

SOLIDARIDAD “ECONÓMICA” Y DESCOLONIALIDAD DEL PODER: UN DIÁLOGO CON LAS VISIONES “INDÍGENA”, MARXISTA Y FEMINISTA¹

Boris Marañón-Pimentel²

Resumen

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 las visiones “indígena”, marxista y feminista 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 y no sólo como trabajo asalariado o empleo.

Palabras clave: Descolonialidad del poder; Solidaridad “económica”; Dialogo de epistemes y otras “economías”.

SOLIDARIEDADE "ECONÔMICA" E DESCOLONIALIDADE DO PODER: UM DIÁLOGO COM AS VISÕES "INDÍGENAS", MARXISTAS E FEMINISTAS

Resumo

Apresenta uma discussão descolonial dos conceitos dominantes de "economia" e trabalho que permite contribuir para sentir-pensar maneiras não-eurocêntricas de conceber a satisfação de nossas necessidades materiais e espirituais. A idéia é estabelecer quais são as contribuições das visões “indígenas”, marxistas e feministas para a elaboração de outra visão de “economia” denominada solidariedade “econômica” (SE), como uma categoria de transição histórica e resignificar o trabalho, entendido como exercício em um sentido amplo e não apenas como trabalho ou emprego assalariado.

Palavras-chave: Descolonialidade do poder; Solidariedade "econômica"; Diálogo de epistemes e outras "economias".

"ECONOMIC" SOLIDARITY AND DECOLONIALITY OF POWER: A DIALOGUE WITH "INDIGENOUS", MARXIST AND FEMINIST VISIONS

Abstract

This article raises a decolonial discussion of the dominant concepts of "economy" and work that allows us to contribute to feel and think non-eurocentric forms ways of conceiving the satisfaction of our material and spiritual needs. It is about establishing what are the contributions of the “indigenous”, marxist and feminist visions for the elaboration of another “economy” look called “economic” solidarity (ES) as a category of historical transition, and resignify the work, understood as activity in a broad sense and not only as salaried work or employment.

Keywords: Decoloniality of power; “Economic” solidarity; Dialogue of epistemes and other "economies."

¹ Artigo recebido em 29/05/2020. Primeira Avaliação em 10/06/2020. Segunda avaliação em 10/06/2020. Aprovado em 02/07/2020. Publicado em 25/09/2020. DOI: <https://doi.org/10.22409/tn.v18i37.46277>

² Doctor en Estudios Latinoamericanos, UNAM – Universidad Nacional de México - México, Investigador en el Instituto de Investigaciones Económicas (IIEc) - UNAM, México.

e-mail: bolin88@unam.mx. - <http://www.iiec.unam.mx/directorio/persona/marañón-pimentel-boris-wolfgang>

Introducción

Este documento es una versión modificada del artículo presentado en el Encuentro Internacional sobre alternativas al desarrollo y tendencias en la descolonización de "economías"³ para la reproducción de la vida y el bienestar, organizado por la Universidad del Cauca - Colombia y el Consejo de Ciencias Sociales de América Latina - CLACSO, en la ciudad de Popayán, Colombia, en 2019.

En este texto se plantea 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 "indígena", marxista y feminista. Se trata de elaborar una mirada de otra "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.

I - Algunas categorías para una propuesta descolonial de "economía" y de trabajo⁴

Algunas categorías centrales que deberían ser consideradas para contribuir a elaborar una nueva visión de la "economía" son: a) la relación sociedad - "naturaleza", relevante en esta época histórica caracterizada por el peligro de destrucción de las bases materiales de la vida en el planeta⁵, b) las relaciones de poder y la totalidad histórico-social, y c) la heterogeneidad histórico-estructural y la pluriversalidad de epistemes.

A continuación se desarrolla cada una de ellas.

³ En este artículo se ponen entre comillas diversos términos como "economía", "indígenas", para enfatizar que no son expresiones neutrales sino creaciones desde el poder para imponer significados específicos y arbitrarios.

⁴ Esta sección está basada en Marañón (2018).

⁵ Ver Marañón (2016), Toledo (2013).

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: p.157)

De ahí que se considera que:

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*;

b) el bien vivir (*allin* o *sumak kawsay*; *suma qamaña*; *ivi marãei*; *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, pachasofía 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 – 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, énfasis propio).

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: p.9).

Plantear el análisis de la “economía” a partir de las *relaciones de poder*, aspecto evadido e invisibilizado por la vertiente hegemónica de “economía”⁶ implica reconocer también límites en los diversos enfoques críticos al capital y al capitalismo. Este es el caso de lo que desde fines de los noventa se vino a llamar en América Latina “*economía solidaria*”, “*economía social*”, “*economía social y solidaria*”, términos que tratan de mostrar la emergencia de prácticas de solidaridad y reciprocidad en nuestro subcontinente. No obstante, los enfoques hegemónicos de “economía” solidaria se caracterizan por su marcado economicismo, su elevado componente ético asociado a una falta de discusión de la complejidad e historicidad del poder, al no enfatizar el surgimiento de las prácticas económicas solidarias como resultado específico de las actuales tendencias del capital, pues en diversas ocasiones, son presentadas como una continuidad de las prácticas prehispánicas y no como respuesta a la crisis del patrón de poder y de sus fundamentos: “la solidaridad es una práctica que ha existido siempre en nuestros países”, se suele decir⁷.

⁶ Ver Dobb (2007), Corredor (2005), Gibson y Graham (2011), Quijano Valencia (2012).

⁷ Ver Marañón (2016).

Además, incorporar las relaciones de poder en el análisis de la “economía” solidaria es importante pero no suficiente, pues se requiere considerar una perspectiva integral del poder, de modo que la crítica de la idea hegemónica de “economía” incorpore la totalidad social y por tanto los diversos ámbitos en que se expresa el poder⁸, articulando los cuestionamientos desde lo material y subjetivo sin que ambas dimensiones queden separadas, y sin que una se considere determinante de la otra, que el control de los medios de producción sea el eje de estructuración de la sociedad). Al mismo tiempo, es importante incorporar una visión de la totalidad no sistémica ni orgánica ni mecánica, sino un enfoque de totalidad abierta, en la que la sociedad 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” debe incluir también las distintas miradas que emanan desde la heterogeneidad histórico-estructural (combinación de diversos espacios-tiempos articulados 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 considerar una

⁸ Como lo plantea la teoría de la Colonialidad del poder (Ver Quijano, 2007).

amplia gama de orientaciones críticas descoloniales, que se caracterizan por no asociarse a la racionalidad instrumental, y que pueden tener elementos liberadores y solidarios, una amalgama de racionalidades diversas, tanto de origen occidental y no occidental, que en el pensamiento de Mariátegui, según Germaná (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”)⁹.

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; y finalmente, reconocer la heterogeneidad histórico estructural de la sociedad y tomar la pluriversidad de visiones y prácticas “económicas” y culturales. Esto es, la diferencia económico-cultural enfatizada por Quijano Valencia (2012).

II - Una síntesis de las contribuciones marxista e “indígena”¹⁰

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

⁹ Ver Marañón (2014), López y Marañón (2014).

¹⁰ 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 ver Maceda, Arce y Marañón (2018) y una referencia más amplia de las visiones marxista e indígena, en Marañón (2018).

Madre Tierra o Pachamama en tanto creadora de masa y energía, debe ser entendida como la generadora y regeneradora de 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 humana¹¹.

Ambas visiones, la “indígena” y la marxista, permiten estructurar una mirada más abarcativa de la “economía” y del trabajo en términos de la Solidaridad Económica - 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.

¹¹ Al respecto ver Cruz (2011).

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 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.

III- Aportes de la crítica feminista a una visión descolonial de la “economía” y del trabajo

Se seleccionaron tres perspectivas feministas por su radicalidad y fundamentación: la crítica feminista-marxista (Federici), el conflicto capital-vida (Pérez) y la crítica decolonial (Quiroga/Gómez).

3.1- La crítica feminista-marxista

En palabras de Federici (2019), “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 (p. 49-50).

Federici (2018) reconoce la contribución valiosa de Marx al pensamiento feminista, entendido este 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 su crítica en cuatro aspectos cruciales: i- su visión de la historia a partir de un sujeto universal, ii- la ausencia del análisis de la reproducción en la acumulación originaria, iii- el silencio sobre la contribución decisiva del trabajo reproductivo a la acumulación capitalista y iv- 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, p.12).

Respecto del papel de la reproducción en la acumulación originaria, Federici (2018) 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,p.19).

En relación a la acumulación capitalista y trabajo reproductivo, la autora 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,p. 21-23).

Federici critica 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, 2013. p. 30-31).

Federici afirma 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 (2018) 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, p.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, p.18).

3.2- 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 (en base a 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 AGENJO 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) (PÉREZ, 2019, p. 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 definen 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. (PEREZ, 2019, p.137).

Pérez (2014) 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 (PÉREZ, 2014, p. 37-38)

Al plantear el conflicto capital-vida, Pérez (2019) 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 bienestar (o el malestar) es una experiencia multidimensional y compleja que no se entiende sólo a través de la pregunta por el acceso al salario, ni siquiera desde su noción amplia de salario directo, indirecto y diferido (p.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, p. 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).

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, p. 122).

Al mismo tiempo, Pérez (2019) 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, p. 171).

Pérez (2019) 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. Estos tipos de cuidados tienen una cualidad emancipatoria, colectiva y comunitaria.

Pérez (2014) plantea 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, p. 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. (MARTINEZ DEL ARCO, M. Á., 2011 apud PEREZ, 2014, p. 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 inmersos 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, p. 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, p. 172).

Y plantea desplazar la discusión del empleo asalariado al trabajo en general:

“Asumimos el trabajo asalariado porque somos esclavos 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, p. 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, p. 272).

3.3- 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, propone varios ejes 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:

- **Partir de la pluralidad de vivencias sedimentadas en la economía:** [...] reconocer las distintas vivencias de la economía por parte de las mujeres, cruzadas por -la raza- la clase- la edad- la procedencia geográfica- para dar cuenta de que la inserción en la economía capitalista no es igual para todas las mujeres, pese a que hay una condición de desigualdad producida por el patriarcado.
- **Transitar de la racionalidad individualista a la relacional:** un rasgo distintivo de las economías comunitarias es que se hace explícita la manera en que las relaciones de reciprocidad sostienen y hacen posible la vida. Esto es especialmente 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.

Consolidar una economía no antropocéntrica: implica 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, p. 25-28)

En otro texto, Quiroga (2016) 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. La teoría feminista aportó el concepto de *patriarcado*: una estructura de dominación que contiene relaciones de poder concretas, por lo tanto, no es una formación transhistórica, transcultural o estática; es además, dinámica en el sentido en que se transforma y modifica con el paso del tiempo y con el relacionamiento con otras estructuras de dominación como el capitalismo, el colonialismo y el imperialismo.

La EFD parte de una mirada que trata de conocer cómo los grupos subalternos latinoamericanos han enfrentado procesos políticos y económicos, haciendo énfasis en las experiencias económicas desde lo femenino (indígena, afrodescendientes, campesinas) y sus saberes desde la interseccionalidad de la clasificación social y del territorio. Se afirma que en las experiencias económicas subalternas también hay inequidades entre hombres y mujeres, y que el *homo economicus* es masculino y blanco, así como se ha establecido el imaginario de la modernización y el “Desarrollo”, que las deslegitima:

En estas economías la participación de hombres y mujeres es también diferencial. La teoría hegemónica ha naturalizado el lugar masculino, blanco y europeo o norteamericano desde el que se ha venido pensando, por lo que esta diversidad ha sido abordada desde las categorías de atraso, informalidad, empujando un ideal de modernización que ha subalternizado activamente estas experiencias. Así, por esta vía, ha negado su importancia y relevancia teórica en la economía” (QUIROGA, 2016, p. 41).

La EFD aporta a una mejor comprensión respecto de por qué los distintos grupos sociales pueden resolver sus necesidades básicas de manera diferenciada, considerando las fuentes de desigualdad existentes:

Un ejemplo de ello es el mercado de trabajo en el que se produce una jerarquización entre los géneros, las etnias, las razas, las clases y la edad. Esta segmentación ha sido cuantificada mostrando el impacto de las brechas salariales por género y por etnia como una de las razones que explican que América Latina sea la región más desigual del planeta (QUIROGA, 2016, p. 42).

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 es 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, p. 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, p. 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).

En este sentido, la generación de valores de uso tiene una clara orientación descolonial ya que puede contribuir a reforzar las formas de vida en términos materiales y simbólicos de las víctimas de la colonialidad del poder, al proponer:

fortalecer la autonomía de los sectores considerados no blancos y en particular de las mujeres negras, indígenas, campesinas y de sectores populares sobrerrepresentadas en la población sin ingresos. En especial, porque muchas de sus economías vinculadas con circuitos territoriales en lo urbano y lo rural sufren la constante presión de las políticas de modernización capitalista asociadas a la petrificación, especulación inmobiliaria, etc., y la violencia propia de la acumulación originaria y/o extractivista que ensancha las tasas de ganancia del capital y despoja a grupos enteros de las condiciones necesarias para su reproducción material y simbólica” (QUIROGA, 2016, p. 44).

La mercantilización de la vida lleva a que sin ingresos o rentas no se puedan alcanzar las condiciones de vida para participar en condiciones de inclusión en la sociedad. Y el desarrollo actual del capitalismo considera excedente y no útil para el capital buena parte de las capacidades de trabajo. Por lo tanto, el bienestar no puede ser un resultado del devenir económico del mercado liberado por el neoliberalismo, sobre todo cuando de manera creciente la acumulación de ganancias es fruto de la actividad especulativa. La autora enfatiza una propuesta de racionalidad reproductiva:

que integra la producción y la reproducción viendo como un todo el proceso económico. Esta racionalidad reproductiva sustituye la lógica utilitarista del *homo economicus* y se relaciona con las propuestas que se vienen formulando como alternativas al desarrollo vinculadas con el Buen Vivir. La perspectiva de la Buena Vida y su racionalidad reproductiva permite formular políticas de cuidado no antropocéntricas, dado que la tierra es considerada como sujeto de reciprocidad (si la protegemos, ella nos cuida). A la vez que abre una dimensión comunitaria, de autonomía, autoorganización colectiva que amplíe las alternativas para pensar las políticas de cuidado (QUIROGA, 2016, p. 45).

El diálogo economía social y feminismo pone en evidencia el confinamiento “natural” de la reproducción fuera del mercado y la actividad femenina:

la separación entre producción y reproducción, genera condiciones de vulnerabilidad estructural para estas iniciativas (...) Cuando la economía se observa desde la perspectiva del cuidado y de la reproducción, se rompe con el encarcelamiento de la economía en el mercado tan propio de la teoría neoclásica y se expanden las posibilidades de acción para los actores organizados y para quienes construyen alternativas comprometidas con la vida y no con el capital (QUIROGA, 2016, p. 43).

La intersección entre EFD y las propuestas alternativas de economía, revela aspectos no mercantiles de la vida social, que pueden permitir construir economías alternativas orientadas al cuidado de la vida en su conjunto.

IV- Comentarios finales

Se trata de 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 en su complejidad. 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.

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.

En una apretada síntesis de las contribuciones feministas, del 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/*desesidades* 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.

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, 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 invisibilizados y oprimidos 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.

Estas diversas aportaciones para resignificar la “economía” y el trabajo pueden ser articuladas si se plantea un diálogo de saberes descolonial.

Referencias

CORREDOR, C. **Economía sin Robinson Crusoe: Apuntes para superar el autismo**, Popayán: Universidad del Cauca - Colombia, 2005.

CRUZ, A. La acumulación solidaria. Los retos de la economía asociativa bajo la mundialización del capital. In: **Revista Estudios cooperativos**, Montevideo – Uruguay, Vol 16, No. 1, julio, 2011.

DOBB, M. **Introducción a la economía**, México DF: FCE, 2007.

ESTERMANN, J. Crisis civilizatoria y Vivir Bien. Una crítica filosófica del modelo capitalista desde el allin kawsay/suma gamaña andino. In: **Polis**, Santiago: Universidad Bolivariana, Vol. 11, Nº 33, 2012.

FEDERICI, S. **El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

FEDERICI, S. Economía feminista emancipatoria. In: DOBRÉE, P. y QUIROGA, N. (compiladoras) **Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria** CLACSO/Mercosur/CDE, Asunción, 2019.

Gibson-Graham. **Una política poscapitalista**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2011.

MACEDA, A; ARCE, M.; MARAÑÓN, B. Exploraciones de los aportes del anarquismo libertario de Kropotkin a una concepción descolonial de la economía y del trabajo. **II Encuentro/Taller: Descolonialidad del poder**, Ciudad de México: IIEc/UNAM octubre, 2018.

MARAÑÓN, B. Solidaridad “económica”: hacia “economías” y trabajos descoloniales, ponencia **VIII Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y el I Foro Mundial del Pensamiento Crítico**, Buenos Aires, Argentina, noviembre, 2018.

MARAÑÓN, B. De la economía (social) y solidaria hacia la solidaridad económica, los Buenos Vivires y la Descolonialidad”. In: **Cooperativismo y Desarrollo**, Bogotá: Colombia, 2016.

MARAÑÓN, B. Crisis global y descolonialidad del poder. La emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria. In: Boris MARAÑÓN, B. (coord) **Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales**, México DF: IIEc-UNAM, 2014.

PALENCIA, T. **Género y Cosmovisión Maya**. Guatemala: PRODESSA Editorial Saqij Tzij, 1999.

PÉREZ, A. **Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida**. Traficantes de sueños: Madrid, 2014.

PÉREZ, A.; AGENJO, A. Economía feminista: viva, abierta y subversiva In: **Economía crítica y crítica de la economía**, 2018. <http://www.economiccritica.net/?p=10990#more-10990>.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social” In: 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, 2007.

QUIJANO, O. V. **Ecosimias-diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca - Colombia, 2012.

QUIROGA, N. Economía feminista y decolonialidad, aportes para la otra economía. **Voces en el Fénix**, No. 37, 2016.

QUIROGA, N. y GÓMEZ, D. ¿Qué tiene para aportar una economía feminista decolonial a las otras economías? In: **América Latina en movimiento**, No. 482, 2013. (<https://www.alainet.org>)

TOLEDO, V. El metabolismo social: una nueva teoría socioecológica. In: **Relaciones** (Morelia) No. 136, otoño, 2013.