

Políticas públicas descoloniales para la solidaridad económica en el contexto de la crisis civilizatoria. Notas para la discusión.

Panel “La solidaridad económica en América Latina: debate sobre el poder, Estado y políticas públicas.”

Boris Marañón Pimentel

Resumen

Este documento tiene por finalidad discutir las posibilidades de la solidaridad económica como parte decisiva de una alternativa anticapitalista considerando el contexto más amplio de la crisis contemporánea del patrón de capitalista, colonial-moderno. La idea básica, al respecto, es que la crisis del actual patrón de poder es de alcance global y que afecta, por lo tanto, todos los pilares en los que este se asienta: la desigualdad de las personas a partir de diferencias de raza, esto es, su característica colonial; el Estado-Nación en tanto autoridad colectiva natural y representante de los intereses generales; el control de la naturaleza como objeto de dominio y explotación; el control del trabajo y el control de la subjetividad.

Palabras claves: solidaridad, descolonialidad, desmercantilización

A) Síntesis del contexto histórico mundial general: hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder

La crisis estructural del capitalismo

Este documento plantea que el patrón de poder capitalista, colonial y moderno se encuentra en una crisis considerada civilizatoria (Lander, 2010; Macas, 2010; Espinoza, 2010), en la que están en cuestión los fundamentos básicos de la dominación y explotación y el sentido mismo de la existencia humana: la racialización jerárquica de las relaciones sociales; la forma eurocéntrica de producir y legitimar imaginario, memoria histórica y conocimiento; el Estado como institución central de la dominación, el trabajo asalariado como ámbito central de explotación; la naturaleza como objeto de dominación y explotación y el patriarcalismo como naturalización de las relaciones de sexo-género. Este patrón de poder hegemónico en el ámbito económico se caracteriza por el desempleo y financiarización estructurales, lo que se traduce en una cada vez menor capacidad e interés en la generación de empleo asalariado; y tiende a una mayor concentración de la riqueza y el poder (Gorz, 1998; Quijano, 2001; Hirsch, s/f); , creando un gobierno invisible mundial que ha debilitado a los estados-naciones periféricos -ubicándolos en muchos casos como intermediarios y administradores de sus intereses- y despojando de su contenido a la democracia liberal ya que se produce un debilitamiento estructural de las instituciones y procesos democráticos debido a que las decisiones importantes se toman en otros ámbitos no democráticos (Lander, 1998; Quijano, 2001; Hirsch, s/f).

El debilitamiento del Estado-Nación no significa el debilitamiento del Estado mismo, en tanto instrumento de dominación, sino el alejamiento del patrón de poder capitalista de sus promesas de una modernidad en la que se disfrutaría de la libertad, igualdad, bienestar (Quijano, 2001; Amin). Se plantea que el Estado no es el representante de los intereses generales de la sociedad sino el representante de los intereses de los sectores y fracciones dominantes de la sociedad, por tanto, el Estado es un instrumento de clase que cumple, además, de funciones destinadas a mantener las condiciones generales de la acumulación capitalista y de administración de la violencia, otras destinadas a la legitimación del patrón de poder (Quijano, 2001; Hirsch, s/f; Kaplan; 2002). No obstante, el Estado no es monolítico, por tanto es un espacio de disputa a partir del cual se puede

impulsar la discusión de políticas públicas con el fin de contribuir a rebatir el enfoque neoliberal sobre la pobreza, proponer algunas alternativas, demandar apoyos concretos, sin descuidar la autonomía de las organizaciones (Marañón, 2013).

Hacia el Buen Vivir

En este contexto está surgiendo una propuesta de sociedad alternativa, el Buen Vivir, basada en una intersubjetividad que se asienta en la relación solidaria entre las personas y con la naturaleza. En la elaboración de una racionalidad liberadora, que asocie la vertiente histórica de la razón moderna y la vertiente “india” prehispánica (Germaná, 1994), es importante resaltar el aporte de esta última, en términos de solidaridad y reciprocidad con la naturaleza, en una etapa en que el poder capitalista conducido por los representantes de la financiarización ha abandonado al proyecto moderno de igualdad, bienestar y libertad, a punto de arriesgar las condiciones de existencia en el planeta. El respeto a la naturaleza, como condición básica del Buen Vivir es un aporte crucial. Surgido en la última década en América Latina a partir de la resistencia al despojo e irracionalidad del capitalismo, el Buen Vivir es una alternativa orientada a rehacer la vida social-ambiental desde la solidaridad humana con la Naturaleza, no sólo en la actividad económica y productiva, sino en todas las dimensiones de la existencia social. En esta medida, el Buen Vivir es una ruptura con el Eurocentrismo, tanto en la producción de conocimiento, de memoria histórica, de imaginario y de fundamento de las relaciones sociales¹.

En términos epistémicos, esta postura plantea el reencuentro entre Sociedad y Naturaleza, lo que significa dejar de lado el enfoque sujeto-objeto que ha fundamentado la acción social de tipo instrumental en la modernidad-colonialidad. Este reencuentro entre Sociedad y Naturaleza, tras haber sido separadas por la imposición de la Colonialidad del Poder, desde finales del siglo XVI, estuvo íntimamente asociada a la clasificación social jerárquica de las gentes a partir de la idea de raza. Esta racialización de las relaciones sociales, esta dualización de la población del nuevo patrón de poder entre humanos y semi/humanos, entre humanos naturalizados racialmente como superiores e inferiores entre sí, fue decisiva para la elaboración del dualismo radical cartesiano (separación entre razón y Naturaleza, entre sujeto y objeto) y su aceptación como el fundamento mismo de la racionalidad moderna pero también colonial. El Buen Vivir es un cambio fundamental en la episteme moderna, porque si de algo se jactaba el pensamiento moderno es, precisamente, de la expulsión que había logrado de la Naturaleza de la historia. El Buen Vivir es, al mismo tiempo, una crítica al núcleo contemporáneo de la propuesta capitalista, al Desarrollo en tanto meta civilizatoria para los países colonizados. Así, con el Buen Vivir: a) se abandona la pretensión del desarrollo como proceso lineal, de secuencias históricas predeterminadas; b) se defiende otra relación con la Naturaleza, donde se la reconoce sujeto de derechos, y se postulan diversas formas de continuidad relacional con el ambiente; c) no se economizan las relaciones sociales, ni se reducen todas las cosas a bienes o servicios mercantilizables; d) se reconceptualiza la calidad de vida o bienestar en formas que no dependen solamente de la posesión de bienes materiales o los niveles de ingreso, lo que implica otorgar importancia a la felicidad y el buen vivir espiritual; e) se va más allá de una postura materialista, ya que en su seno conviven otras espiritualidades y sensibilidades; y se potencia la importancia de la ética pues

¹ Sobre el Buen Vivir (Sumak Kawsay) o el Vivir Bien (Sumaq Qamaña), ver también Acosta (2010), Bautista (2010) y Huanacuni (2010). Para ver como el Buen Vivir ha sido plasmado en las constituciones ecuatoriana y boliviana, ver Walsh (2010) y algunas referencias en la guía antes citada: Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad

se trata de otra forma de concebir y asignar valores; f) se lucha por la descolonización de los saberes; y g) por una toma de decisiones democrática (Gudynas, 2011)².

En esta vertiente de ruptura intersubjetiva, la Constitución ecuatoriana, promulgada en Montecristi en 2008, con sus 444 artículos, rompe con la concepción clásica de los derechos, que priorizaba a unos derechos sobre otros. Muy por el contrario enfatiza el carácter integral de los mismos, al reconocerlos como interdependientes y de igual jerarquía (Art. 11, numeral 6). Por lo tanto los derechos del Buen Vivir ocupan la misma jerarquía que otros conjuntos de derechos, los que se refieren a derechos de personas y grupos de atención prioritaria, comunidades, pueblos y nacionalidades, participación, libertad, de la Naturaleza, y protección. A su vez, este conjunto de derechos tiene un correlato en una sección dedicada a las responsabilidades. Seguidamente se indican dos campos principales de acción en un mismo nivel de jerarquía: por un lado el “régimen del Buen Vivir”, y por el otro, el “régimen de desarrollo”. Este último es definido como “el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del *sumak kawsay*” (art. 275). Se postula una directa vinculación entre las estrategias de desarrollo a seguir y todos los derechos. En concreto, el “Buen Vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la Naturaleza” (art. 275). Este régimen de desarrollo debe darse con una planificación participativa, y se expresa en las áreas del trabajo, tanto como de las soberanías alimentaria, económica y energética. En paralelo, el régimen del Buen Vivir incluye las cuestiones de inclusión y equidad (por ejemplo, educación, salud, vivienda, cultura, etc.) y biodiversidad y recursos naturales. De esta manera, en el caso ecuatoriano queda en claro que la conquista del Buen Vivir está directamente vinculada con el conjunto de derechos, y que éstos para cristalizarse exigen cambios sustanciales de las tradicionales estrategias de desarrollo, las que, en realidad, deben ser conceptual y estructuralmente superadas (Acosta, 2010).

Así., en lugar de mantener el divorcio entre la Naturaleza y el ser humano, la tarea pasa por propiciar su reencuentro. Para lograr esta transformación civilizatoria, la desmercantilización de la Naturaleza se perfila como indispensable. Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana y la mejoría de la calidad de vida de las personas. El crecimiento económico es apenas un medio, no un fin. Dotarle de Derechos a la Naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho. De los Derechos de la Naturaleza se derivan decisiones trascendentales. Uno clave tiene que ver con procesos de desmercantilización de la Naturaleza. El agua es asumida en la Constitución ecuatoriana como un derecho humano fundamental, que cierra la puerta a su privatización (Acosta, 2010).

² A partir de la resistencia al despojo y la destrucción de los ecosistemas, en los países latinoamericanos, se han ido configurando diversos movimientos sociales, principalmente campesindios, que critican la inviabilidad del “desarrollo sustentable”, porque este parte de la naturaleza como una entidad externa a la vida social, a la acción económica y política y cultural y porque no establecen una relación entre el deterioro social, ambiental y las relaciones sociales de producción (propiedad de los medios de producción y distribución del excedente), propias del capitalismo (Toledo, 2008). De este modo, los campesindios, por su cultura y práctica comunitarias y de reciprocidad y complementariedad con la naturaleza, son los exponentes de propuestas viables realmente sustentables, que pueden permitir establecer alternativas de relación con la naturaleza partiendo de la consideración de que ésta presenta límites físicos a la acción humana y que se debe asumir niveles apropiados de producción y excreción en las dos dimensiones donde la sociedad vuelve realidad su metabolismo con la naturaleza: el uso de los recursos naturales (materiales, agua, energías y servicios a la sociedad) y la generación de desechos (en que la naturaleza recicla o absorbe los materiales y las energías expelidos por la sociedad (Toledo, 2006).

En Bolivia, con la misma orientación respecto de la naturaleza, se aprobó, en 2012, la Ley de Derechos de la Madre Tierra, la misma que en su Artículo 3 (MADRE TIERRA) sostiene que “la Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada, desde las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos”. Esta misma ley, en su Artículo 7, establece los derechos de la Madre Tierra: 1. Derecho a la vida: Es el mantenimiento de la integridad de los sistemas de vida, y los procesos naturales que los sustentan, así como las capacidades y condiciones para su regeneración; 2. Derecho a la diversidad de la vida: Es la preservación de la diferenciación y la variedad de los seres que componen la Madre Tierra, sin ser alterados genéticamente ni modificados en su estructura de manera artificial, de tal forma que se amenace su existencia, funcionamiento y potencial futuro; 3. Derecho al agua: Es la preservación de la funcionalidad de los ciclos del agua, de su existencia en la cantidad y calidad necesarias para el sostenimiento de los sistemas de vida, y su protección frente a la contaminación, para la reproducción de la vida de la Madre Tierra y todos sus componentes; 4. Derecho al aire limpio: Es la preservación de la calidad y composición del aire para el sostenimiento de los sistemas de vida y su protección frente a la contaminación, para la reproducción de la vida de la Madre Tierra y todos sus componentes; 5. Derecho al equilibrio: Es el mantenimiento o restauración de la interrelación, interdependencia, complementariedad y funcionalidad de los componentes de la Madre Tierra, de forma equilibrada para la continuación de sus ciclos y la reproducción de sus procesos vitales; 6. Derecho a la restauración: Es la restauración oportuna y efectiva de los sistemas de vida afectados por las actividades humanas directa o indirectamente; y 7. Derecho a vivir libre de contaminación: Es la preservación de la Madre Tierra de contaminación de cualquiera de sus componentes, así como de residuos tóxicos y radioactivos generados por las actividades humanas (Estado Plurinacional de Bolivia, 2012).

Quijano (2011) sostiene que la exacerbación de la conflictividad, de los fundamentalismos, de la violencia, aparejadas a la creciente y extrema polarización social de la población del mundo, va llevando a la resistencia misma a configurar un nuevo patrón de conflicto. La resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es sólo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia. Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra. De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el sentido nuevo de las luchas de resistencia de la inmensa mayoría de la población mundial. Y sin subvertir y desintegrar la Colonialidad Global del Poder y su Capitalismo Colonial/Global hoy en su más predatorio período, esas luchas no podrían avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada.

En este sentido, el horizonte histórico sería una sociedad solidaria, descolonial, sin explotación y sin dominación, a nivel mundial; una sociedad orientada al Buen Vivir; libre de jerarquías, de discriminación; solidaria entre las personas y con la naturaleza; tendiente a la desmercantilización de la vida, del trabajo, de la naturaleza, de la subjetividad; en que las relaciones sociales se basen en relaciones sujeto-sujeto entre las personas y con la naturaleza; en que la reciprocidad, simétrica, entendida como intercambio de trabajo y de productos del trabajo, sin pasar por el mercado, sea el eje de las relaciones sociales; en la que el saber científico y el saber popular se ubiquen en el mismo nivel jerárquico y se produzca entre ellos un diálogo; de modo que se oriente hacia la interculturalidad; en la que se horizontalicen las relaciones de sexo-género y haya libertad para el placer sexual; que tienda al autogobierno y la democracia directa.

B) La política pública como un campo de disputa: hacia el Buen Vivir y la descolonialidad del poder

Se entiende la política pública como a) el diseño de una acción colectiva intencional, b) el curso que efectivamente toma la acción como resultado de las muchas decisiones e interacciones que comporta y, en consecuencia, c) los hechos reales que la acción colectiva produce (Villanueva, 1996). Las políticas públicas, además, reflejan no sólo los valores más importantes de una sociedad, sino que también el conflicto entre valores. Las políticas dejan de manifiesto a cuál de los muchos diferentes valores, se le asigna la más alta prioridad en una determinada decisión» (Kraft y Furlong, 2006).

En este contexto, la participación en los procesos de políticas públicas significaría impulsar, defendiendo la autonomía, no sólo reivindicaciones sobre apoyos en materia de crédito, producción, transformación, consumo, capacitación, educación, entre otras, sino la disputa respecto de las concepciones que le dan sentido a la vida en sociedad. Esto es, impulsar otra racionalidad como fundamento de las relaciones sociales; otra racionalidad, solidaria, basada en la relación sujeto-sujeto, orientada a la desmercantilización de la vida, del trabajo y la subjetividad.

El pensamiento liberal, eurocéntrico, sostiene que el ser humano es individualista, egoísta y ávido de acumular ganancias y poder y que toda conducta que se aleje de esta orientación es irracional. Por tanto, toda acción económica legítima está orientada a tales fines, pues expresa al *homo economicus*, siendo su institución básica la empresa capitalista productora de mercancías, de valores de cambio, caracterizada por su organización vertical, por la separación entre quienes deciden y quienes ejecutan las tareas, por la explotación del trabajo asalariado y de la naturaleza. Sostiene, además, que las causas de la pobreza se relacionan, precisamente con la falta de una conducta racional, individual y egoísta en la población, pues se atribuye a las personas pobres actitudes (ocio, gasto excesivo, resistencia al trabajo disciplinado) y capacidades (bajo nivel de educación) no adecuadas.

Desde nuestra perspectiva, se trata de rebatir tal idea, proponiendo que la vida social para los sectores sociales dominados y explotados del país y del mundo tiene como fundamento el respeto a los otros seres humanos. Esta visión se está enriqueciendo desde la última década con el aporte de los pueblos indígenas referida al respeto a la naturaleza y a la necesidad de establecer con ella relaciones de reciprocidad y complementariedad. Por consiguiente, se propone una nueva racionalidad, una nueva manera de establecer las relaciones sociales a partir de la solidaridad entre las personas y la naturaleza. Al mismo tiempo, se debe plantear que la pobreza no es natural ni responsabilidad individual de los pobres sino de relaciones de poder, entre capital y trabajo, que favorecen al primero e imponen al segundo una creciente marginalización, es decir, la creciente dificultad para vivir de modo digno del trabajo asalariado. Por tanto, la pobreza obedece a factores histórico-estructurales y a relaciones de poder de dominación y explotación.

De este modo, bajo estos principios generales la acción teórica, política y práctica estaría encaminada hacia erradicar el imaginario eurocéntrico capitalista, colonial y moderno, que impone una economía individualista y egoísta, destinada a la producción de mercancías y a la acumulación de capital, como la única existente y válida, y al mismo tiempo justifica la pobreza creciente atribuyéndola a conductas no “racionales” de los trabajadores.

En esta orientación, en la dimensión económica lo que debe eliminarse es la idea de que todo lo que existe es un recurso, es decir, algo que puede permitir generar ganancias (el trabajo, la naturaleza, la vida). Esto significa, al mismo tiempo, rebatir la idea de que la economía es una sola, que tiene como sujeto básico al empresario capitalista y a la empresa capitalista como institución y que se actúa con el propósito de generar ganancias apropiadas de modo privado.

Esto significa, además, que las políticas públicas deben ser pensadas, diseñadas, ejecutadas y evaluadas como un momento de la lucha social que debe tener como horizonte histórico la institución de una

economía de los trabajadores con sus rasgos propios, específicos. En el plano económico se trata de impulsar relaciones sociales sujeto-sujeto, entre las personas y con la naturaleza; de impulsar la satisfacción de las necesidades a partir de la producción, distribución y consumo de valores de uso, instituyendo relaciones solidarias dentro y entre las diversas fases de lo que llamamos economía. Se requiere establecer, al mismo tiempo, que la economía puede practicarse y se practica bajo diversas modalidades organizativas y también puede involucrar esfuerzos separados o integrados de producción, distribución y consumo, con el fin de satisfacer las necesidades básicas, en un amplio proceso de desmercantilización del trabajo, de la vida y de la naturaleza (Marañón, 2012^a)

Lo económico solidario, entonces, debe ser impulsado de manera que en cada fase y en cada operación económica una mayor parte del excedente económico sea apropiado por las organizaciones y destinado a una reproducción ampliada de la solidaridad económica. Esto significa que en cada transacción económica por un lado, se debe tender a una mayor presencia de la reciprocidad (intercambio de trabajo y productos del trabajo sin pasar por el mercado) y, por el otro, a avanzar en la apropiación del excedente en las fases de comercialización y consumo (Marañón, 2012b).

Finalmente, considerando todo lo anterior, se deberían discutir las posibilidades de la solidaridad económica en el espacio más amplio del poder, la política y la transformación societal. En este sentido, es indispensable tener presente que el impulso de otra economía, basada en la solidaridad, no puede ir separado de la institución de un poder político y de una intersubjetividad también solidaria. Socialización de la economía, socialización del poder e intersubjetividad solidaria, son procesos que deben ir consolidándose y ampliándose y apoyándose entre sí. En otras palabras, la autogestión de los procesos económicos debe estar vinculada al autogobierno y a la democracia directa, y ambos, acompañar y ser acompañados por la institución de una intersubjetividad solidaria, entre las personas y con la naturaleza.

C) Hacia una agenda de investigación: algunos elementos de debate

Se retoman algunas reflexiones desplegadas en la Agenda de Investigación del Grupo de Trabajo Economía Solidaria y Transformación Social. Una perspectiva descolonial (Marañón y López, 2010)

-Desde la perspectiva de la descolonialidad del poder, considerando la historicidad y la totalidad social y tomando distancia del eurocentrismo, el análisis de los planteamientos de la economía solidaria puede abrir el debate sobre cuestiones cruciales no sólo para quienes cada día trabajan y generan ingresos de manera solidaria, sino también para la sociedad en su conjunto. Esto significa discutir alrededor de los siguientes aspectos:

-¿Por qué llamar economía solidaria, “otra economía”, a prácticas que si bien tienen un énfasis en lo económico, tienen a la base una propuesta de transformación social y política? ¿Cuáles son los fundamentos teóricos que sirven de base a tales concepciones que separan lo económico de lo político?

-¿La economía solidaria brota de tendencias naturales de la sociedad o su surgimiento, reproducción y crecimiento están relacionados con factores histórico-estructurales, la acumulación de capital y las relaciones de poder?

-¿Cuáles son las características centrales de las distintas vertientes o enfoques de la economía solidaria (cristiana, la izquierda comunista-socialista, social-liberalismo, nacionalista, cooperativista, indígena-comunitaria, etc.) y sus posibles aportes hacia un proyecto de transformación social?

-¿Cuáles son las características de la economía solidaria en América Latina: i) número de organizaciones, número de trabajadores implicados, tipos de organización, áreas de la esferas económica, social, cultural, contribución económica y social; ii) desempeño económico (generación de excedentes), iii) articulaciones económicas (redes solidarias)?

-¿Cuál es la articulación del movimiento de economía solidaria con otros movimientos sociales que buscan la construcción de otra sociedad? ¿De qué modo se puede contribuir a la elaboración de una teoría de traducción (Boaventura de Sousa Santos, 2006), que identifique los planteamientos comunes existentes entre ellos y sirva de enlace, de comunicación, a los propios movimientos sociales?

-¿El movimiento de economía solidaria tiene una racionalidad liberadora, en oposición a la racionalidad instrumental, orientada hacia una nueva manera de vivir basada en valores de uso y hacia la producción democrática de una sociedad democrática, a pesar de estar integrado por prácticas diversas de producción de bienes materiales y simbólicos, no asimilables a una sola figura formal? ¿el movimiento de economía solidaria niega las relaciones sociales características del capitalismo, al impulsar la reciprocidad simétrica como mecanismo de control del trabajo, del intercambio, de la distribución y la reproducción; la igualdad social (incluyendo la problemática de género), la democracia directa (y no sólo la participativa) y el derecho de la naturaleza a existencia y reparación?

-Dentro de las actuales tendencias del capitalismo transnacional en su fase neoliberal, altamente tecnocratizado y orientado hacia la mercantilización de todos los ámbitos de la vida social y la destrucción de trabajo asalariado (sustitución de trabajo vivo por trabajo muerto) ¿es posible revertir estas tendencias y disminuir el trabajo asalariado y, por otro, también erradicar las relaciones sociales no asalariadas (esclavitud, servidumbre personal, pequeña producción mercantil simple), subordinadas a las relaciones capital/trabajo?

-Considerando la actual tendencia de vaciamiento del Estado-Nación, en tanto cristalización y mecanismo de construcción de ciudadanía, de derechos, ¿sería posible la irradiación de la solidaridad a la economía en su conjunto? ¿qué tipo de institucionalidad política permitiría extender la solidaridad al conjunto de la economía y de la sociedad? ¿cuál es el principal problema a resolver- la pobreza o riqueza y su elevada concentración? ¿cuál es el lugar de la política y del poder en las propuestas de economía solidaria?

-En el enfoque predominante de la economía solidaria se plantean tres lazos sociales integradores: redistribución, mercado y reciprocidad. Si ni Estado ni mercado, en las actuales condiciones de subordinación de la política a la economía (de las empresas transnacionales y de los sectores empresariales en general), pueden impulsar condiciones de equidad, de construcción de ciudadanía: ¿es posible plantear una reconstitución de la reciprocidad como lazo social fundamental, quedando subordinados a la reciprocidad los otros dos lazos sociales?

-¿Cómo se conciben y se llevan a cabo las políticas públicas, estatales y no estatales, de promoción de la economía solidaria? ¿Qué lecciones se pueden aprender de las experiencias brasileña, peruana, boliviana, ecuatoriana, entre otras? ¿Cuáles son las relaciones entre Estado y movimientos sociales? ¿Tienden estas relaciones a ampliar las prácticas y discursos de la solidaridad económica por el contrario se orientan a la cooptación de tales movimientos y hacia su institucionalización sin que se registren modificaciones en las relaciones de poder globales? ¿En estos procesos, van de la mano la autogestión y el autogobierno, no sólo como experiencias microsociales, sino también societales

Bibliografía:

Acosta, Alberto, “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi” en *Policy Paper* N° 10, Fundación Friedrich Ebert, Quito, 2010.

Aguilar Villanueva, Luis, “Estudio Introductorio”, en Aguilar Villanueva, Luis La Hechura de las Políticas Públicas, 2ª ed., Miguel Ángel Porrúa, México. Pp. 15-84, 1996.

Espinoza, Roberto, “Alternativas a la crisis de la modernidad / colonialidad”, América Latina en Movimiento No 453 ALAI, Quito, marzo 2011.

<http://coecoceiba.org/wp-content/subidas/2010/08/Publicacion-ALAI-Buen-Vivir.pdf>

- Estado Plurinacional de Bolivia, “Ley marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para Vivir Bien, Ley N° 300, Ley de 15 de octubre de 2012, Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
<http://www.planificacion.gob.bo/sites/folders/marco-Legal/Ley%20N%C2%B0%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf>
- Germaná, César El Socialismo Indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana. Ediciones Amauta Lima, 1995.
- Goetz, André Miserias del presente, riqueza de lo posible, Paidós, Argentina, 1998.
- Gudynas, Eduardo, “Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo” ALAI, América Latina en Movimiento, No 452 ALAI, Quito, febrero 2011.
- Hirsch, Joachin [Traducción Águila, Mario] Alternativas al neoliberalismo ¿de qué tipo y por quiénes? (s/f).
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/mexico/xochimil/coloquio/Docs/Mesa10/Joachim%20Hirsch2.pdf>
- Huanacuni, Fernando, “Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas”, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, Lima, 2010.
- Kaplan, Marcos, Estado y globalización, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, México, 2002.
- Kraft, Michael; Furlong, Scott *Public Policy: Politics, Analysis and Alternatives*, 2nd ed., CQ Press, Washington, DC. 2006.
- Lander, Edgardo “Estamos viviendo una profunda crisis civilizatoria” América Latina en Movimiento No 452 ALAI, Quito, febrero 2011,
<http://alainet.org/publica/452.phtml>
- Lander, Edgardo “Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal” en Bresser Pereira, L. C & Cunill Grau, G (coord.) *Lo público no estatal en la reforma del Estado (Venezuela. CLAD/Paidós) (1998)*
- López Córdova, Dania, “La relevancia de la reciprocidad como relación social primordial en las propuestas de solidaridad económica y de una sociedad alternativa: algunas reflexiones teóricas”, en Boris Marañón Pimentel (Coordinador) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina: una perspectiva descolonial*, 1a ed., CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2012.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20121024023550/Solidaridadeconomica.pdf>
- Macas, Luis “Sumak Kawsay: La vida en plenitud” *América Latina en Movimiento*, No 452, ALAI, Quito, febrero 2010, <http://alainet.org/publica/452.phtml>
- Marañón, Boris, “El impulso de la solidaridad económica en América Latina en el contexto de crisis del patrón de poder capitalista, colonial-moderno”. Ponencia presentada en Seminario Economía Popular, ¿Qué es y para dónde va en Bogotá? Diálogos locales y seminario internacional, 15-18 de abril, 2013.
- Marañón, Boris, “La colonialidad del poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, CLACSO”, en Boris Marañón Pimentel (Coordinador) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina: una perspectiva descolonial*. - 1a ed., CLACSO Ciudad Autónoma, de Buenos Aires, 2012.

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20121024023550/Solidaridadeconomica.pdf>

Marañón, Boris, “Hacia el horizonte alternativo de los discursos y prácticas de resistencias descoloniales. Notas sobre la solidaridad económica en el Buen Vivir”, en Boris Marañón Pimentel (Coordinador) *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina: una perspectiva descolonial*. - 1a ed., CLACSO Ciudad Autónoma, de Buenos Aires, 2012.

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20121024023550/Solidaridadeconomica.pdf>

Marañón Boris y Dania López (2010) “Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad”, *ALAI*, Noviembre. Acceso en: <http://alainet.org/active/42036>.

Quijano Aníbal “Bien Vivir”: Entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder *Ecuador/Debate* N° 84, Quito-Ecuador, Diciembre 2011.

Quijano, Aníbal “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en AAVV *Tendencias básicas de nuestra época*. Instituto Pedro Gual, Caracas, 2001.

Toledo, Víctor y Barrera-Bassols, Narciso *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Icaria Editorial, Barcelona, 2008.

Toledo, Víctor, “Ecología, sustentabilidad y manejo de recursos naturales: la investigación científica a debate”, en Toledo, Víctor; Oyama, Ken y Castillo, Alicia (coord.) *Manejo, conservación y restauración de recursos naturales en México: perspectivas desde la investigación científica: Siglo XXI*, México DF, 2006.

Thwaites, Mabel, *El Estado: notas sobre su(s) significado(s)*, FAUD-Universidad Nacional de Mar del Plata, 1999.

Walsh, Catherine, “Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements” en *Development*, N° 53 (1), 2010.