comunidades reales” o una “babosada” mística, propia de los New Age (Spedding, 2010 y Spedding en Uzeda, 2009) y en general, posturas peyorativas que hablan de trasnochadas propuestas de indígenas, dirigentes, intelectuales y académicos radicales y ambientalistas contradesarrollistas, bucólicos y románticos, que no agregan ni sugieren nada trascendental a lo existente. Se trata, como se ha demostrado eficientemente, de cierto malestar moderno con el Buen Vivir o de reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo [...] que desde los saberes expertos propios de la modernidad se le impone exigencias al Buen Vivir, condicionándolo en cómo deben estructurarse sus propuestas para ser merecedoras de atención, en cómo debe implementarse en la práctica e incluso en reconocer los saberes no expertos y actores que provienen de pueblos indígenas y de distintos movimientos sociales. También hay intentos de domesticar al Buen Vivir, para reubicarlo dentro del campo de la Modernidad, ajustándolo a las prácticas convencionales del desarrollo (Gudynas, 2014: 127).

Este tipo de apreciaciones, ya crecientes en algunos escenarios, son también habituales no sólo respecto al Buen Vivir sino frente a la pluralidad de conocimientos y epistemes como al ya amplio horizonte de las economías diversas, comunitarias y no capitalistas y, en general, sobre el papel y sitio de las visiones, discursos y prácticas de diferencia económico/cultural en la vida de la gente, en las naciones y en el sistema-mundo. Asumir lo diferente desde la carencia y no desde su potencialidad, también hace parte de la prolongación del colonialismo o de su reactualización como de las intimidaciones del pensamiento eurocéntrico y de sus derivadas prácticas. Ciertamente, el uso del mundo “desarrollado” civilizado como punto de referencia, permite concebir fácilmente a otros mundos como estáticos, atrasados, mediocres y sociedades del pasado, producto de la única conceptualización posible para lo observado en la diversidad de regiones y latitudes del sur global. “Tal estado de cosas se parece mucho a lo que antes se conocía como utopía, un estado de perfección que no es de un lugar sino de la imaginación —un estado de ser, un estado de gracia—” (Nakata, 2014: 60). Al final, y en esta suerte de ficciones, los procesos y sujetos sin-

gulares son soslayados, invisibilizados o en su defecto, distorsionados, lo cual empobrece la inteligibilidad e imposibilita y reduce la conversación en tanto investigación compartida y marco social de interacción y acercamiento a la complejidad de la historia y del mundo de hombres y mujeres.

LA DIFERENCIA ECONÓMICO/CULTURAL Y SUS CONTRIBUCIONES PARA AMPLIAR LA INTELIGIBILIDAD Y SUPERAR EL REDUCCIONISMO ECONÓMICO

En el caso de nuestra analítica, no se trata de una lucha a muerte contra la economía sino de una iniciativa para su replanteamiento, de tal forma que sea posible superar su reduccionismo y ante todo entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. “Esto significa repensar la diferencia desde la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia” (Escobar, 2005: 90).

Ciertamente, la economía en tanto “disciplina y práctica totalizante, universal y por tanto totalitaria” (Negri y Hardt, 2004: 184), ha desconocido e invisibilizado otras singulares expresiones económicas, o en caso extremo las ha reducido a expresiones del mismo mapa. El asunto ha sido abordado de alguna manera por la antropología económica, desde donde se muestra cómo la economía no es una esfera autónoma y separada de la sociedad y cómo contrariamente la cultura resulta siendo un modelador o determinante de la economía, en la que “ningún objeto o cosa tiene existencia o movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle [...] y la producción es un momento funcional de una estructura cultural” (Sahlins, 1988: 170). En palabras de Gudeman (1986) la economía es un sistema cultural, los procesos de subsistencia están culturalmente moldeados y los seres humanos en todas partes configuran su vida material. La economía se entiende como cultura y es desde esta premisa como ya no la economía sino las economías deben estudiarse a partir de sus contextos y singularidades, en las cuales seguramente las categorías occidentales no sólo dificultan su entendimiento sino lo imposibilitan o en su defecto producen distorsiones interpretativas.

En esta perspectiva pueden inscribirse trabajos de autores como Gudeman (1986), Sahlins (1988), Bird (2004), Ferraro (2004), Batista (2006), Escobar (2005), Gibson-Graham (2007 y [2006] 2011), Santos (2006a/b/c), Quijano (2016), Esteva (1996) y un gran número de académicos e intelectuales de diversas latitudes, con quienes compartimos a modo de síntesis, las premisas siguientes: 1) la disciplina económica no es universal y responde a los cánones epistemológicos y morales de occidente, 2) la visión y el “punto ciego” de la economía no permite (re)conocer la existencia de otros discursos y prácticas económicas como productos socio/históricos, 3) la economía y aún los negocios son formas específicas y concretas de desenvolvimiento socio/cultural, y por tanto están ligadas a espacios, tiempos y relaciones de determinado tipo, 4) el uso de la teoría económica occidental dificulta, complica, distorsiona y tal vez no posibilita el estudio y comprensión cabal de otras economías y, 5) no en todas partes se pueden ver hombres y mujeres económicos, ni todos los campos y espacios de la actividad sociocultural son mercados.

A manera de ejemplo y frente a la emergencia de nuevas/viejas formas de agencia que hoy integran otros procesos y concretamente en la relación economía y cultura evidenciados por la antropología económica, se piensa en cómo la(s) economías(s) diversas, según Bird-David (2004), no parten de esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino que son “modelos generados en otras partes, sobre esquemas tomados del mundo social y humano”. Así, siguiendo a la autora en mención, son expresiones distantes de la predominante economía neoclásica enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de occidente, donde las propuestas-modelos son universales, mientras que los otros son locales, en su lengua y su alcance. En esta perspectiva no sólo se inscribe nuestro análisis en contextos heterogéneos, sino también algunas variantes de la economía occidental que asumen “entrar y salir” del mercado como entidad no determinante, demostrando cómo “no hay ‘economía’, sino ‘economías’ que varían espacial y temporalmente o que la economía es social o culturalmente construida” (Batista, 2006: 137).

Estos fenómenos se inscriben en una de las áreas que largamente han permanecido fuera de varios proyectos, como es la necesidad de

dar cuenta y de construir nuevos imaginarios económicos —ecoNOMías/ecoSMías—,¹ en correspondencia con el hecho de que el “plan del capital” enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de máquina abstracta de mutación, en la que permanentemente se generan investimentos, contraconductas, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital.

Podría entonces afirmarse que los emergentes/persistentes procesos locales y sociales en América Latina, son también luchas por la “defensa de concepciones históricas particulares basadas —en-lugar del mundo y de prácticas de producción del mundo [...] o luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica” (Escobar, 2005: 41,88). Tales agenciamientos son también luchas interpretativas, lógicamente inscritas en espacios/tiempos con historias, memorias, luchas, recuperaciones, interferencias y transformaciones, horizontes propios de las agencias/agendas de los movimientos sociales y las singularidades irreductibles que integran nuestro complejo, diverso y litigioso entramado socio/cultural, que parece hoy no resistir un “otro” absoluto.

En medio de este pluralismo de no fácil observación y reconocimiento, también con la economía puede apreciarse como “el colonialismo no es solo expansión y dominación económica, sino también dominación y etnocentrismo culturales, en tanto se coadyuva a imponer una forma de conciencia al mismo tiempo que una forma de gestión” (Leclercq, 1973: 44), acciones

— 1. El término ecoSMías es de José Miguel Calapy Valencia —pensador y dirigente indígena de la comunidad de La Calera, Cantón Cotacachi, Provincia de Imbabura, Ecuador—, planteamiento útil y con enorme potencial a la hora de dar cuenta de fenómenos y acontecimientos económico/culturales singulares y diferenciales los cuales no pueden encuadrarse en las viejas denominaciones que aún integran la política hegemónica del nombrar o la “política general de verdad”. Frente a esta suerte de cansancio de la gramática y en la búsqueda de expresiones que contengan nuestras historias y que permitan pensarnos a través de la experiencia, José Miguel ha aportado la expresión ecoSMías, cuyo significado tiene relación con una forma de etimología popular que asume la ecoNOMía en tanto negación de lo mío o de lo nuestro, evidenciando claramente cómo no sólo el capitalismo sino ante todo la economía, son maneras de “acumulación por desposesión”. De ahí que esta forma de nominación y reivindicación en este campo, tiene que ver con el tránsito de la ecoNOMía a las ecoSMías, las que en su diversidad no sólo dan cuenta de variaciones semánticas sino ante todo de procesos de (re)apropiación de lo nuestro y de numerosos y significativos intercambios vitales a través de cooperaciones múltiples y en contextos andinos de diferencia, singularidad y heterogeneidad.

propias de narrativas maestras que preconizan y definen a los “verdaderos ordenadores” de la conciencia universal. El imperialismo cultural y analítico postulado por la economía sirve de plataforma para el establecimiento de reglas y pautas de normalidad, moralidad y racionalidad, las que definen dónde empieza y termina lo económico. De otro lado, se soslaya la existencia plural de otras formaciones económico/sociales, “diversidad que la civilización pretende querer destruir por ‘razones científicas’, y que, en todo caso, el capitalismo destruye por ‘razones económicas’” (Leclercq, 1973: 44).

La partitura colonialista concreta, asimismo, y de manera consustancial, la extrapolación de modos de vida inscritos en la “civilidad”, bajo los cuales el tejido y horizonte humano plural, ha sido empobrecido y reducido a una expresión monocultural. El sacrificio de la diversidad socio/cultural y existencial del mundo, implica ineluctablemente la aniquilación de la diversidad epistemológico/cognoscitiva y de cosmovisiones que asumen/practican al mundo desde una perspectiva plural, proceso calificado como *epistemicidio*, mediante el cual “se eliminaron pueblos extraños porque tenían formas de conocimiento extraño y se eliminaron formas de conocimiento extrañas porque se basaban en prácticas sociales y en pueblos extraños” (Santos, 1998: 431). Este fenómeno derivado del ejercicio capitalista de “destrucciones creadoras” y considerado en el marco de las economías como *economicidio*, concreta la imposición y defensa a ultranza de una visión y práctica económico/productiva que sacrifica otras formas de organización económicas, con el consiguiente desperdicio y destroz de mucha experiencia económico/cognitiva y socio/cultural.²

Podría calificarse asimismo a esta práctica como una “economía de la ceguera”, soportada en una teoría y una práctica que excluye, ignora, elimina y condena a la no existencia económico/cultural todo lo que no es suscep-

— 2. El *economicidio* se asume como “una forma de lo que Dominique Temple ha llamado el “*Quid pro quo* enmascarado” que practican en la actualidad las iglesias cristianas, las ONG y la cooperación internacional. Consiste en que la autoridad adquirida, por ser donadores, sirve, a unos, para sustituir el sistema de valores amerindio, por un sistema de valores cristiano u occidental. A otros, para introducir en las comunidades enfeudadas (los famosos beneficiarios) cambios de estructura, es decir, la sustitución de la infraestructura de la reciprocidad por la infraestructura del intercambio, la sustitución de la reciprocidad por el mercado. “El sufijocidio, indica que no funcionan a favor de los sujetos de definición” (Medina, 2001: 135).

tible de incluirse en los cánones y límites de una práctica cuyo sustrato es el mercado “autoregulado” y “autoregulador”. El economicidio representa a su vez un proceso reduccionista del cual se erradica la diferencia económica, las formas económicas de otro modo y, en general, el conjunto y la diversidad de actividades económico/culturales que no adoptan el ropaje y los códigos del absolutismo económico (neo)liberal. El economicidio es:

[...] una sustitución de estructuras de producción. Reemplaza las estructuras que son propias a las comunidades por aquellas necesarias para la sociedad occidental. El economicidio reemplaza la reciprocidad, la matriz de los valores humanos, por la estructura del intercambio interesado: reemplaza una producción por la acumulación; reemplaza una distribución orientada por la necesidad del otro por la oferta y la demanda de los intereses privados o colectivos (Temple, 1997: 41-42).

Esta práctica no es sólo un asunto colonial en contextos extraoccidentales o diferenciales, pues también está inscrita en las agendas contemporáneas de programas, planes y proyectos de las agencias de cooperación internacional, las ONG, los estados y, entre otros, en las agendas del capital filantrópico que deambula por el sur global en ejercicio de su doble moral.

En este contexto, la infinitud y complejidad de la diversidad socio/económica del mundo es soslayada por la visión monológica y monoteísta de la economía, simplismo y unidireccionalidad que “estribó —y aún estriba— en identificar economía sólo con el principio del intercambio (ligado a la revolución industrial) y a entender el principio de la reciprocidad ora como una forma salvaje (informalidad), cuando no (que es lo más frecuente) de reprimirlo o simplemente ignorarlo” (Medina, 2006: 25). Otra es la visión y la práctica de los habitantes locales, quienes construyen los lugares y los apropian desde múltiples y diferenciales formas socio/culturales y productivas de articulación/relación territorial, identitaria y existencial y, por tanto, como respuesta al histórico economicidio y al dominio naturalizado del saber y de la práctica hegemónica capitalista, situación que activa y desata nuevas fuerzas creativas y nuevos sujetos de experimentación económica.

El debate sobre la configuración y el desarrollo de otra(s) economía(s)

al interior del “sur global” y específicamente en el contexto latinoamericano tiene varias aristas las cuales se mueven en especial, de una parte, entre procesos de instalación y desarrollo de la economía moderna/capitalista/liberal y hegemónica, producto de procesos de (neo) colonialismo, domesticación, intervención y gobierno de estos escenarios físico/naturales y socio/culturales por parte del Primer Mundo. Esta perspectiva que ha terminado incorporando forzosamente a América Latina en el sistema-mundo capitalista, devino en la imposición de formas de conocimiento, representación y prácticas socio/económicas por encima de las singularidades regionales y locales, configurando a su vez una suerte de periferia capitalista y en otros casos de un “otro capitalista”, siempre precario, carente y necesitado.

De otro lado y en consonancia con el carácter heterogéneo de nuestro contexto latinoamericano, se da cuenta de iniciativas, proyectos y prácticas que constituyen un horizonte económico plural, constituido entre otras por economías solidarias, economía social y del trabajo, economías diversas o comunitarias, prácticas económicas comunitarias sustentadoras, economías andinas y de la reciprocidad, economías para la vida, economías propias, economías étnicas, economías del cuidado, economías populares, economías informales, economías feministas, entre otras, expresiones inscritas en una plataforma teórico/práctica orientada a la conformación y desarrollo de otra(s) economía(s) en América Latina. Se trata, en coincidencia con proyectos inspirados en otras latitudes, no sólo de la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos —economías— o de imaginar economías diversas, sino igualmente de:

[...] afirmar una lógica de la diferencia y de la posibilidad, en contra de tendencias homogeneizadoras de la globalización y las generalizaciones teleológicas de la economía política [...] así como de traer a la superficie la diversidad de prácticas económicas, para visualizar las actividades escondidas y las alternativas que abundan por todos lados (Gibson-Graham, 2007: 148-149).

Dichos esfuerzos mantienen nexos con la creciente dinámica intelectual y política de movimientos sociales, sus reivindicaciones y sus

actos de creación/construcción y experimentación con los que tejen proyectos de alcance globalocal. Ciertamente, en las agendas de movimientos y organizaciones sociales se registran proyectos, esfuerzos y tareas orientados a visibilizar y volver inteligibles actividades económicas y económico/culturales cuya proliferación evidencia, tanto la resignificación económica/liberal en los lugares, como también la diversidad de prácticas, visiones y modos de producir conocimientos económicos que confrontan el repertorio capitalogocentrista/globalocentrista y su vigilancia epistemológica.

De otra parte, se identifican manifestaciones afianzadas en sus lugares y que participan estratégicamente en más de una cultura y, por consiguiente, en más de una economía, claro está, sin ser subsumidos y descaracterizados, aunque en muchos casos “las comunidades culturales interactúan estrechamente y se influyen mutuamente. Las personas participan simultáneamente en más de una economía, y a menudo en más de una comunidad cultural” (Bird-David, 2004: 102). Asimismo, y como parte de procesos de afirmación identitaria y de autonomía, se posicionan propuestas que postulan y practican lógicas de diferencia ancladas en el lugar y referidas a “la posibilidad de entender las economías locales como lugares con identidades y capacidades económicas altamente específicas, y no como simples nódulos de un sistema capitalista mundial” (Gibson-Graham, 2007: 149).

Estas formas son las que dan cuenta de la constitución y el desarrollo de otra(s) economía(s) en América Latina, claro está, muchas veces en diálogo con lo que pasa en otras latitudes del sur global o del gran sur o “bajo la imbricación de las prácticas locales con procesos y conversaciones más amplios” (Gudeman y Rivera, 1990: 14) y como muestras de lo que está ocurriendo en muchos de nuestros lugares en términos de defensa política, epistemológica y existencial. A su vez, tales manifestaciones contribuyen a “la desestabilización de certezas epistemológicas que justifican un relato mundial particular y autorizan políticas y prácticas de movilización mundial, como camino hacia el empoderamiento y la transformación económica” (Gibson-Graham, 1996). Así que, como puede constatarse, tanto en trabajos de investigación, como en el acto de caminar y conversar, no sólo se trata de confrontar al imperio en el mismo plano de totalidad,

sino ante todo de volver legibles, visibles e inteligibles las diversas y proliferantes visiones y prácticas de diferencia económico/cultural como expresión de la existencia de otros espacios/superficies, de otros actores y de otro tipo de actuaciones en pro de la (re)solución y agencia de conflictos existenciales, epistémico/epistemológicos, ecológico/distributivos y político/culturales en el marco del retorno hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

No obstante, es usual y tradicional, por parte de muchos actores institucionales y académicos, definir la “pobre” perspectiva económico/empresarial de sectores indígenas, campesinos y marginales, los cuales tienen como “patología” su diferencia socio/cultural y, por consiguiente, sus singulares visiones y prácticas existenciales. Esta visión ha sido puesta en tensión hace varias décadas, justamente en escenarios organizacionales locales, de activación de la movilización social y en especial, en numerosos esfuerzos por activar a los movimientos y organizaciones sociales como comunidades de pensamiento.

En esta dirección coinciden diversos y emergentes procesos, movimientos y agenciamientos sociales en América Latina, los que ponen en tensión, tanto los principios, asunciones, prácticas y valores modernos, como también la naturalización de la sociedad liberal de mercado, la ciencia occidental, el pensamiento único, entre otros fenómenos. Tales expresiones encierran una gran potencialidad epistémica y existencial, a la vez que prometen desde locaciones, sujetos y proyectos diversos, la construcción de alternativas de vida y de presente/futuro, asuntos que en sí mismos representan propuestas y prácticas que dan cuenta de críticas e inflexiones en los debates económicos ya sea en su perspectiva (neo)liberal como en su vertiente marxista y neomarxista de la economía política.

PARA SEGUIR CONVERSANDO SOBRE UNA ECOLOGÍA DEL PENSAMIENTO Y DE LAS PRÁCTICAS DE DIFERENCIA ECONÓMICO/CULTURAL

Sobre el particular, diversos esfuerzos analíticos e investigativos han mostrado en las últimas décadas la potencialidad y vitalidad de las prácticas y

visiones de diferencia económico-cultural, los cuales han enfrentado múltiples opiniones que exaltan dicho esfuerzo en tanto contribución a los estudios transdisciplinarios y críticos del desarrollo como a la disciplinada y totalizante disciplina económica y claro, a la perspectiva de la descolonización de la economía y del imaginario económico. Lógicamente, también verificamos algunas críticas provenientes de académicos quienes hablan del despropósito y hasta de la impertinencia que encierran, tanto las incursiones sin permiso de intelectuales desprofesionalizados en el monopolístico mundo interpretativo de la economía (neo)clásica, como de estos atentados contra la esencia de la disciplina y “ciencia” económica casi siempre monológica y monocultural.

Hemos tenido la oportunidad de conversar sobre estas dos reacciones las cuales han ampliado nuestra inteligibilidad acerca del tema/problema, mostrándonos que se trata sin duda, de un fenómeno en curso y sobre el cual hegemónica y contrahegemónicamente existen rutas, desviaciones y disyunciones para la aproximación a su comprensión. Empero, el hermetismo del paisaje mental económico traducido muchas veces en “el hábito de pensar en términos de monocultura” o en “monocultivos de la mente” (Shiva, 2008: 14) que desconoce el valor del Buen Vivir y de las economías diversas como “alteridades teóricas”, categorías filosóficas y prácticas existenciales, parecen más cerramientos propios de “comunidades” científicas que actúan a modo de nuevos consejos inquisitoriales configurando el “comunitarismo autista” en el que “no hay necesidad real de comunicarse con el resto de la sociedad y de hecho podría ser, incluso, contraproducente. Todas las fuerzas que actúan son, pues, claramente centrípetas” (Brey, 2009: 32). Gran parte de estas posturas derivan de la disciplina económica como de una:

[...] investigación científica inserta en abstracciones mentales, construcciones hipotéticas e ilusiones sobre el mundo natural. Está a la vez imbuida de prejuicios personales y plagada de subjetividades no reconocidas e inadvertidas. Lo que los científicos saben o investigan, y lo que en consecuencia entienden sobre sus objetos de estudio, se construye a partir de ideas, imágenes y formas que se han registrado

al interior de sus disciplinas emergentes, Lo que han aprendido y validado limita sus percepciones personales y las preguntas que se hacen a sí mismos [...] Ellos no pueden saber algo si no poseen el vocabulario ni las experiencias para reconocer y posicionar ese conocimiento de una manera precisa o incluso verdaderamente significativa (Nakata, 2014: 73).

En medio de las apreciaciones de valoración positiva como de minusvaloración de esta aventura analítica sobre visiones y prácticas de diferencia económico/cultural, continúa siendo importante y necesario redoblar los esfuerzos analíticos y de experimentación alrededor de expresiones económicas de otros modos en congruencia con el carácter heterogéneo y complejo de nuestros órdenes y configuraciones culturales. Múltiples y hasta complejas aproximaciones, conversaciones y estrategias de enredamiento acerca de este tema, se mueven hoy en muchas latitudes con el propósito de fortalecer, movilizar y mostrar el valor y la potencialidad transformadora de todas las expresiones excluidas o distorsionadas por la economía hegemónica. Notables son entonces los profusos espacios donde se discute, practica y discurre esa multiplicidad de formas de sustento como de relaciones sociales y prácticas económicas en diálogo con las ecológicas y las culturas. Muestra de ello son las publicaciones especializadas, los numerosos congresos, simposios, seminarios, foros, conversatorios como los programas de formación posgradual donde se discute las economías otras y diversas como todas las formas posliberales y poscapitalistas de organización societal y comunitaria. Algo similar pasa con la figuración del tema en los derroteros de académicos e intelectuales como en las agendas políticas de organizaciones y movimientos sociales e igualmente su consideración formal en constituciones y marcos jurídico-políticos de algunos países, aún a pesar de acciones y prácticas por su exclusión real o por su domesticación.

Este interés por la diferencia económico/cultural hace parte y se relaciona con agendas en defensa de la producción y reproducción de vida, la construcción de regiones y comunidades sustentables, pero fundamentalmente con cruzadas contra la práctica exacerbada y ecocida del capitalis-

mo global. Nos referimos específicamente a luchas y estrategias asociadas con justicia social y ecológica, defensa territorial, proyectos autonómicos, retorno al lugar, justicia cognitiva, comunalidad, agroecología, pluriversidad, auto-organización, transiciones biocéntricas, posdesarrollo, posextractivismo, Buen Vivir, regiones sustentables, relacionalidad, soberanía y autonomía alimentaria, interculturización, entre otras apuestas inscritas en la perspectiva de la “ecología de la transformación” (Hathaway y Boff, 2009) o la “ecología de la transición” (Escobar, 2014) lo que suponen mutaciones sustantivas en la economía, la política, la cultura y la ciencia; es decir, implica transformaciones en las instituciones, las estructuras y las relaciones.

La reivindicación de la diferencia económico/cultural adquiere igualmente significado en medio de los desafíos que impone el énfasis contemporáneo en la economía cultural y la economía verde como dos nuevas estrategias de apropiación de la diversidad cultural y la biodiversidad y en la reorganización/resignificación del patrón de poder mundial.

De una parte y en el marco de la “nueva economía”, es evidente, en términos hegemónicos, el paso de la fase manufacturera (producción) a la activación cultural, expresada en la culturización de la economía, la mercantilización de la cultura y la producción estratégica de la subjetividad. En esta perspectiva se ubica la economía de las visibilidades —reconocimiento de las mayorías incorporadas como nuevos clientes—, la diferencia socio/cultural en tanto reservorio de riqueza, así como la movilización de las “manifestaciones extrañas” y la exaltación de la heterogeneidad y lo tradicional-popular, situación que genera numerosas redes dedicadas a la “negociación de la diversidad”, la industrialización de los bienes simbólicos y el tráfico cultural internacional. Apelar entonces a la activación de la cultura se relaciona con su valoración como escenario privilegiado de emprendimientos, la configuración y consolidación de un mercado globalocal de la diversidad cultural, la apropiación de prácticas y escenarios culturales “valorizados” como recurso económico, la patrimonialización de las diferencias y de las culturas y, en fin, el trabajo alrededor de la cultura territorial, las marcas territoriales y el territorio como activo del desarrollo.

Contra este parasitismo capitalista, también las visiones y prácticas de diferencia económico/cultural reaccionan contraponiéndose al ya casi naturalizado multiculturalismo etnófago neoliberal y su lógica de integración y absorción,

[...] cuya característica más notable es su apetito insaciable [...] apetito de diversidad, digerir o asimilar lo comunitario, engullir o devorar lo “otro”, etcétera. [...] De ahí que, las prácticas crudamente etnocidas pasan a una compleja estrategia etnófaga, esto es, el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema [...] La etnofagia expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares (Díaz-Polanco 2005: 3).

Esta práctica en la cual las diferencias e identidades ya no son óbice para los negocios, sino que proveen posibilidades para la ampliación del portafolio o de la oferta material y simbólica, es confrontada por la pluralidad y diversidad económico/cultural donde también es clave la defensa de los órdenes y configuraciones culturales e identitarios en su singularidad y no su (re)funcionalización en favor del capital y del patrón de poder global.

De igual manera, la economía verde (*green economy*) como salida al desgaste ideológico y al vaciamiento de sentido del desarrollo sostenible y, en tanto, potente narrativa unificadora o el *mainstream* del discurso político contemporáneo, al poner su acento en la naturaleza como reservorio contemporáneo de riqueza y asumir al “capital natural” como activo económico y *commodity* global, ha derivado en una enorme devastación ecológica y social como uno de sus conversos y perversos efectos económico/desarrollistas. Fenómenos como la privatización de los bienes comunes, la extranjerización de la tierra, los megaproyectos, la minería a cielo abierto y a gran escala, la reprimarización económica y la expoliación del conocimiento local, son algunas muestras del “ajuste verde” o de los cambios

en las formas y estilos de apropiación de la naturaleza que hacen que los sectores estratégicos de la vida se encuentren en riesgo y que, por tanto, nuestra situación sea radicalmente patológica e insustentable.

Ante esta suerte de geopolítica y cartografía de la nueva “riqueza de las naciones”, también responde el horizonte de diferencia económico/cultural desde donde existe coincidencia en torno a imaginar salidas al desarrollo y el actual neoextractivismo progresista, su chantaje y el delirio “aurífero” como a la necesidad de configurar una era poscarbón o una descarbonización de la economía de cara a las nefastas implicaciones del cambio climático y de la economización de la sostenibilidad. Pensar/actuar desde la diversidad constituye una contribución a la debacle del giro (neo) extractivista y a la insustentabilidad creciente de los imperantes estilos de desarrollo que no escapan del economicismo y de la colonización del imaginario económico y existencial. Parte de la salida empieza entonces en el marco de la deconstrucción, matización y diversificación económico-desarrollista o en la reinención de sus alternativas siempre distantes del monólogo cultural y cercanos al intercambio intercultural.

Estas manifestaciones en tanto reactualizaciones de prácticas y políticas coloniales y maneras de ocupar e invadir el imaginario y los territorios, a la vez que ponen en tensión y atentan contra la vida y los agenciamientos colectivos y comunitarios, son objeto de atención y análisis en las perspectivas críticas y en el horizonte de la diferencia económico/cultural en desarrollo del ejercicio de teorizar, visibilizar y practicar ese gran espectro de la multiplicidad económico-cultural, existencial y material. Así que, mover el pluralismo económico y sus naturales entronques con la cultura y la necesidad de “pensar abiertamente el saber económico” (Corredor, 2013: 41), contribuye notablemente a la superación de sus cerramientos y reduccionismos, en un momento donde también

nuestras propias teorías dotan al capitalismo con tanta capacidad para dominar y ‘penetrar’ que se vuelve imposible para nosotros ver el espectro de diferencia económica que habita realmente en la vida social. Al liberar la economía del capitalocentrismo, el objetivo es volver a teorizarlo como diverso, y convertir esa diversidad en un punto

de encuentro para las luchas por las subjetividades no-capitalistas y construcciones alternativas del mundo (Escobar, 2012: 37).

Desde nuestra perspectiva económico/cultural y producto del paulatino ejercicio de caminar y conversar en distintas locaciones y con actores de todo tipo, vamos verificando la existencia de escenarios de la economía de la generosidad, esa práctica de los dones, los afectos y los regalos que deriva en compartir códigos, experiencias, técnicas, lecturas, alianzas, historias, deseos, emociones, y en general, saberes anclados en la vida cotidiana, como también la “sacralidad del mundo, el alma de las cosas, y las místicas como distintas maneras de expresar lo que para el estatuto científico constituye el epítome de la alteridad” (Haber, 2011: 28). En síntesis, se trata de sujetos, contenidos, lugares y prácticas que distan de los concebidos por la tradicional disciplina económica, para dar cuenta de otros actores, otras grafías, códigos, prácticas y superficies como de otros espacios, desde donde paulatinamente se debilita el dominio de la lógica económica imperante y de su abultado sistema de creencias.

A pesar del pluralismo económico/cultural de nuestros escenarios, también en medio de los procesos transicionales y de estas apuestas económicas y productivas —muchas de ellas en conversación con la vida natural y espiritual—; se trata de formas vitales y singulares de experimentación sin garantías que requieren de traducción pertinente para facilitar su debida comprensión. Como ya lo hemos advertido en otras ocasiones (Quijano, 2016), la reivindicación de la diferencia económico/cultural, se instala en los esfuerzos y disputas por el sentido de lo económico en medio de los dispositivos de producción técnica de mundos o formas existenciales vinculadas a la experiencia del desarrollo económico mediante la movilización estratégica de afectos, sentimientos, atención, deseos y memoria como práctica noopolítica contemporánea que poco a poco crea algo así como esos otros capitalistas o “clones en miniatura del capitalismo —a través de, por ejemplo, la microfinanciación y el desarrollo rural modernizante” (Escobar, 2012: 38).

Empero, concebir la diferencia económico/cultural tiene sentido en tanto principio y fuente de inteligibilidad, esperanza y posibilidad, y no

como apelación y práctica de impunidad que destaca y valora la diferencia sólo como lugar aséptico, positivo, bueno y exento de problemas. Contrariamente y frente a la hegemonía económica monológica y monocultural universal, nuestro esfuerzo busca mostrar el panorama diverso y pluriversal de las economías comunitarias, lugarizadas y biodiversas y de los lugares habitados por diferencia económico/cultural, no obstante, su invisibilización o descalificación por la economía política y la economía formal.

En medio de las visiones y prácticas económicas que exigen un esfuerzo para (re)pensar por fuera de los esquemas y marcos dominantes en la academia y la disciplina económica, el desafío inmediato consiste ante todo en nuestra inevitable transformación y reinención ontológica como posibilidad de movilizar lo económico desde la diferencia en tanto precursor necesario para impugnar y desmontar los marcos que discapacitan, subsumen y capturan, dando paso a procesos e iniciativas para desafiar y desestabilizar las certezas epistemológicas y prácticas del relato económico mundial y su patrón global de dominación para suscitar el empoderamiento y la transformación.

Las transformaciones sustantivas no solo en el campo de otros modos, no estarán necesariamente ancladas en el plano de totalidad del mundo y en la construcción de grandes modelos. Tendrán también que ver con la “micropolítica doméstica” (Toledo, 2014), la subversión y desgerarquización de y en los lugares, los cambios del mundo sin tomar el poder (estatal) (Holloway 2002) y, en general, con la organización del lugar para la vida comunal. Reorganizar las organizaciones (re)pensar lo económico/cultural en el aquí y el ahora, seguirá siendo un desafío frente al reclamo por economías de otros modos en defensa de la vida y no del capital, concreciones que no vendrán de los estados, los gobiernos y las corporaciones e instituciones convencionales liberales. Ah, también hay que añadir que la diferencia económico/cultural, tiene que ver con lo que pasa en “las cocinas, donde están el fuego y los dones de la tierra, el agua y la conversación, el afecto y la memoria” (Ospina, 2017). Pensar creativamente el aquí y el ahora en el horizonte de las economías diversas, representa también, una perspectiva de esperanza e inteligibilidad, en la cual, los del lado del no ser siguen haciendo cosas de otros modos y sembrando vida en todas partes donde hay muerte.

BIBLIOGRAFÍA

- Batista, José (2006), “Economía cultural: elementos para un análisis cultural de lo económico y para una crítica de la economía (ortodoxa) en *Porik An* (Popayán) No 10.
- Bird-David, Nurit (2004), “Las economías: una perspectiva económico cultural” en *Porik An* (Popayán) núm. 9.
- Brey, Antoni; Innerarity, Daniel; Mayos, Gancol (2009), *La sociedad de la ignorancia y otros ensayos* (Barcelona: Infonomía).
- Coraggio, Jose Luis (2002), “La economía social como vía para otro desarrollo social”. http://www.riless.org/biblioteca_desarrollo.shtml?cmd%5B223%5D=x-223-44b6f-b93b90d3b4f91bf0b998a75c413. (Consultada: 15/03/2020).
- Corredor, Carlos (2013), *Economía sin Robinson Crusoe. Apuntes para superar el autismo* (Popayán: Sentipensar editores).
- Díaz-Polanco, Héctor (2005), “Etnofagia y multiculturalismo”. Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. <http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/indigenas/etnofagia.pdf>. acceso 18/03/2020.
- Escobar, Arturo (2014), *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Medellín: UNAULA).
- Escobar, Arturo (2012), *La invención del desarrollo* (Popayán: Sello editorial Universidad del Cauca).
- Escobar, Arturo (2005), *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia* (Popayán: Icanh/Universidad del Cauca).
- Esteva, Gustavo (1996), “Desarrollo”, en Sach Wolfgang (edit.) *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento para el poder* (Lima: Pratec).
- Ferraro, Enilia (2004), *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo* (Quito: Ediciones Abya Yala).
- Fry, Tony (2012), *Becoming human by desing*, (Londres: Berg).
- Gaiger, Luiz (2004), “Emprendimientos Económicos Solidarios” en Cattani, Antonio (comp.) *La Otra Economía* (Buenos Aires: Altamira).
- Gibson-Graham, J.K. 2011 (2006). *Una política poscapitalista* (Bogotá: Siglo del hombre editores/ Pontificia Universidad Javeriana).
- Gibson-Graham, J.K. (2007), “La construcción de economías comunitarias: las mujeres y la política de lugar”, en Harcourt, W. y Escobar, A. (eds.), *Las mujeres y las políticas del lugar* (México: UNAM).

- Gibson-Graham, J.K. (1996), *The end of capitalism (As we knex it)* (Oxford: Blackwell).
- Gudeman, S. 1986. *Economics and culture. Models and metaphors of livelihood* (Londres: routledge & Kegan Paul).
- Gudeman, S. y Rivera A. (1990), *Conversation in Colombia. The domestic economy in life and text* (Cambridge University Press).
- Gutiérrez, R. (2012), “Pistas reflexivas para orientarnos en una turbulenta época de peligro” en Gutierrez R. (Comp.) *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (Cochabamba: Pez en el árbol editorial).
- Gudynas, E. (2014), El malestar Moderno con el Buen Vivir: Reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo en Quintero, P. (Ed.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir* (Buenos Aires: Ediciones del Signo).
- Haber, A. (2011), “Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada” en *Revista de Antropología* No 23.
- Hathaway, M. y Boff, L. (2009), *The Tao of liberation: Exploring the ecology of transformation* (Maryknoll, New York: Orbis Books).
- Holloway, J. (2002), *Cambiar el mundo sin tomarse el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla.
- Nakata, M. (2014), *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas* (Quito: Abya Yala).
- Negri, T. y Hardt, M. (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio* (Barcelona: Edic. Debate).
- Leclercq, G. (1973), *Antropología y colonialismo* (Madrid: Alberto corazón).
- Mansilla, H. (2011), *Ideologías con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias* (La Paz: La Mirada Salvaje).
- Medina, J. (2010), *Mirar con los dos ojos. Insumos para profundizar el proceso de cambio como un diálogo de matrices civilizatorias* (La Paz: La Mirada Salvaje).
- Medina, J. (2006), *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial* (La Paz: Garza azul editores).
- Medina, J. (2001), *La comprensión indígena de la buena vida. Suma Qamaña* (La Paz: Garza azul editores).
- Ospina, W. (2017), “Pedir lo imposible”. *El Espectador*. Disponible en: <https://www.elespectador.com/opinion/pedir-lo-imposible-columna-723821>
- Quijano, O. (2016), *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad* (Popayán: Universidad del Cauca/Universidad Andina Simón Bolívar).

- Razeto, L. (2002), *La economía solidaria como radicalización de la democracia*. Ponencia presentada en el II Foro Social Mundial de Porto Alegre, Seminario sobre Economía de Solidaridad. www.economiasolidaria.net. (Consultada: 27/04/2020).
- Sahlins, M. (1988), *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica* (Barcelona: Gedisa).
- Santos, B. (2010), *Para descolonizar a occidente. Más allá del pensamiento abismal* (Buenos Aires: CLACSO).
- Santos, B. (2006a), *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia* (Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer. S.A).
- Santos, B. (2006b), *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (Buenos Aires: Clacso).
- Santos, B. (2006c), *Sembrar otras soluciones. Los caminos de la biodiversidad y de los conocimientos rivales* (Caracas: Misterio de ciencia y tecnología)
- Santos, B. (1998), *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad* (Bogotá: Ediciones Uniandes).
- Shayegan, D. (2008), *La luz viene de occidente* (Barcelona: Tusquets editores).
- Shiva, V. (2008), *Los monocultivos de la mente* (Monterrey: Editorial fineo).
- Sánchez P. (2011), “Discursos retroevolucionarios: Sumak Kausay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos”, en *Ecuador Debate* 84.
- Spedding, A. (2010), “Suma tamaña”, ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir “vivir bien”?) en *Fe y Pueblo* (La Paz) 17.
- Stefanoni, P. (2012), “¿Y quién no quería “vivir bien”? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano”, en *Crítica y Emancipación* (CLACSO), 4(7).
- Temple, D. (1997), *El Quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas* (La Paz: Editorial Aruwiwiri).
- Toledo, V., y Ortiz-Espejel, B. (2014), *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad: una geopolítica de las resistencias bioculturales* (Puebla: Universidad Iberoamericana).
- Uzeda, A. (2009), “Suma Qamaña. Visiones indígenas y desarrollo”, en *Traspatios, Revista Ciencias Sociales*, 1.
- Zibechi, R. y Hardt, M. (2013), *Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales* (Buenos Aires, Mardulce).

2. SOLIDARIDAD “ECONÓMICA”: HACIA “ECONOMÍAS Y TRABAJOS DESCOLONIALES”.

Un diálogo exploratorio con las
visiones feminista e “indígena” y marxista *

BORIS MARAÑÓN PIMENTEL **

INTRODUCCIÓN

Este documento plantea una discusión descolonial de los conceptos dominantes de “economía” y trabajo que permita contribuir a sentipensar formas no eurocéntricas de concebir la satisfacción de nuestras necesidades materiales y espirituales. Se trata de establecer cuáles son los aportes de visiones feministas, “indígena” y marxista para la elaboración de una mirada otra de “economía” denominada solidaridad “económica” (SE) como categoría de transición histórica, y resignificar el trabajo, entendido como actividad en sentido amplio, es decir, para la reproducción de la vida humana y no humana (y no sólo como esfuerzo físico y mental no asalariado o trabajo asalariado o empleo).

— * Este texto es una versión modificada de la ponencia presentada en el “Encuentro Internacional Alternativas al Desarrollo y Tendencias a la Descolonización de las Economías para la Reproducción de la Vida y los Buenos Vivires”, organizado por la Universidad del Cauca y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, en la ciudad de Popayán, Colombia, del 21 al 23 de noviembre de 2019.

— ** Un agradecimiento al Proyecto PAPIIT IN301920, “Sustentabilidad ecológico-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones”.

ALGUNAS CATEGORÍAS INDISPENSABLES PARA ELABORAR UNA PROPUESTA DESCOLONIAL DE “ECONOMÍA” Y DE TRABAJO¹

En las últimas décadas ha estado emergiendo en América Latina un amplio debate que se orienta a la descolonialidad de la subjetividad y de la materialidad de las relaciones sociales en el capitalismo colonial-moderno, mundial, eurocentrado y patriarcal, enfatizando la necesidad de resignificar y practicar otras formas de “economía” (comunitaria, feminista, solidaria, cooperativa, autogestiva, social, ecológica, del cuidado) para mencionar a algunas de las más importantes), que se distancian de la visión hegemónica y eurocéntrica.

Este despliegue de ideas y acciones es parte de lo que Quijano denominaba “el movimiento de la sociedad” y no el de movimiento social, para mostrar que, desde la heterogeneidad histórico-estructural existente, surgen propuestas procedentes de distintos lugares sociales y geográficos, que se rebelan contra lo absurdo de considerar “economía” a la prosaica actividad de producir para vender y acumular dinero, que conduce a la opresión de la inmensa mayoría de la población mundial y la destrucción de la Madre Tierra.

Desde esta subjetividad en efervescencia se va planteando, por ejemplo, una “economía” solidaria, comunitaria, del cuidado, feminista, ecológica. Todas ellas constituyen una crítica al capitalismo desde un aspecto problemático y opresivo de la vida social y desde sujetos específicos. De este modo se plantea, por ejemplo, que: “una economía no será poscapitalista si no es antipatriarcal”, al mismo tiempo que se afirma que es necesario solidarizar la economía.

¿Cómo amalgamar todas estas importantes contribuciones para sentipensar y practicar la “economía” de manera pluriversa, de modo que se pueda tratar de fortalecer el potencial crítico y orientador de acciones para la transformación de la sociedad capitalista, colonial-moderna, que cada una de dichas propuestas tiene?

Una posibilidad es recuperar algunos rasgos del sentipensamiento crítico descolonial que pueden ser útiles para reformular el concepto de “economía”, considerando a) la relación sociedad-“naturaleza”, relevan-

— 1. Esta sección está basada en Marañón (2018).

te en esta época histórica caracterizada por el peligro de destrucción de las bases materiales de la vida en el planeta,² b) las relaciones de poder y la totalidad histórico-social, c) la heterogeneidad histórico-estructural y la pluriversalidad de epistemes. Estos tres rasgos podrían contribuir a estructurar una mirada compleja de la realidad social, esto es, una visión desde la donde tengan cabida las diversas propuestas de "economías" alternativas, ya que cada una de ellas enfatiza una dimensión problemática de la vida social en la sociedad capitalista, colonial-moderna, patriarcal.

LA RELACIÓN SOCIEDAD-"NATURALEZA"

Este es un tema crucial en el actual tiempo histórico de crisis del patrón de poder, por su orientación destructiva no solo de la vida humana, sino de las posibilidades de la vida en general en el planeta Tierra. Es indispensable tener como punto de partida de toda consideración descolonial de la "economía" y del trabajo la visión de relacionalidad y complementariedad entre los humanos y la "naturaleza", de relación sujeto-sujeto y de cuestionamiento a la dominación y explotación de la segunda por los primeros. Son imprescindibles, sin duda alguna, los aportes de las culturas "indígenas" al proponer lo humano como integrado y perteneciente a la "naturaleza", la misma que no es un objeto sino un ser vivo: la Madre Tierra. Esto se relaciona con el principio panzoísta que implica:

Todo tiene vida, nada es simplemente materia inerte [...] el universo Pacha no es una máquina o un mecanismo gigantesco que se organiza y mueve simplemente por leyes mecánicas, tal como afirmaron los filósofos europeos modernos [...] es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio (Esterman, 2012: 157)

Se considera: a) la vida (*kawsay*, *qamaña*, *jakaña*) en su totalidad, no solamente la del ser humano o de animales y plantas, sino de toda la *Pacha*;

— 2. Véase Marañón (2016), Toledo (2013).

b) el Bien Vivir (*allin* o *sumak kawsay*; *suma qamaña*; *ivi maräei*; *küme mogen*) como horizonte de sentido, que incluye a los demás seres, animales, plantas, minerales, astros, espíritus y divinidades, como modo de existencia que está en equilibrio con todos los demás elementos de la *Pacha*; c) el Bien Vivir se orienta por los principios de compatibilidad ecológica, social, intergeneracional, pachasófica y cultural; la sostenibilidad y sustentabilidad del “desarrollo” en clave indígena sólo se garantiza en la medida en que contribuye al Vivir Bien; d) del principio panzoísta, ya enunciado, se deriva que el “desarrollo” para el mundo andino *no es antropocéntrico ni antropomorfo*, ya que no puede haber crecimiento y mejoramiento para la humanidad en detrimento de la “naturaleza”, pues todo esfuerzo por mejorar el bienestar humano tiene que estar articulado con un equilibrio mayor que es ecológico y —en última instancia *Raleway* cósmico (o pachasófico). El ser humano no es la medida de todas las cosas, sino una *chakana*, un puente mediador para contribuir a constituir y restituir la armonía y el equilibrio universal (Estermann, 2012: 157-159, cursivas nuestras).

RELACIONES DE PODER Y TOTALIDAD

Es necesario incorporar la cuestión del poder en el conocimiento y el debate, las relaciones de poder entre explotadores y explotados, entre dominantes y dominados, ya que eso implica estudiar sus determinaciones históricas: sus fuentes, condicionamientos, patrones de formación, de cambio, de crisis y de remoción. Así, plantearse el estudio de una problemática concreta requiere pues, tener en consideración, la totalidad social.

En la partida, es necesario reconocer que todo fenómeno histórico-social consiste en y/o expresa una relación social o una malla de relaciones sociales. Por eso, su explicación y su sentido no pueden ser encontrados sino respecto de un campo de relaciones mayor al que corresponde. Dicho campo de relaciones respecto del cual un determinado fenómeno puede tener explicación y sentido es lo que aquí se asume con el concepto de totalidad histórico-social (Quijano, 2007: 9).

El concepto de totalidad social permitiría, de manera concreta, organizar el análisis de social a partir de un recorte específico de la realidad, en el que se encuentran los elementos que la conforman, esto es su diversidad y, al mismo tiempo, lo que integra dicha diversidad y particularidad. De este modo, el análisis debe ser capaz de explicar el todo, debe ayudarnos a comprender la totalidad, pero esta explicación no debe dejar de lado los elementos conformantes de dicha realidad, y la interdependencia existente entre ellos, así como los problemas de jerarquizaciones y dominios. Esta orientación evita el holismo vacío, homogéneo, simétrico y, al mismo tiempo, el análisis fragmentario, parcelario, que se centra en lo diverso, en lo singular, sin considerar en el escenario lo que organiza lo diverso. Así, el enfoque de la totalidad, como un todo organizado y jerarquizado, formado por la unidad y lo diverso, implica concebirla como una unidad contradictoria, que organiza y desorganiza, que ordena y desordena, que produce movimiento, cambio y transformación (Osorio, 2001: 112-116).

Desde la perspectiva de la Des/Colonialidad del poder, esta totalidad está organizada por relaciones de poder (entendido como la co-presencia de dominación, explotación y conflicto en cinco ámbitos de la existencia social-trabajo, autoridad colectiva, "naturaleza", sexo-género-sexualidad y subjetividad) e históricamente y a nivel mundial, se organiza como un patrón de poder que tiene a la colonialidad (la invención de la "raza" y la jerarquización de la población mundial desde criterios biológicos) como un sistema de dominación social, el capitalismo (diversas formas de control del trabajo-servidumbre, esclavitud, producción mercantil simple, reciprocidad y salario, hegemonizada por la relación capital-trabajo —y un sistema de producción de subjetividad-saber científico, imaginario y memoria histórica— que impone como único y legítimo el derrotero histórico y los logros, instituciones y prácticas de las sociedades occidentales, para el mundo entero, descartando por incivilizadas, salvajes, atrasadas las formas de vida de vida no occidentales. Desde la teoría de la Des/Colonialidad del poder, asimismo, es imprescindible considerar que la subjetividad dominante parte del dualismo radical sujeto-objeto, el mismo que fundamenta las dicotomías, entre otras, de sexo-género sexualidad, de "raza",

de clase, y la separación entre lo humano y lo no humano (Rodríguez y Marañón, 2020).

Plantear el análisis de la “economía” a partir de la totalidad y de las *relaciones de poder*, aspecto evadido e invisibilizado por la vertiente hegemónica de “economía”³ implicaría que también las diversas propuestas alternativas de “economía” ya mencionadas puedan ser sentipensadas y practicadas considerando la complejidad de las relaciones de poder existentes en la sociedad capitalista, moderno-colonial, porque teniendo en cuenta cómo están anudadas las formas de opresión, no es posible lograr la emancipación plena si las luchas se concentran en un solo ámbito de esta totalidad, dejando de lado los otros espacios decisivos de las relaciones de poder.

De este modo, se trata no solo de incorporar las relaciones de poder en el análisis de las “economías” alternativas sino de considerar una perspectiva integral del poder,⁴ de modo que la crítica de la idea hegemónica de “economía” incorpore la totalidad social y, por tanto, de los diversos ámbitos en que se expresa el poder, articulando los cuestionamientos desde lo material y subjetivo sin que ambas dimensiones queden separadas, y sin que una se considere determinante de la otra (vg., que el control de los medios de producción sea el eje de estructuración de la sociedad). Al mismo tiempo, sería importante incorporar una visión de la totalidad no sistémica ni orgánica ni mecánica, sino un enfoque de totalidad abierta, en la que la totalidad tiene una lógica de desenvolvimiento, pero al mismo tiempo cada parte integrante tiene su propio movimiento, de modo que el todo influye en las partes y viceversa (Quijano, 2007).

HETEROGENEIDAD HISTÓRICO-ESTRUCTURAL Y PLURIVERSALIDAD DE EPISTEMES

La contribución a la elaboración de una nueva visión de “economía” debería incluir también las distintas miradas que emanan desde la heterogeneidad histórico-estructural (combinación de diversos espacios-tiempos articula-

— 3. Véanse Dobb (2007), Corredor (2005), Gibson y Graham (2011), Quijano Valencia (2012).

— 4. Como lo plantea la teoría de la Colonialidad del poder (Quijano, 2007).

dos por la relación capital-trabajo) y desde las distintas formas de desobediencia epistémica que se expresan desde abajo respecto del actual patrón de poder capitalista, moderno-colonial. La propuesta de un nuevo sentido de la “economía” no podría basarse en un solo lugar de enunciación, ni en una sola nueva episteme, sino en varias de ellas, como un reconocimiento a las diferencias culturales existentes y negadas por la colonialidad del poder (Quijano, 2007). La concepción hegemónica de “economía”, fue la imposición de una sola episteme que se tornó universalista, colonialista y eurocéntrica como resultado de la hegemonía mundial de un grupo social, capitalista, originado en Europa. Desde la descolonialidad del poder, una nueva idea de “economía” debe partir del reconocimiento de la diversidad e incorporar las propuestas que emanan de diversas epistemes, considerando, según Quijano, “la revuelta epistémica existente a nivel mundial”. En este sentido el esfuerzo de síntesis orientado hacia un concepto pluriverso de “economía” debería tener en cuenta una amplia gama de orientaciones críticas, que se caracterizan por no asociarse a la racionalidad instrumental, y que en el pensamiento de Mariátegui, según Germán (1995), tendrían elementos de racionalidades liberadoras (en términos de las promesas incumplidas de la modernidad) y solidarias (respecto a la convivencia equilibrada entre lo humano y la “naturaleza”).⁵

Por tanto, la mirada descolonial de un nuevo concepto de “economía” requiere partir de relaciones sujeto-sujeto entre lo humano y no humano para aprender a cuidar a la Madre Tierra como fuente de toda vida, desde una visión no antropocéntrica sino ecosociocéntrica; partir de la “economía”, sus sentidos y prácticas como expresión de relaciones de poder subjetivas y materiales al mismo tiempo, ubicándola en la totalidad social, lo cual implica no sólo “solidarizar” la “economía” sino la sociedad en su conjunto; y finalmente, reconocer la heterogeneidad histórico estructural de la sociedad y tomar la pluriversalidad de visiones y prácticas “económicas” y culturales (solidarias, comunitarias, feministas, del cuidado, ecológicas, autogestivas, entre otras). Esto es, la diferencia económico-cultural enfatizada por Quijano Valencia (2012).

— 5. Véase Marañón (2014), López y Marañón (2014).

LA CRÍTICA FEMINISTA AL CAPITALISMO O AL PATRÓN DE PODER MODERNO-COLONIAL Y SUS APORTES A UNA VISIÓN DESCOLONIAL DE LA "ECONOMÍA" Y EL TRABAJO

Los feminismos críticos han realizado una valiosa crítica a las versiones reduccionistas del marxismo que centraban las relaciones de poder en la dimensión económica, proponiendo considerar las relaciones sexo-género-sexualidad, como otra instancia en la que se registran relaciones de dominación, explotación y discriminación. Al mismo tiempo, los feminismos críticos han propuesto revalorar el papel de la mujer y de lo femenino en la producción, en la reproducción social y en la transformación societal.

Existe una vasta producción desde los feminismos críticos, entendidos como aquéllos que plantean un cuestionamiento radical a la sociedad capitalista actual, y para este diálogo exploratorio se seleccionaron por su radicalidad y fundamentación tres perspectivas: la crítica feminista-marxista (Federici), el conflicto capital-vida (Pérez) y la crítica decolonial (Quiroga/Gómez).

LA CRÍTICA FEMINISTA-MARXISTA

En palabras de Federici (2019: 49-50), “la Economía Feminista tiene su origen en las visiones epistemológicas de los movimientos sociales, que fomentaron el debate y el análisis sobre el concepto de la reproducción en los años ‘70”. Federici sostiene que dos de las tareas fundamentales de la economía feminista son, por un lado, promover una crítica de la lógica de la acumulación capitalista, que se funda en la explotación del trabajo humano, en la privatización de la riqueza natural y de la riqueza producida, y

hacer una crítica del concepto mismo de economía. Nos han enseñado que la economía es la ciencia que muestra cómo utilizar la distribución de la riqueza en un contexto de escasez. Es imprescindible para la economía feminista demostrar que no hay escasez, que la escasez hoy y siempre es una cosa producida por las desigualdades sociales, por un sistema que se está comiendo el mundo, que se apropia de la

riqueza natural, que la destruye y no se preocupa de reproducirla para las nuevas generaciones. (ibid.)

Federici (2018) reconoce la contribución valiosa de Marx al pensamiento feminista, entendido éste como parte de un movimiento de liberación y de cambio social, no solo para las mujeres sino para toda la sociedad. Sin embargo, plantea la crítica a ciertos elementos problemáticos de la visión de Marx, destacando cuatro aspectos cruciales: su visión de la historia a partir de un sujeto universal, la ausencia del análisis de la reproducción en la acumulación originaria, el silencio sobre la contribución decisiva del trabajo reproductivo a la acumulación capitalista y una concepción restringida de trabajo socialmente necesario.

Sobre, la visión de un sujeto histórico universal único en la sociedad señala:

Para Marx, la historia es un proceso de lucha, de lucha de clases, de lucha de los seres humanos por liberarse de la explotación. No se puede estudiar la historia desde el punto de vista de un sujeto universal, único, si la historia es entendida como una historia de conflictos, de divisiones, de lucha. Para el feminismo esta perspectiva es muy importante. Desde el punto de vista feminista es fundamental poner en el centro que esta sociedad se perpetúa a través de generar divisiones, divisiones por género, por raza, por edad. Una visión universalizante de la sociedad, del cambio social, desde un sujeto único, termina reproduciendo la visión de las clases dominantes (Federici, 2018:12).

Respecto del papel de la reproducción en la acumulación originaria, Federici afirma que fue:

[...] un proceso de desposesión, de expulsión del campesinado de la tierra y que incluyó también la esclavitud y la colonización de América [...]. Lo que Marx no vio es que en el proceso de acumulación originaria no solo se separa al campesinado de la tierra sino que también tiene lugar la separación entre el proceso de producción (producción

para el mercado, producción de mercancías) y el proceso de reproducción (producción de la fuerza de trabajo); estos dos procesos empiezan a separarse físicamente y, además, a ser desarrollados por distintos sujetos. El primero es mayormente masculino, el segundo femenino; el primero asalariado, el segundo no asalariado (Federici, 2018:19).

En relación a la acumulación capitalista y trabajo reproductivo, menciona que:

[...] una mirada marxista-feminista, y para mí “feminista” significa “centrada en el proceso de reproducción” [... Implica la] recuperación del trabajo de reproducción, de las actividades de reproducción, de su revalorización, desde la óptica de la construcción de una sociedad cuyo fin, en palabras de Marx, sea la reproducción de la vida, la felicidad de la sociedad misma, y no la explotación del trabajo (Federici, 2018: 21-23).

Federici crítica a Marx por no considerar el aporte femenino como trabajo reproductivo a la acumulación capitalista, pues Marx destacó solamente la explotación de la fuerza de trabajo asalariada. Así, Federici (2013) afirma que:

El trabajo doméstico es mucho más que la limpieza de la casa. Es servir a los que ganan el salario, física, emocional y sexualmente, tenerlos listos para el trabajo día tras día. Es la crianza y cuidado de nuestros hijos —los futuros trabajadores— [...] asegurándonos de que ellos también actúen de la manera que se espera bajo el capitalismo. Esto significa que tras cada fábrica, tras cada escuela, oficina o mina se encuentra oculto el trabajo de millones de mujeres que han consumido su vida [...] La disponibilidad de una fuerza de trabajo estable, bien disciplinada, es una condición esencial para la producción en cualquiera de los estadios del desarrollo capitalista (Federici, 2018: 30-31).

Federici sostiene que Marx a pesar de su crítica a las relaciones patriarcales, centró su análisis del capital desde un punto de vista masculino del “hombre que trabaja”, del trabajador industrial, considerado el portador de una aspiración universal a la liberación de la humanidad. Si bien Marx está consciente de que la acumulación de capital tiene como elemento central la reproducción de la fuerza de trabajo, no considera la importancia del trabajo doméstico, el mismo que se encarga de proveer fuerza de trabajo estable y disciplinada, lo que implica que el trabajo reproductivo es un momento de la producción capitalista:

Federici trata de explicar esta “ceguera” en Marx —sobre la relación inextricable entre producción y reproducción—, sosteniendo tres razones centrales: a) en su época todavía no se había constituido la familia nuclear obrera, pues mayormente en las fábricas trabajan los padres y los hijos; b) la naturalización y vocación del trabajo femenino y su desvalorización, así como el surgimiento de una división sexual del trabajo específica del capitalismo, tiene su origen en los siglos XVI y XVII con la caza de brujas; c) su visión progresiva de la historia “su creencia en el progreso a partir del desarrollo de las fuerzas productivas, del capitalismo y de la clase obrera que conduciría al socialismo no le llevó a considerar la importancia del trabajo femenino (Federici, 2018: 64-65).

Si la crítica de Marx al capital no considera el trabajo de reproducción como un elemento fundamental de la acumulación capitalista, “es igualmente cuestionable la concepción marxista del trabajo y se requiere una redefinición del mismo en tanto trabajo socialmente necesario, pues éste para el marxismo está conformado por el trabajo asalariado productor de mercancías” (Federici, 2018: 102). Por lo tanto, en una propuesta de reformulación del trabajo socialmente necesario, Federici propone incluir el trabajo de reproducción:

Pilar de todas las formas de organización del trabajo en la sociedad capitalista. No es un trabajo precapitalista, un trabajo atrasado, un trabajo natural [...] es absolutamente funcional a la organización del trabajo capitalista. [...]. La sociedad y la organización del trabajo como formado por dos cadenas de montaje: una cadena de montaje

que produce las mercancías y otra cadena de montaje que produce a los trabajadores y cuyo centro es la casa (Federici, 2018: 18).

¿Cuáles son, por tanto, los aportes del feminismo marxista propuesto por Federici para tratar de elaborar una visión descolonial de “economía”? Además de realizar una crítica a la concepción y práctica hegemónica de “economía”, por basarse en la escasez, la misma que es en realidad generada por las desigualdades sociales y de poder, Federici critica la visión de Marx en términos de: *a*) no tener en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural al basarse en una visión progresiva de la historia y establecer un sujeto universal (el proletario) para el cambio social, ignorando a otros sujetos; *b*) considerar que la emergencia del capitalismo significó solo la desposesión de la tierra dejando de lado la ruptura entre las esferas de la producción y reproducción social; a lo que habría que agregar una tercera disociación de tipo subjetivo (con consecuencias materiales) constituida por la idea de “raza”, que separa jerárquicamente a los humanos según sus rasgos biológicos; *c*) enfatizar la importancia del trabajo productivo asociado al valor de cambio, concediendo una importancia reducida al trabajo reproductivo, el trabajo que se hace en la casa y, también, podríamos añadir desde la pluralidad de epistemes, a todos los otros que no pasan por la generación de valor que se valoriza (trabajo campesino, artesano, “indígena”, entre otros); lo cual implica una reformulación del concepto de trabajo productivo; y *d*) no tener en cuenta la división sexual del trabajo generada por el capitalismo, que responde a la separación entre producción y reproducción y a la desvalorización del trabajo femenino.

EL CONFLICTO CAPITAL-VIDA: ECONOMÍA FEMINISTA Y SOSTENIBILIDAD DE LA VIDA

Otra vertiente crítica es la Economía feminista (EF) desarrollada por Pérez y Agenjo, que formulan críticas a la “economía” ortodoxa, a la “economía” que busca la equidad de género y proponen no sólo una crítica a las relaciones patriarcales en la economía asociada al salario y mercado capitalista, sino también al capitalismo, destacando la necesidad de enfatizar

la sostenibilidad de la vida. Según estas autoras, la Economía feminista pretende:

Identificar los sesgos androcéntricos de las teorías económicas que impiden tener una comprensión integral de la economía y de los procesos de inclusión/exclusión que en ella se producen, especialmente de los marcados por el género. A partir de ahí, pretende obtener herramientas conceptuales y metodológicas para revertir dichos sesgos y aplicar una perspectiva feminista a la comprensión de fenómenos económicos, desplazando el eje analítico de los mercados a los procesos que sostienen la vida. Con todo ello, se propone reflexionar sobre los procesos y políticas económicas actuales recuperando las esferas invisibilizadas de la economía y preguntándose cómo interactúan con la desigualdad entre mujeres y hombres (Pérez y Agenjo, 2018: s/p).

De acuerdo con las autoras mencionadas:

La EF rompe con la economía convencional en múltiples aspectos. A nivel epistemológico, cuestiona las gafas androcéntricas con que la economía neoclásica observa todo, y su estructura de pensamiento dicotómica y androcéntrica, que excluye sistemáticamente lo feminizado. También denuncia que el objeto de estudio de la economía queda reducido a los aspectos mercantiles, relegando a la invisibilidad la naturaleza, las necesidades del cuerpo y las relaciones humanas, incluyendo la reproducción del poder (con base en la clase, el género, la raza, etc.) (Pérez y Agenjo 2018: s/p).

Se destaca la corporeidad y los criterios centrales de clasificación social (género, raza, clase) de los sujetos económicos, destacando las relaciones de género:

Se pone cuerpo a la teoría, reconociendo que los agentes económicos no son *homos economicus* abstractos, sino sujetos marcados por el género, la raza/etnia, la clase social, la condición migratoria,

la orientación sexual, la identidad de género, etc. La EF desvela que el Robinson Crusoe que la economía neoclásica utiliza en sus modelos matemáticos, asegurando que es una metáfora universal del ser humano, realmente es el símbolo del sujeto privilegiado en el sistema económico dominante: el BBVAH (blanco, burgués, varón, adulto, heterosexual) sin diversidad funcional, urbano, occidental. Esta figura convierte a todo el resto de personas en el otro (Pérez y Ajenjo 2018: s/p).

En otros textos, Pérez (2014 y 2019) ha desarrollado el enfoque del conflicto capital-vida. Destaca su esfuerzo por criticar al capitalismo a partir del reconocimiento de la pluriversalidad de miradas críticas, ubicándose de manera clara en una perspectiva anticapitalista:

Dentro de la diversidad de los feminismos, este enfoque se sitúa en una posición marcada, sin lugar a dudas, por su condición anticapitalista, por estar cercana al ecofeminismo y por aspirar a haber aprendido algo del feminismo *queer* y postcolonial [...] busca aportar ideas que confluyan con otras miradas heterodoxas en la configuración de un horizonte de utopía frente a la crisis civilizatoria que estamos viviendo. Varias de estas miradas apuestan por la sostenibilidad multidimensional en tanto que herramienta analítica (cómo el sistema sostiene o ataca la vida, y de qué vida se trata) y política (cómo avanzar hacia un sistema que sostenga la vida) (2019: 37).

Esto, lo plantea argumentando que hay una contradicción fundamental entre el capital y la vida:

Pues bien, uno de los elementos definitorios de esa Cosa escandalosa [...] este sistema biocida que se va imponiendo globalmente [...] es que los mercados capitalistas están en su epicentro. El punto de arranque de la propuesta que toma como eje analítico y político la sostenibilidad de la vida, a la hora de pensar la economía y abordar la crisis, puede entenderse como una rebelión contra este *statu quo* [...] decimos que están en el epicentro porque sus mecanismos defi-

nen cómo funciona la estructura socioeconómica; y porque el proceso socialmente garantizado es la acumulación de capital. Esto inhibe una responsabilidad colectiva en el sostenimiento de la vida y, más aún, establece una amenaza constante sobre esta, que termina resolviéndose (malamente) en esferas feminizadas e invisibilizadas (2019: 137).

Pérez precisa los alcances de la noción de *sostenibilidad de la vida*, distinguiéndola del “desarrollo sustentable”, proponiendo incorporar lo humano y lo no humano:

La noción de sostenibilidad proviene de la mirada ecologista (y no debe confundirse con su tergiversación en términos de desarrollo sostenible), mientras que la idea de sostenibilidad de la vida está más vinculada a la pregunta feminista sobre cómo se reproducen las sociedades. La apuesta sería la confluencia de estas dos perspectivas (y otras), sin escindir vida humana y no humana, y siendo conscientes de que no hay una vida abstracta, pura e inmaculada a la que podamos volver la mirada, sino diversas concepciones ético-políticas de la vida (2014: 37-38).

Al plantear el conflicto capital-vida, Pérez hace una síntesis desde varias teorías críticas, recupera la crítica marxista como un sistema basado en la desigualdad y en el conflicto capital-trabajo, que se basa en la expropiación de los medios de reproducción de la vida por parte de los capitalistas, donde los desposeídos se convierten en esclavos del salario, precisando que hay una contradicción entre la acumulación capitalista y la sostenibilidad de la vida. Pero, sostiene que el conflicto capital-vida no es solo con el trabajo asalariado:

[...] sino con todos los trabajos, también los no pagados. El problema es que el marxismo da una explicación basada en una noción unidimensional y reduccionista de la vida, donde esta se entiende solo en tanto en cuanto es mano de obra, mercancía fuerza de trabajo. Pero no queremos pensar la vida solo desde su faceta de *input* en el proceso de valorización; queremos pensar la vida desde la vida misma [...]

Dicho de otra forma, el bien-estar (o el mal-estar) es una experiencia multidimensional y compleja que no se entiende solo a través de la pregunta por el acceso al salario, ni siquiera desde su noción amplia de salario directo, indirecto y diferido (Pérez, 2019: 123).

Por tanto, la autora añade otros dos conflictos que contribuyen a perfilar una mirada más abarcativa de la contradicción capital-vida: el ecologismo y el feminismo. El primero sostiene que:

En el capitalismo, la naturaleza se entiende como un recurso puesto al servicio del crecimiento económico, sin valor ni sentido en sí misma. La producción de bienes y servicios de mercado es un proceso que utiliza energía para extraer y transformar los materiales que están en el planeta, emitiendo a la vez energía degradada y generando recursos, en un proceso cada vez más acelerado que presiona de manera creciente sobre los límites del planeta. La ganancia siempre se ha hecho en base a la depredación ecosistémica. El capitalismo está en conflicto estructural con la vida del planeta, es inherentemente ecocida (Pérez 2019: 120).

Este triple enfoque, marxista, ecologista y feminista, permite a Pérez “definir esta contradicción estructural e irresoluble entre el proceso de acumulación de capital y los procesos de sostenibilidad de la vida”; por tanto, afirma que la “valorización del capital se da a costa del expolio y despojo de la vida humana y no humana” (Pérez, 2019: 122). Agrega que este es un conflicto definitorio del sistema socioeconómico hegemónico, *que es capitalista, pero es también heteropatriarcal, colonialista y medioambientalmente destructor* (Pérez, 2019: 122).

Es un conflicto de carácter heteropatriarcal porque la esfera de la acumulación necesita de una dimensión invisibilizada de cuidados feminizados. Hay una comprensión binarista y heteronormativa de las esferas producción/reproducción: la reproducción queda feminizada y leída como una esfera que no tiene sentido en sí misma sino por

servir a la producción (como el sentido de ser de las mujeres es servir a los hombres). Y es heteropatriarcal porque la lógica de acumulación refleja los valores asociados a la masculinidad blanca: *altius, citius, fortius*. Más alto, más lejos, más fuerte. Hay un menosprecio intrínseco al sostenimiento de la vida, leído como una labor feminizada que no deja huella (Pérez, 2019: 122).

Al mismo tiempo, Pérez incluye los factores étnicos y de clase en la división sexual del trabajo que:

[...] se acompaña de una división étnica y de clase, ya que el significado mismo de la feminidad/masculinidad no se genera en abstracto, sino en su cruce con otros ejes de jerarquización social. Existe una división racializada del trabajo, que está también sexuada, y una división sexual del trabajo, que está racializada. Y, en tercer lugar, en este reparto sistémico según el sexo, se asocian a la feminidad los trabajos que otorgan menor poder socioeconómico, los más invisibles [...] estos son los trabajos que sostienen la vida: los trabajos residuales, los cuidados. La división sexual del trabajo significa que existe una asociación diferencial y sexuada de los trabajos con el valor (Pérez 2019: 171).

Pérez plantea la necesidad de sostener la vida ante la ofensiva capitalista, centrarse en los cuidados, hacerse cargo de la vulnerabilidad de la vida, desde el reconocimiento de la interdependencia y la ecoddependencia (2019:127). Este tipo de cuidados tienen una cualidad emancipatoria, colectiva y comunitaria.

Pérez (2014) propone subvertir nociones como "economía", necesidades y trabajo (asalariado), y sugiere algunas resignificaciones conceptuales desde la *sostenibilidad de la vida* y del *conflicto capital-vida*. Sobre la "economía", destaca la existencia de Paraeconomías:

La gente que vive en contextos capitalistas (porque ya no hay lugares vacíos), pero cuya vida no genera negocio [...] En este sentido irían,

al menos en parte, nociones como la “economía popular”, entendida como “el conjunto de actividades económicas y prácticas sociales desarrolladas por los sectores populares con miras a garantizar, a través de la utilización de su propia fuerza de trabajo y de los recursos disponibles, la satisfacción de las necesidades básicas, tanto materiales como inmateriales” (Pérez, 2014: 127).

Igualmente plantea sustituir necesidades por *desesidades*:

Desde Centroamérica, en el contexto de la Educación Popular y la Investigación Acción Participativa, las mujeres lanzan la propuesta de un nuevo vocablo para resignificar la idea de “necesidades” sin escindirla de los “deseos”: las “desesidades” [...] para ellas “la palabra necesidades” les resultaba muy enemiga: sus necesidades siempre tenían que ver con lo que decía su marido —si existía— o su prole, los otros, de manera que se pasaban la vida luchando por los deseos de otros. Ellas “deseaban” y peleaban por cambios y nos les parecía que el proceso pudiera ser una simple asunción de necesidades. (Miguel Ángel Martínez del Arco, comunicación personal, 9 de diciembre de 2011; en Pérez, 2014: 40).

En relación al trabajo, orientado a la redistribución y revalorización, propone, por un lado, el fin del trabajo asalariado:

El trabajo asalariado es un trabajo alienado, porque a quien lo realiza se le expropia de su resultado; y porque no se realiza por sus resultados en términos de bien-estar, sino porque vivimos inmersxs en un marco de esclavitud del salario y de búsqueda de beneficio monetario. Avanzar hacia el buen vivir implica reconstruir el nexo entre la actividad realizada y su impacto en términos vitales; destruir los trabajos asalariados innecesarios y dañinos; y organizar los desesarios en un marco distinto al constreñido por la lógica de acumulación (Pérez, 2014: 172).

Y por otro, el fin de la división sexual del trabajo (¿contra los cuidados?).

Esta es la contracara del fetichismo del trabajo asalariado, que implica la privatización, la feminización y la invisibilización de la responsabilidad de sostener la vida. Por lo tanto, no solo ha de darse un reparto de todos los trabajos al margen de la identidad de género de los sujetos, sino que hay que acabar con la existencia misma de trabajos feminizados que resuelven la vida desde lo oculto (Pérez, 2014: 172).

Y plantea desplazar la discusión del empleo asalariado al trabajo en general: "Asumimos el trabajo asalariado porque somos esclavxs del salario. Nos encadenamos a un círculo vicioso en el que buscamos que nos contraten y/o inventamos tareas absurdas que nadie desesita para lograr un salario con el que consumir cosas que no desesitamos o que podrían redistribuirse en lugar de comprarse" (Pérez, 2014: 271).

Al mismo tiempo propone otra concepción del trabajo:

En otros marcos posibles el trabajo quizá no se llamaría trabajo, pero formaría parte de la vida. Como afirma Javier Medina: "La Vida Buena occidental excluye el trabajo, pues es entendido como castigo divino. La Vida Dulce amerindia incluye el trabajo como algo bueno y positivo [...]. Trabajar, por tanto, significa [...] criar la vida del mundo, pero vida en su sentido más pleno, como vida biológica, humana y espiritual". El trabajo (resignificado) está en el centro del buen vivir porque es lo que pone sus condiciones de posibilidad y se hace cargo de la vulnerabilidad de la vida) (Pérez, 2014: 272).

Las reflexiones de Pérez y Ajenjo son de extraordinaria importancia para elaborar una mirada descolonial de la "economía", pues parten de una crítica amplia al patrón de poder capitalista mundial, moderno-colonial, patriarcal, eurocentrado. Se critica el androcentrismo y se propone una visión feminista politizada que trate de explicar la relación entre los procesos económicos y la inequidad entre hombres y mujeres, y se enfatiza la invisibilidad de la "naturale-

za” y las necesidades humanas, así como la reproducción del poder a partir de cuerpos asociados a la clase, la “raza” y el género. Se plantea, además, que el lugar de enunciación de la teoría económica dominante es un individuo blanco, burgués, varón, adulto y heterosexual, esto es, el sujeto que enuncia el eurocentrismo desde los intereses sociales y el imaginario dominante. De este modo, las autoras contribuyen a mostrar la heterogeneidad histórico estructural existente, así como el lugar de enunciación del sujeto “económico” dominante.

Una notable contribución es el concepto de capital-vida, esto es una crítica al capitalismo, al patriarcalismo, a la opresión colonial y a la destrucción de la vida, contribuyendo de este modo a la comprensión de la dominación-explotación colonial-moderna desde una visión compleja del poder y de la totalidad social. El concepto capital-vida añade al conflicto capital-trabajo, el ecologismo y el feminismo, afirmando que, por un lado, la naturaleza está subordinada a la acumulación capitalista y, por otro, que dicha acumulación es heteropatriarcal, asociada a la masculinidad blanca, y requiere de una dimensión invisibilizada de cuidados femeninos, la esfera de la reproducción, desvalorizada y subordinada a la producción,

Se propone el concepto de *sostenibilidad de la vida*, ya que lo que debe tener prioridad, desde una mirada feminista, es la reproducción de las sociedades articulando lo humano y lo no humano desde el cuidado y reconociendo la interdependencia entre los humanos y la ecoddependencia con la Madre Tierra, como corresponde a las visiones “indígenas”.

Se recupera la crítica de Marx al capital, pero se enfatiza su visión unidimensional y reduccionista de la vida por su excesivo énfasis en la valoración del trabajo asalariado, dejando de lado la multidimensionalidad de la vida y los otros tipos de trabajo, no asalariados. Se plantea una visión del trabajo asociada a los Buenos Vivires, en la que el trabajo no sea considerado castigo, como en la visión cristiana, sino como una actividad biológica, humana y espiritual que sea parte de la vida y no separada de ella.

LA ECONOMÍA FEMINISTA DECOLONIAL (EFD)

Esta vertiente ha sido desarrollada por Natalia Quiroga y Diana Gómez (2013). Si bien no hay una explicación de lo que se entiende por decolonial,

se proponen varios elementos de búsqueda de las características de una economía alternativa en la que se reconocen las injusticias epistémicas, materiales y simbólicas que han experimentado aquellos considerados no blancos, no modernos, no ilustrados y en particular con aquellos no portadores de los ideales de masculinidad o feminidad hegemónicos. Entre los ejes centrales están: la identificación de un lugar de enunciación específico del pluriverso de mujeres en la crítica al capitalismo:

la cual reconoce que es necesario partir de la experiencia diferencial del sujeto mujer en el mundo de la economía, y el reconocimiento de la pluralidad de las mujeres. Es decir, dependiendo de la clase, la raza, la etnia, la edad y el origen geográfico, la vivencia del capitalismo es distinta para ellas, pese a que hay una condición de desigualdad producida por el patriarcado (2013: sp).

Las autoras proponen la transición de la racionalidad individualista a la relacional, rasgo distintivo de las economías comunitarias, en las que las relaciones de reciprocidad sostienen y hacen posible la vida. Afirman que lo anterior es muy:

relevante para la economía feminista, dado que, en las sociedades subordinadas a la lógica del mercado, el cuerpo y el tiempo de las mujeres soporta la privatización de las condiciones para la vida; por tanto, de su permanente expoliación depende su sostenimiento. El carácter relacional de estas economías tiene una dimensión que involucra a humanos y no humanos, los vínculos establecidos le dan agencia a la naturaleza y en eso desafían la idea de qué es el saber y cómo se produce, instaurado por el proyecto de colonialidad-modernidad (2013: sp).

La consolidación de una economía no antropocéntrica lo que implica es:

reconocer la unidad entre naturaleza y cultura, incluida la ética y las racionalidades que de allí se derivan, el lugar que ocupan las mujeres en este vínculo, su participación en los rituales, su reconocimiento como

autoridades, y su papel y acceso a los saberes. Y abordar cómo las lógicas de las otras economías conciben de manera diferente al individuo, a las mujeres, la naturaleza, la tierra, la reciprocidad, la vida, el cuidado, la ganancia, la rentabilidad (Quiroga y Gómez, 2013: 25-28).

En este sentido, las autoras destacan la importancia de la economía comunitaria, ya que:

en las constituciones de Bolivia y Ecuador hay un reconocimiento explícito a la centralidad que tiene (aquella) para garantizar el bienestar de la sociedad y se relevan sus dimensiones productiva y reproductiva como acervo de las prácticas de los pueblos originarios y campesinos, además de las prácticas solidarias de la economía popular rural y urbana (Quiroga y Gómez: 2013, sp).

De lo anterior se desprende la necesidad de impulsar “el fortalecimiento de las Otras Economías existentes en América Latina”.

En otro texto, Quiroga (2016: 38-45) desarrolla algunas ideas complementarias respecto de lo que sería el feminismo decolonial, sosteniendo que este reconoce la subordinación de las mujeres como parte de un proceso histórico que las sitúa en una posición de desventaja en relación a los hombres, en distintas esferas e instituciones de la vida en sociedad, caracterizada por estructuras de dominación como el capitalismo, el patriarcado, el colonialismo y el imperialismo.

Se plantea una distancia respecto de las ideas del “desarrollo” y la modernidad, las mismas que inspiran la homogeneización social impulsando el capitalismo por ser lo “avanzado”, ya que existen otras formas de organización económica y social no capitalistas, basadas en otras ontologías: “[...] se trata de reconocer que existen opciones económicas distintas ya presentes y actuantes en la región, muchas de las cuales son alimentadas por las ontologías indígenas y afrodescendientes, por las prácticas de la economía social y solidaria” (Quiroga, 2016: 42).

Por tanto, la EFD tendría que entrar en diálogo con los pueblos para pensar y practicar otras formas de economía, definiendo como un eje básico

la búsqueda del reencuentro entre producción y reproducción, separadas artificialmente por el capitalismo, a partir del reconocimiento del trabajo del cuidado. Se plantea que es necesario reforzar los espacios no mercantiles y la generación de valores de uso subvirtiendo el imaginario del "desarrollo" y del mercado capitalista como el camino a seguir en tanto que:

La mayor parte de las políticas desarrolladas en apoyo a la economía popular están centradas en facilitar el proceso de inserción al mercado, sin considerar la intervención sobre las condiciones de una competencia que es más aguda para quienes no tienen una posición dominante en el sistema de privilegios que produce el capital, mientras que los actores con mayor nivel de acumulación fijan las condiciones de intercambio de sus productos (Quiroga, 2016: 43).

Se propone, además, dar cuenta de otras formas de trabajo no monetario que amplían la concepción de trabajo socialmente necesario hacia la producción de valores de uso:

[...] para el fortalecimiento de las unidades domésticas, así como del conjunto de la economía popular y de la economía social, contribuye a reconocer que en la sociedad existen capacidades de trabajo que en la actualidad no están siendo valoradas en términos monetarios, lo que implica que amplios sectores de la sociedad no pueden contribuir con su trabajo, ni cuentan con ingresos para atender sus necesidades y sin embargo pueden activarse para resolver necesidades. Una vivienda protege, aunque no sea producida como mercancía, la ropa abriga, aunque no sea comercializada. Los bienes pueden ser impulsados por la función social que suplen y no por la ganancia (Quiroga, 2016: 43).

Entre los aportes de Quiroga y Gómez destacan la necesidad de deconstruir el imaginario del "desarrollo"; proponer el impulso de racionalidades de vida, relacionales, que implican reconocer a la Madre Tierra como

fuerza básica de vida, el diálogo de saberes y formas democráticas de vida, así como “economías” basadas en la reciprocidad, desmercantilización y producción de valores de uso; impulsar la consolidación de “economías” que parten de lo subalterno (mujeres, “indígenas”, campesinos, afrodescendientes), suprimiendo las jerarquías de “raza”, clase y sexo-género”, así como la separación entre sociedad y “naturaleza”; y ampliar la idea de trabajo a todo aquello que reproduzca la vida, la Casa Común.

LAS CONTRIBUCIONES “INDÍGENA” Y MARXISTA⁶

La visión “indígena”

Aporta elementos que permiten fortalecer una visión teórica que establezca: a) un criterio de relacionalidad en el conjunto de relaciones sociales a partir del territorio como espacio material y simbólico, b) la búsqueda del bienestar no sólo humano sino de la Casa Común-Madre Tierra, considerando la necesidad de velar, tanto por los equilibrios sociales y ecológicos, como los de la Pacha, c) la reciprocidad simétrica como el eje de las relaciones sociales, d) el trabajo, en tanto actividad, inseparable de la vida y como actividad espiritual y lúdica, de satisfacción de las necesidades y de reproducción de la vida, humana y no humana, en su conjunto; e) la Madre Tierra o Pachamama en tanto creadora de masa y energía, debe ser entendida como la generadora y regeneradora de vida.

El filósofo boliviano Yampara (2008) critica el término “economía” porque:

a) no expresa el sentido y prácticas de las culturas de los Andes sudamericanos, manifestando que “hablar de economía”, además de ser un concepto prestado e impropio, que corresponde a la práctica de otras culturas, en los Andes no explica el sentido y alcan-

— 6. Esta síntesis está basada en Marañón (2018). Es importante señalar que es necesario proseguir este diálogo epistémico con las propuestas de la “economía” social y solidaria, y de la “economía” ecológica, entre otras. Sobre las contribuciones del anarquismo véase Maceda, Arce y Marañón (2018) y una referencia más amplia de las visiones marxista e indígena, en Marañón (2018).

ce comunitario de *ayllu* que tienen la producción y la vida en las comunidades andinas; vale decir el histórico sistema del *ayllu*. Este concepto ("economía") sólo es equiparable en aymara con los conceptos de: *JAKASINA* (vivencia o vida), *ACHUYAÑA* (producción) o *CHI-JNUQAÑA* (cubrir necesidades), pero no con el sentido histórico del *ayllu*, pues alude solo a una dimensión del mismo, la producción y la circulación;

b) la visión hegemónica de "economía" no abarca la totalidad de la vida social pues "hablar de "economía", de por sí es un problema cultural, pero al mismo tiempo es un problema político, socio-económico e ideológico-espiritual";

c) la visión hegemónica de "economía" se centra en lo material y en la acumulación, dejando de lado lo espiritual, ya que "tiene que ver con los factores de producción, distribución, circulación y hasta con procesos de usura y acumulación, pero lo cierto es que en ellos los hombres y las sociedades pierden su esencia del SER convirtiéndose en un medio (instrumento) del 'TENER' (acumulación)",

d) la vida social y dentro de ella la económica en las sociedades andino-amazónicas tiene como referencia espacial el territorio del *ayllu*-comunidad,⁷ y el acceso a los "recursos" existentes en los distintos pisos ecológicos está regulado a través de la jerarquía de cargos;

e) las formas en que organizan la "economía" indígena se caracterizan por i) la reciprocidad y redistribución (antes que por la acumulación y el intercambio capitalistas), ii) acceso a y control de tierras y territorios del *ayllu*, iii) usufructo múltiple y simultáneo de ciclos agrícolas (estacionalidad de la producción), iv) riesgos climáticos y uso de la *Pirwa*;⁸ v) producción en función de las necesidades, sobre todo alimentarias, vi) distribución y redistribución de los recursos naturales y de la producción agropecuaria.

— 7. Por eso el *ayllu* no es, anota Yampara, como muchos lo consideran, un espacio de tierra habitada por familias consanguíneas, sino, sobre todo, parte del sistema de organización y de la vida misma de sus habitantes. Por ello, es tan importante protegerlo (cuidarlo) para recibir la protección y la alimentación.

— 8. Se refiere a un sistema prehispánico de conservación de alimentos.

Frías (2017: 98), por su parte, denomina “economía” sagrada⁹ a la “economía” “indígena”, conjunto de percepciones desarrolladas por las poblaciones indígenas de los Andes y de la Amazonía para vincularse con su entorno geográfico y ecológico, bajo las cuales se ha configurado su universo religioso-simbólico, manifestado en mitos y ritos, donde lo sagrado es una experiencia vivida, en la que la relación de satisfacción de necesidades no se reduce a la explotación de “recursos naturales”, como sucede en la economía de materiales. La autora sostiene que, la “naturaleza” es el sujeto de la economía, pues desde una racionalidad que se denomina “economía sagrada”, que parte del principio fundamental de la “vida”,¹⁰ el medio ambiente debe entenderse como un sujeto y no solo como un objeto irracional,¹¹ por lo que la relación que se establece es de sujeto a sujeto, siendo la “naturaleza” la objetivación de lo sagrado, plano religioso-ecológico en que se expresa la racionalidad económica de los pueblos indígenas. El ambiente no sólo es sagrado, sino también es territorio e identidad. De este modo, la relación que se establece entre la “naturaleza” (ecosistema), lo económico y lo sociocultural, no puede reducirse simplemente a una relación material de extracción-explotación de recursos naturales, pues es indispensable su comprensión e interpretación como procesos bioculturales en los grupos humanos, lo que debe hacerse considerando el contexto ecológico en el que se desarrollan sus ciclos vitales.

Tomando en cuenta el principio panzoísta de la visión “indígena”, la “economía” no se restringe a lo material y a la utilización de “recursos” naturales, ni tampoco, como en Aristóteles, es únicamente la administra-

— 9. Sobre el animismo de la concepción indígena ver la tesis doctoral de Mamani (2019).

— 10. Desde la crítica al eurocentrismo es conveniente precisar que el “medio ambiente” es un concepto antropocéntrico y que, si se trata de referirse a la “naturaleza” y a su cuidado, es mejor hablar de ecología, en la que se valoriza a la “naturaleza” en sí misma, independientemente de lo humano (Gudynas, 2010).

— 11. La autora destaca el aporte del enfoque sustantivista de economía porque sostiene que la economía trasciende todas las esferas de la sociedad, que presenta particularidades según el contexto y que la vida cultural está económicamente condicionada, y viceversa, con sus complementos socioculturales (reciprocidad, intercambio, don). No obstante, considera que dicho enfoque es cuestionable porque limita la relación económica entre el hombre y su medio ambiente sólo en términos de abastecimiento y satisfacción de necesidades (Frías, 2017).

ción de la casa, de la unidad doméstica humana, del *oikos* humano, sino de la Madre Tierra y del cosmos en su conjunto, pues se trata de cuidar el *equilibrio cósmico que se expresa* —entre otros— *en el equilibrio ecológico y social*. En este sentido, “La economía, es para la pachasofía andina *el manejo prudente y cuidadoso de la Casa Común (wasi; uta) que es el universo (Pacha)*” (Estermann, 2012, cursivas nuestras).

Desde una perspectiva no antropocéntrica se desprende que el ser humano, para las y los andinos/as, no es propietario ni productor, sino *cuidante (arariwa)*, *cultivador* y *facilitador*, pues la única fuerza productora en sentido estricto es la Madre tierra, la *Pachamama*, y sus diferentes aspectos (agua, minerales, hidrocarburos, energéticos en general).¹² En este sentido, el ser humano no “produce” o “crea” sino *cultiva* o *cría* para que la *Pachamama* produzca, y desempeña el papel de “transformador” de elementos y procesos que no dependen de él. Por tanto, el *ser humano* no tiene su dignidad por ser “mejor” o “superior” que los demás seres vivos y supuestamente “inertes”, sino por su lugar específico, es decir, por la función que tiene y cumple en este orden cósmico llamado *Pacha* (Estermann, 2012, cursivas nuestras).¹³

De la visión “indígena” panzoísta se desprende también que no existen “recursos naturales” a ser utilizados para el beneficio humano y la acumulación de capital; por el contrario, los *recursos naturales* (la tierra, el aire, el agua, los minerales y los hidrocarburos, la energía solar, eólica y geotérmica) son seres vivos y fuentes de vida y sirven para mantener, conservar y fomentar la vida en general. “Su explotación irreversible atenta contra el principio de reciprocidad y equilibrio cósmico, y deben ser renovados para las futuras generaciones y para la vida no humana, pues de acuerdo a la sabiduría indígena, un ‘recurso’ sólo puede ser ‘usado’, si hay una manera real de restituirlo” (Estermann, 2012, cursivas nuestras).

— 12. Mignolo (2016), enfatiza que Yampara (2005) aporta una comprensión amplia de *Pachamama* no solo como Madre Tierra sino como energía material y espiritual; ella es fertilidad, ella es la energía que recibe la luz solar y el agua de lluvia para regenerar la vida. Por tanto, *Pachamama* es una palabra que abarca las complejas fuerzas y energías que engendran y regeneran la vida.

— 13. Es necesario establecer un diálogo entre esta visión y el marxismo sobre las fuentes de creación de riqueza, pues la visión indígena sostiene el aporte exclusivo de la Madre Tierra y el marxismo hace un gran énfasis en el trabajo productivo.

LA VISIÓN MARXISTA

En tanto una teoría crítica radical del capitalismo, el marxismo es una corriente de pensamiento que aporta una mirada valiosa en el objetivo de ir elaborando una visión descolonial de “economía” que vaya más allá de las relaciones sociales capitalistas y de la colonialidad del poder, siendo de primera importancia las siguientes categorías: explotación, valor de uso, valor de cambio, valor, trabajo abstracto, mercancía, dinero, desmercantilización, fetichismo de la mercancía, subsunción formal y real, excedente y reproducción ampliada. La evaluación práctica de estas categorías en experiencias históricas concretas puede ser muy útil para entender la orientación que pueden ir adquiriendo las prácticas “económicas” anticapitalistas.

De las categorías mencionadas, para los propósitos de esta discusión son importantes de destacar tres: desmercantilización, fetichismo de la mercancía y reproducción ampliada.

DESMERCANTILIZACIÓN

Esta no es una categoría que esté muy presente en Marx, pues él analiza el proceso contrario, el de mercantilización asociado a la expansión del modo de producción capitalista, pero puede dar una orientación de como las prácticas “económicas” se van alejando de sus rasgos capitalistas.¹⁴ Para Marx, la mercancía tiene un carácter bifacético, valor de uso y valor de cambio, pero *no todo valor de uso es al mismo tiempo valor de cambio, es una mercancía. En este sentido, quien produce para satisfacer su propia necesidad genera un valor de uso, pero no una mercancía. Para que esto suceda se deben producir valores de uso sociales a los cuales se accede a través del intercambio.*

Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso, pero no una mercancía. *Para producir*

— 14. Las reflexiones de Holloway (2011) respecto a practicar la producción de grietas para socavar el capitalismo y negar la ley del valor son muy valiosas. Sin embargo, infortunadamente, no analizan este punto crucial para sentipensar y practicar otro sistema “económico” basado en la solidaridad y reciprocidad, asociado a otra sociedad, anticapitalista, descolonial.

una mercancía, no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales. Y no sólo, en rigor, para otros. El campesino medieval producía para el señor feudal el trigo del tributo, y para el cura el del diezmo. Pero ni el trigo del tributo ni el del diezmo se convertían en mercancías por el hecho de ser producidos para otros. Para transformarse en mercancía, el producto ha de transferirse a través del intercambio a quien se sirve de él como valor de uso. Por último, ninguna cosa puede ser valor si no es un objeto para el uso. Si es inútil, también será inútil el trabajo contenido en ella; no se contará como trabajo y no constituirá valor alguno (1982: 50, tomo I; cursivas nuestras)".

De este modo, un primer criterio para reflexionar sobre los procesos de desmercantilización tendrá como una de sus características centrales la producción de valores de uso sociales a los que se acceda sin la mediación del intercambio (mercado y dinero), sino de la reciprocidad, entendida como intercambio de trabajo y fuerza de trabajo sin pasar por el mercado capitalista y el dinero.¹⁵

El segundo criterio, es la relación entre división social del trabajo y producción de mercancías. Históricamente ha existido división social del trabajo sin que esto estuviera asociado a la mercantilización o a la producción de mercancías, como ocurría en sociedades no occidentales, pero la mercantilización requiere de manera imprescindible la división social del trabajo en la que los productos de trabajos privados autónomos, independientes entre sí, se enfrentan como mercancías:

A través del cúmulo de los diversos valores de uso o cuerpos de las mercancías se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una división social del trabajo. Esta constituye una condición para la existencia misma de la producción de mercancías, si bien la producción de mercancías no es, a la inversa, condición para la

— 15. Sobre esta definición de la reciprocidad véase Quijano (1998).

existencia misma de la división social del trabajo. En la comunidad paleoíndica el trabajo está dividido socialmente, sin que por ello sus productos se transformen en mercancías. O bien, para poner un ejemplo más cercano: en todas las fábricas el trabajo está dividido sistemáticamente, pero esa división no se halla mediada por el hecho de que los obreros intercambien sus productos individuales. Sólo los productos de trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes, se enfrentan entre sí como mercancías. En una sociedad cuyos productos adoptan en general la forma de mercancía, esto es, en una sociedad de productores de mercancías, esa diferencia cualitativa entre los trabajos útiles —los cuales se ejercen independientemente unos de otros, como ocupaciones privadas de productores autónomos— se desenvuelve hasta constituir un sistema multimembre, una división social del trabajo (Marx, 1982: 52, tomo I).

Un tercer elemento es la *relación entre valor, valor de uso y mercancía referido a que existen valores de uso que pueden no ser valores, ya que ellos no han sido producidos por el trabajo, como ocurre con los “bienes comunes”*: “Una cosa puede ser valor de uso y no ser valor. Es éste el caso cuando su utilidad para el hombre no ha sido mediada por el trabajo. Ocurre ello con el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc. Una cosa puede ser útil, y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía” (Marx, 1982: 50, tomo I).

Un cuarto aspecto se refiere a la relación entre lo natural y humano en la producción de valores de uso, es decir, la materialidad de los valores de uso que devienen de la “naturaleza” y no del trabajo humano, de modo que el trabajo no es el único origen de la riqueza material, de los valores de uso, sino que éstos también se originan en la “naturaleza”:

Los valores de uso —chaqueta, lienzo, etc., en suma, los cuerpos de las mercancías— son combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo. Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la “naturaleza” y no al

curso humano. En su producción, el hombre sólo puede proceder como la “naturaleza” misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre (1982: 53, tomo I).

Al mismo tiempo, *Marx afirmaría el carácter transhistórico de la producción de valores de uso, como trabajo útil, pues el trabajo útil, creador de valores de uso trasciende a todas las sociedades: “Como creador de valores de uso, como trabajo útil, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana”* (1982: 53, tomo I).

No obstante, en Marx, no hay un desarrollo de la naturaleza como fuente de valor en forma análoga al análisis realizado con relación al trabajo (Coronil: 1997) y tampoco hay un análisis consistente de la relación trabajo-ecología en el capitalismo, aunque sí intuiciones muy importantes, como la planteada como “metabolismo social” (Lowy, 2003; Schmidt, 2012).

Fetichismo de la mercancía

Otra categoría imprescindible para la elaboración de una concepción de otra “economía” es la del fetichismo de la mercancía, desarrollada por Marx en el capítulo I de *El capital*, al sostener que la mercancía, caracterizada por tener valor de uso y valor de cambio, tenía un carácter místico, pues:

“A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata”. [...] en cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideramos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano (Marx, 1982: 87, tomo I).

Marx decía que el carácter místico de la mercancía no derivaba de su valor de uso, y tampoco del contenido de las determinaciones de valor, pues:

En primer término, porque por diferentes que sean los trabajos útiles o actividades productivas, constituye una verdad, desde el punto de vista *fisiológico*, que se trata de funciones del organismo *humano*, y que todas esas funciones, sean cuales fueren su contenido y su forma, son en esencia gastos de cerebro, nervio, músculo, órgano sensorio, etc., humanos. En segundo lugar, y en lo tocante a lo que sirve de fundamento para determinar las magnitudes de valor, esto es, a la *duración* de aquel gasto a la *cantidad* del trabajo, es posible distinguir hasta sensorialmente la *cantidad* del trabajo de su *calidad*. En todos los tipos de sociedad necesariamente hubo de interesar al hombre el *tiempo* de trabajo que insume la producción de los medios de subsistencia, aunque ese interés no fuera uniforme en los diversos estadios del desarrollo. Finalmente, tan pronto como los hombres trabajan unos para otros, su trabajo adquiere también una forma social (Marx, 1982: 87-88, vol I).

Marx manifestaría que el carácter místico o enigmático que se convierte en distintivo del producto del trabajo al asumir la forma de mercancía, deviene de la misma forma mercancía, pues es a través de ésta, que contiene el trabajo socialmente necesario para producirlas, que se establecen las relaciones sociales. Esto es, las relaciones entre los productores adquieren la forma de una relación social entre los productos del trabajo:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este

quid pro quo (tomar una cosa por otra) como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales (Marx, 1982: 88, tomo I).

De este modo, las relaciones sociales entre los productores adoptan una forma fantasmagórica de relaciones entre cosas. A este hecho Marx le llamaría: “*el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil*. Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías” (Marx, 1982: 89, tomo I). Y añade:

Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados, ejercidos independientemente los unos de los otros*. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de este intercambio (Marx, 1982: 89, tomo I).

Subsunción formal y subsunción real

Estas categorías son centrales para reflexionar respecto a las formas en que el capital domina los procesos económicos, pues ambas plantean el modo en que el proceso de producción produce simultáneamente mercancías, plusvalor y capital. La subsunción formal supone que el proceso de producción se ha convertido en el proceso del capital mismo, un proceso que se desenvuelve con los *factores del proceso laboral* en los cuales se ha transformado el dinero del capitalista y que se efectúa, bajo la dirección de éste, con fin de obtener del dinero más dinero.

El capital asume el control del proceso productivo y busca que el

trabajo alcance el grado normal de calidad e intensidad y prolonga lo más posible el proceso laboral a efectos de que se acreciente la plusvalía producida por el mismo. La *continuidad* del trabajo aumenta

cuando en lugar de los viejos productores, dependientes de clientes particulares, los nuevos productores, que ya no tienen mercancías para vender, adquieren en el capitalista un pagador permanente (Marx, 2015: 61).

Marx plantea que la subsunción formal es la

forma que se funda en el plusvalor absoluto, puesto que sólo se diferencia *formalmente* de los modos de producción anteriores sobre cuya base surge (o es introducida) directamente, sea que el productor (*producer*) actúe como empleado de sí mismo (*self-employed*), sea que el productor directo deba proporcionar plustrabajo a otros. La *coerción* que se ejerce, id est el método por el cual se explota plustrabajo, es de otra índole (Marx: 2015, 61).

La *subsunción formal* implica, no obstante, que la forma de organizar el proceso de producción se mantiene:

Con ese cambio (*change*) no se ha efectuado a priori una mudanza esencial en la forma y manera real del proceso de trabajo, del proceso real de producción. Por el contrario está en la naturaleza del caso que la subsunción del proceso laboral en el capital se opere sobre la base de un proceso laboral *preexistente* anterior a esta subsunción suya en el capital y configurado sobre la base de diversos procesos de producción anteriores y de otras condiciones de producción; el capital se subsume *determinado proceso laboral existente*, como por ejemplo el trabajo artesanal o el tipo de agricultura correspondiente a la pequeña “economía” campesina autónoma (Marx, 2015: 55).

Por su parte, la subsunción real del trabajo en el capital se desarrolla en todas aquellas formas que producen plusvalía relativa, a diferencia de la absoluta. Con la subsunción real se efectúa una revolución total (que se efectúa y prosigue y repite continuamente), en el modo de producción mismo, en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero (Marx, 2015: 72-73).

EXCEDENTE Y REPRODUCCIÓN AMPLIADA

El tema de la generación de excedente es crucial para la reproducción ampliada de cualquier "economía", pues de manera corriente se expresa en los debates de la llamada "economía social y solidaria" que la "economía" consiste en la producción, distribución y consumo de bienes para satisfacer las necesidades básicas. *Estas definiciones obvian el elemento central de la reproducción ampliada del proceso económico*, como ha sido enfatizado por Marx (1982), al analizar la "economía" capitalista, por Dussel (2014), al plantear la reproducción de la "economía" y por Razeto (2015) al hablar de la "economía" popular de solidaridad. El tema del excedente es, pues, de *crucial importancia para la reproducción sostenida de la "economía"*: de aquel se desprenden fuentes para la redistribución y la reinversión (Baran, 1959).¹⁶

Esto significa tener presente dos conceptos claves desarrollados por Marx (1990): por un lado, la *reproducción simple* y, por otro, la *reproducción ampliada del capital*, pues el sistema busca expandirse y para ello requiere acumular. La primera consiste en la reposición periódica del capital usado, manteniendo así su nivel inicial, en este caso la producción no reporta excedente o en caso de reportarlo, no sería reutilizado productivamente (Neffa, 1998). Una "economía" que se reproduce, pero no se amplía, sólo consigue permanecer constante en el tiempo y su nivel de crecimiento es nulo. El objetivo del capitalista, sin embargo, no es la reproducción simple sino lograr la reproducción a escala ampliada, en la cual, además de la reposición periódica del capital usado, se consigue aportar un saldo excedente a la producción, cuyo fin es el de incrementar la propia capacidad productiva. En este marco e íntimamente ligado al proceso de acumulación del capital surge el concepto de excedente. Para Marx, el excedente puede ser definido como la parte del producto social que, habiendo sido generada de manera directa por la clase trabajadora, excede lo que ésta necesita para reproducirse y es apropiada por la clase capitalista. Para su definición, Marx divide el tiempo de trabajo en "tiempo de trabajo retribu-

— 16. Guerra (2014) plantea que, en la visión de economía entendida como producción, distribución y consumo, la acumulación debe ser considerada como una fase autónoma (como las otras) del proceso económico; y que la acumulación estaría compuesta por el ahorro y la inversión.

do” (o trabajo necesario) y “tiempo de trabajo no retribuido” (o trabajo excedente), siendo la plusvalía el tiempo de trabajo no retribuido que el asalariado deja en manos del capitalista.¹⁷

Para Marx, el proceso productivo independientemente de su forma social debe ser continuo y presentar las mismas fases, constituyéndose al mismo tiempo en proceso de producción y reproducción. Así, afirma:

cualquiera que sea la forma social del proceso de producción, es necesario que éste sea continuo, que recorra periódicamente, siempre de nuevo, las mismas fases. Del mismo modo que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco le es posible cesar de producir. Por tanto, considerado desde el punto de vista de una interdependencia continua y del flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción es al propio tiempo proceso de reproducción (Marx, 1982: 695, tomo I).

Al mismo tiempo, plantea que para que la reproducción de la forma de producción se concrete es necesario reponer los elementos productivos consumidos en el proceso corriente:

Las condiciones de la producción son, a la vez, las de la reproducción. Ninguna sociedad puede producir continuamente, esto es, reproducir, sin reconvertir continuamente una parte de sus productos en medios de producción o elementos de la nueva producción. Bajo condiciones en lo demás iguales, esa sociedad sólo puede reproducir o mantener en la misma escala su riqueza si a los medios de producción o sea los medios de trabajo, materias primas y materiales auxiliares consumidos por ejemplo durante un año, los reemplaza in natura (en especie) por una cantidad igual de ejemplares nuevos, separados de la masa anual de productos e incorporados nuevamente al proceso de producción. Determinada cantidad del producto anual pertenece, pues, a la producción. Destinada desde un principio al consumo productivo, dicha cantidad existe en gran parte en formas naturales que excluyen de por sí el consumo individual (Marx, 1982: 695, tomo I).

— 17. Sobre esto véase Santarcángel (2012).

Marx dice que la “reproducción simple es aquella en la que el capitalista obtiene por su capital invertido un plusvalor que es destinado a su fondo de consumo y no es reinvertido productivamente”:

Si la producción reviste una forma capitalista, no menos la reproducción. En el modo de producción capitalista, así como el proceso de trabajo aparece tan sólo como medio para el proceso de valorización, la reproducción no se pone de manifiesto más que como medio de reproducir como capital el valor adelantado, es decir, como valor que se valoriza a sí mismo. De ahí que la máscara económica que caracteriza al capitalista sólo se adhiere a un hombre porque su dinero funciona continuamente como capital [...]. Si al capitalista este rédito sólo le sirve como fondo de consumo o lo gasta tan periódicamente como lo obtiene, se verifica, siempre que las demás condiciones se mantengan iguales, una reproducción simple [Marx, 1982: 696, tomo I].

Por el contrario, la reproducción ampliada es un proceso en el que parte del plusvalor se destina al proceso productivo para la expansión de este, dando paso a la acumulación de capital.¹⁸ “Examinándola concretamente, la acumulación se resuelve en la reproducción del capital en forma progresiva. El ciclo de reproducción simple se modifica y cambia su forma, para decirlo con Sismondi, por la de una espiral” (Marx, 1982, 715-716, tomo I, cursivas nuestras).

De esta revisión de los aportes de Marx para sentipensar y practicar otra “economía” en un sentido descolonial se puede concluir la importancia de la desmercantilización, en tanto producción de valores de uso que no se intercambian a través del mercado capitalista y del dinero; la división del trabajo que no suponga el encuentro de trabajo privado autónomo destinado al mercado, como valor de cambio; la existencia de valores de uso y de no valores que no son generados por el trabajo sino por la “naturaleza”, como los bienes comunes; los valores de uso con un carácter transhistórico como condición de la existencia humana. En términos del

— 18. Marx precisa que del plusvalor surge el capital y denomina acumulación de capital al empleo del plusvalor como capital, o a la reconversión del plusvalor en capital (1982: 713).

sentipensamiento y práctica de otra “economía” descolonial resulta crucial tener en cuenta que esta otra “economía” para constituirse en alternativa a la capitalista debe suprimir las relaciones de dominación y explotación e impulsar la reciprocidad, y superar tanto la subsunción formal y real del trabajo al capital, construyendo sus propios circuitos económicos, generando y reinvertiendo sus propios excedentes con el objetivo de establecer un proceso de reproducción ampliada, en este caso no del capital sino de la solidaridad-reciprocidad.

Todo este proceso de institución de otra “economía”, debe considerar también la des-fetichización de la mercancía y de los procesos sociales, los mismos que aparecen como relaciones entre cosas cuando en realidad son relaciones entre personas. Finalmente, la frase de Marx, respecto a que el trabajo es el padre de la riqueza material y la naturaleza la madre, puede permitir un diálogo fructífero con la visión “indígena”, para la cual la Madre Tierra es la fuente de riqueza y vida.

La visión marxista contribuye con su análisis a entender: a) cómo se configura el armazón de la “economía” capitalista en términos materiales y subjetivos alrededor de la mercancía (valor, valor de uso, valor de cambio, trabajo abstracto, dinero, capital), a partir de la explotación de la fuerza de trabajo, del proceso de enajenación de ésta y del fetichismo de la mercancía; b) qué criterios teóricos y políticos deben ser considerados para instituir desde la práctica y desde espacios de poder formas otras de “economía”, *que rompan con la ley del valor y con las relaciones de poder basadas en la dominación y explotación propias de la modernidad-colonialidad*. En este sentido, se señala: i) el proceso de desmercantilización, en tanto intercambios recíprocos de fuerza de trabajo y de trabajo sin pasar por el mercado capitalista o el dinero; es decir, *el paso de la producción de valores de cambio a valores de uso, por tanto, se convierte en una categoría central para teorizar y practicar “economías”*; ii) se enfatizan las ideas de excedente y de reproducción ampliada, para tener en cuenta que *un sistema económico, para consolidarse y expandirse requiere como condición básica la generación de un excedente “económico” y plantearse su reproducción ampliada*, aspectos que no han tenido mucha atención en la discusión de las “economías” alternativas; iii) el tránsito del trabajo alienado

al trabajo productor de valores de uso, fuente de creatividad y realización humana.¹⁹

Ambas visiones, la "indígena" y la marxista, permiten estructurar una mirada más abarcativa de la "economía" y del trabajo en términos de la SE y de la Des/Colonialidad del poder, es decir, de una "economía" orientada a la reproducción de la vida y de la Casa Común, a partir de la territorialidad, reciprocidad, de la desmercantilización, del autogobierno y de la supresión de las relaciones de dominación y explotación y de los constructos mentales que jerarquizan verticalmente a los seres vivos y no vivos. Una "economía" orientada hacia los Buenos Vivires descoloniales.

Esta revisión teórica preliminar de las visiones "indígena" y marxista de "economía" y de trabajo, permite plantear una discusión más precisa sobre la SE como una categoría de transición histórica, específicamente sobre el significado y alcances de la desmercantilización, pues parece haber una confusión respecto a si todo valor de no uso para su productor directo es ya una mercancía, en términos del mercado capitalista y de la acumulación de capital, o por el contrario, ese valor de uso es una mercancía pero que puede estar destinada al intercambio, ya sea a través del trueque o por medio del dinero, en tanto relaciones de producción mercantil simple. En este mismo sentido, se requiere realizar una precisión de lo que es el trueque y la reciprocidad, pues entre ambos no existe una correspondencia biunívoca. Finalmente, es necesario plantearse una reflexión profunda sobre el papel del mercado capitalista y de los otros mercados en términos de una "economía" descolonial articulada hegemónicamente por la reciprocidad.

COMENTARIOS FINALES

En este capítulo se ha tratado de plantear una discusión descolonial de los conceptos dominantes de "economía" y trabajo para sentipensar formas no eurocéntricas de satisfacer nuestras necesidades materiales y espirituales, a través de una exploración de los aportes centrales de las visiones

— 19. Al respecto véase Cruz (2011).

“indígena”, marxista y feminista. Se trata de elaborar una mirada otra de “economía” denominada solidaridad “económica” (SE) como categoría de transición histórica, y resignificar el trabajo, entendido como actividad en sentido amplio y no sólo como trabajo asalariado o empleo.

Se busca construir una mirada pluriversa de “economía” y de trabajo a través del diálogo entre diversas epistemes, considerando la heterogeneidad histórico-estructural de la sociedad, así como el reconocimiento de la totalidad social y de las relaciones de poder como totalidad. Si el pensamiento hegemónico que sustenta teóricamente a la “economía” dominante invisibiliza otras epistemes, trata de homogenizar la vida social y de negar la totalidad social y las relaciones de poder que estructuran la vida en sociedad, la crítica descolonial plantea, por el contrario, el diálogo epistémico entre visiones que critican el poder en tanto dominación y explotación, reconociendo la heterogeneidad histórico-estructural y la idea de totalidad social.

Asimismo, en esa etapa histórica en la que el patrón de poder capitalista moderno-colonial amenaza con destruir las bases materiales de la vida, es indispensable tener en cuenta la relación sociedad-“naturaleza”, desde una perspectiva relacional, recíproca y complementaria entre los seres humanos y con la Madre Tierra.

En una apretada síntesis de las contribuciones feministas, según el feminismo marxista de Federici se debe considerar que existe una división sexual del trabajo propia del capitalismo, una separación entre las esferas de la producción y la reproducción, la innegable contribución directa del trabajo femenino a la acumulación de capital al encargarse del cuidado y la reproducción de la fuerza de trabajo, una ampliación del concepto de trabajo para incorporar el trabajo reproductivo, una orientación anticapitalista de las luchas sociales. Pérez y Agenjo problematizan en torno al conflicto capital-vida, critican el androcentrismo y el capitalismo y apuntan a salidas orientadas a la sostenibilidad de la vida que vayan más allá de la economía de género, en una perspectiva anticapitalista; visibilizan al sujeto de la teoría económica, blanco, burgués, varón, adulto, heterosexual (BBVAH); critican el reduccionismo economicista y propone incorporar las visiones ecologista y de género; de la que derivan aportes para resignificar ciertos conceptos

“económicos” centrales, como el de necesidades/deseados y trabajo, el cual estaría asociado a la vida, en las dimensiones biológica y espiritual, como sucede en las culturas “indígenas”.

Entre los aportes de Quiroga y Gómez destacan la necesidad de deconstruir el imaginario del “desarrollo”; proponer el impulso de racionalidades de vida, relacionales, que implican reconocer a la Madre Tierra como fuente básica de vida, el diálogo de saberes y formas democráticas de vida, así como “economías” basadas en la reciprocidad, desmercantilización y producción de valores de uso; impulsar la consolidación de “economías” que parten de lo subalterno (mujeres, “indígenas”, campesinos, afrodescendientes), suprimiendo las jerarquías de “raza”, clase y sexo-género”, así como la separación entre sociedad y “naturaleza”, y ampliar la idea de trabajo a todo aquello que reproduzca la vida, la Casa Común.

La revisión preliminar del aporte “indígena” para sentipensar el concepto de “economía” y trabajo, plantea que cualquier “desarrollo” debe estar orientado a y en beneficio de la colectividad; la relación sociedad-“naturaleza” debe verse a partir de ritos y mitos que establecen una visión de sacralidad y de diálogo sujeto-sujeto; la “economía” es el manejo prudente y cuidadoso no solo del oikos doméstico humano sino de la Casa Común, que incluye a la Madre Tierra y al universo; el humano no es el amo (como en la visión cristiana) sino el cuidante, el facilitador de la vida pues es la Madre Tierra la que posee la energía para producir y reproducir la vida. Desde esta visión la vida es un conjunto de relaciones entre los humanos y entre éstos y la Madre Tierra caracterizadas por la reciprocidad y la complementariedad; y el trabajo, en una actividad inseparable de la vida y como actividad espiritual y lúdica, de satisfacción de las necesidades y de reproducción de la vida, humana y no humana, en su conjunto.

Del marxismo es indispensable rescatar su crítica radical al capitalismo, así como sus categorías básicas (mercancía, valor de uso, valor de cambio, trabajo abstracto, explotación, alienación, subsunción del trabajo al capital, reproducción ampliada, mercantilización y acumulación, entre otras) y recuperar la importancia de la desmercantilización, en tanto producción de valores de uso que no se intercambian a través del mercado capitalista y del dinero. También, su énfasis en la supresión de las relaciones de dominación

y explotación y su llamado a la construcción de una “economía” que alcance la reproducción ampliada, construyendo sus propios circuitos económicos, generando y reinvertiendo sus propios excedentes, en disputa cotidiana con la “economía” y acumulación capitalistas, superando tanto la subsunción formal y real del trabajo al capital, de manera que el trabajo sea el camino hacia la realización y liberación humana.

Las aportaciones de las tres visiones contribuyen a tener una visión enriquecida, intercultural, de diálogo de saberes y epistemes de la SE y el trabajo en un sentido descolonial. Un elemento central es la reconstrucción de una totalidad social heterogénea, más amplia de aquella establecida por la homogeneidad del eurocentrismo y su modo de combinar la racionalidad-colonialidad/modernidad, pues se trata de entender la vida a partir de la convivencia entre los humanos y con la Madre Tierra. Otro elemento valioso es la constatación de que la sociedad capitalista se estructura a través de relaciones de poder, que no sólo son de explotación sino también de dominación, y que incluyen el sexo-género, la clase, y la “raza”, además del dominio de la Madre Tierra. Esto significa que el poder no es unidimensional y restringido a la “economía”, sino que abarca otros ámbitos de la existencia social, de modo que la sociedad capitalista se estructura a través de una malla de relaciones sociales. Por tanto, la transformación de la sociedad capitalista requiere resistencias y reexistencias no sólo en lo “económico”, sino frente al patrón de poder capitalista y moderno-colonial en su conjunto. Esto implica además la crítica radical al “desarrollo” y la articulación de la SE a los Buenos Vivires como alternativas de sociedad.

Estos aportes llevados a nueva visión de la “economía” y del trabajo, en la perspectiva de la SE y la descolonialidad del poder, desde la complejidad y la totalidad, implican reconocer que la economía dominante tiene un sujeto específico, caracterizado por ser europeo, blanco, burgués, patriarcal, quien es el portador de los intereses del capitalismo colonial-moderno. En cambio, desde las visiones descoloniales se parte de una amplia diversidad de sujetos y sujetas invisibilizadas y oprimidas por el poder. Se busca la satisfacción de las necesidades básicas, materiales y espirituales, considerando el cuidado de la Casa Común, la Madre Tierra (y el cosmos). Esto se articula con el cuidado de la vida reconociendo la contribución de

las mujeres a la reproducción, enfatizando la producción de valores de uso y no de valores de cambio. Se trata de una perspectiva desmercantilizadora y que erradique las relaciones de dominación y explotación. Estos aportes implican, al mismo tiempo, resignificar el trabajo en un sentido descolonial, como productor de valores de uso, de reproducción de la vida y cuidante de la Casa Común, más allá de la concepción eurocéntrica que lo asimila a empleo.

BIBLIOGRAFÍA

- Corredor, Carlos (2005), *Economía sin Robinson Crusoe: Apuntes para superar el autismo* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Cruz, Antonio (2011), "La acumulación solidaria. Los retos de la economía asociativa bajo la mundialización del capital", en *Revista Estudios cooperativos* (Montevideo) Vol 16, No. 1, julio.
- Dobb, Maurice (2007), *Introducción a la economía* (México DF: FCE).
- Estermann, Josef (2012), "Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma qamaña andino", en *Polis* (Santiago: Universidad Bolivariana) vol. 11, núm. 33.
- Federici, Silvia (2018), *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo* (Madrid: Traficantes de Sueños).
- Federici, Silvia (2019), *Economía feminista emancipatoria*, en Patricio Dobrée y Natalia Quiroga (compiladoras), "Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria" CLACSO/Marcosur/CDE, Asunción, 2019.
- Gibson-Graham (2011), *Una política poscapitalista* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores).
- Guerra, Pablo (2014), *Socioeconomía de la solidaridad. Una teoría para dar cuenta de las experiencias sociales y económicas alternativas* (Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia).
- Maceda, Areli, Marla Arce y Boris Marañón (2018), "Exploraciones de los aportes del anarquismo libertario de Kropotkin a una concepción descolonial de la economía y del trabajo", Ponencia presentada en el 2º Encuentro/Taller: Descolonialidad del poder (Ciudad de México: IIEC/UNAM), 22-24 octubre.
- Marañón, Boris (2018), *Solidaridad "económica": hacia "economías" y trabajos descoloniales*, ponencia VIII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Socia-

- les del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y el I Foro Mundial del Pensamiento Crítico, Buenos Aires, Argentina, 19-23 de noviembre.
- Marañón, Boris (2016), “De la economía (social) y solidaria hacia la solidaridad económica, los Buenos Vivires y la Descolonialidad” en *Cooperativismo y Desarrollo* (Bogotá:) (24).
- Marañón, Boris (2014), “Crisis global y descolonialidad del poder. La emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria”, en Boris Marañón (coord.) *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales* (México DF: IIEc-UNAM).
- Osorio, Jaime (2001), *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento* (UAM/FCE: México).
- Palencia, Tania (1999), *Género y Cosmovisión Maya*. Guatemala: PRODESSA Editorial Saqij Tzij.
- Pérez, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida* (Traficantes de sueños: Madrid).
- Pérez, Amaia y Astrid Agenjo (2018), *Economía feminista: viva, abierta y subversiva*, en *Economía crítica y crítica de la economía*, <http://www.economicritica.net/?p=10990#more-10990>
- Quijano, Aníbal (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social” en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (edit) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores).
- Quijano Valencia, Olver (2012), *Ecosimías-diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Quiroga, Natalia (2016), “Economía feminista y decolonialidad, aportes para la otra economía”, *Voces en el Fénix* núm. 37.
- Quiroga, Natalia y Diana Gómez, (2013), ¿Qué tiene para aportar una economía feminista decolonial a las otras economías? Publicado en *América Latina en movimiento*, No. 482 (<https://www.alainet.org>).
- Toledo, Víctor (2013), “El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica”, en *Relaciones* (Morelia) núm. 136, otoño.

3. EL *ETHOS* DE DON Y ECONOMÍAS OTRAS

JAVIER TOBAR*

INTRODUCCIÓN

En este artículo se presenta una reflexión sobre la importancia que tiene el don en la diversidad económica. En primer lugar, se hace una lectura de las obras Mauss y Bataille, quienes abordaron tempranamente la relación entre la economía y el don en diferentes sociedades. Acto seguido, se analizan los sentidos que tiene el don para las culturas andinas y amazónicas. Estas aportaciones son de fundamental interés ya que nos conducen a pensar las importantes implicaciones sociológicas, culturales, económicas y políticas que tiene el don en la construcción de economías otras.

CONTRA EL PENSAMIENTO ÚNICO: MAUSS Y BATAILLE

Desde que Marcel Mauss publicó en los años veinte del siglo pasado su famoso ensayo, la cuestión del don ha suscitado fuertes debates en el campo de las ciencias sociales, la filosofía y las humanidades en general. A punto de cumplirse un siglo de haberse escrito esa obra, no podría existir una perspectiva unívoca, todo lo contrario: lo que existe son interpretaciones tentativas, divergentes y contradictorias. La existencia de las múltiples exégesis se explica, entre otras razones, por la misma forma como está elaborado el ensayo:

— * Doctor en Antropología. Actualmente, coordina la maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca.

[...] esa misma pluralidad de lecturas, esa polisemia insalvable, parece insinuar que la obra está como esperando aún una revelación de su significación plena. Significación plena que no podía haber estado en la cabeza del autor, que a menudo no parecía consciente de sus hallazgos, ni puede establecerse hoy de un plumazo, sino que debe aún ser construida en una interlocución quizá sin límites en el tiempo [...] (Giobellina, 2009: 11).

Mauss, con su obra magistral, esboza una mirada relacional y no unidimensional de la economía, pues todas las actividades están impregnadas de elementos míticos, rituales y conservan un carácter claramente ceremonial que es obligatorio y eficaz. Por eso para Mauss todos los fenómenos económicos son a la vez jurídicos, políticos, estéticos, religiosos. Son religiosos porque se encuentran vinculados a la magia y al animismo, son económicos porque la idea del valor, de lo útil, de la riqueza, del consumo, del gasto, están presentes en todas partes. Son un todo porque son sistemas sociales que no están gobernadas por el racionalismo económico el cual ha hecho del hombre un animal económico: “*el homo oeconomicus* no está detrás de nosotros, está delante de nosotros, como el hombre de la moral y del deber, como el hombre de la ciencia y de la razón. Durante mucho tiempo, el hombre ha sido otra cosa, y no hace mucho que es una máquina de calcular” (2009-248). En este sentido, Mauss fue enfático en señalar que los economistas no se interesaron en el fenómeno complejo del don y cuando lo trataron, su lectura, estaba imbuida de ideas modernas haciendo una interpretación *a priori* y evolutiva de la economía que ha consistido en pasar del sistema económico del trueque a la venta, y dentro de ésta, del contado al plazo. Para todos los aspectos relacionados con el intercambio-don, estaban lejos de entrar en los marcos de la economía natural del utilitarismo (2009).

Frente a este escenario, la investigación de Mauss, es fundamental toda vez que, en primer lugar, hace una de las primeras aproximaciones teóricas sobre el intercambio-don y de la reciprocidad, concepto que como bien lo ha señalado Kart Polanyi (2015), junto con la redistribución y el intercambio son las formas básicas de la distribución y de la integración so-

cial. La importante contribución de Mauss radica en la trascendencia social que le otorgó al don en el campo de las economías y las relaciones sociales. En las sociedades que analizó Mauss, buena parte de las relaciones intra e intersociales estaban mediadas por el don y la generosidad: las prestaciones sociales, el contrato, el prestigio, la hospitalidad, la amistad, el intercambio, la paz y el conflicto.

Por eso, Marcel Mauss señaló que la “economía y moral del don” ocupaba un lugar muy importante en las sociedades, aunque mucho más en las sociedades no capitalistas que en las modernas. Por eso pregunta el etnólogo, hasta qué punto, sus observaciones se pueden extender a su propia sociedad, en sus palabras:

[...] gran parte de nuestra moral y de nuestra vida permanece en esa misma atmósfera donde se mezclan el don, la obligación y la libertad. Por suerte, aún no todo se clasifica en términos de compra y venta. Las cosas aún tienen un valor sentimental además de su valor venal y, de hecho, existen valores que no son de este tipo. No tenemos sólo una moral de comerciantes [...] (p. 228).

Entonces hace una lectura del don en la sociedad en que vive. El don no devuelto, dice, coloca en inferioridad a quien lo acepta; la caridad, aún es hiriente. Todavía la visita se devuelve y se devuelve más de lo que se recibió: la vuelta es siempre mayor y más cara. No sin añoranza recuerda la vida modesta de las familias aldeanas de su infancia, quienes se arruinaban y gastaban sin medida durante las fiestas patronales, bodas, comuniones, entierros para atender a sus huéspedes. Aún más:

Las cosas vendidas aún tienen un alma y todavía están seguidas por sus antiguo propietarios y ellas lo siguen a él. En un valle de los Vosgos, en Cornimont, la siguiente costumbre era corriente hasta hace mucho tiempo y, tal vez se mantenga en algunas familias: para que los animales comprados olviden a sus antiguos dueños y no se sientan tentados de regresar a “sus casas”, se hacía una cruz sobre el dintel de la puerta del establo, se guardaba el cabestro del vendedor y se les

daba sal con la mano. En Raon-aux-Bois, se les daba con la mano derecha una tostada de mantequilla que se había hecho girar tres veces alrededor del fogón. Se trata, por cierto, del ganado de gran tamaño, que forma parte de la familia, pues el establo forma parte de la casa. Pero muchas otras costumbres francesas indican que hay que despejar la cosa vendida del vendedor, por ejemplo: golpear la cosa vendida, azotar a la oveja que se vende, etcétera (p. 231).

Marcel Mauss enlazó directamente el don a diferentes derechos y economías (maorí *Kawitul*, hindú, germánico, romano) resaltando la existencia de diferentes instituciones, normas sociales, preceptos, prácticas sociales que coexisten con las economías y estados modernos no sin estar en tensión con sus códigos y leyes. Dice Mauss:

Tenemos otras morales además de la del mercader; todavía hay gentes y clases que se conservan en las costumbres de otros tiempos, costumbres a las que todos nos sometemos, al menos en algunas épocas o en algunas ocasiones del año (p. 228).

Si bien el *Ensayo sobre el don*, se centra en las economías de varios pueblos indígenas, en las conclusiones no deja de señalar varios aspectos de la presencia del don en la sociedad moderna en la que vivió el autor. A la vez que reconoce la importancia que ha tenido el don en la moral de su sociedad reconoce que la misma está en conflicto con el derecho de los industriales y de los comerciantes: las ofuscaciones de los productores del pueblo provienen de “su firme voluntad de seguir la cosa que ha producido y de la fuerte sensación de que su trabajo es revendido sin que ellos participen del beneficio” (p. 231). Quizás por esto, explica el sociólogo, en Francia los viejos principios actúan contra el rigor, la abstracción y la inhumanidad de los códigos dominantes; contra la insensibilidad romana y sajona, los cuales de alguna manera se están echando atrás por algunas reformas jurídicas que presentan en su país. Mauss, militante activo del partido socialista francés, ve con buenos ojos algunos de los cambios en la legislación francesa sobre la seguridad social, el desempleo, las cajas de

asistencia familiar y, es más, considera que es un retorno a los derechos antiguos. Ve que el Estado y los diferentes subgrupos quieren rehabilitar la célula familiar pues:

Busca al individuo, lo rodea, en un curioso estado espiritual en el que se mezclan el sentimiento de los derechos que tienen con otros sentimientos más puros: de caridad, de “servicio social”, de solidaridad. Los temas del don, de la libertad y de la obligación de dar, el de liberalidad y el interés que se tiene que dar, están regresando entre nosotros, como reaparece un motivo dominante por mucho tiempo olvidado (p. 234).

Para Mauss, no se trata de preconizar la destrucción de los derechos y principios que regulan el mercado que son la base de la formación capitalista, sino que las dos formas económicas pueden coexistir. Pero para los segundos es necesario crear otras prácticas y preceptos. Para que esta revolución sea saludable, positiva, es necesario volver al “gasto noble”, a la generosidad, a las leyes de este tipo:

[...] las civilizaciones antiguas —de donde provienen las nuestras— tenían unas, el jubileo, otras las liturgias, coregías y triarquías, las sistas (comidas colectivas), los gastos obligatorios del y de los personajes consulares. Habrá que remontarse a las leyes de este tipo. Además, es necesario, que haya más interés por el individuo, por su vida, por su salud, por su educación —cosa rentable, por el otro lado—, por su familia y por el futuro de ésta [...] (p. 235).

A la vez que hay que afianzar los nexos sociales, es necesario, una dosis mayor de buena fe, de sensibilidad y de generosidad en los contratos de prestación de servicios, en la venta de los productos necesarios; así como es justo poner límite a los beneficios de la especulación y de la usura. Pero, por otra parte, es necesario que el individuo trabaje y se vea obligado a contar consigo, que defienda sus intereses, personal y colectivamente, pero sin excederse en generosidad y en el comunismo. Para el autor del

Ensayo sobre el don, la nueva moral ha de ser el resultado de una mezcla de realidad y de idealidad, únicamente así se puede volver a lo arcaico y encontrar las motivaciones de vivir que todavía practican muchas sociedades como la alegría de dar en público, el placer de gastar generosamente en el arte, en la fiesta privada, pública o en la hospitalidad; o actos de solidaridad y los cuidados de la mutualidad.

Todo eso vale más que la seguridad personal, el salario asignado por los patrones, la vida mezquina que permite el salario asignado por los patronatos e incluso más, el ahorro capitalista, que se funda sobre un crédito cambiante. De este modo se volverá al fundamento constante del derecho y a los principios de la vida social normal, muchos de los cuales están presentes en lo que ha denominado sistema de prestaciones totales y que constituye el “sistema económico y legal más antiguo que se pueda imaginar y concebir. Constituye el fondo de la que proviene la moral del don-intercambio. Guardando las diferencias, es exactamente hacia ese tipo de sistema, hacia el que deberían moverse nuestras sociedades” (p. 237). El legado de Mauss es dejar abierto todo un campo de investigación sobre el don en las diferentes sociedades, que fue retomado posteriormente por otros investigadores.

Una de las lecturas más tempranas del *Ensayo* de Mauss fue la realizada por George Bataille en la década de los treinta del siglo pasado. Lectura que significó para él, tanto un acercamiento en la etnología, como a los hechos económicos y a la donación. En lo que concierne a la economía, elabora una particular teoría de la economía y del don a tal punto que varios estudiosos de su obra consideran a Bataille como uno de los precursores en “la teoría moderna del don en la vida económica moderna y en la economía generalizada” (Muñoz de Escalona, 1987: 224). Sin ser un “economista cualificado”, Bataille, escribió su teoría cuando Keynes elaboró la Teoría general del empleo, el interés y el dinero:

Y para recordar que fue Bataille quien, tres años antes de la aparición de la *General Theory*, publicó la pequeña y olvidada gran obra que es *La noción de gasto*, en la que se hace una extraña pero profunda crítica de lo que podemos llamar la economía convencional de su tiempo,

la que estaba dominada por el magisterio de Alfred Marshall, dedicada “a pleno tiempo” al análisis parcial, tan querido por el conocido pragmatismo anglosajón y su marginalismo utilitarista (1987: 232).

Por lo tanto, lo que anuncia el pensamiento de Bataille no es la reivindicación de la economía-política (moderna/nacional/antropocéntrica) que otorgó un sentido hipertrofiado dominante de la economía regida por el individuo, la ganancia, el mercado etc. Es verdad, Bataille estaba impresionado con las grandes crisis de la época, pero lo que particularmente le interesó no fue la producción, motor del desarrollo económico, sino la crisis general de la naturaleza, el consumo y el gasto. Ya que para Bataille, la ciencia económica de la época, tiene una visión aislada y limita su objeto al homoeconómico y no tiene presente los juegos de la materia y energía, despliega una concepción inter/transdisciplinaria que se apoya en varios científicos que son pioneros en los estudios de la biosfera o la ecología global:

Vernadsky, junto con el estadounidense Alfred J. Lotka (*Elements of Physical Biology*, 1925), fue el historiador de lo que se conoce como “ecología global” y fueron precisamente los trabajos de estos científicos los que proporcionaron la base teórica al economista Gerogescu-Roegen para publicar su libro sobre la Ley de la entropía y el proceso económico, obra inaugural de la economía Ecológica (Campillo, 2001: 65).

Son estas teorías como las de Mauss, las bases de lo que Bataille denominó la “economía general” que se centró en un problema,

[...] que aún no ha sido planteado como es debido, como la clave para todos aquellos que desde cualquier disciplina se ocupan del movimiento de la energía en la Tierra —desde la física del globo a la economía política, pasando por la sociología, la historia y la biología—. Ni la psicología, ni en general la filosofía pueden, además, ser consideradas como ajenas a esta cuestión básica de la economía. Incluso el contenido del

arte, de la literatura, de la poesía está relacionado, en principio, en lo que yo trato de estudiar, el movimiento de la energía excedente, que se manifiesta en la efervescencia vital (Bataille, 1987: 48).

Pero es en *La parte maldita*, donde reconoce que la actividad del hombre está condicionada por el movimiento general de la vida y la esencia de la riqueza se encuentra en la radiación solar: una dispensa de energía-materia sincontrapartida. Para Bataille el crecimiento y la reproducción no son posibles sino dispusieran de un excedente,¹ todos los organismos a la vez que acumulan energía para el crecimiento, lo gastan:

[...] organismo vivo, en la situación que determinan los juegos de la energía en la superficie del globo, recibe en principio más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía (la riqueza) excedente puede ser utilizada para el crecimiento de un sistema (por ejemplo, de un organismo). Si el sistema no puede crecer más, o si el excedente no puede ser absorbido por entero por su crecimiento hay que perderlo necesariamente, gastarlo, voluntariamente o no, o por el contrario gloriosamente (Bataille, 1987: 57-58).

El crecimiento no es infinito, la energía se dilapida y derrocha porque la actividad humana no es reducible a los procesos de conservación y producción. Por eso el hombre no es solamente un ser separado, necesitado:

— 1. Si bien Bataille utiliza el concepto de excedente, que es consustancial al paradigma de la escasez, es diferente al usado entre los economistas de la época como bien lo aclara Muñoz Escalona: “Evidentemente, entre el concepto de excedente de Bataille y el de Baran no hay más parecido que el literal. La diferencia proviene de los términos que se comparan. Mientras Bataille se refiere a la energía/materia que soporta el planeta, Haran considera tan sólo el producto nacional bruto de un país concreto. Tampoco el concepto de consumo coincide. Bataille considera tanto el consumo final (la consumición) como el consumo intermedio (la utilización industrial, esto es, con pretensiones productivas de una parte de la producción del periodo anterior y Baran tan sólo lo que hemos llamado consumición. Con esto podemos volver a insistir en las fuertes divergencias que existen entre los planteamientos de Bataille, a los que más que economía generalizada habría que llamar *economía globalizada*, y los que son habituales entre los economistas cualificados” (1987: 236-237).

El problema de la necesidad se plantea al ser vivo *en particular* o a los conjuntos limitados de seres vivos. Pero el hombre no es solamente el ser separado que disputa la parte de recursos al mundo viviente o a los otros hombres. El movimiento general de exudación (de dilapidación) de la materia viviente lo anima y él no lo puede parar. Incluso hallándose en la cima, su soberanía del mundo vivo lo identifica con este movimiento, el cual lo lleva, de un modo privilegiado, a la operación gloriosa, al consumo inútil. Si él lo niega, como incesantemente le obliga la conciencia de *necesidad*, de indigencia inherente al ser separado (al que incesantemente le faltan recursos, que no es más que un eterno *necesitado*) la negación no cambia en absoluto el movimiento de la energía, la cual no puede acumularse sin limitaciones en las fuerzas productivas. Finalmente, la energía se nos tiene que escapar y perderse para nosotros como un río en el mar (Bataille, 1987: 59).

Es verdad que al hombre lo mueven necesidades como a otros seres vivos, también es verdad que el ser humano disputa los recursos del mundo con otros hombres. Pero para Bataille el hombre: es que más que un “eterno necesitado” porque lo mueve otros deseos, como la donación, el lujo, el despilfarro: “no es la necesidad sino sus contrarios, el “lujo”, lo que plantea a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales” (1987: 49). El hombre es, de todos los seres vivientes, el más cualificado por el desarrollo de la técnica y la presión que ejerce para consumir intensamente, lujosamente, el excedente de energía que genera el movimiento solar, un don sin contrapartida que los antiguos pueblos se dieron cuenta “mucho antes de que la astrofísica midiera esta prodigalidad incesante, ya que veían cómo el sol madura las cosechas y unían el esplendor que lo caracteriza al gesto de quien da sin recibir” (p. 64). Así que establece un doble origen de los juicios morales:

Antiguamente el valor residía en la gloria improductiva, mientras que en nuestros días se hace depender de la producción; se pone el énfasis en la adquisición de energía más que en su gasto. La gloria misma se justifica por las consecuencias de un hecho glorioso en la esfera de

la utilidad, aunque obnubilado por el juicio práctico —y por la moral cristiana—, el sentimiento arcaico está vivo todavía, puede encontrárselo, en particular, en la protesta romántica contra el mundo burgués; no desaparece de un modo absoluto más que en las concepciones clásicas de la economía. (1987: 65).

Bataille, igual que Mauss, consideraba que el don no se ha ido del todo en la sociedad moderna y pensaba que ese sentimiento arcaico estaba presente, aunque fue devaluado por lo que llamó la “economía restringida”. Frente a esta empresa desplegó su filosofía que está presente a lo largo su obra: desde *La noción del gasto* publicado en 1939, pasando por *La parte maldita* (1949) y obras posteriores como *El erotismo*, donde traza de distinta manera su particular concepción de la economía y el don no sin retomar varios aspectos de lo sagrado, la religión, erotismo, la política ya que el lujo, los juegos, los espectáculos, la fiesta, los cultos, las artes, la poesía son expresiones del gasto improductivo cuyo principio es la pérdida (1989). Para George Bataille: todo ello es parte de la experiencia humana la cual no es absoluto reductible a la conservación, a la producción y al trabajo. Así en uno de los libros dedicados al erotismo, argumentaba, que las sociedades humanas se hallaban compuestas de dos formas complementarias: “Simultánea —o sucesivamente— el mundo profano y el mundo sagrado lo componen, son sus dos formas complementarias. El mundo profano es el de los interdictos. El mundo sagrado se abre a las trasgresiones limitadas” (1988: 95). Pero esta ruptura y conjugación de lo profano y lo sagrado, agregaba Bataille, introduce al ser humano en una dualidad que inherentes a su esencia lo desgarran, en la medida que no son admisibles:

El trabajo exige una conducta en la que el cálculo del esfuerzo, relacionado con la eficacia productiva, es constante. Exige una conducta razonable, en la que los movimientos tumultuosos que se libera en la fiesta y, generalmente, en el juego, no son admisibles. Si no pudiésemos refrenar esos movimientos, no seríamos susceptibles de trabajo, pero el trabajo introduce la razón para refrenarlos (1988:59).

Para Bataille, el interdicto responde al trabajo y éste a la producción. En el tiempo profano del trabajo, la sociedad acumula recursos y solo consume lo necesario para la producción, mientras en la fiesta y en el juego se consume sin medida los recursos acumulados en el primero, pues es el punto culminante de la vida económica. Es así como muy a menudo, en estas sociedades la porción más significativa de la producción obtenida se destina a la exhibición y al derroche festivo, como en el potlatch o el Kula, prácticas que Mauss las vinculó directamente con la destrucción, la rivalidad y el prestigio (Tobar, 2017).

Abandonando el tiempo ordinario, es decir, el tiempo del cálculo y de la racionalidad económica, la fiesta o el ritual introducen no a la ganancia sino la pérdida caracterizada por el gasto simbólico, el sacrificio, el juego, parte de la consumición a la que se halla representada en el gasto improductivo. Desde esta perspectiva, el don se encuentra articulado en la economía general de Bataille, a la segunda parte de la consumición, que se distigue la que se destina a la conservación de la vida y a la continuación de la actividad productiva (1987). Para Bataille, a diferencia de los economistas, tenía igual importancia la producción de trigo, la construcción de una iglesia o el regalo de una joya porque son parte de la experiencia profana o sagrada, pero que pueden cambiar de acuerdos a los contextos históricos y culturales. Por eso señaló en *La parte maldita* “que la economía general comienza por una relación de los datos históricos que dan todo su sentido a los datos presentes (p. 77).

Para Bataille, igual que la antropología, la psicología, la biología, la física, la historia fue parte fundamental de su visión inter/transdisciplinaria de la economía. En la elaboración de su “economía general”, construyó también una historia comparada en la que distingue tres grandes tipos de sociedades: las sociedades de consumición, las sociedades de la empresa militar y religiosa y la sociedad industrial. Y es quizás en *La parte maldita* la obra que nos remite a diferentes prácticas de consumición, desde el sacrificio en los aztecas, pasando por el potlatch en los pueblos del noreste americano, hasta las visiones del gasto improductivo de sociedades industriales capitalistas y comunistas.

Bataille difundió la obra de Mauss desde los años treinta del siglo pasado y amplió su perspectiva. Si Marcel Mauss, hace una de las primeras

aproximaciones teóricas sobre el intercambio-don y la reciprocidad, Bataille le dio un giro desde su particular concepción de la economía, acentuando no tanto en la reciprocidad sino en la idea de gasto improductivo. Los dos confirmaron la gran importancia que tiene el don en diferentes sociedades no sin poner en cuestión el pensamiento moderno de la economía y abrir todo un horizonte de trabajo.

El espíritu del don no sedujo únicamente a Mauss y Bataille sino a mucho otros. Efectivamente, hasta el presente, destacados intelectuales de diferentes partes del mundo y desde variadas perspectivas han acentuado muchos aspectos de la donación complejizando su lectura. Tan importantes son las contribuciones de autores como, Roger Callois, Jean Divagnaud, Emilio Benveniste, Levis-Strauss, Marshall Salins, Maurice Godelier, Alan Caille, Paul Ricoeur, Jaques Derrida, Jacques Godbout, Marcel Hénaff, Jean Luc Nancy, Roberto Exposito, Jaques Lacan, Domine Temple etc., que ponen en discusión varios aspectos vinculados al don, como los numerosos estudios que se han realizado en diferentes sociedades que evidencian diferentes prácticas de donación.

Hoy en día las obras de Mauss como de Bataille son el punto de partida de lo que se conoce como el “pensamiento del don”, “las antropologías de la donación”, “la economía del don o de la reciprocidad” o de la *anecoconomía* (Derrida, 1998), *aeconomía* (Latouche, 2007). De un pensamiento que a diferencia de las teorías modernas “tanto liberal, marxista, como feminista, cuyos conceptos de base son la explotación, la dominación y el utilitarismo” (Godbout, Caille, 2000: 104) se centra en el imbricado *ethos* del don que interpela el pensamiento único, no sin generarnos preocupaciones similares a las de Mauss de Bataille, o quizás muy distintas porque desde que sus escritos se difundieron ha pasado más de medio siglo. Indudablemente nuestro contexto es muy diferente al espacio/tiempo que estos dos autores se ocuparon del don por ello nos sitúa ante otros problemas que son de orden, ético, político, ambiental, económico, epistémico, ontológico.

En adelante y para cerrar este pequeño texto, me detendré en algunos aspectos del *ethos* de donación, en relación con los vínculos entre los humanos y otros seres vivos, no sin apoyarme en algunos estudios que se

han realizado en los andes y en la Amazonía, contextos donde el don aún tiene mucha fuerza y coexiste con la economía global.

EL ETHOS DEL DON Y OTRAS ECONOMÍAS EN EL PLURIVERSO ANDINO AMAZÓNICO

Tanto Mauss como Bataille prestaron mucha atención a una de las modalidades de don: los regalos que se hacen a los dioses y a la naturaleza. Mauss, en el primer capítulo del *Ensayo del don* se ocupa, aunque no ampliamente del asunto, señalando que este tipo de dones tienen un lugar muy importante en las economías, en las relaciones de los humanos entre sí y con otros seres. Con el intercambio de regalos, dice Mauss, los hombres, incitan a los animales, muertos y los dioses, a ser generosos con ellos. Los regalos hacen que se produzca riqueza:

Uno de los primeros grupos de seres con quienes los hombres debieron que contraer contratos y que, por definición, estaban allí para contraer contratos con ellos, eran los espíritus de los muertos y los dioses. De hecho, ellos son los auténticos propietarios de las cosas y los bienes del mundo. Es con ellos con quien es más fácil y seguro el intercambio. El objetivo de la destrucción sacrificial es precisamente el de ser una donación que ha de ser necesariamente devuelta. Todas las formas de potlatch del noroeste americano y del noreste asiático utilizan este tema de la destrucción. No es sólo para manifestar poder, riqueza y desinterés por lo que se matan esclavos, se queman aceites preciosos, se arrojan cobres al mar y se prende fuego a las casas principales. También es para sacrificar a los espíritus y a los dioses, en realidad confundidos con sus encarnaciones vivientes, los portadores de sus títulos, sus aliados iniciados (Mauss, 2009: 99-100).

Como sabemos, Mauss centró su análisis en lo que llamó hechos sociales totales como el potlatch. En este pasaje describe que el sacrificio de esclavos, la destrucción, las ofrendas de diferentes objetos no sólo hacen para demostrar el poder, la riqueza o el desinterés, que fue uno de los

principales argumentos que Mauss esgrimió, sino que se hacen también necesario “intercambiar”, “contratar”, pagar a los dioses y a los muertos porque ellos son los auténticos dueños de las cosas y los bienes. En otra parte, “Kruyt nos dice que el propietario debe comprar a los espíritus el derecho de poder realizar determinados actos sobre su propiedad (la de los humanos), en realidad sobre su propiedad (de los espíritus). Antes de cortar ‘su’ madera, incluso antes de remover ‘su’ tierra y antes de plantar el poste de ‘su’ casa ha de pagar a los dioses” (2009: 100).

De no hacerlo se podría caer en desgracia, se pueden extender las fiebres, entrar las malas influencias. El espíritu del don conjura los malos espíritus. Asimismo, los dones hechos a los dioses como a los hombres, dice Mauss, tienen como finalidad “comprar” el derecho a realizar actividades económicas pues en realidad las propiedades pertenecen a los espíritus y no a los humanos. Esta serie de hechos lo conduce a afirmar que existe una historia del “sacrificio-contrato” en las cuales están implicadas varias instituciones y en el cual el objetivo de la destrucción sacrificial es precisamente el de ser “una donación que necesariamente debe ser devuelta” (2009: 100). En este tipo de sociedades ya que el mundo ha sido dado, los humanos deben “devolver”, pagar, ofrecer a los dioses, a los espíritus lo suyo. Esta es la naturaleza, por ejemplo, del sacrificio.

De otra parte, Bataille señalaba, en *La parte maldita*, que actos como el sacrificio, en sociedades como los aztecas, era parte del movimiento comunal y de los vínculos entre el mundo profano y el sagrado. El acto sacrificial activa no una relación utilitaria, mercantil sino una ontológica en la que el acto ritual, las cosas, los animales, las plantas son devueltas a la verdad interior, al “mundo íntimo”, sagrado que opone al orden real:

El sacrificio devuelve al mundo sagrado lo que el uso servil ha degradado, profanado. El uso servil ha hecho una *cosa* (un *objeto*) de lo que, profundamente, es de la misma naturaleza que el *sujeto*, que se encuentra con el sujeto en una relación íntima. No es necesario destruir propiamente hablando el animal o la planta que el hombre convirtió en *cosa* para su uso. Basta, al menos, destruirlas en tanto que cosas, *en tanto que se llegaron a convertir en cosas*. La destrucción es

el mejor medio de negar una relación utilitaria entre el hombre y el animal o la planta (Bataille, 1987: 92).

El acto sacrificial se dirige no tanto a los seres humanos como al cosmos y se trata de restaurar esa ruptura entre ese mundo que ha sido dado y que ha sido degradado. Como dice Marcel Hénnaff en uno de los estudios más recientes del don, el sacrificio:

Restituye lo que ha sido conquistado al mundo natural, pero también confirma ese poder transformador al identificarlo con una manifestación de las formas de reconocimiento hacia ese mundo dado; reconoce a la divinidad el don de las artes de la civilización que le hizo a los hombres. Le devuelve los beneficios para mantenerlos. Sacrificar es más bien compensar esta demiurgia y a veces expiarla; es, por lo tanto, limitarla, restringirla, pero también es mantenerla mediante su celebración (2017: 265).

Pero el sacrificio es una de las maneras de compensar a los dioses, la desmesura, el exceso de lo humano, pero no la única. Particularmente, en el mundo amazónico se practican una serie de ritos de donación para compensar los espíritus de la Madre Tierra, que da los alimentos, los frutos para que los seres humanos puedan sobrevivir. Estefano Varese que ha estudiado a profundidad el mundo amazónico sostiene que la reciprocidad y la diversidad son dos principios centrales de estas cosmologías:

En contraste con el antropocentrismo euroamericano (de larga fecha en la herencia cultural Judío-Cristiana-Islámica y científica), los pueblos indígenas durante milenios construyeron cosmologías cosmocéntricas y policéntricas basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad. Este es un cosmos diverso, en el que no hay centro privilegiado, ni singularidad hegemónica. Un mundo que es permanentemente enriquecido por la interacción de cada uno de sus elementos, aun de los que son antitéticos, requiere de un código moral (un código de costumbre y comportamiento) basado en la lógica de la reciprocidad. Lo que se toma tiene que ser retornado en

“valores” similares o comparables. Aquello que recibo (bien, regalo, servicio, recurso) tendré que reciprocitar en algún momento con valores similares comparables. Aquello que tomo de la tierra, del mundo, de la naturaleza tiene que ser devuelto, aquello que doy a la tierra o a los dioses o a mis contrapartes humanas o a cualquiera de mis parientes cósmicos me será devuelto (Varese, 2009: 16).

En las cosmovivencias amazónicas, actividades como la agricultura no son simplemente la interacción hombre con la tierra, sino la interacción con múltiples existentes que se consideran tienen vida y agencia, entendimiento, conciencia y no son considerados como simples medios de producción como pasa en el antropocentrismo moderno, donde la economía simplemente ve medios de producción, recursos naturales que están sujetos a la explotación de los seres humanos. A diferencia del cosmologismo amazónico, donde impera la reciprocidad, el respeto, la regeneración de la vida, la gratitud, en la visión moderna estas prácticas están ausentes:

Respeto no es típicamente el tipo de actitud que se confiere a un recurso natural. Porque el recurso natural será simplemente lo que existe para el uso y la explotación de nosotros, los humanos, uso que no percibimos como una falta de respeto. En otras palabras, un recurso natural no requiere que reciproquemos lo que sacamos porque este no tiene agencia y por eso es difícil mostrarle respeto. Como ya es bien conocido, donde la preservación de los recursos naturales ha sido una preocupación, la lógica de la modernidad ha creado el concepto de calcular su valor monetario, o en términos económicos, hacer las externalidades tanto visibles como cuantificadas, lo que hoy en día es conocido como “economía verde”. Sin embargo, los economistas verdes son tan ineficaces como los economistas neoclásicos en ayudarnos a practicar rituales regenerativos de reciprocidad con el mundo no-humano (Affel-Marglin, 2009: 35).

Todo es parte de una visión económica antropocéntrica que en lugar de la regeneración de la vida violenta de distinta manera los otros mundos,

el de los animales, los espíritus, las plantas que como en la amazonía tienen vida. En esta lógica, prevalece la domesticación, la explotación, el sometimiento, el intercambio, el precio, la equivalencia, sobre el don, la reciprocidad, la gratitud. En la primera se trata de una relación de reciprocidad más que de dominación. Por eso, los conceptos que operan en la economía moderna pueden ser ajenas a estas prácticas. Por ejemplo, Descola, al preguntarse si en la economía moderna la producción es vía principal para transformar la naturaleza y la condición de los seres humanos, explica que, para los achuares, tendría poco sentido hablar de este concepto:

Las mujeres achuares no “producen” las plantas que cultivan: tienen con estas un comercio de persona a persona, y se dirigen a cada una para tocar su alma y así ganar su concurso, favorecer su crecimiento y ayudarla en los escollos de la vida, tal cual lo hace sus madres con sus hijas. Los hombres achuares no “producen” los animales que cazan, también tienen con ello un comercio de persona a persona, una relación circunspecta en la que intervienen por partes iguales la astucia y la seducción, utilizadas para engantusarlos con palabras capciosas y falsas promesas (2012: 466).

Estos aspectos aquí descritos brevemente llevan a Affel-Marglin, a partir de sus estudios del amazonas y de la obra de Mauss a acuñar el término de economía cosmocéntrica:

La economía cosmocéntrica es una economía regenerativa, no explotadora, en la que la reciprocidad y redistribución entre los humanos, los no-humanos y los otros-que-humanos, es decir, el reino de los espíritus/ánimas, tienden a producir la equidad en vez de fuertes diferencias de riqueza entre los humanos, así como aseguran la regeneración de las fuentes del sustento de la humanidad (Affel-Marglin, 2009: 39).

Para Affel-Marglin, en el pluriverso amazónico, la regeneración de las fuentes de alimento no es considerada un proceso automático, natu-

ral o biológico, sino que es reconocida como dependiente de las acciones recíprocas (p. 38). Vemos entonces, cómo estas investigaciones, afirman cómo el don hace parte de un *ethos* que involucra a todos los existentes, los cuales participan en la regeneración de la vida o de su crianza como se dice en el mundo andino:

La crianza es la vivencia de cada quien en la afirmación incondicional del mundo vivo y del amor a lo viviente. La crianza es la forma de facilitar el flujo de la vida en un mundo vivo. Amamos al mundo vivo tal cual es, tal cual se nos presenta en cada momento. La crianza, tanto para quien cría como para quien es criado, es la forma de facilitar la vida, es la forma de participar a plenitud en la fiesta de la vida. Al ser toda una familia en permanente crianza, no hay el concepto de soledad y orfandad sino el de amparo. En la crianza los que crían se enriquecen entre sí, pues aquel que es criado es amparado por el que le cría (Rengifo y Grillo, 2001: 84-85).

Y en la crianza, que es una forma relacional y cruza todas las manifestaciones de la vida el don es un elemento central que se manifiesta de distinta manera en las relaciones sociales con los diferentes seres vivos. Así, a los espíritus, a los apus, a los cerros, a las lagunas, a los muertos, a las deidades se les hacen un sinnúmero de ofrendas, pagamentos, sacrificios pues son los dueños de los animales y las plantas:

[...] como dueños de todas las plantas y animales, los *wamani* son las deidades indígenas más poderosas de la región de Pampas. Sus residencias son las montañas más altas y los lagos de la puna los cuales los comuneros nunca se acercan solos. Una enfermedad llamada *pukyo-uncoy* puede recaer en cualquiera que camine de noche cerca de una laguna de la puna, o que deje de lado los necesarios rituales y ofrendas. Los *wamani* deben ser apaciguados con pago de rituales para obtener seguridad personal y la fertilidad de sus animales. Si se enojan, pueden devorar los corazones de los hombres. Los pagos rituales son hechos individualmente por las familias dos veces al año,

durante agosto y febrero, cuando la tierra está “abierta” y los *wamani* son especialmente receptivos a las ofrendas (Isbel, 1974: 117).

En las cosmovivencias andinas a las deidades como cualquier persona, les dan ganas de comer, les gusta el olor a grasa, del vino y hay momentos que reciben las ofrendas de los seres humanos: “La tierra se abre y los dioses tienen ganas de comer y entonces reciben fácil nuestras ofrendas —también pueden comer el corazón de los hombres que se atreven a caminar solos por los cerros en estos tiempos— las piedras se ponen a hablar, los Illas caminan, los ichus se convierten en sogas, los árboles se mueven y los barrancos gritan” (p. 118).

En su hermoso texto *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras*, Fernando Montes Ruiz, señalaba que desde muy temprana edad a los aymaras se les enseñaba a ser generosos a cuidar y ser respetuosos del prójimo. Las relaciones sociales se fundamentan en ello y existen hasta hoy una gran variedad de instituciones que tienen un gran significado en vida social. Así, instituciones como *yanapa*, el *ayni*, la *minka*, la *wayka*, *waqi*, *sataqa*: “suelen ir acompañados de comida, bebida y ceremonias rituales en las que se subraya el sentido de comunidad y solidaridad emotiva, por encima de la transacción y contrato” (1999: 271), las cuales están presente en los servicios personales, ya sea en la forma de ayuda en la chacra, en preparación de fiestas servicios de tipo ceremonial:

El trabajo, al ser entendido como una interacción holista, pautado por la ritualidad, produce un contexto festivo y alegre. La siembra, la cosecha, el marcado de los animales, la construcción de la casa [...] en fin, los “trabajos” comunales, son festivos. El principio económico de la reciprocidad acaece festivamente pues aceita las relaciones intracomunitarias. Nada más ajeno a una mentalidad moderna que separa el “trabajo” de la “fiesta” y en su lugar ha ido poniendo las “vacaciones”: el espacio del no trabajo por antonomasia. Para los aymaras, el “trabajo” es parte fundamental de la comprensión de la Buena vida (Torres, 2001: 84-85).

En el mundo andino, el don y la reciprocidad son parte fundamental de una relación que está fundada en el cariño y no en una relación contractual como sucede en la economía moderna. El don, al encontrarse inscrito en diferentes prácticas, es parte fundamental del *ethos sumak Kausay-Suma Kamaña*.

Por lo investigado concretamente en algunas comunidades la trama de valores como la solidaridad, la unión, la fraternidad, el compartir y la hospitalidad deben estar presentes, tanto en la vida ritual, como en el orden de la cotidianidad. Sea en las fiestas, las mingas, en la chagra, esos principios están interiorizados y materializados en la compartición del trabajo, los frutos y el alimento (Tobar, 2009). El don es parte fundamental de la trama axiológica y social de los pueblos andinos. Así como la reciprocidad es parte esencial en el trabajo, en tanto que favorecen el equilibrio social y las relaciones intracomunitarias y la relación con acto del dar es fundamental de la trama del bien vivir. Dichas maneras de pensar, sentir, actuar son parte constitutiva del *ethos social*: *sumak Kawsay*, *suma Qamaña* toda vez que el don se encuentra estrechamente vinculado con la construcción de lo justo, lo comunal o hacen posible regeneración de la vida, la convivencia social y el Buen Vivir, en general. En la actualidad en los diferentes pueblos amazónicos y andinos coexisten variadas concepciones de la economía que resisten e interpelan el pensamiento que único se reproduce globalmente de manera violenta y destructiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Apffel-Marglin, Frédérique (2013), “Tierra negra: don de los pueblos amazónicos a la regeneración global” en Varese Stefano, Frédérique Apffel-Marglin y Roger Rumrill. *Coords Selva vida. De la destrucción de la amazonia Al paradigma de la regeneración*. (Lima: Editorial: IWGIA).
- Bataille, Georges 1987 (1967), *La parte maldita. Precedida de la noción de gasto* (Barcelona: Icaria).
- Campillo, Antonio (2001), *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille* (Granada: Editorial Comares).
- Derrida, Jacques (1998), *Dar el tiempo. La moneda falsa* (Barcelona: Paidós).

- Descola, Philippe *s/f Más allá de la naturaleza y la cultura* (Buenos aires: Amarrortu editores).
- Giobelina, Fernando (2009), “Estudio preliminar. Ensayo sobre el don”, en Mauss, Marcel *Ensayo sobre el don* (Buenos aires: Editorial Katz).
- Hénaf, Marcel 2017 (2002), *El precio de la verdad. Don, dinero, filosofía* (Santiago:Lom ediciones).
- Isbell, Billie (1974), “Parentesco andino y reciprocidad. Kukak: los que nos aman”, en Alberti Giorgio y Mayer Enrique (comps.), *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos* (Lima: Instituto de estudios peruanos).
- Mauss, Marcel (2009) (1923) *Ensayo sobre el don* (Buenos aires: Editorial Katz).
- Muñoz Escalona, Francisco (1987), “La teoría del excedente. Medio siglo despues”, epílogo a *La parte maldita. Precedida de la noción de gasto* (Barcelona: Ikaria).
- Rengifo, Grimaldo y Grillo Eduardo (2001), “Criar y dejarse criar en la vida”, en Medina Javier, *La comprensión indígena de la buena vida*. Suma Qamaña (La Paz: Garza azul editores).
- Latouche, Serge 2007 (1998), *La otra África. Autogestión y apañeo frente al mercado global* (Barcelona: Oozebap).
- Torrez, Mario (2001), “El concepto de Qamaña” en Medina Javier, *La comprensión indígena de la buena vida*. Suma Qamaña (La Paz: Garza azul editores).
- Montes Ruiz, Fernando (1999), *La máscara de piedra* (La Paz: Editorial Armonía).
- Tobar, Javier (2008), “Monismo Jurídico y diferencia cultural. Lo justo, el trabajo en común y la ética del don”, en Gnneco C. y Gómez H., *Representaciones legales de la alteridad indígena* (Popayán: Colciencias–Universidad del Cauca).
- Tobar, Javier (2014), *La fiesta es una obligación. Artesanos intelectuales del Carnaval de Negros y Blancos en la imaginación de otros mundos* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Varese, Stefano (2013), “La ética cosmocéntrica de los pueblos indígenas de la Amazonía en Varese Stefano, Frédérique Apffel-Marglin y Roger Rumrill (coords.). *Selva vida. De la destrucción de la amazonia Al paradigma de la regeneración* (Lima: Editorial: IWGIA).



4. APUNTES PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA AUTONOMÍA Y SOBERANÍA ALIMENTARIA

JAMES MONTANO MORALES*

INTRODUCCIÓN

La relación ser humano —agricultura— alimentación históricamente ha sufrido cambios, como también los modos distintos de concebirla. Tomando como asiento esta perspectiva, el contenido de este manuscrito comienza referenciando algunos elementos conceptuales que permiten ubicar los orígenes de la misión civilizadora de Occidente. Para este proyecto civilizatorio, la agricultura pasa a ser una actividad de segundo plano, en tanto que no tiene estatus; por tal motivo, se desacredita el trabajo de la tierra. Asimismo, con el racionalismo moderno se funda el distanciamiento del ser humano con los seres no humanos, anteponiendo el antropocentrismo del sujeto sobre la naturaleza. Se vislumbra aquí una arrogancia en el establecimiento de una jerarquía humana ante el mundo natural; es más, se busca anular otros procedimientos para entender el mundo, como lo pueden interpretar culturas con tradiciones que incluyen en sus saberes aspectos subjetivos muy propios de sus formas de vida.

En ese sentido, se puede afirmar que la ciencia proveniente de Europa es local y su universalismo pertenece a un interés burgués moderno que

— * Perteneciente al pueblo Misak de Colombia, magister en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, docente del proceso de educación indígena Ala Kusrei ya-Misak Universidad y adscrito al Grupo de Investigación para el Desarrollo Rural (Tull) de la Universidad del Cauca-Colombia. Email: jamesmontano@unicauca.edu.co

desconoce epistemes diversas y distintas a sus modos de accionar en la construcción de conocimiento. Por tal razón, desde Occidente se ha pretendido imponer un imaginario homogéneo del saber para desplegar su llamado conocimiento científico como una suerte de verdad divina. Este aspecto caló muy bien con la pretendida productividad de la Revolución industrial como potenciador y acelerador de sus procesos. Seguido, la patología de una mejor vida se expresa en el discurso prometedor del desarrollo, tanto así que desde la institucionalidad se conceptúan, planifican e implementan promesas tecnológicas y científicas para salvar a los pobres de los países subdesarrollados.

Con el estigma del subdesarrollo emergen comparaciones nocivas; nacer en un lugar sin las bondades tecnológicas autoimpone la meta de alcanzar elpreciado desarrollo a costa de la pérdida de valores o prácticas autónomas locales, tras el desprecio a su condición de habitar en un contexto de periferia. En términos más amplios, significa la deconstrucción territorial de lo individual y lo colectivo. Como consecuencia, en espacios rurales se puede evidenciar el detrimento ecológico, económico y cultural; situación que ha empeorado en los últimos años, debido a las políticas alimentarias asistencialistas y a la competencia injusta del mercado global.

Respecto a la alimentación, el asistencialismo tiene un carácter político y económico; es interesado, por tal razón, despliega un potente engraje conceptual que puede persuadir en su intervención. Emerge entonces el invento de la seguridad alimentaria que involucra la concepción de disponibilidad, acceso, que sea nutricional y culturalmente aceptada; en esencia es un discurso que se arroja de ayuda humanitaria para familias necesitadas del mundo. No obstante, vale decir, no hay estómagos universales; además, el supuesto acceso no siempre se cumple y las ayudas provenientes de países del norte se instauran como ejercicios de poder sobre territorios ricos en términos bioculturales.

Por otro lado, como reivindicación de apuestas indígenas y campesinas en contextos de apertura económica surge la intención de proteger la producción de alimentos para cada país. En ese escenario emerge como construcción colectiva de conocimiento el concepto de soberanía alimentaria, con la participación de agricultores e intelectuales que siembran una

propuesta epistémica ante el auge de una dictadura alimentaria. Sumado a esta propuesta, en procesos organizativos indígenas de pueblos andinos se conceptúa la autonomía alimentaria como legado de sabidurías y prácticas socioculturales, ambientales, económicas y espirituales que se han tejido en el tiempo y se cría en una relación cosmogónica acorde a la diversidad biológica y a la cultura de un territorio.

En ese horizonte, visibilizar apuntes sobre autonomía y soberanía alimentaria, desde un abordaje de pensamiento crítico, puede ayudar a develar caminos trazados en la generación de conocimientos desde el sur indígena y campesino; en aras de proponer enfoques más holísticos que revaloren las sabidurías locales para seguir insistiendo en el posicionamiento de las epistemes del sur.

La experiencia del trabajo de la tierra, encarna en sí, procesos de cultivo y crianza de la vida pero también fomenta autonomías cognitivas. Así, el presente documento tiene como objetivo presentar una serie de reflexiones teóricas sobre la agricultura, en aras de repensar y resignificar el cuidado de la vida desde la producción de comida limpia, soberana y autónoma en tiempos de crisis alimentaria.

APROXIMACIONES EPISTÉMICAS A LA CRISIS DE LA AGRICULTURA Y CUIDADO DE LA VIDA DESDE LA AUTONOMÍA ALIMENTARIA

A modo de hilar las hebras que hacen parte de este tejido teórico, es pertinente “desenrollar” esta temática en la trama compleja del sector agroalimentario, por eso, en este texto se expondrán de manera global algunas visiones de la vida plena en los modos de pensar del blanco europeo explicando que se ha invalidado la importancia de hacer agricultura contenida en los ideales de supremacía del hombre sobre la naturaleza. En el despliegue del eurocentrismo,¹ estos pensamientos foráneos se han intentado

— 1. Sobre el eurocentrismo afirma Edgardo Lander: “por el carácter universal de la experiencia histórica europea, las formas del conocimiento desarrolladas para la comprensión de esa sociedad se convierten en las únicas formas válidas, objetivas, universales del conocimiento [...] Esta es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal” (Lander, 1993: 23).

imponer en nuestras localidades como verdades universales. No obstante, como formas de resistencias emergen concepciones como soberanía alimentaria, autonomía alimentaria entre otros conceptos. Estos apuntes pueden contribuir al entendimiento de la crisis de la agricultura actual y al mismo tiempo aportar un granito de arena al entramado de las epistemologías del sur.²

La supremacía del ser humano sobre la naturaleza

Al respecto, es demostrable el contraste de perspectivas del progreso lineal de la vida en el mundo blanco europeo, frente a la comprensión del cuidado de la vida desde la praxis del Buen Vivir, en las naciones que hacen parte del mundo amerindio. Conforme a este tema, comencemos abordando la temática, con la visión cristiana del trabajo; al respecto, en el libro “sagrado” cristiano: la Biblia, Dios afirma: “hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra: y domine a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a las bestias, y a toda la tierra, y a todo reptil que se mueva sobre la tierra. Y creó, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le crió; criólos varón y hembra” (Génesis 1: 26-27).

En la teoría creacionista del génesis de la Biblia, Dios acabó en seis días la obra de la creación, en el séptimo día descansa colocando al hombre en el paraíso, curiosamente, incubando las ideas de que la naturaleza está allí para ser dominada, además de que es el sitio perfecto para que el hombre sienta comodidad y placer; es decir, es un lugar de confort, fuera de todo sufrimiento, donde no hay necesidades, sino que todo está dado para la realización material y espiritual, en tal sentido, el huerto como paraíso que todo lo provee, es el lugar de ocio prolongado y perfecto creado por Dios.

Luego, esa instancia de elogio a la facilidad se desvanece rápidamente por la desobediencia de Adán y Eva, tras haber comido del árbol de la ciencia. Sobre el evento, según el libro (Génesis 3: 17-18) habló Dios:

— 2. En el prefacio del libro *Una epistemología del sur*, se afirma: “entiendo por epistemología del sur la búsqueda de conocimientos y de criterios de validez de conocimiento que otorgue visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos por el colonialismo y el capitalismo global” (De Sousa Santos, 2015: 12).

por cuanto has escuchado la voz de tu mujer, y comido del árbol que te mandé que no comieses, maldita sea la tierra por tu causa: con grandes fatigas sacarás de ella el alimento en todo el curso de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás de los frutos que den las yerbas o plantas de la tierra. Mediante el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a confundirte con la tierra.

Aquí, se puede apreciar el desprecio al trabajo de la tierra, fuente que alimentó el pensamiento occidental desde el cristianismo; señalando que la tierra está maldita cuando se configura la conciencia moral generada por el pecado del hombre, por tal motivo, el campo laboral, que es la producción de comida, queda reducido solamente a un mal necesario como castigo y como un sacrificio para la reparación del pecado de la desobediencia a Dios.

Por otro lado, en la Grecia antigua, llamada “la cuna de la civilización occidental”, la agricultura no era considerada como una actividad digna, sino que, la valorización del trabajo manual es limitada a una necesidad económica forzada, en tanto que el acto de sembrar o hacer agricultura era considerado trabajo de esclavos. Además, despreciado porque rebajaba al hombre. No tenía valor ético, ni decencia o dignidad. El ocio era lo que valía y daba oportunidad al desarrollo humanista e intelectual.

En efecto, estas percepciones de mundo niegan tajantemente el diálogo con la naturaleza, pues para Sócrates, según Platón (428 a.C. a 347 a.C.) en el texto Fedro del libro *Diálogos de Platón* afirma: “me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los arboles no quieren enseñarme nada, pero sí en cambio, los hombres de la ciudad” (Platón, 2005: 187). Aquí es evidente la arrogancia del saber de los hombres de la ciudad, en tanto que se legitima una supremacía cognitiva y se califica al campo y sus seres de la naturaleza como entes incapaces de generar conocimiento.

Desde la cuna de la civilización europea, se funda la percepción de la naturaleza y la ciudad como entes separados para alcanzar el aprendizaje y la libertad. Por tal razón hay que alejarse de la naturaleza para hacer conocimiento y adentrarse en la ciudad, ejerciendo poder sobre esclavos, agricultores y mujeres. Actores que por su condición de ignorancia debe-

rían estar por fuera de la polis. Estos ideales de dominio se convierten en ejes para una posterior misión civilizadora.³

Bajo esa lógica, simplemente se construye una civilización enajenada a las otras comunidades naturales; en oposición a las actividades agrícolas propias del campo y de campesinos cultivadores de la tierra. En ese horizonte, las apreciaciones de construcción de una vida plena o de Buen Vivir en occidente, pierde coherencia cuando se niega a la naturaleza subestimando su complejidad, su capacidad cognitiva y de reproducción de la vida. Por un lado, desde el cristianismo, la vida vinculada al trabajo del campo se asume como castigo y, desde la visión griega como actividad indigna asignada a esclavos y mujeres que están por fuera de la construcción ideal de ciudad. Así, para el filósofo boliviano Javier Medina:

La tradición occidental de la Buena Vida bebe de dos fuentes: una, el mito bíblico del Jardín del Edén y, la otra, la visión aristotélica que liga la Buena Vida a la vida en la ciudad. En ambos casos hay una coincidencia: la separación respecto de la naturaleza. He aquí que en los Andes se construye otro paradigma de la Buena Vida que se basa, justamente, en lo opuesto del modelo occidental. No es la Ciudad, sino la Chacra; no es la separación sino la simbiosis con la naturaleza, el espacio-tiempo de la calidad de la vida (Medina, 2008: 31).

El pensamiento cristiano justifica la sanción divina de Dios, a la par con los “grandes” pensadores de la filosofía griega que justifican la oposición cultura-naturaleza y promueven en sus imaginarios las jerarquías de poder en las relaciones campo-ciudad, todo esto se traduce en una oposición trabajo y producción de comida, además de señalar la actividad de hacer agricultura como sinónimo de lo incivilizado. En efecto, si hacemos

— 3. “Para Aristóteles, el gran filósofo de época clásica, de una formación esclavista auto-centrada, el griego es hombre [...] Hombre es el varón libre de la pólis de Helade. Para Tomás de Aquino, el señor feudal ejerce un *ius dominativum* sobre el ciervo de su feudo, lo mismo el varón sobre la mujer [...] Para Hegel el estado que porta el espíritu es el ‘dominador del mundo’ ante el cual todo estado, “no tiene ningún derecho (*rechtlos*). Por ello Europa, se constituye en la misionera de la civilización en el mundo” (Dussel, 1996: 17).

lectura del ser en los postulados de Dussel, “la ontología termina así por afirmar, que el ser, lo divino, lo político y lo eterno son ‘una y la misma cosa’. Identidad del poder y la dominación, el centro, sobre las colonias de otras culturas, sobre los esclavos de otras razas. El centro es, la periferia no es” (Dussel, 1996: 17). En otras palabras, el ciudadano es, el agricultor no es. Sembrar la tierra implica la condena de habitar un espacio periférico y estigmatizado. Desde esa lógica a los agricultores se les califica como seres sumidos en la ignorancia, mientras la ciudad brilla como centro intelectual y de poder.

Con la colonización europea de las naciones indígenas en el siglo xv y mediante el despliegue de la modernidad, esas percepciones de mundo antinatural se impusieron a través de la cristianización forzosa de los sujetos que “no eran”, dicho en otras palabras, debían darles el estatus del “ser” bajo la premisa de civilizar a salvajes sin alma o menores de edad, con la pretendida salvación eterna del ser, una vez que se convirtieran en sujetos con fe cristiana. Asimismo, la modernidad se expande mediante la validación única de las ciencias occidentales como estandarte de verdad absoluta, imaginario que se promovió en el renacimiento.⁴ Las ideas incrustadas de dominio sobre la naturaleza no se hicieron esperar, y para establecer su poder sobre ella, en el devenir del conocimiento científico se postuló el abordaje científicista desde la racionalidad de Descartes y Bacon. Para Bacon (1562-1626), filósofo, estadista inglés, y uno de los fundadores de la ciencia moderna:

se debe penetrar mentalmente en el objeto sin sentirse parte de él. Justamente uno de sus presupuestos es la independencia del que conoce respecto de lo conocido. El sujeto cognoscente es diferente del objeto por conocer. Objeto deriva de *objectus* que en latín es el participio pasado de *obiceno* que significa: “arrojar, poner frente a”. La naturaleza está frente al hombre como algo distinto (Peña, 1986: 75).

— 4. En el Renacimiento: “la revolución científica de Copérnico, Kepler, Galileo, supuso el rechazo a la física y a la metafísica de Aristóteles. Ya no se buscaba el saber en los libros de filosofía antiguos ni en la Biblia, sino en la naturaleza” (Hernández, 2005: 12).

Se vislumbra en esencia el distanciamiento de las comunidades científicas racionalistas con las colectividades de la naturaleza, se sitúa el antropocentrismo del sujeto sobre el objeto para poder interrogarlo y manipularlo desde fuera; separación que lleva al establecimiento de la jerarquía. El hombre se sitúa por encima de lo observado en la condición de observador. De igual manera, para Descartes (1637),⁵ tras el ideal humano del raciocinio puro planteó que el hombre puede saber todo lo que le es dado saber por vía de su razón.

En tal sentido, el discurso racionalista del método trata de que los factores subjetivos (emociones y sensaciones del observador) se anulen para permitir una mirada abstracta, técnica, interesada y cuantificada de la realidad. Los científicos y su visión lineal de progreso en el conocimiento subyugan otros elementos suprasensibles, como es el de la espiritualidad en la relación con ámbitos socioculturales dentro de un territorio y acentúan el cálculo para obtener la cercanía inmediata de la realidad. La noción de científicismo se impone y la naturaleza para el hombre moderno se convierte solamente en un recurso que debe ser estudiado y dominado mediante las exigencias y estándares de la ciencia universal. Esta forma de colonialismo a nivel científico extiende sus raíces desde el siglo XVII en Europa, y en términos de Haverkort ocurre que:

La ciencia occidental reemplazó la noción de un universo orgánico, vivo y espiritual, con la noción de que el mundo era una máquina. Los nuevos métodos de indagación, como los apoyados por Bacon y los desarrollados por Descartes, involucraban una descripción mecánica y matemática de la naturaleza, así como un método analítico de razonamiento. Descartes concluyó que la “mente” y la “materia” eran dos cosas separadas y fundamentalmente diferentes (Haverkort, 2001: 9).

— 5. En el libro *El método*, se afirma: “Es casi imposible que sean nuestros juicios tan puros y tan sólidos como lo fueran si, desde el momento de nacer, tuviéramos el uso pleno de nuestra razón [...] Por ejemplo, un niño que sabe aritmética y hace una suma conforme a las reglas, puede estar seguro de haber hallado, acerca de la suma que examinaba, todo cuanto el humano ingenio pueda hallar; porque al fin y al cabo el método que enseña a seguir el orden verdadero y a recontar exactamente las circunstancias todas de lo que se busca, contiene todo lo que confiere certidumbre a las reglas de la aritmética” (Descartes, 2014: 16).

En efecto, las afirmaciones de las ciencias provenientes del pensamiento occidental son cuestionables, pues “la ciencia no es universal, sino que corresponde en exclusividad a la tradición occidental moderna que tiene raíces judeocristianas y encuentra continuidad en el secularismo de la ilustración, en la revolución industrial burguesa y en el imperialismo” (Grillo, 1993: 3). En ese orden, ocurre que en la Edad Media, al salir Dios de la escena de la explicación de las cosas, sucede que gradualmente desde el Renacimiento y en el devenir de la Ilustración,⁶ el hombre queda solo frente a la naturaleza. Su conocimiento de ella no estará mediado por explicaciones teológicas, sino por lo que él mismo pueda hacer y descubrir mediante las reglas de la razón incrustada en la ciencia moderna.

En ese descubrir la mejoría de vida lineal, surge la Revolución industrial como presupuesto para aumentar la calidad de vida humana, aparece para el campo como máximo potenciador de los procesos agro-productivos que conducen a la sociedad de una economía agrícola tradicional a otra caracterizada por procesos de producción mecanizados para fabricar bienes; sin embargo, con la enajenación de hombres, mujeres y naturaleza, este proceso se convierte en una explotación de la fuerza humana de trabajo y, por supuesto, del medio físico, que favorece únicamente a grupos específicos dueños de las fábricas del momento. Marx (1818-1883),⁷ filósofo alemán del siglo XIX, define el trabajo en términos positivos, no como castigo, como lo afirma el cristianismo, sino como actividad humana generadora de un proceso histórico, creador y constructivo, generador también de las relaciones interhumanas.

— 6. Kant en el año 1748, sobre la Ilustración comenta; “consiste en el hecho en el cual el hombre sale de la minoría de edad [...] Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirse de tu propia razón!: he aquí el lema de la Ilustración” (Kant, 2004: 33).

— 7. Según Van Kessel, “Marx critica duramente la degeneración del trabajo humano, ‘alienado’ en efecto de la revolución industrial, la excesiva división del trabajo y la división capital-trabajo, que hacen al hombre víctima de las relaciones de producción y de su propio trabajo. Considera el trabajo como fundamento y especificidad en el hombre. Superar la alienación del trabajo por la abolición del capitalismo es devolverle a la existencia humana su sentido originario. Así el trabajo vuelve a ser la actividad mediante la cual el hombre desarrolla su capacidad de creación y transformación del mundo” (Van Kessel, 2003: 49).

No obstante, en la visión filosófica de Marx, el trabajo vuelve a ser la actividad mediante la cual el hombre desarrolla su capacidad de dominio y transformación lineal del mundo. Visión occidental análoga al cristianismo; ambas contrastan con el Vivir Bien indígena andino del trabajo, puesto que en el mundo andino, el trabajo, carece de esta perspectiva como actividad generadora de historia y transformadora del mundo, pues, en el pensamiento indígena ancestral él y ella (hombre-mujer), simplemente forman parte de la naturaleza.

EL IMAGINARIO DEL DESARROLLO

Desde luego, el eurocentrismo y su idea de progreso, con sus valores y su vida materialista, incrustados en el capitalismo y en universales nor-atlánticos, demuestran la incapacidad de representar una sociedad y una mentalidad diferente a la suya, en efecto, cultivan la máscara de la indiferencia que representa una faz de intolerancia a otros mundos, a otros pensamientos. Este síndrome moderno, incapaz de expresar otra cosa diferente fuera de sí mismo se expresa en el imaginario de desarrollo del presidente estadounidense Truman en el año 1949,⁸ y que desde esa época, ha producido un desencanto generalizado en muchos lugares del mundo, este modelo marcha de manera acelerada, dominante e imperante, haciendo cada vez más visible la brecha de desigualdades generada por el capitalismo mundial globalizado, que avanzó primero como proyecto liberal y luego como proyecto hegemónico neoliberal. El proceso de desarrollo, que en sus inicios es un discurso, posteriormente materializa sus prácticas mediante la institucionalidad y se sitúa en diversos espacios geográficos estratégicos por medio de proyectos especializados; así, el “desarrollo” como discurso:

— 8. En el año 1949, un grupo de expertos de las Naciones Unidas (ONU) diseñó las políticas de desarrollo para los países denominados subdesarrollados. Desde la ONU (1951) se expone: “hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico” (United Nations, 1951, citado en Escobar, 2012: 56).

surgió a principios del período posterior a la segunda guerra mundial, si bien sus raíces yacen en procesos históricos más profundos de la modernidad y el capitalismo, fue durante ese período que todo tipo de “expertos” empezaron a aterrizar masivamente en Asia, África y Latinoamérica, dando realidad a la invención del “tercer mundo”. El “desarrollo” hizo posible la creación de un vasto aparato institucional a través del cual el discurso se convirtió en una fuerza social real y efectiva transformando la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades en cuestión. Este aparato comprende una variada gama de organizaciones; desde las instituciones de Bretton Woods (Banco Mundial y Fondo Monetario Internacional) y otras organizaciones internacionales (sistema de la ONU), hasta las agencias nacionales y locales de planificación y desarrollo (Escobar, 2015: 29-30).

Ahora, es evidente que el modelo de desarrollo impuesto, fue ineficiente al intentar resolver los grandes problemas que afronta la “humanidad subdesarrollada”. No obstante, las iniciativas mundiales legitimadas desde las instituciones y sus profesionales desarrollistas de los llamados países del norte, en alianza con profesionales de los llamados países “subdesarrollados” que anhelaban el supuesto desarrollo, establecieron como metas, resolver problemas económicos, empezando por la eliminación de la pobreza, la distribución y el consumo desigual de ingresos y recursos económicos y, la homogenización cultural. Procesos que, entre otros, han sido un fracaso.

Efectivamente, estas concepciones de progreso han traído grandes traumas a las economías propias y comunitarias, específicamente al sector agrario. Se refleja desde luego, la hecatombe del pensamiento lineal de occidente, evidenciando una crisis estructural basada, en acciones históricas que marcaron “hitos de progreso indetenible” tras pagar el precio de pérdida de valores o prácticas espaciales relacionados a sistemas agroalimentarios autónomos, igualmente, el desprecio a espiritualidades, desmembramientos de relaciones socio-culturales y en términos generales, la deconstrucción territorial; que analizada, desde un abordaje crítico expresa lo siguiente:

El desarrollo, cuyo sustrato es a su vez la economización y occidentalización de los mundos, o de su neutralización e integración al único mundo concebible y preconizable, acciona en la perspectiva de la totalización desde donde se borra toda singularidad y se instala una suerte de ecumene desarrollista; muestra de cómo el desarrollo y sus corolarios se alimentan claramente en el proyecto moderno y en su idea/práctica de una historia unitaria, posibilitada por medio de innumerables acciones masivas e invasivas (Quijano, 2012: 107).

Como resultado de los procesos de modernidad, se instala la institucionalidad del desarrollo y en ese devenir económico-político, se promueve un modelo de producción extractivista (asistido por la conocida Revolución verde), esto ha generado paulatinamente la pérdida de sustentabilidad en los sistemas agrarios. En los últimos 60 años se ha incorporado en sectores rurales de Latinoamérica, prácticas productivas asistencialistas que han provocado dependencia de insumos externos, situación que trajo como consecuencia el deterioro ambiental, deudas de agricultores en bancas públicas y privadas, pérdida de las identidades agro-productivas; disminución de la agro-biodiversidad, entre otras problemáticas, que se ha agudizado en los últimos años, debido a la incorporación a “mercados globalizados” de productos externos, en detrimento de la producción local.

Los aspectos mencionados, han afectado las economías de pequeños productores, además de evidenciar amplias grietas de inseguridad alimentaria en sectores indígenas o campesinos, poniendo en riesgo la autonomía y soberanía alimentaria de muchos pueblos urbanos y rurales. En estos escenarios de acciones invasivas, se comenzó a gestar el concepto de seguridad alimentaria y paradójicamente tiene orígenes en el contexto de la segunda guerra mundial; así: “En 1943, 44 gobiernos se reunieron en Hot Springs, Virginia (EE.UU.) con la vista puesta en el futuro para considerar el objetivo de la liberación de la miseria en relación con la alimentación y la agricultura” (Comité de seguridad alimentaria mundial, 2012: 4).

INSEGURIDAD ALIMENTARIA

La miseria, el hambre y la guerra fueron factores que incidieron en la creación de políticas alimentarias. Así, en la Conferencia Mundial de la Alimentación, realizada en el año 1974, se crea el concepto de seguridad alimentaria, considerada como la: “Disponibilidad en todo momento de suficientes suministros mundiales de alimentos básicos para sostener el aumento constante del consumo de alimentos y compensar las fluctuaciones en la producción y los precios” (Comité de seguridad alimentaria mundial, 2012: 5). La inseguridad alimentaria y el hambre en el mundo, son temas de relevancia, en tal sentido, este concepto se ha reinventado e institucionalizado. A finales del siglo XX la FAO lo define de la siguiente manera,

Por seguridad alimentaria se entiende que los alimentos, están disponibles en todo momento, que todas las personas tienen acceso a ellos, que esos alimentos son nutricionalmente adecuados en lo que respecta a su cantidad, calidad y variedad y que son culturalmente aceptables para la población en cuestión [...] Para ello nuestras iniciativas deberán basarse en los principios de la viabilidad económica, la equidad, la participación amplia y el uso sostenible de los recursos naturales (Machado, 2003: 89).

Ahora, los procesos de mitigación del hambre, que se promueven desde el concepto de seguridad alimentaria, no resuelven en sí el problema de fondo. Se evidencia entonces que la agricultura autosuficiente y gestionada de forma autónoma, pasó a ser promovida por políticas de desarrollo rural basadas en argumentos tecnicistas, a través de procesos de extensión rural, enfocados a la producción de selectos tipos de semillas, uso de diferentes agroquímicos entre fertilizantes, plaguicidas y otros insumos provenientes de energías fósiles. Sumado a la anterior, en diferentes partes del mundo rural, se reflejan otros inconvenientes al tema alimentario; esta perspectiva se vislumbra en un asistencialismo suscitado desde proyectos de seguridad alimentaria, pues en países llamados “subdesarrollados” se introdujo la producción y consumo de alimentos forá-

neos, como modo de ayuda alimentaria y humanitaria aprovechándose de la escases de comida y desconociendo dinámicas bioculturales propias en cada territorio. “Lo biocultural recupera la cosmovisión originaria de no ver la cultura como algo aparte de la naturaleza, sino como algo intrínseco y derivada de ella” (Bioandes, 2009: 7).

En ese sentido, se refuerza el acceso y la disponibilidad de alimentos sin importar el origen de los mismos, sin considerar la cultura, por tal razón, se deslegitiman las memorias en relación a saberes agrícolas y se dejan de sembrar alimentos en las huertas para el autosostenimiento, mientras haya dinero para acceder a ciertos productos y que estén disponibles en el mercado. Esto propicia que si amplíos sectores de la población no puede acceder a una alimentación básica, los gobiernos en turno compran gran cantidad de alimentos con bajos aranceles a grandes corporaciones agroindustriales, desconociendo la calidad de los alimentos, para luego redistribuir a familias pobres y obtener réditos políticos.

Con este tipo de medidas, en las últimas décadas, a la riqueza cultural y biológica de cada lugar poblado, se le ha conducido a una homogenización de prácticas; pues con los avances de la ciencia moderna se concibe la alimentación como mercancía manipulada por el comercio. Esta forma de control, se vislumbra en un concepto que Michael Foucault denominó biopolítica. “La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento” (Foucault, 2001: 222). En esencia, el conocimiento se publica desde centros de investigación auspiciados por grandes empresas agroindustriales, en donde intervienen procesos de ingeniería genética y biotecnología que, en la práctica se traducen en dinámicas que agudizan la inseguridad alimentaria. Sin embargo, se busca legitimar un discurso de neutralidad de la ciencia, en beneficio de gobiernos que representan intereses de grandes elites, que financian investigaciones científicas e incrementan su poder económico y político.

Estos acontecimientos, desde luego constituyen un reto para diversos movimientos de agricultores. Pues a medida que transcurre el tiempo, la realidad del incremento del hambre asociada a la política, es un problema

que se hace más notorio. En ese escenario de incertidumbre e indignación, en el año 1996, diferentes movimientos agrarios se constituyeron en una organización internacional que se denomina Vía Campesina, para analizar diversas problemáticas en los espacios de vida rural. Una de las temáticas, que ha abordado de manera crítica, es el fracaso de las políticas alimentarias en relación a los procesos de seguridad alimentaria. En efecto, los movimientos agraristas optaron por crear un concepto más acorde a los intereses de los diversos campesinos del mundo. Así, el concepto bandera que representa esta organización es la soberanía alimentaria. “La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos, de sus países o Uniones de Estados a definir su política agraria y alimentaria, sin dumping frente a países terceros” (Vía Campesina, 2003: 1).

La consolidación de la Vía Campesina nace en un momento histórico de inserción forzada de pequeños agricultores al mercado global. Este proceso inscrito en el discurso de competencia impuesta con la apertura económica de los años noventa del siglo pasado, ha mostrado una falta de reconocimiento a las particularidades socioeconómicas, culturales y a los procesos político organizativos de los sectores rurales. De ahí la importancia de que desde las organizaciones agrarias se establezca el control político de la soberanía alimentaria, pues el flujo de oferta y demanda que se rige sólo desde razones de mercado, evidencia brechas de desigualdad creadas por la competencia injusta en la que se inserta a pequeños productores, que terminan endeudados y desfinanciados, frente a empresarios exitosos. Además, este tipo de prácticas promueve y se vincula a circuitos largos de comercialización, beneficiando a grandes corporaciones industriales. Esto deslegitima economías solidarias de pueblos indígenas y campesinos que históricamente promueven y sostienen prácticas agrícolas sustentables con el ambiente, en sus territorios.

HACIA LA AUTONOMÍA ALIMENTARIA Y EL CUIDADO DE LA VIDA

Actualmente, otra categoría vinculada al tema alimentario, reconocida en el mundo indígena y campesino del departamento del Cauca, Colombia, es la de autonomía alimentaria. Una apreciación muy valiosa y práctica, es

lo que plantean los campesinos del macizo colombiano, quienes haciendo memoria de sus experiencias, en sus palabras manifiestan que: “la autonomía alimentaria, es la capacidad de sembrar lo que comemos y de comer lo que sembramos”. En efecto, se requiere comprender el estar-siendo en la vida cotidiana del mundo que habitan agricultores que mantienen tradiciones ancestrales, en aras de entender la profundidad de las sabidurías y tecnologías locales que contrastan con la visión única de “desarrollo”. Pues en estos lugares, caminan y perviven procesos de autonomía. Sobre la autonomía, el crítico escritor Gustavo Esteva hace hincapié en que: “la creación de las condiciones que permitan el cambio de las normas desde dentro [...] Podría implicar la defensa de algunas prácticas, la transformación de otras y la verdadera invención de nuevas prácticas” (Esteva, 2000. citado en Escobar, 2016: 197).

Para el pueblo indígena Misak de Colombia, defender prácticas locales implica mirar hacia adentro, es retornar al saber profundo de los shures o abuelos. Es el retorno a la memoria. La introspección ha permitido recabar palabras antiguas de gran sabiduría. En este sentido, para este pueblo andino el *parθsθtθ* es una práctica de defensa de la economía comunitaria y de autonomía alimentaria y se refiere a “guardar algo para mitigar el hambre, tener algo para la hambruna. *Parθntsik kutrθp*, decían los mayores [...] sembrar comida de reserva significa tener algo para solventar una necesidad física” (Aranda, 2012: 58).

Para comunidades andinas del sur peruano, adscritas al Centro de Comunicación, Capacitación y Cultura Arunakasa del departamento de Puno Perú, “tener autonomía alimentaria significa no depender de los productos que no son propios de la zona, y más bien poder criar la mayor diversidad de semillas de acuerdo a los pisos ecológicos de cada unidad familiar y comunal. Por otro lado permite tener reservas de productos agrícolas (despensas alimentarias), para los años de escases” (Aguilar et al., 2004: 107). La autonomía alimentaria, se inscribe en los entramados de la agrocultura y a su vez, en el mundo andino, se complementa con las prácticas de reciprocidad. La agrocultura es entendida aquí como la relación de complementariedad entre hombres, mujeres y naturaleza. La agrocultura, denota la relación estrecha entre la diversidad de vida de un territorio y la cultura. “El

principio de reciprocidad es la manifestación del principio de complementaridad en lo moral y práctico. Cada acción recién cumple su sentido y fin en la correspondencia con una acción complementaria, la cual restablece el equilibrio (trastornado) entre los actores sociales” (Van Kessel, 1997: 47).

En la forma de vida del mundo andino, el sentido de la reciprocidad, no puede ser entendido sólo como una característica humana y que lo diferencia de la naturaleza; hacer solidaridad está conectado con un valor ancestral que hace parte de los sentires, vivencias y conocimientos, conectados desde una dimensión ética, relacionados además con valores, sensaciones y emociones más que con la razón egoísta e individualista. En ese horizonte, el saber ser desde la reciprocidad es vivenciado como una cualidad que reposa y se halla sembrada en las prácticas agroalimentarias. Se puede decir, es crianza mutua para el cuidado de la vida.

En efecto, el cuidado de la vida para diversos pueblos andinos, es un vivencia sutil para enrollar y desenrollar en el territorio, en ese tejer de la existencia, los agricultores de las cordilleras de los Andes han trazado grandes descubrimientos para la crianza armónica de la vida que equivale a una crianza ritual; desde PRATEC “la crianza ritual se entiende aquí como la expresión de cariño y respeto que los campesinos sienten no sólo por sus plantas y animales sino también por la pacha entera. Todos ellos son considerados miembros de su familia” (PRATEC, 1999).

Retomemos el concepto de crianza considerando el valor epistémico en las emergencias de las “epistemologías del sur”. Si bien es cierto que para los pueblos andinos la concepción de “criar y dejarse criar”, más allá de una mera categoría, es una quehacer que se siente, se piensa y se hace. Es acción en sí mismo. Por eso, es necesario pensar y plantear caminos para revalorar sabidurías de los pueblos del sur, otorgando un estatus a los conocimientos referentes al cuidado de la vida, circunscrito en los conocimientos tradicionales como se expone en el “pluralismo epistemológico”.

Este enfoque requiere entonces un sólido fundamento en una epistemología pluralista, que explique la posibilidad y justifique la existencia de diferentes conjuntos de criterios de validez del conocimiento y que sostenga por tanto que la legitimidad de los conocimientos tradicio-

nales no debería estar basada en los mismos criterios que se utilizan para juzgar la validez de los conocimientos científicos o tecnológicos (Olivé, 2009: 25).

En consonancia con la pluralidad epistémica, vale recalcar que en los lenguajes nativos de diversos pueblos originarios, existe un cúmulo de sabidurías que expresa la multiplicidad de la riqueza cognitiva, pero también de la diversidad de vida. De ahí cobra importancia la revitalización de los distintos espacios de vida presentes en la memoria biocultural como lo expresan algunos académicos. Esta relación de cultura, memoria y vida “se expresa en la variedad o diversidad de genes, lenguas y conocimientos o sabidurías de muchas culturas del mundo” (Barrera y Toledo, 2008: 13).

A nivel local, las sabidurías y una serie de tecnologías asociados a sistemas agroalimentarios sustentables tienden a desaparecer como consecuencia de las presiones globales de las nuevas formas del colonialismo. En efecto, es pertinente revalorar otras “epistemes” en cuanto que se posibilite la capacidad de generar saberes desde otras lógicas, o retomando caminos para, de manera comunitaria o en minga, criar saberes como se plantea en las vivencias del mundo andino. Estos modos de criar la vida, la comida limpia, soberana y autónoma en tiempos de crisis alimentaria vislumbra también una autonomía cognitiva, como aporte reflexivo para seguir perviviendo como pueblos dignos en el tiempo y el espacio.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Es importante pensar de manera crítica y desde una perspectiva epistemológica los temas de la soberanía y autonomía alimentarias, para analizar con base en argumentos teóricos la crisis de la agricultura en el devenir del tiempo. En tal sentido, es necesario reconocer la interacción de las cosmovisiones indígenas y el agro en contraposición con el pensamiento eurocéntrico. Esta postura, se teje con el propósito de entender imaginarios y prácticas relacionadas a la producción alimentaria y con el ánimo de profundizar en el valor biocultural de los alimentos para la existencia humana en el tiempo y el espacio.

La soberanía alimentaria y la autonomía alimentaria son conceptos que se complementan entre sí y que tienen una claridad política en defensa de la vida. No obstante, más allá de las definiciones teóricas, en diversos pueblos indígenas y campesinos sus prácticas territoriales locales son claras y contundentes, en el momento que se expresa en su praxis su diversidad y sus apuestas locales encaminadas a fortalecer la crianza de la vida de los pueblos.

Hacer agricultura es labrar la tierra. Es un arte, que tiene base epistémica en la memoria del cultivo y crianza del conocimiento, es divulgar sabidurías propias de una cosmovisión en cuanto que es vivencia. En ese sentido diversos grupos de indígenas y campesinos andinos que habitan sectores rurales, aún mantienen legados profundos que hacen alusión al cuidado de la vida. No obstante, a pesar de transitar épocas donde se impone el imaginario del desarrollo, muchas sabidurías permanecen en las prácticas agrícolas, vinculadas a las lógicas culturales de diversos pueblos que continúan sembrando comida limpia en conexiones sensatas de contacto con la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

- Aranda, Luz (2015), *Confrontando la cultura hegemónica desde el pensamiento Misak*. Tesis de grado (Colombia: Universidad del Cauca).
- Aguilar, Luis, Laquice, Favio y Mamani, Blanca (2004), “Comer lo que la Pachamama nos da”, en PRATEC. Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (ed.), *sabores y saberes. Comida campesina andina* (Perú: Editora Ana frías).
- Barrera, Narciso y Toledo, Víctor (2008), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (España: Icaria editorial S.A).
- Bioandes (2009), *Biodiversidad y Cultura en los Andes*. Bolivia. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Bolivia/agruco/20170929042802/pdf_545> acceso marzo 28 de 2019.
- Comité de seguridad alimentaria mundial (2012), *Marco estratégico mundial para la seguridad alimentaria y la nutrición*. Recuperado de: <http://www.fao.org/docrep/meeting/026/MD776s.pdf> p.4-5 acceso 20 de septiembre de 2018.
- Descartes, René (2014), *El discurso del método* (Biblioteca del pensamiento).

- De Sousa Santos, Boaventura (2015), *Una epistemología del Sur*. La reinención del conocimiento y la emancipación social (Buenos Aires: CLACSO y Grupo Editorial Siglo 21).
- Dussel, Enrique (1996), *Filosofía de la liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América).
- Escobar, Arturo (2012), *La invención del desarrollo* (Colombia: Editorial universidad del Cauca).
- Escobar Arturo (2015), *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Colombia: Ediciones Unaula).
- Escobar Arturo (2016), *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal* (Popayán, Colombia: Editorial universidad del cauca).
- Foucault, Michel (2001), *Defender la sociedad* (Argentina: Editorial Fondo de Cultura Económica).
- Grillo, Eduardo (1993), “*Sabiduría andino amazónico y conocimiento científico*”. Ponencia presentada en el seminario taller la etnobiología y sus aportes al desarrollo científico tecnológico actual (Perú: Octubre 20 de 1993).
- Génesis (sf) *La Sagrada Biblia*. Traducción de la Vulgata latina por P. Petisco, S. J profesor de la universidad de salamanca (Bogota Colombia).
- Haverkort, B. (2001), “*Compas: apoyando el desarrollo endógeno*”, en: *Jorge Bilbao-AGRUCO (ed.), Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina* Memoria del 1er. Seminario Taller realizado del 19 al 25 de febrero de 2001, en la Comunidad Chorojo, Cochabamba-Bolivia, p. 9 COMPAS Y AGRUCO (Cochabamba Bolivia).
- Hernández, Antonio (2005), *Descartes. El discurso del método* (España. Editorial club universitaria).
- Kant, Immanuel (2004), *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración* (Argentina: Editorial Caronte).
- Lander, Edgardo (2000), *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*, en *Lander, Edgardo (ed.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Editorial CLACSO).
- Machado, Absalón (2003), *Ensayos sobre seguridad alimentaria* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional).
- Medina, Javier (2008), “*La comprensión indígena de la Vida Buena*”, en: Serie: Gestión Pública Intercultural (GPI) núm. 8. Suma Qamaña (Bolivia: Comunicación PADEP/GTZ).
- Olivé, León (2009), “*Por una autentica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica*”, en León Olivé, Sousa Santos y Salazar Cecilia

- (ed.), *Pluralismo Epistemológico* (pp. 19-30) (Bolivia. CLACSO, CIDES-UMSA Y Muela del Diablo Editores).
- Platón (2005), *Diálogos*, tomo III (*Fedro o del amor*) (Bogotá: Ediciones universales).
- Peña, Antonio (1986), “Notas características de la tecnología occidental”. en: *Filosofía de la técnica*. Antonio Peña. (coord.) (UNI. Perú).
- PRATEC-Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (1999), *Crianza Andina de la Agrobiodiversidad. Conservación in situ de plantas nativas cultivadas en el Perú y sus parientes silvestres* (Perú: Editorial Ana María Frías).
- Quijano, Olver (2012), *EcoSImías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad* (Colombia: Editorial Universidad del Cauca).
- Van Kessel, Juan (1997), “La tecnología simbólica en la producción agropecuaria andina”, en Van Kessel, Juan y Larrain Horacio (Ed.), *Manos sabias para criar la vida. Aportes al Simposio: Tecnología Tradicional Andina. 49° Congreso Internacional de Americanistas* (Quito: Ecuador).
- Van Kessel, Juan (2003), *La economía andina de crianza*. Chile: Cuadernos de Investigación en cultura y tecnología andina.
- Vía campesina (2003), *Qué es la soberanía alimentaria*. Recuperado de: en: <https://via-campesina.org/es/seguridad-soberania-alimentaria/acceso>: 6 de abril de 2020.



5. LA DESCOLONIALIDAD DEL TIEMPO PARA LA DESMERCANTILIZACIÓN DE LA VIDA EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS: soñando el futuro en la Unión de Cooperativas Tosepan

SANDRA DANIELA GONZÁLEZ ROSALES*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo circunscribe sus reflexiones en el trabajo de campo realizado en la Unión de Cooperativas Tosepan, de la Sierra Nororiental de Puebla de 2017 a 2021. Donde, a través del acompañamiento en diversos proyectos de investigación en torno al trabajo digno con los compañeros y compañeras cooperativistas, surgieron diversos cuestionamientos sobre cómo los colectivos humanos temporalizan su propia existencia, al indagar la forma en la que se proyecta y reproduce la vida, nos percatamos de la necesidad de evidenciar que las temporalidades son diversas y contradictorias.

Por lo que es menester, realizar estas reflexiones bajo el análisis de un proyecto histórico (la modernidad) y un sustrato civilizatorio (la colonialidad), con el objetivo de hacer notar cómo se han modificado en la Colonialidad las diversas formas en las que en América Latina, percibimos el mundo. Resaltamos el proceso de colonización, y cómo este modificó las relaciones sociales de los habitantes de este vasto territorio, para suscri-

____ * Universidad Nacional Autónoma de México, GT Clasco “Economías alternativas y Buen Vivir”. Un agradecimiento al Proyecto PAPIIT IN301920, "Sustentabilidad ecológico-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones". Igualmente, al Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, a la UNAM y al CONACYT, por la beca otorgada para la culminación de este proyecto de investigación.

birlos en las dinámicas de un *Patrón de Poder* colonial, moderno, capitalista, eurocentrado y patriarcal (Quijano, 2000).

En pautas temporales, esta Colonialidad se afianzó con la imposición de un tiempo-lineal en miras del progreso-desarrollo del Patrón de Poder, situación que dada la heterogeneidad histórico-estructural de América Latina ha significado la negación y la jerarquización de las diversas temporalidades presentes y la existencia de una simultaneidad del tiempo, originada por la resistencia de los pueblos por sucumbir ante la temporalidad moderna. Esta simultaneidad entre el tiempo lineal (propio de la colonialidad-modernidad) y el tiempo para la reproducción de la vida (que en diversas comunidades podemos reconocer como un tiempo cíclico). Las temporalidades simultáneas han sido negadas y jerarquizadas, tratando de imponer el tiempo asociado a la mercantilización y a la acumulación del capital, imposición que reconocemos en el presente trabajo como Colonialidad del Tiempo.

Por lo anterior, hemos dividido el presente artículo en cinco apartados, los cuales nos ayudarán a reflexionar la propuesta de *Soñar el futuro* en la Unión de Cooperativas Tosepan. El primer apartado, retoma la propuesta de Julio César Monasterio sobre la Colonialidad del Tiempo, con la finalidad de evidenciar que hay un rechazo por la heterogeneidad espacio-temporal bajo una estructura de clasificación social, específicamente, bajo la idea de “raza”, enraizada en nuestra subjetividad, que hemos naturalizado y reproducido por más de 500 años.

Posteriormente, en el segundo apartado, abordaremos la mercantilización de la vida, con lo que buscamos evidenciar el vínculo entre Colonialidad del Tiempo y la mercantilización de la vida. En el tercer apartado, retomaremos la resistencia y defensa de la diversidad de temporalidades. En el cuarto apartado, retomaremos la visión de los pueblos indígenas sobre el tiempo cíclico para cavilar sobre la Descolonialidad del Tiempo y sus tendencias la desmercantilización de la vida en sus prácticas cotidianas. En el último apartado, dialogaremos la experiencia temporal en la Unión de Cooperativas Tosepan.

Asimismo, este artículo busca responder a las siguientes preguntas: ¿de qué manera la defensa de códigos temporales colectivamente compartidos en los pueblos indígenas en Latinoamérica orienta las relaciones

de vida y de poder, es decir, desmercantiliza la vida bajo una racionalidad liberadora?, también es importante reconocer ¿cómo temporalizan las colectividades su existencia?, ¿por qué la Unión de Cooperativas Tosepan propone soñar el futuro?

COLONIALIDAD DEL TIEMPO

En primer lugar, nos basamos en la categoría del Patrón de Poder que sugiere Aníbal Quijano, ya que a partir de la colonialidad del poder se constituye un espacio-tiempo preciso; un espacio enunciativo desde la modernidad, una forma de transcurrir lo cotidiano, la visión del pasado, del presente y del futuro se modifican. Según Pablo Quintero, la Colonialidad:

se compone históricamente a partir de la asociación entre un sistema de dominación asentado en un entramado de relaciones sociales intersubjetivas, basadas en la clasificación social jerárquica de la población mundial; y un sistema de explotación, que consiste en la articulación de todas las formas conocidas de expropiación del trabajo conocidas en una única estructura hegemónica por el capitalismo. La colonialidad es, en este sentido, uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista (Quintero, s/f).

A partir del siglo XVI, con la llegada de la modernidad se instauró la homogenización de una temporalidad única, basada en la experiencia europea con pretensiones universalistas, bajo los principios de eficiencia y eficacia, posibilitando con ello, la reproducción y la acumulación del capital. La Colonialidad de las relaciones sociales era tan fundamental como la Colonialidad del espacio-tiempo, para la legitimación de las nuevas dinámicas sociales de la región. Implantando una racionalidad instrumental para la reproducción de la vida, y negando consigo la simultaneidad del tiempo, en esta temporalidad hegemónica sólo era posible el tiempo lineal como temporalidad sucesiva que puede contabilizarse.

Según Crosby, a la mitad del siglo XIV se empieza a instaurar un tiempo mecánico: el tiempo de la industria y del mercado, desplazando consigo el

tiempo de la naturaleza. “Cuando el 24 de abril de 1355 el monarca Felipe VI concedió a la Alcaldía de Amiens la facultad de señalar por medio del tañido de una campana la hora en que los trabajadores de esa ciudad debían acudir al trabajo, la hora del descanso para comer, la hora de vuelta al trabajo y la hora de finalizarlo” (Angulo y Unzueta, 2004).

Durante el periodo de la conquista y la colonia en América Latina, el espacio y la temporalidad en el que se ejercen el saqueo colonial en América Latina, fueron temas sustanciales de estudio para el ejercicio de un mayor rendimiento de las fuentes de riqueza, siendo sus bases una retórica positivista del discurso moderno-occidental del progreso, heredera de las ideas de salvación judeocristianas. Así, los cronistas, cuenta Marta Gallo, “al contemplar el pasado de ese escenario, toman la conquista como punto de referencia y de partida para considerar el devenir temporal” (Gallo, 2004: 105), negando así el reconocimiento de la subjetividad y de la experiencia temporal vivida de los pueblos indígenas de toda América Latina.

En este sentido, Monasterio (2014) señala que existe una presencia de Colonialidad en la temporalidad moderna, que se ejerce en la subalternización de prácticas y pueblos, la construcción de otredad desde la idea de “raza”. Donde la concepción moderna del tiempo marcaba que los pueblos indígenas se encontraban en un estadio incivilizado. Esta jerarquización social, implementó una sustitución del tiempo de vida autónomo de las comunidades indígenas por un tiempo que separa la vida, el trabajo, el ocio y el disfrute.

Esta institucionalización provocó que se excluyeran cada vez más las concepciones del tiempo cíclico de los pueblos indígenas. El mercado fue sustituyendo el tiempo para la reproducción de la vida, por tiempo para la reproducción del capital y el consumo, mercantilizando así la propia vida. Creando un sujeto moderno (Achinte, 2008) colonial, eurocentrado, capitalista y patriarcal, que sirve para la construcción de una subjetividad utilitarista, que deja de seguir los ritmos naturales de la vida, para difundir ritmos acelerados que benefician el consumo.

La Colonialidad del tiempo negaba la posible simultaneidad de los tiempos y la propia existencia temporal de muchas comunidades. En este sentido, Walter Mignolo señala, en el lado más oscuro del renacimiento, que existen:

las complicidades entre el reemplazo del “otro”, en el espacio por el “otro” en el tiempo y, por la misma razón, la articulación de diferencias culturales en jerarquías cronológicas. Fabian (1983) bautizó esta transformación como la *negación de la contemporaneidad*. Aquí lo que nos debe llamar la atención es que el reemplazo del “otro en el espacio” por el “otro en el tiempo” fue enmarcado arbitrariamente en términos de límites y fronteras (2011: 171).

La negación de la contemporaneidad de los pueblos indígenas dentro de la Colonialidad del tiempo, puede ser entendida desde un eurocentrismo del tiempo moderno y la inferioridad a la que fue sometido lo no-occidental. Todo ello porque el espacio-tiempo de la modernidad es Europa. Aquí es importante añadir que la modernidad no es un mero invento europeo, ya que “la modernidad y Europa son co-producidas como resultado de la emergencia y expansión del sistema mundo” (Restrepo, 2011: 135). Es decir, la modernidad es producto de las interacciones entre lo que se denomina como occidente y no-occidente, esta dualidad da origen a pensar el ser y el no-ser, dentro de una organización jerárquica de la subjetividad dentro de la modernidad, que tuvo consecuencias en la materialidad concreta de los pueblos indígenas.

La Colonialidad del tiempo, ha sido propuesta por Julio César Monasterio, cuando hace referencia de la presencia de la Colonialidad en la temporalidad moderna, a través de:

La subalternización de prácticas y de personas, de la construcción de la otredad marcada primordialmente por la idea de raza, de operaciones tropológicas que centran sus discursos en acciones válidas y acciones no deseables dentro de la esfera del Tiempo Libre, de imposición de tiempos en los cuales se lleva adelante la domesticación de la violencia, y con ello la construcción del binarismo Tiempo Libre/Tiempo de Trabajo pensado bajo una construcción oposicional (Monasterio, 2014: 130).

Aunque su análisis sólo se centra en el ámbito del trabajo, nosotros propondremos en este apartado, abonar sobre la Colonialidad del tiempo en los diversos ámbitos de la existencia social.

a] Subjetividad

Como ya mencionamos, en el ámbito de la subjetividad en el Patrón de Poder, impera el eurocentrismo del proyecto moderno, como una propuesta universalizante que rechaza otras formas de entender y reproducir la vida. Los aportes de la Colonialidad del Poder, han sido develar el lado oscuro de la modernidad, que en muchos espacios es concebida como un proyecto emancipador, pero desconoce todo el despojo, las relaciones de dominación y la jerarquización social, a partir de la idea de “raza”. Sobre la modernidad es importante rescatar los aportes que hace Omar Giraldo quien la describe como un periodo histórico, bajo un proyecto civilizatorio que basó su actuar en el progreso de la ciencia moderna (Giraldo, 2014: 67).

Este progreso de la ciencia moderna en el Patrón de Poder, está ligada a una racionalidad instrumental, una de las categorías centrales para el pensamiento de Adorno, quien reconoce a la racionalidad moderna como instrumental, una subjetividad que sólo puede constituirse como dominación, es decir, en la modernidad el proceso de racionalización es unilateral y conlleva, dominación (Galafassi, 2004). A su vez Horkheimer, en *crítica de la razón instrumental* (1967), reconoce que “la enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza.” (1973: 184).

Dentro de esta racionalidad instrumental, podemos recuperar los debates sobre el tiempo. En este sentido, Norbert Elias, señala que “el carácter instrumental de la determinación del tiempo condiciona el que en su estudio ya no pueda mantenerse una división conceptual tan radical entre naturaleza, historia y cultura” (2006: 93). Existiendo, intrínsecamente, una interdependencia del tiempo físico y el tiempo social, por lo que no se pueden separar en esferas de análisis para que la diversidad de disciplinas lo aborde.

A pesar de ello, el cartesianismo de la ciencia moderna, coadyuvó a la separación de la realidad en dualismos que se contraponen (sujeto-objeto, hombre-naturaleza, hombre-mujer, blanco-negro y cuerpo-alma), que siguen vigentes en la reproducción de la subjetividad, mantienen relaciones de dominación, justificándose bajo la tecnificación del progreso.

Una jerarquía del primer término sobre el segundo, de tal forma que, aunque nuestro sistema de pensamiento es bivalente, siempre se reduce al régimen del Uno, de lo Mismo, de lo Idéntico, negando, excluyendo o infravalorando la alteridad, que no es considerada como tal alteridad, cómo diferencia sino cómo desigual, cómo jerárquicamente inferior, cómo <lo otro> (Mayobre, 2002: 152).

Los niveles de conocimiento que René Descartes y Benedictus de Spinoza desarrollaron, sentaron las bases de estas relaciones de dominación, sus tratados sobre el entendimiento desplegaron modos permitidos de percepción o grados de conocimiento aceptables. La forma en la que los grupos humanos producían conocimiento, era medido a partir de dichos tratados de entendimiento, el progreso de cada uno dependía de ello (Descartes, 1641 ; Spinoza, 1661). Esto tuvo diversas repercusiones en el devenir de la percepción del tiempo y su abordaje, no sólo en la producción de conocimiento en la ciencia moderna, sino en la negación de diversidad de temporalidades de los pueblos indígenas por no corresponder a la racionalidad instrumental moderna y que llevó a la jerarquización social.

Respecto a la diversidad de abordajes, dentro de la producción de conocimiento en la modernidad, la separación entre el tiempo físico y el tiempo social guiaron el devenir de las propuestas analíticas. En el caso del tiempo físico, encontramos los aportes de Issac Newton y sus reflexiones sobre el tiempo absoluto, que tenían la finalidad de obtener una medida “objetiva” del tiempo, desde las ciencias exactas. “El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí mismo y por su naturaleza, fluye uniformemente sin relación a ninguna cosa externa, y se le llama, con otro nombre, duración: el relativo, aparente y vulgar es cualquier medida (exacta o imprecisa) de la duración” (Newton, 1642-1727: 6). Este tiempo vulgar, que define Newton, es el tiempo social, que al ser impreciso (bajo una racionalidad instrumental) debe estar separado del tiempo absoluto.

En el siglo XIX la Teoría de la Relatividad de Albert Einstein, pone en duda una forma única de medir el tiempo en las ciencias exactas, al proponer que los conceptos provienen de la experiencia, como lo son las conceptualizaciones de espacio y tiempo, por lo que hay una diversidad de

experiencias temporales posibles. “Podemos decir que depende del ángulo espacio-temporal con que se miran los sucesos. A los que están en esta audiencia, yo podría ordenarlos de izquierda a derecha, pero esta ordenación depende evidentemente del ángulo espacial con que yo los mire” (García, 1989: 58).

Los aportes de Einstein, fueron sucumbidos por la separación entre el tiempo físico y el tiempo social, esta crítica a la visión absoluta del tiempo sólo tuvo efecto en el ámbito de las ciencias naturales. Mientras que el tiempo social, tuvo un camino orientado a la homogeneización de la experiencia humana, dentro de la temporalidad del Patrón de Poder, moderno, colonial, eurocentrado y patriarcal.

Los “padres fundadores”¹ de las ciencias sociales se centraron en analizar los macroprocesos de los cambios históricos, desde sus diversas perspectivas, abordaron procesos de racionalización, el desarrollo de las fuerzas productivas y procesos de burocratización, pero sin profundizar en un abordaje específico sobre el problema del tiempo. Muchos propusieron explicar los diversos procesos estructurales de un “ser social” atemporal, con la búsqueda de regularidades para examinar la realidad histórica. “Es probable entonces que la búsqueda de pautas normativas de “lo que debe ser” en la vida social haya influido en la atracción que ejercía la búsqueda de leyes atemporales en este ámbito” (Oliva, 2017).

En el siglo xx, el tiempo social, fue imbricado al análisis del cambio en las disciplinas de las ciencias sociales, surgiendo diversos enfoques. Como los aportes de Émile Durkheim, dentro de su propuesta sociológica de la acción, donde el tiempo está unido a la organización social. Del mismo modo, el modelo estructuralista de Braudel, con su concepto de larga duración, introduce al análisis los niveles del tiempo histórico, midiendo el impacto de un fenómeno histórico en la realidad social, a través del tiempo (Braudel, 1968). En cambio, tanto Jacques Le Goff como Georges Duby mostraron mayor atención a la ordenación simbólica de la vida social lo largo del tiempo (Ruiz, 2018). Muchos otros, fueron los aportes de Reinhart Koselleck, que propone una metodología para pensar el pasado

— 1. Se hace referencia a los padres fundadores como crítica a las prácticas patriarcales imperantes en la ciencia moderna.

y el futuro, a través de la metáfora de estratos del tiempo. (Koselleck, 1993).

Son múltiples las propuestas en cómo abordar el tiempo social, desde la racionalidad científica que necesita cada una de las disciplinas. No obstante, Guadalupe Valencia, añade a la reflexión, que las ciencias sociales no pueden escindirse de ese mundo físico, el tiempo social siempre debe verse en la dimensión espacial, “toda forma de apropiación de la realidad, desde cualquier perspectiva teórica y desde cualquier ámbito de la creación humana, suponen al tiempo y al espacio, como condiciones de inteligibilidad fundamentales para acceder a lo real” (Valencia, 2002: 6). En este sentido, es necesario no someter el devenir de la producción teórica a la racionalidad científica de la ciencia moderna, que sólo nos lleva a desconocer la complejidad del tiempo.

Como podemos observar en el ámbito de la subjetividad dentro la Colonialidad del Tiempo, se inicia un proceso de especialización y jerarquización de la forma en la que producimos conocimiento bajo una racionalidad científica en la modernidad. La especialización del conocimiento trajo consigo la fragmentación del análisis de la realidad y de la pérdida de saberes comunitarios, como indicadores espaciales para medir el tiempo, como lo son percibir el tiempo a través de las nubes y el reconocimiento de las fases lunares como indicadores espacio-temporales. Nuestra percepción del tiempo fue subordinada a los avances científicos, alejados de la percepción cotidiana del espacio, sacralizando la experiencia vivencial del tiempo, reduciéndola en la actualidad a una sensación de falta de tiempo.

Asimismo, esta especialización del conocimiento fue acompañada por un proceso de secularización del tiempo. María Dolores Illescas, lo nombra como la división abstracta del tiempo, constituyéndose como una herramienta de control, al dejar de pensar a la secuencia, como experiencia concreta de las colectividades humanas y empezar a verla como horas, minutos y segundos, que se podían homogeneizar a nivel mundial, ligadas a la experiencia concreta del devenir del progreso que prometía la modernidad, siendo de gran utilidad para el productivismo capitalista. “El proceso de secularización moderno trajo consigo la noción del tiempo como cambio y transformación constantes de la acción humana en la historia,

pero a la vez generaba o imponía con creciente fuerza ritmos de vida laboral y cotidiana [...] rutinarios” (Illescas, 1994: 101).

b] El trabajo

En la *expropiación del tiempo*, Renán Vega (2012), explica que inicialmente el tiempo dentro del capitalismo industrial dividió el tiempo de vida en: tiempo de trabajo (ocho horas), tiempo libre (ocho horas) y tiempo de descanso (ocho horas), como una lucha histórica de los trabajadores de separar el trabajo del tiempo de vida, siendo el tiempo de descanso un espacio para incentivar una cultura obrera. Pero con el neoliberalismo, desde fines la década del setenta del siglo pasado, se profundizó la mercantilización del tiempo libre y su conversión en tiempo de ocio. Se rompió la triple jornada (tiempo de vida, de trabajo y de tiempo libre) con diversas estrategias como la flexibilización laboral.

Es por ello que se acentuó la tendencia a la expropiación de la vida para la reproducción del capital. Víctor Piccininni (2011) lo explica como el cambio del tiempo sagrado al tiempo lineal bajo una *racionalidad instrumental*. Esto implicó una generalización de un sentimiento de “falta de tiempo”, un culto a la velocidad, se convierte el ocio en mercancía en manos del capital y se establece una omnipresencia del trabajo virtual en la era actual del capitalismo, que se ha ido normalizado aún más en tiempos de pandemia.

Thompson (1979) muestra las dos concepciones en disputa sobre el tiempo desde los albores de la colonialidad-modernidad y el capitalismo: por un lado, el trabajo orientado al quehacer, es decir, el trabajo asociado a la vida, y por otro, el trabajo regulado, a partir de las relaciones capitalistas de trabajo. Agrega que, entre “pueblos originarios” la medida del tiempo está generalmente relacionada con los procesos habituales del ciclo de trabajo o tareas domésticas. Se establecían diferentes desarrollos de una definición ocupacional del tiempo. Por ejemplo, en el Chile del siglo XVII el tiempo se medía con frecuencia en “credos”, en Birmania los monjes se levantaban al amanecer “cuando hay suficiente luz para ver las venas de la mano”.

En este sentido, pueden observar ritmos de trabajo “naturales”: la organización del tiempo social en el puerto se ajusta a los ritmos del mar;

hay que ocuparse de las ovejas mientras crían y guardarla de los depredadores. La orientación del tiempo que surge de estos contextos ha sido descrita como “orientación al quehacer”. Se puede proponer tres puntos sobre esta orientación: 1. En cierto sentido es más comprensible humanamente que el trabajo regulado por horas. 2. Una comunidad donde es normal la orientación al quehacer parece mostrar una demarcación menor entre “trabajo” y “vida”. 3. Al hombre acostumbrado al trabajo regulado por reloj, esta actitud le parece antieconómica y carente de apremio.

Esta cuestión de la orientación al quehacer se contrapone a la idea moderna de trabajo, donde el trabajo regulado es realizado en orientación a la reproducción del capital, no es el quehacer el que domina sino el valor del tiempo al ser reducido a dinero. El tiempo se convierte en moneda: en esta lógica el tiempo no pasa sino que se gasta. Esta separación entre el trabajo y la vida no responde a la diversidad de temporalidad de las comunidades indígenas, donde hay una articulación entre el tiempo de trabajo y el tiempo de vida.

c] El sexo-género

En el ámbito del sexo-género en el Patrón de Poder moderno, colonial, capitalista y eurocentrado impera el patriarcado como forma de interpelación ideológica dominante, que afecta directamente en la estructura afectiva de nuestros cuerpos, separándolos genérica y jerárquicamente entre femenino y masculino, este último interponiéndose como estructura heteronormada de vida, asimismo, excluyendo la diversidad sexual bajo instituciones patriarcales como la familia y el Estado.

Ante este escenario, son diversos los análisis sobre el patriarcado y la Colonialidad del género (Lugones, 2008; Segato, 2010; Adlbi, 2016) y muchos otros sobre la interseccionalidad de la dominación que trastoca los cuerpos de las mujeres racializadas (Davis, 1983; Jobardo, 2008) a los que haremos referencia en este apartado. Pero es menester enfocarnos en los debates sobre la reproducción de la vida y la economía del cuidado que observa las brechas de desigualdad del uso del tiempo entre hombres y mujeres.

La articulación entre el patriarcado y la Colonialidad intensificaron una desigualdad genérica de uso del tiempo, históricamente el patriarcado

hacía referencia al dominio del hombre sobre la comunidad, quien relegaba al ámbito doméstico a las mujeres, aunque ellas aún conservaban amplios poderes sobre su cuerpo y en algunas comunidades ocupaban cargos políticos importantes. Contrariamente, en América Latina, muchas de las comunidades se reconocían bajo organizaciones matriarcales y reconocían de manera positiva la diversidad sexual, bajo el reconocimiento del “tercer género” (Lugones, 2008: 86).

Con la llegada de la Colonialidad y su articulación con el capitalismo, el patriarcado fue imponiéndose a nivel mundial, lo que Silvia Federici y Julieta Paredes reconocen como “entronque patriarcal”, que implicó la intersección de formas de dominación pre-existentes con las nuevas estructuras de dominación que el capitalismo instauró, permitiendo así la acumulación originaria del capital (Federici, 2010; Paredes, 2017).

Los aportes que hace Federici a lo que Marx llamó la “acumulación primitiva” son significativos, al posicionar la división sexual del trabajo como uno de los factores fundamentales para la acumulación, esta división trae consigo diversos elementos para su operatividad como lo son: la función reproductiva de las mujeres y la reproducción la fuerza de trabajo; instaurando un nuevo orden patriarcal, que excluye a las mujeres del trabajo asalariado. Además que el control de los cuerpos de la mujeres fue más directo, a través de la colonización y la persecución de brujas en diversas latitudes (Federici, 2010: 24).

La diferencia principal entre el análisis de Marx y el de Federici, se centra en la visión que cada uno de ellos tiene sobre el desarrollo capitalista, mientras que Marx pensaba que el desarrollo capitalista era necesario para la liberación y con ello retrocederían las relaciones capitalistas, Federici reconoce que las fases del capitalismo son cada vez más violentas.

Al introducirse la división sexual de trabajo, la brecha de usos del tiempo entre hombres y mujeres se intensificó, a partir de la caza de brujas se trató de destruir el control que las mujeres tenían sobre su función reproductiva, con la marginación de las parteras y la medicina tradicional, “los úteros y la procreación fue puesto directamente al servicio de la acumulación capitalista” (Federici, 2010: 139). Mientras que los hombres se convirtieron en máquinas de trabajo esclavo o trabajo asalariado, las mu-

jerer racializadas fueron doblemente explotadas como esclavas y como reproductoras de la fuerza de trabajo para el capitalismo. “El cuerpo femenino fue transformado en instrumento para la reproducción del trabajo y la expansión de la fuerza de trabajo, tratado como una máquina natural de crianza, que funcionaba según unos ritmos que estaban fuera del control de las mujeres” (Federici, 2010: 139).

Cuando las mujeres se introdujeron al trabajo asalariado, lo hicieron bajo condiciones desiguales, así lo reconoció Virginia Bolten, cuando lanza el primer periódico anarcofeminista de Argentina en 1906, *La voz de la mujer* bajo el lema “ni dios, ni patrón, ni marido” reconociendo las estructuras de dominación patriarcal de la modernidad capitalista, lo nombra como “la doble esclavitud”, la que ejerce el capitalismo y la que ejerce el hombre sobre la mujer, bajo una relación jerárquica de género y clase. A través de sus escritos, vislumbra que la dominación está presente hasta en los movimientos de transformación, llamando aquellos que sólo quieren la liberación del hombre como falsos anarquistas, al no considerar el sometimiento que los hombres de la clase trabajadora ejerce sobre las mujeres (Bolten, 1896).

Además, las mujeres que se incorporaron al trabajo asalariado, no dejaron de ser consideradas como máquinas de crianza, consideración que no ha cesado en la actualidad. Desde la economía del cuidado se ha recuperado el análisis sobre el trabajo no-remunerado que realizan las mujeres en el ámbito doméstico y las diferencias entre las mujeres que viven un contexto rural y las que viven en la urbanidad. Entre estos estudios se encuentra el que realizó el colectivo peruano Nuevas Trenzas, que se centran en analizar la diferenciación en el uso del tiempo de labores no-remunerados entre hombres y mujeres (Peña y Uribe, 2013).

Este estudio fue apoyado por el Instituto de Estudios Peruano, iniciando labores en 2011, reconociendo entre sus aportaciones, la visibilización del trabajo remunerado que realizan las mujeres, marcada por una división de los papeles de género dentro del hogar, siendo las mujeres las que se encargan de los cuidados y realizan la mayoría de los trabajos no-remunerados, entre ellos encontramos el cuidado de la infancia y adultos mayores y labores cotidianos en casa, sin recibir remuneración alguna (Peña y Uribe, 2013: 9).

En México, las mujeres adultas dedican más horas a las labores no remuneradas que las mujeres jóvenes. Aquellos menores de 35 años, tanto hombres como mujeres, tienden a dedicar menos horas de trabajo no remunerado frente a sus pares adultos en México. En particular, en el campo, las mujeres jóvenes mexicanas dedican 30 horas a la semana a labores no remuneradas y las adultas mexicanas dedican 38 horas semanales. En Colombia, sin embargo, no encontramos evidencia de esta brecha. Las mujeres jóvenes y adultas rurales dedican una cantidad similar de tiempo —alrededor de 38 horas a la semana— a labores no remuneradas (horas semanales) (Peña; Uribe, 2013: 12).

El escenario de la brecha de desigualdad entre hombres y mujeres se complica, cuando reconocemos la simultaneidad de las actividades que realizan las mujeres que están inmersas en el trabajo asalariado o trabajo productivo. Es decir, mientras dedican de 30 a 28 horas semanales a cuidados, muchas de ellas, dedican muchas más horas al trabajo asalariado, con salarios menores a los que los hombres gozan. Además, de que podemos decir que las horas medidas en el estudio, son relativas y son difíciles de contabilizar, pero sí los podemos reconocer como referentes del uso del tiempo, siendo la corresponsabilidad de los cuidados una utopía difícil de pensar en la cotidianidad por la brecha de desigualdad.

Además de que si pensamos el contexto de las mujeres en la ruralidad, cuando muchas de ellas producen 80% de los alimentos que consumimos en el mundo, tienen un papel fundamental como gestoras de soberanía alimentaria (Senra, 2009: 16). Siendo la alimentación lo que mantiene la existencia básica de los seres humanos, no es poco decir que las mujeres mantienen y producen la existencia a través de su trabajo invisibilizado y subordinado.

Ante esto, las investigadoras Encarnación Gutiérrez y Cristina Vega se preguntan, “¿Qué implica la actividad de producir y mantener la existencia?” (2014: 9) y podemos añadir a ese cuestionamiento, ¿qué implica que las mujeres sean las encargadas de reproducir la vida y qué implica que el sistema capitalista las someta para su propia subsistencia?, siendo que las

actividades que realizan producen valores de uso. Las brechas de desigualdad son palpables cuando son las mujeres las que sostienen la vida, no sólo en las esferas privadas sino también en las públicas, cuando son las que se dedican principalmente a la educación básica y a la salud.

Además de ello, debemos de reconocer la heterogeneidad de contextos en los que la brecha de desigualdad se desenvuelve, siendo la interseccionalidad de la dominación uno de los ejes fundamentales para concebir la desigualdad de las mujeres racializadas. Cuando muchas de las mujeres blancas contratan a mujeres pobres y migrantes para realizar ciertos cuidados, bajo la premisa de liberar tiempo de consumo a las mujeres blancas. En esta investigación, nos centraremos posteriormente, en la brecha de desigualdad en el uso del tiempo, de las mujeres nahuas y totonacas de la Unión de Cooperativas Tosepan.

d] La “naturaleza”

En el ámbito de la “naturaleza” podemos identificar un amplio proceso de dominación durante los albores de la modernidad, cuando se empezó a pensar a la Madre Tierra como objeto, con la finalidad de ser comercializada, Eduardo Gudynas lo reconoce como la *conquista de la naturaleza*, “la obra humana que permite ‘civilizar’ a la naturaleza, para que ofrezca sus frutos y riquezas. Se buscaba ‘civilizar’ espacios que se consideraban salvajes” (Gudynas, 2010: 105).

Al ser considerada como un objeto salvaje, se pensó en formas de controlarla bajo una postura antropocéntrica, que pone al hombre bajo una relación de superioridad con la Madre Tierra, todos estos procesos de dominación orillaron a que las temporalidades presentes en los procesos reproductivos de la tierra, fueran rechazados y olvidados, se buscaron herramientas tecnológicas para acelerar sus procesos, como lo son la desalinización del agua, la producción agroquímica de productos y la inyección de hormonas a los animales para que aceleraran su crecimiento.

Todos estos procesos originaron la desestabilización de la de reproducción de la vida y un interés cada vez más voraz por acelerar los métodos productivos, por eso, es importante pensar a la Madre Tierra bajo sus pautas temporales, “incluir a la naturaleza como interlocutora válida es un

asunto que debe sonar descabellado para la cultura occidental moderna. Sin embargo, es necesario recordar que muchas otras culturas la incluyen dentro de sus acuerdos comunales: “la Madre Tierra habla y sus hijos debemos escucharle” (Giraldo, 2014: 96).

e] Autoridad colectiva

Dentro del ámbito de la autoridad colectiva podemos identificar la concepción hegemónica de poder, bajo el proyecto del Estado liberal, que se instauró en el siglo XVII bajo un proyecto político, social y cultural producto de la modernidad. Según esta lógica, se debía de establecer un contrato social para poder superar el estado de naturaleza al que estamos sometidos los seres humanos, “El Estado liberal eficaz, siguiendo esta lógica, es el que gobierna mediante la promulgación de leyes positivas que son formalmente iguales para todos y protegen los derechos individuales. [...] estableciendo una relación de tensión permanente entre el poder político estatal y la primacía de la libertad individual” (Aguiló, 2009:7).

Esta postura acota al poder político en una visión estatocéntrica de poder, que limita a las colectividades a pensarse de otras formas que no sean a través del Estado. Asimismo, limitó la toma de decisiones a las temporalidades liberales, que acortaron la participación activa de las comunidades bajo una democracia representativa, limitando la participación a épocas específicas del año y bajo ciertos parámetros que acortaron secuencialmente la participación de las comunidades.

A pesar de ello, existen propuestas que invitan a socializar el poder y a pensar el consenso y la toma de decisiones como vías para encaminar la vida colectiva, repensando los tiempos que implican tomar la palabra y realizar el ejercicio de manera cotidiana, involucrando mayor esfuerzo y tiempo, pero sin ceder la capacidad de tomar las decisiones a través del consenso.

MERCANTILIZACIÓN DE LA VIDA

La acumulación originaria que conceptualizó Marx, está originada a partir del despojo, donde

los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos. [...] Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Hay que convertirlos en capital. Y para ello han de concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo deseosos de explotar la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los obreros libres, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo (Marx, 1867: 102).

Se despojó a los obreros como productores libres para suscribirlos bajo la figura de trabajadores asalariados, donde su propio cuerpo era una mercancía que debía ser vendida a los propietarios de los medios de producción, sin contar la acumulación que originaban los esclavos y los siervos.

En este caso, muchos pueblos indígenas fueron despojados y siguen siendo despojados por todo el proceso de acumulación del capital, a algunos al ser desposeídos de sus propiedades colectivas fueron obligados a integrarse como trabajadores asalariados, otros siguieron resistiendo desde la organización de sus comunidades. “Además, las distintas formas en las cuales este proceso sucede no son lineales. Es decir, no siguen una lógica de progreso inexorable: el despojo a través de la deuda coexiste, por ejemplo, con la pérdida de los derechos sobre lo común” (De Coss, 2015).

No sólo desde la materialidad concreta de los pueblos indígenas, sino que bajo una creciente racionalización de la vida social, la pérdida de los bienes comunes se articuló a la negación de la reproducción de su propia subjetividad. Desde una racionalidad instrumental, se establece una separación entre *mythos* y *ethos* (Sulmasy, 2013), prescindiendo de la ritualidad como elemento primordial para entendernos en nuestro entorno, lo que provocó el ocultamiento del tiempo y el espacio de los pueblos indígenas, propiciando implícitamente una *mercantilización de la vida*, por lo cual una sustitución de la *simultaneidad del tiempo* y una imposición de la unicidad del tiempo del Patrón de Poder moderno, capitalista y eurocentrado.

Entendiendo a la *mercantilización de la vida* como el proceso en el cual existe una relación directa entre las cosas, todo puede ser una mercancía (la “naturaleza” y los seres humanos) bajo el predominio del valor de cambio. En este caso, la separación del *mythos* del *ethos* fue fundamental para la instauración como objetos a los mismos pueblos originarios, separando la ritualidad de la experiencia social.

LA DESCOLONIALIDAD DEL TIEMPO PARA LA DESMERCANTILIZACIÓN DE LA VIDA EN LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En algunas comunidades de América Latina que luchan por reivindicar la defensa de ser, existir y soñar el mundo, la temporalidad es diversa. Se vive y se siente la vida en constante disputa con el capitalismo colonial-moderno. Siguen los ritmos naturales de la tierra, de guía se usan las fases lunares (que fue un método anulado por la modernidad). El trabajo es parte de la fiesta, del tiempo libre, de lo sagrado, por lo que el trabajo deja de ser para la reproducción del capital y es parte de la reproducción de la vida de los miembros que la componen.

Esto sería un claro ejemplo de lo que significa la Descolonialidad del trabajo, por consecuencia una Descolonialidad del tiempo, para Boris Marañón:

El trabajo descolonial tendría que estar asociado a otro sistema histórico que no se apoye en la racionalidad instrumental (medios-fines), sino en racionalidades solidarias y liberadoras, y que tenga como horizonte histórico el Buen Vivir. En tanto descolonial, el trabajo se vincula con la solidaridad económica, conjunto de relaciones sociales que tienden a la reciprocidad, a la desmercantilización, a la relacionalidad y al autogobierno, para la satisfacción de las necesidades básicas y la reproducción integral de la vida, desde una acción emancipadora y solidaria entre los humanos con la Madre Tierra (2017:237).

El *tiempo cíclico* entre las culturas y pueblos originarios en América Latina es una constante, que por ejemplo se expresa en la cultura maya. Los

mayas son conocidos como *los señores del tiempo* donde el tiempo es visto desde una complejidad. No sólo se cuantificaba el tiempo bajo una secuencia progresiva, sino que mantiene una relación los ritmos naturales de la tierra, mantiene una ritualidad con sucesos cotidianos, complejizando así su historicidad. Hay una conjunción de la cuenta de los días de manera lineal y cíclica en La *Rueda Calendárica* maya (o el *Tzolkin*) con el *calendario ritual*, el tiempo se habita y se describe, es mucho más complejo y puede ser contradictorio, rompiendo con la visión del tiempo progresivo occidental (Voss, 2007).

En el mismo sentido, los Qom, en la Pampa del Indio, Argentina, ven a la madre tierra como parte del todo y es por ello que hay que seguir sus ciclos, “la naturaleza es por definición espiritual, así como el territorio no puede desligarse de la educación y numerosos ejemplos que dan cuenta de ello. Pues bien, suponemos que ese mismo carácter relacional es lo que hace partícipe a cada miembro de la comunidad en un colectivo” (Concha, 2018).

En este caso, es importante el análisis de temporalidades, “porque las formas de distribución del tiempo, las métricas temporales y las maneras en las que se nombra el tiempo, permiten reconocer formas de organización bajo códigos temporales colectivamente compartidos”, de orígenes ancestrales pero que también dialogan con nuevos códigos culturales e incorporan nuevas forma de entender el tiempo al propio código temporal (Valencia, 2010).

La idea no es mostrar de qué manera los pueblos indígenas son fieles a la visión ancestral, sino develar discursos, prácticas, disputas y formas de lucha en las que deciden vivir sus temporalidades. Algunas de estas prácticas, están imbricadas en la resistencia cultural ante la Colonialidad del Poder y su visión de tiempo hegemónico y hegemonzante, que intenta separar el tiempo de la acción. Es así como, la memoria histórica de los pueblos contribuyen a temporalizar su existencia en la actualidad y en su inseparabilidad entre acción-tiempo. Que en este trabajo, se encaminará a analizar la temporalidad de la Unión de Cooperativas Tosepan bajo las siguientes dimensiones: a) memoria colectiva en torno al pasado común y b) la organización del trabajo y de la vida colectiva bajo formas particulares de soñar el futuro.

RESISTENCIA Y DEFENSA DE TEMPORALIDADES DIVERSAS

Las cavilaciones sobre el tiempo han sido parte fundamental de las reflexiones de las colectividades humanas, las cuales denotan las racionalidades imperantes de la época en la que se desarrolla el devenir, el horizonte de sentido que cada una de ellas constituye. El intento eurocéntrico por homogenizar las formas de percibir el tiempo, ocasionó la negación de la diversidad de temporalidades diversas, asimismo, hubo todo un proceso de defensa por reproducir la vida.

A pesar de los grandes aportes que hace Norbert Elias sobre pensar el tiempo como experiencia colectiva que se liga a la experiencia, no se separa de la subjetividad de la ciencia moderna, al jerarquizar las percepciones del tiempo que la diversidad de colectividades humanas tienen. Intrínsecamente, su pensamiento está ligado a la idea de progreso, cuando hace una jerarquización entre sociedades “simples” y naciones industrializadas. Al decir que: “El modelo social de las sociedades simples ostenta sólo escasos signos temporales, que sin excepción están relacionados con ciertas oportunidades; no hay ninguno que se aproxime a la ubicuidad y alto nivel de síntesis característico de los signos temporales de los miembros de las naciones industrializadas” (Elias, 2006: 176).

En este sentido, no es que ostenten pocos signos temporales, sino que tienen “otros signos temporales”, que no se pueden leer bajo la modernidad y su racionalidad instrumental. Como anteriormente hemos visto, la modernidad para los pueblos ha generado un proceso de subalternización y negación de su propia subjetividad, la que ha llevado a la negación de su propia existencia. En este sentido, es importante retomar la propuesta que hace Linda Tuhiwai en su libro *A descolonizar las metodologías* sobre el rol de la investigación para la justicia social, haciendo frente al Patrón de Poder. Reconociendo en los pueblos de América Latina, su capacidad de imaginar, crear y recrear su mundo, que fue arrebatado en la modernidad bajo un proceso de deshumanización de los pueblos indígenas (Tuhiwai, 2017: 133). Este proceso de deshumanización y negación de su existencia, nos ha llevado a desconocer la multiplicidad de temporalidades existentes bajo una Colonialidad del Tiempo, que resisten y persisten.

SOÑANDO EL FUTURO EN LA UNIÓN DE COOPERATIVAS TOSEPAN

Hace 44 años, los sueños de un pequeño grupo de personas tuvieron un efecto en la actualidad que no podemos dejar de pensar como extraordinario. El caminar del pasado, tiene un impacto concreto en el presente y es una guía para pensar el futuro cooperativo en México, bajo esta relación simbólica del pasado como futuro, es donde podemos suscribir el caminar de la Unión de Cooperativas Tosepan, que el 20 de febrero de 1977 dio luz a la primera Sociedad Cooperativa, la Tosepan Titaniske, identificada como la cooperativa madre, siendo la base de los sueños de miles de familias que componen esta Unión.

En este devenir cooperativo, se ha pensado los sueños como guías para trazar el actuar en el futuro, un futuro que celebra la vida e impulsa un caminar hacia el Yeknemilis, que lo podemos traducir al español como buena vida o Buen Vivir. Esta idea fuerza, que los compañeros cooperativistas denominan *soñar el futuro*, nos propone nuevas formas de temporalizar la vida, otras formas de pensar el tiempo, una conexión entre el presente-pasado y pasado-futuro, que rompe con la escalas lineales del tiempo moderno.

Es por ello que en este apartado proponemos desentramar la temporalidad de la Unión de Cooperativas Tosepan, temporalidad que mantiene un diálogo con la temporalidad moderna, pero siempre en resistencia y en defensa en la forma en la cual temporalizan su existencia y su devenir.

a] La Unión de Cooperativas Tosepan²

En la sierra nororiental de Puebla, entre cuevas, montañas, ríos y laderas se encuentra el territorio que vio nacer la Tosepan Titaniske, la cooperativa madre de la Unión. Siendo el año de 1977, cuando surge este proyecto cooperativo, con la finalidad de solucionar la problemática de los altos precios

— 2. Si se quiere conocer a detalle la historia y la organización de la Unión de Cooperativas Tosepan, consultar: Sandra González y Ofelio Julián (2020), “La Unión de Cooperativas Tosepan en Cuetzalan Puebla: construcción colectiva hacia el Yekenemilis”, en Boris Marañón, Hilda Caballero y Sandra González, *El trabajo recíproco y Buenos Vivires en México ante la crisis irreversible de la Colonialidad-Modernidad capitalista*, México, IIEc, UNAM, pp 97-144.

del azúcar en la región, uno de los productos más consumidos y que era controlado por intermediarios que en esos años la vendían cinco veces más que su valor. Por lo que a partir de la organización de algunos miembros de la comunidad, se decidió juntar dinero para la compra de costales de azúcar, con esta acción, se logró distribuir alrededor de 20 toneladas al mes dentro de cinco comunidades y con un costo de tres pesos el kilogramo.

Esta acción colectiva potencializó la organización de los miembros de la comunidad, que al darse cuenta que uniéndose podían hacer frente a las dificultades presentes en cada una de las comunidades, empezaron a resolver paulatinamente cada uno de sus problemas. Posteriormente, decidieron que querían hacerle frente a los intermediarios de café y pimienta, que les compraban su producción a precios muy bajos, tan bajos que no lograban recuperar su inversión, así que decidieron acopiar ellos mismos lo que producían sus comunidades, obteniendo ingresos tres veces mayores al precio que los intermediarios pagaban.

Así fue como poco a poco más miembros de las comunidades se fueron uniendo y la organización social fue creciendo, hasta identificarse como Unión de Pequeños Productores de la Sierra, que se encargaba de acopiar, comercializar y distribuir productos básicos a precios muy bajos en la región. Empieza a crecer tanto la organización, que se ven en la necesidad de comprar un terreno, con la aportación de todos los miembros de la Unión, con la finalidad de almacenar el acopio.

Como esta organización incomodó a los intermediarios, emprendieron toda una campaña de desprestigio contra la Unión. Como respuesta, los miembros de la Unión decidieron realizar el registro legal y en 1980 nace la Sociedad Cooperativa Agropecuaria Regional *Tosepan Titaniske*. A partir de esta experiencia, se empieza a tejer toda una vida de sueños colectivos que caminan hacia otras temporalidades, una temporalidad propia que la organización ha ido configurando en sus 44 años de existencia.

En este soñar el futuro, surgieron múltiples propuestas cooperativas para cumplir estos sueños, que fueron integrando esta Unión al transcurrir de los años, actualmente la cooperativa cuenta con nueve cooperativas que aglutinan a 460 cooperativas locales y 36 000 familias socias nahuas y totonacas que componen y trabajan en la Unión.

Cooperativa Tosepan Titaniske

Nace del primer sueño cooperativo, es conocida como la cooperativa madre, que dio sustento a los múltiples proyectos dentro de la Tosepan. Se encarga de la producción orgánica de canela, pimienta y café, así como del huerto que produce las plantas orgánicas que los socios y socias tienen en sus parcelas.

Cooperativa Tosepan Xicaulis

Es la cooperativa encargada de acopiar, transformar y comercializar los productos de la Tosepan, como lo son café en grano o molido, miel, pimienta y canela, productos de cuidado personal: como cremas corporales, jabones y shampoo, productos de medicina tradicional y artesanías.

Cooperativa de ahorro y préstamo Tosepantomin

La cooperativa de ahorro, es el segundo sueño cooperativo, que nace en 1998 ante la negativa de las entidades financieras hegemónicas de concebir a las familias indígenas como sujetos de crédito, en este contexto soñaron la posibilidad generar una caja de ahorro solidaria para que ellos mismos pudieran financiar sus proyectos productivos, alrededor de 1 400 socios lograron reunir 636 000.00 pesos como capital inicial para empezar con las actividades de la cooperativa de ahorro y préstamo. Dentro de los servicios que ofrece, se encuentran: créditos para compra y mejoramiento de vivienda, creditransporte para compra de vehículos, crédito “yoxikahualis” para necesidades familiares y créditos agropecuarios para lo productivo, asimismo, cuenta con diversos fondos de ahorro y seguros de vida.

Cooperativa Tosepan Kali

La cooperativa ecoturística de la Unión de Cooperativas, surge en 2007 por iniciativa de involucrar a los jóvenes de las comunidades en el proceso cooperativo. Actualmente cuenta con un hotel construido de bambú con ecotecnias, un hostel y cabañas.

Cooperativa Tosepan Siuamej

Nace con la finalidad de apoyar, promover y articular proyectos productivos de las mujeres que componen la Unión de Cooperativas.

Cooperativa Tosepan Tichanchiuaj

Se encarga de fomentar la construcción de la vivienda sustentable en la región, asimismo, produce y vende materiales para la construcción.

Cooperativa Tosepan Ojtatsentekitnij

Esta cooperativa se encarga de realizar el tratamiento y transformación de bambú, así como, capacitar a los socios sobre los procesos en torno a esta planta.

Cooperativa Tosepan Pajti

La Tosepan Pajti, se encarga de mantener sanos a los socios cooperativistas, mediante sus programas de medicina preventiva y el rescate de la medicina tradicional en la región, a través de impulsar huertos medicinales en las parcelas familiares y un buen comer, además ofrece servicios de salud en la región.

Cooperativa Tosepan Pisilnekmej

Esta es la cooperativa más joven de la Unión, que aglutina a los socios productores de miel de abeja melipona.

b] Temporalidades en disputa

El interés de analizar la diversidad de visiones del mundo dentro de la Tosepan, recae en la búsqueda de visibilizar la diversidad de temporalidades que se entretajan en la misma Unión de Cooperativas desde lo nahua y lo tutunaku, esto posibilita dejar de pensar a los pueblos indígenas como unísonos y estáticos.

La temporalidad de Tosepan que reproduce de manera ampliada la vida, siempre está en diálogo y disputa con las temporalidades dentro del capitalismo, pero se mantiene siempre en resistencia por la defensa de sus referentes temporales. Estos referentes provienen de saberes de larga data, que han sido compartidos de generación en generación por las comunidades nahuas y totonacas. En este proyecto cooperativo, podemos identificar la presencia de la descolonialidad del tiempo que tiende a la desmercantilización de la vida, porque no responde a la temporalidad capitalista.

El más importante de los referentes temporales que tiende a esta descolonialidad del tiempo, lo podemos encontrar en el ámbito de la madre tierra, que es una parte central para la subjetividad política del colectivo. Se siguen sus ritmos naturales de reproducción, a través de la siembra orgánica de los productos que se comercializan, se reconoce que hay temporadas donde los cafetales producen más y hay otras que la producción es menor, son ritmos cíclicos de vida de la madre tierra, no se sobreexplota sino se respeta, se cuida, se le pide permiso para sembrarla y cultivarla. Es un proceso de escucha activa, donde se le reconoce como sujeto que siente y que comunica a través de ritmos, es por ello que para el corte de bambú sigue las fases lunares, se respeta la producción autónoma de las abejas melíponas y se piensa en disminuir en el impacto ambiental que generamos los seres humanos con el uso de ecotecnias. Además, que en la región se viven procesos de defensa de la madre tierra contra los megaproyectos que intentan destruirla.

Asimismo, para los nahuas de la Sierra Nororiental de Puebla, el tiempo es complejo, ya que no se mide por horas, el tiempo se habita, se puede ver en el día. “La palabra ‘hora’, para medir el tiempo entre los hablantes náhuatl, se nos ha dificultado decirlo en español, porque nosotros no medíamos nuestro tiempo con horas, sino por espacios de tiempo como por ejemplo: ijnalo, que abarca la mañana; tlajkotona, medio día; teotlaj, tarde y tlayoa, noche” (Marcelino, 2008). Este simple hecho, rompe con la temporalidad moderna que intenta hegemonizar el tiempo a través de la contabilidad sucesiva de horas.

Otro de los aspectos temporales fundamentales reside en los tiempos presentes en la toma de decisiones, donde las asambleas comunitarias locales y regionales pautan una diversidad de tiempos, siendo la palabra y el consenso los marcadores del ritmo en el que se desarrolla la vida colectiva. Aunque temporalmente las asambleas locales se realizan periódicamente, se rompe los tiempos de la democracia representativa, cuando la toma de decisiones se horizontaliza, proponiendo un espacio-tiempo con base en una democracia directa y desde abajo.

Asimismo, podemos encontrar temporalidades en disputa entre los tiempos de la modernidad y los tiempos de la solidaridad en la cooperativa

de ahorro y préstamo, instancia que sigue los ritmos del sistema financiero, pero siempre reivindica que la racionalidad de la temporalidad tenga como base la solidaridad y la mejora colectiva de la calidad de vida de cada uno de los socios, el apoyo mutuo y los créditos con base en grupos solidarios, modifican y transforman los tiempos financieros para reproducir la vida en un entorno comunitario, como ellos mismos expresan al nombrar en náhuatl a la cooperativa como *Tosepantomin*, que significa el dinero de todos.

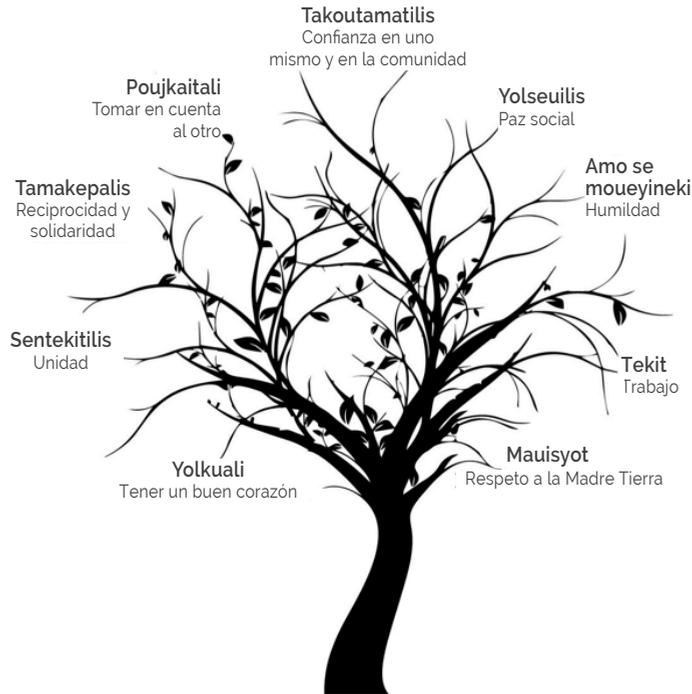
Aunado a lo anterior, también debemos reconocer los pocos avances que hay en el uso desigual del tiempo entre las socias y socios de la Tosepan, puesto que las mujeres de la cooperativa aún se encargan de reproducir el *chiualis*, que es el trabajo doméstico, que permite la reproducción de los miembros de las familias socias. Por lo que podemos concluir que como la vida misma, hay procesos discontinuos en el caminar hacia la Descolonialidad del tiempo en la Unión de Cooperativas.

c] Soñar el futuro para el *Yeknemilis*

Uno de los procesos más importantes para la proyección de futuro dentro de la cooperativa, son las ideas de soñar el futuro de las comunidades que la componen, se piensa que a través de sueños se pueden plantear proyectos para resolver las necesidades sentidas en la colectividad. Cuando se cumplieron los primeros 20 años de vida cooperativa, se pensó que se podía soñar 20 años más de existencia del proyecto, en estos años se proyectaron planes de trabajo en torno a la mejora de vivienda, el rescate de la lengua y la creación de un plan educativo alternativo para los futuros cooperativistas. Todas estas ideas, se fueron concretando en el caminar de esos años y por eso cuando se cumplieron 40 años de ejercicio cooperativo, se planteó poder pensar en la proyección de otros 40 años más.

Con base en estas ideas, se logró pensar el devenir de la Tosepan como algo cíclico, es decir el futuro de la Unión de Cooperativas está ligado intrínsecamente con el pasado, con las enseñanzas de los abuelos fundadores, de la experiencia comunitaria en la toma de decisiones y en las problemáticas que se han presentado en el transcurrir de los años. Todo esto posibilitó pensar que en el presente se puede proyectar el futuro a través de sueños, visiones que van cambiando en el transcurrir de los años, pero que tienen

Diagrama 1
El árbol del Yeknemilis



Fuente: Elaboración propia.

siempre presente una idea fuerza, el *Yeknemilis*, que los compañeros cooperativistas reconocen como un Buen Vivir, esta idea de vida dignifica su existencia, bajo nueve principios que están presentes en el diagrama 1.

CONCLUSIONES

A partir de la instauración del Patrón de Poder colonial, moderno, capitalista y eurocentrado, se da un proceso de desarticulación de las formas comunitarias de vida social, orientando a los sujetos a mercantilizar su forma de trabajo. Con ello, la hegemonía del tiempo lineal se impone, se orienta a la reproducción y la acumulación del capital. El tiempo de vida se sustituye por el tiempo del capital, anulando la diversidad de temporalidades.

No obstante, en algunos pueblos indígenas coexiste una *simultaneidad del tiempo*, entre el tiempo lineal y el tiempo cíclico, manifestando tendencias a la desmercantilización de la vida. Porque sus prácticas de reproducción material no están orientadas a la generación de valores de cambio, sino a la mejora de calidad de vida colectiva.

En este contexto, el trabajo se ve como parte de la vida, inmerso en los momentos de recreación y sin una medición del tiempo por horas. Todo ello, muestra una tendencia a la descolonialidad del tiempo, bajo una *racionalidad liberadora* entre las personas y solidaria con la Madre Tierra. Esto no implica que no existan contradicciones dentro de las mismas comunidades, por lo que, podemos hablar de tendencias contradictorias a la *descolonialidad del tiempo*.

Entendiendo a la *mercantilización de la vida* como el proceso en el cual existe una relación directa entre las cosas, todo puede ser una mercancía (la “naturaleza” y los seres humanos) bajo el predominio del valor de cambio. En este caso, la separación del *mythos* del *ethos* fue fundamental para la instauración como objetos a los mismos pueblos originarios. Cuando los pueblos originarios mencionados hablan de una relación directa con la Madre Tierra, se *desmercantiliza su visión de vida*, puesto que su visión del *tiempo simultáneo* permite que no se le trate como objeto para el consumo, donde la “naturaleza” es intrínseca al tiempo social, es parte de la reproducción de la vida y se siguen sus ritmos.

En el caso concreto de Tosepan, podemos percibir que existe una simultaneidad entre el tiempo lineal y el cíclico que cohabitan, cuando los compañeros mencionan que soñarán el futuro para la construcción de un *Buen Vivir* (en náhuatl *Yeknemilis*) el tiempo cíclico es imprescindible para reconocer un diálogo entre los saberes de los abuelos y el tiempo actual (la visión lineal de la vida), los abuelos regresan a la memoria colectiva para proyectar el futuro, todo ello con respeto a la ritualidad ancestral que conservan dentro un cuidado consciente de la Madre Tierra. Asimismo, para los Qom la simultaneidad del tiempo está presente en su visión de cuidado y respeto con la madre tierra, como sujeto, donde si bien permite la reproducción de la vida de la comunidad desde el compartir, se hace con un respeto de los ritmos naturales de la misma. Por lo que ambos casos, repre-

sentarían una visión descolonial del tiempo cohabitando la *simultaneidad* y, con ello, desmercantizando la vida, por lo antes propuesto.

BIBLIOGRAFÍA

- Adblí, Sirin (2016), *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento descolonial* (España: Editorial Akal).
- Aguiló, Antoni (2009), “El concepto de poder en la teoría política contrahegemónica de Boaventura de Sousa Santos: una aproximación analítico-crítica”, *Nómadas*, núm. 24, julio-diciembre.
- Albán, Achinte (2008), “Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores”, en Achinte Albán (comp.), *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Angulo, Pablo e Iñaki Unzueta (2014), “Tiempo de trabajo y tiempo de vida”, <<https://convalor.blogia.com/2004/121201-tiempo-de-trabajo-y-tiempo-de-vida-pablo-angulo-e-inaki-unzueta-.php>> acceso 21 de octubre 2019.
- Bolten, Virginia (1896), “La voz de la mujer”, *La Voz de la Mujer* (Buenos Aires), año 1, núm. 1.
- Braudel, Fernand (1968), “La larga duración”, en *Historia y ciencias sociales*, Siglo XXI.
- Concha, Paz (2020), “Solidaridad económica y formas otras de construcción de poder en organizaciones qom de Pampa del Indio”, en Boris Marañón (coord.), *Economías alternativas y Buen Vivir* (México, Argentina: UNAM-CLACSO).
- Davis, Angela (1983), *Women, Race and Class* (Nueva York: Random House).
- De Coss, Alejandro (2015), “El despojo infinito: México visto a través de David Harvey”, *Revista Horizontal* <<https://horizontal.mx/el-despojo-infinito-mexico-visto-traves-dedavid-harvey/>> acceso 21 de septiembre 2020.
- Descartes, René (1985 [1641]), *Meditaciones metafísicas* (Madrid: Ediciones Orbis S.A.).
- Eliás, Norbert (1989), *Sobre el tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Escobar, Arturo (2016), “Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur.”, *Revista de Antropología Iberoamericana* (Madrid), vol. 11, núm. 1, enero-abril.
- Federici, Silvia (2013), *Calibán y la Bruja: mujeres cuerpo y acumulación originaria* (México: Pez en el árbol, México).

- Galafassi, Guido (2004), “Razón instrumental, dominación de la naturaleza y modernidad: la Teoría Crítica de Max Horkheimer y Theodor Adorno”, *Revista Theomai* (Buenos Aires) núm. 9, primer semestre.
- Gallo, Marta (2004), “Espacio y temporalidad en el discurso colonial hispanoamericano del siglo XVIII”, *Prolija Memoria* (México), vol. 1, núm. 1.
- García, Manuel (1989), “El tiempo en la física: de Newton a Einstein”, *Revista Enrahonar* (Cataluña), núm. 15.
- Germana, César (2002), *La racionalidad en las ciencias sociales* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos).
- Giraldo, Omar (2004), *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir* (México: Universidad Autónoma Chapingo, Editorial Itaca).
- Godbout, Jacques (1997), *El espíritu del don* (México: Siglo XXI).
- Gudynas, Eduardo (2010), “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa*, diciembre.
- Horkheimer, Max 1973 *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Sur).
- Illescas, M. (1994), *Entre el ciclo y la línea* (México: Universidad Iberoamericana).
- Jabardo, Mercedes (2008), “Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración”, en Liliana Suárez y Emma Martin (coords.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas* (País Vasco: ANKULEGI antropologia elkarte).
- Koselleck, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona, editorial Paidós).
- Lugones, María (2008), “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre.
- Marañón, Boris (2007), *Una crítica descolonial del trabajo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México).
- Marx, Karl (1867), “Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie”, en Carlos Marx y Federico Engels (1974), *Obras escogidas*, tomo II (Moscú: Editorial Progreso).
- Mayobre, Purificación (2002), *Igualmente diferentes. Congreso Nacional de Educación en Igualdade* (Santiago de Compostela, España: Ed. Xunta de Galicia. Servicio Galego de Igualdade).
- Mignolo, Walter (1997), “La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas”, *Orbis Tertius* (Argentina), vol. 2, núm. 5.
- (2011), “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, en Walter Mignolo, *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad* (Barcelona: Península).

- Monasterio, Julio (2014), “La ficción del Tiempo Libre. Modernidad, colonialidad y temporalidad”, *Otros Logos*, Universidad Nacional de Comahue (Neuquén).
- Newton, Isacc (2011), *Principios matemáticos de la filosofía natural*, traducción de Eloy Rada García (España: Alianza Editorial).
- Oliva, Miguel (2017), *Desafíos del análisis del tiempo en las ciencias sociales* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires).
- Paredes, Julieta (2017), “El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio”, *Corpus*, vol. 7, núm. 1, 30 de junio.
- Peña, Ximena y Camila Uribe (2013), *Economía del cuidado: valoración y visibilización del trabajo remunerado* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Nuevas Trenzas).
- Piccininni, Víctor. (2011), *La experiencia del tiempo. Del cotidiano “trascurrir”... a las esencias de un “tiempo puro”* (Mendoza: Centro de estudio Parques de Estudio y Reflexión “Punta de Vacas”).
- Quijano, A. (2000), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Quintero, Pablo (s/f), “Diccionario del pensamiento alternativo II” <<http://www.cecies.org/articulo.asp?id=404>> acceso 29 de marzo 2020.
- Restrepo, Eduardo (2011), “Modernidad y diferencia”, *Tabula Rasa* (Colombia) núm. 14, enero-junio.
- Ruiz, Pedro, “Las concepciones y los usos del tiempo en el análisis histórico” <<http://journals.openedition.org/mcv/8370>> acceso 21 de octubre 2019.
- Senra, Irene et al. (2009), *Las mujeres alimentan al mundo. Soberanía alimentaria en defensa de la vida y el planeta* (Barcelona: Entrepobles-Entrepobos-Herriarte).
- Spinoza, Benedectus (2014 [1661]), *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Atilano Domínguez Basalo (España: Alianza Editorial).
- Sulmasy, Daniel (2013), “Ethos, Mythos, and Thanatos: Spirituality and Ethics at the End of Life”, *Journal of Pain and Symptom Management* (Estados Unidos), vol. 46, septiembre.
- Thompson, Edward (1979), *Tradición, revuelta y consciencia de clase* (Barcelona: Editorial Crítica).
- Tuhiwai, Linda (2017), *A descolonizar las metodologías, investigación y pueblos indígenas* (Traficantes: TXALAPARTA).

- Valencia, Guadalupe (2003), “El tiempo social y sus formas: una aproximación”, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valencia, Guadalupe et al. (2010), *Tiempos mexicanos* (Madrid: Sequitur).
- Vega, Cristina y Encarnación Gutiérrez (2014), “Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado. Debates latinoamericanos”, *Revista de Ciencias Sociales*, (Ecuador) núm. 50, septiembre.
- Vega, René (2012), “La expropiación del tiempo en el capitalismo actual”, *Revista Herramienta* (Buenos Aires), núm. 51.
- Voss, Alexander (2007), “La noción del tiempo en la cultura maya prehispánica”, *LiminaR* (San Cristóbal de las Casas), vol.13, núm. 2, julio-diciembre.
- Wallerstein, Immanuel (1998), “El tiempo del espacio y el espacio del tiempo: el futuro de la ciencia social”, *Geografía política*, vol. 17, enero.

6. REFLEXIONES EN TORNO A LA PROPUESTA DE CO-INVESTIGACIÓN EN ANTROPOLOGÍA ¿EN QUÉ CONSISTE PROPONER HACER ETNOGRAFÍA DESCOLONIAL?

LUCAS CARUSO*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo consiste en reflexionar sobre lecturas de experiencias de co-investigación y búsqueda de alternativas colaborativas para la investigación, tratando de realizar una crítica constructiva sobre las maneras de hacer antropología convencionales, revisando algunas premisas básicas como, por ejemplo, la idea de trabajo de campo, que es quizás uno de los rasgos distintivos de esta disciplina, aquí no se plantean ningún tipo de reflexiones acabadas o dadas como verdades sino, a partir de este trabajo, buscar de alguna manera miradas más amplias que abarquen con mayor reciprocidad y menor arrogancia el andar durante el trabajo antropológico y empezar a cuestionar premisas y valores que tenemos naturalizados que conllevan a la violencia epistémica, para tratar de deconstruir o reconstruir estas nociones mediante la crítica, teniendo como horizonte construir una praxis más comprometida.

— * Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Argentina). Integrante del GT Clacso “Economías alternativas, buen vivir y descolonialidad del poder”. Miembro del Seminario permanente “Solidaridad Económica, Buenos Vivires y Descolonialidad del Poder” del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.

HACER ETNOGRAFÍA DESDE LA CO-INVESTIGACIÓN: POSIBILIDADES PARA LA BÚSQUEDA DE HORIZONTALIDAD EN LAS INVESTIGACIONES

Si nos preguntamos de qué trata la propuesta de *co-investigación*, habría que decir que en primer lugar, consiste en una propuesta de cambio en los modos creación, legitimización y socialización de los conocimientos, que se basa, asimismo, en la búsqueda de propuestas metodológicas que impliquen relaciones de horizontalidad y un diálogo sujeto-sujeto (ya no sujeto-objeto), donde no exista la división entre saberes académicos y no académicos en las investigaciones y donde la relación con los sujetos involucrados o comunidades sea de recíproco enriquecimiento y no solo a beneficio del investigador que escribe su libro. Se parte desde la crítica a las variadas formas que existen hoy y han existido de generar conocimientos y legitimarlos, visibilizando la violencia epistémica que separa entre legos y profesionales y tensionando las relaciones de poder que en ellas existen históricamente y que jerarquizan unas formas de conocimiento específicas (las producidas en la academia, por ejemplo) por sobre otras diferentes que son relegadas a saberes tradicionales carentes de objetividad y comprobación, en el caso particular de la antropología, disciplina que nace como la ciencia ocupada de la otredad, al servicio de los países que tenían colonias a lo largo y ancho del planeta, Xóchitl Leyva y Shannon Speed (2008) se refieren a la noción de co-labor en antropología como

[...] El trabajo conjunto realizado entre indígenas y no indígenas para producir una obra en la que la supervivencia del fardo colonial y de la naturaleza neocolonial de la investigación científica, la arrogancia académica, así como la política convencional aplicada a la producción de conocimiento se transforman para en su lugar enfocarse en la descolonización de las condiciones de opresión, marginación y exclusión de los estudiados y así producir análisis más ricos y profundos [...] (Leyva y Speed, 2008: 67).

La cuestión, sin embargo, no solo se reduce a trabajos con sujetos indígenas, sino que esta relación de poder asimétrica es perpetuada en el

trabajo antropológico, tanto con sujetos que se reconocen, como indígenas como los que no. Entonces decimos con las autoras antes citadas que la co-investigación puede implicar la co-autoría así como la co-teorización, lo cual no significa solo un viraje en la forma de hacer etnografía que implica una transformación ética y de los principios de hacer antropología convencionales, sino que en mi opinión también representa un quiebre importante el solo hecho de pensar que en la autoría de un proyecto de investigación participen como co-autores personas del afuera del mundo académico, representa nada más y nada menos que una oposición rotunda al tantas veces escuchado: esto lo escribí yo (y solo yo) porque yo me formé en esto y yo sé. Que no solo es arrogante sino que a su vez niega cualquier tipo de participación activa de los sujetos involucrados y ni asoma la posibilidad para con estos de autonombrarse.

La propuesta de co-investigación a su vez, como señalan Leyva y Speed, tiene un potencial descolonizador, ya que se opone a la forma tradicional, limitante y homogeneizadora de producir las investigaciones.

[...] Se pretende homogeneizar la manera en la que entendemos el mundo desde una mirada occidental, imponiendo dualismos geoculturales que van guiados bajo la interseccionalidad de la dominación: clase, raza y sexo/género. Estos dualismos bajo los que producimos conocimiento, son guiados bajo dos premisas; la primera, la invisibilización del sujeto enunciante de acuerdo a su locus de enunciación concreto, convirtiéndolo en un objeto; la segunda, la división de la realidad bajo dicotomías contradictorias que no encuentran puntos de encuentro para el diálogo sino que de acuerdo a las diversas categorías de clasificación son negadas por no responder al patrón de poder dominante [...] (González *et al.*, 2017:2).

Así, se produce una forma de violencia epistémica legitimada por las relaciones de poder, promoviendo una forma hegemónica de producción de conocimiento eurocentrista que se apoya en la universalidad de la ciencia moderna. Guiraldo nos dice a propósito de esta cuestión:

El eurocentrismo es la ideología que sostiene los valores sociales y culturales de Europa occidental y se encarga de dotarlos de un carácter universal, negando o desplazando valores distintos a los que hay en ésta. Durante el siglo xvii, Europa comenzó un nuevo periodo histórico, la edad moderna, periodo en el que separó al ser humano de la naturaleza y se planteó un proyecto civilizatorio que se basaba en el progreso de la ciencia, una ciencia moderna que dio lugar a la investigación y la elaboración de un modelo científico. Las principales características de este modelo recaen en la experimentación (representación de la naturaleza en donde se manipulan las condiciones de aquello que se desea conocer) y la visión del mundo como imagen, de manera que él y todos sus elementos se convierten en objeto de estudio del investigador europeo, quien, a su vez, se convierte a sí mismo en sujeto (citado en González *et al.*, 2017: 3).

DESCOLONIALIDAD DEL PODER Y CO-INVESTIGACIÓN

La teoría de la Descolonialidad del Poder puede nutrirse de la co-investigación (y viceversa) en la búsqueda de la descolonialidad de las ciencias. Para Aníbal Quijano (2014) y Boris Marañón (2012) la Colonialidad del Poder es una mirada sobre el mundo en que vivimos, histórica y de largo aliento, sobre el capitalismo su origen y expansión, su legitimidad y contradicciones y sobre las posibilidades de sustitución por otra sociedad más democrática e igualitaria.

Dicha mirada requiere de hacer una revisión profunda (deconstrucción) de la forma en que de acuerdo a los cánones predominantes se hace ciencia y se producen construcciones mentales, respecto de la historia, las relaciones sociales, del poder, etcétera.

En consecuencia con esto, para Quijano (1999) el poder es una malla de relaciones de dominación, explotación y conflicto, en donde se disputa el control de cada uno de los cinco ámbitos fundamentales de la existencia social humana (trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad y naturaleza). El actual patrón del poder es entonces caracterizado como mundial moderno y colonial y patriarcal (Assis, 2016) y se origina histórica-

mente a partir de la conquista y colonización de América. Para Quijano, la colonialidad se refiere a la idea de raza como fundamento del patrón universal de clasificación y de dominación sociales, sería una categoría mental propia de la modernidad, que refiere a diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados y prontamente con la conquista fue esta misma relación la que sirvió de legitimadora de las relaciones de dominación impulsadas por los conquistadores. Se divide y clasifica entonces a la población del mundo según sus identidades raciales donde los europeos figuran como los dominantes y superiores y los no europeos los inferiores y dominados. “En el curso del despliegue de esas características del poder actual, se fueron configurando las nuevas identidades sociales de la colonialidad (indios, negros, aceyunados, amarillos, blancos, mestizos) y las geoculturales del colonialismo (América, África, lejano oriente, cercano oriente, occidente y Europa)” (Quijano, 2014: 286).

A su vez conviene remarcar la diferenciación entre *colonialidad* y *colonialismo* que Quijano (2014) nos deja sobre el tapete, la colonialidad viene a constituir uno de los elementos específicos del patrón mundial de poder capitalista, está fundada en la clasificación racial del mundo y opera en todos los ámbitos de la existencia social (materiales y subjetivos). La colonialidad surge con la conquista de América, momento en donde el capitalismo se hace mundial, tomando como centro las grandes ciudades europeas, mientras que colonialismo refiere a una estructura de dominación-explotación donde el control de la autoridad política y los recursos de una población lo detenta otra, de diferente identidad y cuyas sedes se localizan en otra jurisdicción territorial, para el autor colonialidad no implica siempre necesariamente, relaciones racistas de poder y ha probado ser en los últimos 500 años más duradera que el colonialismo (aclarando siempre que la colonialidad ha sido engendrada dentro de este) y sin el colonialismo no habría podido internalizarse en la subjetividad del mundo de modo tan prolongado. Y es justamente en la producción del conocimiento, donde se reproduce la colonialidad, más precisamente un saber colonial, por eso en palabras de Mignolo (2017) debemos buscar la Descolonialidad del saber, ejerciendo la desobediencia epistémica, para confrontar lo hegemónicamente establecido justificado por relaciones complejas de dominación, este ejercicio transgrede la crítica

y permite la construcción de saberes diversos, ya que involucra actores del afuera de la academia y busca nutrirse del diálogo en solidaridad con las comunidades indígenas y pueblos en resistencia. Apuntando a la superación del léxico academicista limitante y el racismo epistémico.

Se trata también retomando al sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1994), quien en la década de los ochenta ya abordaba estas temáticas, de lo que él llama investigación-acción de apreciar la riqueza de los saberes populares evitando la mera acumulación de datos, sino más bien de buscar contribuir ideológica e intelectualmente con las clases explotadas de la sociedad. Fals Borda también veía un potencial subversivo en lo que llama “ciencia popular” esta ciencia no estaría codificada a la usanza dominante —razón por la cual es menospreciada— y, por lo tanto, tiene su propia racionalidad, que se opone y rompe las reglas del edificio intelectual dominante.

LA AUTOCRÍTICA ANTROPOLÓGICA ¿CÓMO PRODUCIMOS CONOCIMIENTO?

Decimos entonces que no se trata de negar o rechazar todo lo que se produce y se ha producido en la academia, sino que es nuestro deber evidenciar que mucha, o la gran mayoría de esta producción, responde a lógicas coloniales, no se trata de decir si es mejor o peor, sino de evidenciar que desde la academia se reproducen estas relaciones de poder y es nuestra tarea buscar maneras de hacer etnografías alternativas e indagar en otras posibles maneras de análisis que resulten igualmente productivas, tanto para el antropólogo/a como para la comunidad. Tampoco se afirma aquí que la disciplina antropológica no haya empezado ese proceso de autocrítica, la declaración de Barbados data de 1974 y muestra una fuerte denuncia a esta disciplina como ciencia al servicio del colonialismo, se plantea que desde su origen la antropología ha sido instrumento de la dominación colonial y que ha racionalizado y justificado desde lo académico ya sea directamente o de manera sutil, la situación de dominio de unos pueblos sobre otros, aportando conocimientos y técnicas de acción que sirvieron para mantener, reforzar o disfrazar la relación colonial.

La antropología ha iniciado hace bastante un proceso de *mea culpa* epistemológico y humanitario, hoy sabemos que las primeras antropologías ya sean desde las escuelas británicas o estadounidenses respondían directamente a un interés colonial de dominio y explotación —sin entrar en los detalles de la homogeneización de las identidades, la romanización, el racismo, la invisibilización del trabajo esclavo y lamentablemente la lista podría extenderse bastante. Sin embargo, debemos resaltar que el *mea culpa* no fue ni es suficiente a la hora de hablar del compromiso de los antropólogos/as para con las comunidades y sujetos con los que trabajan.

[...] las críticas al fardo neocolonial en las ciencias sociales no sólo fueron lanzadas desde los pueblos colonizados sujetos de estudio sino también desde dentro de la propia academia. Además de los ya mencionados, también retaron las premisas básicas positivistas de las ciencias sociales y los proyectos políticos hegemónicos que las sostenían: teóricos críticos de la raza, feministas, teóricos poscoloniales, posmodernos, posmodernos de oposición, así como constructores del pensamiento crítico decolonial [...] (Leyva y Speed, 2015: 455).

Considero que debemos nutrirnos de estos aportes, para repensar la construcción de formas alternativas de trabajo antropológico, para construir caminos más honestos donde cada vez sea más delgada la línea entre el investigador “profesional” y “los sujetos legos”. Interesante aquí es citar la experiencia mencionada por la antropóloga social María Busquets que ilustra un poco las sensaciones que nos dan al realizar eso que enseñan como trabajo de campo:

Mi sensación era la de haber actuado como “una espía” que se esforzó por resolver problemas teóricos. Y aunque finalmente logré que mis preguntas y respuestas resultaran relevantes para mis interlocutores, la certeza de haber resultado muchas veces intrusiva y molesta para mis “informantes” me llevó a decidir no hacer nunca más un trabajo antropológico sin la activa colaboración de los pueblos (Busquets, 2015: 231).

Un gran contraste entre las maneras convencionales de hacer antropología y las propuestas de co-investigación es justamente que los objetivos de una propuesta no sean solo los del sujeto investigador, sino que puedan buscarse objetivos comunes que tiendan a una verdadera socialización del poder para reimaginar formas de etnografía más colaborativas.

Una antropología que involucra no solo el pensar sino también el actuar y que se pregunta, decimos con Leyva y Speed (2015) ¿desde dónde, desde quién, para qué, para quién, cuándo y cómo se produce el conocimiento?

REFLEXIONES FINALES

En el camino de la investigación, como en casi todos los de la existencia, no hay una sola senda (que es la buena y correcta) a seguir sino que las variantes son múltiples. Los antropólogos/as deben buscar el carácter subversivo que tiene nuestra ciencia, propugnando una reflexión abierta que no niegue los mundos otros y las existencias de otras cosmovisiones, pero que tampoco las romantice, lo que implica un esfuerzo constante. Atravesamos momentos de una crisis multifacética del patrón de poder hegemónico actual (crisis socioeconómica-ecológica-política, etc.) pero es clave que la enfrentemos juntos, olvidando las diferencias disciplinarias que se instauraron desde la formación de las ciencias sociales como proyecto moderno y fundamentalmente abriendo la cuestión al afuera de la academia. Este enfrentamiento no puede ser desde lo individual, debe ser obligatoriamente colectivo y debe denunciar los abusos de este sistema que se dan en simultáneo para todos los ámbitos de la existencia social, no sirve luchar contra el capitalismo denunciando la desigualdad de clases solamente, olvidando la desigualdad de género y los crímenes contra la Madre Tierra, el esfuerzo debe ser para quitar el velo y poder ver que este sistema nos oprime por todos estos frentes al mismo tiempo. Debemos enfrentar al neoliberalismo (en palabras de Eduardo Lander [2000]), no como paradigma o doctrina económica hegemónica, más bien entendiendo que representa una cosmovisión, un discurso hegemónico del proceso civilizatorio que naturaliza formas de relaciones sociales y se presenta a sí misma como la única alternativa posible. Para que podamos construir un

mundo mejor es obligatoria la crítica y autocrítica desde nuestro lugar de privilegio dentro de las academias en aras de la búsqueda de la socialización del poder y una relación más honesta y horizontal con los sujetos y los pueblos involucrados. Y es por eso que luego de revisar algunas experiencias de co-investigación se ve un camino posible a seguir para la búsqueda de estas alternativas de investigación que no reproduzcan las desigualdades sociales y que critiquen de raíz la forma misma en la que nos pensamos y pensamos a los sujetos involucrados, retomando a Zibechi (2009) cuando argumenta que para comprender los movimientos en resistencia que buscan la autonomía hace falta una mirada interior comprometida y plantea que la noción misma de trabajo de campo es limitada a la hora de pensar un rol antropológico comprometido serio, ya que en las formas convencionales de hacer antropología se marca la distancia afectiva y no se considera una convivencia o ligazón con los sujetos involucrados que en la mayoría de los casos son grupos que presentan problemáticas sociales, de marginalidad, violencias, migración —y la amplia gama de problemáticas sociales que el antropólogo y la antropóloga abordan en el temario histórico de las tesis en antropología. La apertura a la co-investigación permite ver diferentes matices de la realidad, justamente porque amplía la cuestión dando el importante paso de admitir que en una investigación existen relaciones de poder asimétricas y muchas veces están planteadas solamente bajo los objetivos e intenciones del investigador/a, quien en el mejor de los casos a veces devuelve parte de su trabajo a los sujetos, pero que en muchos casos funciona como una especie de extractivismo de información, para cumplir con sus objetivos de investigación. La co-investigación va más allá ya que al buscar la horizontalidad propone un trato de igual a igual, donde se termine con esa ficción de que los investigadores no pueden involucrarse afectivamente si quiera con las personas con las que trabajan, ficción que no tiene mucha diferencia con la visión de investigador como “mosca en la pared” o como ente neutral, que se planteaba desde el positivismo y que tantas veces ha sido ya criticada.

Podemos empezar la construcción de etnografías descoloniales, que busquen desde la praxis comprometida contribuir a la emancipación social, admitiendo que el aprendizaje es mutuo que el investigador no va a

iluminar a nadie con su “conocimiento” y que hay mucho que aprender de los saberes populares y de las comunidades que han sido mirados siempre con desdén desde la academia o bien romantizados. Debemos ir en contra del conservadurismo que existe en nuestras universidades y escuelas con la manera de pensar el trabajo antropológico si de veras queremos que nuestras investigaciones no sean libros que se llenan de polvo en alguna biblioteca o son citados quizás por futuras generaciones, sino más bien, investigaciones que se comprometan a un diálogo intercultural, solidario y recíproco con aquellos sectores marginales que la disciplina antropológica ha utilizado, tanto para llenar sus bibliotecas.

BIBLIOGRAFÍA

- Busquets, María (2015), “De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno desde Chiapas, México”, en Leyva Solano, Xóchitl; Alonso, Jorge; Aída, Hernández; Escobar, Arturo; Köhler, Axel; Cumes, Aura y Sandoval, Rafael *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (tomo 1). México, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos.
- De Assis Clímaco, Danilo (2016), “Ciencia en práctica: la emancipación desde las mujeres indígenas”, tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma México, Ciudad de México.
- Fals Borda, Orlando (1994), *El problema de como investigar la realidad para transformarla por la praxis*. (Santa Fe de Bogotá: Tercer Mundo editores).
- González Rosales, Sandra *et al.* (2017), “Propuestas metodológicas alternativas: la co-investigación desde la descolonialidad del poder”. Ponencia en XXXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), Montevideo Uruguay, 2017.
- Lander, Eduardo (2000), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: CLACSO).
- Leyva Solano, Xóchitl y Speed, Shannon (2008), “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”, en Leyva Solano, Xóchitl; Burguete, Araceli y Speed, Shannon (comps.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (Quito: FLACSO-Ecuador).

- Leyva Solano, Xóchitl y Speed, Shannon (2015), “De la antropología convencional a una praxis comprometida. Colaboración entre indígenas y no indígenas en un proyecto educativo para construir un mundo alterno desde Chiapas, México”, en Leyva Solano, Xóchitl; Alonso, Jorge; Aída, Hernández; Escobar, Arturo; Köhler, Axel; Cumes, Aura y Sandoval, Rafael et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (tomo 1). México, Cooperativa Editorial RETOS, Taller Editorial La Casa del Mago, CLACSO, 3 tomos.
- Marañón Pimentel, Boris (2012), “La colonialidad del poder y la economía solidaria”, en *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*, Marañón Pimentel, Boris (comp.) (Ciudad de México: CLACSO).
- Mignolo, Walter (2013), “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Revista de Filosofía Universidad del Zulia* (Maracaibo) núm. 74, 15/06.
- Quijano, Aníbal (1999), “¡Qué tal raza!”, en *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones* (Quito) núm. 48, 06/12.
- (2014), “Colonialidad del Poder y clasificación social”, en Quijano, A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO).
- Zibechi, Raúl. (2009), “Los movimientos portadores del nuevo mundo”, en <<https://www.jornada.com.mx/2009/01/16/index.php?section=opinion&article=021a1pol>> acceso el 24 marzo de 2021.



— SEGUNDA PARTE —
ESTUDIOS DE CASO



7. EXPERIENCIAS URBANAS DE TRUEQUE EN ARGENTINA Y MÉXICO. APORTES A LA SOLIDARIDAD "ECONÓMICA" Y A LA DESCOLONIALIDAD DEL PODER

DANIA LÓPEZ CÓRDOVA*

INTRODUCCIÓN

El trueque es una práctica social que ha permanecido y se ha expandido, la cual contribuye de manera importante a la reproducción de la vida de segmentos importantes de la población que no pueden o no quieren hacerlo a partir del intercambio capitalista. La experiencia urbana contemporánea más visible es la registrada en Argentina en los primeros años del siglo XXI, frente al llamado "corralito financiero" —restricciones de los cuentahabientes bancarios para disponer de sus ahorros—, el cual ha sido ampliamente documentado. Existen otras experiencias urbanas en curso, las cuales, aunque no han tenido la notoriedad del caso argentino, también apuntan hacia la Descolonialidad del poder en la medida que son expresión de la desmercantilización del trabajo, de la expansión de la reciprocidad y de la deconstrucción del discurso sobre la "economía" en el ámbito de la intersubjetividad.

Así, el objetivo de este trabajo es destacar los aportes de las experiencias urbanas de trueque, en México y Argentina,¹ a la solidaridad "económica" y a la Descolonialidad del poder.

— * Maestra en Estudios Latinoamericanos, UNAM, México. Agradezco a Hilda Caballero, Boris Marañón, Clemente Mamami, Estela Cardeña y Tatiana Castilla por los comentarios vertidos en la reunión virtual del GT Clacso "Economías Alternativas y Buen Vivir", del 2 de octubre de 2019. Un agradecimiento al Proyecto PAPIIT IN301920, "Sustentabilidad ecológico-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones".

— 1. Collin (2007), hace un balance del caso argentino y el mexicano considerando en el segundo exclusivamente al Tláloc. En el tercer apartado, se retoman algunas ideas de su trabajo.

Marañón (en prensa, 2020) define la solidaridad “económica” como el conjunto de relaciones sociales que tienden a la reciprocidad, a la desmercantilización, a la relacionalidad y al autogobierno, para la satisfacción de las necesidades básicas materiales y espirituales y la reproducción integral de la vida, desde acciones liberadoras y solidarias entre los humanos y con la Madre Tierra; esto es, en un sentido descolonial del poder, erradicando las relaciones de dominación y explotación propias de la modernidad-colonialidad capitalista, asociadas a las clasificaciones sociales de “raza”, clase y sexo-género.

Si en la modernidad/colonialidad, en el ámbito del trabajo (la “economía”), el trabajo asalariado y la empresa capitalista (orientada al lucro desde una organización vertical) son sus instituciones hegemónicas y, entre sus recursos están la fuerza de trabajo y la tierra-“naturaleza”, en tanto que sus productos son las mercancías y las ganancias. Entonces ¿en qué medida las experiencias urbanas de trueque son prácticas de solidaridad “económica” que apuntan a la desmercantilización en la dimensión del trabajo y tienden a la descolonialidad del poder?, ¿han contribuido a la subjetivación política de los que ahí participan?, ¿son prácticas que surgen solo en el contexto de escasez de dinero oficial que tienden a desaparecer cuando el mismo reaparece o permanecen?

En el primer apartado se presentan elementos de algunas experiencias de trueque urbano en México, en el segundo se aborda el caso argentino, en el tercero se hace una reflexión de las mismas desde la Des/Colonialidad del poder y la Solidaridad económica.

La investigación se ha documentado a partir de una revisión bibliográfica. En el caso de México, la información sobre la Red Tláloc y el Multitruque Mixiuhca ha sido generada principalmente por las experiencias mismas, por lo que ha sido necesario realizar una búsqueda exhaustiva de la misma, son pocos los trabajos académicos al respecto.²

— 2. En 2018, Ricardo Vélez publicó el libro *Dinero ecológico y la nueva BIO-economía* que incluye un prólogo de Luis Lopezllera, creador del Tláloc, la experiencia del Kuni en Querétaro presentada por el autor, así como la colaboración de Claudia Caballero sobre el Multitruque Mixiuhca, también María Eugenia Santana (2008) en su tesis doctoral incluyó la experiencia del Tláloc, pero el abordaje es mas desde las monedas comunitarias.

Sobre el Túmin, existe un mayor número de fuentes, pues se han elaborado diversas tesis, hay varias notas en la red, además del libro que elaboraron en 2014, bajo el título *Aceptamos Túmin. Mercado alternativo, economía solidaria y autogestión*. Respecto al caso argentino, existe mucha más información, dada la masividad y la visibilidad favorecida por la prensa, de lo que se consideró un hecho social novedoso y de gran relevancia en ese país. Hay documentos elaborados durante los primeros años de la década de los noventa.³ Otros más haciendo balances desde perspectivas diversas durante el periodo de auge⁴ y algunos recuperando las experiencias que sobrevivieron a la crisis 2001/2002.⁵ Aquí se retoman varios de esos trabajos.

Una consideración adicional importante que hay que tener, es que, en el caso de las experiencias urbanas, el papel de las monedas comunitarias-complementarias es central, sin embargo, en este trabajo el foco no se ha colocado en éstas, pues requieren una investigación específica para las mismas. Para algunos estudiosos, estas experiencias no son de trueque por la existencia de “dinero” comunitario; otras dicen que se trata de multitrueque (Feria Multitrueke, s/f [a]); unas más destacan que se trata de intercambios compensados (Primavera, 2002) o recíprocos (Santana, 2008), pero sin considerarlos propiamente como trueque. Lo cierto es que estas monedas contribuyen a sortear la dificultad de que se cumplan las condiciones del trueque, entendido éste como intercambio bilateral de producto por producto. Estas condiciones son: 1) que ambas partes quieran realizar el cambio, 2) que su contraparte tenga el bien que se desea/necesita y 3) que se establezca la equivalencia de valores entre los bienes/servicios que se trocan. A partir de esos instrumentos se posibilita el multitrueque entre varias personas; se trata de monedas que simbolizan un crédito comunitario, entendido, como confianza, solidaridad, creer (Feria Multitrue-

— 3. *Reinventando el mercado. La experiencia de la Red Global de Trueque en Argentina*, 1998, de los fundadores Heloisa Primavera, Horacio Covas y Carlos De Sanzo.

— 4. *Trueque y economía solidaria*, editado por Susana Hintze, 2003, y un amplio conjunto de artículos.

— 5. *Moneda social y mercados solidarios. La moneda como lazo social*, 2011-2012, I y II, libros organizados por Ricardo Orzi.

ke, s/f[a]; Santana, 2008) y que pueden posibilitar trascender el mero acto de intercambio, y prefigurar relaciones sociales otras (Primavera, 2002).

EXPERIENCIAS DE TRUEQUE EN MÉXICO. RED TLÁLOC, MULTITRUEKE MIXIUHCA Y TÚMIN

En México, destacan tres experiencias: la Red Multittrueque Tláloc y la Red Multittrueke Mixiuhca en la Ciudad de México, así como el Mercado Alternativo Túmin en Espinal Veracruz.⁶ Las tres hacen uso de monedas sociales/comunitarias.⁷

La Red Multittrueque Tláloc —en alusión en náhuatl a la deidad me-soamericana de la lluvia—⁸ fue fundada en la década de los noventa del siglo pasado. Es reconocida como referente en México por todos los espacios de intercambio en los que se usan las monedas sociales/comunitarias. Promoción del Desarrollo Popular (PDP A.C., creada en 1967 para fomentar la autogestión popular) junto con otras organizaciones, crearon en 1989/1990 “LA OTRA Bolsa de Valores” y en 1996 lanzaron la iniciativa de crear un mercado solidario: el Tianguis Tláloc. La idea surgió en julio de 1993, cuando un antropólogo estadounidense visitó PDP y sugirió promover el uso de una moneda comunitaria (DeMeulenaere y Lopezllera, 1999), con el antecedente además del Boja, una moneda impulsada en el Valle del Mezquital, Hidalgo (Lopezllera, 2004; PDP, s/f). Así, el 14 de diciembre de

— 6. De manera más reciente, la Red Transición y el Kuni en Querétaro también se ha ido visibilizando.

— 7. Existen o han existido en el país varias experiencias más de monedas comunitarias. El Mezquite ha sido usada en la feria anual de productores y consumidores “Vida Digna” celebrada hace ya 20 años en Dolores Hidalgo, Guanajuato; el Cajeme en Sonora; el Calxan en Aguascalientes para intercambios en línea; el Verdillote para intercambios entre niños/as en un centro educativo infantil y el Bõjo del Instituto Intercultural Nõñho ambos en Querétaro; el Amanatli para intercambios entre consumidores de San Miguel de Allende Guanajuato; Sabila, en Nezahualcõyotl, Edomex; Itacate en Jalisco; Cacao y Tojol-Takin en Chiapas; el Chipi en Xalapa, Veracruz; el Fausto en la Facultad de Economía de la UNAM; el Varo en unos espacios culturales de la Ciudad de México; Chapingo, en la Universidad Autónoma de Chapingo en Texcoco; y el Patlalli en la Universidad Autónoma de Puebla (La Escuelita, 2014; Ochoa, 2016, La Silla Rota, 2017 y 2019). En 2017, se realizó un encuentro donde participaron 15 monedas alternativas en México, donde se buscaba crear una moneda común (La Coperacha, 2017).

— 8. Y al lugar desde donde se ha impulsado a la Red Tláloc: Tláloc 40-3, Colonia Tlaxpana.

1996 se organizó la Primera Feria del Tianguis Tláloc, en la periferia rural de la Ciudad de México (en las faldas del cerro del Ajusco), al que asistieron unas 50 personas interesados en ofertar sus bienes y servicios.

Entre 1996 y 1997 se logró incorporar a 150 participantes: personas, grupos y colectivos, aunque se calcula que el Tianguis en su evolución ha inscrito directamente a más de 200 personas y colectivos, pero con actualizaciones trimestrales (altas y bajas); en un balance a inicio de siglo se estimó que existían 20 asociados participativos, 30 más pasivos y participantes indirectos solidarios que son muchos pero que no se involucran de manera directa. “LA OTRA Bolsa de Valores” también incluyó una publicación trimestral con el mismo nombre (que llegó a editar 50 números, a partir de 1994), donde se presentó la iniciativa del Tianguis Tláloc e incluía el catálogo con los bienes y servicios ofertados (PDP, s/f).

El vale o dinero comunitario utilizado es el tláloc, el cual es usado para fomentar el multitrueque más allá de los intercambios bilaterales; dicho vale equivalía a una hora de trabajo social “pagada a precio justo” y su valor se estableció de manera interna, e inicialmente se fijó en un mínimo 25.00 pesos, después se revaluó a 30.00 y en 2007 era de 50.00 pesos. Reconociendo la posibilidad de discrepancias sobre las valoraciones, se estableció que se podía negociar hasta cuatro veces el “aprecio” de una hora de trabajo, pero no más, priorizando el valor de la solidaridad sobre la competencia. El tláloc se utilizaba parcialmente en el intercambio, también al principio (1996), se acordó que al menos 10% del precio del producto se cubriera con el mismo, en 1997 se incrementó a 20% y en 1998 a 30%, con posibilidad de aceptar porcentajes mayores, especialmente en el caso de servicios que no requieren muchos insumos del mercado capitalista. Existían billetes de ½, 1, 2, 3, 4, y 5 tlállocs; y para facilitar los intercambios también se emitía el tequio (desde 1999), moneda fraccionaria equivalente a un peso (PDP, s/f).

En 2014 en el marco de las celebraciones de los 20(21) años de la red, se planteó la necesidad y la decisión de dar un “salto cuántico” en dicha red, al colocar la “economía de la equidad” y la “economía de la gratuidad” como sus banderas: la primera, alentando a desafiar el capitalismo financiero a partir de la creación de monedas comunitarias —dinero sim-

bólico expresión del crédito y la confianza mutua—, la segunda, para recrear valores solidarios (empatía, afecto, creatividad) y compartir los bienes materiales y culturales mediante el don, para que la reproducción y la redistribución de valores vitales sea el modo de vida ordinario y no la excepción, esto es, “restaurar el indispensable valor de vínculo y gratuidad [...] renacer para ‘significar’ y ‘circular’, permeando fronteras políticas y culturales, reproduciendo el valor de vínculo y el sentido de un nuevo ser colectivo que combina lo local, lo global y lo cualitativo [...] De hoy en adelante nos identificaremos como ‘Red Glocal Tláloc’ [...]” (Red Tláloc, 2014). Desde entonces, se determinó que el vale Tláloc reflejaría una “huella de amistad”, simbolizaría encadenamientos de encuentros solidarios basados en el don, por lo que tendrían un valor meramente singular y figurativo, no numérico; en ese sentido, el Tequio, unidad de cuenta vinculada a precios desapareció. Este “salto cuántico” o renacimiento de la red fue avalado inicialmente por cerca de 100 personas y experiencias vinculadas a la Red Tláloc.

Dicho giro se asocia a los “Diálogos Ecosistémicos”, espacio habitual de reflexión impulsado por Luis Lopezllera, líder moral de la Red Tláloc, y orientado a “repensar la sociedad” desde una mirada holística más allá de la dimensión “económica”, y en sintonía el Foro Social Mundial. Desde dichos diálogos se reconoció la encrucijada actual en la que se encuentra la humanidad, donde fenómenos como el monstruo financiero y el monstruo climático (Quijano, 2014) socavan no solo las bases materiales que garantizan la existencia humana en el planeta, sino de la Vida en general. De ahí el interés por hablar de “ecosistemas”, en el ánimo de conformar un sujeto autogestivo y pluralista. Otro espacio de reflexión de la Red Tláloc y que se puso a disposición de los Diálogos, es “La Escuelita”, a partir del cual se realizan reuniones presenciales mensuales y conversatorios semanales. Desde dicho espacio, y entre un grupo muy cohesionado, se han realizado importantes esfuerzos de concientización.⁹

Respecto a la segunda experiencia, el Multitruque Mixiuhca, se trata de una iniciativa que surge también en la Ciudad de México en el año 2010, en

— 9. Más información de esta experiencia, en el espacio: <http://redtlaloc.blogspot.com/>

la colonia con el mismo nombre: Magdalena Mixiuhca, *lugar de parteras* o *lugar a donde iban a dar a luz las mujeres* en náhuatl. Con clara inspiración en la Red Tláloc, se ha buscado “generar un espacio de economía solidaria mediante la práctica ancestral del trueque, el uso de la moneda comunitaria —la mixiuhca—, la producción autogestiva de bienes de valor y la oferta de servicios” (Feria Multitruেকে, s/f[b]). Inicialmente se realizaba cada dos meses, más tarde se decidió hacer la feria cada mes, el primer domingo. En los primeros cuatro años el punto de reunión fue el kiosco de la colonia, pero por conflictos territoriales se abandona ese espacio y se decide hacer de la feria, un proyecto itinerante con una sede alternativa cada mes. Se estima que de manera constante participan 10 asistentes, más unos 10 más eventuales. En un catálogo de productos de esta feria, se identificaron 30 productos asociados a la alimentación (pan, pastas, mermeladas, comida preparada, comida vegetariana [...]) y 16 productos/servicios asociados a la salud (Feria Multitruেকে, 2014). Las dimensiones ecológica y cultural son centrales en este proyecto, la primera, refiriendo a la no explotación de la naturaleza y de las personas, la segunda, posibilitando manifestaciones artísticas diversas (música, performance, talleres). También los proyectos de salud alternativa adquieren gran relevancia en espacio. Sobre el vale o moneda comunitaria, el mixiuhca, se usa de manera interna entre los llamados prosumidores; su valor simbólico es el de una alegría (una barra de amaranto), que a su vez tiene una equivalencia monetaria de cinco pesos. Así, un mixiuhca equivale a cinco pesos, aunque no es intercambiable por dinero. También existe el cacao, que mantiene una equivalencia de 50 cacaos= 1 mixiuhca, el cual se usa con los compradores que de manera eventual asisten a la feria.

Esta experiencia, al igual que la Red Tláloc, tiene un componente educativo muy importante. Si bien, en términos cuantitativos ambas parecen pequeñas, en términos cualitativos y subjetivos son de gran relevancia, al pensar la “economía” como una actividad que haga parte de “comunidades ecosistémicas, redes glociales” para una “vida respetuosa de la naturaleza y donde aprendamos a vivir juntos, donde cada quien aporta a la sostenibilidad de los otros y donde el principal mediador no sea el dinero, sino la confianza y la reciprocidad a través del multitruেকে y el dinero comunitario”. Por una “economía humana [...] ecológica —ecosofía—

[...] doméstica [...] local [...] propia [...] donde las mujeres prosperen [...] en manos de la gente...sin dinero/no monetizada” (Caballero, 2016; Feria Multritrueke; 2016 s/f; PDP, s/f).

Por su parte, el túmin, dinero en totonaco (que también encuentra su inspiración en el Tlálloc, pero que guarda importantes diferencias con el mismo), es de las pocas iniciativas de trueque en México donde la moneda —túmin— circula de manera corriente, esto es, no se limita a espacios feriales, organizados periódicamente. En el marco del proyecto “Mercado alternativo y economía solidaria”, el túmin data de 2010, cuando un grupo de personas decidieron impulsarla en la localidad de Espinal, Veracruz. La formulación inicial del proyecto estuvo a cargo de docentes, egresados y estudiantes de la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo de la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI). Hasta 2013 se contaba con 408 socias y socios tumistas en 11 estados de México pues, aunque se concibió para usarla localmente, esta experiencia logró mucha notoriedad desde su fundación, por la acusación que hizo el Banco de México señalando que el túmin implicaba una falsificación de dinero (Junta de Buen Gobierno, 2014). Para 2017, se informaba que el túmin estaba en 16 estados, sumando 1 400 socias y socios y gracias al número creciente de participantes, se ha conseguido una diversificación importante, lo que facilita y fomenta el intercambio. La equivalencia es 1 túmin= 1 peso y se decidió establecerla así para que resultara fácilmente comprensible para las y los participantes. Existen vales de 1, 5, 10 y 20. El compromiso establecido es que en los intercambios entre tumistas, al menos 10% del valor de la transacción se haga en túmin.

Para poder ser tumista, hay que acercarse a los integrantes del Comité o a la Junta del Buen Gobierno, en calidad de prosumidor: se entrega un producto para afiliarse como socia/o, y ahí se reciben gratis 500 túmin por única ocasión, junto con un documento donde se establecen los derechos y las obligaciones, los cuales podrán ser usados en los comercios donde se lea el cartel “Aceptamos túmin” (Junta de Buen Gobierno, 2014).

En Espinal, la Casa del Túmin¹⁰ es un espacio donde se concentran los productos de las y los distintos socios/as, quienes también desde sus es-

— 10. También existe Casa del Túmin, en Tepoztlán, Morelos.

pacios, ofertan sus bienes o servicios. La revista *Kgosni*, publicación de la Red Unidos por los Derechos Humanos (RUDH), es un importante medio de concientización, de promoción de las y los tumistas, así como de información y transparencia del Proyecto Túmin. A pocos años de existencia, se trata de una experiencia que ha logrado enraizarse localmente, a pesar de la desconfianza inicial y una tradición clientelar muy arraigada; además de una proyección nacional e internacional importante. Asimismo, se considera que el túmin ha detonado procesos de educación popular, pues tiene a la solidaridad como un proceso educativo (Ochoa, 2016).

A diferencia de Red Tláloc, Multitruেকে Mixiuhca, y las otras experiencias mencionadas, en el caso del túmin no se establece una discriminación sobre el tipo de bienes y servicios ofertados (la gran crítica que se les ha hecho es que con el túmin se puede comprar una Coca-Cola) pues se ha apostado por un proyecto “masivo”, que responda a la falta de dinero, a la situación de crisis, y que en el proceso se promueva la solidaridad como aprendizaje en la práctica. Esto, más la sencillez en la equivalencia, han hecho que los costos, riesgos y complejidades sean mínimas, lo que hace del túmin, un “modelo estándar”. Se reconocen como retos: 1) aprovechar el potencial de los estudiantes y los egresados de la UVI, tanto en materia de producción, comercialización y capacitación, como en la articulación con universidades, cooperativas y, en general, en redes de economía solidaria y 2) fomentar la producción local de productos de calidad y a buen precio, frente a los productos transnacionales (Junta de Buen Gobierno, 2014).

EL TRUEQUE EN ARGENTINA. LA RED GLOBAL DEL TRUEQUE Y LA RED SOLIDARIA DEL TRUEQUE

Argentina es uno de los países en donde se han dado con mayor auge los clubes alternativos, los mercados solidarios y el manejo de monedas sociales, esto debido a la crisis por la que atravesó el país a principios del siglo XXI y de la cual no se ha podido reponer totalmente. Esto fue razón suficiente para impulsar a las personas a buscar otras formas de obtener artículos de primera necesidad, que no podían pagar con la moneda ar-

gentina, pero que sí podían intercambiar por un bien de uso o por algún producto de su pertenencia.

Los primeros espacios de trueque datan de 1995, conocidos como Club de Trueque, con características de pequeños círculos cerrados. El primero de mayo de ese año se conformó el Club de Trueque Bernal: “Nuestra meta era crear un *mercado protegido* para aquellos que no podían mantenerse a flote en el mar embravecido de la globalización económica” (Primavera, Covas y De Sanzo, 1998: 12). En 1998, al aumentar el desempleo, la importancia de estos espacios fue creciendo.

Este club es considerado el antecedente de la Red Global de Trueque (RGT), que se conformó en 1996, con la confluencia de nuevos clubes operados como el de Bernal, a fin de permitir que cualquier miembro pudiera hacer transacciones con otro club, nombrados entonces como nodos de la red. Se pretendió así establecer la igualdad de los grupos que conforman la red, sin jerarquías, todos como pares entre sí. Para ello funcionaba un principio de autonomía de los nodos, sólo controlado por la necesidad de pertenecer a un conjunto más amplio, la red, para lo cual debían mostrar equidad en sus propuestas y transparencia en la gestión. Asimismo, para integrar a más personas, y a la vez ampliar y diversificar la oferta y demanda de bienes y servicios que permitieran cubrir más necesidades, se continuaron conformando grupos pequeños en donde las relaciones interpersonales cotidianas pudieran apoyarse en la confianza y el reconocimiento mutuo, de manera que la extensión del sistema se fue dando a través de la promoción y recepción de nuevos nodos.

Entonces, se fue conformando una red de nodos de trueque multirrecíprocos. Surgió ahí el problema sobre si cada nodo emitía su propia moneda local, pues para poder acceder a los bienes y servicios internodos debía haber aceptación y equivalencia entre las monedas, lo cual suponía ampliar el ámbito de la confianza a cientos (luego miles) de nodos y decenas de miles (luego millones) de personas. Esto podía resolverse centralizando la emisión de una única moneda, lo que tensionaba el proyecto inicial al incorporar criterios de eficiencia y dentro de la racionalidad instrumental. Desde la conformación de la RGT, se decidió emitir el crédito, como vale de intercambio, considerado éste un medio para propiciar la reciprocidad y la

ayuda mutua entre los miembros de los clubes/nodos, una herramienta facilitadora de la sinergia grupal, asociado siempre a un servicio/bien. Los créditos como unidades de medida y no de valores, usados con el fin de contar con algún indicador guía para asegurar la equidad en los intercambios.

Dentro de los clubes de trueque se daba el intercambio directo de productos y servicios. A cada prosumidor se le daban 50 créditos (= 50 pesos = 50 dólares en aquel entonces, aunque no convertibles en peso o dólar) para que pudiera acudir a los clubes/nodos. La emisión y el control del crédito los realizaba cada zona, aunque generalmente se aceptaban créditos de otras zonas también. Pero, en 1999, el Consejo Asesor de dicha red, se reorganiza y determina fungir como “Banco Central”: a partir de la “Franquicia Social” se distribuían/“vendían” los créditos para la conformación de nodos, de manera que “el grupo fundador se daba el derecho de ser el único legítimo instrumento de replicación del sistema” (Primavera, 2003:125). Esto suscitó el descontento entre sectores de la RGT.

Vale la pena señalar que esta Red contó con la confluencia de tres corrientes: una ecologista (*Programa de Autosuficiencia Regional* de Carlos de Sanzo) y otra empresarial (*Red Profesional* de Horacio Covas) que coincidieron en 1994/1995, y más tarde se sumó la corriente de capacitación popular (*Red de Intercambio de Saberes y Cibernética Social* de Heloisa Primavera y Carlos del Valle) en 1996/1997, que insistían en la necesidad de la capacitación permanente como condición fundamental por el crecimiento de la red. Lo ocurrido con la Franquicia Social, más otras discrepancias entre las distintas corrientes, favorecieron la escisión y conformación de la Red de Trueque Solidario (RTS) en 2001, desde la corriente de Heloisa Primavera.

En ese mismo año, la crisis de diciembre tuvo consecuencias importantes en las experiencias de trueque en ese país. Por un lado, la escasez de circulante potenció las ventajas de un sistema de aprovisionamiento sin dinero, pero, por otro lado, implicó nuevos retos ante la masificación de la experiencia.

La estimación más citada refiere a 2.5 millones de personas participando en el trueque hacia mayo del 2002 a través de 500 nodos, cifra que representaría alrededor de 7% de la población argentina y más de 12% de

la población económicamente activa. El crecimiento resultó exponencial desde 1998 —cuando el desempleo estaba creciendo— y explosivo entre 2000-2001 con el corralito: de un nodo en Bernal en 1995, pasando a 17 en 1996; 40 en 1997; 83 en 1998; 200 en 1999; 400 en el 2000; 1 800 en 2001, llegando así a los 5 000 del 2002, de los cuales 60% (3 000 nodos) estaban en la provincia de Buenos Aires (Hintze *et al.*, 2003: 11-20).

Entre 2001/2002 se enfrentó una escasez de alimentos frescos y de insumos básicos para la elaboración de alimentos y quienes solían preparar comidas perdieron la posibilidad de cubrir sus costos con los créditos. La escasez de este tipo de productos provocó una suerte de “inflación interna al trueque”, aumentando el precio en créditos de algunos insumos en proporciones aún mayores que las del incremento de los precios de los mismos bienes en el mercado formal). También se registró el incremento desmedido de la demanda, sin un aumento correlativo de la oferta, la figura del prosumidor había perdido sentido pues asistían muchos participantes a los nodos solo para “comprar”, sin llevar nada para “vender”, o bien, una oferta creciente de productos usados que no contribuían a resolver las necesidades más sentidas de la población. Asimismo, la especulación con los vales se manifestó, por ejemplo, en créditos falsos adquiribles mediante dinero de curso legal. Y el aumento exponencial de participantes implicó una dificultad adicional para capacitarlos y concientizarlos.

Se estimó que para 2003, los clubes del trueque de la RGT y la RST estaban funcionando con 90% menos de socios/as que en 2002 (Hintze *et al.*, 2003). No obstante, a casi 10 años de la crisis del trueque, existen aún diversos clubes que siguen activos (Orzi, 2012).

TRUEQUE URBANO: ¿SOLIDARIDAD ECONÓMICA Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER?

De esta somera descripción de algunas experiencias urbanas de trueque, es posible señalar que las mismas son prácticas sociales de solidaridad “económica” pues se basan en la reciprocidad y apuntan a la desmercantilización, orientadas a la satisfacción de necesidades básicas. En el caso argentino, al auge se dio en un contexto de escasez de trabajo remune-

rado/asalariado y dinero; en tanto que las experiencias mexicanas, menos masivas, Tláloc y Mixiuhca, se caracterizan por un compromiso militante, pues desde procesos de subjetivación política se han establecido principios afines a la solidaridad “económica” al explicitar que se busca impulsar prácticas y procesos de concientización —revolución de las conciencias— (Collin, 2007) que impliquen una ruptura con la alienación del mercado capitalista y el dinero, que “re dignifica al ser humano en su posibilidad de crear productos y servicios en armonía con la naturaleza, de crear comunidades libres de explotación y con relaciones más justas, genera la oportunidad de creer en el otro” (Feria Multitruেকে, s/f[a]). El túmin es una experiencia más pragmática, y en ese sentido, más cercana al caso argentino, pues se plantea que lo primero es facilitar los intercambios ahí donde falta el dinero, y que la solidaridad —y la subjetivación política— hará parte de un proceso de aprendizaje en la práctica.

En el balance que hace Collin (2007) de las experiencias argentina y mexicana —específicamente la Red Tláloc— plantea un conjunto de diferencias entre ambas, en relación a: 1) el contexto: la crisis y el desempleo en Argentina era entonces de mayores dimensiones que en México; 2) los protagonistas: en Argentina eran los nuevos pobres o clases medias empobrecidas que impulsaron estas prácticas sociales, en la experiencia Tláloc los participantes son grupos históricamente marginados; 3) el acompañamiento: en Argentina se registró una escasa o nula participación de organizaciones sociales, pero con un apoyo gubernamental importante; en México ha sido notable la colaboración/participación de organizaciones sociales, PDP en el caso de Tláloc, pero con un apoyo gubernamental nulo, y 4) respecto a la forma operativa: en Argentina estos espacios de intercambio se convirtieron en la única posibilidad de adquirir bienes de primera necesidad, y la moneda social —los créditos— se usaba de manera exclusiva, no era complementaria a la “moneda de curso legal”; en México, se trata de un mercado y una moneda social paralela, lo que, para la autora, significa una dificultad para discernir entre las racionalidades implicadas en el mercado y la moneda convencionales, por un lado, y las experiencias solidarias, por otro.

Ya se mencionó que las monedas comunitarias-complementarias tienen un papel importante en todas las experiencias aquí referidas. En esa

medida, al ser las mismas las que definen los criterios de funcionamiento de las monedas —emitidas y reconocidas por sus integrantes—, escapan, aunque sea de manera parcial, del monopolio de la moneda nacional, por lo que puede plantearse que también tienden al autogobierno. En la experiencia argentina de 2001/2002, se identifica que se pretendió establecer un monopolio en la emisión de los créditos, lo que provocó, entre otras razones, la escisión de la RGT y el surgimiento de la RST.

Se trata pues de prácticas sociales que revelan racionalidades en disputa asociadas a relaciones de poder. Cuestionan el dinero como mercancía para lucrar, y al intercambio capitalista como mero acto para la valorización del capital. Por un lado, el intercambio, que puede ser trueque o puede no serlo, pero que prioriza la satisfacción de necesidades vitales de la comunidad desde la reciprocidad o bien, por otro lado, el trueque e intercambio puede estar orientado por el interés individual y la búsqueda de la ganancia. Ahí está la permanente tensión entre racionalidades: entre una solidaria y liberadora —descolonial— y otra instrumental. En términos prácticos, esta tensión se puede advertir en términos de grados de mercantilización-desmercantilización (como se sugiere en una revisión sobre experiencias “rurales” de trueque en México), lo que no necesariamente implica que se haga en términos cuantitativos; por ejemplo, un criterio a considerar es revisar qué es lo que se cambia y qué necesidades resuelven.

BIBLIOGRAFÍA

- Caballero, Claudia (2016), *Para trascender el capitalismo: un modelo de equidad y compartir basado en el dinero comunitario. Experiencias en México*. En <<https://vida-digna.org.mx/escuelita/wp-content/uploads/2016/04/Un-modelo-de-equidad-y-compartir-basado-en-el-dinero-comunitario-1.pdf>> acceso el 23 de marzo de 2020.
- Collin, Laura (2007), “Experiencias en torno al dinero alternativo, fortalezas y debilidades”, *Revista Pasos*, núm. 132.
- DeMeulenaere y Luis Lopezllera (1999), *Towards an Economy in the Hands of the People: “Parallel Currencies in the Majority World”*. Study of the Tianguis Tlaloc Local Currency System in Mexico City. En <www.appropriate-economics.org/materials/Towards_An_Economy_in_the_hands_of_the_People.pdf> acceso el 28 de mayo de 2020.

- Feria Multitruেকে (2016), *Mixiuhca, el lugar donde nace la alegría*. En <<https://vida-digna.org.mx/escuelita/wp-content/uploads/2016/03/Mixiuhca-El-lugar-donde-nace-la-alegr%C3%81a-1.pdf>> acceso el 28 de mayo de 2020.
- (2014), *Catálogo de productos y servicios*. En <https://issuu.com/feriamulti-trueke/docs/catalogo_web> acceso el 03 de noviembre de 2019. > acceso el 10 de abril de 2019.
- (s/f[a]), *ABC del dinero comunitario*. En <<https://vida-digna.org.mx/escuelita/wp-content/uploads/2016/04/ABC-del-dinero-comunitario-2016.pdf>> acceso el 08 de abril de 2019.
- (s/f [b]), *La Feria*. En <<https://vida-digna.org.mx/multitruেকে/laferia/>> acceso el 12 de febrero de 2019.
- Junta del Buen Gobierno (2014), *Aceptamos Túmin. Mercado alternativo, economía solidaria y autogestión*. Xalapa (México: Conacyt-Intersaberes).
- Hintze, Susana (ed.) (2013), *Trueque y economía solidaria* (Buenos Aires, Argentina: UNDP-UNGS-Prometeo).
- La Coperacha (2017), *Buscan establecer una ética común entre monedas alternativa*. En <<https://lacoperacha.org.mx/buscan-una-etica-comun-entre-monedas-alternativas/>> acceso el 16 de mayo de 2019.
- La Escuelita (2014), *Experiencias*. En <<https://vida-digna.org.mx/escuelita/experiencias/>> acceso el 16 de mayo de 2019.
- La Silla Rota (2019), *El Chipi, moneda autónoma en Xalapa hace frente a la crisis económica*. En <<http://veracruz.lasillarota.com/estados/el-chipi-moneda-autonoma-en-xalapa-que-hace-frente-a-crisis-economica-veracruz-xalapa-moneda-intercambio/304256>> acceso el 16 de mayo de 2019.
- La Silla Rota (2017), *Las monedas comunitarias que circulan en México*. En <<https://lasillarota.com/paraconversar/las-monedas-comunitarias-que-circulan-en-mexico/139154>> acceso el 16 de mayo de 2019.
- Lopezllera, Luis (2004), “La economía social y solidaria como factor de desarrollo equitativo e incluyente”, en *Soberanía y desarrollo nacional. El México que queremos* (CdMx-Tlaxcala: UNAM-Canacinfra-ColTlax).
- Marañón, Boris (en prensa), “Solidaridad económica. Hacia economías y trabajos descoloniales”, en Boris Marañón (coord.), *Economías alternativas y Buenos Vivires. El debate* (México: IIEc-UNAM/CLACSO).
- Marañón, Boris (2012), “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir”,

- en *Solidaridad económica y potencialidades de transformación social en América Latina* (Buenos Aires, Argentina: CLACSO).
- Ochoa, Mayeli (2016), *La Economía Solidaria como generadora de procesos de aprendizaje: el caso de la moneda comunitaria Túmin* (tesis de maestría) (Universidad Veracruzana, México).
- Orzi, Ricardo (org.) (2012), *Moneda social y mercados solidarios II: la moneda social como lazo social* (Buenos Aires: Fundación CICCUS).
- Primavera, Heloisa; Horacio Covas, y Carlos de Sanzo (1999), “Reinventando el mercado la experiencia de la Red Global de Trueque en Argentina”. En <https://redlases.files.wordpress.com/2008/02/es1998_reinventando_el_mercado_libro3_hp.pdf> acceso el 16 de mayo de 2018.
- Primavera, Heloisa (2002), “Redes de trueque en América Latina: ¿quo vadis?”, en *El Catobepilas*, núm. 7. En <<http://www.nodulo.org/ec/2002/n007p04.htm>> acceso el 16 de octubre de 2018.
- PDP (s/f), *Ante la globalización: el Tlálóc una moneda comunitaria en México*. En <<http://www.appropriate-economics.org/materiales/dinero.html>> acceso el 12 de mayo de 2019.
- Quijano, Aníbal (2014), “Otro horizonte de sentido histórico”, en *Revista ALAI*, núm. 441.
- RedTlálóc(2014), “Carta Abierta de la Red Tlálóc”. En <<http://redtlaloc.blogspot.com/2014/04/red-glocal-tlaloc-plaza-publica-y-la.html#more>> acceso el 03 de marzo de 2019.
- Santana, María Eugenia (2008), *Reinventando el dinero. Experiencias con monedas comunitarias* (tesis doctoral) (México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social).

8. MUNDO PRODUCTIVO AGRARIO, PODER Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN PERÚ

ESTELA CARDEÑA DIOS*

INTRODUCCIÓN

El trabajo presenta, en primer lugar, los principales ejes de análisis y debate sobre la cuestión agraria en Perú, sus cambios y pervivencias en contexto de crisis del patrón moderno colonial. Seguidamente, analiza la relación entre poder, patrones de acumulación y concentración económico primario exportadora y su impacto en la estructura productiva agraria, la disparidad agrícola, en territorialidad y los procesos de reconfiguración, cambios en las economías regionales y el mundo productivo agrario nacional. Asimismo, presenta a los productores agrarios desde el Mundo campesino indígena y el Mundo productivo asociativo cooperativo y sus organismos representativos nacionales como la Confederación Campesina del Perú, la Confederación Nacional Agraria, la Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú, la Coordinadora Nacional de Pequeños Productores de Comercio Justo del Perú y la Junta Nacional de Café. Desde el análisis comparativo y su propia discursividad, destaca sus convergencias, tensiones, dilemas, en torno a los pro-

— * Docente-investigadora titular. Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, Grupo de Investigación Seminario de Economía Social, Solidaria y Popular. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú, integrante del Grupo de Trabajo Economías Alternativas y Buen vivir-CLACSO. Ponencia presentada en el *Encuentro internacional alternativas al desarrollo y descolonización de las economías para la reproducción de la vida y los buenos vivires*. Popayán-Cauca, Colombia.

cesos de construcción de las relaciones de poder establecidas desde estos mundos y sus diversos ámbitos de existencia social (tierra-territorio-naturaleza, trabajo, autoridad, sexualidad, intersubjetividad bajo construcción diferenciada hacia horizontes de Buenos Vivires) en aproximación o frente a los mecanismos y dispositivos de reproducción del poder impulsados desde el Estado y las políticas públicas en curso, haciendo señalamiento de sus ejes de conflicto en dichos escenarios, así como de sus tendencias en el curso actual.

DEBATE SOBRE LA CUESTIÓN AGRARIA

El debate sobre la cuestión agraria actual, sus cambios y pervivencias son explicitados en contexto de crisis del patrón moderno colonial. Siendo necesario denotar que este debate ha perdido relevancia en sus perspectivas de dicotomización, transitabilidad de lo rural-urbano, dando paso a interpretaciones sobre su diversidad, sus interrelaciones y complejidad socio productiva cultural, espacial, como en el reconocimiento de comunidades, etnicidad, desigualdades, inequidades o violencia de género; así se ha centrado en los procesos, rasgos y cambios de la estructura productiva agraria, la reclasificación social, la nueva ruralidad, como en sus estrategias de vida, junto a los de conflictos e impacto minero, migraciones, entre otros.

En las últimas décadas, diversos estudios (Cotlear, 1984a, 1984b, 1989; Díaz 1986; Eresue; 1990, Gómez; 1985; Figueroa, 1981, 1983; Quijandría, 1988) han analizado la economía campesina, sus cambios y diversidad de sus sistemas productivos, sus orientaciones y formas de integración al mercado, las tensiones comunidad-empresa comunal; últimamente, su situación de pobreza y sus estrategias de mantenimiento de la propiedad, como sus estrategias de vida. En contexto de apertura económica, sobre la heterogeneidad productiva existente, Figueroa (1996) ha estudiado la articulación entre la agricultura campesina y la agroindustria vía los mercados, en el valle de Ica: los bienes agrícolas, materia prima de la agroindustria, el mercado de alquiler de tierras y el mercado laboral; y planteaba, que la agricultura campesina se ve inducida a la modernización, mientras que la agroindustria no había generado la transformación productiva de la pequeña agricultura, siendo

el efecto indirecto vía los mercados. Burneo (2011), analiza la estructura de tenencia, propiedad y la concentración de tierras en contexto de las transformaciones posreforma agraria, también los dispositivos legales, favorecedores de inversión privada y en contra de los derechos de pequeños propietarios y comunidades; las políticas de liberalización del mercado de tierras, los tratados comerciales y sus afectaciones a comunidades; asimismo, los rasgos de la expansión agroexportadora. En su análisis de tres valles costeros, diferencia las formas de acceso a la tierra, la concentración y sus consecuencias sociopolíticas: la proletarización de pequeños parceleros, la subordinación de medianos propietarios, los conflictos por el control del agua, el distanciamiento de la élite propietaria de las sociedades rurales locales, la precarización de las condiciones laborales e incremento de conglomerados humanos alrededor de estas zonas productivas. Destaca, las discrepancias entre el interés extractivo del capital privado y los requerimientos de seguridad alimentaria nacional; las desigualdades sociales emergentes de la concentración de tierras y sus resistencias a ella. Sobre el impacto de la expansión exportadora agroindustrial en los pequeños agricultores, estudios de Paredes y Vargas, Araujo, Taboada, Gonzales o Turín *et al.* (en Fort *et al.*, 2018), señalan su menor acceso y control de los recursos de tierra, agua o un acceso con mayores costos.

Trivelli *et al.* (2006) señala los rasgos de la heterogeneidad y disparidad agrícola: entre *unidades empresas* tributadoras (menos de 8% poseen más de 20 ha) y una *economía campesina*, dedicada al autoconsumo y otras actividades para generar ingresos de subsistencia. Entre dichos extremos, ubica la emergente *pequeña agricultura comercial* (unidades que basan su producción en la mano de obra familiar, y dirigen parte de su producción hacia el mercado) destacando, que no es necesariamente vía la eficiencia técnica a nivel de parcela, que este sector puede obtener mayores ganancias, sino a través de la mejora de sus vínculos con los mercados de productos y factores, donde sus decisiones conjuntas en diferentes etapas de producción (capital social relacional en el acceso, manejo y control conjunto del agua, del riego), les permite aprovechar las economías de escala, ganar eficiencia en la parcela y eficiencia técnica; como también por sus alianzas o capital social vinculante, en la búsqueda de financiamiento (cursivas nuestras).

Escobal y Armas (2015) exploran la relación entre los cambios en la estructura agraria y las dinámicas de pobreza rural, en el periodo intercensal agropecuario 1994-2012, considerando los cambios en el tamaño promedio de la propiedad agraria, su concentración o fragmentación, en el uso de la tierra, el tamaño y composición del hato ganadero, así como sus estrategias para la generación de ingresos sean no salariales fuera de la finca o asalariamiento agrícola. Señalan, que las mayores reducciones de pobreza rural se concentran en provincias de la costa, en algunos espacios de la sierra norte ligados a la producción de café y en regiones donde existe explotación informal de oro; a diferencia del incremento de pobreza en la sierra sur. Existiendo correlación nítida entre una mayor posesión inicial de activos productivos, mejor estructura agraria (menos fragmentada y menos desigual), mayor acceso a bienes públicos y mayor base de capital humano, menor discriminación y de otro, una mejor performance relativa en términos de reducción de la pobreza. Mencionan que los cambios en la estructura de tenencia de la tierra (fragmentación, concentración o participación comunal) no parecen tener correlación significativa con las dinámicas diferenciadas de pobreza rural, pero sí la tendrían con los cambios en el tamaño de la propiedad (mayor cantidad de tierras agrícolas), en el uso de nuevas tecnologías (uso de semilla mejorada, riego mecanizado) en los patrones de especialización, diversificación; como en algún cambio demográfico (emigración alta). Cambios en el tamaño del mercado interno al que acceden los productores, estarían fuertemente correlacionados con las dinámicas de pobreza.

Diez (2014), desde la revisión de estudios diversos, plantea que las formas de coexistencia de las unidades económico productivas y sus lógicas son hoy más complejas y a múltiples niveles; traduciéndose en nuevas estrategias de vida (campesinas y no campesinas) de las familias y productores rurales, debiendo desplazarse el debate antes centrado solo en su condición de campesino o pequeño productor. Destaca la existencia de *pequeña agricultura comercial* en la costa y la *subsistencia de la agricultura campesina* en la sierra con nuevas actividades (turismo, minería y empleo rural); los cambios en la tenencia de tierras y el paso de la titulación individual hacia la defensa colectiva de tierras; cambios en las *estrategias de vida* de las familias, como

su pluriactividad, economía y generación familiar de ingresos o sus *nuevas estrategias productivas* (rotación de cultivos, diversificación en sistemas tradicionales de cultivos o disminución de riesgos frente al cambio climático o sistemas de cooperación interfamiliar, empresas comunales) o sus *estrategias colectivas-comunales* (articulación a urbes, reivindicación de propiedad, negociación). Señala la pervivencia de la economía campesina, pues 70% conserva elementos de continuidad, identidad y opciones *campesinas*, en el uso de prácticas tradicionales como la autoproducción de alimentos y estrategias defensivas; a pesar de los argumentos sobre descampesinización, basados en las crecientes ocupaciones realizadas fuera del predio o que sean por seguridad, defensa o refugio o por tener pérdidas, descapitalización, participación desfavorable en mercados, limitada rentabilidad de la mayoría de los productores de cultivos comerciales (*cursivas nuestras*).

Díaz (2011) destaca en la región la diversidad existente de un sector *tradicional* de cooperativas y mutuales en Argentina, Brasil, Bolivia y México, incluyendo las formas *ancestrales* de producción, distribución y consumo de los ejidos y comunidades indígenas de México y Bolivia; y, de otro lado, un sector de *organizaciones de desocupados* y *empresas recuperadas* por sus trabajadores en Argentina y Brasil, *clubes de trueque*, *nuevas organizaciones campesinas e indígenas* de Brasil, Bolivia y México, junto a las *empresas sociales* y *el comercio justo* (*cursivas nuestras*).

Particularmente, sobre los productores articulados a los circuitos de comercio justo (CJ), han predominado perspectivas de integración mercantil, progreso, modernización y estudios sobre las *cadena productivas*, el limitado desarrollo de mercados agrarios (trabajo, crédito, asistencia técnica, información, seguro), como del desarrollo de sus capacidades técnico empresariales, sus limitaciones en la accesibilidad a mercados y competitividad, a efectos de una inserción exitosa y acumulación; también perspectivas reflexivistas y racionalistas destacando componentes culturales (capital social-cultural, confianza) en la acción colectiva e importantes para las políticas públicas. Sobre ello, Remy (2007) destaca el sector cafetalero y los rasgos de los pequeños productores: su capacidad de exportación directa, la retención del margen de ganancias —antes realizado por los intermediarios— convirtiéndolo en mejores precios y beneficios para sus

asociados; también el control de las condiciones de exportación de su producto, el trato directo con los tostadores (grandes negocios cafetaleros internacionales) y su mejor adaptación a las nuevas tendencias de los mercados mundiales, que les ha permitido avanzar en su producción, aumentar sus ingresos y mejorar la vida de sus pueblos. También Inurritegui (2006) y Salas (2016) coinciden en que las organizaciones productivas de banano orgánico en Piura, han facilitado a sus miembros el acceso a los mercados de exportación y a información sobre mercados más rentables, como mejores precios de venta y mayor presencia del Estado. Aguirre (2012) destaca los aportes de los productores en la producción de 90% del total de café de exportación directa y en más de 50% de la exportación de banano.

Asimismo, Zárate (2005) en la región Lambayeque, determina las condiciones de comercialización y financiamiento de la cadena productiva de mango, concluyendo que limitaciones tecnológicas le restan competitividad; y Castillo y Córdova (2012) señalan el nivel de formalidad como factor crítico de estas organizaciones. La desactivación de las unidades comunales de producción (UCP) (modelo asociativo hasta inicios años noventa en que se inició la titulación individualizada y desactivación de las formas de organización colectiva) como la extinción de servicios de crédito, habría motivado en los asociados su innecesaria inscripción en los registros públicos.

En cuanto la relevancia de la asociatividad productiva, Inurritegui (2006) destaca que ello les permite acceder a recursos y activos claves, vía alianzas con organizaciones gubernamentales, obtener programas de extensión y fuentes de información; Elgue (2007) añade que les posibilita salir del aislamiento e individualismo y potenciar los recursos técnicos, económicos y humanos, a través de la sinergia grupal; como el acceso a infraestructura, maquinarias, equipos, optimizando sus condiciones de negociación. Vélez (2009) argumenta que es la mejor forma de combatir los puntos críticos de la cadena productiva de mango, vía el suministro de servicios de información y capacitación empresarial, a fin de generar su visión y desarrollo empresarial, su acceso a mercados dinámicos y mejorar sus niveles de ingresos y calidad de vida; así como Pérez (2011) sostiene, que ésta facilita el acceso a programas de mejoramiento continuo, certificaciones de calidad, productividad, mercadeo, reingeniería, que permita au-

mentar su capital de trabajo. También Maldonado (2012) señala los factores determinantes de la asociatividad de la red de pequeños productores de banano orgánico de Piura, como su modelo organizativo (autonomía, democracia en decisiones, profesionalización, transparencia en la gestión, conocimientos), las condiciones de asociatividad (defensa de intereses comunes, capital social, liderazgo, transparencia) y los mecanismos de control, que explican sus mejores condiciones de acceso al mercado; también analiza el impacto de su asociatividad (acceso a nuevos mercados, mayor poder de negociación, mejora en gestión productiva); y Ramos (2011) plantea que la cooperación, arraigo productivo y la articulación comercial, son elementos básicos para su asociatividad como estrategia para la exportación directa en Lambayeque; así como su sostenibilidad, es posible si hay un anclaje adecuado a una demanda específica y precios atractivos que permita beneficios.

Toledo (2016) analiza la relación entre asociatividad agraria y las estrategias productivas de pequeños productores (quinua) desde las respuestas y discursos de los actores en esta dinámica local; también analiza sus conflictos y cambios. En perspectiva de Alvarado (2009), Ágreda y Bonfiglio (2014), la asociatividad es un mecanismo colectivo que les garantiza ventajas, asegura servicios comunes, incrementa la productividad e inserción preferencial a mercados, el acceso a crédito, capacitación y adopción de tecnologías, incluso es visto como un recurso pragmático usado en situación de precariedad.

En perspectiva de la asociatividad para mayor competitividad-rentabilidad, Amézaga y Artieda (2008) precisan que la asociatividad enfocada a hacer negocios es crucial para el desarrollo de su competitividad, la mejora de ingresos y de condiciones de vida. Añade Ferrando (2015), la asociatividad es un sistema organizativo, cuyas formas predominantes son: asociación, cooperativa, comunidades campesinas y nativas; en segundo lugar, cadenas productivas, clúster empresariales o consorcios, Sociedad Agraria de Interés Social, uniones de ahorro y créditos. Destaca Tenorio (2010) la necesaria asociatividad y que la pequeña agricultura es rentable, si incorpora tecnologías con insumos de bajo costo y reduce los costos productivos para el acceso a mercados dinámicos, rentables.

Otros estudios, destacan la viabilidad de los productores cooperativistas o asociados, sea por su capacidad de generación de ingresos (Aponte y Lacroix 2010) o su asociatividad (Remy 2007; Amorós *et al.*, 2007; Aguirre *et al* 2015). Elgue y Chiaradía (2007), señalan la necesidad de avanzar en esquemas organizacionales/operacionales para su continuidad, más allá de algún programa público de créditos y asistencia técnica, que solo buscan dar respuestas a las *fallas o inexistencias de mercado* y que la construcción de nuevos actores productivos autogestionarios, requiere una armadura estatutaria/reglamentaria que *ordene* las actividades, no resultando ello de las formalidades jurídicas que los habilitan como sujetos de derecho y crédito, reduciendo los costos de transacción. La práctica de valores, principios del esfuerzo propio, ayuda mutua, generan *affectio societatis* y ámbitos de confianza que dan más sustentabilidad; de otra manera, sería una *ficción asociativa* en la cual el armado de estos agrupamientos comienza y acaba con la obtención del crédito o subsidio.

En cuanto a los procesos de su identidad asociativa y los dilemas sobre su identificación empresarial o de organización con fines sociales; se ha señalado, su innovación organizativa y separación del manejo-servicio empresarial, junto a la defensa de los intereses de agremiados y bienestar social (Remy, 2007) como parte de su inserción en los mercados; también, su comportamiento prevalente como organización social y sus fines, aunque su supervivencia y alcanzar dichos fines, dependa más de la variable empresarial (Aguirre *et al.*, 2015; Aponte y Lacroix, 2010) lo cual evidenciaría la separación existente entre empresa/organización y gremio. Definen como actividad empresarial asociativa, aquella realizada a través de organizaciones civiles formales, teniendo actividades comerciales como medio para alcanzar sus fines sociales. En el análisis de sus fines sociales asociativos, se ha destacado su aporte en la provisión de bienes y servicios (sociales-comunitarios) que trascienden el proceso productivo y la comercialización (Fairlie, 2008). Asimismo, según Salas (2016) las asociaciones representan una acción colectiva, con intereses productivos y comerciales comunes que compiten, pero también cooperan para obtener beneficios económicos para sus miembros; reseñando algunas dificultades de ello en otros países. Villalba y Pérez de Mendiguren (2019) precisan que el objeti-

vo de los “emprendimientos económicos” no es la obtención de beneficio y su acumulación, sino la prestación de bienes y servicios necesarios para la sociedad en virtud del trabajo auto organizado, garantizando al mismo tiempo, una renta digna a cada persona trabajadora. Señalan las exigencias de competencia en el mercado, como factor externo que genera crisis, tensiones en las organizaciones, al tener que compatibilizar el logro de objetivos sociales, ambientales, con asegurar los ingresos para sustentar su actividad empresarial, planteándoles disyuntivas que pueden acabar minando la legitimidad organizativa, cuando lograr sus objetivos financieros implica el sacrificio de compromisos sociales o intenciones transformadoras de su empresa; y entre los factores internos, señalan las dinámicas de crecimiento y control de la organización, la gestión de liderazgos o crisis en los modelos de participación; operando juntos ambos factores.

De otro lado, sobre el impacto del sistema del comercio justo en los procesos expansivos de los productores, Fairlie (2008) ha destacado sus efectos directos (precio justo, crédito, capacitación técnica) e indirectos (poder de negociación ante intermediarios, mejora de capacidad organizativa, avance en la cadena de valor productiva, mejora de infraestructura productiva y servicios comunales); también se señala su asociatividad, estímulo y cambio técnico, menor temor al riesgo de innovación (Remy, 2007). La legitimidad de las asociaciones de productores, se sustentaría en ambos pilares: avanzar en la cadena productiva y exportar; así como en más y mejores servicios sociales, productivos para los socios. Fairlie, señalaba la proveeduría de mayores servicios sociales y productivos, como una demanda manifiesta de los pequeños productores bananeros.

En el país, desde la reflexión de las políticas públicas y los programas de apoyo al desarrollo productivo de los pequeños productores rurales, Fuentes *et al.* (2015) analizan dicha intervención pública vía el modelo de control de negocios para Procompite, señalando que estos productores, enfrentan problemas que limitan su desarrollo productivo, como su escaso enfoque empresarial, el bajo acceso a fuentes de financiamiento e insuficientes capacidades técnicas; de lo cual derivarían el diseño y desarrollo de políticas, para revertir dicha situación vía la asistencia técnica, capacitación, cofinanciamiento de planes de negocio, etcétera.

Desde otras perspectivas y entornos, específicamente sobre el cooperativismo actual, Coraggio (2011) plantea que no está constituido por individuos utilitaristas, sino por individuos, familias, comunidades y colectivos de diverso tipo, que se mueven dentro de instituciones decantadas por la práctica o acordadas como arreglos voluntarios, que realizan transacciones entre la utilidad material y los valores de solidaridad, cooperación, limitando la competencia. Destaca Quijano (2011), que en dichas experiencias, las reglas del mercado y el salario están más presentes y la reciprocidad opera como desde fuera de las relaciones de trabajo, por decisión consciente de sus miembros o dirigentes y aceptada por mayorías y si choca con desventajas ante la materialidad de las relaciones de trabajo y distribución del producto, éstas se desintegran o transforman en empresas; a diferencia de las organizaciones económico-populares, cuya materialidad misma de las relaciones sociales, les obliga a la solidaridad.

Finalmente, desde perspectiva descolonial, Marañón y López (2014) sostienen que, en las experiencias rurales de solidaridad económica, se produce y vive a partir del trabajo familiar, colectivo, ayudándose mutuamente, tomando decisiones de manera consensuada y con horizontalidad, estableciendo una relación de respeto y complementariedad con su territorio, participando en el mercado con la finalidad de alcanzar un mayor bienestar colectivo. Según López (2016), son expresiones de una racionalidad reproductiva, que prioriza la resolución de las necesidades y el bienestar, tanto familiar como colectivo, por encima del lucro individual. También sobre y por ello, Quijano (1998) insistía en el necesario estudio actual de la especificidad histórica y la heterogeneidad de relaciones sociales, de sus tendencias y procesos de articulación, subordinación, dependencia generadas en su interior, de las relaciones entre polo marginal o mundo de la marginalidad y el conjunto del poder capitalista, de sus relaciones con los diversos campos de actividad económica (*pequeña producción mercantil, microempresa, espacio informal*); y de la expansión de relaciones de reciprocidad o intercambio de fuerza de trabajo o de trabajo sin pasar por el mercado y sus relaciones en el mercado y con otros sectores; y del análisis de la lógica del capital que articula, orienta el desenvolvimiento económico de las mismas.

De esta breve revisión sobre estudios y algunos ejes de reflexión en torno a la cuestión agraria actual, en contexto de afirmación de la matriz agroexportadora, se aprecia perspectivas e interés en establecer los principales cambios en la economía campesina, desde las relaciones de trabajo o sus estrategias de vida para la subsistencia, pervivencia o inserción a mercados; como también se aborda la reestructuración agraria, la articulación y relaciones heterogéneas entre la agricultura campesina y la expansiva agroindustria vía mercados, la nueva organicidad campesina bajo modalidades de intercambio y se estudia la expansión de la pequeña agricultura especialmente ligada al comercio justo, destacando el limitado desarrollo de mercados agrarios (trabajo, crédito, asistencia técnica, información, seguro) o su insuficiente acumulación o destacando ya sea sus capacidades de inserción, capital social y estrategias de vida de los productores; evidenciando la centralidad del mercado en estudios y el predominio de perspectivas de modernización productiva. Interesa a efectos de este trabajo, ampliar las miradas rescatando la relación entre poder, patrón de acumulación y concentración económico primario exportadora y su incidencia en la estructura productiva agraria y el mundo agrario productivo, desde una aproximación y análisis de las relaciones de poder, buscando disgregar estos diversos enfoques existentes, desde la propia mirada, discursividad, voz organizada, los avances, dilemas y diversas trayectorias de los productores agrarios, agroindustriales, como desde sus perspectivas, horizontes, en tensión, conflicto ante mecanismos del poder y políticas públicas en estos territorios por la accesibilidad, control de recursos y bienes comunes.

No obstante, estas voces ancladas histórica y socialmente, son discursos impregnados de simbología, códigos propios, inducidos, en tensión desde las relaciones de poder y sus espacios de socialización sociopolítica y sus relaciones intersubjetivas.

PODER, ACUMULACIÓN PRIMARIO EXPORTADORA E IMPACTO PRODUCTIVO AGRARIO

En tiempos de hambre a nivel mundial, el agro es un campo decisivo por su impacto en la provisión alimentaria, tiene relevancia geopolítica en las

relaciones de poder mundial, la disputa de recursos y soberanía. En el país,¹ constituye un campo mega biodiverso genético; es actividad principal en el ámbito rural y generadora de trabajo e ingresos, cuya actividad articulada con otras no agrícolas, incide en el dinamismo regional. El patrón de poder moderno colonial, la concentración económico primario exportadora y acumulación extractivista hegemónica, profundizaron las severas condiciones del mundo agrario y han impactado en la estructura productiva agraria, la disparidad agrícola, la territorialidad y los cambios de las economías regionales; recentrando las relaciones de poder en torno a la disputa, presión sobre el control de la tierra, sus recursos y productos.

La estructura agraria del país, desde sus procesos históricos relevantes, se ha caracterizado por algunos rasgos centrales:

- Desde la colonia, bajo relaciones coloniales y servidumbre, su configuración desigual estructural, ha destacado por la existencia de *comunidades indígenas*,² junto a la concentración latifundista de tierras bajo el sistema de *haciendas-minifundios*, también de *medianas explotaciones* vinculadas a capitales regionales en la sierra (cultivos de papa, maíz, trigo, cebada); así como desde su creciente articulación mundial e integración subordinada hacia otros mercados, por expansivas *agroempresas* bajo relaciones de trabajo salariales en la costa, con su producción (caña de azúcar, algodón, arroz, maíz) destinada al mercado nacional e internacional. Así en 1961 existían 878 667 explotaciones agrícolas: 0.4% (más de 500 ha) tenía 76% del área total; junto a 83% (menos de 5 ha) con solo 5.5% superficie y 33% tenían menos de 1 ha y 0.6% de superficie (Caballero, 1980).

— 1. El agro tiene contribución significativa en la provisión de empleo (32.8%) y abastecimiento alimenticio (96%). Congrega 19% de trabajadores, 2 360 034 empleados directos; a diferencia de la actividad minera (130 144 y 1.1% de fuerza laboral) y actividad industrial con 986 451 y 8% de la fuerza laboral (Remy, 2018). Tiene 25,7% de la PEA ocupada; aporta 7% al PBI y la pequeña agricultura provee de 70% de alimentos.

— 2. Confinadas bajo *reducciones* en la administración colonial, proveyeron de mano de obra y estuvieron sujetas a coactiva tributación; deviniendo luego en territorio comunal, cabildos indígenas, en pugna constante por abolición de tributos, contra la desprotección de tierras; situación que amplía el dominio y extensión de las haciendas, como los conflictos regionales.

• Las décadas sesenta y setenta, bajo patrones de acumulación económica agro minera exportadora, como de políticas de modernización y promoción industrial e intentos de estrategias de sustitución de importaciones y ampliación de mercados; generaron flujos migratorios, creciente urbanización, reconfigurando la dinámica demográfica como productiva nacional, así como activa la movilización campesina por tierra. Bajo salida y medidas de reforma agraria,³ se procesa el cambio de régimen y la expropiación de latifundios, la reestructuración de las comunidades y se configuran relaciones productivas bajo modalidades empresariales tipo asociativo de base campesina, que beneficiaron a los extrabajadores de haciendas y a comunidades campesinas (CC) subordinadas con 10% de tierras y no al total de la población rural (Caballero y Álvarez 1980; Matos y Mejía, 1980). El agro se reconstituiría en: *empresas asociativas*, sean cooperativas agrarias de producción (CAP) sociedades agrícolas de interés social (SAIS) y grupos campesinos, cuyo destino productivo es la agroindustria de exportación, aportando 22% al producto agrícola; la *mediana propiedad* (hasta 50 ha) compuesta de unidades agropecuarias no afectadas por la reforma agraria, cuyo destino de producción es el mercado urbano o exportador, tiene aporte mayor del 50% del producto agrícola; y la *agricultura campesina* (hasta 5 ha) conformada por UA familiares, que conducen pequeños predios, con producción para el autoconsumo

— 3. La reforma eliminó el sistema de haciendas y transfirió cerca de 40% del total de tierras de uso agropecuario a cerca de 20% de la población rural (Figuerola, 1986). Se puso límites de no afectación (150 ha en costa y 30 ha en sierra); y eliminó el mercado de tierras, la participación de sociedades de capital, como la conducción indirecta de tierras (INEI 1998). Se adjudicó más de 8 millones ha a 398 212 fam. (60 SAIS, 586 cooperativas, 870 grupos, 463 CC e individuos, 13 empresas de propiedad social y 12 complejos agroindustriales). En costa, se adjudicó más de la mitad de tierras bajo riego (49% a cooperativas, 26% a individuos, 10% a comunidades, 8% a grupos campesinos y 6% a SAIS); y en sierra, 58% del total de tierras de cultivo de secano (37% a grupos campesinos, 21% a SAIS, 19% a individuos, 14% a cooperativas, 10% a comunidades) y 38% del total de tierras con pastos naturales (44% a comunidades, 25% a SAIS, 13% a cooperativas, 11% a grupos campesinos, 6% a individuos) según Eguren (1990), Burneo (2011). Post Reforma, en Piura había 50 CAP, en Ica, 48 000 ha adjudicadas a 74 CAP; en Lambayeque 42 CAP (cuatro cooperativas azucareras, 38 no azucareras o cooperativas agrarias de trabajadores) con 40% tierras bajo riego (Torre, 1995).

y los mercados restringidos medianos/pequeños, aportarían 28% al producto (Figueroa, 1986). Posteriormente, devinieron en experiencias fallidas por problemas financieros, de gestión, eficiencia, personal técnico (Eguren 1990), o en la parcelación de tierras o empresas asociativas y la extensiva pequeña propiedad agrícola familiar. Otros argumentan descapitalización, prioridad de componentes de su lógica campesina o autonomía individual, expectativa de posesión de tierras, etcétera.

- En la década de los ochenta, bajo crisis mundial, desregulación y hegemonía financiera sobre la producción real, de deslocalización y segmentación productiva; como de expansiva deuda regional, incesante baja de precios y demanda, se aprecia una estructura agraria con *campesinado* (69%) sobre todo en sierra, junto a *cooperativas* (12%), *mediana propiedad* (21.5%), *proletariado* (0.6%), como la creciente parcelación de tierras en empresas asociativas conducentes a cooperativas agrarias de usuarios, conducidas por parceleros. Asimismo, si bien la constitución política, protegía aún la propiedad de las comunidades campesinas declarándola imprescriptible, inalienable e inembargable, se dieron dispositivos, mecanismos de liquidación de la reforma y se inicia la reestructuración empresarial, bajo variados modelos como los Proyectos Privados de Desarrollo Integral (PRIDI), de otorgamiento de concesiones (desde 100 a 50 000 ha) en tierras eriazas; el D.L. 029-88-AG, incrementando los límites de la propiedad inafectable (de 150 a 450 ha) para irrigaciones en la costa y proyectos de asentamiento rural en la selva y ceja de selva. Asimismo, se generaría presión por el acceso a las tierras, que conllevó a la adjudicación agraria regional hacia comunidades campesinas reestructurando las SAIS de Cusco y Puno, como también se realiza la conversión de grupos campesinos en Comunidades, como forma de asegurar las tierras adjudicadas por reforma, alcanzando a 1321 nuevas comunidades entre 1986-1990 (Trivelli, 1992).

- La década de los noventa, bajo políticas de liberalización de mercados, apertura económica, flexibilización y control del trabajo, se recentra el mercado como eje de desarrollo agrario bajo estrategias

agroexportadoras y el Estado mínimo en papel subsidiario/focalizado con políticas redistributivas residuales-familísticas. Ello implicó un supuesto repliegue intervencionista estatal, regulando y asegurando desde la nueva Constitución Política de 1993, la derogación de reformas previas, de medidas de protección, subsidio agrario y de políticas de eliminación de precios y aranceles subsidiados, de monopolios estatales de importación de alimentos e insumos, de eliminación de la banca de fomento. Así se organiza la reestructuración agraria privatista, se reintroduce el mercado de tierras e impulsan medidas de liberalización, privatización, reconcentración de tierras en territorios de costa y selva, con una política promotora exportadora, la inversión pública en infraestructura y fomento e incentivos tributarios diversos (convenios de estabilidad jurídica y contratos de estabilidad tributaria), garantizaban sus condiciones fiscales por 15 o incluso 28 años a capitales e inversionistas (beneficios tributarios y administrativos como reducción de impuesto a la renta por obras de infraestructura y reinversión de utilidades, la devolución del impuesto general de ventas por trabajos durante fase de exploración y depreciación del valor de sus bienes) para el acceso a recursos naturales en pos de más eficiencia, rentabilidad y competitividad agraria, que devino entre otros, en la reconversión agrícola de productos convencionales hacia una expansiva agroindustria; como mayores importaciones agrícolas, alimentos.

También se aseguran las condiciones de operatividad, infraestructura, riego con inversión pública (\$6 500 millones en riego de costa), servicios de sanidad agropecuaria, como de flexibilización del marco laboral agrario; la creación de fondos rotatorios con préstamos en insumos, complementada con políticas sociales compensatorias y programas sociales de alivio a la pobreza y gasto básico. Se facilitó una normatividad regulatoria de tierras,⁴ bajo mecanismos de titulación

— 4. Ley de Promoción a la Inversión Extranjera (1991); la Ley 26505 de Promoción de la Inversión en el Desarrollo de las Actividades Económicas en las Tierras del Territorio Nacional y de las Comunidades Campesinas y Nativas (1995) faculta la privatización individual de sus tierras; elimina los límites al tamaño de propiedad y permite la urbanización de tierras de cultivo; y su Reglamento, señalaba los procedimientos de permisos de exploración y explotación de recursos

individual y registro de tierras, que flexibiliza la intangibilidad y derechos de propiedad/posesión de las tierras de las CC, reforzando su libre disponibilidad y facilitando dicha acumulación económica, acentuándose los conflictos y disputa por el control de recursos. Así, el III Censo Nacional Agropecuario (INEI,1994)⁵ destaca, la concentración de tierras por la *gran agricultura*, la ampliación de *pequeños agricultores individuales*, parcelación (3.1 ha promedio) y 97% de unidades bajo riego con menos de 20 ha; también se incrementan (más de mil) y registran 5 680 *Comunidades campesinas* (Burneo, 2011).

- En el nuevo siglo, se extienden notoriamente las inversiones, en un contexto mundial de conflictos geopolíticos por recursos alimentarios, biogenéticos, bajo argumentos de mayor demanda mundial de alimentos y biocombustibles, profundizándose la concentración-polarización-exclusión. Asimismo, políticas públicas y dispositivos⁶ en torno a la propiedad y acceso a tierras, el uso del agua y recursos forestales, afectando la propiedad de comunidades, complementan esta concentración agroindustrial de tierras, especialmente en la cos-

naturales bajo tierras comunales. También la Ley 26845 de Titulación de Comunidades Campesinas de la Costa (1997) establece la adjudicación individual de tierras de cultivo (solo con acuerdo de mitad de los comuneros) e introdujo el abandono de estas, disponiendo que tierras no cultivadas pasen al Estado.

— 5. Reporta: 1.75 millones de predios total, en más de 35 millones ha de superficie agropecuaria, predominando el minifundio (55.4% unidad agropecuaria-UA) la pequeña agricultura (29%) la mediana agricultura (12.6%) y gran agricultura (3%). La pequeña propiedad y el minifundio (unidades de menos 10 ha) concentran 84.4% UA y controlan 10.5% de superficie; y la gran agricultura (UA mayor a 50 ha), posee solo 3% UA, pero controlan 77.6% de superficie. Destaca el predominio de personas naturales (96.73% UA), cuyas familias participan de 39.9% de superficie; en tanto las CC (0.32% UA) y Nativas (0.07% UA) concentran 54.5% de superficie (pastos naturales, tierras eriazas, bosques y tierras de protección, de menor valor productivo que las tierras bajo riego). Las SAIS (0.001% UA); las empresas rurales de propiedad social (0.002 % UA) y cooperativas agrarias (0.01 % UA) concentran 0.6%, 0.3% y 1.0% de superficie agropecuaria, respectivamente.

— 6. Ley 28259 declara la reversión a favor del Estado de los predios rústicos adquiridos a título gratuito; Ley 28667 de reversión al Estado de los predios rústicos adjudicados a título oneroso con fines agrarios ocupados por asentamientos humanos; Ley 28685 regula la declaración de abandono legal de las tierras de las CC de la costa, ocupadas por asentamientos humanos y otras formas informales de posesión; y Ley 28687 de desarrollo de la formalización de la propiedad informal, acceso al suelo y dotación de servicios básicos.

ta norte, centro-sur y selva del país; y que sumados al mayor impulso de Tratados de Libre Comercio, en pos de la integración regional, mundial, consolidaría dicha estrategia exportadora de *aprovechamiento sostenible de recursos naturales y competitividad*, con interés particular en articular e insertar hacia mercados a los pequeños productores, bajo *cadena productivas* en nichos específicos, con mecanismos de provisión de servicios básicos y técnico productivos, como bajo una nueva institucionalidad sectorial centralizada.⁷ Ello supuso, procesos de reversión de tierras al Estado, como vulneración de derechos de propiedad de tierras comunales; así como el impulso de *Estrategias de Desarrollo Rural* focalizadas en pobreza, con mecanismos de cofinanciamiento a planes de negocio y fondos concursables y capacitación en gestión, fomento de consumo de productos andinos, nativos y otras actividades complementarias, dirigidas hacia la *pequeña agricultura*.

Dicha concentración de tierras, fue así propiciada desde las políticas agrarias bajo varios mecanismos y formas de acceso a la tierra (herencia 54%; mercado 32%; administrativo 6%; comunal 1%, y otro 7%); incidiendo en su fragmentación (Burneo, 2011: CEPES, 2009; Eguren, 2006; Zegarra, Fort, 2010):

- Ampliación de la frontera agrícola vía la entrega de nuevas tierras irrigadas, financiadas con recursos fiscales y transferidas por subasta pública, solo favoreciendo a grandes inversionistas. Así Chavimochic, amplió su frontera en 44 000 ha (1994-2006), 86% concentrada en 11 empresas agroindustriales; en Chira-Piura, el Estado vendió vía Proyecto Especial Chira-Piura al capital privado 16 700 ha con acceso a agua; en Ica, se ampliaron 20.085 ha entre 1990-2006.

— 7. Conformada por: Ministerio de Agricultura, la Autoridad Nacional del Agua, el Programa de Desarrollo Productivo Agro Rural y el Instituto de Innovación Agraria. Posteriormente, la *Estrategia Nacional Crecer Productivo*, propone objetivos de mejoramiento de ingresos y empleo sostenible, de capacidades laborales, productivas y de gestión empresarial, de servicios de calidad para constituirse como *emprendedores competitivos*; bajo principios de desarrollo rural con enfoque territorial, mercado y competitividad, incremento de valor de activos, focalización de inversión por demanda y participación municipal y ciudadana.

- Mercado de tierras, que permitió la concentración de tierras en Piura entre 1994-2008 (5 compradores adquirieron 13 600 ha); en total 36,150 ha vendidas por pequeños agricultores (67.4% del total); en Ica, siete empresas agroindustriales compraron 9 715 ha a pequeños agricultores, dada su no disponibilidad y escaso acceso a servicios financieros y no financieros, a infraestructura productiva y otros. Menor compra, se ha dirigido hacia comunidades campesinas (290 ha en valle Chira) por ser propiedad colectiva y ocasionar ello mayor costo de compra; también hacia medianos agricultores (170 ha vendidas en valle Chira a empresas, debido a su afectación por fenómeno climático y encarecimiento de mano de obra); o a entidades financieras, en pago por deudas contraídas (300 ha en Chira). Se ha generado el arrendamiento de tierras (generalizado en Ica) brindando posesión con amplios derechos de uso y servicios para empresas, bajo contratos de 10 años (\$600-1 000 por ha año).
- Privatización de empresas azucareras: 12 complejos agroindustriales de producción de azúcar, expropiados con la reforma agraria, fueron adjudicados a 12 cooperativas manejadas por sus trabajadores, en Lambayeque (3), La Libertad (3), Áncash (1), Lima (3) y Arequipa (1) pero con fuerte presencia del Estado; beneficiando a cerca de 28 000 personas (técnicos, empleados, obreros) con 128 000 ha (CEPES 2009), las cuales fracasaron por razones vistas. En 1996, vía D.L. 802, Ley de Saneamiento Económico-Financiero de las Empresas Agrarias Azucareras, se capitalizó esa deuda de las cooperativas, convirtiéndolas en sociedades anónimas, aceptando al Estado como copropietario; promoviendo a la vez la venta de acciones a inversionistas privados. El grupo Gloria concentraría así, más de 60 000 ha, como grupo Wong y los Oviedo concentrarían 17 200 y 21 800 ha, respectivamente.

Específicamente en la agroindustria costeña, ha predominado la adquisición de tierras eriazas y el arrendamiento, que ha implicado no tener pérdida, pero sí marginación del acceso de tierras e impactado a gran número de productores agricultores y familias, no en cuanto cantidad de

hectáreas. De forma similar, diversos planes públicos y dispositivos⁸ facilitaron la concentración de tierras para la producción de biocombustibles, impulsando la plantación de caña de azúcar en la costa y de palma aceitera en la selva, con grandes inversiones;⁹ también se generaron respuestas de organizaciones indígenas.

La estructura agraria, bajo creciente privatización, se articula desde estas diversas modalidades de reconcentración de tierras (adquisición, concesión, arrendamiento) en torno a estos intereses, sean: agroindustriales, producción de biocombustibles, explotación minera e hidrocarburos o explotación forestal, con facilidades propiciadas desde el Estado; junto a procesos de fragmentación de tierras, bajo mecanismos e incentivos de titulación de tierras que inciden en las operaciones y precios del mercado de tierras. Ello incidiría en las relaciones de trabajo rural, la reclasificación social, salarización, las condiciones de existencia y marginación, en las desigualdades de género y generacionales, en procesos migratorios. También en los procesos de incremento y reconocimiento de comunidades, sea por independización de anexos comunales, formalización como comunidades

— 8. *Plan Nacional de Palma Aceitera 2000-2010*, promovería clúster en San Martín y Loreto hasta llegar a las 50 mil ha; la *Ley 28054 de Promoción del Mercado de Biocombustibles* (2000) busca su comercialización en base a la libre competencia; el *Programa de Promoción del Uso de Biocombustibles* 2007, incentiva la inversión y difunde sus beneficios. A finales de 2007, argumentaciones desde la Presidencia de la República, publicadas en artículos periodísticos: de existencia de riquezas y recursos forestales, mineros, pesqueros sin uso en el país y que no se pueden poner en valor, disponer o invertir; por incapacidad productiva de las comunidades, ignorancia y su desmanejo de recursos, bienes y tierras sin uso; añadiendo como sustento el *síndrome del perro del hortelano* “si no lo hago yo que no lo haga nadie”, esperando ayuda gubernamental; demostraba su incompreensión del mundo indígena; evidenciándose los intereses de privatización de recursos puestos en juego, que conducirían a posteriores conflictos.

— 9. Grupo Gloria, compra 11 000 ha en empresa Cartavio, la fideicomisaria Fiducia-Cayaltí en empresa Cayaltí (5 500 ha), el Grupo Oviedo en empresa Pomalca (10 000 ha), el grupo Huanacaruna en empresa Pucalá (6 500 ha para etanol). El Grupo Maple (capitales estadounidenses), adquirió 10 684 ha de tierras eriazas con derecho a agua en el valle del Chira, el Grupo Romero adquirió 3 200 ha del proyecto Chira-Piura, más 3 800 ha de productores locales, formó la empresa Caña Brava; la empresa Heaven Petroleum Operators tiene planta productora de biodiésel con 5 000 ha de piñón blanco, como adquirirá 50 000 ha de tierras eriazas. Solo en la primera década, existían casi 60 000 ha en posesión de siete empresas, con proyecciones hacia 120 000 ha (Burneo, 2011).

independientes; así como en la defensa de derechos sociolaborales, de productores, trabajadores o de pueblos originarios, en torno a la accesibilidad y control de recursos, generándose diversas respuestas, rechazo de pueblos a dichas políticas y conflictos por recursos socionaturales y bienes comunes.

Evidentes cambios en la estructura agraria, desde cifras comparativas de censos agropecuarios 1994-2012 (INEI, 2013) muestran: el incremento, la atomización y concentración de recursos agropecuarios, sobre todo agrícolas;¹⁰ procesos de fragmentación de tierras (más de 5 millones de parcelas, 2.3 parcelas por UA, 67.2% menor a 3 ha) e incremento (16.5 a 28.2%) de los pequeños productores con menos de 0.5 ha de riego de costa-HRC y con 16% de superficie agropecuaria; e incremento (en 31.5%) de personas naturales dedicadas a la actividad agropecuaria. Se destaca y mantiene el involucramiento familiar en trabajos de cultivos, en crianza (91.1% de la pareja, 65% de los hijos, hijas y 76.2% de hermanos, hermanas); como la mayor diversificación de actividades de productores buscando ingresos adicionales.¹¹ También se observa la feminización de la actividad rural (conducentes de fincas pasan de 20.1 a 30.5%) en su mayoría propietarias; los productores alcanzan mayor educación (40.7%) completa (incrementó 5.8%, en costa 11) y de estudios superiores, el menor analfabetismo, así como se aprecia mayor envejecimiento de población (mayores de 64 años pasan de 16.3 a 20.6%) según Azula (2015). Es notoria también la mayor asistencia social estatal (37.7% hogares), cuyo Programa JUNTOS, comprendió a 17.4% de hogares.

— 10. Recursos agrícolas (de 51.4 a 57.3% de los recursos totales de finca), en manos de pocos productores, que poseen más de 100 HRC (pasan de 5.07 a 12.72%) diferenciado de 99% de productores con menos de 10 HRC (pasan de 83 a 66%). Se mantiene la estructura ganadera en la sierra (casi 99% productores con menos de 10 HRC, concentran 85% de recursos) y agrícolas en la costa; además de la mejora en la adopción de prácticas con mayor nivel de tecnificación (19.0 a 30.2%), vinculadas al mayor acceso a crédito, asistencia técnica, capacitaciones. Asimismo, 40% de los recursos agrícolas se concentran en la sierra; se evidencia cierto aumento en la costa (28.9 a 36.8%) y una disminución en la selva (31.9 a 23.2%).

— 11. 40.7% de productores buscó otra actividad para obtener otros ingresos; también mantienen menor permanencia en sus chacras (44.1%); aunque 51% producen para actividades de autoconsumo, producción de insumos o de alimento para animales, otros; y 49% destinan mayor parte de su producción a las ventas; solo 9.1% de productores solicitó crédito.

De dichos procesos, se habría articulado una heterogénea agricultura, destacándose una agricultura más tecnificada con acceso a servicios, orientada al mercado internacional; y una agricultura orientada a los mercados locales y autoconsumo, con un limitado acceso a servicios; que ha sido solo tipificada desde sus diferenciadas tecnologías, acceso a financiamiento y articulación a mercados, su rentabilidad (MINAG, 2010; ANGR, 2009) como agricultura de exportación no tradicional, agricultura extensiva, agricultura de mercado interno, agricultura de subsistencia, crianzas intensivas y semiintensivas asentadas sobre territorios. Predomina en la costa, una agricultura intensiva al existir infraestructura de regadío; en la sierra, mayor agricultura de subsistencia y para mercado interno; y en selva, algunas áreas de agricultura de subsistencia indígena y grandes explotaciones ganaderas extensivas.

Dichas dinámicas agrarias, se desenvuelven entre estrategias de diversificación productiva propia del autoconsumo de la agricultura campesina, comunitaria; y la especialización productiva focalizada de gran capital, sobre la base de explotación y monocultivos agroindustriales agroalimentarios, con exportación e inserción en nichos especializados o explotaciones extractivas mineras/ hidrocarburos/ forestales; bajo diferenciados imaginarios, prácticas, tradiciones, expectativas, horizontes, orientando y articulando de un lado hacia que estas sean exportadoras,¹² de concentración de tierras, el manejo de recursos con sus efectos diversos; como de otro, hacia dinámicas comunitarias, bajo ejes de biodiversidad, seguridad/ soberanía alimentaria/ cuidado medioambiental, como incluso los procesos de autonomías o empresarialización de los productores. Todo ello incide en la configuración de mundos diferenciados, heterogéneos, y articulados, entre los principales: un amplio mundo campesino, el mundo comunitario

— 12. El Plan Estratégico Sectorial Multianual 2015-2021, señala como desaprovechamiento que: “Perú cuenta con 7.6 millones de ha con potencial agrícola directo, siendo utilizados menos de 3.6 millones ha. Para el 2021, se incorporarán 300.000 nuevas ha de cultivos debido a mayor producción de los productos agrícolas tradicionales y no tradicionales. Sólo en 2014, se incorporaron 43 500 ha, de ellas 33 000 son de empresas agroexportadoras, que propician la ampliación de la frontera agrícola en áreas de los grandes proyectos de irrigación, que repercuten favorablemente en las agroexportaciones peruanas sobre la tendencia mundial de consumo de alimentos naturales y orgánicos en el ámbito nacional e internacional”.

campesino indígena, una amplia pequeña agricultura,¹³ con un creciente y diverso mundo productivo asociativo-cooperativo, así como una creciente gran agricultura exportadora.¹⁴

De dichos procesos agrarios, también se generaron asimetrías regionales y territorialidades desiguales y diversas. Desde la perspectiva de la Asamblea Nacional de Gobiernos Regionales (ANGR, 2009) se identifica a estos espacios como: *Departamentos dinámicos* con alto PBI agropecuario per cápita (siete departamentos) y con bajo PBI agropecuario per cápita (10); como *departamentos poco dinámicos* con bajo PBI agropecuario per cápita (5) y alto PBI agropecuario per cápita (1). Se reconoce *espacios rurales*, bajo dominio de grandes ciudades y economías urbanas, generando entornos agrícolas, rurales modernos, dinámicos, con presencia dominante agroexportadora, como Lima Metropolitana y su entorno agro rural (valles del

— 13. Según Trivelli, existían 1.8 millones UA, menos de 8% poseían más de 20 ha (unidades empresas), consideradas parte de la agricultura empresarial. Son unidades conducidas por propietarios de tierras de cultivo, de diferenciado tamaño como en orientación productiva, diversidad productiva, nivel tecnológico y destino de su producción. Comprende: *productores asociados* con relaciones a redes de CJ u organismos no gubernamentales, con asociación inicial a empresas agroexportadoras, bajo condiciones de dependencia comercial, con mercado fijo o logran independizarse, acceder asociativamente a la certificación, exportación y no intermediación comercial; como a *productores no asociados*, en cultivos tradicionales, que comercializan en el mercado local y obtienen bajos precios por productos, sin mayores redes, complementando ingresos con arrendamiento o venta parcial de tierras o de fuerza de trabajo, peonaje, otros; también, *agricultores con parcelas* (menor 1 ha), en cultivos de panllevar, con trabajo eventual según temporadas de cosechas o trabajo independiente.

— 14. Concentrada en zonas extractivas de recursos naturales (34 propietarios con 250 000 ha) según CEPES (2009). Se calculan 61 000 UA, conducidas por personas naturales/empresas formales. Paulatina expansión agrícola, ha sido liderada por la agroexportación de productos no tradicionales. Aproximadamente 70% de la superficie agrícola total exportadora, pertenece a unidades empresariales (más de 100 ha) y 70% concentrada en regiones costeñas (Ica, La Libertad, Piura, Lima). Esta agricultura intensiva en capital, ocupa 100 000 ha, articula relaciones *intersectoriales* entre agricultura y actividades urbanas (servicios tecnológicos, financiamiento, transformación industrial, comercio exportador). El *boom* agroexportador escaló del puesto 36 al 13 entre exportadores de frutas y hortalizas (2001-2018) e incidió en la reproducción de disparidades históricas entre la agricultura empresarial y costeña de gran escala y la pequeña, individual/comunal; y no está dominado aún por *commodities* (trigo, soya, maíz) sino por *specialties* (mango, espárragos, quinua, maca, ciertos tipos de café o cacao, incluyendo productos orgánicos y de biocomercio).

norte y el sur); y el norte (Chiclayo, Trujillo), con alta vocación agroexportadora (3); y en el sur, Arequipa en el valle de Majes-Siguas. Asimismo, territorios de *dinámica explotación de recursos naturales*, articulan espacios agrarios tradicionales con gran presencia de pequeña agricultura y economías campesinas, ocupando tierras marginales de sierra y selva, cuya capacidad articuladora de las actividades rurales no agrarias cobran relevancia; así en vinculación con las ciudades, la agricultura es actividad sectorial menor, subordinada a este marco de relaciones entre el espacio rural (como conjunto multisectorial) con el espacio urbano. También se precisa una especialización agropecuaria, que es establecida como: *especialización alta* en departamentos de selva; *especialización relativa moderada* en costa y Arequipa (con actividades de servicios, manufactura o minería, que poseen producción agrícola especializada); *especialización moderada* en Cusco, Pasco, Moquegua y Tumbes, sin mayor dinamismo y especialización relativa sin cambios, diferenciándose en una especialización en economía campesina (Puno) o empresarial (Costa); y *sin especialización agropecuaria* y predominio de otras actividades (minería, pesca, forestal, manufactura y servicios).

En términos de políticas públicas, como ha sido visto, el Estado ha identificado como problemas centrales del sector agropecuario, de lo cual deriva acciones: la baja capacidad de competitividad y rentabilidad agraria, el aprovechamiento no sostenible de los recursos naturales, el limitado acceso a los servicios básicos, productivos y el débil desarrollo institucional agrario. La productividad y rentabilidad de la agricultura muestra: el escaso capital humano de agricultores, la limitada adopción de nuevas tecnologías productivas, la fragmentación de la tierra y dispersión de las parcelas y el escaso rango de asociatividad entre agricultores, para la compra de insumos, la producción y comercialización de sus productos (MINAG, 2010). Las políticas y programa presupuestal hacia los pequeños productores, establecen como problema específico, su limitado acceso a los mercados, planteando medidas para revertir sus bajos niveles de productividad, la escasa calidad y no adecuación de los productos a los exigentes mercados (calidad, empaque, inocuidad, volumen), su limitada organización y escaso acceso al financiamiento e información agraria para la toma de decisiones,

la escasa promoción de la articulación comercial de productos agropecuarios, insuficiente infraestructura vial, logística (MINAGRI, 2017).

Dicha lógica y salidas hacia estos productores, plantean como oferta única posible, su asociatividad empresarial y articulación a nichos de mercados, sin proveer los recursos necesarios, también las políticas de agricultura familiar, bajo fines de mayor productividad, solo delimitan la ruta de logro de su desarrollo, desde una agricultura familiar de subsistencia, hacia su consolidación económica, considerando al campesino en condición subordinada, tradicional. El conjunto de políticas afianzando una matriz productiva extractivista, generaría dilemas diversos en torno a salidas agrarias posibles, como también tensiones, conflictos territoriales, presencia sociopolítica de las comunidades por reconocimiento de sus derechos sobre tierras-territorios y recursos, como procesos de integración de productores agrarios en regiones diversas del país.

MUNDO PRODUCTIVO AGRARIO

El mundo productivo agrario se ha complejizado en las últimas décadas. Para efectos de este trabajo, se identifica a los productores agrarios, solo por criterio analítico metodológico, como el Mundo comunitario campesino indígena, el cual comprende a 7 267 (6 138 reconocidas) comunidades campesinas¹⁵ costeñas y andinas (Instituto del Bien Común, 2016) distribui-

— 15. Constitución de 1920 reconoce a las comunidades, luego denominadas indígenas; la reforma agraria (1969) les denominaría Comunidades campesinas. El D. L. 20653 (1974), les reconoció personería jurídica y derecho de propiedad sobre sus tierras, con carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables; pero el D.L. 22175 (1978), modificó el derecho de propiedad comunal limitándolo solo a las áreas de aptitud agropecuaria, dejando las tierras forestales incorporadas a territorios comunales pero sujetas a régimen de cesión en uso. Según la Ley de Comunidades Campesinas (1984), son organizaciones de interés público, con existencia legal y personería jurídica, integradas por familias que habitan y controlan determinados territorios, ligadas por vínculos ancestrales, sociales, económicos y culturales, expresados en la propiedad comunal de la tierra, el trabajo comunal, la ayuda mutua, el gobierno democrático y desarrollo de actividades multisectoriales, cuyos fines se orientan a la realización plena de sus miembros y el país. En 1987, la Ley 24657 de Deslinde y Titulación de Comunidades Campesinas, declara de necesidad nacional e interés social su formalización, en 1991, la Ley General de Comunidades Campesinas y su Reglamento, señala que las poblaciones campesinas asentadas en riberas de

das en 20 departamentos, cuya mayor concentración (66%) corresponde a Puno (1 303 comunidades reconocidas, solo 1 057 cuentan con títulos) Cusco, Loreto, Ayacucho, Huancavelica y Apurímac; y el Mundo productivo asociativo-cooperativo, especialmente aquellos articulados al Mundo del comercio justo (más de 300 organizaciones, en ámbitos regionales). Existen 395 cooperativas agrarias (29.7% de total cooperativas) según el Censo Nacional de Cooperativas (INEI 2017).

Desde un análisis comparativo y desde su propia discursividad, se destaca sus similitudes, convergencias, tensiones-dilemas, en torno a los procesos de construcción de relaciones de poder establecidas en estos mundos desde sus diversos ámbitos de existencia social (tierra-territorio-naturaleza, trabajo, autoridad, sexualidad, intersubjetividad bajo construcción diferenciada hacia horizontes de Buenos Vivires) en aproximación o frente a los mecanismos y dispositivos de reproducción del poder impulsados desde el Estado y las políticas públicas en curso, haciendo señalamiento de sus tensiones, ejes de conflicto en dichos escenarios por estos ámbitos, como de sus tendencias en curso actual.

MUNDO COMUNITARIO CAMPESINO INDÍGENA

El mundo campesino es amplio, conserva sus tierras, con unidades productivas de pequeño tamaño y en cuya agricultura (2.13 millones UA) laboran más de 3 millones de productores (83% con menos de 5 ha) dedicados a la producción familiar para su auto subsistencia-consumo, sobre todo en la sierra; y en cuya diversidad, tienen diferenciadas capacidades de disponibilidad y uso de tierras, tipos de producción, ingresos, recursos; como

los ríos de la Amazonía identificadas como ribereña mestiza, campesina ribereña o simplemente ribereña, con un mínimo de 50 jefes de familia, podrán solicitar su inscripción oficial como comunidad campesina. La Ley N° 26845 de Titulación de las Tierras de las Comunidades Campesinas de la Costa (1997) contempla aquellas tierras o cuya mayor extensión se encuentran situadas en la vertiente del Pacífico, hasta una altitud de 2 000 msnm. Para Diez (1998), son conjuntos campesinos que comparten la propiedad de un territorio, determinados lazos de parentesco y reciprocidad, cuya identidad, unidad se enraízan en la memoria de una (reciente) historia común y se refuerzan por su participación en ciertos ritos, prácticas cívicas, lúdicas, religiosas y cuentan con una dirigencia comunal para representarlos y gestionar, administrar algunos recursos.

un acceso diferenciado a mercados, sean con incursiones temporales, parciales, con trabajo y salario insuficiente o trabajo independiente o extra prediales; o que diversifica sus medios de vida, así como se articulan con actividades comerciales y servicios, circundantes en urbes próximas y destinan su producción hacia otros destinos locales.

El mundo de comunidades campesinas, mantiene personería jurídica, organicidad y relevante trayectoria comunitaria, reivindican su identidad indígena (64%) y se definen como pueblos originarios (INEI, 2018). Representan alrededor de 20% (población nacional), comprende a 1 429 368 familias (INEI, 2013) en su mayoría, bajo condición de comunero; y a más de 4 millones de personas; así como se encuentran agrupadas en sectores (30.9%) y barrios (21.0%). Mantienen organicidad (la mayoría tiene estatutos y directiva inscrita en registros públicos), como derechos colectivos reconocidos internacionalmente; tienen derecho a consulta sobre el uso y aprovechamiento del suelo por terceros.

Poseedores de extensivas tierras, gestionan en total 49.7% del territorio, su organización involucra a diversos pueblos, productores, dedicados principalmente a sus actividades agrícolas,¹⁶ bajo conducción familiar, tienen procesos de titulación en curso y diversas modalidades de regulación de uso, cesión y distribución colectiva e individual/familiar de tierras. Mantienen relaciones de reciprocidad e intercambio, tareas de organización de trabajos colectivos, para la provisión de servicios básicos, en el acceso y posesión de tierras, en la representación e interlocución para la gestión de

— 16. Desarrollan actividades agrícolas (40.7%) y crianza de ganado (30.8%), bajo conducción familiar (42.2%) y como Empresa Comunal (14.0%). Productos principales: papa, maíz, cebada, haba, trigo, otros como vacuno, ovino.

Sobre tenencia de tierras tienen: expediente completo de titulación (78.1%); firmadas actas de colindancia de sus tierras comunales (77.9%) y solicitud oficial del levantamiento de planos de sus tierras (72.8%); títulos de propiedad inscritos en los registros públicos (65.3% de CC). Problemas principales: el agua propicia conflictos, sea por uso (19.5% de CC) turnos (20.3%) calidad del agua (22.2%) por pagos o derechos de agua (10.7%); también señalan la tala ilegal (13.5%) presencia de la minería formal (6.2% de comunidades) o minería informal (8.6% de comunidades); así como conflictos de tierras con empresas mineras (15.8% a nivel de CC); conflictos con grupos campesinos (13.2%); conflictividad por tierras comunales (29.3%). Los dirigentes tienen educación secundaria (44.6%), educación primaria (42.3%) y 11.9% educación superior (Urrutia *et al.*, 2019).

demandas, beneficios y derechos colectivos y han mantenido persistente defensa de su condición de Pueblos originarios y defensa de su tierra y territorios, como de los recursos productivos y naturales en el país. En torno a la representatividad, organicidad y articulación de las organizaciones en este mundo campesino, se pueden apreciar importantes redes, desde su aproximación a la construcción de relaciones de poder desde sus diversos ámbitos de existencia social.

CONFEDERACIÓN CAMPESINA DEL PERÚ-CCP

Fundada en 1947, como culminación del proceso de unidad de comunidades campesinas, braceros, yanaconas y pueblos indígenas de la selva, en lucha por la tierra. Es gremio representativo de federaciones agrarias y campesinos de diferentes regiones del país, cuya organización comprende: Secretaría General Colegiada, Comité Ejecutivo Nacional, Consejo Nacional de Delegados y Congreso Nacional. Busca representación amplia, a la comunidad campesina, a los braceros, a los jornaleros, a los agricultores independientes y a todos los trabajadores de sector rural independientes. Sostiene en su Visión:¹⁷

La conquista de una nación peruana basada en una nueva visión de país, donde *los campesinos y los productores de la montaña andina, seamos fuerzas fundamentales para garantizar la soberanía y seguridad alimentaria* del pueblo peruano, haciendo de la *biodiversidad, la base del desarrollo nacional descentralizado, fortaleciendo y desarrollando la democracia participativa*; y que al mismo tiempo, tenga curso un país, que es parte de una integración incluyente, basada en la justicia y la globalización de la solidaridad, que nos permita un *nuevo Perú en un Mundo nuevo*.

En su Horizonte, desde lógica discursiva señalan:

— 17. Dicha discursividad institucional y entrevista de dirigente nacional, puede consultarse en plataforma organizacional: <http://confederacioncampesinadelperu.blogspot.com/>

[...] *solidaridad existe como hecho natural de la vida diaria, es una característica, una práctica de nuestras comunidades campesinas y nativas, que se expresan en el ayni, en la minka, en la propiedad colectiva de la tierra. A pesar de que el sistema va expandiendo su sistema de individualismo y egoísmo [...] constituyen pilares en la formulación de nuevo paradigma civilizatorio del “buen vivir” que se va construyendo con libertad, equidad, justicia, democracia comunitaria, respetando el Derecho de la Madre Tierra.*

La visión sobre Naturaleza, es fundamental en su lucha actual sobre tierras-territorio y cambio climático, se sostiene: “Cosmovisión andina, es fundamento de una *relación horizontal hombre/tierra-Pachamama* basada en el respeto y equilibrio [...] debemos cambiar el sistema neoliberal y no el clima, hace graves daños a comunidades”.

Aunado a ello la relación trabajo-tierra, es planteada:

*Comunidades somos dueños de la mayor superficie de tierras de uso agrícola [...] y de gestionar nuestro propio territorio para prevenir que no se vaya a contaminar, es perjudicial para el que consume y para el que produce [...] Somos proveedores principales de la canasta alimenticia (70%) [...] y debemos garantizar soberanía y seguridad alimentaria [...]. la preservación de la rica biodiversidad que hace posible una producción diversificada. Los campesinos y productores de la montaña andina seamos fuerzas fundamentales. La economía se basa en la *propiedad colectiva de la tierra.**

En torno al ámbito de Autoridad, expresan sus aspiraciones, valores:

Nación peruana basada en una nueva visión de país, una integración incluyente, basada en justicia y globalización de la solidaridad [...] Desarrollo nacional descentralizado, fortaleciendo *democracia participativa* [...] Redimensionar estrategia de trabajo y propuesta clara y firme en la formulación de propuesta alternativa que en América Latina denomina “Buen Vivir” entre otros, cuya propuesta y característica

común es de rescatar nuestra identidad cultural, que forma parte de una propuesta de nueva gestión, de nueva *gobernanza de nuestros pueblos*. También trabajar y seguir avanzando en la implementación de lo que establece el Convenio 169 y el derecho de los pueblos y el principal objetivo del convenio y la declaración universal de los Pueblos indígenas, es el Derecho a la *Autodeterminación*, de modo de que Estado, empresa o cualquiera tercero que vaya a la comunidad, vaya con autorización y conocimiento de la comunidad.

Como parte de sus acciones, tienen un *sistema de Formación campesina*, el cual aborda:

- Temas de formación sociopolítica (historia del Perú, historia del movimiento campesino, economía, mundialización).
- Temas de debate programático (integración regional, soberanía y seguridad alimentaria, el derecho a la tierra y territorio (conflicto agro-minería).
- Macroeconomía e inversión pública para el sector agropecuario, reforma del estado y descentralización, mujer campesina y trabajo con perspectiva de género; interculturalidad e identidad cultural, los derechos humanos, paz, justicia y reparación, nueva ruralidad.

Entre sus Estrategias, señalan:

Propuesta, diálogo y concertación frente a los organismos del Estado; incidencia, las alianzas estratégicas y la organización en la sociedad rural, como instrumentos que contribuyen a canalizar las demandas del movimiento campesino. Alianza estratégica con el movimiento indígena andino y amazónico y el movimiento urbano, en particular con la Confederación Nacional Agraria (CNA), la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI), la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) y Central Unitaria de Trabajadores del Perú (CUT).

Asimismo, solo se menciona Mujer Campesina y trabajo con perspectiva de género.

Se señala desde propia racionalidad y reflexión, sus dilemas, desafíos:

La discusión dentro de comunidades es *individualizarnos o mantenerse en la propiedad colectiva* [...] Actualmente las comunidades resisten y dicen cabecera de cuenca son intangibles, *no estamos en contra de la minería*; pero se está exigiendo que no entre donde ellos quieren, sino donde pueden entrar sin perjudicar y/o representar una mínima amenaza para la comunidad. El día de hoy en este contexto, podemos ver con más necesidad el revalorar nuestra riqueza cultural, eso nos obliga entrar a ese tema como un componente importante de proponer un nuevo sistema [...] Nosotros debemos fortalecernos también por medio del Pacto de Unidad, *tenemos que aprender a trabajar juntos* porque representamos al mismo pueblo, a los mismos intereses, sin perder su autonomía, sin perder su propia agenda. Si no estamos unidos el sistema nos va a aplastar a cualquier precio, por eso estamos encaminándonos a eso, siempre en el esfuerzo de poner por delante lo que nos une (cursivas nuestras).

CONFEDERACIÓN NACIONAL AGRARIA-CNA

Organización de carácter gremial,¹⁸ hoy representa a 19 federaciones regionales agrarias, integradas por ligas agrarias provinciales y distritales. Se asume representante del mundo productivo agrario y comunitario, sean productores con o sin tierra, comunidades campesinas y nativas, rondas campesinas, etcétera.

— 18. Formada el 3 de octubre de 1974, bajo D.L. N° 19400 *Normas Relativas a la Estructura y Funcionamiento de las Organizaciones Agrarias* (1972), en el marco de integración de la Dirección General de Comunidades Campesinas, Dirección General de Organizaciones Rurales y la Oficina Nacional de Desarrollo Cooperativo al Sistema Nacional de Movilización Social. Dispone crear organizaciones agrarias, considerando *trabajadores del campo* a personas naturales que conduzcan una unidad productiva, cuya principal fuente de subsistencia sea la prestación de servicios en estas unidades. Clasifica: Primer grado (comunidades campesinas, SAIS, asociaciones agrarias); Segundo grado (Ligas agrarias, provinciales o de valle); Tercer grado (Federaciones agrarias departamentales) y Cuarto grado nacional (CNA).

Desde 1969, bajo la implementación de la Ley de Reforma Agraria (D.L. 17716) y Ley General de Aguas (D.L. 17752), se inician los Proyectos Integrales de Asentamiento Rural, como los de asociatividad vía las Cooperativas Agrarias de producción-CAP y Sociedades Agrícolas de Interés Social-SAIS, estableciéndose los modelos de concertación regional por medio de centrales de cooperativas. Su accionar gremial inicial, se enfocó en la defensa de la reforma agraria y en contra de la parcelación de las cooperativas. Hoy convoca también a trabajadores independientes, también promueve y gestiona diversos proyectos de iniciativas de Buen Vivir, agricultura sostenible, soberanía alimentaria y mercados locales campesinos (andinos, amazónicos y costeros) que permitan desarrollar su misión junto a las organizaciones de base de las federaciones que la integran, en alianza con organizaciones agrarias, instituciones públicas y ONG. Sus ejes de trabajo prioritarios son: agricultura sostenible y soberanía alimentaria, tierra y territorio, cambio climático, identidad, reconocimiento y participación, educación y salud intercultural, DH y no criminalización de luchas sociales, género y juventud.

Actualmente, desde su visión y misión como organización nacional,¹⁹ sostienen:

Somos una organización gremial de mujeres y hombres campesinos, pequeños y medianos productores agrarios y pueblos originarios. Nuestras bases están articuladas en 19 federaciones regionales en costa, sierra y selva del Perú. Reivindicamos y defendemos los intereses de los pueblos del campo promoviendo su liderazgo y formación para el respeto de sus derechos, modos de producción y medios de vida. Además, articulamos nuestra lucha con organizaciones y movimientos sociales nacionales e internacionales. Nuestro horizonte es construir nuevos paradigmas sociales como el Buen Vivir que prioricen el poder popular y garanticen la soberanía de los pueblos. Buen Vivir es la sabiduría y modo de vida de familias, comunidades campesinas y Pueblos Indígenas, quienes salvaguardan la biodiversidad y la vida.

— 19. Mayor información en plataforma organizacional: <https://www.cna.org.pe/>

En sus diversos ámbitos de existencia social, respecto a *Autoridad*, se ha planteado

la promoción de la *Gobernanza y gobernabilidad intercultural*, como la formación de líderes y lideresas indígenas para la *construcción de modelos sostenibles de agricultura que contribuyan a la Soberanía Alimentaria de los Pueblos* [...] estas acciones nos fortalecen como organización y a los movimientos sociales afines, por eso participamos activamente en redes, plataformas y alianzas para una mayor incidencia y alcance en agendas locales y globales.

Se sostiene a nivel dirigenal “Somos pueblos originarios, dueños de territorios, venimos de cultura de más de 500 años y porque empresa nos van a saquear y excluir, hoy debemos auto reconocernos, autodeterminarnos como pueblos que somos dueños de nuestras riquezas y que no somos pobres”

La *Naturaleza*, es planteada desde una relación armónica con la Madre Tierra y la producción agraria, articulada al Buen Vivir. Se sostiene:

- Agricultura sostenible y soberanía alimentaria²⁰ y desarrollo rural sostenible para el Buen Vivir con identidad y en armonía con la Madre Tierra.

- ✦ *Agricultura sostenible: sistema de producción con manejo integral de la Madre Tierra. Cinco dimensiones: Social (armonía familiar-comunal), Económico (alimentos sanos, calidad a bajo costo) Productivo (diversificación de cultivos, recuperación de suelos, manejo del agua) Cultural (recuperación de saberes y técnicas ancestrales en base a cosmovisión de pueblos) Política (participación activa, liderazgo en su comunidad e incidencia en gobiernos).*

- ✦ *Soberanía alimentaria: derecho de individuos, pueblos y países para definir sus propias políticas alimentarias y agrarias sosteni-*

— 20. Destacan su incidencia en la aprobación de Ley 2262 de Soberanía y Seguridad Alimentaria y Nutricional en Comisiones del Congreso (2013); de la Ley Consulta Previa y Consentimiento Previo, Libre e Informado de los Pueblos Indígenas (2011); como participación en Cumbre de los Pueblos ante cambio climático; y en el Pacto de Unidad.

bles [...] es proteger la producción nacional y la semilla. Incluye derecho a la alimentación y producción de alimentos nutritivos, seguros, libre de agroquímicos y culturalmente apropiados. Implica el acceso y respeto a la tierra y recursos naturales, la protección de la agricultura familiar sostenible y mercados locales.

- Sistemas de producción agropecuaria forestal sostenible, son base de la seguridad alimentaria.
- Preservación de biodiversidad/ecosistemas. Lucha contra transgénicos y agrotóxicos.
- Seguridad jurídica integral, respeto y titulación colectiva de tierras-territorios de comunidades y pequeños productores. Empoderamiento de comunidades y pequeños productores en defensa de derechos territoriales y de acceso a recursos naturales (agua, bosques). Consulta previa y consentimiento comunal frente a las inversiones.
- Proyectos de iniciativas de *Buen Vivir, Agricultura Sostenible, Soberanía Alimentaria y mercados locales*. Dichos mercados locales de agricultura sostenible, son espacios locales limpios, ordenados donde agricultores comercializan e intercambian sus productos soberanos con o sin valor agregado, a precios justos de economía solidaria.
- Fondo público de apoyo a la economía indígena originaria campesina.
- Lucha contra transgénicos y agrotóxicos (*cursivas nuestras*).

Sostienen “Tenemos que nosotros *gestionar nuestro propio territorio* para prevenir que no se vaya a contaminar, es perjudicial para el que consume y para el que produce”.

enfoque de *agricultura sostenible es más que agricultura ecológica*, trabaja varias *dimensiones: tema político, social, cultural, identidad cultural, respeta la producción andina y su cosmovisión [...] la agroecología campesina y la soberanía alimentaria, son soluciones reales al cambio climático*, en la que tanto campesinos como las personas de ciudades pueden colaborar y conseguir enfriar el planeta, un sistema alimentario más justo. No al agro-negocio, Sí a la agricultura campesina.

Se añade desde nivel dirigenal, en relación a *Trabajo*, que el

comunitarismo es compartir, todo lo que tiene el campesino lo comparte, no vemos más ganancia, es compartir con más solidaridad, compartir la cosecha, nosotros cuando hacemos mercados campesinos sacamos nuestros productos cada jueves o domingos a las plazas, eso para nosotros son mercados solidarios porque ahí realizas incluso trueque, no terminas de vender y puedes compartir, eso es para nosotros la economía popular, no como el desarrollo económico que quiere ganar y ganar.

En torno a *género e intersubjetividad*, se plantea: *la Mujer Rural, tiene un rol esencial en la Seguridad y Soberanía Alimentaria de la familia y de la sociedad; son las guardianas de la biodiversidad [...] Identidad y derechos humanos de líderes/as defensoras de territorios comunales, con equidad de género e interculturalidad. Desde el Pacto de Unidad, se señala: Impulsar la inclusión de la diversidad cultural en el lenguaje político de las autoridades, los funcionarios y la opinión pública a nivel local, nacional e internacional (cursivas nuestras).*

FEDERACIÓN NACIONAL DE MUJERES CAMPESINAS, ARTESANAS, INDÍGENAS, NATIVAS Y ASALARIADAS DEL PERÚ (Fenmucarinap)

Agrupada a 160 000 mujeres,²¹ en 22 organizaciones regionales como asociaciones, federaciones, sociedades productivas, sindicatos, cooperativas, comités, entre otras, a nivel nacional. Surge en 2006, bajo la iniciativa de un grupo de mujeres líderes que en su mayoría pertenecían a diferentes organizaciones nacionales. Su trabajo se centra en la preservación de la biodiversidad del país, el desarrollo sostenible, la conservación de las

— 21. De población femenina rural total (más 3 millones), las productoras agropecuarias son 30.8%, conduciendo 22.6% de superficie agropecuaria, 28.8% de parcelas y 20.6% de superficie agrícola cultivada. Son productoras propietarias (32.13%) y comuneras (24.47%) así como comuneras conduciendo parcelas (11.6%), afiliadas a un sistema de pensión (4.2%) con ingreso promedio de 134 USD (Escudero, 2017).

tradiciones culturales y la lucha por la equidad de género en el campo. A nivel internacional, es base de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y de La Vía Campesina; pertenece a la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM), a la Cumbre Continental de los Pueblos y Mujeres Indígenas, el Foro Panamazónico, la Campaña por un futuro sin hambre, entre otros.

En torno a las relaciones de poder, desde los diversos ámbitos de existencia social, en cuanto *Naturaleza* se plantea (Fenmucarinap 2017)²² desde una relación armoniosa con ella pues “ha producido la alimentación para todos/as [...] Garantizado nuestra subsistencia, familiar y social, a través de la agricultura, crianza de animales, cuidado y manejo de semillas, del agua, la tierra y plantas medicinales, así como la preparación de alimentos, basándonos en nuestros conocimientos ancestrales, transmitidos de generación en generación”.

En torno al *trabajo*, se plantea:

- “Las mujeres producimos, preservamos alimentos y semillas autóctonas, plantas y productos nativos medicinales; trabajamos rescatando, compartiendo el saber de sus beneficios, usos y defendiéndolos de la apropiación, privatización y comercialización (patentes o Tratados de Libre Comercio, Acuerdo Transpacífico)”.
- Revalorización del trabajo de productoras, históricamente desarrollado y que, al no ser pago, no cuentan como aporte a la economía, ni permiten el acceso a derechos como en la agricultura de subsistencia, el trabajo doméstico o el trabajo comunitario de mujeres de comedores populares o en la ratificación del Convenio 189 OIT que equipara derechos de trabajadoras domésticas al del resto de trabajadores.
- Respeto al derecho a la alimentación de todos/as por medio de una producción agroecológica y del reconocimiento del resto de derechos.
- Productos se mantengan libres de modificaciones genéticas. Alimentos de programas sociales sean libres de transgénicos.

— 22. Consultar: <http://econiassolidarias.unmsm.edu.pe/sites/default/files/ACTAS-%20RESUMENES%20final.pdf>

- Consumo interno de nuestros productos, garantizando acceso universal a una alimentación de calidad respetuosa con nuestras tradiciones.
- Exigimos: “condiciones de seguridad y beneficios laborales, en agroexportadoras y otras industrias extractivas y en textiles, jornadas, no exposición a agrotóxicos”.

En cuanto al ámbito de *Autoridad*:

- Participación política en igualdad de condiciones y en todos los espacios.
- Rechazamos la criminalización de las protestas, las persecuciones y juicios.
- No a la discriminación e irrepresentatividad.

Asimismo, sobre *sexo/género*, se demanda:

- Trato igualitario en la casa, la calle, en el trabajo y en la vida política.
- Vida digna sin explotación, violencia y discriminación para mujeres y hombres.
- Defensa del territorio de nuestro cuerpo (sufre violencia, se adueñan de autonomía y capacidad de decisión). No a la violencia sexual, no a la trata de adultas y niñas, ni cultura discriminadora (cursivas nuestras).

En cuanto a *intersubjetividad*, mantienen su propia cosmovisión desde una relación de horizontalidad, asumiendo el papel de rescate, cuidado de la biodiversidad, preservación, intercambio, transmisión, defensa de *saberes ancestrales* sobre naturaleza, cultivos nativos, como defendiendo su autodeterminación, su horizonte de Buen Vivir, modo de vida y mundo nuevo.

El mundo campesino indígena, en el proceso de su constitución conjunta como pueblos indígenas, aglutinando comunidades indígenas, campesinas, pueblos, desde el Pacto de Unidad de Organizaciones Indígenas

del Perú,²³ han iniciado últimamente el impulso de la propuesta de economía indígena andina.

Los escenarios de disputa por el acceso y control de los recursos comunitarios campesinos, se desenvuelven en diversos ámbitos, donde se manifiestan las relaciones de poder y los conflictos inherentes a ello; como aquellos asociados a la expansión de proyectos extractivistas e inversión minera afectando comunidades: como en Arequipa-Valle de Tambo, en la disputa por el uso del agua del río, la no resolución de 130 observaciones realizadas al primer estudio de impacto ambiental (EIA) y post segundo EIA del Proyecto Tía María, sigue enfrentando al gobierno, la empresa Southern y los productores agrícolas, incluso por previas demandas de la construcción de un hospital.

Otro conflicto es generado por el Proyecto Majes Siguan II, que implica el trasvase de aguas desde la cordillera a las zonas rural-urbanas. Las principales demandas son impulsadas por el Frente de Defensa de Caylloma, exigiendo la revisión del EIA, además la exigencia de los pobladores de la construcción de una carretera, el incremento en el canon de las seis empresas mineras que operan en la zona, también beneficiarias con el trasvase de agua y la entrega de mayor porción de hectáreas a irrigar (40%) calculadas en 20 000 hectáreas.

En Apurímac, el Proyecto Las Bambas, tras los conflictos desde 2014 (por infraestructura básica, contratación de trabajadores, demolición de planta de tratamiento, anulación del EIA modificado, no reubicación de comunidades) motivó últimamente el bloqueo por cuatro comunidades campesinas de la provincia de Cotabambas, de la única carretera de acceso que atraviesa sus tierras, donde circulan 250 camiones/día transportando material. Sus demandas al consorcio de empresas (Minerals and Metals

— 23. Su finalidad, fortalecer el movimiento indígena nacional y construir propuestas unitarias en camino hacia el ejercicio de la libre determinación, el Buen Vivir y la Vida Plena de los pueblos y las comunidades originarias del Perú. Su agenda y ejes temáticos ante COP 20 en la Cumbre de los Pueblos ante el Cambio Climático (Lima): Crisis de civilización, cambio social y modelos alternativos de vida y desarrollo sostenibles; Calentamiento global y cambio climático; Transición energética; Agua, agricultura y soberanía alimentaria; Gestión sustentable del territorio y los ecosistemas; Políticas públicas, financiamiento, saberes, tecnologías e interaprendizajes; Mujeres, salud y defensa de la vida.

Group, Guoxin International Investment Corporation y CITIC Metal Co.) —cuya mina de cobre con reserva es calculada en 7.5 millones TM, produce 2% del cobre mundial, exporta al año \$2 800 millones— son: el cumplimiento del EIA que exigía la construcción de un mineroducto para traslado de minerales, costeados por la empresa, que reduciría los márgenes de contaminación y que el Estado pague las indemnizaciones a las comunidades y costee una carretera que será usada 95% por la minera.

A nivel nacional, también existen demandas de los productores agrarios frente al tipo de políticas agroalimentarias actuales; como la declaración de emergencia del sector agrícola y la adquisición de sus excedentes de producción y en contra de la importación de papa precocida; cuyo saldo de conflictos ha sido tres heridos y tres fallecidos. También los productores agrícolas desplazados o dedicados a la agricultura convencional como los productores de algodón, han sido afectados sus cultivos por la presencia de la plaga del gusano rosado y las altas temperaturas ambientales, ocasionándoles disminución en la productividad (40%) y generado demandas diversas. Asimismo, los productores arroceros, afectados por el fenómeno del Niño y el calentamiento del aire desfavorable para la siembra, afectando su rendimiento; han generado su Agenda Nacional Arrocera, presentada al gobierno nacional, acompañada de movilizaciones y sucesivos paros, planteando la fijación de aranceles al arroz importado, como un sistema de franja de precios, la compra de arroz a los productores para abastecer los programas sociales, la creación del Fondo de Desarrollo Arrocero para investigación, asistencia técnica, mejoramiento genético; últimamente por ello, la Asociación Peruana de Productores de Arroz-APEAR, convocó a la Marcha de protesta campesina en todos los valles arroceros, en defensa de la producción nacional, de la soberanía y seguridad alimentaria, del trabajo, vivienda y de la educación de sus hijos.

En últimos meses, también se ha generado la organización conjunta de productores nacionales, establecida en torno a *Conveagro-Convencción Nacional del Agro*²⁴ y una amplia agenda agraria, evidenciando

— 24. Asociación conformada por organizaciones de medianos empresarios, pequeños agricultores familiares y campesinos, dedicados a la producción para el mercado interno, cuyo lema es En defensa de la agricultura nacional. Su agenda 2016-2021: Defensa de la producción nacional, no a la

nuevos mecanismos, formas de articulación diversa de los productores agrarios, agroecológicos, demandando atención pública multisectorial, soluciones integrales en torno al uso y distribución de recursos, no solo agropecuarios; la conformación de una mesa de trabajo, lo cual fue logrado ante las autoridades y está en marcha.

El escenario de conflictividad regional, nacional, ha evidenciado demandas mayoritariamente territoriales (accesibilidad, defensa de tierras, territorio comunal) y asuntos medioambientales a las empresas extractivas, mineras, petroleras, forestales; de defensa de la producción nacional, sostenibilidad agraria, medioambiental y amazónica, de la seguridad alimentaria y nutricional y seguridad ante los factores de intercambio y volatilidad de precios; también demandas por el acceso a principales recursos productivos (agua, vías, infraestructura productiva, etc.) redistribución de recursos financieros y tributarios como de respeto, derechos e identidad de pueblos originarios, respeto a la consulta, decisión y su autonomía, también reconocimiento e institucionalidad.

MUNDO PRODUCTIVO ASOCIATIVO-COOPERATIVO

En torno a los productores organizados, se registra 8% pertenecientes a una asociación o una cooperativa (INEI 2013), se señala que 4.5% de productores organizados tiene enfoque empresarial. Peralta (2018) calcula la existencia de 303 organizaciones²⁵ entre asociaciones y cooperativas, así

pobreza rural; por seguridad alimentaria y agricultura familiar; saneamiento físico legal de predios rurales incluido comunidades campesinas y nativas; gestión sostenible de los recursos naturales: agua, cambio climático, biodiversidad; financiamiento para sector agropecuario; asociatividad-cooperativismo (incentivos: gravamen); acceso a mercado nacional y global; servicios de infraestructura rural; transferencia e innovación tecnológica; restitución de aranceles, incremento del fondo AGROPERÚ.

— 25. Los productores agropecuarios organizados, han incrementado su acceso a infraestructura de acopio y equipamiento para la comercialización: en la costa (de 12.8 a 19.4%), en la sierra (de 20.1 a 37,1%) y de 12.9 a 19.8% en la selva (INEI 2015). Participación según líneas de producción: Cafetaleros (con 23% del valor de exportaciones y 70% son cafés especiales); cacaoteros (exportan directamente cerca de 40% del valor total exportado); Bananeros (exportan \$ 85 millones y cerca de 70% de lo que producen). Estas organizaciones de productores, brindan contribuciones sociales a comunidades y regiones, en infraestructura y equipamiento comunal con los remanentes generados en años de buenos precios.

como 98 620 productores en un área de 246 850 ha. Dentro de estos productores, destacan los de agricultura convencional con menos organizaciones, pero con muchos productores, como los de arroz (7 500 productores y 65 org.) algodón (10 000 y ocho org.) así como los de café con amplia organización (65 000 productores y 112 org.) cacao (5 000 y 19 org.); y en agricultura agroexportadora, en banano orgánico (5 500 y 35 org.) quinua (1400 y cinco org.) mango, uva; en ganadería leche (900 y cinco org.). Mantienen dificultades de inserción a mercados, infraestructura (titulación, mercados de crédito, sistemas informativos), como técnicas operativas.

Entre los incentivos y condiciones de entrada para su articulación a estas cadenas, según Paredes y Fort (2018): capital humano, crédito, titulación, aversión al riesgo, acceso al riego, concentración de la cartera de cultivos y condiciones de conectividad, la superficie y estructura de tenencia (riego, escala y fragmentación); la conectividad (camino y transporte), disponibilidad de recursos (agua, tierra) así como su dotación de activos (capital suficiente para cumplir acuerdos y reducir costos operativos de articulación, independencia productiva de asociados, el manejo gerencial y conocimiento del mercado y adecuado capital social) como la articulación desde los costos de transacción que los productores enfrentan, la escala y fragmentación de la tierra, la proximidad a circuitos de exportación, acceso estratificado para la integración a la cadena en función de variables como: nivel educativo, escala de la tenencia de tierra, acceso a insumos, crédito. También, se estima que 50% de los productores articulados a estas cadenas de valor agrícolas, son pequeños y un tercio se mantiene bajo condiciones de pobreza (Fort *et al.*, 2018). Destacan los productores de banano orgánico, cuyas cooperativas más antiguas exhiben mejores resultados, mejores prácticas agropecuarias y acceso crediticio y valorización de sus activos (infraestructura, maquinaria) y en el ingreso neto agropecuario de hogares, diferenciándose del sector no articulado al comercio justo.

Se trata de una compleja red de productores,²⁶ organizados bajo relaciones y procesos de articulación vertical, especialización productiva,

— 26. Compuesta por 100 000 productores articulados al CJ en 251 organizaciones: 70 000 caficultores, agrupados en 146 organizaciones; 10 000 cacaoteros de 45 cooperativas; 10 000 productores de banano de 35 organizaciones; y 10 000 de mango, espárragos, palmito, pane-

desde una perspectiva y racionalidad de cooperación, con prácticas incursionadoras en mercados, en cuestionamiento y demanda de justicia en el intercambio comercial y con participación en redes de comercio justo.

COORDINADORA NACIONAL DE PEQUEÑOS PRODUCTORES DE COMERCIO JUSTO DEL PERÚ (CNCJ PERÚ)

Entidad que representa a los pequeños productores organizados e involucrados en el comercio justo (CJ). Es un organismo nacional representativo de la Coordinadora Latinoamericana y del Caribe de Pequeños Productores y Trabajadores de Comercio Justo (CLAC) en el Perú, la cual es constituida por las organizaciones de pequeños productores (OPP) de CJ en cada país latinoamericano, independientemente de lo que producen, además tiene sus propios procesos y estructuras de toma de decisiones a nivel nacional. Es responsable de realizar la concertación y ejecución del Plan Estratégico y responsable del posicionamiento del sistema CJ en el país. Comprende 175 organizaciones miembros.²⁷ El comercio justo, plantea una relación más directa y solidaria entre el consumidor y el pequeño productor; su modelo propicia que el productor obtenga un ingreso digno como reflejo del valor real de su trabajo y le permita impulsar sus propios medios de desarrollo comunitario y comercial. A cambio, se informa al consumidor sobre el origen del producto, éste obtiene un producto de alta calidad integral a un precio razonable, mientras brinda apoyo al desarrollo sustentable del

la, lúcuma, kion, castañas, palta y quinoa, entre otros cultivos, asociados en 25 cooperativas. También existen organizaciones de nivel como la Asociación Peruana de Productores de Cacao (Appcacao), creada en 2004, agrupando a 30 000 productores organizados en 25 asociaciones y cooperativas en 11 departamentos, con área productiva aproximada de 25 000 ha.

— 27. De ellas, 93 son *organizaciones de café* (50 cooperativas, 31 asociaciones, nueve centrales, dos CAC, un comité); 32 *organizaciones de cacao*; 26 *organizaciones de banano* (21 asociaciones, dos cooperativas). Además tres organizaciones de hortalizas y legumbres (dos asociaciones, una cooperativa); una organización de quinoa; seis organizaciones de fruta fresca (una central, cuatro asociaciones una cooperativa, estando cuatro de ellas en Piura, dos en La Libertad); una organización de hierbas y especias; una asociación de jugos de frutas; dos organizaciones de pulpa (una cooperativa, una asociación); una cooperativa de semillas y frutos oleaginosos; una asociación de nueces; cuatro organizaciones de azúcar de caña (tres cooperativas, una asociación).

productor. Se orienta hacia el funcionamiento democrático de productores, mantenga su libre iniciativa y trabajo con dignidad, respetando los derechos humanos; implica la negativa a los subsidios y ayudas asistenciales, como el rechazo a la explotación infantil; evita la intermediación entre productores y consumidores; propugna por la igualdad entre hombres y mujeres; como la valoración de la producción sustentable y cuidado del medio ambiente. Entre sus principales actividades: la articulación de la comunicación entre CLAC y las OPP; coordinación con las redes de productos específicos, la búsqueda de mecanismos de gestión para incidir en las políticas locales a favor de las organizaciones miembros. Han iniciado demandas: contra la no gravación e impuesto a la prima del Premio Fairtrade en el país.

Su horizonte, se explicita solo desde sus previstas proyecciones organizacionales:²⁸

Hemos iniciado un *esfuerzo para lograr desarrollar un Comercio Justo Nacional*, es decir, que los productos que elaboran los pequeños productores organizados puedan también llegar a desarrollarse en el país, pues actualmente el comercio justo se orienta al mercado de Europa y al mercado de los países desarrollados, por cuanto ellos tienen las capacidades para pagar un precio adicional en reconocimiento al esfuerzo y a la calidad de los productos que se producen en los países del sur, pero también creemos que hay un sector de la población en el Perú que puede también brindar esa oportunidad de desarrollo a los pequeños productores dándoles un reconocimiento a su trabajo y esfuerzo, pagando un “sobreprecio” o justo, si es que se ofrece un producto de calidad oportuno y con prácticas sociales y que este beneficio redunde en el desarrollo y crecimiento de sus comunidades, brindando servicios sociales de tal manera que puedan desarrollarse. También, se *impulsa la capacitación para un relevo generacional de líderes*, así como se trata de buscar beneficios para que se *impulse el cooperativismo agrario* y sean dado normas para que las cooperativas sean beneficiarias de algunos incentivos tributarios, por ello se

— 28. Entrevista a dirigencia organizacional, registrada en plataforma institucional. Consultar <http://comerciojusto.pe/>.

informa y difunde el comercio justo, pues solo porque las organizaciones solas han podido articularlo ha continuado este proceso —si bien es cierto hay una coordinadora nacional, que articula a todas y está orientada a velar por el cumplimiento de todos los compromisos que hay en el sistema para beneficiar a los pequeños productores— es importante en esta estrategia que tenemos de divulgar y proponer *el símbolo de pequeños productores* y necesariamente vamos a tener que articularnos con las instituciones del Estado y otras instituciones privadas. Creemos que debe *proponerse una ley que beneficie la organización de pequeños productores*, si bien es cierto se han dado algunas normas que benefician a las cooperativas agrarias, pero hay muchos pequeños productores que no están organizados y podrían acceder a estos beneficios, pero no hay políticas que impulsen este esfuerzo de organización de pequeños productores, debemos hacer un esfuerzo para que las autoridades y el parlamento conozcan este proceso [...] que alienten la organización de pequeños productores hacia formas de organización solidaria como cooperativas, asociaciones.

Respecto a las relaciones establecidas desde los diversos ámbitos de existencia social, se explicita en torno a *naturaleza*, la valoración de la calidad y la producción sustentable, como también el cuidado del medio ambiente.

En cuanto a *trabajo*, se plantea:

Nos identificamos con una economía solidaria de autogestión, donde los mismos actores realicen con su propio esfuerzo las actividades, de tal manera que organizados se puedan realizar tareas comunes y puedan beneficiarse en una participación justa y equitativa entre todos; sea participativa, tanto en el esfuerzo como en la retribución de ese esfuerzo, es decir, cuando se hace esa acción económica, este fruto sea también equitativo, distribuido entre los que participan de ese proceso, en una economía si bien es cierto de mercado, que trata de ser lo más equitativo, más justo y que la distribución de sus ganancias, ingresos sean mejor distribuidos y enfocada a brindarse servicios sociales

como salud, educación. También impulso del símbolo de Pequeños Productores, es un distintivo de calidad garantizada que identifica nuestros productos de CJ en el mercado²⁹ (cursivas nuestras).

En cuanto a *género*, se explicita la equidad de género e igualdad entre hombres y mujeres, como eje orientador de acciones conjuntas. Como organización se ha aprobado y reafirmado su voluntad política de incorporar a las mujeres en órganos de gobierno y la toma de decisiones nacional y en bases.

JUNTA NACIONAL DEL CAFÉ (JNC)³⁰

El mundo cafetalero organizado,³¹ constituye una compleja red de productores (152 548 empadronados), destacándose las cooperativas,³² es-

— 29. El Sello de Certificación de CJ FAIRTRADE, es sello de garantía al consumidor, que certifica el cumplimiento de los criterios de CJ.: respeto a los derechos de los trabajadores y la libre sindicalización, como práctica cotidiana para darle sostenibilidad al diálogo social en las organizaciones de pequeños productores de CJ.

— 30. El mundo cafetalero comprende a 223 482 familias de Junín, San Martín, Amazonas, Cusco; también 425 416 ha de café en 17 regiones; con 150 000 ha bajo nomenclatura de cafés especiales, en su mayoría provenientes de pequeños productores (representa 35% del parque cafetalero, del cual 110 000 ha son de agricultura orgánica) según IV Censo Nacional Agropecuario 2012. El café ocupa gran superficie agrícola, el tercer lugar en el valor bruto de producción agrícola y 95% de su cosecha (mayoría grano verde) se destina a mercados internacionales. El parque cafetalero (valorizado en \$ 2 250 millones) tiene mayores inversiones de pequeños productores, esencialmente familiar (85% menos de 5 ha) según la JNC. El café es el principal producto de agroexportación (\$ 726 millones, 2017) el país es el segundo exportador mundial de café orgánico, constituye fuente de trabajo y cultivo alternativo a los cultivos de coca.

— 31. Constituye 53% del total de organizaciones articuladas al CJ. Entre ellas: Junta Nacional del Café, la Federación Nacional de Cafetaleros y Agricultores del Perú (siete regiones), la Coordinadora Nacional de Jóvenes Cafetaleros y la Coordinadora Nacional de la Mujer Productora del Café y Cacao. La Central de Organizaciones Productoras de Café y Cacao del Perú (13 cooperativas y 10 000 agricultores en zona VRAEM) es asociación de segundo grado.

— 32. Participación de 60 cooperativas exportando 21% del valor total de embarques y 19,5% de carga total declarada por empresas exportadoras de café. Generan 30% de divisas del sector agropecuario. Notoria participación de Central Fronteriza de Cafetaleros (Cenfrocafé), creada en 1999 con 220 socios, hoy con 2 300 socios, inicia exportaciones directas hacia mercados de cafés de calidad (más de 120 000 quintales en 2007) e incrementa el promedio de cosecha (de 25 a 56

pecialmente en la producción de cafés especiales hacia los mercados especializados y contando con diferentes sellos de certificación en función de mercados, de modo que garantizan y certifican calidad, logrando una mejora significativa de precios.³³ Representan la mayoría de los productores agrupados; 61% de ellos exporta de manera directa y el resto, a través de alguna empresa exportadora. Existiendo productores agrupados en cooperativas y asociaciones (30%) que apuestan al café especial, ligados al C; productores articulados a un proceso de federalización, han impulsado la Federación Nacional de Cafetaleros y Agricultores del Perú (Fencaap) y una Plataforma Nacional de Cafetaleros; también los productores articulados directa y comercialmente a empresas; y una gran mayoría de productores no articulados ni organizados.

Sus demandas y agenda 2018 incluye: facilidades en el pago de la deuda cafetalera (reprogramación de pago de capital a ocho años, fraccionamiento e intereses canjeados con siembra de árboles para captura de carbono, monetización y formación de Fondo); financiamiento y reactivación de Agrobanco; constitución del Fondo de Desarrollo Cafetalero, con recursos recuperados de programas; renovación del Parque cafetalero³⁴ afectado por plagas; prevención y control de la presencia de glifosatos en cafés orgánicos certificados; anulación del impuesto de 9 soles por quintal de café de C; aplicación del *Drawback* (establecido en 1995, el gobierno dispuso en 2019, bajar de 4 a 3% esta tasa de restitución de derechos arancelarios) sobre cafés especiales certificados; fortalecimiento del Consejo Nacional del Café; impulso del Plan Nacional de Acción del Café

quintales en 2000). Su rendimiento promedio 2014 (1 380 kg café pergamino por ha) es superior al promedio nacional (600 kg).

— 33. Hoy tienen problemas en condiciones productivas, precios y financiamiento; por diferencia entre precios de costo-venta e ingresos de S/3.09 kg y pérdidas acumuladas (S/2 700 millones) en los últimos tres años por plagas (roya) lluvias, el encarecimiento y escasez de mano de obra, el deterioro de vías e infraestructura; el endeudamiento y embargos; además de bajos precios, por la crisis, volatilidad, depresión de precios internacionales y su contracción de compra, debido a la sobreoferta mundial de café (170 millones de sacos en 2018).

— 34. De 80 000 ha previstas en Plan de Renovación de Cafetales, han sido 20 000 ha realizadas con inversión de productores y cooperativas y solo 37 000 ha con recursos del Plan Presupuestal público.

al 2030; Programa de cultivo de café con Agroforestería; promoción de consumo nacional de café con recursos de aplicación de un arancel (10%) a importación de cafés instantáneos; fomento de asociatividad empresarial e integración cooperativa cafetalera, generando recursos que faciliten inversiones en innovación tecnológica, formación de recursos humanos y la implementación de servicios con fines de economía de escala.

La Junta Nacional del Café formada el 6 enero 1993, representa a los productores organizados³⁵ y a 20% de productores,³⁶ teniendo 56 organizaciones cafetaleras (representan 45% de empresas exportadoras de café) y 70 000 familias socias de 14 zonas cafetaleras. Formada inicialmente por cinco centrales cooperativas (Cocla-Central de Cooperativas Agrarias Cafetaleras de La Convención y Lares, Cecovasa-Central de Cooperativas Cafetaleras de los Valles de Sandía, CAFÉ PERÚ, Central de Cooperativas Agrarias Cafetaleras Vraquus y Ceoacnor), con finalidades de representación y defensa; propuesta y negociación de políticas cafetaleras; así como de prestación de servicios. Acuerdan desde evento nacional (1996) trabajar en cuatro líneas estratégicas: gestión empresarial eficiente y transparente; promoción de café de calidad y cafés especiales; servicios de calidad a los asociados; y alianzas estratégicas con entidades públicas y privadas del país y del exterior. Se han propuesto contribuir con el proceso expansivo del sector cafetalero en el mercado nacional e internacional, con una oferta de café de alta calidad; buscando cumplir su función de facilitación en el alcance hacia los nichos de mercados particulares, a través de conocimientos especializados, fortalecimiento organizacional y de capacidades; también ofrece servicios a sus bases socias, como capacitaciones, apertura de mercados y vínculos con ferias internacionales. Sus tareas priorizadas son el impulso de: cafés especiales (C, orgánico, otros); normas de calidad; incidencia y defensa. Señala como:

— 35. En tanto, la Cámara Peruana del Café y Cacao (CPC), representa 18 empresas exportadoras, con participación de 65-71% del volumen de exportaciones.

— 36. Exportaron café 162 empresas (2016); entre las 10 primeras —destaca la cooperativa (Cenfrocafé) en sexto puesto— representaban 73% del volumen y 75% del valor total exportado. Las 10 siguientes, incluyen seis cooperativas, exportando 9% del volumen y 11% del valor total. Las 142 empresas restantes, exportaron 16% de volumen y 16% de valor. Las cooperativas lograron, 35 dólares más que el promedio de las empresas.

Misión: fortalecer las *capacidades de gestión y negociación* de las organizaciones cafetaleras peruanas.

Visión: ser reconocida como una organización de *cafetaleros competitivos* en el mercado y *actores del desarrollo regional y nacional*.

Sus objetivos institucionales, apuntan a fortalecer las capacidades negociadoras y de influencia nacional e internacional; promocionar el desarrollo territorial cafetalero; apoyar la competitividad productiva y empresarial de las organizaciones cafetaleras y desarrollar las capacidades internas de la institución.

Entre sus principales acciones, destacan el reconocimiento nacional del café, también fondos y convenios, mecanismos de facilitación tributaria, como beneficios sociales. Entre sus logros,³⁷ señalan la normatividad para la producción y comercialización, los beneficios tributarios y financieros, su internacionalización comercial, como el reconocimiento de producto bandera e inclusión en la normativa cooperativa. Algunas iniciativas³⁸ y

— 37. Destacan: la incorporación como beneficiarias en la Ley de Amazonía; la anulación de IGV (19%) al acopio y exportación de café (2002); la modificación de Resolución tributaria de 1.5% por el valor de venta del café y diversos productos agrarios (2006); su reconocimiento económico social declarándolo Producto Bandera; la declaración de interés nacional de la instalación, rehabilitación de las plantaciones de café (2008); el Convenio MINAG-JNC (2009) para programa y asignación de un fondo de crédito de S/30 millones, para productores organizados de café diferenciado; la Cooperación Interinstitucional entre ESSALUD-JNC facilitando su acceso a servicios de salud; la aprobación por Congreso de la República de Ley N° 29683 de reivindicación del Acto Cooperativo (2011); la aprobación de Ley N°29972 promoviendo la inclusión de los productores agrarios a través de las cooperativas (2012) que permite su ordenamiento contable con beneficios tributarios.

— 38. "Norma para la producción y comercio de semilla y plantones de café de la clase no certificada" "la cual busca el ordenamiento de producción y comercialización, fijando criterios mínimos para semilla y plantones de café; Propuesta de adaptación de cadena del café al cambio climático"; Proyecto Modelo de Desarrollo Sostenible para el Café Peruano, bajo Convenio de Cooperación Técnica No Reembolsable BID-JNC para 37 organizaciones cafetaleras de JNC y de Cámara Peruana del Café y Cacao y 3 000 pequeños productores; *Proyecto Café Correcto* (modelo de formalización de trabajadores rurales en situación de precariedad laboral, de Perú y Bolivia, buscando el fortalecimiento del modelo asociativo rural, el incremento de empleo decente, el acceso a sistemas de aseguramiento y protección social, fortalecer la diversificación de familias cafetaleras y empoderar a los jóvenes como financia 18 proyectos de emprendimientos con contrapartida de cooperativas). También el Proyecto SIC CAFÉ 2021- "Desarrollo de un sistema integral de calidad en cooperativas

proyectos, se relievan en pos de ordenamiento productivo, sostenibilidad, formalización-emprendimiento y protección.

En torno a las relaciones de poder construidas desde los temas de existencia social, se encuentran estas enmarcadas desde propias trayectorias, su proximidad y exigibilidad de los principios del CJ; también condicionadas a su funcionalidad, necesidades gremiales de incidencia y defensa, su posicionamiento sectorial productivo. Desde su discursividad pública,³⁹ se plantea en torno:

Naturaleza

- Desarrollo sostenible para el café peruano.
- Fomento del desarrollo sostenible de las cooperativas agrarias.
- Financiamiento de los procesos de innovación e introducción de germoplasmas.
- Investigación de nuevas variedades de semillas, resistentes de plagas y sean certificadas.
- Manejo de herramientas e implementación de tecnologías, para la reducción de emisiones de gases de efecto invernadero en la producción de café.
- Iniciativas de conservación de bosques.⁴⁰

empresariales del sector cafetalero peruano”; Proyecto Nama Café “Diseño de herramientas administrativas y financieras para disminuir las emisiones de gases de efecto invernadero en la producción de café de Perú. 2015-2017” a través de acuerdos entre actores públicos-privados, inversiones y medidas tecnológicas de reducción de emisiones (agroforestería, tratamiento de aguas, abono orgánico, reciclaje de desperdicios agrícolas).

— 39. Información rescatada de plataforma organizacional y su revista *Cafetalero*; consultar: <https://juntadelcafe.org.pe/>

— 40. Desde 2018, migrantes andinos de Cajamarca, Amazonas, desarrollan el Programa de Desarrollo del Café, asociado a la conservación del bosque, en el ámbito de la reserva de Aguas Verdes-distrito Pardo Miguel, en San Martín. Suscribieron acuerdo 250 agricultores con el Servicio Nacional de Áreas Naturales Protegidas por el Estado, para proteger y recuperar el bosque. Organizados en la Cooperativa Bosques del Alto Mayo, priorizan el acopio de café de alta calidad, exportado a precios diferenciados y compensatorios. En la recuperación del bosque se ha instalado: un Observatorio de 73 variedades de colibrí y un Observatorio de perdices (12), siendo hoy un centro de acogida turística.

Trabajo

- Fortalecimiento de los emprendimientos, buscando su posicionamiento a través de una estrategia comercial.
- Fortalecimiento del *modelo asociativo*. *Las cooperativas cafetaleras, son importantes porque nos permite acceder a mercados con precios más justos.*
- *Gestión empresarial eficiente y transparente*. Fortalecer las capacidades de gestión y negociación de las organizaciones cafetaleras peruanas.
- *Competitividad productiva y empresarial* de las organizaciones cafetaleras... *Ser reconocida como organización de cafetaleros competitivos en el mercado y actores del desarrollo regional y nacional.*
- Mejoramiento de la *calidad* del grano con la finalidad de mantener al país como el segundo exportador de café orgánico.
- Mejoras en el control sanitario, la *productividad*, variedades; estudio del clima ... *acceso a la capacitación, investigación, asistencia técnica. Alianza con empresas privadas* para cultivar hasta 1200 ha de prueba con nuevos cultivares de mayor rendimiento.
- Acceso al mercado. Búsqueda de *nichos de mercados particulares*, a través del aporte de conocimientos especializados, fortalecimiento organizacional y de capacidades.
- *Refinanciamiento de deuda* cafetalera, con interés de 5%. *Créditos agrarios*, financiamiento de un fondo de emergencia por desastres o plagas.
- *Reducción de impuestos*, ya que las tasas son muy elevadas; dejar sin efecto la disposición de aplicar impuesto al monto diferencial que por prima \square reciben los productores certificados.
- Oferta de café de alta calidad, *comprometida con el desarrollo económico y social.*
- Expansión del sector cafetalero en el mercado nacional e internacional. *Promover el consumo interno.*
- *Empleo decente* de trabajadores rurales informales que participan en las cadenas de valor del café en las regiones.
- Acceso a servicios de salud, financiamiento de un *seguro para los agricultores.*

- Fortalecer la diversificación de las familias cafetaleras y *empoderar a los jóvenes productores (cursivas nuestras)*.

Autoridad

- Conformación del *Consejo Nacional de Café* con mecanismos de representación de productores, organizaciones y gremios nacionales, gobiernos regionales y locales.
- Defensa del *modelo cooperativo*, pues “este sistema se basa en la *gestión democrática*, cada socio tiene *voz propia* a diferencia de las sociedades anónimas, donde los accionistas mayores toman las decisiones, *es el fin solidario por el cual se crean las cooperativas*”. Es una alternativa frente al comercio que busca pagar precios por debajo del mercado, porque *nos permite acceder a mercados con precios más justos*. En cambio, nosotros buscamos el beneficio del agricultor que reciba un monto justo por sus productos. Nos unimos en una cooperativa, porque el mercado exige volúmenes grandes de calidad que en la mayoría de las ocasiones, como pequeños productores no se pueden comercializar y así conseguimos un mejor precio. La *unidad gremial, es importante porque solos nunca vamos a poder hacer nada*. Las cooperativas sirven como un ente articulador en la comercialización de café, siendo como una mano invisible para que los precios no se vean deteriorados; además de brindar capacitación técnica. La *cooperativa no tiene fines de lucro, sino que brinda un servicio a todos los productores*. Nosotros, como exportadores, *aportamos al fisco, debe haber la recuperación de impuestos*. Las organizaciones se convierten en articuladoras en el campo, para el acceso al crédito, al mercado, a las negociaciones colectivas y son muy necesarias, porque el minifundio es extremo y nadie puede llegar al mercado en esas condiciones. Necesitamos que *ese acceso esté registrado en la ley, pero que no nos tomen como si fuéramos empresas del mundo productivo capitalista*, porque lo que hacemos es el ejercicio de representar a pequeños productores que se asocian. Tributamos, pagamos todos nuestros impuestos y no vemos ninguna acción de parte del gobierno. Por eso, el acto cooperativo debe quedar enmar-

cado en la Ley General de Cooperativas, para evitar que un ministro de Economía y luego otro lo cambie ⁴¹ (cursivas nuestras).

Género

- Se ha formado la *Coordinadora Nacional de la Mujer Productora del Café y Cacao* (32 organizaciones) como organismo de la JNC, con fines de *equidad, emprendimiento*. Se calcula comprenden 60% de los 65 000 puestos de trabajo generados en el país.

Entre las principales tensiones y ejes de conflicto habidos desde este campo de productores han sido: la situación de emergencia del sector cafetalero por plagas de roya amarilla en 2013, afectando 90% de su producción (más 100 000 ha) con grandes pérdidas (350 millones); originando el paro indefinido cafetalero, con bloqueo de vías en selva central, incluso dos agricultores desaparecidos, demandándose, la declaratoria de emergencia, el refinanciamiento de deudas, la reanudación de crédito, titulación de agricultores independientes para el acceso crediticio. El acuerdo final con el gobierno, implicó la compra de deuda en condiciones concesionales y aprobación de línea de crédito de 100 millones para renovación de plantaciones, así como la creación de consejos regionales del café. El insuficiente recurso asignado y crecientes deudas, como baja de precios, ha mantenido este conflicto, reiterándose sucesivas medidas de paro, acumulando pérdidas aproximadas de 1100 millones y un acuerdo de mesa de

— 41. En torno a la aplicación del impuesto a la prima al CJ, ha señalado la JNC, que las cooperativas agrarias “recaudan la prima para usarla en objetivos comunales” y solo excepcionalmente, por acuerdo de los socios, es distribuido en efectivo. Con base en los criterios de Fairtrade y acuerdos contractuales entre exportadores y consumidores, las Primas Fairtrade, no constituirían ingresos para las cooperativas, pues el “patrimonio de éstas no se ve ni puede verse incrementado por estas Primas. [...] el propósito de este sistema, no están destinadas a favorecer patrimonialmente a las cooperativas, sino a los pequeños productores de forma grupal o excepcionalmente, de forma directa, previo acuerdo de los socios”. Por tanto, los montos recibidos por la cooperativa son intangibles y no pueden usarse para algún gasto o costo de la organización. Requisito primordial para calificar un concepto como ingreso, es que éste incremente el patrimonio de la entidad, ello no ocurre en las cooperativas y “por lo tanto, no debe ser gravado”. Demandan no ser penalizados por acceder al mercado diferenciado y cumplir con buenas prácticas agrícolas ecológicas y sociales.

trabajo y agenda entre autoridades-productores, a fin de elaborar de alternativas viables y sostenibles para recuperación de la actividad cafetalera. En ínterin, el gobierno aprobó la Estrategia de Desarrollo del Sector Cafetalero 2016-2018, así como tras paro indefinido en 2018 acuerda el impulso efectivo del Plan Nacional de Acción del Café al 2030, con audiencias públicas, también se incorpora la Federación al Consejo Nacional.

Actualmente, no son solo demandas de atención de emergencia y renovación de cafetales, seguros, refinanciamiento o subsidios, sino de investigación/innovación para semillas resistentes con Fondo de Desarrollo, extensión de sistemas agroforestales, con el financiamiento de uso de intereses de deudas cafetaleras, devolución *drawback* y aplicación de aranceles a cafés importados. Asimismo, han ampliado sus agendas, su articulación y han sido partícipes en este año del paro agrario convocado desde Conveagro, que recoge sus principales demandas.

No es explícito en estas organizaciones, a diferencia de países de la región, un cuestionamiento al asimétrico mercado cafetalero mundial (\$200 millones) con participación desigual de productores del sur (10%), demandando la sostenibilidad de la producción y el reconocimiento del papel determinante de caficultores (25 millones) en la base de dicha cadena; o la crítica en la participación del C bajo relaciones subordinadas de cooperación norte-sur, entre otros.

REFLEXIONES FINALES

Desde esta breve aproximación al mundo de productores, se aprecia en el mundo campesino indígena, una perspectiva guiada por principios de relacionalidad e integralidad en abordajes de sus procesos de reproducción de la vida, cultura y pueblos originarios y de su organización en torno a la disputa de tierra-territorio, posesión, distribución colectiva de recursos comunitarios, compartiendo ejes comunes en torno a su cuestionamiento de una visión de naturaleza como ajena o recurso, explicitando una armonía, relacionalidad con la naturaleza, la tierra, desde una relación sujeto-sujeto o de responsabilidad en la conservación de la biodiversidad, de los conocimientos ancestrales y actoría en la defensa de la soberanía alimentaria,

que compromete al actuar colectivo comunitario, con base en principios de reciprocidad-solidaridad-compartir en el trabajo, no lucratividad, también la sujeción y subordinación del intercambio en el mercado o no monetizado a principios comunitarios. La defensa de la autonomía, autodeterminación, del derecho de sus modos de vida, a la consulta y salvaguarda de vida y soberanía, desde su construcción de los Buenos Vivires es también propuesta y apuesta en sus horizontes compartidos desde el propio presente. Sus dilemas son propios del marco de disputa de territorio, recursos, reproducción de vida, en entornos y presión por individualización de tierras, privatización y de resistencias, como de tensiones en procesos por descolonialidad de relaciones y poder.

El mundo productivo asociativo, cooperativo, es apreciable en la construcción de relaciones de poder en torno a los ámbitos de existencia social, desde su posicionamiento y contexto influenciado por la discursividad de justicia en el intercambio comercial. Se denota una racionalidad orientada por principios éticos de justicia, de cooperación en la producción y distribución de bienes, servicios y en todos los ámbitos. En una relación con la naturaleza, desde racionalidad socioambiental y visión de corresponsabilidad y cuidado medioambiental, de sostenibilidad y sustentabilidad, como su interés por la investigación, innovación y conservación de la diversidad genética vía un banco de semillas, uso de tecnologías limpias, así como la preocupación y responsabilidad por la reducción de gases de efecto invernadero a diferencia de visiones de solo extracción-explotación; en torno al trabajo, se explicita su universo heterogéneo, sea el trabajo solidario autogestionado u cooperativo, también la defensa y reconocimiento del cooperativismo como forma asociativa de organización solidaria, cooperación solidaria o de autogestión y decisión cooperativa democrática y bajo fin solidario, de equidad en las relaciones de género, no reconocido en el país; como también señalando el trabajo aún incluso como emprendimiento, esfuerzo; pero sí remarcando diferencias con el de empresas capitalistas, enfatizando el no lucro con el trabajo, la gestión social productiva, la propiedad cooperativa de medios de producción, bienes asociativos, la no apropiación individual, ni la acumulación económica incluso patrimonial y cuya distribución es explicitada como no privada, sino desde el compartir

los ingresos, beneficios, bajo criterios y decisión consciente cooperativa de necesaria participación justa y equitativa como comprometida socialmente con su comunidad próxima y la gestión comunitaria ambiental. No obstante, desde su posición, presión e inserción en los mercados y el comercio internacional, aun siendo del CJ con demandas de justicia en el intercambio comercial y de consumo responsable, se plantean exigencias de desarrollo de gestión eficiente, calidad en la producción, competitividad productiva y empresarial, búsqueda de nichos. En torno a autoridad, se asumen los criterios democráticos de representación y participación en diversas instancias ante autoridades públicas, en pos de desarrollo cooperativo, demandas de valoración, reconocimiento de propias formas de trabajo, justicia y economías solidarias convertido en horizonte cooperativo; no es planteado desde autonomías, distancia ni de cuestionamiento al asimétrico mercado cafetalero mundial y tampoco está exento de tensiones.

BIBLIOGRAFÍA

- Ágreda Víctor y Bonfiglio Giovanni (2014), "Lecciones aprendidas sobre asociatividad agraria en el Perú" (Lima), Documento de trabajo, en <<https://usmp.edu.pe/idp/wp-content/uploads/2017/05/Lecciones-aprendidas-sobre-asociatividad-4-4-14.pdf>> acceso 14 de enero de 2019.
- Aguirre, Manuel (2012), "Apuntes sobre Asociatividad Agraria", en *Espacio Compartido* (Lima) 29 octubre 2012.
- Aguirre, Manuel, Chávez, July y García, Lucy (2015), "Gestión empresarial en tres organizaciones socio empresariales de pequeños productores de banano orgánico y de comercio justo del Valle del Chira, provincia de Sullana -región Piura". Tesis para optar el grado de Magister en Gerencia Social, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Alvarado Javier (2009), "El espejismo de la asociatividad: tal como está planteado en el D.L. 1020, el acceso al crédito no lograra generar la asociatividad deseada entre los pequeños productores agropecuarios", en *La Revista Agraria* (Lima: CEPES) núm. 105, p 4-5 marzo 2009.
- Amézaga, Carola y Artieda, Luis (2008), "Hacia un crecimiento con inclusión: la asociatividad como estrategia de desarrollo para las micro y pequeñas empresas agrope-

- cuarias en el Perú”, Programa de Apoyo a la Micro y Pequeña Empresa en el Perú (Lima: APOMIPE).
- Amorós Kohn, Peggy et al. (2007), “Propuesta de un cluster para el desarrollo del banano orgánico en Piura”. Tesis para obtener grado de Magister, Centrum, PUCP, Lima.
- ANGR (2009), “La Gestión del Desarrollo Agrario y los Gobiernos Regionales” (Lima: Asamblea Nacional de Gobiernos Regionales), Documento de Debate 2.
- Aponte, Augusto y Lacroix, Pierril (2010), *Síntesis del estudio de impacto del comercio justo en dos organizaciones de productores de banano del Valle del Chira, Piura-Perú*. (Lima: Agronomes vétérinaires Sans Frontières/Fairtrade Max Havelaar).
- Araujo, Ana Lucía (2018), “El lugar de la tierra en las dinámicas de diferenciación interna en la costa agroindustrial”, en Ford R., Varese M., De los Ríos C. *SEPIA XVII Perú: El problema agrario en Debate* (Lima: SEPIA).
- Burneo, Zulema (2011), “El proceso de concentración de la tierra en el Perú.” Documento de trabajo (Roma: Coalición Internacional para el Acceso a la Tierra/CIRAD/CEPES).
- Caballero, José María y Álvarez Elena (1980), *Aspectos cuantitativos de la reforma agraria 1969-1979* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Castillo Juárez, José y Córdova Bermejo, Ulises (2012), “La Ruta de la Pequeña Agricultura en el Bajo Piura: Caso La Bruja” (Piura: CIPCA).
- CEPES (2009), “Especial Concentración de tierras”, en *La Revista Agraria* (Lima: CEPES) núm. 107, mayo 2009.
- Coraggio, José Luis (2011), “La economía social como vía para otro desarrollo social”, en Acosta Alberto y Martínez, Esperanza (eds.), *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. (Quito-Ecuador: Abya-Yala) 1era edición.
- Cotlear, Daniel (1984a), “Desigualdad, derechos de propiedad y migración en las comunidades andinas: un estudio de caso de siete comunidades campesinas de la sierra Sur”, en *Revista Andina* 4 (Cusco, Perú: Centro Bartolomé de las Casas) Año 2 núm. 2, diciembre 1984.
- Cotlear, Daniel (1984b), “Productividad agrícola y aprendizaje en el minifundio serrano del Perú”, Informe de Investigación presentado a ECIEL en el Proyecto Productividad y Aprendizaje en el Medio Rural en América Latina (Lima: PUCP, CISEPA).
- Cotlear, Daniel (1989), *Desarrollo Campesino en los Andes* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos), Serie: Estudios de la sociedad rural 11.

- Díaz, Jorge (1986), “Problemas y contradicciones de las empresas comunales en la Pampa de Anta, Cusco”, en DESCO, CLA, CEDEP *Comunidad campesina y empresa comunal*, (Lima: DESCO/CLA/CEDEP).
- Díaz Muñoz, Guillermo (2011), “Las economías solidarias latinoamericanas como construcción de alternativas de resistencia y liberación desde abajo: un estudio comparado de casos micro y macro de México, Argentina, Brasil y Bolivia (1989-2009)”. Tesis doctoral, doctorado en Estudios Científico Sociales. Guadalajara, México, ITESO.
- Diez, Alejandro (1998), *Comunes y haciendas: procesos de comunalización en la Sierra de Piura (siglos XVIII al XX)* (Cusco: CBC-Piura/ CICPA).
- (2014), “Cambios en la ruralidad y en las estrategias de vida en el mundo rural. Una relectura de antiguas y nuevas definiciones”, en Diez, A., Ráez E., Fort R. (eds.) *SEPIA XV Perú: El Problema Agrario en debate* (Lima: SEPIA).
- Eguren, Fernando (1990), “La Reforma Agraria y el nuevo orden en el campo peruano”, en *La Reforma Agraria Peruana, 20 años después* (Lima: Centro de Investigación y Capacitación/ ITAL Perú).
- Eguren, Fernando (2006), “Reforma agraria y desarrollo rural en el Perú”, en Eguren F. (ed.), *Reforma agraria y desarrollo rural en la región Andina* (Lima: CEPES).
- Elgue, Mario y Chiaradía, Claudia (2007), *Formas asociativas para la agricultura familiar. Elementos para el análisis funcional y normativo de las distintas formas jurídicas* (Buenos Aires: Prodernea/Prodernoa), 1a ed.
- Eresue Michel, Gastellu Jean-Marc, Malpartida Efraín, Poupon Henri (comps.) (1990), *Agricultura Andina: unidad y sistema de producción. Diálogo entre Ciencias Agrarias y Ciencias Sociales*. Instituto Francés de Investigación científica para el desarrollo en cooperación, Universidad Agraria La Molina (Lima: ORSTOM/Horizonte).
- Escobal Javier y Armas, Carmen (2015), “Estructura agraria y dinámica de pobreza rural en el Perú” (Lima: GRADE). Documento de Investigación Desarrollo Rural y Agricultura 79.
- Escudero Letona, Karem (2017), *La situación de las mujeres rurales en el Perú* (Lima: Asociación Servicios Educativos Rurales-Perú), Serie Informes/País.
- Fairlie, Alan (2008), *Asociaciones de pequeños productores y exportaciones de banano orgánico en el Valle del Chira* (Lima: COPLA).
- Federación Nacional de Mujeres Campesinas, Artesanas, Indígenas, Nativas y Asalariadas del Perú-Fenmucarínap (2017), “Horizontes comunitarios por el buen vivir

- desde las mujeres latinoamericanas”, en Seminario Internacional *Economías alternativas, diálogo de saberes y derechos económicos de las mujeres*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, octubre, Perú.
- Ferrando Perea, Ampelio (2015), “Asociatividad para mejora de la competitividad de pequeños productores agrícolas”, en *Anales Científicos* (Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina), núm. 76 (1): 177-185.
- Figueroa, Adolfo (1981), *La economía campesina de la sierra del Perú* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Figueroa Adolfo (1983), “Innovación tecnológica en la agricultura campesina en el Perú”, en *Seminario: Tecnología, productividad y planificación microrregional* (Lima: Universidad Nacional Agraria).
- Figueroa Adolfo (1986), “Producción y distribución en el capitalismo subdesarrollado”, en *ECONOMIA* (Lima) vol. IX, núm. 17-18 junio-diciembre.
- Figueroa Adolfo (1996), “Pequeña Agricultura y Agro-industria en el Perú”, en *ECONOMIA* (Lima) vol. XIX, núm. 37-38 Julio-diciembre.
- Fort R., Varese M., De los Ríos C. (edit.) (2018), *SEPIA XVII Perú: El problema agrario en Debate* (Lima: SEPIA).
- Fuentes, César; Medina, Christiam; Rojas, Mercy; Silva, Nilton (2015), *Políticas públicas de desarrollo productivo para pequeños productores rurales* (Lima: Universidad ESAN), Serie Gerencia para el Desarrollo.
- Gómez, Vilma (1985), “Economía campesina: balance y perspectivas” en SEPIA, I Reunión Seminario Permanente de Investigación agraria (Piura: SEPIA/FOMCIENCIAS/CONCYTEC).
- Gonzales, Isabel (2018), “(Re)configuración de los territorios hidro sociales para la provisión de agua potable en la cuenca del río Ica: el caso del proyecto de galerías filtrantes en el distrito de San José de los Molinos”, en Fort R., Varese M., De los Ríos C. *SEPIA XVII Perú: El problema agrario en Debate* (Lima: SEPIA).
- INEI (1994), Perú III Censo Nacional Agropecuario 1994. Lima: INEI.
- ____ (1998), *El productor agropecuario: condiciones de vida y pobreza* (Lima: INEI).
- ____ (2013), *IV Censo Nacional Agropecuario-CENAGRO, 2012* (Lima: INEI).
- ____ (2016), *Características de las pequeñas, medianas y grandes unidades agropecuarias 2016. Principales Resultados* (Lima: INEI).
- ____ (2017), *Perú: Censo Nacional de Cooperativas 2017. Resumen Ejecutivo* (Lima: INEI/PRODUCE).

- INEI (2018), *I Censo de comunidades campesinas 2017. Resultados definitivos* (Lima: INEI).
- Instituto del Bien Común/ Centro Peruano de Estudios Sociales CEPES (2016). *Directorio 2016. Comunidades Campesinas del Perú*. Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú SICCAM (Lima, Perú: Instituto del Bien Común/ CEPES).
- Inurritegui, Marisol (2006), “El rol del capital social en la pequeña agricultura comercial de los valles de Piura”. Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, agosto 2006.
- López C. Dania (2016), “Buen vivir y solidaridad económica en Villa del Carbón, México en *Racionalidades en disputa*”, en *Cooperativismo y Desarrollo* 24 (México), vol. 24/ núm. 109/octubre 2016.
- Maldonado Rocha, Gina (2012), “Determinantes e impacto de la asociatividad para el comercio justo: el caso de REPEBAN desde 2005 hasta 2010”. Tesis, Facultad de Gestión y Alta Dirección. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, junio 2012.
- Marañón Pimentel Boris, López Córdova, Dania (2014), “Racionalidad alternativa de las experiencias de solidaridad económica en México: apuntes para el diseño de políticas públicas”, en *Estudios agrarios* (México), vol. 20 núm. 57 noviembre-diciembre.
- Matos Mar, José y Mejía, José M. (1980), *Reforma agraria: Logros y contradicciones 1969-1979* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- MINAG (2010), *Plan Estratégico Sectorial Multianual Actualizado del Ministerio de Agricultura 2007-2011* (Lima: MINAG). Oficina de Planeamiento y Presupuesto.
- MINAGRI (2017), *Programa Presupuestal 0121 Mejora de la articulación de los pequeños productores agropecuarios a los mercados* (Lima: Ministerio de Agricultura y Riego).
- Paredes, Héctor y Fort, Ricardo (2018), “En los márgenes del boom agroexportador: articulación de los pequeños productores a las cadenas de valor globales”, en Fort, Ricardo, Varese, M. De los Ríos C. *SEPIA XVII Perú: El problema agrario en Debate*. (Lima: SEPIA).
- Paredes, Héctor y Vargas Ricardo (2018), “Cadenas de valor agrícolas y su impacto sobre los ingresos de medianos y pequeños productores: evidencia para el caso peruano”, en Fort R., Varese, M. De los Ríos C. *SEPIA XVII Perú: El problema agrario en Debate* (Lima: SEPIA).
- Peralta, Pelayo (2018), “Economía agraria del Perú” (Lima: UNA La Molina) en: <http://www3.vivienda.gob.pe/dnc/archivos/eventosT/10.%20ECONOMIA%20AGRARIA%20MVSC%20-%20PPI.pdf> acceso 14 junio 2018.

- Pérez, E. (2011), “Factores que influyen en la asociatividad de los pequeños artesanos joyeros-orfebres de la región Lambayeque, periodo 2010-2011”. Tesis publicada, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Lambayeque.
- Quijandría, Benjamín; Espinosa, Cristina; Agreda, Víctor; Valer Rosario y García, Amalia (1988), “Sistema de producción y economía campesina: caracterización y estrategias productivas como base de políticas agrarias”, *SEPIA II Perú: El problema agrario en Debate* (Lima: SEPIA).
- Quijano Aníbal (1998), ¿Del polo marginal a la economía alternativa? en Quijano, Aníbal *La economía popular y sus caminos en América Latina* (Lima: Mosca Azul Editores/CEIS/CECOSAM).
- (2011), “¿Sistemas alternativos de producción?”, en De Sousa Santos, Boaventura (coord.), *Producir para vivir: los caminos de la producción no capitalista*. (España FCE).
- Ramos, C. (2011), “Propuesta para la asociatividad de pequeños y medianos productores como estrategia de una exportación directa en el distrito de Motupe, departamento de Lambayeque-Perú”. Tesis publicada. Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Lambayeque.
- Remy, María Isabel (2007), *Cafetaleros empresarios, dinamismo asociativo para el desarrollo en el Perú* (Lima: IEP), Serie Estudios de la sociedad rural.
- Remy (2018), “Agricultura familiar y sostenibilidad”. Ponencia en Coloquio Ciencia y Sociedad, “Agricultura sostenible” (Concytec), 11 de abril de 2019.
- Salas García, Vania (2016), “El Rol de la Asociatividad en la Participación Comercial de los Productores Agrarios: El Caso de Piura” (Lima: CIES). Tercer Informe Final, agosto 2016.
- Taboada, Rossi (2018), “Hacia la conquista de derechos de agua en un contexto de expansión agrícola y escasez: el caso de los «campesinos sin tierra» en el ámbito de la comisión de usuarios Miguel Checa del valle del Chira, Piura”, en Fort R., Varese, M. De los Ríos C. *SEPIA XVII Perú: El problema agrario en Debate* (Lima: SEPIA).
- Tenorio, F. (2010), “No es cierto que la agricultura a gran escala es la única que tiene una opción de éxito”, en *La Revista Agraria* (Lima: CEPES), núm. 119, junio 2010.
- Toledo Velásquez, Diana Isabel (2016), “Asociatividad agraria y estrategias productivas: explorando sus múltiples facetas desde la perspectiva de productores y productoras de la Asociación Talpuy de Sapallanga, región Junín”. Tesis para optar el título de licenciada en Sociología. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, septiembre de 2016.

- Torre Villafane, Germán (1995), *Descomposición de las cooperativas agrarias. Hacia la pequeña agricultura (caso Lambayeque)* (Perú: CESS).
- Trivelli, Carolina (1992), “Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística” en *Debate Agrario. Análisis y Alternativas* (Lima: CEPES), núm. 14, pp. 23-37.
- Trivelli, Carolina; Escobal Javier, y Revesz Bruno (2006), “Pequeña agricultura comercial: límites y posibilidades para su desarrollo” (Lima: IEP). Documento de Trabajo 50, serie *Economía* 45.
- Turín, Cecilia; Carbajal, Mariela; Zorogastúa, Percy; Chamorro, Alan y Quiroz, Roberto (2018), “El boom de la maca: transformando paisajes y sociedades rurales de la zona central altoandina del Perú”, en Fort R., Varese M., De los Ríos C. *SEPIA XVII Perú: El problema agrario en Debate* (Lima: SEPIA).
- Urrutia J., Remy M.I., Burneo M. (2019), *Comunidades campesinas y nativas en el contexto neoliberal peruano* (Lima: IEP/CEPES).
- Vélez, R. (2009), “Sistema de organización de los productores de la cadena productiva de mango en el subsector de riego La Capilla–Tongorrape”. Tesis publicada. Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Lambayeque.
- Villalba-Eguiluz, U., Pérez-de-Mendiguren, J. C. (2019), “La economía social y solidaria como vía para el buen vivir” (España). *Iberoamerican Journal of Development Studies*, vol. 8(1):106-136.
- Zárate, E. (2005), “Diagnóstico del eslabón productivo de la cadena de mango de Lambayeque”. Tesis publicada, Universidad Católica Santo Toribio de Mogrovejo, Lambayeque.
- Zegarra Méndez, Eduardo y Fort Meyer, Ricardo (2010), “Cambios en la estructura agraria 1990-2010”. Ponencia presentada en Seminario II: Recursos Naturales y Desarrollo rural en el Perú (1980-2010) (GRADE), noviembre de 2010.

9. LA DISPUTA HACIA LA DESCOLONIALIDAD DEL CONSUMO ALIMENTARIO. APORTES DE LA LUCHA "INDÍGENA" EN EL CAUCA, COLOMBIA. 2000-2018

HILDA CABALLERO*

INTRODUCCIÓN

En la fase actual de despliegue del patrón de poder capitalista global, se articulan diversos mecanismos que actualizan y profundizan procesos de neocolonización, despojo y desplazamientos forzados. Esto a partir de la configuración de un mercado global de tierras, mediante la adquisición de grandes extensiones de territorio en países periféricos, por parte de gobiernos, asociaciones y empresas extranjeras, que demandan el disciplinamiento de los estados en favor de élites económicas y políticas, para el impulso de proyectos extractivistas y de agronegocios (agroindustriales y agroforestales), bajo el control de corporaciones, empresas y terratenientes. El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre los procesos que a escala global intervienen en la colonialidad del consumo alimentario en los ámbitos locales. En tanto que, este proceso provoca desintegración de comunidades, desplazamientos forzados de poblaciones, degradación de los ecosistemas y la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de productos agrícolas y alimentos, que se orientan prin-

— * Académica en el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México y doctora en el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la misma universidad. Un agradecimiento al Proyecto PAPIIT IN301920, "Sustentabilidad ecológico-ambiental y solidaridad en organizaciones colectivas mexicanas en zonas urbanas y rurales. Logros y contradicciones".

principalmente a satisfacer el mercado mundial. Esta imposición conlleva la desestructuración de los sistemas productivos locales, intensificación de la producción mediante el uso de paquetes tecnológicos y agroquímicos dañinos para los ecosistemas y para la población, generando además, dependencia alimentaria, hambre y pobreza. No obstante, este proceso está siempre acompañado de disputas por resistir y revertir la colonialidad del poder y del consumo alimentario, como es el caso de la lucha “indígena” en el Cauca Colombia, específicamente el Proceso de Liberación de la Madre Tierra, en donde la diversidad de saberes y prácticas comunitarias se orienta a restituir sus formas propias de vida, mediante la recuperación de la tierra, la restitución de la territorialidad y el restablecimiento de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad, teniendo como horizonte la autonomía territorial, política y alimentaria.

El análisis se desarrolla desde la perspectiva de la Colonialidad del Poder, de Aníbal Quijano, que permite explicar cómo opera el patrón de poder moderno, colonial, capitalista, global, en tanto que, articula una estructura de dominación, explotación y conflicto, sustentada, desde la conquista de América, en la naturalización de la clasificación jerárquica de la población mundial, a partir de la idea de la “raza”. Esta clasificación prevalece hasta la época actual, en la que los “negros”, campesinos e “indígenas” ocupan los últimos lugares en la escala social. Con esto se asignaron roles materiales y simbólicos que reproducen la narrativa de que hay poblaciones, formas de vida y de producción de conocimiento superiores e inferiores, legítimas e ilegítimas, para justificar lugares de mando y de obediencia. La Colonialidad del Poder se refiere a la forma como se organiza el poder y el capitalismo, desde una lógica utilitarista que busca el incremento incesante de la producción y el consumo para alcanzar cada vez mayores niveles de rentabilidad. En esta dinámica la racionalidad que envuelve las decisiones y acciones de diversas comunidades “indígenas”, desde la lógica del capital y de la visión hegemónica de la economía, carece de sentido, se les juzga irracionales ya que no explotan los “recursos” de que disponen, son considerados un obstáculo para el “Desarrollo”. Esta mirada contribuye a sustentar el discurso del Progreso-Desarrollo como promesa de integración de todos en la sociedad capitalista, legitimando la

intervención de estados, empresas, inversionistas y desarrolladores (técnicos y científicos), que con el uso de la ciencia y la tecnología sobreexplotan territorios, mediante el cultivo de productos para uso lícito e ilícito, autorizan despojos, justifican desplazamientos, expulsiones y desestructuración de comunidades. En esta dinámica los territorios son considerados contenedores de “recursos”, mano de obra barata y consumidores, supeditados a la lógica del capital.

En este contexto, la lógica comunitaria y territorial que subyace en diversas comunidades “indígenas”, no responde a criterios de productividad y eficiencia económica, en términos de la valoración monetaria y la ganancia, lo que genera disputas no sólo por resistir, sino por revertir la colonialidad del poder y la imposición de patrones de producción y consumo alimentario. El eje de análisis es el consumo alimentario, ya que mediante la restitución de sus formas propias de vida van construyendo alternativas, que contraponen la idea de seguridad alimentaria a la concepción de autonomía alimentaria, la primera, como una cuestión técnica y mercantil, y, la segunda, orientada a la producción de comida, como proceso político, social, cultural, simbólico, fuertemente articulado a su relación armónica con el territorio. Estas luchas se despliegan en diversos países de América Latina, cobrando especial relevancia en Colombia, en la región del Cauca que concentra grandes proyectos destinados a los agronegocios, donde la lucha histórica contra la colonialidad del consumo alimentario, evidencia el uso del alimento como instrumento de dominación, explotación y conflicto, pero también como proceso político de emancipación, en tanto que, en las luchas orientadas a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria, se van construyendo formas alternativas de entender y ejercer el consumo que se alejan de las pautas culturales de la economía capitalista.

El trabajo se estructura en cuatro apartados: en el primero, se analiza el proceso sistémico que está configurando el nuevo mercado global de tierras, evidenciando la globalización del patrón de poder que permite la acumulación por despojo y neocolonización, que ha requerido del disciplinamiento del Estado en favor de élites económicas y políticas, provocando desplazamientos forzados principalmente internos; en el segundo, se abordan los procesos generados con el impulso a los proyectos extractivistas y de agronegocios que amenazan las autonomías alimentarias y de-

vastan territorios y ecosistemas, configurando una geopolítica alimentaria que conlleva la colonialidad global de la producción, distribución y consumo de alimentos; en el tercer apartado, se revisa el proceso de adquisición de tierras y agronegocios en Colombia y el impulso de agronegocios, específicamente en la región del Cauca para entender las dimensiones que adquiere la disputa por la tierra; en el cuarto, se recuperan los aportes de la lucha “indígena” por resistir y revertir la Colonialidad del Poder y del consumo alimentario, específicamente la lucha política y simbólica que emprende el Proceso de Liberación de la Madre Tierra en el Cauca, Colombia, propiciando la configuración de imaginarios críticos descoloniales y la construcción de otras formas de relacionalidad; por último, se presentan algunas reflexiones finales.

NUEVO MERCADO GLOBAL DE TIERRAS: DESPOJO, NEOCOLONIZACIÓN Y DESPLAZAMIENTOS FORZADOS

La adquisición de tierras por parte de estados y empresas extranjeras es un proceso que inició desde el siglo xvi en gran parte del mundo, sin embargo, como señala Sassen (2015), en 2006 se registra un cambio importante por el aumento del volumen y la expansión geográfica de las adquisiciones extranjeras, así como por la diversidad de los compradores (empresas, estados, asociaciones y fondos de inversión). Según estimaciones, entre 2006 y 2011, estos compradores “adquirieron más de 200 millones de hectáreas de tierra en otros países”, gran parte de esas tierras en África y América Latina.

Este proceso, a decir de Sassen, da cuenta de “un cambio sistémico”, marcado en América Latina por la creciente demanda de cultivos industriales, principalmente para biocombustibles, como la palma y la caña de azúcar, y por la creciente demanda de tierras para el cultivo de alimentos, debido al incremento de los precios globales de los alimentos a inicios del siglo xxi, haciendo de la tierra una inversión deseable, no sólo para la producción y extracción de bienes naturales, sino también para la especulación, ya que representa el acceso a una amplia gama de mercancías: alimentos, cultivos industriales, metales, minerales, bosques y agua. Lo que ha estimulado “la formación de un vasto mercado global de tierras”, esto,

porque desde 2006 había indicios de la crisis financiera que estallaría en 2008, lo que ha motivado a inversionistas a proteger sus capitales mediante la adquisición masiva de tierras (Sassen, 2015: 95).

La adquisición de tierras agrícolas por parte de inversionistas extranjeros, en países periféricos no es un fenómeno nuevo, ya que entre las décadas de 1940-1970, se dio un proceso de “control de tierra”, que tuvo continuidad de 1970-1990, periodo en el que se difunden los “contratos de producción” y, desde 1996 inicia el uso de los transgénicos y monocultivos para el impulso de agronegocios. Esto conlleva, que desde inicios del siglo XXI se configure un mercado global de tierras cuyo destino es abastecer la demanda del mercado mundial de metales, minerales y productos agrícolas que garanticen alta rentabilidad. Para ello se requiere el control de vastos territorios, sus “recursos” y sus productos.

Este mercado global de tierras, además de demandar el desarrollo de infraestructura de servicios, por parte de los estados, para hacer más atractivas las inversiones, también presiona para modificar o crear leyes que permitan la enajenación privada de tierras, como las de uso o propiedad colectiva. Lo que conlleva un proceso de mercantilización de la tierra a escala global, que facilite la financiarización de esta mercancía y propicie la especulación, lo que estimula el acaparamiento de grandes extensiones por parte de extranjeros o de élites locales, permitidas y promovidas por los estados, que actúan por presiones o sobornos.

Lo anterior conlleva múltiples desplazamientos negociados o forzados en diversos poblados, principalmente desplazamientos internos, ya sea por la alta cotización de las tierras, obligando a sus pobladores a vender, aún contra su voluntad, o a salir huyendo por la presión de grupos armados que buscan el control de sus territorios, sea para la extracción de bienes naturales o para el cultivo de productos de alto valor en el mercado global. Otro factor que presiona los desplazamientos deriva de la sobreexplotación a la que ha sido sometida la tierra, quedando, cuando menos erosionada, sino es que, con altos niveles de toxicidad, en los suelos, en el agua y en el aire, lo que afecta la salud de todos los seres vivos (Séralini, 2013). Todo eso conlleva la erosión de amplias regiones a escala global, por la pérdida de nutrientes y de la diversidad en la flora y la fauna que también son desplazadas. Ya

que en pocos años las tierras se agotan, como se ha visto “en zonas más antiguas de plantaciones en América Central, el Caribe y partes de África” (Sassen, 2015: 97).

El proceso de acumulación por despojo, basados en la depredación, el fraude y la violencia no corresponde a una “etapa originaria” del capital como señalaba Marx, sino a una dinámica permanente y persistente de prácticas depredadoras de acumulación sustentadas en el despojo material y simbólico de amplios territorio y sus poblaciones, que se expanden por todo el mundo.

RECONFIGURACIÓN (DISCIPLINAMIENTO) DEL ESTADO

En este proces el Estado actúa como instrumento de clase, al servicio de élites económicas y políticas, como parte de un nuevo “Bloque Imperial Mundial” de poder (Quijano, 2000) que reorganiza la dinámica de acumulación capitalista, bajo el control de los estados del centro del sistema mundial, de las grandes corporaciones y de los organismos financieros, para permitir al capital alcanzar altos niveles de rentabilidad. Esto demanda una reconfiguración y disciplinamiento del Estado en favor de dichas élites, que conlleva su conversión progresiva en agencias político-administrativas del capital financiero mundial y del “Bloque Imperial Mundial”, configurándose como un “Estado nacional de competencia” (Hirsh, 2001) fuertemente intervencionista, que orienta sus acción a la movilización selectiva de las fuerzas sociales para la competencia internacional y a la represión de todos los intereses que se contraponen a ella, lo que conlleva la desnacionalización y desdemocratización del Estado.

En los espacios locales las expulsiones y desplazamientos forzados o negociados, dificultan la reconstrucción de la territorialidad, es decir, el restablecimiento de los vínculos entre la comunidad y la tierra. En este contexto cabe destacar la falta de políticas públicas, de capacidad o de interés institucional de los estados, para incidir en las causas que generan la colonialidad del consumo alimentario, tanto por la imposición de patrones de producción, distribución y consumo, como por las restricciones alimentarias propiciadas por la especulación de tierra.

En consecuencia, los procesos de despojo y degradación de los ecosistemas generan, tanto migraciones entre países y regiones geográficas, como desplazamientos internos forzados, obligando a millones de personas a abandonar sus hogares, contra su voluntad. De acuerdo con datos del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), en 2015 el número de desplazados alcanzó una cifra record de “65.3 millones de personas, es decir uno de cada 113 seres humanos, se desplazó de sus hogares debido al conflicto y la persecución”, de éstos, “40.8 millones son desplazados internos, personas que se han visto forzadas a huir de sus casas, pero que no han cruzado las fronteras de sus países”. El país que registran mayor número de desplazados en 2015 es Colombia con 6.9 millones de personas, de un total de 48 millones, por arriba de países en guerra, como Siria, con 6.6 millones de personas, Afganistán con 2.7 millones, e Irak con 4.4 millones (ACNUR, 2016).

Lo anterior permite entender lo que señala Mondragón (citado por Almendra, 2017: 65), “en Colombia no hay desplazamiento porque hay guerra. En Colombia hay guerra para que haya desplazamiento”. Esto se expresa en la “intensificación de la exploración, explotación, exclusión y exterminio” en todos sus niveles y en todos los ámbitos de la vida, a través de proyectos transnacionales minero-energéticos y agrícolas que buscan sin saciedad “agua, petróleo, oxígeno, minería, biodiversidad” (Almendra, 2017: 59). En este contexto se ubican las luchas contra los procesos de despojo de diversas comunidades, entre ellas los pueblos “indígenas”, que se orientan a la recuperación de la tierra y la territorialidad, mediante la restitución de sus formas propias de vida y la búsqueda de autonomía territorial, política y alimentaria. En tanto que, se entiende al territorio como el espacio político, social y cultural que vincula a la comunidad con la tierra.

AGRONEGOCIOS: AMENAZA A LAS AUTONOMÍAS ALIMENTARIAS Y DEPREDACIÓN DE ECOSISTEMAS

En este apartado se plantean los procesos generados con el impulso de los agronegocios, la especulación de la tierra y los proyectos extractivistas,

que afectan principalmente a los sectores rurales (“negros”, campesinos e “indígenas”), señalando lo que sucede en América Latina y específicamente en Colombia.

Los organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, por sus siglas en inglés) impulsaron los agronegocios como respuesta a la crisis alimentaria que se experimentó en el mundo a principios del siglo XXI, por el alto costo de los alimentos. No obstante, se considera que, los agronegocios, dan continuidad a la llamada “Revolución Verde”, modelo de agricultura establecido después de la segunda guerra mundial, que “se basa en monocultivos, uso indiscriminado de plaguicidas y fertilizantes químicos importados, y en el alto consumo de agua y energía” (Martínez, 2010: 629).

Sobre los territorios de América Latina han proliferado dos modelos de “desarrollo”, orientados a lograr el crecimiento económico, por encima del deterioro de los ecosistemas y la pervivencia de diversos sectores sociales marginados, principalmente “negros”, campesinos e “indígenas”. Uno es el extractivismo que consiste en la explotación del subsuelo en busca de minerales e hidrocarburos y el otro, el agronegocio, sustentado principalmente en monocultivos forestales para la producción de celulosa y papel, la producción de agrocombustibles para la obtención de etanol y biodiesel y el cultivo de productos agrícolas para usos lícitos e ilícitos. Todo esto en detrimento de la producción de alimentos, puesto que se supedita el cultivo de comida a la generación de productos que garanticen alta rentabilidad, de acuerdo a los intereses de la estructura corporativa de la agroindustria que se orienta a la producción de mercancías para satisfacer la demanda global de dichos productos.

En la década del noventa se promueven los monocultivos en América Latina, teniendo un gran impulso con la incorporación del uso de transgénicos en 1996. En el año 2000, se incrementa la demanda de alimentos y el alza de precios de los llamados *commodities* (materias primas). A partir de 2006, se impulsan los cultivos para los llamados biocombustibles. Todo esto conlleva un auge de los agro-negocios enfocados a una producción intensiva y extensiva alcanzada principalmente con los monocultivos.

Los agronegocios se han apoderado de grandes extensiones de tierra, para impulsar el cultivo de productos de alto valor en el mercado global, legitimando estas acciones con el discurso del desarrollo y la modernización del campo, lo que propicia una continua explotación de seres humanos y bienes naturales en nombre del “progreso-desarrollo”. Ya que, la perspectiva evolucionista del pensamiento hegemónico, ubica a los “negros” e “indígenas” como sectores atrasados, inferiorizados históricamente, desde la conquista de América, que mediante la clasificación jerárquica de la población mundial, a partir de la idea de la “raza” les niega la capacidad de razonamiento, de producción de conocimiento y de organización autónoma. Con esta narrativa se legitima el discurso de que es necesaria la intervención de estados, empresarios, inversionistas y desarrolladores (técnicos y científicos), para el aprovechamiento y explotación de los recursos y, la generación de mercancías que les permitan articularse al mercado global. En consecuencia, en el marco de la globalización económica, “los territorios de la periferia se ven representados como simples depositarios de recursos, mano de obra o compradores, sin más opciones que supeditar su posibilidad activa en el mercado global” (Corredor, 2014: 55). Esto conllevó que así como se expandió “la idea del desarrollo como un modelo a seguir, se desechó la idea del campo como un territorio generador de vida y bienestar para la sociedad” (Erazo y Liscano, 2017: 15). Desde la razón instrumental se impuso un tipo de sociedad semejante a la de los países centrales del sistema capitalista, en donde las culturas que no viven como las sociedades industrializadas, son consideradas inferiores, atrasadas, que deben emprender diversas acciones para alcanzar a las naciones industrializadas, y lograr sus capacidades de consumo (Giraldo, 2014: 89), en tanto que, se ha vinculado, de manera forzada, el imaginario del bienestar al incremento en el consumo de bienes materiales y la acumulación de capital.

Mediante procesos de despojo negociado o forzado, diversas comunidades marginadas, entre ellas los pueblos “indígenas” se transforman, en el mejor de los casos, en rentistas y fuerza de trabajo asalariada precarizada, o son insertados en estas empresas agrícolas mediante trabajo de servidumbre o trabajo esclavo o, finalmente, expulsados de sus territorios. Ya que sus formas de vida se contraponen a los fines del capital, puesto que, la economía de diversas comunidades “indígena”, cuya unidad eco-

nómica es la familia y la comunidad, funciona desde una racionalidad que se aleja de la maximización de ganancias como única esencia del individuo. La economía “indígena” se orienta a la producción para el autoconsumo y la venta del excedente para cubrir otras necesidades, no puede ni quiere competir con las empresas capitalistas, ya que el vínculo que establecen con la tierra no es de exterioridad, no la consideran un recurso, sino que se articula a los diversos espacios de vida, no sólo el económico.

GEOPOLÍTICA ALIMENTARIA. COLONIALIDAD GLOBAL DE LA PRODUCCIÓN, DISTRIBUCIÓN Y CONSUMO DE ALIMENTOS

Debido al control monopólico de corporaciones como “Monsanto, Dupont, Syngenta, Dow, Aventis, Pulsar, Cargil, Archer Daniels Midland, Dreyfuss, Bunge, Nestle y otras” (Martínez, 2010: 631), que establecen precios bajos para los agricultores y precios altos para los consumidores, el sistema alimentario en escala mundial es dominado por pocas empresas, que imponen patrones de producción y consumo de productos que garanticen alta rentabilidad. Esto conlleva marginación y destrucción de los sistemas locales de producción generando dependencia alimentaria, hambre y pobreza.

En este contexto, destaca la intervención del capital financiero internacional en el control de la agricultura, que actúa de diversas maneras: primero, a través de bancos que compran acciones en empresas que actúan en diversos sectores relacionados con la agricultura, controlan la mayor parte de las acciones y promueven la concentración monopólica; segundo, dolarizan la economía mundial para aprovechar las tasas de cambio favorables, que les permitan apropiarse de tierras y empresas locales y dominar los mercados locales, la producción, distribución y consumo de productos agrícolas; tercero, utilizan las reglas impuestas por los organismos financieros y comerciales como la Organización Mundial de Comercio (OMC), el Banco Mundial (BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI) y los acuerdos de libre comercio, que estandarizan el comercio de productos agrícolas, según sus intereses, para lo cual necesitan estados serviles que legitimen sus acciones y garanticen sus inversiones; cuarto, ofrecen créditos bancarios para financiar la producción, así los bancos imponen las condiciones para el uso de los recursos,

que incluye dependencia de insumos industriales, agroquímicos (fertilizantes e insecticidas) dañinos para la vida humana y no humana, maquinaria y equipo, uso de transgénicos, pago de derechos de propiedad intelectual y monocultivos (agroforestales y agrocombustibles); quinto, el abandono por parte del Estado del apoyo al campo, de la protección de mercados locales y de la economía campesina y, sexto, acaparan todo el proceso de almacenaje y distribución de productos, con el surgimiento de supermercados globales, como Walmart, en donde se aplican políticas de venta que atentan contra los competidores locales y controlan los mercados de venta nacional (Martínez, 2010) en sectores de ingresos altos, medios y bajos.

Otro aspecto que atenta contra la autonomía alimentaria de diversas regiones es el cultivo de semillas genéticamente modificadas. En 2017 se cultivaron 189.8 millones de hectáreas (ha) de cultivos de semillas genéticamente modificadas, en 24 países del mundo, los principales países son: Estados Unidos, Brasil y Argentina, que han adoptado 90% de este tipo de cultivos (ISAAA, 2018). Brasil ocupa el segundo lugar en la producción de cultivos genéticamente modificados con 50.2 millones de ha, sólo después de Estados Unidos que registra 75 millones de ha, mientras que Argentina ocupa el tercer lugar con 23.6 millones de ha (ISAAA, 2017).

Colombia es uno de los 10 países, de América Latina que cultiva más de 50 000 ha de semillas transgénicas, en 2017 los cultivos de semillas genéticamente modificadas ocuparon un área de 100 000 ha, que comprenden principalmente maíz y algodón (ISAAA, 2017). Estas semillas son utilizadas por grandes empresas, pero también llegan a las comunidades pobres, con problemas de alimentación, mediante donaciones, créditos o programas de ayuda alimentaria, generando subordinación, dependencia alimentaria y pérdida de biodiversidad.

Todo esto conlleva la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de alimentos, donde la intervención de las grandes transnacionales sobrepasa el tema económico, estableciendo mecanismos que les permitan dominar y explotar amplios territorios, detentar el poder político y subordinar a diversos sectores en función de los intereses del gran capital.

Estos procesos conllevan la sobreexplotación, mercantilización y financiarización de la tierra, el agua y los bienes naturales, así como la hiper-

degradación de ecosistemas por el alto consumo de agua, energía, tierra, viento, flora y fauna. Además de la desestructuración de comunidades y territorios por el uso de productos dañinos para la salud y para los ecosistemas. Lo que conlleva la demanda de más tierra y más agua para reemplazar la que ha quedado improductiva o con altos niveles de toxicidad e inhabitable para las personas y la fauna nativa.

ADQUISICIÓN DE TIERRAS Y AGRONEGOCIOS EN COLOMBIA

El gran capital en América Latina se ha enfocado en las plantaciones agroforestales, de pinos y eucaliptos, principalmente en Brasil, Argentina, Uruguay, Venezuela, Colombia y Chile, dominado por 12 empresas,¹ para la exportación de madera, celulosa y papel. Mientras que el negocio de agrocombustibles lo constituyen los monocultivos de palma aceitera y caña de azúcar, la palma principalmente en Perú, Ecuador, Colombia y Brasil, y la caña en los mismos países a excepción de Perú. Estos monocultivos se deben al auge de la industria de los biocombustibles, que sustituyen la producción tradicional de café, cacao, frutas y hortalizas (Erazo y Liscano, 2017: 37). En tanto que, los monocultivos de agrocombustibles no se destinan a la provisión de alimentos, se genera desabasto local, de productos básicos, incremento en el costo de los alimentos y dependencia, además de todos los daños provocados a las comunidades y a los ecosistemas.

En el mercado global de tierras, los principales inversionistas en Colombia son países de Norteamérica (Estados Unidos y Canadá), América Latina y el Caribe (Panamá, Chile y Argentina), África (Sudáfrica y Congo) y del Este de Europa (Alemania). Asimismo, Colombia invierte principalmente en países de América Latina y el Caribe (Land Matrix, 2019).

Estos proyectos de inversión conllevan la deforestación en diversas áreas puesto que, como señala el Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales de Colombia (IDEAM), algunas de las causas de la

— 1. “Botnia (Finlandia), ENCE (España), Veracel (Brasil), Stora Enso (Suecia, Finlandia), Aracruz (Brasil), Votorantim Celulose e Papel (Brasil), Weyerhaeuser (E.U.), Suzano Papel y Celulose (Brasil), Masisa (Chile), Celulosa Arauco y constitución (Chile), Grupo MATTE/CMPC (Chile), Smurfit Kappa (E.U., Irlanda)” (Erazo y Liscano, 2017: 35).

deforestación son: “la praderización orientada a la usurpación y acaparamiento de tierras, siembra de cultivos de coca, malas prácticas de ganadería extensiva, extracción ilícita de minerales y madera, construcción de vías no autorizadas por el Estado, ampliación de la frontera agrícola en áreas no permitidas, quemas e incendios provocados” (IDEAM, 2019).

En 2016 la deforestación en Colombia registró un aumento alarmante de 44%, pasando de 124.035 ha en 2015 a 178.597 ha en 2016. La deforestación afecta principalmente a la región amazónica con 70.074 ha (39% de la superficie deforestada), en segundo lugar la región andina con 45.606 ha (26%) y, en tercer lugar a la región del Pacífico con 29,009 ha (16%) (IDEAM, 2016: 35-46). Cabe señalar que el territorio del Cauca se encuentra en la región andina y la del Pacífico.

Para analizar el proceso de adquisición de tierras para el impulso de los agronegocios y su impacto en la autonomía alimentaria de diversas localidades en Colombia, tomamos dos ejemplos de empresas que operan en la región del Cauca, una que corresponde a una trasnacional extranjera: Smurfit Kappa Carton de Colombia (SKCC), ampliamente estudiada por Erazo y Liscano y, otra trasnacional de origen colombiano: Organización Ardila Lülle (OAL). En Colombia uno de los agronegocios trasnacionales más importantes por su tamaño, extensión, producción e impacto en la región del Cauca, es la antes mencionada empresa (SKCC), que cuenta con cuatro plantas para la producción de cartón corrugado, dos para la producción de papel y una de productos de madera (Erazo y Liscano, 2017: 35).

Las plantaciones forestales en Cajibío, Cauca, son mayoritariamente propiedad de la empresa trasnacional (SKCC), cuya sede principal está ubicada en el municipio de Yumbo, Valle del Cauca. Esta empresa trasnacional llegó al país en 1986, “tras la adquisición de la firma Cartón de Colombia S.A., filial de la compañía Mobil Oil, que la adquirió en el año de 1974, tras la compra al socio fundador, Container Corporation of America” (Gamero, 1996, citado por Erazo y Liscano, 2017: 94).

En materia agrícola, la empresa forestal opera mediante tres modalidades de ocupación espacial: la primera, compra de terrenos; la segunda, alquiler de tierras, y, la tercera, contratos de cuentas en participación. Estos territorios se destinan a impulsar las plantaciones de coníferas y de

eucaliptos, utilizados como materia prima, de bajo costo, para abastecer de papel y cartón al mercado global. Esta empresa “busca expandirse en países del trópico como Colombia, México y Venezuela, encontrando dividendos que exceden en mucho las ganancias obtenidas de plantaciones similares en Canadá, Estados Unidos y países europeos” (Erazo y Liscano, 2017: 95-97).

Por las condiciones ambientales de los países del trópico, los agonegocios cuentan con territorios con disponibilidad de recursos hídricos y de diversidad genética y ecosistémica. Esto permite a las empresas lograr rendimientos por hectárea superiores a los obtenidos en países norteamericanos o europeos. Además, por la competencia global encuentran legislaciones ambientales permisivas y que favorecen y protegen la inversión extranjera directa, que se legitima con la promesa de desarrollo local y generación de empleos, pasando a segundo plano la realidad sobre los impactos ambientales y los procesos productivos.

Con la estructura y la lógica empresarial que se impone en el campo, las grandes empresas se apropian y controlan la cadena de valor de las plantaciones forestales y sus diferentes fases: primero, la fase agrícola de plantación en predios propiedad de las grandes empresas o por medio de contratos de arrendamiento; segundo, la fase industrial con todos los procesos de transformación de la materia prima y, tercero, la fase de servicios que incluye el uso de agua, energía, infraestructura vial, servicios de seguridad pública y privada y servicios financieros (Erazo y Liscano, 2017: 35).

No obstante, frente a estos procesos de dominación total que inciden en los diversos espacios de vida, la gente reacciona actuando para revertir la dominación y la explotación que conlleva la desestructuración de sus comunidades, buscando recuperar sus tierras, restituir sus territorios y recuperar las capacidades productivas de la tierra y de las comunidades. Así, encontramos acciones coordinadas por las comunidades como el hecho de que “le cortaron a la empresa [SKCC] 12 hectáreas de pino [...] en una noche” (Erazo y Liscano, 2017: 130). Esto da cuenta de la determinación y el nivel de organización de la comunidad, además de las dimensiones del conflicto generado, ya que la empresa reaccionó con la presencia de grupos paramilitares.

Otro de los grupos más importantes y poderosos conglomerados empresariales nacionales de Colombia lo conforma la Organización Ardila Lülle (OAL), dedicada a la producción y transformación de bienes y servicios en los sectores de bebidas, ingenios azucareros, comunicaciones, empaques, agroindustria, seguros, deportes y automotores, entre otros (OAL, 2019). Esta organización nació en 1951, por iniciativa de Carlos Ardila Lülle. En los agronegocios tiene seis grandes empresas:

- Grupo Núcleos de Madera, grupo forestal y empresarial conformado por Cipreses de Colombia, S.A., Núcleos e Inversores Forestales de Colombia, S.A. y TM Codemaco, S.A.S.
- Incauca, S.A.S. empresa agroindustrial dedicada a desarrollar productos y servicios derivados de la industria de la caña de azúcar.
- Ingenio Providencia, S.A., produce azúcar (blanca y morena), productos industriales (azúcares industriales, alcoholes, compostaje y miel y otros productos procesados).
- Sucroal, S.A., antes Sucromiles, empresa biotecnológica, cuenta con dos plantas de producción en el Valle del Cauca, para el procesamiento de ácidos, aceites, edulcorantes, alcoholes y solventes activos, entre otros productos.
- Agroindustria/HISPALA-Sotará, productora de lácteos (dulces, quesos, yogur y kumis).
- IPBJ, S.A. de C.V. Es el Ingenio Presidente Benito Juárez, S.A. de C.V., ubicado en la ciudad Cárdenas, Tabasco, en México, produce azúcar para exportación y consumo nacional.

La Incauca es una de las empresas que tiene gran incidencia en la región del Cauca con el impulso de agronegocios para la producción de agrocombustibles y bebidas azucaradas, mediante el monocultivo de caña de azúcar. Cuentan con cuatro plantas: azúcar, alcohol, cogeneración de energía y compost. Aporta 25% de la producción de azúcar en Colombia y 50% a la producción de etanol. En 2009 tuvo una producción récord de azúcar de 9.759.136 quintales. Para 2015 “tenía 44.900 hectáreas brutas sembradas en caña, siendo el 76% tierras de terceros, los cuales pertenecen a

878 proveedores” (Incauca, 2019), es decir, pequeños y medianos propietarios que arriendan sus tierras, con lo que la empresa pudo alcanzar una producción récord de alcohol anhidro de 115 191.625 litros y generación de energía de 258 733 Mw-h, en 2017 la molienda de caña con azúcar desviado a alcohol fue de 4 276.185 toneladas. La Incauca exporta sus productos a Chile, Estados Unidos, Haití, Perú, Canadá y Ecuador.

La operación de esta empresa en la región del Cauca tiene efectos similares a los señalados líneas arriba sobre la empresa Smurfit Kappa Carton Colombia, en tanto que, sigue la lógica de las corporaciones transnacionales que, para competir en el mercado mundial necesitan controlar amplios territorios con todo lo que incluyen, procesos políticos y de toma de decisiones y, el trabajo en todas sus fases, es decir, la cadena de valor (producción, procesamiento, distribución, venta y consumo de mercancías), que le permita la obtención de altos niveles de rentabilidad para la reinversión de capital en un ciclo incesante. Esto conlleva el acaparamiento de tierras, la sobreexplotación de bienes naturales, la pérdida de diversidad biológica y afectaciones a las comunidades, a sus sistemas productivos para la generación de alimentos, por las crecientes restricciones en el acceso a la tierra, la erosión del suelo provocada por los monocultivos, que no permiten la regeneración de nutrientes, por la falta de procesos de descomposición de microorganismos, que a corto y mediano plazos dejan tierras infértiles y con el uso de agrotóxicos, tierras con altos niveles de toxicidad.

A los agronegocios impulsados por grandes empresas y terratenientes se suma el cultivo de productos para uso ilícito, que en Colombia es ampliamente conocido, pero para fines de este trabajo sólo se menciona, para entender las dimensiones de la disputa, puesto que, conlleva la diversificación de actores armados (ejército, guerrilla, paramilitares, narcotráfico), en disputa por el control de los territorio, sus “recursos” y sus productos.

Esto conlleva procesos que articulan la dimensión política y simbólica de las luchas histórico-territoriales, que se orienta a la recuperación de la tierra, la restitución de la territorialidad y sus formas propias de vida, y el restablecimiento de las capacidades productivas de la tierra y las comunidades. En estos procesos van entrelazando su sabiduría ancestral, go-

bierno y justicia propia, espiritualidad, educación, salud y alimentación, en donde la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad se orienta a garantizar la sustentabilidad de la vida y a lograr la autonomía alimentaria. Esto conlleva una disputa por modificar los patrones de cultivo y de consumo de alimentos, acompañada de la restitución de otras formas de relacionalidad, de construcción de autoridad colectiva y de socialización del poder, en donde están presentes relaciones de reciprocidad y solidaridad. Todo esto orientado a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria desde otro horizonte de sentido histórico de la organización de la vida en sociedad.

En síntesis, se presenta un proceso complejo de despojo, desestructuración de las formas propias de vida de las comunidades y reestructuración de acuerdo a los intereses del capital, expulsión de población y desintegración de los sistemas locales de producción y consumo de comida, dependencia alimentaria, hambre y pobreza, además de la degradación, en muchos casos irreversible de los ecosistemas. Mediante la reorganización del poder y del capitalismo se imponen dinámicas de producción intensiva y extensiva, destinadas a satisfacer las demandas del mercado mundial, de productos que permitan altos niveles de rentabilidad, respondiendo a una lógica de reproducción del capital, a costa de la reproducción ampliada de la vida. Esto ha obligado históricamente a diversos pueblos y comunidades, entre ellas, las comunidades “indígenas”, a luchar contra la colonialidad del poder y del consumo alimentario, teniendo como horizonte recuperar la tierra, restituir sus formas propias de vida y reestablecer las capacidades productivas de la tierra y la comunidad.

LA LUCHA “INDÍGENA” POR RESISTIR Y REVERTIR LA COLONIALIDAD DEL PODER Y DEL CONSUMO ALIMENTARIO

La disputa hacia la descolonialidad del consumo alimentario ha sido un largo proceso histórico de lucha contra la imposición de patrones de producción y consumo de alimentos. Para abordar el análisis sobre la lucha “indígena” contra la colonialidad del poder, partimos de que en la actualidad convergen dos crisis mayores: la del clima y la del sistema financiero

mundial que arrastra a todo el aparato de acumulación de capital, ambas están vinculadas y no son “naturales”, sino históricas. El llamado “cambio climático global” es, de manera profunda, producto de lo que hemos estado haciendo en la tierra, mediante un sistema de organización de la vida en sociedad, que implica un proceso de destrucción de las condiciones de vida en el planeta. Debido “al patrón de poder dentro del cual habitamos, y el cual además nos habita” (Quijano, 2014: 1), el modo como el capital y el capitalismo mundial han estado desarrollándose en una tendencia cada vez más perversa y tecnocrática, convirtiendo todo en mercancía, haciendo del lucro la única finalidad. Puesto que, todo el sentido de la historia se concentra en el mercado, las mercancías y las ganancias para la reproducción del capital. Esto demanda el control de territorios sus recursos y sus productos, en tanto que, “los territorios sometidos incluyen los físicos (la tierra toda transformada en recursos), los cuerpos (fundamentalmente pero no sólo los humanos) y los de los imaginarios” (Rozenal, 2017: 29).

Debido a las tendencias destructivas del capitalismo moderno-colonial, que se evidencian en la fase de globalización económica, convergen las luchas en los ámbitos rural y urbano. A las luchas de los dominados y explotados del mundo industrial-urbano, por resistir al neoliberalismo globalizado (en defensa de empleo, salario, seguridad, servicios públicos, ciudadanía), se suman, en primer término, las luchas de los “indígenas” de todo el mundo, los más dominados entre los sometidos por la Colonialidad del Poder, en defensa de sus recursos de sobrevivencia, mal llamados “recursos naturales” (territorio, agua, florestas, los demás seres vivos, las plantas alimenticias y medicinales que por miles de años han reproducido, así como todos los materiales que permiten la reproducción de la existencia social). A estas luchas se suman de modo creciente diversos sectores de la población mundial, la comunidad científica, los intelectuales, los estudiantes y profesionales de las capas medias, quienes también se han percatado que, dadas las tendencias destructivas del capitalismo actual, esos recursos de sobrevivencia de los “indígenas” son recursos en defensa de la vida misma en el planeta (Quijano, 2014). La convergencia de diversos movimientos sociales en escala mundial, permite visibilizar y revalorar las causas legítimas de la lucha “indígena” y advertir que el capitalismo

moderno-colonial es un riesgo inminente de destrucción de la vida en el planeta y, al mismo tiempo, también comienza a vislumbrar que por su propio desarrollo científico-tecnológico, este patrón de poder es no sólo peligroso, sino en cierta medida innecesario e inútil.

La historia de lucha “indígena” responde al despojo, la concentración de riqueza, la colonialidad del poder y la dominación sobre los pueblos “indígenas”, en favor del gran capital, como muestran los datos. Durante la última década, la pobreza en Colombia se ha incrementado, la pobreza urbana alcanzó 40%, mientras que la pobreza rural se elevó a 63%. Por su parte, el gobierno avanza en la implementación de un modelo de desarrollo rural agroindustrial, al que quiere destinar alrededor de 5 millones de hectáreas identificadas como “aptas para la siembra de materias primas encaminadas a la producción de los mal llamados ‘biocombustibles’ (deberían llamarse ‘agrocombustibles’ o ‘agrocarrurantes’)”, y al cultivo de productos que garanticen altos niveles de rentabilidad. Lo que significa promover “los cultivos extensivos de caña de azúcar, ñame, batata, caña panelera, palma africana, soya, higuera, girasol, remolacha, aguacate y yuca, entre otros, destinados a la producción de etanol y biodiesel para los automóviles” (Franco y Valero, 2011: 2), y la venta de productos de alta demanda en los mercados europeo y estadounidense.

Es en este contexto “que emerge no un discurso sino otro sentido histórico, otro horizonte de sentido histórico” (Quijano, 2014: 4), en el que las mercancías y el lucro dejan de ser el centro de la propuesta que orienta la organización de la vida en sociedad. Es cuando el amplio movimiento llamado “indígena”, que no es nada homogéneo, asume este nombre de origen colonial y lo resignifica para identificarse y posicionarse; emerge no sólo hablando, sino organizándose, luchando para señalar “nuestros bosques, nuestros campos, nuestra agua, no pueden ser mercancías”, no pueden ser comprados y vendidos, porque al defender sus condiciones de sobrevivencia están defendiendo las condiciones de vida en el planeta, que además, les permiten producir bienes materiales y simbólicos para su existencia.

En este contexto, cobran importancia las propuestas de los movimientos “indígenas” latinoamericanos que sostienen la necesidad de reorganizar la vida social a partir del cuidado y respeto a la “naturaleza”,

misma que debe ser considerada como un ser vivo, como sujeto con derecho a su reproducción, compensación y restauración en caso que sea dañada. Estableciendo el principio de reciprocidad con la Tierra, la Casa Común (Quijano, 2014), que debe extenderse a las relaciones entre las personas, de modo que se construyan relaciones de igualdad en los diversos ámbitos de la existencia social, en las relaciones sexo-género para romper con el patriarcado, en lo intercultural de modo que no haya diferencias jerárquicas entre saberes científicos y saberes no científicos, en las relaciones políticas en las que se plantea el autogobierno y, finalmente relaciones de reciprocidad que tiendan a la desmercantilización en lo que se refiere al trabajo (Marañón, 2017).

Se intensifica la lucha histórica y se diversifican las disputas no sólo por resistir, sino por *revertir la Colonialidad del Poder y del consumo alimentario*, en donde el territorio articula los diversos espacios de vida (económico, político, social y cultural) que vinculan a la comunidad con la tierra, como parte de ella y no como exterioridad, cuestionando el antropocentrismo, que considera a la “naturaleza” un “recurso” para la satisfacción de las necesidades humanas, articulado al capitalismo que, con su narrativa dominante del progreso-desarrollo justifica la sobreexplotación de la Madre Tierra.

En este amplio movimiento en defensa de la Casa Común, que implica una profunda crítica al sentido dominante de la vida en el capitalismo moderno-colonial, se inscribe la lucha “indígena” del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, en el Cauca, Colombia, en el que persiste una memoria larga histórica de lucha contra la Colonialidad del Poder y del consumo alimentario, memoria que se actualiza y recrea orientada por un horizonte de sentido histórico alternativo.

APORTES DEL PROCESO DE LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA, EN EL CAUCA, COLOMBIA, HACIA LA DESCOLONIALIDAD DEL CONSUMO ALIMENTARIO

El despojo y la concentración de la tierra en un reducido número de propietarios es lo que caracteriza la distribución del territorio y explica la lucha

histórica en el Cauca. A decir del Proceso de Liberación de la Madre Tierra (PLMT), 85.4% de los propietarios del Cauca tienen 26.03% de la tierra en pequeñas parcelas. Mientras que 7.8% de propietarios es dueño de 60.22% de la tierra, es decir, más de la mitad del territorio. De estos grandes propietarios, 0.52% pertenece a un número reducido de familias (Chaux, Valencia, Iragorri y Arboleda), que concentran 15.63% de la tierra (PLMT, 2016).

En las comunidades del pueblo Nasa del norte del Cauca hay 111 642 habitantes, agrupados en 24 119 familias, en 20 territorios “indígenas”, cuentan con 206 288 hectáreas, de las que 82% se destinan a su regeneración, sólo 18% son aptas para actividades agropecuarias. Debido al escaso acceso a la tierra, señalan los Nasa, se ven “empujados a golpear la Madre Tierra cerca de los ojos de agua, las cuencas, los páramos y los sitios sagrados”, generando desequilibrio de los ecosistemas y crisis múltiples en el planeta (PLMT, 2016). Uno de los desequilibrios se evidencia con la lógica que impulsan los monocultivos: “La mayor parte de la tierra plana del norte del Cauca está sembrada de caña, unas 250 000 hectáreas en la región, para producción de azúcar y agrocombustibles. Los ingenios azucareros consumen 25 millones de litros de agua por segundo, tomados de los ríos, quebradas y de 2000 pozos profundos.” (PLMT, 2016: 9).

Las extensas plantaciones de caña fueron acabando con la selva, la montaña y los animales. De éstos, los pocos que sobreviven fueron desplazados, lo que ha generado un ecocidio. El PLMT señala que, para que el ecosistema se recupere debe volver a poblarse de plantas y animales. Atribuyen este desastre principalmente a la operación de la empresa azucarera Incauca y el resto de ingenios que producen en la región, al poder económico y político que controla los territorios en Colombia, al poder judicial inquisidor que se vale del aparato militar y paramilitar para reprimir o eliminar a quienes se oponen a los proyectos extractivistas, al sistema financiero colombiano y mundial, a la configuración de un sistema jurídico que legitima la concentración de riqueza y el despojo y, en general, al pretendido “pensamiento único” que está arrasando con la vida en el planeta.

La intensificación y diversificación de la lucha de los pueblos “indígenas” del Cauca responde tanto a procesos políticos y económicos como a factores demográficos, ya que el incremento natural de la población pre-

siona por una mayor disposición de territorio, como su principal medio de sustento, esto explica la radicalización de un sector del movimiento “indígena” al interior del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), encabezado por el pueblo Nasa: el Proceso de Liberación de la Madre Tierra.

Los Nasa, son comunidades “indígenas” del norte del Cauca en Colombia, miembros del CRIC, quienes han emprendido un proceso de liberación de las fincas, tras cientos de años de resistencia y de lucha (desde 1535), contra los constantes despojos de territorio, primero por caciques que los expulsaron de sus tierras, desde la época de la colonia, confinándolos en territorios llamados “resguardos”, después fueron invadidos por terratenientes que los convirtieron en esclavos y terrajeros (PLMT, 2016) y en la fase actual de globalización económica por empresas, grandes corporaciones y grupos armados (militares, paramilitares, guerrilla, narcotráfico), que buscan impulsar proyectos extractivistas y agronegocios, mediante la extracción de bienes naturales y el cultivo de productos para uso lícito e ilícito.

Entre los aportes de la lucha “indígena” en Colombia, la propuesta del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, expresa en sus discursos y prácticas una crítica radical, no sólo al capitalismo en su fase global de acumulación de capital, sino a los fundamentos de la modernidad-colonialidad, en tanto que desde su cosmogonía rompe con el eurocentrismo y el antropocentrismo que colocó al ser humano por encima del resto de la “naturaleza”, y valiéndose de su ciencia y su tecnología ha buscado dominarla y explotarla hasta llegar a los límites de su agotamiento. Así, cuando el Proceso de Liberación de la Madre Tierra establece que *al liberar a la Madre tierra del capitalismo nos liberamos nosotros mismos* (PLMT, 2016, cursivas nuestras) plantea otro horizonte de sentido histórico que busca primordialmente la reproducción ampliada de la vida.

Sus denuncias y luchas se orientan por su memoria milenaria y su compromiso por liberar a la Madre Tierra (*Uma Kiwe*), que se encuentra esclavizada, buscando ampliar el territorio y no pagar terraje (renta de la tierra). Conciben su lucha como un proceso en medio de cantos, risas, abrazos, sollozos, voces y rabia contenida, que se expresa en la rebeldía de diversos miembros de la comunidad dispuestos a dar su vida para contener el ultra-

je y el despojo de sus territorios, principalmente por parte de la empresa Incauca, la mayor refinería de azúcar de Latinoamérica, cuyos dueños son lugartenientes de la agroindustria, destinada al encadenamiento productivo global e integrantes del sistema financiero mundial. Además de ser dueños de medios de comunicación (PLMT, 2016).

En 2004 como parte del CRIC, el Proceso de Liberación de la Madre Tierra participan en una amplia movilización que permea en todo el país, en la que confluyen otros sectores sociales, demandando el respeto a la dignidad de los pueblos, reclamando otro mundo “posible y necesario”, y cuestionando el tratado comercial con Estados Unidos. Estableciendo desde entonces el avance de “dos agendas, la institucional y la comunitaria” (PMLT, 2016). Puesto que, en la Constitución de 1991 se incorporan algunos artículos que reconocen derechos fundamentales para los “indígenas”, entre ellos, el artículo 286 que establece: “Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios ‘indígenas’”. Con esto, los territorios ‘indígenas’ estarán ‘en igualdad de condiciones con las instituciones que forman parte del Estado colombiano” (Zibechi, 2015: 355). Esto les permite participar en la política electoral y tener representantes en el Congreso.

Asimismo, el artículo 287 establece: “Las entidades territoriales gozan de autonomía para la gestión de sus intereses”. Esto implica que tienen derecho a: “primero, gobernarse por autoridades propias; segundo, ejercer las competencias que les correspondan; tercero, administrar los recursos y establecer tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones y, cuarto, participar en las rentas nacionales”, es decir, a recibir recursos del Estado. A su vez, el artículo 329 señala que: “los resguardos son de propiedad colectiva y no enajenable”, y el artículo 330 establece que: “los territorios ‘indígenas’ estarán ‘gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades” (CPC, 2016).

En el mismo año en que se promulgó la nueva Constitución (1991), el movimiento “indígena” se propuso avanzar en la recuperación de los territorios que les pertenecen, por la “vía de hechos”, ocupando de manera pacífica la finca El Nilo, lo que conlleva una masacre perpetrada por

paramilitares, en la que pierden la vida 20 comuneros Nasa, el movimiento presenta la denuncia “ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, instancia en la que el Estado Colombiano tuvo que reconocer su responsabilidad y a modo de reparación, se comprometió a entregar 15.663 hectáreas de tierra plana en tres años (1992 a 1994)”. En 2015 “apenas se había adjudicado 50% pero en zona de ladera y con una erosión severa que requiere para la recuperación del suelo, una inversión de por lo menos \$4 500.000 por hectárea para lograr que sean productivas” (Duque, 2005, citado por Almendra, 2017: 109). Una vez más el incumplimiento del Estado obliga a organizarse para recuperar su territorio por la vía de los hechos.

En 2005 entran en la finca La Emperatriz, “compuesta por más de trescientas hectáreas de tierras fértiles y planas”, que el Estado se había comprometido a entregar como parte de la reparación de la masacre del Nilo en 1991 (González, 2016: 182). Esto provoca un operativo militar, en el que desalojan y reprimen a los “indígenas”, además de que se fortalecen “[l]as llamadas bandas criminales (Bacrim) como los Rastrojos, Águilas Negras y Nueva Generación [que] representan la continuidad del paramilitarismo en el departamento”, a pesar de que el gobierno de Álvaro Uribe había pactado la desmovilización de los grupos paramilitares mediante la Ley de Justicia y Paz o Ley 975 de 2005 (González, 2016: 126-127).

También en 2005 para contrarrestar “la ocupación burocrática que imponía una organización indígena que respondía más y mejor a las formas y reglas gubernamentales que a sus propias comunidades de base”, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca “por mandato colectivo crea los *Tejidos de Vida*, como organismos del gobierno autónomo” para resistir, autonomizar y defender “el *Çxhab Wala Kiwe* (territorio del gran pueblo) desde el Cauca” (Almendra, 2017: 82). Los Tejidos de Vida son “órganos técnico-operativos supeditados al proceso político-organizativo que facilitan el accionar y constituyen el gobierno autónomo en el territorio”, articulan los diversos espacios de vida: económico ambiental, pueblo y cultura, justicia y armonía, defensa de la vida, comunicación para la verdad y la vida (Almendra, 2017: 49), buscando integrarse desde diversos territorios. Estos Tejidos de Vida tienen la finalidad de fortalecer otros

ámbitos internos que permitan responder oportunamente a los mandatos colectivos, a través de formas de gobierno propio y a la vez, “tejer externamente lazos de unidad con otros pueblos y procesos sociales y populares en camino a la autonomía y manejar desde los mandatos colectivos, las relaciones con el Estado” (Almendra, 2017: 91). Se plantea la restitución de sus formas propias de vida, mediante procesos de significación y conceptualización de sus acciones, a partir de su cosmovisión (caminar la palabra, cultivar nuestro territorio del imaginario, Plan de Vida, Tejidos de Vida, Minga, Liberar a la Madre Tierra, sentipensar, etc.), para enfrentar lo que denominan “el Proyecto de Muerte” que representa el capitalismo.

En 2008 decidieron entrar nuevamente en la finca La Emperatriz con más fuerza, para presionar al gobierno a cumplir con los acuerdos. En 2014 un grupo de comuneros y comuneras, entran en cuatro fincas, dos de ellas propiedad de Incauca. Toman una acción ofensiva mediante “[l]a lucha armada, los acuerdos y la maniobra, el aprovechamiento de la ley del Estado, el levantamiento, la organización a partir de la conciencia crítica”, recurren a su memoria ancestral, a la rebeldía, a su sabiduría originaria y a la palabra para emprender diversas acciones (PLMT, 2016).

Estos procesos de recuperación de sus territorios generaron tensiones al interior del movimiento “indígena”, miembros del Proceso de Liberación señalan que “muchos se dejaron convencer, entre ellos los políticos ‘indígenas’ que participaban en los procesos electorales, quienes decían que si no se salían iban a tener que pagar altas sumas, y los políticos ‘indígenas’ irían a la cárcel”, consideran que ahí se perdió el esfuerzo. Desde su punto de vista, “la dirigencia perdió el camino, decidimos liberar la tierra direccionar, nos llevó a ser un proceso de lucha autónomo, en el orden local, regional y nacional”. Se asumen como un proceso autónomo sin salirse de los lineamientos de los mayores. Han tenido discusiones y desencuentros con la dirigencia del CRIC, ya que no todos aprueban sus métodos de recuperación de la tierra, por la “vía de los hechos”, puesto que, genera violencia, pero señalan que el movimiento “indígena” en el Cauca tiene más de mil acuerdos, y que “la Liberación no es un acuerdo más, la Liberación no es negociable”, señalan que siguen los principios: conocer sus raíces, hacer el ejercicio de los mayores de construir el gobierno propio, sin

que lo principal sea el dinero. Para los Liberadores “lo que tiene valor es la tierra”, consideran que deben enseñar a los hijos a trabajar, a cultivar, a ser solidarios y a respetar el entorno.” Aclaran que les han ofrecido proyectos y dicen que no les interesan. Señalan con firmeza que “tener un pedazo de tierra y papeles no es suficiente, se necesita más tierra para trabajar, para producir alimentos, la lucha puede durar 50-80 años, porque la negociación no interesa, sino la apropiación” (Diálogos, 2018).

El Proceso de Liberación de la Madre Tierra se concibe como un deber y también como una fiesta, en la que participan para romper con la esclavitud que se ejerce sobre la tierra, a la que se sobreexplota y contamina, mediante los proyectos extractivistas y agroindustriales. Parte de la lucha consiste en organizar mingas y entrar en las fincas para cortar la caña, que es uno de los principales monocultivos, en el norte del Cauca, con la finalidad de recuperar la tierra para sembrar comida, manifiestan que su lucha se orienta a:

[liberar] miles de hectáreas de caña que están sembradas en el norte del Cauca para producir azúcar y combustible. Azúcar que endulza refrescos hechos del agua que baja de nuestras montañas. Combustible que mueve carros que comercializan los refrescos y ganan mucho dinero. Dinero que financia la guerra, los batallones que siguen presentes en nuestro territorio y nos siguen amenazando y nos siguen matando. El círculo que esclaviza a *Uma Kiwe* (PLMT, 2016: 13).

En la tierra recuperada se instalan “cambuches” (campamentos), se organizan brigadas para vigilar y controlar el territorio en los llamados “puntos de liberación”, y reorganizar la vida. Las actividades se orientan a restituir las capacidades productivas de la tierra y de las comunidades. Mediante su intervención en las fincas, cortan grandes extensiones de caña, dejan descansar la tierra y siembran de manera colectiva comida: maíz, fríjol, yuca, plátano, tomate y otros productos. La producción se destina principalmente al autoconsumo y se busca generar excedentes para compartir con otras comunidades, incluso en las grandes ciudades de Colombia, ya que mediante la “Marcha de la comida” comparten las cosechas con la gente de barrios

pobres. Aunque gran parte de las siembras a punto de cosecha son destruidas en operativos gigantescos, “que combinan fuerzas en tierra con ejército, carabineros, tanquetas, policía antimotines (ESMAD, Escuadrón Móvil Anti Disturbios) y maquinaria destructora y fuerzas en aire con helicópteros militares.” Sin embargo, esto no amedrenta su afán de liberar a la Tierra, lo que se manifiesta cuando señalan: “Nos han dañado las cosechas, lloramos y volvemos a cortar y a sembrar” (PLMT, 2016: 13).

Actualmente las luchas “indígenas” organizadas por medio de las asociaciones y organizaciones cabildales y supracabildales se constituyen como “reconocidos actores políticos, y ejercen su liderazgo al interior del departamento del Cauca” (Osorio, 2018: 40), cobrando visibilidad y voz en el ámbito nacional, por medio de: primero, gestiones, diálogos y negociaciones con organismos del Estado, empresas, agentes privados y grupos armados; segundo, la vía de hechos: marchas, toma de carreteras y de edificios públicos, recuperación de tierras, enfrentamientos directos con grupos armados y fuerza pública gubernamental (González, 2016:119) y, tercero, participando en la política electoral y los órganos del gobierno nacional. Lo que ha generado también tensiones y contradicciones dentro del propio movimiento “indígena”.

En la experiencia del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, se articulan claramente la dimensión política y la simbólica de la lucha. Convocan a mingas de trabajo para cortar la caña como estrategia orientada por dos objetivos: primero, presionar al gobierno y a los empresarios para negociar, mostrando la necesidad de ampliar los resguardos y, segundo, liberar a la Madre Tierra de los monocultivos, para permitir su regeneración y posterior uso para el cultivo de alimentos. En este proceso se identifica la determinación de este movimiento por recuperar su territorio, exponiendo su vida, ya que siempre está latente el ataque de la llamada “fuerza pública”. En este proceso se configura un espacio político de disputa por el ejercicio del poder ya que como ellos dicen: “le estamos mordiendo la cola al monstruo, para mostrarle a la sociedad y al mundo que por más humildes que seamos, sí se puede luchar contra los poderosos” (Diálogos, 2018).

Este proceso de Liberación es un proceso eminentemente político, considerado como un proceso radical, incluso por una parte de la dirigen-

cia del CRIC, principalmente por quienes participan en la política estatal y en los procesos electorales. Su lucha ilustra de manera clara la articulación de los diversos espacios de vida que se orientan no sólo a resistir la colonialidad del poder, sino a revertirla, restituyendo sus formas propias de vida, sustentadas en el vínculo de la comunidad con la tierra y el trabajo colectivo orientado a la reproducción de la vida, lo que implica recuperar territorio, como ellos señalan “por la vía de los hechos”, restituir las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad, acabando con los monocultivos, permitiendo su regeneración y trabajando para producir alimentos para su sustento.

Al principio del proceso se cortaba la caña, se metía el ganado a pastar porque la saliva de los animales evita que vuelva a crecer la caña, dejaban descansar la tierra y entonces, se dedicaban a cultivar sólo alimentos, pero llegaba el ejército con maquinaria y destruía todos los cultivos. No obstante, han continuado con estas prácticas, cambiando la estrategia, han optado por sembrar en pequeños espacios los alimentos básicos: maíz, frijol, tomate, papa, yuca, cebolla, lechuga, y criar animales como gallinas, patos, conejos. Esto no resuelve sus necesidades de alimento, pero ayuda a complementar lo que se requiere comprar, como aceite, arroz, y otras verduras.

Cabe señalar que para el pensamiento social dominante y entre la población de ciudades cercanas, no se comprende el hecho de que recuperen tierra y la dejen “ociosa”, mientras que los Liberadores saben que es necesario darle tiempo para su regeneración, ya que además de recuperar sus capacidades productivas, se busca reforestar los territorios para recuperar la diversidad biológica, de flora y fauna y, restituir los ecosistemas. Están conscientes de que la deforestación trajo como consecuencias también, la alteración del clima, afectando las precipitaciones, el caudal de los ríos y la disposición de agua suficiente para los cultivos, además de que ha modificado los ciclos climáticos de invierno y verano, distorsionando la regularidad de las estaciones de lluvia y de calor, fundamentales en los ciclos productivos para la preparación de la tierra, el cultivo y la cosecha de comida.

De la comida que cosechan, preparan y comparten sus alimentos y bebidas tradicionales, van restituyendo sus formas propias de vida y convivencia, mediante mingas de trabajo y reflexión, en la vida cotidiana, en

encuentros, asambleas, fiestas y rituales, en donde el compartir la comida se constituye como una práctica fundamental e imprescindible de todo proceso de construcción y fortalecimiento de la comunidad, generando relaciones de reciprocidad y solidaridad, y fortaleciendo el sentido de comunidad, estrechando lazos de amistad, familiaridad, confianza y el intercambio de afectos, mediante el trabajo orientado a la búsqueda del bien común.

Estos procesos permiten fortalecer la vida comunitaria mediante la construcción de formas alternativas de consumo alimentario, donde están presentes formas de socialización del poder, en donde éste no se concibe como dominación y explotación, sino como acción, como construcción de alternativas, en donde están presentes relaciones de reciprocidad y solidaridad, la reciprocidad entendida como el intercambio del trabajo y sus productos sin mediación del mercado capitalista y el dinero y, la solidaridad entre las personas y con la Madre Tierra, en busca del bien común, para la reproducción ampliada de la vida.

DIFERENCIA ENTRE ALIMENTO Y COMIDA. SU VALOR SIMBÓLICO Y POLÍTICO

En el proceso de lucha “indígena” en el Cauca se identifica que a partir de producir y compartir la comida se reproducen relaciones sociales, que permiten la recuperación de “los espacios que les pertenecen y a los que pertenecen”, entendiendo la comida de manera diferenciada del alimento, como lo plantea Gustavo Esteva (2015: 27), en el sentido de que el alimento, y específicamente la idea de la seguridad alimentaria, se vincula, principalmente a un proceso técnico de producción masiva y estandarizada de alimentos, que se relaciona, con comprar y consumir alimentos, objetos comestibles, producidos como mercancías, mediante procesos productivos intensivos, donde interviene la lógica de los monocultivos y de la producción intensiva, diseñados por profesionales y expertos, y distribuidos, a través del mercado o del Estado.

Esto en contraste con la comida que se identifica con las actividades necesarias para procurársela, generarla, prepararla, cocinarla y mantenerla,

y donde el acto de comer se constituye como el centro de la actividad cotidiana, representa una forma descolonial de consumo material y simbólico.

Lo anterior debido a que la comida en las comunidades “indígenas”, como se muestra en la lucha en el Cauca, conlleva una relación armónica con la tierra, que implica la recuperación de la tierra, el vínculo directo con ella, de cuidado y respeto, para la restitución de la territorialidad y de sus formas propias de vida, lo que difiere de la actividad técnica de producir alimentos, en tanto que, conlleva la restitución de su capacidad autónoma de crear otras formas de relacionalidad entre los seres humanos y con la Madre Tierra, lo que se concibe como una liberación.

Así, la comida, que no se produce como mercancía, sino como sustento para la vida, no es desplazada, no sale del lugar en que nació, hay un vínculo directo entre producción y consumo. Corresponde a un proceso social situado, en el que se reproducen ideas y prácticas acordes a las condiciones naturales, sociales y culturales (usos, costumbres, comportamientos, significados), mediante la interacción social que implica el estar juntos, compartir momentos agradables, reflexiones y preocupaciones, intercambiar trabajo y productos del trabajo, ayudas, afectos, sentimientos de unidad, consideración, cercanía y gentileza, estrechando lazos de amistad, familiaridad y fortaleciendo la diversidad de saberes y las prácticas comunitarias, que se orientan a la reproducción ampliada de la vida. Esto involucra no sólo el cuerpo, sino también “el alma y el corazón” (Esteva, 2015). Mientras que el alimento es transportado a miles de kilómetros de distancia, estableciendo una separación entre el proceso de producción y consumo, lo que demandada la aceleración y reducción del tiempo entre procesos, para ello es necesario generar dependencia, a los objetos comestibles (mercancías), que constituyen un elemento fundamental, de un proceso económico asociado fuertemente a la idea de escasez, para legitimar la ganancia, la acumulación y, garantizar la reproducción de capital.

De esta manera, producir, compartir y consumir la comida, conlleva establecer comportamientos diferenciados, una manera distinta de concebirse en el mundo, otras formas de dar sentido a la experiencia social e individual, que genera otras formas de relacionalidad entre los humanos y con la Madre Tierra, maneras otras de “relacionarse con otros humanos

y no humanos, y diferentes nociones del tiempo, del espacio y de la naturaleza” (Esteva, 2015: 38).

El intercambio y obsequio de comida en las asambleas, mingas, rituales o festejos, permite estrechar lazos de amistad de familiaridad y fortalecer el sentido de comunidad, mediante la construcción e intercambio de lazos de confianza. De igual forma, el intercambio de productos con otras comunidades étnicas de pisos térmicos diferentes y el obsequio de comida a comunidades pobres de las ciudades como hacen con la “Marcha de la comida”, permite el acceso de comunidades marginadas a comida sana, nutritiva, libre de agrotóxicos, que además de alimentar el cuerpo (físico), alimentan el alma (espíritu).

En la articulación de la dimensión política y simbólica de las luchas histórico-territoriales, van entrelazando su sabiduría ancestral, gobierno y justicia propia, espiritualidad, educación, salud y alimentación, en donde la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad se orienta a garantizar la sustentabilidad de la vida y a lograr la autonomía alimentaria. Esto conlleva una disputa por modificar los patrones de cultivo y de consumo de alimentos, lo que genera tensiones y contradicciones dentro del propio movimiento entre quienes buscan ejercer el poder como dominación y quienes pugnan por la restitución de otras formas de relación, de construcción de autoridad colectiva y de socialización del poder, en donde están presentes las relaciones de reciprocidad y solidaridad. Todo esto orientado a lograr la autonomía territorial, política y alimentaria desde otro horizonte de sentido histórico de la organización de la vida en sociedad.

REFLEXIONES FINALES

Los procesos de colonialidad del poder y de colonialidad del consumo alimentario, se fortalecen a partir de la configuración del nuevo mercado global de tierras, evidenciando la globalización del patrón de poder que permite la acumulación por despojo y neocolonización. Esta forma de acumulación requiere de la reconfiguración (disciplinamiento) del Estado en favor de élites políticas y económicas, nacionales e internacionales, para

el impulso de proyectos extractivistas y agronegocios y la represión de las acciones que se contraponen a ellos. Lo que conlleva a cuestionar si podemos seguir aspirando a lograr la soberanía alimentaria como proyecto nacional o debemos buscar alternativas para fortalecer las autonomías alimentarias locales. En tanto que, los proyectos extractivistas y de agronegocios, desde la lógica del capital y su narrativa dominante del “progreso-desarrollo”, justifican la intervención de gobiernos, empresas, inversionistas y desarrolladores (científicos y técnicos), para que con el uso de la ciencia y la tecnología exploten los territorios. Territorios a los que ven como contenedores de recursos, mano de obra barata y consumidores supeditados a la lógica del mercado mundial y a la acumulación de capital.

El incremento en la adquisición y control de grandes extensiones de tierras, altera significativamente el carácter de las economías locales, la propiedad de la tierra, las dinámicas sociales, la cultura y la autonomía alimentaria de sus comunidades, reduciendo la soberanía del Estado sobre su territorio y la disposición de éste para la reproducción de la vida. Estas dinámicas modifican las formas de vida y de trabajo de la población, mermando las capacidades productivas de la tierra y de las comunidades para la generación de alimentos. Con estos procesos se ha configurado una geopolítica alimentaria, que conlleva la colonialidad global mediante la imposición de patrones de producción, distribución y consumo de productos agrícolas para uso lícito e ilícito, lo que conllevan la sobreexplotación, mercantilización y financiarización de la tierra, el agua, los bosques y demás bienes naturales. Estas dinámicas amenazan las autonomías alimentarias y los ecosistemas, con consecuencias devastadoras para las comunidades, los territorios y los sistemas productivos locales, ya que, intensifican las disputas por el territorio, sus “recursos” y sus productos, provocando procesos complejos de despojo, desestructuración de las formas propias de vida de las comunidades y reestructuración de acuerdo a los intereses del capital, desplazamientos forzados de poblaciones, degradación de los ecosistemas y destrucción de los sistemas propios de producción y consumo de alimentos, generando dependencia alimentaria, hambre y pobreza. Puesto que se despliega un proceso de transformación creciente de los alimentos en mercancías, que se usan como instrumento de dominación,

explotación y conflicto, antes que como satisfactores para el sustento de la vida. No obstante, esta dominación no es total puesto que, diversas comunidades, entre ellas las “indígenas”, conciben la disputa por los alimentos como un proceso de emancipación, por lo que emprenden procesos complejos de lucha política y simbólica contra la colonialidad del poder y del consumo alimentario.

En este contexto, se identifican dos grandes tendencias: la reconcentración global de riqueza y poder en un reducido número de élites políticas y económicas y, al mismo tiempo, el creciente rechazo, cada vez más amplio, a la concepción hegemónica del “desarrollo”, a sus promesas incumplidas de bienestar e integración de amplios sectores de la población marginados en zonas rurales y urbanas y, a su narrativa que ha legitimado la sobreexplotación de territorios, comunidades y la devastación de ecosistemas. Esto ha llevado que históricamente la población marginada demande y construya en diferentes ámbitos e intensidades, propuestas alternativas de trabajo y de vida.

Los procesos vinculados al consumo alimentario y la lucha que algunos pueblos “indígenas” de la región del Cauca, Colombia, emprenden contra la colonialidad del poder, a partir del impulso de procesos orientados a la descolonialidad del consumo alimentario, se inscriben en una disputa histórica por recuperar la tierra, la restitución de la territorialidad y de sus formas propias de vida y el restablecimiento de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad. En el análisis se hace énfasis en las dos dimensiones identificadas en el proceso de colonialidad del consumo alimentario, la dimensión política y la dimensión simbólica, que envuelven una trama de relaciones de poder articuladas en una totalidad inscrita en el patrón de poder que propicia y legitima el despojo, mediante proyectos extractivistas y de agronegocios, para el cultivo de productos de uso lícito e ilícito. Lo que empuja a diversas comunidades a configura estrategias, imaginarios y prácticas que como parte de la realidad social son diversas, heterogéneas y contradictorias, pero que se orientan a alcanzar la autonomía, territorial, política y alimentaria.

En las luchas se despliegan diversas estrategias en la construcción de formas alternativas de reproducción de la vida. Se busca romper con la

reproducción de territorios y de territorialidades marcadas por relaciones de poder, que generan relaciones sociales desiguales entre terratenientes y grandes corporaciones, afianzadas al proyecto hegemónico de acumulación de capital, sustentado en el despojo y los desplazamientos forzados para el impulso de proyectos extractivistas y agronegocios, y diversas comunidades marginadas, entre ellas las “indígenas”, que pugnan por revertir las condiciones de dominación, explotación y conflicto, mediante acciones que varían en cada contexto y situación particular.

Entre las luchas destacan las propuestas alternativas de la disputa política y simbólica que encabeza el Proceso de Liberación de la Madre Tierra que, en sus discursos y prácticas expresa una crítica radical, no sólo al capitalismo en su fase global de acumulación de capital, sino a los fundamentos de la modernidad-colonialidad, en tanto que desde su cosmogonía rompe con el eurocentrismo y el antropocentrismo que colocó al ser humano por encima del resto de la “naturaleza”, y valiéndose de su ciencia y su tecnología ha buscado dominarla y explotarla hasta llegar a los límites de su agotamiento. En la diversidad de saberes y prácticas comunitarias articulan su sabiduría ancestral, gobierno y justicia propia, espiritualidad, educación, salud y alimentación, en donde la recuperación de las capacidades productivas de la tierra y de la comunidad se orienta a garantizar la sustentabilidad de la vida y a lograr la autonomía alimentaria. Esto conlleva una disputa por modificar los patrones de cultivo y de consumo de alimentos, lo que genera tensiones y contradicciones dentro del propio movimiento entre quienes buscan ejercer el poder como dominación y quienes pugnan por la restitución de otras formas de relacionalidad. Así, cuando el Proceso de Liberación de la Madre Tierra establece que *al liberar a la Madre tierra del capitalismo nos liberamos nosotros mismos* (PLMT, 2016, cursivas nuestras) plantea otro horizonte de sentido histórico que busca primordialmente la reproducción ampliada de la vida.

En la construcción de alternativas de trabajo y de vida, la lucha “indígena” se plantea desde otro horizonte de sentido histórico, permitiendo la configuración de imaginarios críticos no sólo al neoliberalismo, sino a la propia modernidad-colonialidad capitalista, mediante la construcción de

otras formas de relacionalidad que, con el restablecimiento de sus formas propias de vida, restituyen relaciones de reciprocidad y solidaridad, la reciprocidad entendida como el intercambio de trabajo y sus productos sin mediación del mercado capitalista y el dinero y la solidaridad entre los humanos y con la Madre Tierra, en busca del bien común, que no se orienta a la reproducción del capital, sino la reproducción ampliada de la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ACNUR (2016), “El desplazamiento forzado en el mundo bate su cifra récord”, en <<https://www.acnur.org/noticias/stories/2016/6/5b7e715a42/el-desplazamiento-forzado-en-el-mundo-bate-su-cifra-record.html>> acceso el 16 de mayo de 2019.
- Almendra, Vilma (2017), *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia* (México: Pueblos en Camino/Grietas/Pensaré Cartoneras/ En cortito que’s pa’largo).
- Corredor, Carlos (2014), *Globalización, sistema mundo y territorialidades locales* (Colombia: Universidad del Cauca).
- CPC (2016), *Constitución Política de Colombia 1991, actualizada con los Actos Legislativos a 2016* (Colombia: Corte Constitucional-Consejo Superior de la Judicatura).
- Diálogos 2018 Diálogos con miembros del Proceso de Liberación de la Madre Tierra, realizados en el Cauca entre septiembre y octubre de 2018.
- Erazo, Wilmer y Liscano, Oscar (2017), *Soberanía alimentaria y el agro-negocio forestal: Cajibío-Cauca* (Colombia: Universidad del Cauca).
- Esteva, Gustavo (2015), “Volver a la mesa”, en *Comer es rebeldía: recuperar la capacidad autónoma de comer. Compilación de textos sobre soberanía alimentaria* (México: CACAO).
- Franco, Marco y Valero, Liana (2011), “Thul Nasa: huerto casero tradicional, modelo de desarrollo alternativo en el resguardo indígena de Yaquivá”. Trabajo presentado en el Congreso Internacional Rural Sustentable. Universidad Nacional de Colombia, 12-14 de octubre de 2011.
- Giraldo, Omar (2014), *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del Buen Vivir* (México: Itaca/Universidad Autónoma Chapingo).
- González, Arturo (2016), *Vivimos porque peleamos. Una mirada desde abajo a la resistencia indígena en el Cauca* (Colombia: México).

- Hirsh, Joachim (2001), *El Estado Nacional de Competencia* (México: UAM-X).
- IDEAM (2016), *Estrategia integral de control a la deforestación. Actualización de cifras de monitoreo de bosques 2016* (Colombia: Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales).
- IDEAM (2019), *Presentación Resultados de la Deforestación 2018* (Colombia: Instituto de Hidrología, Meteorología y Estudios Ambientales).
- Incauca (2019), “Récord de producción”, en <<https://www.incauca.com/es/nosotros/record-de-produccion/>> acceso 24 de septiembre de 2019.
- ISAAA (2018), “Accomplishment Report 2018, International Service for de Acquisition of Agri-biotech Applications”, en <http://www.isaaa.org/resources/publications/annualreport/2018/pdf/ISAAA-Accomplishment_Report-2018.pdf> acceso 24 de septiembre de 2019.
- ISAAA (2017), “Global status of Commercialized Biotech/GM Crops in 2017: Biotech Crop Adoption surges as Economic Benefits Accumulate in 22 Year”, *ISAAA Brief*, núm. 53.
- Land Matrix (2019), “Nuevas grandes transacciones de tierra en América Latina”, en <<https://landmatrix.org>> acceso 15 de mayo de 2019.
- Marañón, Boris (2017), *Una crítica descolonial del trabajo* (México: IIEc-UNAM).
- Martínez, Róger (2010), “Soberanía agroalimentaria: características, obstáculos y perspectivas”, en *Ciencia y Sociedad* (República Dominicana), vol. XXXV, núm. 4.
- OAL (2019), “La Organización Ardila Lülle (OAL) es uno de los principales conglomerados empresariales de Colombia y de América Latina”, en <<https://www.oal.com.co/>> acceso 18 de mayo de 2019.
- Osorio, Carlos et al. (2018), *Desplazamiento Forzado y vulnerabilidad territorial en el Cauca indígena. Referentes contextuales para su análisis* (Colombia: Universidad del Cauca).
- PLMT (2016), “Proceso de liberación de la Madre Tierra. Pueblo nasa, norte del Cauca, Colombia”, en <<https://liberaciondelamadretierra.org/libertad-y-alegria-con-umakiwe/>> acceso 25 de abril de 2018.
- Quijano, Aníbal (2014), “Otro horizonte de sentido histórico” en *América Latina en Movimiento* núm. 441, en <<https://www.alainet.org/es/active/37936>> acceso 22 de abril de 2018.
- (2000), “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, *América Latina en Movimiento* <<https://www.alainet.org/es/active/1382>> acceso 20 de marzo de 2016.

- Rozental, Emmanuel (2017), “Prefacio”, en Almendra, Vilma, *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia* (México: Pueblos en Camino/ Grietas/Pensaré Cartoneras/En cortito que’s pa’largo).
- Sassen, Saskia (2015), *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global* (Colombia: Katz editores).
- Séralini, Gilles-Éric (2013), *¿Nos envenenan? Transgénicos, pesticidas y otros tóxicos. Cómo afectan a nuestras vidas y cómo se ocultan sus consecuencias* (España, NED ediciones).
- Zibechi, Raúl (2015), *Descolonizar el pensamiento crítico y las rebeldías. Autonomía y emancipaciones en la era del progresismo* (México: Bajo Tierra Ediciones).



10. ECONOMÍA PROPIA: CÓMO CONSTRUIR DIVERSIDAD ECONÓMICA EN CONTEXTOS RURALES DEL CAUCA, COLOMBIA

CARLOS CORREDOR JIMÉNEZ*

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es el resultado de una reflexión llevada a cabo sobre los procesos organizativos del Cauca. En diferentes espacios se propiciaron reuniones e intercambios para pensar el significado de la economía, así como las posibilidades para configurar una opción no capitalista en el horizonte de trabajo comunitario. Es allí donde aparece de manera recurrente el concepto de *economía propia*, una economía desde las organizaciones y procesos sociales. Entonces, se plantea que esto significa construir un modelo económico que pueda estar en manos de la gente, de comuneros, de activistas y de poblaciones comprometidas en procesos políticos de transformación. Si bien muchas veces se ha planteado que es más un proyecto que una realidad, esta idea de economía propia es siempre una invitación

____ * Agrodescendiente de origen boyacense con más de 20 años de aprendizaje, trabajo y acompañamiento a comunidades rurales en el Cauca, Colombia. Economista de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, maestría en Estudios sobre problemas políticos latinoamericanos y doctor en Antropología de la Universidad del Cauca. Profesor titular del Departamento de Ciencias Económicas de Universidad del Cauca. Director del Grupo de investigación pensamiento económico, sociedad y cultura. Desde hace 10 años forma parte del proceso de creación y desarrollo de la maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, donde trabajamos temas de alternativas al desarrollo, economía social y solidaria, ecología política, territorio y justicia epistémica. Forma parte del Centro de Investigación, Promoción e Innovación Social para el Desarrollo de la Caficultura Caucana, Cicaficultura.

para postular que la economía es fundamentalmente una construcción social, un complejo entramado de relaciones con otros y con la naturaleza, que nos implica una suerte de activación amplia de tejidos sociales bajos principios y prácticas, los cuales nos determinan como seres interdependientes y a su vez nos retan a pensar nuestra capacidad para ofrecer a los demás nuestros saberes, nuestras posibilidades creativas desde el trabajo material y desde nuestras prácticas de vida que hemos cultivado como integrantes de una comunidad.

Se expone la economía propia como una opción dentro de las economías otras o economías alternativas, por tanto, hay que resaltar que desde las organizaciones sociales del Cauca profundo es un tema político, el cual tiene que ver con el acceso al sustrato material para establecer diferentes opciones de producir, distribuir, cambiar, redistribuir, donar, consumir y reciclar. Es importante en este escenario seguir trabajando por el derecho a la tierra, históricamente negado, la búsqueda de una tecnología que permita incorporar una interacción de reciprocidad con la naturaleza a la vez que nos facilite mejores niveles de producción, y el anhelo de la generación de excedentes con el fin de ser redistribuidos, procurando cerrar una brecha histórica entre quienes tienen condiciones de vida digna y quienes padecen carencias materiales básicas. ¿Como hacer posible la materialidad de esta economía propia en un modelo ajeno? Esta pregunta sigue estando abierta, los ejemplos que aquí se muestran son experimentaciones sociales que no tienen todas las respuestas, son puntos de referencia de un más amplio repertorio de sentipensares económicos que buscan reencantar la economía¹ para que esta sea una posibilidad de vida digna, una reconciliación de los seres humanos con la naturaleza y una apuesta política centrada en la vida.

Para mostrar las ideas que movilizan la economía propia, este texto parte de hacer una contextualización del Cauca como espacio-tiempo de la diversidad, luego se indican las luchas sociales que se han logrado consoli-

— 1. Si la modernidad tuvo por principio fundamental una racionalidad que pretende desencantar el mundo, limpiarlo de creencias, supersticiones y mitos para mostrar una *realidad* objetiva, la idea de reencantar la economía es una invitación no moderna de pensarla como subjetividad creativa y llenas de sentipensares para los espacios comunitarios.

dar con propuestas organizativas indígenas, campesinas y afrodescendientes que son promotoras de estos propósitos de economía propia. Una vez planteados estos aspectos del contexto se referencian los elementos centrales para una economía propia y se indican cuatro experiencias descritas de manera general en este propósito, por último, se indican algunos retos que afrontan estos proyectos para consolidarse como alternativas a la modernidad capitalista.

EL CONTEXTO DEL CAUCA: LA DIVERSIDAD DESBORDADA

El Departamento del Cauca está ubicado en el suroccidente de Colombia, se puede decir que es el territorio donde se condensa una complejidad socioambiental representativa de la región y el país. Por lo tanto, es un espacio-tiempo que nos muestra una cara de diversidad y esperanza a la vez que subsiste una violencia sistemática, unas lógicas de exclusión y la persistencia de la colonialidad del poder desde sus élites.

Con respecto a la diversidad, en la región confluyen tres grandes ecosistemas: el andino, que abarca gran parte de las cordilleras central, occidental y el gran macizo colombiano donde nacen los cuatro ríos más importantes del país; el choco biogeográfico, considerado el segundo lugar con mayor diversidad del país; y la parte alta del Amazonas, que llega a confluir con el Macizo Colombiano siendo una de las transiciones de ecosistemas más valiosas, por su enorme diversidad.

Así mismo es el escenario para la diversidad sociocultural, las propuestas comunitarias han dado a la región un escenario de creatividad social, donde es posible la preservación de la naturaleza desde prácticas y saberes ancestrales, así se puede ubicar como una experiencia de saber biocultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008), la cual abre la opción para un proyecto de sociedad a contracorriente con las ideas de progreso y desarrollo. Como contracara de esta lectura está la persistencia de la violencia, la sistemática muerte violenta de líderes sociales, muchos de ellos defensores de derechos humanos y de la naturaleza; la presencia de cultivos de uso ilícitos que deterioran el tejido social; la depredación de la diversidad por el modelo agroindustrial de la caña y el extractivismo; adicional a este

complejo panorama hay concentración del poder por unas élites que segrega y dan continuidad a un proceso de exclusión de la diferencia.

Un rasgo característico del Cauca es la persistencia de la ruralidad, mientras el país se urbanizó, deshabitó los campos y configuró un modelo de centralidad en grandes ciudades, según el dato del último censo de poblaciones y vivienda se calcula que 77.1% de la población colombiana vive en un centro urbano, por el contrario, en esta región la población rural sigue siendo la mayoría, según el mismo censo 58% de los caucanos habita en la ruralidad y muchos de los municipios presentados como centros urbanos, en realidad son poblados que se mueven en función de dinámicas de la vida rural. Esta población que vive el mundo rural ha logrado preservar saberes y prácticas desde el afianzamiento de la identidad, cerca de 25% (308 455 personas)² se auto reconoce indígena y 20% (245 183 personas) se identifican como negros o afrocolombianos (DANE, 2019b); un dato complementario, muy relevante, lo arrojó la encuesta sobre Cultura Política del Campesinado, esta publicación oficial dio el dato que 48.7% de los habitantes del Cauca se auto reconocen como campesinos (DANE, 2019a). Es importante aclarar que las ideas que se están dando de economía propia se hacen precisamente en este contexto de ruralidad, saberes ancestrales y prácticas culturales que persisten por las condiciones mismas de acción y trabajo que estas características permiten.

EL AVANCE DE LOS PROCESOS ORGANIZATIVOS EN EL CONTEXTO DE LA EXCLUSIÓN

Cuando se hace un balance de las luchas sociales en Colombia es innegable que aparezca el Cauca, en varios episodios emblemáticos del pasado y del

— 2. Este dato sobre la población negra y afrocolombiana ha sido duramente cuestionado por las organizaciones sociales “Nuestro análisis evidencia que, en el año 2005 en el marco del Censo General, por el esfuerzo de nuestras organizaciones se confirmó que no menos de 10.6% de la población colombiana se auto autor-reconoce negra, afrocolombiana, raizal o palenquera. Es decir, 4 311 757 personas. Después de trece (13) años de reconocimiento nacional e internacional de líderes negros [...], cómo se explica que desaparezcan 1 329 000 personas, es decir que 30.8% de las personas autorreconocidas en el año 2005, o ¿se aburririeron de ser negros?, ¿fueron asesinadas en el marco de la guerra de la cual somos víctimas desproporcionadas? o ¿el DANE decidió eliminarlos estadísticamente?” (CONPA, 2019).

proceso actual están enumeradas acciones políticas en este territorio. Si nos detenemos en el siglo xx los referentes nos indicarán un número importante de páginas, bastaría con comenzar por la lucha de Manuel Quintín Lame en la primera parte del siglo en contra del terraje y la usurpación de tierras (Vega, 2002). Este antecedente tendrá un impulso en las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado, ahora influenciado por el triunfo de la Revolución cubana y su planteamiento de reforma agraria. A estos nuevos aires de rebeldía se unirá una variada gama de proyectos con reivindicación marxista, los cuales tendrán una recepción amplia en el conjunto de la población, ansiosa de un cambio en la estructura de exclusión que las élites habían impuesto. Estos momentos de entusiasmo impulsaron aspiraciones revolucionarias de diferente tipo que siempre tuvieron en el territorio caucano una presencia.³

En el plano de la organización comunitaria caucana es fundamental reconocer el papel de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC), fue un proceso auspiciado por el gobierno nacional en el año 1967, su propósito era contar con una base social para hacer una reforma agraria controlada por el Estado, de esta manera se impedía un levantamiento social por el reclamo de tierra históricamente negado a los campesinos (Zamosc, 1978). Al ver el alcance de la organización, fue claro que su creación determinó una capacidad de lucha en las bases que desbordó las pretensiones del Estado, se sabe, por la historia relatada por muchos líderes campesinos e indígenas, que funcionarios estatales del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora), se solidarizaron con esta lucha e impulsaron de manera clandestina ocupación de tierras para luego exigir la titulación, esto con el fin de cumplir la consigna *tierra para el que la trabaja* (Gros y Morales, 2009; Jiménez et al., 2019). Un conflicto de visiones políticas al interior de la asociación desatado entre sectores de la izquierda radical,

— 3. Algunos de estos proyectos acabarán impulsando la idea que en Colombia no es posible un cambio por las vías legales y determinarán que solo una lucha armada lograba las transformaciones necesarias para una sociedad más justa (Behar, 1988), en uno de estos episodios, el movimiento indígena impulsando el movimiento guerrillero Manuel Quintín Lame, como una necesidad de protección de las vidas de líderes ante la masacre de varios de los dirigentes que habían creado del CRIC (Peñaranda, 2015).

por un lado, que querían convertir la ANUC en un proyecto armando, y por el otro, la defensa de ser una organización más institucionalizada, originó una división que terminó desgastando la organización y diezmando su capacidad de lucha hasta llegar casi a su desaparición en la década de los ochenta, hoy es una propuesta para procurar su reestructuración y fortalecimiento con un nuevo proceso regional que tiene avances importantes en distintas partes del Cauca.

Una de las páginas más sobresalientes de la organización social en el Cauca es la fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) en 1971, su lema de tierra, unidad y cultura logró condensar gran parte del anhelo de los pueblos indígenas de múltiples comunidades, desde espacios-tiempos inmemoriales habían visto la marginación, la explotación y hasta el desprecio de su gente por parte de las elites locales, estas castas seguían viendo a los pueblos originarios como sus súbditos, los obligaban a pagar el terraje⁴ y en algunos casos en complicidad con comunidades religiosas y funcionarios públicos habían usurpado la tierra y el producto de su trabajo (Centro de Memoria Histórica, 2012). La vieja lucha de Quintín Lame contra el terraje continuaba ahora en un muy valioso grupo de líderes, estos hombres y mujeres lograron construir un criterio de unidad en contra de prácticas coloniales de explotación, reivindicaron su derecho a la tierra y pregonaron su identidad cultural como un bien muy valioso para afrontar el futuro, en esos momentos no se veía con mucha claridad la importancia de estos principios, pero el tiempo fue dando la razón en el caminar por construir alternativas de vida comunitaria. Este proceso único en el contexto nacional fue el cimiento a la organización indígena en el país y se ha convertido en una fuente permanente de propuesta, ideas y repertorios de lucha en procura de lograr autonomía, en algunos casos buscando la ruptura con el modelo civilizatorio dominante y en otros los recursos del Estado para construir una idea de Estado étnico regional. Hoy, 50 años después, tienen un reconocimiento y unas prácticas en temas como

— 4. El terraje es una forma de explotación del trabajo no salarial, en ella comuneros sin tierra pagan con días de trabajo o especie el permiso al uso de un predio, el terrateniente exigía este pago por terrenos que históricamente habían sido resguardos indígenas, usurpados a los indígenas por autoridades y señores de Popayán.

educación, salud, justicia y administración territorial fundamentales en los procesos de futuro para una buena parte de la población indígena del Cauca. Un aspecto de importancia para nuestra idea de economía propia es la lucha por la consolidación de resguardos indígenas y sus respectivas formas de gobiernos, los cabildos. Luego de la constitución de 1991, fueron reconocidos como parte del Estado colombiano y, por tanto, lograron acceder a recursos públicos que pueden ser administrados de acuerdo con usos y costumbres.

A finales de la década del ochenta e inicio del noventas, logra ver un resurgimiento del movimiento campesino, no como un proyecto nacional sino como una propuesta de orden territorial local, esto fue de suma importancia en la región del Macizo Colombiano, allí se observó cómo la movilización social y la exigencia de derechos se convertía en una opción de poder local de base, el cual se expresó con fuerza en la década de los noventa. Se pueden resaltar tres experiencias que se mantuvieron en el tiempo y son parte de las opciones organizativas de gran relevancia para las iniciativas de construcción de futuro, especialmente en el tema de economía propia: el Comité de Integración del Macizo colombiano (CIMA), el Proceso Campesino y Popular de la Vega-Asocumunal, y la Cooperativa del Sur del Cauca (COSURCA), las tres propuestas pueden ser cobijadas por la consigna de vida digna, desarrollo propio e integración regional que se afianzó en el marco de las diferentes movilizaciones sociales (Corredor, 2014).

Además de este proceso, hay que resaltar otros movimientos campesinos muy valiosos para la propuesta de organización social y productiva: el Movimiento Campesino de El Tambo, el Movimiento Campesino de Cajibío y varias asociaciones de trabajadores rurales cobijados bajo la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria (Fensuagro), aquí destaca de manera especial la Asociación Campesina e Inzá Tierradentro (ACIT), quienes desde un proceso de reivindicación de derechos y una visibilización de saberes y prácticas campesinas, lograron generar una propuesta de incidencia política y económica en una región que históricamente se había pensado única y exclusivamente como indígena. Hoy todas las propuestas de organización campesina se mueven con agendas singulares de incidencia local, pero tienen en común su vinculación con la plataforma

internacional de Vía Campesina y han emprendido una lucha social por el reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos en el ordenamiento jurídico colombiano.⁵ En este caso las propuestas campesinas son territorialidades para la defensa de la cultura campesina y, por tanto, hacer posibles proyectos de autonomía, que permitan crear y recrear sus propuestas de vida. Se ha planteado las formas de zonas de reserva campesina, territorios agroalimentarios y territorios agroambientales.

Por su parte, las comunidades afrocolombianas venían de una tradición de organización y reivindicación de derechos al territorio, si bien en la década del setenta se hacían en el marco de propuestas campesinas, estas fueron transformándose en una reivindicación identitaria de ser negros y más tarde algunos se afirmarían como afrocolombianos. En el caso del sur-occidente se puede identificar el Proceso de Comunidades Negras (PCN) como una organización de influencia especialmente en el norte del Cauca, esta propuesta de base comunitaria inicia una lucha en comunidades en el pacífico colombiano, su trabajo y la lectura de la realidad que vivían los lleva a cuestionar de manera amplia las ideas de desarrollo, esta construcción tecnocrática se gestaban de espaldas a los intereses de comunidades ancestrales, desde esta crítica planearon una defensa del territorio y las formas de vida que allí se tejían (Escobar, 2010). Luego de la constitución política de 1991 y la promulgación de la ley 70 de 1994, se da un proceso de titulación colectivas de tierras a comunidades negras y afrocolombianas en el pacífico, esta propuesta reconoce y revitaliza formas de organización territorial construidas ancestralmente y ahora reconocidas por el Estado como Consejos Comunitarios. Desde este impulso por la organización comunitaria y con el acceso a propiedades colectivas del territorio se consolidan opciones y miradas para pensar una organización social, hoy se puede decir que la Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca (Acon) es una propuesta que tiene en su agenda la posibilidad de construir economía propia.

— 5. Uno de los logros de esta lucha, iniciada en el Cauca, es que el Estado colombiano a través de sus entes realizó la encuesta sobre identidad campesina (DANE, 2019a), este hecho político se da en el marco de un proceso amplio que apunta a reconocer la importancia social, económica y cultural del campesinado a la formación de la nación y la búsqueda de su derecho a la autonomía.

Si bien es una apretada síntesis de procesos organizativos y de lucha, en la que se corre el riesgo de dejar por fuera esfuerzos valiosos, como las propuestas de mujeres y jóvenes al interior mismo de las organizaciones, es claro que estos procesos han dado una rica propuesta organizativa de lucha para el Cauca actual. Ya no es posible una acción política estatal o de planificación estatal sin la presencia de estos actores, los cuales hacen parte de la dinámica social de la región y ha tenido que ser aceptado por parte de la dirigencia, no siempre con el mejor ánimo. La presencia de estas luchas sociales ha implicado una riqueza en ideas propuestas y formas de actuación en procura de desmontar los mecanismos convencionales de participación del Estado y configurar una fuerza de acción para procurar sus demandas y las opciones de construir un bienestar para sus comunidades.

Así, la tradición de lucha tiene hoy un nuevo aspecto en su hoja de ruta, la economía propia. Este concepto se empezó a mencionar desde varias organizaciones sociales que hiciera posible pasar de la denuncia y la exigencia de derechos al Estado nacional a una propuesta organizada y sistemática de pensar en la dimensión económica como un aspecto que genera cimientos a la autonomía. Se pueden plantear que para las organizaciones sociales del Cauca las décadas del sesenta y setenta del siglo xx fueron un espacio para el renacer la conciencia de lucha, la necesidad de organizarse procurando de la defensa y la reivindicación del acceso a la tierra. En los ochenta y noventa, mientras el mundo veía el desencanto de la izquierda tradicional, en el espacio-tiempo del Cauca se daba la consolidación de las organizaciones sociales como opciones para hacer una política popular de movigestión.⁶ Las dos últimas décadas serán la preocupación y la oportunidad para construir una economía propia.

Pero: ¿qué es una economía propia?, ¿cuáles son sus elementos característicos?, ¿es posible construir en el contexto actual? En los siguientes

— 6. Este es un concepto construido por el CIMA, que indica la conexión de la movilización y la gestión, ante la incapacidad de los mecanismos institucionales para atender las demandas de la comunidad, las organizaciones sociales deciden acudir a la movilización, pasando por encima de la clase política tradicional y los diferentes mecanismos de burocracia estatal, para poner sus exigencias en manos del gobierno nacional, si bien es el CIMA quien ha planteado esta idea, es válida para todas las organizaciones de la región.

párrafos se tratará de dar respuesta a estos interrogantes, no sin antes plantear que lo expuesto hasta aquí nos da unos elementos característicos de la economía propia: es una continuidad de la lucha política planteada por las organizaciones sociales y va dirigida hacia el plano de la vida comunitaria y familiar; por tanto, implica una reflexión de prácticas y saberes ligadas a la vida cotidiana.

ECONOMÍA PROPIA: AUTONOMÍA Y DEFENSA DE LA VIDA

Quisiera iniciar este apartado con las propuestas económicas del Congreso de los Pueblos⁷ expuesta en el texto *El Mandato es Construir una Economía Propia* (González y González, 2018), en este documento se elaboró una lista de postulado y principios de acción que pueden ser la base para la economía:

- a] el territorio se establece como la base de la reproducción de los pueblos,
- b] esta economía debe desarrollarse en armonía con los territorios,
- c] sustentable y no sostenible,
- d] contempla formas alternativas de la tenencia de la tierra y el uso del suelo, usos colectivos, autodeterminación económica,
- e] tener sus propias formas de producción, intercambio y producciones endógenas,
- f] el consumo local es prioritario por la transformación de la materia prima local,
- g] bioeconomía, planificación del consumo y la producción,
- h] herramienta para la realización de los planes de vida de las comunidades,
- i] equilibrio dinámico como la forma de relacionarnos con la naturaleza y otros seres humanos de forma igualitaria,
- j] mejorar la calidad de vida, alimentos sin químicos o elementos dañinos,

— 7. El Congreso de los Pueblos se creó en el año 2010 como un movimiento amplio de confluencias políticas y de organizaciones sociales de izquierda procurando una transformación social del país.

k] apropiación de tecnología (no necesariamente complejas). Mejorar la técnica y tecnología. La economía propia no tiene que ser una economía precaria. Eficiente, para mejorar la vida, no para producir dinero.

Otra entrada para tomar como referencia en este diálogo es la propuesta de Olver Quijano, quien al aproximarse a la idea de economía propia en el pueblo *nasa* del Cauca nos dice:

Para los comuneros y comuneras *nasa* de distintas zonas del Departamento del Cauca, “la economía propia es ante todo una forma de defensa, control y administración de los territorios”, de ahí que como insistentemente lo han expresado, “nosotros creemos que deben ser actividades económicas y productivas para favorecer la soberanía alimentaria, la sostenibilidad de los territorios y de la vida”, “pero seguridad alimentaria no es que la comida está segura en las tiendas ni en los supermercados”. “Entonces, la soberanía alimentaria es el eje transversal del programa económico y ambiental de la organización”. En suma, como lo han comprendido tales comuneros, “aquí lo que hay que montar son formas económicas diferentes y contra la agalla y la ambición” (Quijano, 2012:213).

En una dirección más sencilla, pero tal vez más contundente, están las palabras de Ramiro Castro Yonda, un comunero *nasa* del norte del Cauca quien en una reunión del tejido económico ambiental expreso: “vean compañeros, la economía es propia por que la hacemos nosotros”.

Sobre los tres postulados citados es necesario hacer la siguiente ampliación: reiterar, como se expresó en un apartado anterior, que es una idea con un fuerte peso político; la economía propia no es una vuelta al esencialismo económico y el purismo de una autarquía imposible en el mundo actual; así la comercialización, la producción para el mercado o la tecnología no se rechazan, estos aspectos se entienden como un plano de disputa con un modelo de economía ajena. En este sentido es fundamental pensar que así como la identidad es una opción de pensar lo propio, en

relación con la exterioridad, lo ajeno (Hall, 2010), en este caso es fundamental comprender que quienes hablan de la economía propia identifican lo ajeno con el capitalismo y su lógica de mercantilización, acumulación y despojo, lo propio será entonces la búsqueda de formas no capitalistas de actuar en el plano de la vida material.

En el análisis de las prácticas y procesos que las organizaciones sociales referencian como economía propia pueden tener en común tres características: la defensa de la vida, la vinculación con el territorio y la revitalización de prácticas ancestrales.

En el caso de la defensa de la vida, es necesario indicar que desde hace 30 años se defiende la idea de construir *planes de vida* en un inicio desde pueblos indígenas, luego desde procesos campesinos y afros, se reaccionó al postulado estatal de hacer planes de desarrollo. Los planes de vida son opuestos a los planes de desarrollo en tanto estos últimos son leídos como planes de muerte (Almendra, 2017), en la reflexión se pueden mostrar varios ejemplos: el amplio despliegue agroindustrial del monocultivo de la caña, será uno de los casos representativos de esta lógica, su presencia como sector de crecimiento en la región del norte del Cauca se ha mostrado como el prototipo a seguir para el bienestar general de la población, pero se oculta su contracara, el arrinconamiento de afrocolombianos e indígenas y la usurpación de tierras donde se puede cultivar la comida que los pueblos necesitan para la sobrevivencia. Otro ejemplo es el extractivismo, su presencia sobre las comunidades ha significado violencia, marginalidad, desplazamiento y exclusión, mientras en las ideas del gobierno nacional es una locomotora del desarrollo.

En la vinculación con el territorio, las ideas de economía propia están soportadas sobre la capacidad comunitaria de tener acciones de intervención y algún nivel de control territorial. En este caso son fundamentales la existencia de: resguardos indígenas; consejos territoriales de comunidades negras y afrodescendientes, y las propuestas de territorialidades campesinas como zonas de reserva, territorios agroalimentarios y agroambientales. Es allí donde es posible ejercer las prácticas de economías propias y potencialmente donde pueden prosperar estas iniciativas, es importante reconocer que entre más capacidades de control territorial tenga

una comunidad las opciones que las economías propias se enraízan son más amplias.

Si bien la idea de economía propia no renuncia a interactuar con formas contemporáneas de producir, distribuir, cambiar y hasta consumir, es claro que en su horizonte está la revitalización y fortalecimiento de prácticas ancestrales. La presencia de la minga, una propuesta social de hacer en colectivo, con amplia difusión en escenarios comunitarios es uno de los ejemplos más representativos de esta pervivencia en la comunidad. El tul, ya tul, la chagra y la huerta son espacios de producción, ritualización y prácticas de saberes sobre plantas, pueden ser el soporte de una autonomía que inicia en el fogón y extiende a la cercanía de la vivienda un espacio de diversidad y cuidado. El trueque, es una posibilidad que se ha revitalizado en función de lograr la complementariedad vertical, en este caso suben productos de clima cálido a las comunidades de alta montaña y bajan productos de clima frío a los valles interandinos, es una opción de enriquecer la alimentación de las familias rurales. Las fiestas de orden espiritual, tanto en la tradición cosmogónica de indígenas y afros, como en las perspectivas católicas del mundo campesino, son la oportunidad de los saberes y la generosidad desbordada del don. La familia extensa, es un primer lugar para la reciprocidad, la solidaridad y el compartir, esta práctica muy difundida en comunidades negras y afrodescendientes ha contribuido a la preservación de la vida comunitaria.

Como cierre de este apartado y dando paso a la descripción de algunos ejemplos puntuales, quisiera parafrasear a nuestro querido amigo Olver Quijano (2012) al decir que: la economía propia esta siempre en un juego permanente de entrar y salir de la modernidad capitalista sin ser absorbidos.

Ahora se referencian tres ejemplos de trabajo que caminan en la búsqueda de su consolidación como opciones no capitalistas desde el Cauca profundo.

EL TEJIDO ECONÓMICO AMBIENTAL DE LAS ÇXHAB WALA KIWE

La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca Çxhab Wala Kiwe (ACIN) es una organización reconocida como autoridad tradicional, agrupa

los cabildos del Norte del Departamento del Cauca. Para el desarrollo de sus líneas de acción se han agrupado tejidos que buscan construir un horizonte de vida digna desde los planes de vida de los diferentes cabildos. El tejido económico ambiental es uno de los componentes y debe entenderse relacionado con las otras dimensiones del contexto organizativo y político. Para la ACIN los temas políticos organizativos y espirituales están íntimamente relacionados con la dimensión económica ambiental.

Un primer aspecto para comprender es la concepción de tejido, que implica una construcción colectiva y permanente, en él se reflejan los sentidos y sentires de quienes forman la comunidad indígena de la ACIN. Un segundo aspecto para resaltar es la idea de no separar la dimensión económica de la ambiental, si bien en la concepción occidental la naturaleza está determinada como recurso y la acción humana como la que hace posible la economía, en una perspectiva amplia de las dos dimensiones se pueden ver actuando de manera conjunta en el territorio. Esta unidad nos recuerda que cualquier ejercicio económico inicia con la vida que proviene de la naturaleza, si no hay opción de contar con una naturaleza en condiciones de armonía sería muy difícil el soporte de los procesos de producción.

Un tercer aspecto a resaltar es que la economía implica el bienestar del pueblo *nasa* organizados alrededor de la ACIN, la producción de alimentos o la propuesta de soberanía alimentaria forma parte de este proceso económico singular. Es fundamental en ese sentido ver la relación que los procesos económicos tejen con la disponibilidad de tierra para poder desarrollar las actividades productivas, en ese primer plano el rescate de la producción familiar, basada en formas como el *tul*, demanda una revitalización de los saberes que permite recomponer y armonizar la relación de la tierra con la producción de alimentos.

Un cuarto aspecto, ubica cómo el tejido económico ambiental piensa y busca desarrollar el tema de la comercialización, allí se plantean reflexiones, tanto de los productos que ingresan al territorio, como la posibilidad que tienen los excedentes producidos por los comuneros para llegar a las comunidades urbanas. El proyecto de Min-galerías⁸ responde a la posibili-

— 8. Esta propuesta condensa en un solo término la idea de minga y la galería (lugar del mercado).

dad que los productores agroecológicos se puedan encontrar con consumidores, quienes reconocen las calidades y las formas de producir en los territorios y de manera coherente con estas realidades están dispuestos a consumir productos sanos, cultivados por las comunidades y que tienen la vocación de surtir de manera prioritaria los mercados locales. Una segunda instancia de este aspecto es la configuración de una comercializadora regional que a su vez tiene presencia en los municipios y los resguardos que forman parte de la ACIN, en esta perspectiva se puede considerar un modelo de transición desde las tiendas comunitarias hacia procesos de distribución organizadas con amplia repercusión en el consumo de los comuneros.

Un quinto elemento a tomar en cuenta está en la consolidación de empresas gestadas desde las mismas comunidades, estas iniciativas apuestan por la generación de valor agregado en la producción, desde diferentes posibilidades empiezan a aparecer iniciativas que buscan la transformación de la producción local: el café, las harinas, derivados de plantas medicinales, el aguardiente, la cerveza o la producción intensa de arroz son unas de las más de 60 iniciativas que existen en el contexto del tejido económico ambiental. Estas propuestas significan la presencia de un sector empresarial que busca abastecer las demandas locales y se perfila como una oportunidad de construir una dinámica de economía en el ámbito regional. Es un sector empresarial propio y con el rasgo de ser indígena, en tal sentido la ACIN ha planteado una relación de iguales con las entidades del Estado que regulan la actividad comercial, se ha sentado con ellas para exponer cómo entienden la dimensión de la autonomía en este campo económico.

Esta propuesta avanza en la consolidación de un sistema que podría integrar varios eslabones, desde la producción y consumo de alimentos, pasando por la transformación y comercialización de éste hasta incluso la generación de un proceso de financiamiento local que pueda solventar las necesidades de nuevos empresarios étnicos, quienes apuestan por la amplia diversificación de la producción y la opción de verse como gestores económicos.

Desde esa perspectiva la ACIN busca generar una relación territorial en la que a manera de Estado proteccionista pueda ejercer una presión, tanto

a las lógicas del consumo, como a las opciones productivas en los espacios locales. Desde este horizonte algunos dirigentes *nasa* ven el nacimiento de un modelo de economía indígena de amplias repercusiones territoriales.

FAMILIAS Y FINCAS SEMBRANDO VIDA DIGNA: LA PERSPECTIVA AGROAMBIENTAL DEL COMITÉ DE INTEGRACIÓN DEL MACIZO COLOMBIANO (CIMA)

En este segundo caso vamos a retomar los planteamientos impulsados por el CIMA en sus ideas de encadenamientos agroambientales para el territorio. Su punto de partida es una concepción campesina de la vida cotidiana, sembrar la tierra para lograr los alimentos, es una lección que se replica cuando se piensa en la organización social, de esta forma todo integrante del CIMA es un agrosembrador, un sembrador de los procesos comunitarios, un vocero y líder de su localidad que opta por ser centro para la generación de escenarios de vida digna.

Desde la localidad arranca un proceso de encadenamiento agroambiental, su objetivo es fortalecer las economías campesinas, el centro es la soberanía alimentaria y mediante esta opción hacer posible la vida digna en el territorio, el agrosembrador hace de su familia y su finca una escuela, un lugar para la construcción comunitaria, en su horizonte esta la idea de sembrar el macizo de organización social, como los espacios de educación son la familia y la finca, serán referentes para la actuación en el territorio la concreción se ha denominado Familia y Finca de Referencia Agroambiental (Fram). La metodología de trabajo está en concordancia con el movimiento transnacional de defensa del campesinado, Vía Campesina y el movimiento de agroecología, su planteamiento se resume en *de campesino a campesino*, en este caso se ha contextualizado como *de maciceño a maciceño*, una manera particular de entender la configuración del saber y ser campesino. Una Fram se basa en apuestas para la producción sustentable planteada de la siguiente manera: se identificaron acciones formativas en áreas, desarrollos y apuestas específicas. Con ellas se diseña el currículo agroambiental con énfasis en la gestión humana y el sistema productivo sostenible definiendo ocho apuestas:

1. Social y ambiental (lo político organizativo y la compensación).
2. Familiar y comunitario (humano). La familia agrosembradora es el centro del proceso organizacional.
3. Aguas (bien colectivo y derecho humano).
4. Bosques (reforestar el cerebro y el macizo).
5. Agrícola (reconocimiento de nuestra producción alimentaria y medicinal).
6. Pecuario (conservar las especies criollas y hacer sistemas rentables e integrales).
7. Agroindustria rural (transformados).
8. Trueque y comercialización (negocios solidarios).

La propuesta de escuelas agroambientales se impulsa desde finales de los noventa y las primeras décadas del presente siglo, busca ser la opción de construcción social, productiva y territorial difundida donde el CIMA tiene presencia, si bien no siempre ha tenido los resultados anhelados, su implementación cobra cada vez más relevancia en la medida que se incorpora como una práctica autogestionada (Corredor, 2014).

AMOLANDO SABIDURÍA: SABER CAMPESINO DE PUEBLOS Y SEMILLAS

En el caso del Proceso Campesino y Popular del Municipio de La Vega, es una experiencia de trabajo local, su participación fue importante en las movilizaciones de los ochenta y caminó de manera conjunta con las diferentes iniciativas locales durante los noventa, hoy plantea un espacio de acción que difiere en algunos planteamientos del CIMA, pero comparte su lucha por la defensa del territorio y la vida campesina. Su germen fue la necesidad de revitalizar el papel de las Juntas de Acción Comunal procurando una mayor participación política y la idea de revertir la presencia de prácticas clientelares en la política local, a esta iniciativa se sumó la construcción de alternativas de seguridad alimentaria para campesinos e indígenas que cambiaron su vocación por la irrupción de cultivos de uso ilícito en la región:

del 98 pa' acá comenzaron a pensar que tocaba apoyar el proceso productivo de los grupos y se comenzó a meter por ahí, y se comenzó a ir dejando de lado todo lo que era electoral, toda la lucha de pelea por infraestructura y se fue direccionando el trabajo, hacia un plan diferente [...] y ya se fundamenta más la vaina en todo el proceso productivo, o sea en recuperar todo lo que era la producción, la cultura, todo este cuento en defender el territorio, o sea por ahí se está enfocando toda la propuesta, entonces ya pasó de estar en lo electoral, en lo de infraestructura todo, la pelea ésta, a pasarse a una propuesta más de resistencia, más de quedarse en el terreno y trabajar, de producir, de recuperar semillas, y se fue cambiando, ya la política de la asociación es quedarse en esta tierra producir, y no dejarse arrebatar lo que se tiene de [...] y no dejarse sacar tampoco, y no dejarse arrebatar toda la producción, todo lo que tiene el campesino y no dejarse sacar de la zona, pelear por ese territorio (Villamil citado en Corredor, 2014: 134).

En la nueva perspectiva se da un énfasis en lo político-productivo, donde aparecen y revierten las formas de exclusión del saber campesino para dar especial importancia a la conservación de semillas, la siembra, la cosecha y el intercambio de productos con un sentido de acto político de amplio significado:

Nosotros vemos la semilla como una forma de resistencia frente al modelo, más que frente al modelo frente al sistema, en los diferentes colectivos de producción que se tiene en el Proceso Campesino y Popular en el municipio de La Vega se ha implementado que una de las bases para la supervivencia de los pueblos, en este caso el pueblo campesino es la producción de la semilla, la recuperación o sea de la semilla tradicional, siempre pensándola desde un contexto político, un contexto económico y un contexto social, porque las semillas son la forma materializada de generar resistencia dentro de ese territorio (Ordoñez, citado en Corredor, 2014: 134).

Acompañado de este sentido de resistencia se generó una opción por el cambio y la transición de la producción hacia formas más agroecológicas en las que se apuesta por la diversificación productiva, la producción desde principios de reciprocidad en formas de mingas, mano prestada y sistemas de producción colectiva, este ideal se concreta en la formulación y puesta en marcha del Plan Ambiental Agropecuario y de Salud-Aurora, allí se dan líneas rectoras y principios básicos como: resistencia y lucha popular; lucha por la tierra y construcción de territorio; autonomía alimentaria para alcanzar la soberanía; producir para vivir no producir para exportar; sí a la biodiversidad, no al monocultivo; sí a la producción orgánica ecológica biodiversa, no a la política y las técnicas de la revolución verde y de la biotecnología; conformación de formas económicas colectivas y diseño de políticas y técnicas. También expresa técnicas y programas como la custodia de semillas, sabios ancianos, huerta tradicional, huerta comunitaria, hermanamientos, cocina para la autonomía, espacios de identidad cultural, investigación de sistemas de producción propios, racionalización, sistematización de la experiencia fruto de la ejecución de este Plan Ambiental Agropecuario, medicina tradicional, técnicas de almacenamientos de productos y cultivos asociados.

Los alcances de este proyecto en el territorio son apuestas abiertas, se construyen a contracorriente de las iniciativas institucionales, se han dado de una manera cíclica, con altibajos en su convicción, pero son fundamentalmente actos políticos, por la autonomía desde el mundo campesino en tal sentido se ha construido el espacio *amolando sabiduría*.

Tomar el destino en nuestras manos, nos ha llevado a recordar siempre que el agua es el mapa secreto de nuestra memoria; que las semillas en manos campesinas son la vida y el saber y si nos las dejamos quitar perderemos poder, por eso empezamos a abrir trocha en una propuesta de una escuela de puertas abiertas, que se realiza cada año en la finca de una familia campesina, donde el saber colectivo concluya en el quehacer diario desde el sembrar, cultivar, contemplar y cosechar.

Éste es el reto permanente de los encuentros “amolando sabiduría”, donde los campesinos y campesinas recuperamos el saber y la confianza de una producción de alimentos saludables; esa credibilidad la lograremos si en cada parcela demostramos que la producción orgánica es más económica, segura y productiva, que nos libera de la dependencia del mercado. “Es una forma de vida entendida desde el principio de la soberanía alimentaria, la recuperación de semillas nativas, la cocina para la autonomía, la defensa de la economía campesina, la concepción del campesino como sujeto con prácticas culturales y tradiciones propias” (PCPV, 2016).

RETOS PARA UN AVANCE DE LA ECONOMÍA PROPIA

La presencia de los cultivos de uso ilícito ha tenido presencia en las últimas cuatro décadas en los mismos espacios-tiempo en que se quiere construir la economía propia, estos cultivos están enraizados en los territorios marginales que habitan las comunidades ancestrales. Sus rentas fueron el soporte para la propagación del conflicto y requirieron un entramado de apoyo en las comunidades que sigue estando activo y es disputado por diferentes mafias que quieren controlar la producción y circulación de narcóticos. Su presencia refuerza el lado más degradado de las ideas de progreso, determina la necesidad de acceso al dinero como central para realizarse en este sistema, no importa cuál sea la procedencia de ese dinero, circula en los espacios comunitarios en los que se aspira tener un control territorial.

Es necesario ver de manera crítica la *ayuda* que proviene de la cooperación internacional y diferentes programas de las ONG. Estas entidades han planteado que para combatir el problema de pobreza de las comunidades rurales, es fundamental buscar una entrada diferenciada al mercado capitalista, piensan en productos que cumplen ciertos parámetros de alta demanda potencial en el mercado mundial y desde allí impulsan la producción de esas mercancías en comunidades, muchos de estos productos son exóticos y nuevos para el productor local, en tal sentido siempre terminan en manos de comercializadores y exportadores que obtienen las mayores rentabilidades a expensas de los productores, quienes deben asumir el ma-

yor riesgo. Pero en el fondo es una práctica que logra minar la diversidad productiva y económica, para posicionar una idea de especialización productiva, que no es otra cosa que el monocultivo, en la mayoría de los casos asociado a un paquete tecnológico controlado por la economía ajena.

El plano de la construcción de una economía otra, en este caso de una economía propia, es más complejo que la construcción de un discurso político coherente, mientras el discurso está en el plano de las ideas y los argumentos, la dimensión económica está en el plano de la vida material inmediata de quienes la pregonan. Allí se pone en tensión la manera cómo los sujetos hemos interiorizado y vivido el mundo mercantil, en muchos casos nos damos cuenta de que entre la teoría y la práctica económica diferente hay una enorme distancia, pues nuestra subjetividad sigue atrapada por el fetichismo de la mercancía (Marx, 1975) y es cuando queda claro que el capitalismo como sistema de creencias nos tienen entre sus fieles seguidores (Benjamin, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

- Almendra, Vilma (2017), *Entre la emancipación y la captura: Memorias y caminos desde la lucha Nasa en Colombia* (Bogotá: Pueblos en Camino).
- Behar, Olga (1988), *Las guerras de la paz* (Bogotá: Planeta).
- Benjamin, Walter (2010), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (Bogotá: Ediciones Desde Abajo).
- Centro de Memoria Histórica (2012), *Nuestra vida ha sido nuestra lucha. Resistencia y Memoria en el Cauca indígena* (Bogotá: Tauros).
- CONPA, El Consejo Nacional de Paz Afrocolombiano (2019), “El crimen del Dane: El genocidio estadístico de la gente negra, afrocolombiana, raizal y palenquera en Colombia”, en <https://renacientes.net/blog/2019/11/15/el-crimen-del-dane-el-genocidio-estadistico-de-la-gente-negra-afrocolombiana-raizal-y-palenquera-en-colombia> acceso 5 de mayo de 2020.
- Corredor, Carlos (2014), *Globalización, sistema mundo y territorialidades locales* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- DANE, Departamento Nacional de Estadística (2019a), “Caracterización de la población campesina Información 2019”, en <https://www.dane.gov.co/index.php/estadis>

- ticas-por-tema/cultura/cultura-politica-encuesta#caracterizacion-de-la-poblacion-campesina> acceso 5 de mayo de 2020.
- DANE, Departamento Nacional de Estadística (2019b), “Geoportal del DANE-Geovisor CNPV 2018”, en <<https://geoportal.dane.gov.co/cnpv2018/?lt=4.456007353293281&lg=-73.2781601239999&z=5>> acceso 5 de mayo de 2020.
- Escobar, Arturo (2010), *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes* (Bogotá: Envión Ediciones).
- González, Jhon y González, Ana (2018), *El mandato es construir una economía propia* (Bogotá: Congreso de los Pueblos).
- Gros, Cristian y Morales, Trino (2009), *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales* (Bogotá Instituto Colombiano de Antropología e Historia).
- Hall, Suart (2010), *Sin garantías. Trayectorias y problemas en estudios culturales*. (Bogotá: Envión Editores).
- Jiménez, Gerardo; Mauna, William y Yanza, Pedro (2019), *Caminos desde la resistencia campesina* (Popayán Federación Campesina del Cauca).
- Marx, Karl 1975 (1867), *El Capital. Crítica de la economía política* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica).
- PCPV, Proceso Campesino y Popular de la Vega (2016), “El Proceso Campesino Popular de la Vega grita: ¡Somos agua de esta tierra!–Semillas”, en <<https://www.semillas.org.co/es/el-proceso-campesino-popular-de-la-vega-grita-somos-agua-de-esta-tierra>> acceso 5 de mayo de 2020.
- Peñaranda, Daniel (2015), *Guerra propia, guerra ajena: Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos: el movimiento armado Quintín Lame* (Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica).
- Quijano, Olver (2012), *EcoSimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso (2014), *La memoria biocultural: La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca).
- Vega, Renan (2002), *Gente muy rebelde. 2. Indígenas campesinos y protestas agrarias* (Bogotá: Ediciones pensamiento crítico).
- Zamosc, León (1978), *Los usuarios campesinos y la lucha por la tierra en los años 70* (Bogotá: CINEP).

11. INTERCAMBIOS EN "MINDALA", cosmoconocimientos en los resguardos Pastos y Quillasingas del sur-colombiano como alternativas de solidaridad, autogestión y transición a nuevos mundos necesarios

LUIS E. CALPA DELGADO*

INTRODUCCIÓN

En los tiempos de adelante, como se refieren los pueblos originarios de los Pastos y Quillasingas, se asiste a una de las crisis civilizatoria que conmueven las bases del sistema mundo del capitalismo, se reconfiguran el papel del Estado, las ciudadanías libres tienen desafíos inmensos, el urbanismo de enclave toca fondo, la lucha patriarcal y el racismo, la provisión de una salud equilibrada y el respeto por los derechos civiles, todos en conjunto enfrentan desafíos locales y globales. Desde los acumulados de los pueblos indígenas existen pistas, aquellas cuyas posibilidades son poner en clave las demandas reivindicativas de las sociedades en movimiento, narrativas emancipatorias que representan alternativas de transición y consolidación de nuevos mundos necesarios.

Lo sociohistórico reclama llenar de nuevos sentidos, la vida y práctica de las sociedades, alrededor de fines, como la solidaridad y reciprocidad, lo cual a su vez permitirá: i] avanzar en el posicionamiento de los cosmoconocimientos producidos por los pueblos en campos fundamentales como

— * Abogado, maestría en Estudios interdisciplinarios para el desarrollo, ex director regional de la fundación social en Nariño, Coordinador académico de la Escuela de derecho propio del pueblo de los Pastos, actualmente asesor de la fundación Mundukide del grupo de la cooperativa Mondragón del país Vasco para el trabajo con la cooperativa Cooemprender y la línea de producción y consumo responsable.

la alimentación, la salud y la agricultura, *ii*] explorar la corresponsabilidad derivada para producir nuevas interacciones entre los tradicionales campos de lo urbano-rural, el consumo y la producción, los mercados y la satisfacción de las demandas básicas en dignidad de los pueblos (afecto, techo, alimento, etc.), y *iii*] concretar, desde la esperanza, posibilidades de materialización de la autogestión en la base de economías de “otro modo”, las cuales operan como pequeñas revoluciones con capacidad transformadora y pronta, de influir en cambios mayores en relación con la totalidad de los efectos estructurales en pospandemia.

El presente trabajo recoge prácticas y enseñanzas de los pueblos, quienes revitalizan las prácticas socioculturales en los dos lados de la frontera (colombo-ecuatoriana), sirven para empezar a cuestionar las bases de una carrera por el consumismo, defender y mostrar el mejor lugar, el papel y los fines de un “comunalismo” de la esperanza, surgido desde la base nutricia de las experiencias de los pueblos indígenas, pero también de los campesinos y los negros en nuestros países.

INTERCAMBIOS, RECIPROCIDAD Y LOS SOCIOHISTÓRICO

Los actores que reivindicamos, en la acepción significativa de este proceso investigativo, no eran mercaderes como lo parecen registrar los cronistas españoles, su reconocimiento social se presentaba como papel destacado en cualquiera de las formas de los señoríos étnicos configurados antes de la llegada de los colonizadores, así se registran en trabajos como aquéllos de autores, quienes rastrean esta característica: Edmundo Osejo en Colombia, Cristóbal Landázuri en Ecuador y María Rostworowski en Perú (Osejo, 1992: 8; Landázuri, 1995: 90; Rostworowski, 2014: 224,251), observando el desarrollo de los principios andinos de reciprocidad y solidaridad, gestando tareas de orden ritual, facilitando los oficios propios de sus lugares, la fabricación y tintorería de textiles artesanos, así como la amplia gama de cosmoconocimientos que posibilitaron la agricultura, el desarrollo y cuidado de la espiritualidad como comprensión de armonía en la salud, circunstancias que con el transcurrir de los años siguientes a la conquista, serían derribados parcialmente por el aplastante “episteme” y violencias de la monolítica

comprensión del mundo y todo el aparatoso modelo mecanicista y expoliador que encontramos hoy con el desastre capitalista neoliberal.

En sus itinerancias aproximaron lugares distantes, culturas y objetos viajeros, secretos propios de los rituales, allegaron paisajes simbólicos y materiales, fueron capaces de hermanar costas y sierras, lugares intermedios en energías y climas cálidos y fríos, espíritus de frugalidad, celebraciones y rituales de alegría y fertilidad, así como energías silenciosas y misteriosas portadas por plantas maestras, alegorías de vida y muerte, e insumos de platos únicos en valores nutritivos propios de incógnitos saberes, los fogones de las cocinas tradicionales, en suma dichos personajes fungieron como lo plantea el mayor Sabedor del pueblo de los Pastos, don Leónidas Valenzuela, en un significativo aforismo que demuestra el papel esencial de los mindaláes: "Intercambiar pensamiento y hacer amigos".

Claro, dichos viajeros, los mindaláes, supieron trazar recorridos impredecibles, cursando tramos que serían imposibles de pensar hoy, en visitas propias de aventuras indómitas sobre lugares de relieves altitudinales en altimetrías de diversos contrastes, donde llevaron: mullos, caracoles, sal, coca, ayahuasca,¹ difundieron toda la gama de tubérculos andinos, hicieron posible la domesticación y extensión del maíz, quinuas, las plantas medicinales, favorecieron los tejidos y cesterías, entre otras formas artesanas, dieron lugar sabio a los sazones propios, con sus ajís, picantes, achiotes y rocotos solo para mencionar algunos insumos de los platos y viandas que aproximaron como unas piezas complementarias de enormes obras estéticas singulares: revitalizando paisajes solidarios comunales que dichos intercambios expresan como especiales baluartes existenciales en autonomía de los pueblos originarios.

Los intercambios complementan estos tapices de paisajes, los cuales acontecen en montañas sagradas, ríos, desiertos, valles interandinos y toda suerte de asentamientos humanos y no humanos, acontecimientos que lograron conectar el paso por caminos, puentes sinuosos, senderos todos bellamente delineados por las fuerzas y atributos culturales de cada lugar, las posadas, los lugares de acumulación para las circunstancias de

— 1. Yagé: planta ritual de la espiritualidad propia de varios pueblos andino-amazónicos.

escases, acompañadas de los vínculos e interacciones vecinales en sus policromías propias de las culturas andinas, el atavío festivo, los sonidos que reivindicaron las fiestas aún no colonizadas como espectáculo, en esas conexiones propias con los ritmos circadianos del trópico o de las zonas septentrionales las cuales alcanzaron a juntar en los extenuantes viajes de confianzas y cercanías.

Estos caminantes, sus bitácoras que están hoy registradas en petroglifos o huellas imperecederas de rituales o mitos, en crónicas orales desconocidas en el occidente especializado, permitieron fundir en la memoria de muchos pueblos, después de largas travesías secretas las formas de morar los territorios, como alternativas *sui generis* de resolver dilemas comunitarias, divulgar cosmoconocimientos específicos en la crianza andina, construir soluciones hidráulicas y viales que aún hoy nos sorprenden (por ejemplo, el Qhapaq ñan o camino inca), manejar con inteligencia tiempos de siembras y cosechas, implementar técnicas de preparaciones y cuidado de alimentos en previsión para toda la población, acompañando estas interacciones de la confianza y la solidaridad, principios que resultan ser pegantes ideológicos básicos y esenciales de estas auténticas instituciones bio-culturales como son las mindalas y sus actores.

JUSTICIA EPISTÉMICA: MOMENTOS DE LA NIVELACIÓN DE PARADIGMAS

Exactamente asistimos a un momento donde la ciencia debe reconocer como gran relato sus insuficiencias, las limitantes de la pretensión del racionalismo instrumental, para generar los diálogos imperfectos, en esfuerzos necesarios de “nivelación” de paradigmas los cuales permitan reconocer la historia de prácticas de conocimiento del entorno, cuidado de ecosistemas valiosos para la armonía y la vida, valiosas culturas técnicas, manejo y protección de lo humano y lo “no humano”, de parte de los colectivos que hunden sus raíces en pertenencias culturales mejor soldadas en sus prácticas favorables de cambio y transición como los pueblos indígenas.

Estas vivencias, a las cuales desde el año 2011 venimos siguiendo en forma regular, con el reconocimiento que plantean aquéllas desde su ori-

gen de legado biocultural por revitalizar, configuradas como instituciones de reexistencia de los pueblos reciben la arremetida de la modernidad de maneras más acentuadas en todo el siglo pasado, en tanto destrozan los sistemas de agricultura que configuraron con sabiduría, siendo afectadas en su despliegue a partir de un golpe definitivo con la incorporación de paquetes de control técnico e ideológico donde se diezman —debilitando en forma sensible los tejidos comunales—, incluyendo la capacidad de aquellos para responder con fuerzas propias a las oleadas falsamente postuladas del “desarrollo y progreso” anunciados por las promesas del modelo capitalista y la modernidad eurocéntrica.

A pesar de ello, persiste en algunas comunidades andinas del surcolombiano y norte ecuatoriano, otras formas de organizar las aproximaciones al conocimiento del mundo, las cuales se incentivan en forma favorable por las prácticas no extinguidas de intercambios solidarios, esas formas de “intercambiar pensamiento” son próximas a los enfoques de complejidad de algunas epistemologías, e implican cuidar los saberes culturales de los pueblos que tienen enormes ventajas como las señaladas en sus agudas investigaciones sobre los colectivos campesinos e indígenas, en las metodologías y la obra del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda.

Correspondiendo como señala su obra a paradigmas distintos a los soportados por la ciencia eurocéntrica, en tanto estas comunidades de sentido acompañadas en la investigación acción, despliegan formas de concebir pluriversos mundos con una aceptación telúrica e indisoluble de conexión de las actividades humanas con la naturaleza, la cultura y la tierra, en una proactiva manera de construir horizontalidad de los saberes, potencializando formas de incorporar mediaciones inconcebibles por los patrones “seudo” racionales de la ciencia occidental en sus “basamentos mecanicistas y deterministas” (Fals, 2002: 5).

Por ello, en favor de esta opción de transición hacia mundos necesarios compartimos dos piezas esenciales en esta visión: las mindalas y las chagras.² Las primeras facilitando y conectando no solo puntos geográficos, sino también culturas y magmas enteros de cosmoconocimientos,

— 2. Chagras comprendidas como sistemas propios de producción y economía de los pueblos andinos en los andes.

de tal forma que transforman paisajes comunales de orden bio-cultural y las otras (las chagras), como unidades fundamentales y complejas, donde es posible en acepción si se quiere fractal, la materialización de mundos integrados en los andes, como lugares donde acontecen los encuentros y desencuentros, confluencias en pequeños espacios de realidades mundo: naturales, culturales, espirituales, afectivos y sociales.

Las mindalas —como intercambios solidarios— cuestionan, pues no necesitaron en sus tiempos históricos el papel del dinero. Su base se encuentran enraizada en las confianzas construidas y nexos solidarios de la reciprocidad, por ello su contribución en la redefinición para los tiempos de hoy, pueden llenar de sentidos creativos aquellos que portan y tienen las comunidades, con las ofertas que reciben y tienen la forma de desafíos en tanto vuelven realidad tramas e intercambios de semillas propias y nativas, tiendas sin dinero, circulación de monedas locales, trueques, experiencias concretas para fortalecer la agricultura familiar, procesos formativos itinerantes, consolidación de las economías de otro modo y circuitos económicos cortos, etcétera.

En tanto las chagras demuestran hipótesis que nadie aceptaba hace poco, con los atributos y ventajas como las siguientes: *i]* eficacia energética, *ii]* dotación de mundos donde se armoniza la diversidad, *iii]* posibilidad real de proteger el trabajo familiar, *iv]* nexos seguros de cuidado del germoplasma nativo, *v]* enorme capacidad de garantizar la alimentación sana y saludable y *vi]* la importancia esencial de proponer en términos de culturas técnicas apropiadas la materialización del cosmoconocimiento de las múltiples crianzas propias de las culturas andinas.

Ahora que he vuelto a cuidar y tener mi chagra, estoy pensando en mis hijos y los nietos. Como se hizo no hace poco, porque teníamos que ver que la gente no se enferme, ahí estábamos con alegría, y no teníamos que correr por el buprefenato, o que nos den remedios con el carnet que no necesitábamos. Con cuidarnos bien, desde el alimento estamos velando por el bien de nuestras familias. Por eso en la conformación de una familia del campo, nos preocupamos por el respeto por la tierra, el manejo de la luna, las estaciones, las semillas, las siembras, cosechas, las mingas, las mindalas de solidaridad prác-

ticas ancestrales de los pueblos originarios a las cuales los atrevidos y tramposos conquistadores pretendieron borrar con la disculpa que éramos “salvajes” en nuestro Sur aún se mantienen vivas la solidaridad y la invitación desde mi labor de la Chagra y las Tulpas es a revivir y a retomar y auto valorar nuestra tierra, nuestro producto y nuestra gente con todo el bagaje y culturas propias de nuestra identidad y orgullo desde El Gran Sur. (Criollo 2019).

APRENDIENDO PARA EL PORVENIR: LA AUTOGESTIÓN Y REVITALIZACIÓN DE LA SOLIDARIDAD

El ecologismo y las agendas de las sociedades en movimiento, en sus comprensiones del ecologismo-raizal estarán en mejores posiciones frente a un fallido orgullo de la visión desarrollista, unilineal del progreso eurocéntrico fundamentalmente occidental. Esta condición presenta un giro radical en los paradigmas, en tanto se dirigen al cuestionamiento de los patrones de consumo, producción material y simbólica de todos los órdenes sociales, pues la mayoría de ellas siguen insistiendo en las significaciones imaginarias y relaciones de expropiación de la naturaleza por el lucro mercantilista como fundamentos centrales en sus vectores del modo capitalista de explotación y muerte.

En la gran mayoría de los análisis se anuncian y proyectan la caída de los ritmos de crecimiento económicos y se lamentan las bases que lo justifican: todo aquello que pueda ser constituido en mercancías, en bienes transables, incluidos los derechos que configuran las piezas fundamentales de una vida digna (incluidos derechos fundamentales como la salud, educación, derecho alimentario). En términos de escenarios posibles se anticipa incluso una gran hambruna por las caídas en cascada de algunos de los sistemas de provisión de alimentos en países y ciudades como enclaves productivos del sistema mundo. Entonces las demandas por producir en cantidad y calidad las canastas básicas energéticas y nutritivas de nuevo volverán los ojos sobre los pequeños productores del campo.

¿Habrá transformación gradual de los patrones de cultura en campos y ciudades?, todavía es difícil aseverarlo. Se empezará a cuestionar el papel

del alimento, su relación con la agricultura regenerativa y agroecológica, en tanto está en el centro la preocupación por las armonías desajustadas, los vínculos de inéditas interacciones como las existentes entre: vida familiar, territorios autogestionados, salud y salubridad públicas, espiritualidad, consumo responsable, mercados de intercambio, circuitos locales de provisión y distribución de alimentos, consumo y técnicas de conservación, programas de protección de la diversidad (biológica, cognitiva y cultural), procesos de transformación y cambios en la educación, redistribución de tareas del cuidado, definición del papel de los medios de comunicación, entre otras mutaciones anunciadas a raíz de los impactos o transiciones poscovid 19.

Es posible rastrear los cambios y formas de estructurar soluciones que vayan elevando el nivel de una visión alternativa de una vida frugal, del Buen Vivir como apuestas éticas y políticas que conecten consumidores-productores, constituyendo auténticos interlocutores con la posibilidad de superar en ambos lados de los circuitos, la generación de nuevos imaginarios que movilicen la acción social en dirección distinta del paradigma capitalista en su agotada carrera por el consumismo, la expoliación de la naturaleza y la muerte, ello implica desafíos como los siguientes:

- I] Del lado del consumo deconstruyendo conexiones, revisando rutinas, planeando el conocimiento de entornos conectados (campo-ciudad), revisando los roles en las tareas cotidianas que sobrecargan la responsabilidad del trabajo en las mujeres, desarrollando experiencias de autogestión solidaria, interviniendo en escenarios del cuidado, y de manera especial adoptando nuevos diseños ontológicos para las generaciones de niñas, niños y jóvenes.
- II] Del lado de los productores en tareas de fortalecimiento de los sistemas organizativos y productivos, de tal forma que se consoliden la autonomía en la generación consciente de redes que transformen los productos, incorporando tareas educativas desde cada unidad en la gestación de trabajos propios de sus contextos, desarrollando trabajos en vínculos y empresas solidarias que irrumpen con nuevos bienes, fines y valores, para formar a las personas que siembran y crean relaciones sólidas con una vida digna en la ruralidad.

En los intersticios propios de los ciclos de intercambio emerge la solidaridad cuya valorización está presente en los momentos de bifurcación a los cuales asistimos, sin hacer parte de análisis intelectuales, tampoco de los estados financieros o cuentas nacionales, regionales o locales, en tanto sus acumulados han hecho posible salvar vidas, revalorizar el papel de la naturaleza, poner a salvo tejidos comunitarios no destruidos por el individualismo capitalista.

El dinero sustituido en la autogestión por la solidaridad tiene ventajas valiosas: ocupar los lugares inéditos e interacciones de una constelación de relaciones sociales ocultas, en las cuales se juntan, transforman, reorganizan y redefinen tejidos sociales en coherencia con nuevos horizontes de transición hacia el Buen Vivir, la dignidad y el sustentamiento de la vida.

ECONOMÍAS OTRAS: MATERIALIDAD DE NUEVOS MUNDOS NECESARIOS EN LA ESPERANZA POSTPANDEMIA

En tanto la transición se presenta, energías humanas constructivas de solidaridad florecerán a partir de instituciones bioculturales como las arriba señaladas, las cuales emergen como alternativas frente a la competitividad y el egoísmo, en contraste surgirán desde abajo, en los lugares y regiones próximas otras formas de morar, ser y existir, enalteciendo el cuidado de los bienes comunes, la crianza de la naturaleza, el consumo responsable basado en armonías cimentadas en fuertes principios éticos, deónticos y favorables a la emancipación social y cultural, tal como lo expresa Arturo Escobar:

Hablar de resistencia comunitaria, o de comunidades en resistencia, no implica una visión esencial ni homogénea de la comunidad, como algunos críticos alegan. Significa entender cómo las acciones de las comunidades, a pesar de su fractura y fragmentación, pudieran revelar “rutas de transición, más allá del dualismo entre la modernidad y la posmodernidad, entre el comunitarismo y el universalismo [...] biografías colectivas de micro-revoluciones por la autodeterminación (Botero, 2015: 17, 19). Es importante investigar cómo, bajo la fractura y dentro del espíritu

de diversidad que necesariamente las acompaña debido a su condición subalterna, aparecen en las comunidades en resistencia nuevos escenarios para vivir, solidaridades y militancias (Escobar, 2016, 206-207).

Es la autogestión, la energía humana, que resuelve las posibilidades de una justicia redistributiva, la valoración de una causa común, vivencia de nuevos valores humanos, donde a cada quien se garantiza la justicia en la dirección de: respetar la naturaleza, vivir en convivencia, construir nuevos y mejores espacios para la vida en el deseo, el emocionar y el afecto e incrementar la participación informada en condiciones de dignidad respecto de todo lo producido como riqueza social a partir del trabajo y la creatividad.

Se trata de legados bioculturales configurados a partir de miradas sistémicas en todas las esferas del mundo de la vida, asuntos que nos proponen, desafíos inmensos por emprender, para colocar en el lugar que se merecen las otras economías, aquellas depositarias en formas afirmativas desde nuevos imaginarios que cuestionen el consumo narcisista neoliberal, cimentando la emergencia de las iniciativas de economías de “otro modo” en las energías humanas de confianza solidaria y la autonomía como reservas fundamentales de la historia, memoria y cultura de los pueblos. Asuntos de tal relevancia los cuales no solo producen marginamiento en cuanto a reconocimiento, sino que pronto deriva en ausencia de estudios que valoricen la constelación de formas basadas en otros valores distintos a la competitividad, cuyas raíces solidarias están en las dinámicas variadas de poblaciones y lugares, veamos unas líneas de reflexión al respecto:

El economicidio representa a su vez un proceso de reduccionismo del cual se erradica la diferencia económica, “las diferentes economías en surgimiento constante” (Escobar 2001: 158), las formas económicas de otro modo y, en general, el conjunto y la diversidad de actividades económico/culturales que no adoptan el ropaje y los códigos de absolutismo económico (neo)liberal (Quijano, 2016: 183).

Todo este panorama permiten decir en forma complementaria a Toledo que en el desarrollo de la memoria cognitiva de los pueblos, depo-

sitados de manera especial en las mujeres indígenas, negras y campesinas, quienes mantienen los cosmoconocimientos a partir de la siembra de semillas-vida, además de registros icónicos en los tejidos artesanos, así como variadas prácticas desde las medicinas propias y procesos de espiritualidad, de formas del cuidado, asuntos que integrados en totalidades de iniciativas en los territorios configuran paisajes transformados por la solidaridad, demostrando la importancia de su fuerza cultural, espiritual y organizativa (Toledo, 2014: 13).

Comprendemos por eso que el “morar” y no solo el habitar de Heidegger, son maneras distintas de estar en el mundo, se impregna de sentido maternal y femenino todo el cuidado y preservación de la vida, se recuperan las memorias cognitivas ahora teñidas y tejidas como un tapiz multicolor donde el amor y calor artesano vuelven por tramas, texturas, saberes, sabores donde el afecto y la confianza son lugares auténticos de reconocimiento, trasladando semillas, con los obsequios y dones, al compartir alimentos refrescando sabores de platos de comida tradicional y bebidas artesanas, acompañadas de los diálogos imperfectos que ahora diseñan cromáticos valores, narrativas propias de cada terruño, vuelto pieles intercaladas de plantas y semillas de alimentos, animales en crianzas mutuas, flores en eternos encabalgamientos con afectos maternos de las mujeres y hombres de pertenencias enraizadas en los tiempos, los cuales labran palabras de nuevos sentipensares del existir personal, familiar y de los auténticos paisajes comunales solidarios.

Resultan estas miradas que se denominan epistémicas, propias de comunidades que practican la reciprocidad, donde se aprecian como fundamentales superar ideas de una naturaleza fija y estática consideradas como entidades muertas propias del pensamiento occidental, objeto máximo de explotación al servicio del hombre, para demostrarnos la convivencia del pluriverso mundo, donde se transforman los vínculos y relaciones con todo lo existente, el respeto por cualquier manifestación creadora, dado que aquellas son depositarias de secretos insondables algunos de ellos.

Es por ello que se presentan en los Andes, lugares excepcionales inspirados en interacciones orgánicas, donde la reciprocidad se integra a la vida cotidiana, a modo de culturalidad, donde todo está criándose con

nosotros en germinales explosiones sagradas de espíritus y otros maravillosos seres, desde las montañas o Apus, aquellas formas esenciales que purifican y transforman las energías positivas, así como el contenido del fluir de ríos, lagos, quebradas, etc., los cuales se convierten en cómplices a la vez de nuestros sueños vegetales, animales y los afectos, cual misteriosos seres de vida-muerte, donde en ciclos dinámicos se forman, germinan, cultivan y es horadada la tierra-matria, en condiciones para una vida donde es difícil separar la salud, integridad, espiritualidad, fiestas, ritos, cosmoconocimientos, los cuales brindan como totalidad a todo aquello que se ve por separado en muchas ontologías occidentales, cuando le cuidamos con respeto en contraste con los fuertes imaginarios y conductas que provienen de los estilos desarrollistas, extractivos e imágenes de explotación que nos vienen de los modelos afuéranos y venideros de los colonialismos y extractivismos de todo tipo.

Desde los intercambios ahora resignificados por procesos de acompañamiento autogestionarios en el sur colombiano en los terruños del Pueblo de los Pastos y en el corredor del Valle del Chota en Ecuador (lugar que está visualizando el reconocimiento del trueque como patrimonio del país), demuestran las condiciones telúricas de las culturas, ancladas en la tierra, los astros, las hermandades, las deidades, los secretos profundos, las incógnitas, los dones solidarios, los pagamentos, los silencios, el trabajo transformador y creativo, y como totalidades resultan acumulados en paisajes que nos invitan y devuelven el sentido de lo común, las cosechas, las fiestas, los rituales, la alegría, las comidas tradicionales, el artesano principio de los bienes, la vida como morada rodeada de nuevas de desear bien como personas y colectivos, donde el amor desde la entrañas mismas de los lugares íntimos y comunales de familias y colectivos nos invitan a conexiones otras con la naturaleza y la cultura, apropiadas de un enfoque de existencia superior y en corresponsabilidad con el planeta, la tierra y el cosmos.

REFLEXIONES FINALES

Grandes desafíos proponemos continuar urdiendo a partir de la necesidad de revitalizar el patrimonio biocultural de los pueblos indígenas, los cuales

consisten en trabajar desde la autonomía, están referidos a promover las finanzas solidarias autogestionarias, el dinero local, regularizar las experiencias de manejo territorial e intercambios en "Mindala desde las bases de los pueblos indígenas, campesinos, negros, afianzamiento de los legados bioculturales colectivos, recuperación de las cocinas tradicionales, capitalización y difusión de las experiencias emancipadoras ambientales, experiencias en red de conservación y manejo de ecosistemas esenciales, fortalecer las organizaciones de guardianes de semillas, participación política, organización de centros del saber y arte, fortalecimiento de la formación desde la educación popular rural que involucre a las nuevas generaciones con creatividad y esperanza.

Resulta fundamental dotar e impulsar con mayor coordinación y sentido de emancipación política de los procesos económicos, los cuales se proponen girar a fortalecer las economías propias, desde una relación con el comercio justo y el consumo responsable. Esta tarea se propone animar desde experiencias que desplieguen procesos de autocertificación de los productores, delimitación de canales de comercialización en comercio justo y el desarrollo de modelos endógenos desde las fincas campesinas, de población negra y chagras de los pueblos indígenas.

En los procesos formativos, de educación popular con campesinos e indígenas hay que realizar ejercicios que articulen los procesos culturales y económicos como un "todo relacional", de tal forma que se organicen con sentidos integradores de los contenidos, currículos y la participación de los productores. Los centros de innovación, la investigación participante, la animación y movilización de multiplicadores campesinos, negros e indígenas desempeñan papeles protagónicos en los nuevos procesos de cultura organizacional que reivindiquen lo comunal y la autogestión en los territorios.

Escalar y efectuar un seguimiento proactivo a los "planes de vida familiar", comunitario, territorial con sentidos de aprendizaje colectivo, seguimiento a las enseñanzas, gestión de los conocimientos propios y apropiados, el compartir logros resultan configurarse acciones estratégicas fundamentales en tiempos de construcción de los nuevos mundos posibles.

Incentivar con fuerza imaginativa y compromiso de la participación efectiva de las mujeres, sus procesos y espacios propios son garantías de las memorias cognitivas y de la protección de los saberes, delimitando con buenos niveles de participación de ellas en campos de redistribución y reconocimientos de sus propias demandas, como contribuciones al bienestar de familias y comunidades, tanto campesinas, negras, indígenas, urbanas autonomistas y libertarias.

BIBLIOGRAFÍA

- Criollo, A. (2 de octubre de 2019), Entrevista resguardo de Ipiales (Luis Calpa, entrevistador).
- Escobar, Arturo (2016), *Autonomía y diseño, la realización de lo comunal* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Fals, Orlando (2002), *La superación del eurocentrismo enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical* (Bogotá D.C.: Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales).
- Quijano, Olver (2016), *EcoSimías: visiones y prácticas de diferencia economía/cultural en contextos de multiplicidad* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Toledo, Víctor y. Barrera-Basols, Narciso (2014), *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales* (Popayán Cauca: Universidad del Cauca).

12. CONSUMO CRÍTICO EN UNA PERSPECTIVA DESCOLONIAL: CONTRIBUCIONES DE LAS FERIAS DE SANTO AMARO Y SALVADOR (BRASIL)

IVETTE TATIANA CASTILLA-CARRASCAL*

INTRODUCCIÓN

Las ferias son esos espacios donde los trueques e intercambios acontecen. Ferias de productos agroecológicos, orgánicos o de sistemas agroforestales han aumentado en los últimos años las grandes ciudades de América Latina, impulsadas por movimientos campesinos, asociaciones de productores y consumidores y organizaciones de la sociedad civil. Estas ferias permiten que el campo se encuentre con la ciudad y que se tejan relaciones más directas entre quien produce y quien se alimenta.

En una investigación anterior (Castilla-Carrascal, 2017) se analizaron movimientos sociales, tanto de economía solidaria, como de agroecología que trabajan en la construcción de sus mercados y creación y fortalecimiento de ferias, mercados comunitarios y todo tipo de espacios que les permite la reproducción social de la vida. Uno de los casos de esta investigación, fue el de la canasta de Riobamba en Ecuador. Ese caso mostró que los habitantes de un barrio de la periferia de la ciudad se organizaron inicialmente para comprar alimentos a un bajo costo, y luego comenzaron a promover la producción y el consumo agroecológico. La experiencia de campo mostró que no solamente el consumo de productos agroecológi-

— * Profesora del Instituto de Humanidades y Letras. Universidad de la Integración de la Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Campus Malês, Bahia-Brasil. Email: Ivette.carrascal@unilab.edu.br.

cos y orgánicos es accesible para la clase media como apuntan algunos otros trabajos (Menasche, 2011; Plessz *et al.*, 2016; e Bensadon *et al.*, 2016).

En diálogo con estos resultados se encuentra el estudio que el Instituto Terra Mater y el Instituto Kairós realizaron en Brasil durante el año 2016. En esta investigación se muestra que el precio de una cesta de 17 productos orgánicos es en promedio 50% más barato en las ferias que en los supermercados y se problematiza la cuestión de acceso y popularización del consumo de productos agroecológicos y orgánicos en diversas realidades sociales. En Brasil son más 900 iniciativas registradas en el Mapa de Ferias de orgánicos y agroecológicos (véase <https://feirasorganicas.org.br/uf/ba/>). El mapa de ferias es una herramienta de búsqueda realizada por el Instituto Brasileiro de Defensa del Consumidor (Idec) con el objetivo de estimular la alimentación saludable y mostrar que los productos orgánicos pueden ser más accesibles a los consumidores.

Partiendo de eso, la motivación de este artículo radica en conocer las ferias como espacios de consumo y popularización de los alimentos sin veneno, y además ampliar la mirada para comprenderlas como un espacio donde se podría ejercer un consumo descolonial. ¿Y qué significa hoy en día en Brasil un consumo descolonial? las prácticas de un consumo descolonial pasarían por la construcción de resistencias a través de ferias, mercados, canastas, lugares de intercambio. Pasaría también por la incidencia en políticas públicas para la promoción e incentivo de prácticas de seguridad y soberanía alimentaria, por la defensa de los derechos de líderes indígenas y ambientales. No obstante, este consumo resiste a lo que podríamos entender como un movimiento de *recolonización*, de la actualización de formas coloniales de dominación.

Por lo anterior, el objetivo de este artículo es el de responder a la pregunta de ¿cómo las ferias de productos agroecológicos inciden en la práctica de un consumo descolonial, especialmente en el actual contexto de “recolonización”? Para responder a esta pregunta se analizan dos ferias de productos agroecológicos que han surgido de movimientos e iniciativas contra hegemónicas, basadas en la soberanía alimentar, en la agroecológica, la agroforestal, crítica al racismo, derecho a educación y lucha por la tierra. La primera experiencia es la feria de la Cantina del Buey Vivo en

la ciudad de Salvador y, la segunda, es la Feria Libre de Santo Amaro de la Purificación, donde algunos agricultores y asentados del movimiento sin tierra, del asentamiento Paulo Cunha, comercializan sus productos.

El texto está dividido en tres partes. En la primera, se hace una breve contextualización sobre en cuál escenario se sitúa el consumo descolonial, e introducir cuestiones relacionadas a los sistemas agroalimentarios. En la segunda parte, se presentarán algunas contribuciones teóricas para situar el debate sobre el consumo. En la tercera, se presentan las experiencias y, finalmente, en las consideraciones finales algunas reflexiones centrales del texto y una propuesta para entender mejor el consumo descolonial.

A QUÉ SE LE ESTÁ HACIENDO FRENTE: *RECOLONIZACIÓN*, SISTEMAS AGROALIMENTARIOS, AGROTÓXICOS Y DEPENDENCIA DE COMBUSTIBLES FÓSILES

Las ideas de la colonialidad del poder y la clasificación social (Quijano) parecen categorías recién creadas, actualizadas por eventos recientes en América Latina. En este nuevo momento, Brasil tiene una participación destacada. En menos de un año, el país experimentó dos de las mayores catástrofes ambientales de su historia, ambas resultantes de crímenes ambientales (rompimiento de la represa de Brumadinho¹ y *oil in natura* en la costa noreste).² En todo momento, se están llevando a cabo proyectos en el Congreso para autorizar la exploración de minerales en tierras indígenas; también se realizan proyectos que permiten la condonación de las deudas multimillonarias por parte de grandes propietarios; en 2019 el gobierno brasileño y su política de austeridad decidieron calificar el seguro de desempleo en 7.5%; y durante el año pasado, líderes sindicales, movimientos sociales como el Movimiento Sin Tierra (MST) y el Movimiento de Personas Afectadas por Represas (MAB), y líderes indígenas han sido ase-

— 1. La ruptura de la represa controlada por la multinacional Vale S.A., en Brumadinho (Estado de Minas Gerais) se dio el 25 de enero de 2019. Ha sido el mayor accidente laboral en Brasil por la pérdida de vidas humanas.

— 2. Filtración de petróleo que tuvo inicio en agosto de 2019 y contaminó más de 900 playas del nordeste brasileño.

sinados. Finalmente, un escenario no disfrazado de colonización ofensiva, de *recolonización*.

Como señaló Quijano hace casi tres décadas, las principales líneas de dominación y explotación que implican la distribución de recursos y mano de obra recaen principalmente en los pueblos colonizados y que sufren la discriminación étnica, racial y nacional heredada de la violencia del colonialismo (Quijano, 1992). Es en este sentido que la actualidad de la colonialidad del poder como el modo más general de dominación mundial y la violencia generada por el proceso de clasificación social es sorprendente en Brasil.

La consolidación del modelo neoliberal en los años noventa trajo un conjunto de transformaciones estructurales que mudaron la fisonomía de la agricultura en América Latina. Entre las más importantes está el aumento en la participación del sector agrícola en la economía, lo que contrasta con su capacidad para generar medios de vida para la población rural, y causa una gran desigualdad social. Otras transformaciones apuntadas son el cambio en el capital dominante que impulsa las transformaciones económicas del sector, una transformación de la estructura productiva agrícola, nuevas formas de inserción de los productores rurales en los agronegocios y nuevas formas de reproducción y resistencia de los campesinos al neoliberalismo (Rubio, 2008).

Estas nuevas formas de reproducción y resistencia se organizan en cooperativas, asociaciones campesinas e indígenas que se articulan en diversas organizaciones y movimientos sociales. Entre sus principales objetivos se encuentran la defensa de la agroecología, la soberanía y la seguridad alimentaria, la economía social y solidaria, la producción orgánica, el consumo consciente, la lucha contra los agrotóxicos, entre otros (Castilla-Carrascal, 2017).

Sin embargo, esta resistencia no ha sido suficiente para frenar los impactos de las demás transformaciones mencionadas. En el caso brasileño, según Borsatto y Souza-Esquerdo (2019), al mismo tiempo que el país es reconocido como pionero en la institucionalización de la agroecología, también es uno de los mayores consumidores mundiales de agrotóxicos y un gran exportador de productos agrícolas. En el 2019, 474 diferentes

tipos de agrotóxicos fueron liberados. Según Gurguel *et al.* (2019), entre los años de 2007 a 2013, el volumen de agrotóxicos utilizados en el país aumentó de 643 057 017 kg a 1 224 997 637 kg. Al mismo tiempo, el número de casos de intoxicación registrados en el país también ha crecido exponencialmente en los últimos años. Según los datos disponibles del Sistema Nacional de Notificación de Trastornos (Sinan), de 2007 a 2017, se notificaron 107 535 casos de intoxicación por agrotóxicos en Brasil. Estos 39 698 registros corresponden a envenenamiento por pesticidas por uso agrícola, que representan 52.8% de las muertes totales relacionadas con el envenenamiento por pesticidas en el país, revelando que el uso de pesticidas representa un grave problema de salud pública.

Además del problema de salud pública generado con los restos de los agrotóxicos (especialmente herbicidas, fungicidas y insecticidas), se evidencia el problema de la concentración y uso de la tierra. La cantidad de tierra usada para cultivo de granos que serán utilizados, tanto para pastoreo, como para biocombustibles viene en aumento y contrasta con las áreas para cultivo de alimentos diarios de la población. Según Carneiro (2015), en la producción agropecuaria brasileña (entre 2002 y 2011) crecieron las áreas cultivadas para la soya, el maíz y sorgo mientras que permanecen las mismas áreas para alimentos plantados para el consumo cotidiano de la población brasileña (por ejemplo, frijol, arroz y yuca).

Y de hecho, la economía brasileña se basa en la producción de productos minerales como el petróleo y los productos agrícolas, especialmente soja, caña de azúcar, café, maíz y algodón. La subordinación económica al mercado de productos agrícolas se basa en la expansión de los monocultivos, un modelo de concentración de la tierra basado en el uso intensivo de pesticidas y fertilizantes, causando contaminación ambiental y exposición humana. En los últimos años, este modelo se ha intensificado, aumentando aún más el consumo de agrotóxicos en el país, que se produce como resultado de la crisis ambiental, económica, ética, política y social que afecta a Brasil (Gurguel *et al.*, 2019).

Para Altieri (2012), los defensores de los transgénicos afirman que la expansión del cultivo de soya, por ejemplo, indica el éxito la adopción de tecnología por los agricultores. Pero esa información omite el hecho de

que la expansión de su cultivo ha llevado a una extrema concentración de renta y de tierra. En Brasil el cultivo de soya desplaza 11 trabajadores agrícolas para cada nuevo trabajador. Por otro lado, el alza del petróleo entre los años 2003 y 2014 generó una oportunidad para la creación de alianzas globales poderosas entre empresas petrolíferas, de producción de granos. Así la expansión de los agrocombustibles va a consolidar aún más su influencia sobre la cadena agroalimentaria y de combustibles y permitirá que ellos determinen qué, cómo y cuánto será cultivado. Eso resultará en más pobreza rural, destrucción ambiental y hambre.

Esta crisis, que ya ha sido abordada por diversos actores, como alimentaria, sistémica, ha tenido algunos factores claves para su comprensión. Iniciando por la dependencia en combustibles fósiles como el petróleo y el carbón, el gran número de importaciones de alimentos, el bajo incentivo a la producción nacional. Además el alza de los alimentos, la remoción de áreas de cultivo fértil para la producción de plantas para biocombustibles y la reducción de variedad de alimentos (Kuan, 2009). Todos estos factores sumados al alto número de intermediarios y baja diversificación en los productos colocan al sistema agroalimentario en manos de algunas grandes empresas de procesamiento y comercialización que operan globalmente y ejercen control de los mercados locales. Estas empresas son definidas por Van der Ploeg (2008) como imperios alimentarios o circuitos largos de comercialización y están en contraposición con los circuitos cortos, mismos que serían las relaciones directas entre productores y consumidores. Las ferias, canastas, tiendas de productores, mercados locales, e iniciativas que rompen con la dinámica establecida por los grandes imperios agroalimentarios.

MIRADAS HACIA EL CONSUMO

Ahora, para pensar cómo el consumo puede ser una herramienta de desconstrucción y crítica a tales sistemas agroalimentarios, es necesario antes definir qué se entiende por consumo desde diversas perspectivas, tanto de un consumo individual, como de un consumo como estrategia colectiva. Según Izurieta-Guevara (2018), no podemos comprender el consumo desde

el plano individual de elección de bienes, donde el individuo se supondría totalmente autónomo para elegir o como si hubiese perdido total independencia pues ha sido manipulado. Ambas posturas no logran explicar la complejidad de los procesos ni de las relaciones con la producción, así que se propone mirar al consumo desde un enfoque crítico e interdisciplinario.

Según Portilho (2009), las elecciones del consumidor están siempre enraizadas en las experiencias prácticas de pertenencia a una comunidad moral particular en el sentido antropológico, es decir, un grupo de individuos que comparten la misma base donde algunas elecciones son consideradas moralmente correctas y superiores a otras. El consumo es definido como un área cercada por reglas de comportamiento y valores morales, a su vez, forma parte del consumo político, como una manera de acción directa que busca ampliar la política para el espacio de los mercados y de la vida cotidiana.

Por otro lado, para Portilho *et al.* (2011), el consumo crítico puede ser entendido como la percepción y el uso de las prácticas y decisiones de consumo como una forma de participación en la esfera pública. Según los autores, los propios conceptos de consumo y de sociedad de consumo son repensados por las ciencias sociales, una vez que las categorías tradicionalmente atribuidas a él como individualismo, insaciabilidad, superficialidad y alienación, son contrapuestas a la observación empírica de propuestas que asocian las prácticas de consumo a valores como solidaridad, participación social. Con eso, el consumo deja de ser apenas una forma de reproducción de las estructuras sociales reinantes para tornarse cada vez más como un instrumento y una estrategia de acción política que incorpora valores como solidaridad y responsabilidad socioambiental.

Un ejemplo de consumo crítico es la organización de las compras en grupos de consumo, esa organización para comprar regularmente a los mismos productores es un acto político, ya que promueve el desbordamiento de la noción de política en el ámbito de la participación colectiva. La relación directa con el productor cambia la perspectiva del producto: para aprender sobre la estacionalidad; las propiedades alimentarias, variedades y estética de los alimentos y su modo de producción. Esto caracteriza esta relación como una experiencia de educación del consumidor,

ya que colabora para promover la reflexión crítica de las personas involucradas sobre los patrones de consumo actuales adoptados en nuestra sociedad (Bensadon *et al.*, 2016).

Pero más allá de las definiciones y comprensiones diversas sobre consumos alternativos y prácticas de resistencia, están también los perfiles que se han ido encontrando en quien consume. Dubuisson-Queillier y Lamine (2008), presentan dos visiones de la acción del consumidor, que son los regímenes de delegación y de empoderamiento. En el esquema de delegación, los consumidores confían en la presencia de un sello, una marca o una etiqueta para tomar sus decisiones de compra. En el régimen de empoderamiento, el productor y el consumidor reconocen la importancia de tales sellos pero las relaciones de intercambio se basan en la confianza y reciprocidad en los grupos a los que pertenecen. La asociación local entre productores y consumidores puede involucrar simultáneamente esquemas de delegar o de empoderarse (Dubuisson-Queillier y Lamine, 2008).

Para citar otros tipos de perfiles de consumidores están también los definidos por Guivant (2003), quien identifica dos tipos de consumidores de productos orgánicos y agroecológicos, uno ocasional y que sigue prácticas saludables, preocupado con la salud física, el bienestar individual. Según Menasche (2011), las actitudes y opiniones de los consumidores evidencian el consumo de alimentos orgánicos como parte de un estilo de vida relacionado con una ética que valora la vida simple, la naturaleza, los artesanos, asociado a la salud, a la ecología, solidaridad y buen gusto. Para Guivant (2003), un segundo tipo de consumidor de productos agroecológicos y orgánicos estaría motivado no necesariamente por razones individuales, sino también por preocupaciones ambientales y sociales.

Diversos movimientos sociales han tenido como objetivo ampliar, problematizar y concientizar el papel político de quien consume y cómo el consumidor puede ejercer un papel crítico. Las prácticas de consumo crítico se han constituido en un común denominador de la insatisfacción y descontento, por el cual se expresa la protesta política como un móvil para la constitución de asociaciones y organizaciones políticas (Colome, 2016).

Teniendo en cuenta las contribuciones teóricas anteriores, y a la luz de las experiencias que serán presentadas, se evidenciará que es el con-

sumidor empoderado y motivado no solamente por razones individuales, quien ejercería un consumo crítico y participa de la construcción de un consumo descolonial. Y que este consumo se da cuando existe una construcción colectiva y se tiene un proyecto que sustenta los lazos entre productores y consumidores. Un proyecto que puede ser político y social, que puede ser de mudanza de realidades y de resistencia a lo que enfrentan en este nuevo momento de *recolonización*.

FERIAS AGROECOLÓGICAS EN SANTO AMARO Y SALVADOR

Santo Amaro de la Purificación hace parte de la región reconcavo³ de Bahía, tiene una población de 60 000 habitantes aproximadamente y está localizada a 80 km de la ciudad de Salvador. Es un municipio importante culturalmente para la región debido a su patrimonio histórico y cultural, además de ser comercialmente dinámico y por eso es conocido como el almacén del reconcavo bahiano⁴ debido a la feria municipal que se realiza semanalmente.

En Santo Amaro no aparecen registradas ferias orgánicas y agroecológicas en el Mapa de Ferias Orgánicas del Idec. Pero parte de los agricultores del asentamiento Paulo Cunha del Movimiento Sin Tierra (MST) producen sin agrotóxicos y participan de la feria libre de Santo Amaro. Esta feria reúne una diversidad de productores y se extiende por unos 500 metros, bordeando el río Subaé. Comienza en el Puente Moringa y se acerca al Convento de los Humildes. También tiene una gran concentración en el conocido Largo do Mercado. La feria se realiza de lunes a sábado a partir de las cinco de la mañana.

Dentro de esta feria hay pocos grupos de producción agroecológica pero todos son del asentamiento de MST. El asentamiento se creó en 2008 como parte del proceso de la reforma agraria, pero la lucha por garantizar el derecho a la vivienda y la tierra comenzó a principios de la década de 2000.

— 3. El reconcavo bahiano es una región brasileña de enorme influencia africana. Miles de esclavos fueron llevados, principalmente para trabajar en la producción de caña de azúcar.

— 4. Esta región geográfica y cultural está compuesta por 25 municipios en el estado de Bahía en la Región de la Bahía de todos los Santos.

Actualmente, 170 familias viven en la zona, principalmente produciendo cítricos, plátanos y yuca, en un área de 3 115 ha. El asentamiento de Paulo Cunha, llamado así por un ingeniero agrónomo que apoya el movimiento, produce por sí solo, sin subsidio ni apoyo del gobierno. El lugar también tiene una escuela primaria construida por los residentes, donde estudian unos 50 niños.

Para conocer mejor la percepción que los productores del asentamiento tienen sobre la participación en la feria y la de sus consumidores, se realizaron entrevistas semiestructuradas y observación participante. Se identificaron dos tipos de productores agroecológicos, aquellos que producen alimentos sin venenos desde mucho antes de la existencia del asentamiento, casi 20 años, y otros productores que tienen entre tres y cuatro años de haber pasado por una transición de productos con veneno a producción agroecológica. La mayoría señala que realizó esta transición debido a problemas relacionados con la salud y la necesidad de problematizar lo que la producción con agrotóxicos representa.

Edilelma Brito asentada ahí, aparte de ser productora, consume los productos de otros vecinos, afirma que dentro del asentamiento tienen variedades de culturas, se basan en la agricultura sintrópica, producen productos orgánicos, naturales, libres de agrotóxicos. Así como Edilelma, la mayoría de los consumidores entrevistados son también productores del asentamiento. La formación política y la educación popular son elementos fundamentales. Existe una problematización al interior del movimiento sobre los impactos de los agrotóxicos que no solamente son malos para la salud humana sino también para el suelo y la naturaleza como un todo. Otros consumidores son habitantes de la región urbana de Santo Amaro, en su mayoría personas que tienen un conocimiento previo sobre los beneficios de una alimentación sin veneno.

Por otro lado, la segunda experiencia de asistir a la feria para pensar en un consumo descolonial es la de la Feria de la *Cantina do Boi Vivo* (Buey Vivo) en Salvador. Esta experiencia tiene dos espacios de comercialización; uno que es la feria de productos agroecológicos y de la agricultura familiar que es realizada dos veces por semana y, el otro espacio, es la propia *Cantina*, que funciona como una tienda de productos naturales y abre todos los días. Veremos con más detalle la organización de la feria como tal.

La Feria de la Cantina del Buey Vivo está localizada en el centro de Salvador, que es la capital del estado de Bahía, con aproximadamente 3 millones de habitantes. Una de las ciudades más antiguas de América Latina (1549), conocida por tener la mayor población negra fuera de África. Según el mapa de ferias orgánicas en Salvador pueden ser identificadas 17 ferias de productos agroecológicos a lo largo de la ciudad. De todas, se escogió la Feria del Buey Vivo por ser la más diversificada y con precios más accesibles para toda la comunidad.

En entrevista concedida por uno de los organizadores a una consumidora habitual, Daniel cuenta que la idea de la feria surgió de una institución en la que ellos participaban que se llamaba Uniraam (Universidad de Reconstrucción Ancestral Amorosa). Ese colectivo de educadores liderado por el profesor Jorge Conceição⁵ se juntó en el Punto Multicultural de Cultura-Uniraam como una unidad educativa popular compuesta por individuos de diversos orígenes o instancias de la sociedad; ellos buscaban una reeducación crítica de las acciones racistas y machistas, agresivas con los elementos de la naturaleza y contrarias a los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental ecológica y corporal. Las actividades de educación popular tienen como objetivo principal transformar la producción de conocimiento en vehículos metodológicos y de contenido que consideran la inversión del marco pedagógico reproductivo del racismo y otras formas de prejuicio y segregación.

El colectivo de educadores que en su mayoría son también agricultores se organizaron para realizar la feria de productos agroecológicos todos los miércoles y domingos, en el barrio Dos de Julio en el centro de Salvador. Con productos provenientes de la agricultura familiar del municipio de Amargosa en el estado de Bahía, y de sistemas agroforestales, principalmente trabajan juntos en Harmonía Agriculturas, que están produciendo varios alimentos de forma agroforestal. Algunos productos vienen del

— 5. Educador popular, profesor universitario y militante histórico del Movimiento Negro y uno de los fundadores del Colectivo de Entidades Negras-CEN. Fundó la Uniraam y fue contador de historias y autor de libros para niños y adultos, incluido el Boi Multicor, que trata sobre la diversidad existente en el mundo. Trabajó con la reconstrucción de historias infantiles que tuvieran contenidos prejuiciosos y violentos para darles un nuevo significado.

Morro do Chapeu, también en Bahía. En la feria, los organizadores hablan sobre los beneficios de productos, principalmente los beneficios para la salud, y ésta ha sido una estrategia para quien no tiene una formación más política sobre los impactos de la producción con agrotóxicos, para que se entere y quiera profundizar sobre el tema.

Vale resaltar que la propuesta de la feria es popularizar una alimentación saludable y también recaudar fondos para construir una escuela en la zona rural de Amargosa, que enseñe agroecología, agricultura orgánica y prácticas de vida más saludable y también enseñar los contenidos formales de una escuela. Por otro lado, Fabio quien también es organizador de la feria cuenta que la Cantina (tienda) del Buey Vivo y la Feria Agroecológica son un movimiento que tiene como objetivo popularizar la alimentación sin veneno, hacer que los productos lleguen a toda la población y no necesariamente a los consumidores de clase media que es el perfil predominante. Con esa preocupación de popularizar el consumo, la feria comenzó primero en el suburbio ferroviario de Salvador, pero no funcionó debido a que las personas pensaban que este tipo de alimento agroecológico no era accesible.

REFLEXIONES FINALES

La pregunta que parece urgente responder es cómo —frente a la profundización de las políticas de recolonización y, en consecuencia, a la actualización y perpetuación de la colonialidad del poder— puede uno pensar y ejecutar una forma de consumo descolonial. Para responder a esta pregunta, es necesario inspirarse en las dos experiencias de ferias mencionadas y describir algunas características que definen el consumo descolonial. En términos generales, estas son prácticas que confrontan una o más expresiones de la colonialidad del poder teorizadas por Aníbal Quijano. Entonces, ¿cuáles son las dimensiones de la colonialidad del poder que el consumo descolonial pretende desequilibrar?, ¿cuáles de ellas se observan en los dos estudios de caso reportados?

Características del consumo decolonial:

Diversificación de cultivos: debido a que se basan en prácticas agroecológicas o agroforestales, la producción y el consumo son descoloniales a medida que se desarrollan contra la lógica del agronegocio y el monocultivo de exportación. En este caso, el consumo descolonial confronta la lógica colonial de concentración de recursos resultante de la explotación de recursos naturales y mano de obra en regiones periféricas orientadas a la exportación.

Horizontalidad de las relaciones: el carácter descolonial del consumo también se deriva de la relación estrecha y de confianza establecida entre productores y consumidores. Al abolir los intermediarios e ignorar los criterios y arreglos formales de certificación, el mercado de ferias agroecológicas opera sobre la base de la solidaridad y la confianza mutua. Y así, el carácter descolonial se manifiesta como resistencia a la precariedad de las relaciones laborales implicadas en la relación trabajador-empleador.

Formación política para el derecho a la tierra: el consumo descolonial también se deriva de procesos de formación política internos a los movimientos sociales (como es el caso del MST), en relación con el tema de los derechos sobre la tierra y los impactos en la salud de los agrotóxicos. En este sentido, el consumo es descolonial porque invierte en la lucha por la reforma agraria y la defensa de las prácticas tradicionales de cultivo (sin el uso de pesticidas y con diversidad de especies).

Antirracismo y empoderamiento: el consumo descolonial y la lucha antirracista también se caracterizan como un elemento fundador de las prácticas organizativas de producción, consumo y circulación de productos como un medio para fortalecer grupos históricamente oprimidos por la discriminación racial. En este caso, el afrontamiento ocurre a través de estrategias de empoderamiento.

Nuevos caminos apuntan a ampliar y profundizar estas contribuciones, por ejemplo con la teoría del Sistema Mundo que podría ayudar a comprender la organización de los sistemas agroalimentarios contemporáneos. Esa división entre centro, semiperiferia y periferia y el dominio

de la distribución de alimentos de los imperios alimentarios. Además, es importante reconocer la diversidad de fuerzas sociales que resisten a las ofensivas mencionadas con estas problemáticas y que vienen pensando estos temas y que son practicadas diariamente en formas solidarias, recíprocas y colectivas de consumo. La realidad que se presenta, tanto en un contexto más general en Brasil, como específicamente en Santo Amaro y en Salvador, son realidades que se parecen y al mismo tiempo se diferencian de tantas otras, por eso, este texto pretende ser un inicio de diálogos críticos sobre el tema.

BIBLIOGRAFÍA

- Bensadon, Ligia; Gonçalves, Juliana; Mascarenhas, Tais (2016), “A atuação dos Grupos de Consumo Responsável no Brasil: Expressões de práticas de resistências e intercâmbios em rede”, en *Antropologia: Revista Contemporânea de Antropologia* (Rio de Janeiro), vol. 41, noviembre.
- Carneiro, Fernando (org.) (2015), *Dossiê ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde* (Rio de Janeiro: EPSJV; São Paulo: Expressão Popular).
- Castilla Carrascal, Ivette Tatiana (2017), “Movimentos sociais na construção social de mercados: uma análise comparada entre a Colômbia e o Equador”, tesis de doctorado, Departamento de Estudios Latinoamericanos, Universidade de Brasília, Brasília.
- Colome, Felipe da Luz (2016), “Consumo, política e engajamento: uma análise sociológica do consumo contestatário vegano no Brasil e Canadá”, tesis de doctorado, Programa de Pós-graduação em sociologia, Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Dubuisson-Quellier, Sophie.; Lamine, Claire (2008), “Consumer involvement in fair trade and local food systems: delegation and empowerment regimes”, en *GeoJournal*, vol. 73, núm. 1.
- Instituto Kairós e Capina (orgs.) (2013), “Práticas de comercialização: uma proposta de formação para a economia solidária e a agricultura familiar”, en <https://issuu.com/ikairós/docs/livro_digital>. Acceso 10 de julio de 2018.
- Instituto Terra Mater e Instituto Kairós (2016), “Produtos sem veneno são sempre mais caros? Uma pesquisa da Rede Brasileira de Grupos de Consumo Responsável: Com-

- paração dos preços de hortaliças produzidas em sistemas convencionais e orgânicos ou em transição em diferentes tipos de canal de comercialização em diversas regiões do Brasil”, en: <<https://institutokairós.net/wp-content/uploads/2016/04/Pesquisa-Completa.pdf>>. Acceso 23 de marzo de 2019.
- Izurieta Guevara, Mónica Gioconda (2018), “Tejiendo relaciones campo y ciudad, conquistas de mujeres en procesos de producción, circulación y consumo”. Ponencia presentada en el IX Encuentro Nacional de Estudios de Consumo, del 21 al 23 de noviembre. ESPM, Rio de Janeiro.
- Pistelli, Renata (2014), “Relações de consumo responsável em educação: um diálogo com a economia Popular e solidária através da trajetória do Instituto Kairós”. Dissertação de maestría, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Plessz, Marie; Dubuisson-Queiller, Sophie; Gojard, Severine; Barrey, Sandrine (2016), “How consumption prescriptions affect food practices: Assessing the roles of household resources and life-course events”, en *Journal of Consumer Culture*, vol. 16 (1).
- Portilho, Fátima (2009), “Novos atores no mercado: movimentos sociais econômicos e consumidores politizados”, en *Revista Política e Sociedade*, vol. 8, núm. 15, octubre.
- Castaneda, Marcelo. y Castro, Inês Rugani Ribeiro (2011), “A alimentação no contexto contemporâneo: consumo, ação política e sustentabilidade”, en *Ciência e saúde coletiva*, vol. 16, núm. 1.
- Quijano, Aníbal (1992), “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú Indígena (Lima)*, vol. 13, núm. 29.

"ECONOMÍAS"
ALTERNATIVAS PARA
LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA

Se terminó de imprimir en septiembre de 2021
en los talleres de Dataprint, Georgia 181, colonia Nápoles,
Alcaldía Benito Juárez, C.P. 03810, Ciudad de México.
El tiraje consta de 200 ejemplares en impresión digital,
sobre papel bond de 90 g. y los forros en couché de 300 g.
La formación estuvo a cargo de Juan Carlos Burgoa.
Cuidado de edición Marisol Simón.