



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO.**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN.

*"HACIA LAS ECONOMÍAS DE LA LIBERACIÓN Y LAS TEOLOGÍAS
INDÍGENAS EN MÉXICO: UNA PERSPECTIVA DECOLONIAL."*

TESIS Y EXAMEN PROFESIONAL

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y ADMINISTRACIÓN
PÚBLICA**

PRESENTA

**VAZQUEZ CABAL LEOPOLDO ANTONIO.
No. Cuenta: 406002231**

ASESOR: Dr. BORIS MARAÑÓN PIMENTEL.

OCTUBRE 2013.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Itlatol, ihiyo...

Su palabra, su aliento...

In atonehua, in atihualneci...

Los que no nos elevamos, los que no aparecemos...

...Envíales fuerza para que vayan seguros por sendas abiertas, sin sufrir infortunio ni padecer sortilegio. Protégelos en su bienestar y en su sentimiento; pero no dejes que se envanezcan con la riqueza ni se hagan débiles con la bondad. Haz que sean siempre firmes de corazón.

Dicho esto, vieron que la grandeza de todos era igual; que ninguno procedía de mejor tronco que su vecino; y que nadie esperaba a más elevado rango que su prójimo.

Popol Wuj.

Algunas veces siento que los indios
esperamos la llegada de un hombre
que todo lo puede,
que todo lo sabe,
que nos puede ayudar a resolver
todos nuestros problemas.
Sin embargo, ese hombre que todo lo puede
y que todo lo sabe
nunca llegará;
porque vive en nosotros,
se encuentra en nosotros
camina con nosotros;
aún duerme,
pero ya está despertando.

Natalio Hernández Xocoyotzin

ÍNDICE:

| | |
|--------------------------|-----------|
| INTRODUCCIÓN..... | 10 |
|--------------------------|-----------|

| | |
|--|-----------|
| CAPÍTULO I. <i>Comienza la elección de la historia y el esplendor de una atadura de años: de la conquista de las “Indias occidentales” e “invención” de América a la modernidad/colonialidad como la consolidación del eurocentrismo.....</i> | 13 |
|--|-----------|

| | |
|--|-----------|
| I.1. La Colonialidad del Poder..... | 18 |
|--|-----------|

| | |
|---|----|
| 1.1. El mestizaje cómo patrón de dominio colonial de poder..... | 25 |
|---|----|

| | |
|--|-----------|
| I.2. Consolidación del Eurocentrismo y Capitalismo como ejes rectores del sistema-mundo moderno/colonial..... | 27 |
|--|-----------|

| | |
|--|----|
| 2.1. Eurocentrismo como forma de conocimiento universal..... | 27 |
|--|----|

| | |
|--|----|
| 2.2. Los orígenes del eurocentrismo..... | 30 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 2.2.1 Eurocentrismo moderno/colonial..... | 34 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 2.3. Génesis del capitalismo y economías-mundo..... | 35 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 2.3.1. Capitalismo y dominación colonial..... | 39 |
|---|----|

| | |
|---|-----------|
| I.3. La genealogía de los espejos en la modernidad/colonialidad..... | 41 |
|---|-----------|

| | |
|-----------------------------------|----|
| 3.1. “Moderno” Estado-Nación..... | 47 |
|-----------------------------------|----|

| | |
|--|-----------|
| I.4. La Descolonialidad del Poder como desplazamiento epistémico/práctico y como proceso de liberación: Algunas aproximaciones..... | 51 |
|--|-----------|

| | |
|---|-----------|
| CAPITULO II. <i>Hacia un nuevo amanecer: Los aportes de las Teologías de Liberación e India.....</i> | 59 |
|---|-----------|

| | |
|---|-----------|
| II.1. Reflexiones preliminares: La Iglesia vieja o Iglesia institución y su complicidad con la dependencia colonial..... | 63 |
|---|-----------|

| | |
|---|------------|
| II.2. Reflexiones preliminares: “La opción preferencial por los pobres” | 67 |
| 2.1. El Concilio Vaticano II, ayer y hoy..... | 71 |
| 2.1.1. Medellín 68..... | 73 |
| 2.2. La Teología de la Liberación, ¿una teología latinoamericana?..... | 74 |
| 2.3. Algunos lineamientos teológicos..... | 77 |
| 2.3.1. Algunas características de las Teologías de la Liberación..... | 80 |
| II.3. Revisión crítica de la Teología de la Liberación: un análisis desde la modernidad/colonialidad | 81 |
| 3.1. Descolonización desde las Comunidades Eclesiales de Base (CEB’s): Cuestiones metodológicas..... | 83 |
| 3.2. Algunas limitantes de las Teologías de la Liberación..... | 86 |
| II.4. Descubriendo a Jesús con rostro indígena: De la pastoral indigenista a la Teología India | 89 |
| 4.1. ¿Resistencia, mística y silencio?..... | 92 |
| 4.1.1. Teología India: Una reapropiación de la [cosmo]visión..... | 94 |
| 4.1.2. Teología India, solidaridad/reciprocidad en la vida económico-comunitaria..... | 98 |
| CAPITULO III. <i>El impulso a las Economías de la Liberación</i> | 105 |
| III.1. La influencia de la Teología de la Liberación e india en las Economías Sociales Solidarias. La defensa de la madre tierra como punto de partida | 108 |

| | |
|---|------------|
| 1.1. Las alternativas comunitarias en las Economía Sociales Solidarias..... | 109 |
| 1.1.1. Economía Popular de Solidaridad..... | 111 |
| 1.1.1.1. Organizaciones Económicas Populares..... | 113 |
| 1.1.2. Economía solidaria..... | 115 |
| 1.1.3. La Economía del trabajo..... | 120 |
| 1.1.3.1. Políticas Públicas aplicadas a las Economías Sociales y Solidarias..... | 123 |
| 1.1.4. Economía comunitaria..... | 127 |
| 1.1.4.1. Economía comunitaria indígena. ¿Una moderna solución ancestral a nuestros conflictos actuales?..... | 129 |
| III.2. Un breve análisis crítico sobre la construcción de las Economías Solidarias en el caso de “Desarrollo Económico y Social de Los Mexicanos Indígenas” (DESMI)..... | 134 |
| 2.1. El impulso a las autonomías desde las Economías Solidarias..... | 136 |
| 2.2. Economías Solidarias: reflexión y acción..... | 137 |
| III.3. Descolonizar las Economías Sociales y Solidarias como momento Kairótico desde la integralidad de la vida..... | 139 |
| 3.1. Desmercantilizar la intersubjetividad, reconstituyendo la relación de amor a la naturaleza por el cambio de racionalidad..... | 141 |
| 3.1.1. Formas de organización popular..... | 145 |
| 3.2. Revalorización del saber: <i>Sumac Kawsay</i> /Buen Vivir, <i>Sumac Qamaña</i> /Vivir Bien..... | 148 |
| IV: CONCLUSIONES..... | 155 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 159 |

AGRADECIMIENTOS:

A Dios Madre–Padre por todo.

A mis padres por su apoyo y amor incondicional.

A todas y todos mi amigos desde la infancia y de siempre, de los cuales, mucho soy y mucho les debo. Tania, Hatziry, Isabel, Mariana, Pipo, Ricardo, Christopher, Iótni, Tawasi, Daniel, Edwin, Paco, Christian y todxs los que me faltan.

Anaí Sosa Cruz y a su familia quienes me han impulsado a seguir adelante.

Mayté gracias por acompañarme en todo este camino.

A todxs los miembros de SERAPAZ por permitirme estar y compartir con ustedes muchas cosas (trabajo, viajes, rizas, amistad) y por ser mi trampolín hacia otras y diversas experiencias que me han enriquecido en lo emocional e intelectual. Gracias a Susana, Tote, Jhonatan, Suani, Eugenia, Carla, Laura, Niklas, Fefis, Manuela, Sandino, Jave, Javi, Antonieta, Miguel, Lolis, Enrique, Claudia, David, Pepe, Chio y a don Samuel, fundador del espacio e inspiración de éste trabajo.

A Pablo Romo por sus comentarios sobre éste trabajo.

Al compa Javo por invitarme a ser parte de muchos procesos en SERAPAZ.

A Miriam Martinez, Alba Yutzil e Isabel Velázquez, con quienes tuve la fortuna de convivir no sólo en SERAPAZ, sino también en el IIEc.

A Marta y Trini del Frente de Pueblos en defensa de la Tierra (FPDT), mujeres valerosas y ejemplares.

A las comunidades pertenecientes al Concejo de Ejidos y Comunidades Opositoras a la Presa la Parota (CECOP), especialmente a las comunidades de Amatillo, Agua caliente y Salsipuedes; pero más profundamente a sus niñxs y jóvenes de los que he aprendido más de lo que creen (ustedes son los maestros).

A las comunidades rebeldes zapatistas que han sido y son un ejemplo y una utopía por alcanzar.

A la Red de Comunicadores Boca de Polen (especialmente a Fernando y Mauricio), por despertar en mí el comunicador que llevo dentro; mostrarme el poder de la comunicación, la responsabilidad y compromiso que ello implica.

A mis compañeros de utopías y luchas Paco, Miguel y Christian.

Clara Meyra y Carlos Ventura, gracias por mostrarme que la defensa y promoción de los Derechos Humanos es un acto pedagógico y práctico. Carlos gracias por esas fructíferas conversaciones teológicas, las cuales mucho de ello se encuentran en el proceso reflexivo de este trabajo.

Al Dr. Hassan Dalband por enseñarme entre otras tantas cosas, la importancia de una pedagogía comprometida y liberadora.

Al Dr. Boris Marañón, quien no solo ha sido mi asesor, sino maestro y amigo. Te agradezco el haber confiado en mí.

Al Instituto de Investigaciones Económicas por la beca y las facilidades prestadas; en especial al proyecto PAPIME 2010, "Racionalidades productivas en sectores sociales no asalariados o parcialmente asalariados y su aporte al Buen Vivir ante la crisis ambiental actual", con clave PE302410. Coordinado por el Dr. Boris Marañón Pimentel.

.....A las y los <<condenados de la tierra>>, para ustedes, en especial es este trabajo...

HIPÓTESIS:

I. Los tejidos económicos solidarios/de liberación se reproducen a partir de una correlación de fuerzas entre dos patrones de racionalidad: la reciprocidad y el mercantilismo; prevaleciendo la primera, es decir, la reciprocidad simétrica como la que orienta el sentido general de la organización hacia el bienestar colectivo, basándose en la sabiduría y reflexión histórica indígenas; perfilándose ésta, una “moderna solución ancestral a nuestros conflictos actuales” partiendo de una descolonización epistémica del pensamiento moderno-colonial; resultando en una economía de la liberación.

II. El impulso de las economías de liberación en comunidades indígenas mexicanas ha contribuido a significativos procesos de [re]construcción de tejidos económico-sociales y político-culturales, basados en la reciprocidad, la solidaridad; forjando comunidades y movimientos socialmente autónomos, autogestivos y emancipadores.

OBJETIVOS PARTICULARES:

- Indagar sobre los orígenes y visiones de las economías de la liberación y las teologías indígenas, mostrando sus semejanzas y divergencias en general, y en relación a las propuestas económicas populares.
- Reflexionar sobre los movimientos sociales y de base religiosa, haciendo énfasis en las relaciones economía-poder-economía.

PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN:

1. ¿Por qué son un avance los aportes de la Teología de la Liberación e India, en la [de]construcción/[de]colonización de la intersubjetividad, la conformación de un nuevo poder social y el fortalecimiento de las economías solidarias, pero no son aportes definitivos?

1.1 ¿Qué importancia tiene el “ser sujetos de la historia” en la construcción de epistemologías del sur y del saber popular en la liberación/emancipación?

1.2 ¿Existe alguna influencia de la teología de la liberación e india en la racionalidad de las Economías sociales solidarias?

PUNTOS A TRATAR:

- “Nuevas” racionalidades.
- Solidaridad.
- Reciprocidad.
- Pensamiento crítico/decolonial.
- Autonomías.
- Relaciones de poder-económicas-sociales-culturales-[inter]religiosas.
- liberación/“emancipación”.
- Modernidad/colonialidad.
- Cosmovisión indígena.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA:

Exponer, plantear e indagar sobre las relaciones de poder ejercidas históricamente hacia los indígenas; las nuevas relaciones de poder en los procesos de liberación/emancipación económica-social-cultural-política.

Analizar de manera crítica el trabajo de acompañamiento, defensa y promoción de las culturas indígenas a través de las Economías de la Liberación dentro del DESMI.

OBJETIVO GENERAL:

Analizar bajo un sistema crítico y propositivo los orígenes, objetivos, condiciones y propuestas, de las economías de la liberación las cuales son apoyadas por el DESMI y a su vez influenciadas por las Teologías de la Liberación e Indígena.

METODOLOGÍA:

Estudio cualitativo, de carácter exploratorio, sobre las experiencias económicas indígenas, orientadas a su liberación, apoyadas e impulsadas por el DESMI, en el contexto de discursos y prácticas vinculadas a las teologías de la liberación e india.

Investigación: mediante la búsqueda de información bibliográfica y documental.

INTRODUCCIÓN.

El considerar de suma importancia retomar y [re]valorar muchas cosas de nuestros antepasados indígenas para la transformación de la realidad de desigualdad y marginalidad social que actualmente vivimos, me ha llevado a buscar distintos caminos que me permitan encontrar aquellos posibles elementos útiles en la transformación de dichas circunstancias; y he encontrado que en la forma de organización social/comunitaria, productiva, económica y ambiental de dichos pueblos, podemos tropezar con algunas de esas claves, para trascender a otro plano de equidad, diversidad, dignidad y buen vivir libertarios. Es así, mediante ir tropezando, que me topé con la teoría de la Colonialidad del Poder, la cual que me ha sido de gran utilidad en mi búsqueda de esas pistas, que desde el modo en el cual he sido educado, quizá nunca me hubiera sido posible cuestionar tanto los problemas como las posibles soluciones.

En este ejercicio de encuentro y reencuentro con el pensamiento y [cosmo]visión indígenas, es que pude comprender la importancia de lo trascendental, es decir, de lo espiritual; y que en tantas expresiones como el mito, las celebraciones, ofrendas, etc., encontramos lo que le da sentido a (la afirmación de) su existencia, brindándoles los anhelos y la fuerza necesaria para poder resistir a los embates que han sufrido a lo largo y ancho de la historia y así poder transmutar su mundo, el mundo, desde las otras y distintas concepciones de sentirlo, de vivirlo.

Las distintas formas de sentir y vivir el mundo (intersubjetividad) son claves en la construcción de relaciones económicas, políticas, sociales y culturales heterogéneas y plurales en su más amplio sentido de igualdad, afirmación por la vida, respeto, reciprocidad y solidaridad (por mencionar algunos). De ahí la importancia a mi parecer del vínculo de producción y reproducción de la vida con la práctica y liberación económica (no explotadora), política (no dominadora/opresora), social (no conflictiva) y cultural (no racista, no patriarcal).

En el presente trabajo podremos ver que se divide en tres partes, las cuales han sido pensadas como un instrumento pedagógico que contribuya a la reflexión y análisis; para esto me apoyé en el método VER/JUZGAR/ACTUAR. El primer capítulo es el VER, el cual, a través de la perspectiva de la Colonialidad del Poder dialogan a lo largo de toda la investigación diversos autores que han contribuido con su pensamiento a la

construcción de distintas epistemologías y utopías, de aquellas y aquellos que han y hemos vivido al margen de un sistema colonial, que ha sido causante de los despojos tanto de identidades —imponiendo otras, negativas— como de territorios, negando la subjetividad del Otro y la Otra dentro de una relación dialéctica de dominio que se ha globalizado y hegemonizado a partir del mal llamado descubrimiento del “Nuevo Mundo” imponiendo con ello una visión homogénea y “universal” de ver las cosas, de pensarlas, de sentir las conocida como “eurocentrismo”, la cual está formada por una racionalidad formal e instrumental que se considera así misma como la única y verdadera —sirviendo de base para la modernidad europea capitalista—; ésta racionalidad proviene de una *matriz colonial* que ha clasificado a la población según la idea de raza, clase (o trabajo) y género, (Quijano, 2000b: 368; 2000c: 1; 2001: 1; 2009: 89) con la cual se han justificado y legitimado a aquellas relaciones de poder basadas en el dominio/opresión/explotación de todos los demás seres considerados por éste pensamiento como inferiores y/o no “modernos”. Es así como podremos ver que la idea de “modernidad” arrastra consigo una “colonialidad”, donde el brillo de la civilización y opulencia en ciertas geografías, es el resultado del despojo y marginación de otras.

Cabe mencionar que este capítulo sirve como marco para delimitar las demás áreas de estudio de este trabajo y que permite de manera subjetiva, escuchar, observar y comprender algunos de los aportes más importantes en la conformación de nuevos imaginarios y construcciones sociales: los vastos aportes de las resistencias “indígenas”, que han pasado de la resistencia a la propuesta alternativa en la conformación de otros mundos muy otros; y por otra parte a las Teologías de la Liberación como el “parte aguas” de muchos movimientos revolucionarios a lo largo y ancho de todo nuestro continente y del mundo.

En este orden de ideas, el segundo capítulo corresponde al JUZGAR donde se abordan el surgimiento, reflexiones y el constante caminar epistemológico-práctico en lo respectivo a las teologías de la liberación e indias; revisando de manera crítica los aportes y limitaciones de dichas teologías en los procesos liberadores/descolonizadores; que en sus inicios partieron desde una visión paternalista y asistencialista, pero que en ese proceso de búsqueda de la liberación/emancipación en la forma de actuar y reflexionar de las y los oprimidos, se ha generado un punto de quiebre que se ha ramificando desde la visión y reflexión de los propios pueblos pobres y oprimidos, pasando de ser objetos de asistencia a ser Sujetos de su propia historia. Como resultado de dichas reflexiones en la edificación de una vida buena, justa y

digna, observamos como propuesta al sistema económico y político dominante —que conocemos como capitalismo— la emergencia de las Economías Solidarias/de Liberación, puesto que en su práctica se ejercen otras formas de poder, de relacionarse, de ver y sentir el cosmos, con un enfoque humano, es decir, liberador.

En el tercer capítulo, el ACTUAR corresponde, ya de manera concreta, a la recopilación de pistas, propuestas, prácticas, que van guiando el camino hacia la construcción de unas sociedades, una economías, unas políticas muy otras, que abrevan de lo ancestral para tomar fuerza, en su impulso hacia algo nuevo. En ese impulso se propone dar especial énfasis a la [cosmo]visión, mucho tiempo negada y oculta, pero que con ese giro decolonial ha venido a dar nuevos elementos en la cimentación de los procesos autonómicos y autogestivos de los pueblos.

La intención de nuestro trabajo es de inspirar a otras y otros a no dejar en lo oscuro de la memoria los saberes acumulados y propios; más bien, nuestro sentido es de la manera más digna, cobijar y reconocer humildemente esos aportes que desde lo “micro” moldean con sus manos y corazones los grandes cambios, ya que como acertadamente dice un estimado amigo “Las respuestas no están en las grandes teorías, están en la tierra y en los que la trabajan, la sufren, la lloran, la viven, la defienden. Pensamos que las grandes teorías han servido a los grandes poderes para dominar y explotar a los que carecen de ellas, por ello proponemos que se empiece a dar paso a las pequeñas ideas, pequeñas teorías, pequeñas movilizaciones pero siempre desde nosotros, desde nuestros pueblos y para nuestros pueblos; que por más pequeño que se sea si se suma a otros pequeños se adquiere una gran fuerza.” (Colina, 2010; 6).

CAPITULO I: *Comienza la elección de la historia y el esplendor de una atadura de años: de la conquista de las “Indias occidentales” e “invención” de América a la modernidad/colonialidad como la consolidación del eurocentrismo.*

Introducción.

El presente capítulo tiene la intención de analizar desde la óptica de la Des/colonialidad del Poder, los patrones ocultos de dominación global articulados alrededor de la categoría de Colonialidad del Poder, la cual, esta intrínsecamente relacionada con la Modernidad, siendo la Colonialidad, el lado oscuro de la misma Modernidad; en otros términos, la Colonialidad es la cara oculta que arrastra la modernidad en la cual no podemos entender una sin la otra. El propósito de la investigación es el de aportar de manera crítica al debate ya establecido en torno a las distintas formas de dominio/explotación/conflicto colonial que nos han aquejado durante más de 500 años que han sido justificadas y amparadas bajo la idea de la “superioridad” racial, en todos los términos (físicos, racionales, sociales, culturales, ambientales, etc.).

Es bajo esta lógica, que me planteo ir desmenuzando cada uno de los procesos y enunciados teóricos principales, que examinan las cuestiones del poder en la modernidad, apoyándome en 5 categorías centrales que son: 1) Colonialidad del Poder, 2) Eurocentrismo, 3) Capitalismo, 4) Modernidad/Colonialidad y 5) Perspectiva Decolonial.

El inicio del contexto coyuntural que nos atañe, tiene que ver con el origen de lo que conocemos como el sistema-mundo moderno o el moderno sistema mundial¹, cuya gestación se origina con la invasión europea a los territorios de Anáhuac y Tawantinsuyo (hoy conocida como América) y a sus diversas poblaciones que hoy conocemos como “indígenas”. Es a finales del siglo XV, en aquel histórico 8 de septiembre de 1492 con la zarpada desde España de tres carabelas con rumbo hacia “las Indias Occidentales”, que se dio pie al despliegue del sistema-mundo, extendiéndose con el tiempo hasta cubrir todo el planeta hacia finales del siglo XIX. Éste suceso tuvo dos aristas principales, 1) la conquista total de la tierra y 2) la universalización de la historia (Zea, 1991: 5).

¹ Propuesto por Immanuel Wallerstein en 1974 con el primer volumen de El Moderno Sistema Mundial (Wallerstein, I., Siglo XXI Editores, 1976, Madrid).

“Para Wallerstein, la expansión global de este sistema-mundo moderno está ligada en sus orígenes al ‘descubrimiento’ de América y su colonización, y la instauración de un conjunto de instituciones, relaciones de poder y formas de pensar, que legitiman el dominio eurocentrado sobre el planeta. La institución de este sistema y sus lógicas de poder, se expresa en la instauración de una jerarquía interestatal que ‘define’ lugares desiguales para las sociedades del planeta, siendo las sociedades europeas las que se ubican en la cúspide de la pirámide. De manera complementaria, en América, dicha jerarquía se expresa al interior de las sociedades colonizadas, como sistema desigual de ubicación en las relaciones de poder entre poblaciones.” (Restrepo-Rojas, 2010; 71).

En este mismo tenor, la concepción de sistema-mundo moderno, tal cual lo conocemos hoy en día, tiene su origen con la consolidación del dominio geopolítico mundial a partir de “América”; comenzando así la ubicación y dominio geográfico sobre la historia, los conocimientos y/o saberes, los cuerpos y por ende, sus subjetividades. Ésta forma de control, de dominio y por consiguiente de explotación gira en torno a un patrón de dominio mundial basado principalmente bajo la idea de raza, es decir, a partir de la idea de raza, se comienza a erigir un modelo (patrón) de poder mundial, denominado “matriz colonial de poder”, la cual, fue clasificando a la población según la idea de raza, clase (o trabajo) y género, (Quijano, 2000b: 368); configurando a) Nuevas “identidades societales de la colonialidad” (Quijano 2000b) o “identidades negativas” (Quijano, 2009): indios, negros, amarillos, blancos, etc. b) Identidades geoculturales del colonialismo (Quijano, 2000b): América, Asia, África, Europa. Y c) las relaciones intersubjetivas derivadas de los primeros dos procesos (colonialidad y colonialismo) fundiéndolas con las necesidades del capitalismo, configurándose bajo una hegemonía eurocentrada bautizada como eurocentrismo. Más tarde, a todo lo derivado de dicho proceso se le conocerá como la modernidad.

“El actual patrón de poder mundial consiste en la articulación entre: 1) La colonialidad del poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento.” (Quijano, 2000c: 26).

Por otra parte, el capitalismo es visto como un sistema de relaciones de poder que absorbe a los sistemas de producción, reproducción y de comercialización, con la finalidad de acumular capital. Este sistema económico sostiene que la existencia social sólo es posible, bajo sus instituciones básicas: familia, Estado, mercado, propiedad privada, manifestando de la misma manera que al seguir las ideas de progreso y desarrollo se puede alcanzar el bienestar común.

La Colonialidad del Poder se gesta con la conquista del "Nuevo Mundo", a la par de la expansión del sistema-mundo y de la construcción del modelo económico y de producción capitalista cuyos ejes centrales de este nuevo patrón de dominio se establecen en el eurocentrismo, la colonialidad y la modernidad.

“La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América.” (Quijano, 2000b: 342).

El epíteto y teoría de la Colonialidad del Poder, es presentada a principios de los años noventa por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992), quien retoma algunos aportes de las teorías de la dependencia y del colonialismo interno, entre otras, al formular esta nueva propuesta epistémica, la cual ha tenido una importancia fundamental para el análisis crítico desde diferentes perspectivas e imaginarios respecto a la situación de dominación/explotación/conflicto que sufren individuos, comunidades y pueblos a lo largo y ancho del planeta, puesto que la colonialidad del poder se caracteriza por ser un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista, es decir, es el nodo epistémico de la propuesta sobre la estructuración del poder en la modernidad, producido por el colonialismo europeo desde principios del siglo XVI (Quintero, 2010: 3). Esta teoría es un referente en las emergencias de nuevas y variadas perspectivas críticas, tanto en la academia como en los movimientos sociales, lo cual ha permitido abrir el debate sobre lo que se considera actualmente la perspectiva "decolonial" o de la "des-colonialidad del poder" (des-colonial), que busca entre otras cosas, superar las estructuras y los dispositivos ideológicos de dominación/explotación establecidas por la Colonialidad del Poder; así como partir de

los aportes de las epistemologías, imaginarios, saberes y experiencias de aquellos grupos y personas que han vivido en los márgenes tanto del sistema colonial como de la colonialidad, los cuales, han sido condenados a asimilar nuevas identidades negativas impuestas, nacidas de la conquista y dominación colonial y que ahora más que nunca se articulan para combatir y erradicar tanto a la modernidad/colonialidad-capitalista como a la herida colonial (Mignolo, 2007), consecuencia de la primera.

Aunque la Colonialidad se deriva y vincula con el Colonialismo, es diferente de éste último, pues, el Colonialismo es “una estructura de dominación/explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están además en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El Colonialismo es más antiguo, en tanto que la Colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el Colonialismo.” (Quijano, 2000b: 381).

La Colonialidad del Poder se configura a partir de la correlación de dos ejes fundacionales: 1) Un nuevo sistema de dominación social, de relaciones sociales intersubjetivas y de clasificación social jerárquica de la población, configuradas “sobre la base de y en torno de la idea-imagen de <<raza>>” como primera categoría social de modernidad. 2) Un nuevo sistema de explotación social, es decir, de relaciones sociales materiales, implicando el control de las fuerzas de trabajo, sus recursos y productos², donde se aglutinan “todas las formas históricas de explotación en torno de y bajo la hegemonía del capital” (Quijano, 2010a: 8; 2000a: 202; 2000b: 368).

Sin embargo, para que se pueda garantizar la existencia de la Colonialidad, es necesaria la co-presencia de tres elementos permanentes de las relaciones de poder que son la dominación, la explotación y el conflicto, que afectan las áreas básicas que conforman la existencia social, las cuales son: 1) La “naturaleza”, sus recursos y productos, 2) la Subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos materiales y de conocimiento; 3) el sexo, sus recursos, productos y medio de reproducción; 4) la autoridad colectiva, pública y/o comunitaria, sus recursos y productos; y 5) el trabajo, sus recursos y productos (Quijano, 2000b: 368; 2000c: 1; 2001: 1; 2009: 89).

² Incluyendo los recursos “naturales”, institucionalizándolos como “propiedad” (Quijano, 2000b: 368).

Para poder justificar y habilitar la permanencia e imitación/reproducción de este sistema de poder a nivel planetario, fue necesario gravitar sobre un modo de conocimiento que comenzó a desarrollarse en Europa Occidental a partir del mal llamado “descubrimiento del Nuevo Mundo”; expandiéndose a la par del sistema-mundo moderno/colonial. Este modelo de conocimiento eurocentrado fue imponiendo su racionalidad, colonizando a todas las demás formas distintas de ver, conocer y sentir el mundo, incorporándolas bajo una única forma de control del trabajo y de producción de conocimiento, articulada en torno al capital y por ende, a la modernidad. Sus categorías, teorías e hipótesis, han sido diseñadas para dar respuesta a los problemas y necesidades exclusivos de un patrón mundial de poder capitalista establecido por la clase burguesa europea en ascenso.

Siguiendo este patrón de predominio hegemónico, la racionalidad y la modernidad fueron consideradas productos exclusivos de Europa Occidental, generando por consiguiente nuevas categorías duales: Moderno/No moderno, Europa/No Europa, (Quijano, 2000b: 366). El eurocentrismo es por antonomasia la esencia de la Colonialidad del Saber.

“Esa perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo. No sería posible explicar de otro modo, satisfactoriamente en todo caso, la elaboración del eurocentrismo como perspectiva hegemónica de conocimiento, de la versión eurocéntrica de la modernidad y sus dos principales mitos fundantes: uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo.” (Quijano, 2000a: 211).

Es así que, en este primer capítulo se abordan las diferentes categorías que componen al sistema-mundo moderno/colonial, con la finalidad de analizar de mejor manera las relaciones de poder articuladas bajo un sistema Colonial y todo lo que conlleva, para comprender y entender a aquellas alternativas que se muestran hoy día y que muchas veces son producto de una resistencia ancestral ante ese modelo homogeneizador de

relaciones sociales, formas de producción, identidades subjetivas. Ese pensamiento decolonial nace y se nutre de las luchas liberadoras/emancipadoras de los primeros seres negados en la historia moderna producto de una herida colonial: los “indios” y los “negros” buscando salir-se para conformar un espacio muy otro. Para esto, me apoyo en varios autores que han sido y son, referentes dentro del pensamiento crítico latinoamericano y que en su mayoría forman parte del proyecto epistémico conocido como Modernidad/ Colonialidad/ Descolonialidad.

I.1. La Colonialidad del Poder.

Si la naturaleza, su transformación y sus nombres,
atestiguan a cada paso
la presencia insoslayable de una civilización milenaria,
¿Qué decir de los hombres y sus rostros?

Guillermo Bonfil Batalla.
México profundo

La Colonialidad del Poder es un fenómeno que encontramos en lo más inmerso del tejido social, debido a qué, tras la llegada de los exploradores europeos (primeramente de los españoles) a las “nuevas” tierras, comenzó a gestarse una división entre bárbaro y civilizado, humano y no humano, siendo la idea de raza el eje rector de dicha división. Los europeos se preguntaban si las personas con las que se habían encontrado por casualidad, eran seres humanos o no; discusión ampliamente difundida en toda Europa, en la que podemos encontrar entre sus máximos exponentes a Juan Ginés de Sepúlveda, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Georges Louis Leclerc, conde de Buffon y Cornelius de Paw (algunos de estos veremos más adelante), quienes aseguraban la inmadurez geográfica, natural e incluso humana dentro de lo que se considera actualmente el continente “americano”, justificando y legitimando toda acción dominadora/opresora a cualquier habitante de los territorios “descubiertos”, que serían conquistados *a priori* y dominados/oprimidos/explotados *a posteriori*.

La diferencia de raza fue en primera instancia lo que permitió la clasificación e identificación social, (Quijano, 2000^a: 201-246; Quijano 2000^b: 381) haciendo del *otro*, es decir del no europeo o blanco una entidad distinta del colonizador o dominador (Garcés V, Fernando, 2005: 146). El concepto de “moderno” de la palabra raza quizá derive de *ratio* (razón) del latín medieval, justificando con ello el evolucionismo

monogenético³. Esto es, como señala Quijano, la *matriz*⁴ *colonial*, donde se clasifica a la población, primeramente de “América” -y después del siglo XVIII, a todo el mundo- según la idea de raza, para de ahí derivar a la clasificación de nuevas identidades negativas en las poblaciones colonizadas (“indios”, “negros”, etc.) (Quijano, 2009), llevando con ello a la jerarquización social (y de poder) de la población, influyendo en las diversas formas de dominación/explotación del trabajo, relaciones sociales-religiosas, de género y de creación de conocimiento. Este proceso de clasificación social fue marcado por tres criterios: raza, clase y género (Quijano, 2000b: 368). Las categorías sociales llevan necesariamente a categorías políticas, siendo la Colonialidad del Poder el resultado de las mismas, donde se permiten y reproducen mecanismos de sometimiento, dominio, menosprecio a aquel que ha sido reducido junto con la sombra de su pasado a un ente desprestigiado, desligado de una “modernidad” ajena a una concepción de vida, que niega sus conocimientos-saberes, lenguas e instituciones; en esencia, que niega al ser no europeo occidental, no “blanco”, no “moderno”, generando a su paso un sentimiento de inferioridad, de vergüenza y de negación de lo propio producto de una *herida colonial* (Mignolo, 2007: 17, 34, 85).

“Las diferencias fenotípicas entre vencedores y vencidos han sido usadas como justificación de la producción de la categoría “raza”, aunque se trata, ante todo, de una elaboración de las relaciones de dominación como tales... Y, así mismo, llegó a ser el trasfondo de la producción de las nuevas relaciones intersubjetivas de dominación y de una perspectiva de conocimiento mundialmente impuesta como la única racional” (Quijano, 2000b: 381).

Las relaciones de poder que permiten la existencia de la colonialidad son constituidas por la co-presencia de tres elementos permanentes e indispensables, que históricamente se reproducen, 1) la dominación, 2) la explotación y 3) el conflicto (Quijano, 2000c: 26). Éstos elementos, según Quijano influyen de manera directa en cinco áreas básicas que conforman la existencia social: 1) La “naturaleza”, sus recursos y productos; 2) la Subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y productos materiales y de conocimiento; 3) el sexo, sus recursos, productos y medios de reproducción; 4) la autoridad colectiva, pública o comunitaria, sus recursos y productos; y 5) el trabajo, sus recursos y productos (Quijano, 2000b: 368; 2000c: 1; 2001: 1; 2009:

³ En otras palabras, la razón es producto exclusivo de una sola clase de hombre; en este caso el hombre blanco.

⁴ En éste trabajo se entiende “matriz” como aquello que le da origen o que crea algo.

89). Cabe aclarar que dichas formas de existencia social no se derivan unas de otras, en otras palabras, de las relaciones subjetivas, no se derivan las relaciones de trabajo o autoridad y viceversa (por mencionar un ejemplo), pero dichas relaciones son mutuamente dependientes y están interconectadas, es decir, para que exista una deben existir las demás; de esta manera se pueden explicar las relaciones de poder, puesto que, “el poder es la violencia institucionalizada y la violencia en la historia no es más que un medio para lograr el fin que, despojado de toda forma de mediación, se presenta como el provecho económico, es decir, como la apropiación y disfrute del plusproducto social” (Dieterich, 1982: 18).

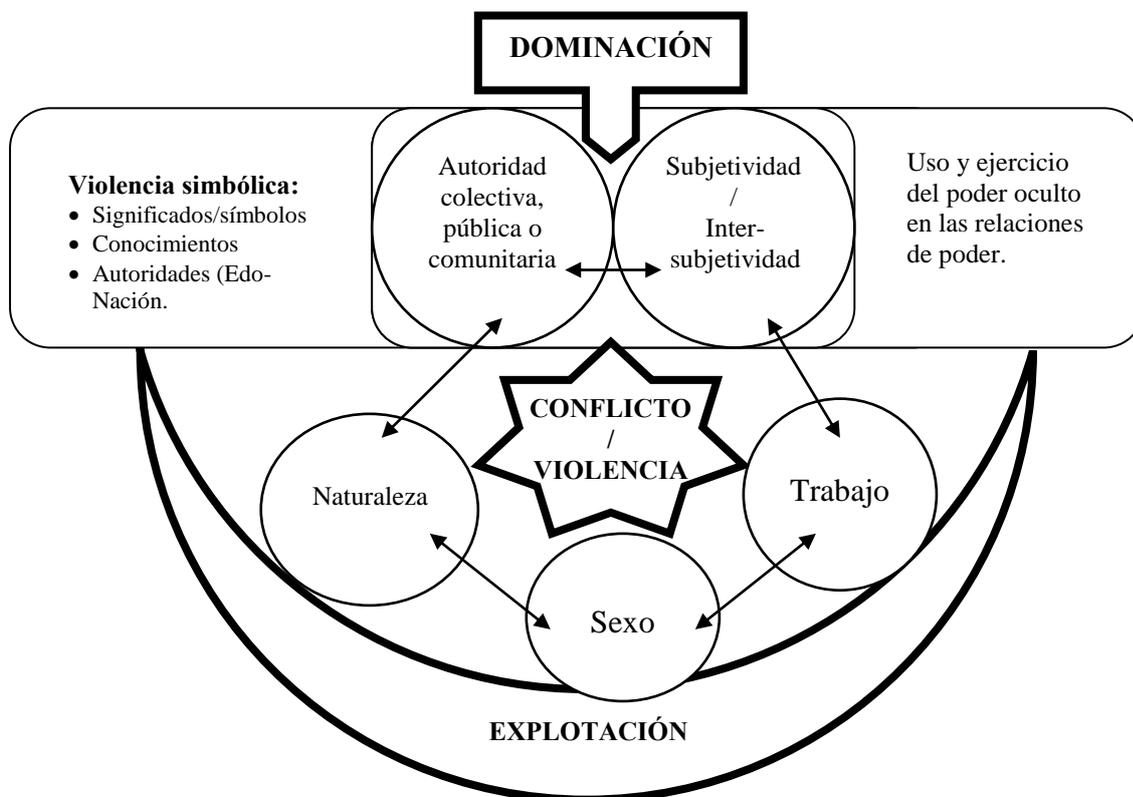


Figura 1⁵: Podemos entender a la Colonialidad del Poder como una tendencia que no radica exclusivamente en la coerción física ejercida sobre el dominado, sino más bien, en la medida de su existencia práctica enraizada en el quehacer cotidiano, mediado por el conflicto en la subjetividad/intersubjetividad.

Tanto en las relaciones de poder como en las cinco áreas básicas que conforman la existencia social hay un patrón histórico de poder mundial; Quijano define al actual patrón de poder mundial como la articulación entre:

⁵ Elaboración propia, inspirada en la ilustración de Pablo Quintero (Quintero, 2010, 15).

“1) La Colonialidad del Poder, esto es la idea de “raza” como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/ intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento.” (Quijano, 2000c: 26).

En la búsqueda por obtener y [re]producir las relaciones de poder se hace de la dominación la condición básica, siendo el conflicto/violencia el punto nodal de influencia sobre las cinco áreas básicas de la existencia social, facilitando con ello la explotación de las mismas. Principalmente en la subjetividad/intersubjetividad y en la autoridad colectiva, se manipula al imaginario social (memoria histórica) a través del uso de la violencia simbólica, imponiendo “verdades” (legitimadas con el tiempo), disimulando las relaciones de fuerza en que se funda su propia fuerza, ocultando al poder tras su ejercicio y fortaleciéndolo al mismo tiempo, en otras palabras, cuando las relaciones de fuerza se ocultan tras la violencia simbólica por medio del uso de significados, conocimientos, autoridades, etc., desdeñando e ilegitimando lo “otro”, fortalecen al poder al encubrir su procedencia, donde los dominadores hacen creer a los dominados su superioridad racial-epistémica “legítima”, creando y ocultándose por ende tras los significados, símbolos y modelos de autoridad, a la par que se estructura el lazo social. Quijano menciona que “(l)a distribución de las gentes en las relaciones de poder tiene, en consecuencia, el carácter de procesos de clasificación, des-clasificación y re-clasificación social de una población, es decir de aquella articulada dentro de un patrón societal de poder de larga duración (Quijano, 2000b: 381)”.

“La raza india no fue vencida, en la guerra de la conquista, por una raza superior étnica o cualitativamente; pero sí fue vencida por su técnica, que estaba muy por encima de la técnica de los aborígenes. La pólvora, el hierro, la caballería no eran ventajas raciales; eran ventajas técnicas.” (Mariátegui, 1979: 237).

Ejemplo de ello es la [re]significación de la toponimia,⁶ donde en el mejor de los casos se conserva el nombre originario del lugar, acompañado del de un santo o virgen, producto de la política de evangelización, o bien, se castellanizan, amen de la pérdida

⁶ Del griego *topos*, lugar y de *onoma*, nombre. Significación de los nombres del lugar

del idioma local derivado de una imposición identitaria colonial, perdiéndose la relación nombre-paisaje. Ahí, reforzando en la memoria los nuevos símbolos se oculta el ejercicio del poder; puesto que el que nombra tiene el poder de crear y domina el conocimiento.

“Colón antes de descender y de preguntar el nombre de la isla, y como esa isla lo salvaba le puso el nombre de San Salvador. Ponerle un nombre es como dominar ya su ser. No preguntó a los indios cómo se llamaba la isla; le puso el nombre.

[...] el destino de América se jugó antes de que el conquistador descendiese de sus naves a la primera tierra descubierta.” (Dussel, 1997: 58).

Citando un antiguo texto titulado “El nuevo dios que nos trajeron los castellanos (1531)”; se puede distinguir de una manera más clara lo que se viene mencionando con anterioridad y que se sintetiza en el cuadro anterior:

“Mis amados hijos:

Ahora cuenta cuatro el mes segundo: febrero, en mil quinientos treinta y un años del único y verdadero Dios, único que está allá en el cielo, aquí en la tierra y en todas partes del Universo.

Nosotros amados hijos, conviene sepáis que en todas partes se entristezcan todos cuantos gobernantes que guardan los pueblos.

Sólo porque, sabido es lo que hicieron y aun todavía lo están haciendo los blancos, gente de Castilla.

Sabido es de cómo castigan, porque les piden sus riquezas y también porque no dan todo el metal amarillo y los relumbrosos vidrios, los castigan.

Sabido es de cómo les quitan sus mujeres hermosas y también sus mujeres niñas doncellas.

Nunca se contentan: solo con escremento divino (oro) y relumbrosos vidrios.

Se burlan de las mujeres de los que mandan. [...]

Nosotros ya vimos lo que son los hechos de los atemorizadores castellanos.

[...] ¡Cuanta sangre se derramó! ¡Sangre de nuestros padres! Y ¿Por qué?

¿Por qué sobre ellos así se hizo?

Sépanlo: porque sólo ellos quieren mandar. Porque son hambrientos del metal ajeno y la riqueza.

Y porque quieren bajo de sus carcañales tenerlos.

Y porque quieren hacer burla de nuestras mujeres y también de nuestras doncellas.

Y porque quieren hacerse dueños de nuestras tierras y de toda cuanta es nuestra riqueza. [...]

Ya ahora a nosotros ha llegado el día, el momento en que nos afligiremos, en el que nos lamentaremos hambrientos.

Allá en anauac México, ya es sabido que el hombre Cortés de Castilla, allá en Castilla fue autorizado para venir a la repartición de tierras. Y es él, el recién nombrado marqués del Valle.

Así se dice, se habla que este señor marqués vendrá a quitarnos tierras y también nos señalará tierras, que formarán nuevos pueblos. [...]

Conviene que nos bauticemos, conviene que nos entreguemos a los hombres de Castilla, a ver si así no nos matan.

Conviene que aquí nada mas quedemos; que ya que ya en nada nos metamos, para que así no nos maten.

Que los sigamos a ver si así les causamos compasión. Que en todo nos entreguemos a ellos. [...]

Y para que no nos maten, conviene que ya no conozcamos todas nuestras tierras. Conviene que acortemos nuestros linderos, [...]"⁷

Al arribar los indoeuropeos a tierras indígenas, se dice que todos fueron sometidos a la esclavitud “hombres, palabras, árboles y piedras”, la intersubjetividad entre personas y naturaleza se fue difuminando en una nueva relación sujeto-objeto. Incluso siendo degradados al nivel de ser objetos, esclavos de los nuevos amos.

“Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él

Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos, de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de

⁷ Fuente: Fojas 259 y 260 del volumen 254 de la Colección Antigua de Manuscritos, Archivo histórico de la Biblioteca Nacional de Antropología, escritos en náhuatl. Citado en Báez-Jorge, Félix, (Comp), Memorial del etnocidio, México, Universidad Veracruzana, 1996, p.123-125.

sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática.

[...] La represión cultural junto con el genocidio masivo llevaron a que las previas altas culturas de América fueran convertidas en subculturas campesinas iletradas, condenadas a la oralidad. Esto es, despojadas de patrones propios de expresión formalizada y objetivada, intelectual y plástica o visual.” (Quijano, 1992: 438).

El sistema colonial o colonialismo es articulado con la Colonialidad del Poder a partir del discurso de la “modernidad”. El colonialismo y la colonialidad son dos cuestiones distintas a pesar de que la colonialidad es derivada del sistema colonial. Se le llama colonialismo al sistema de dominación/explotación social, política y económica de un(os) pueblo(s) sobre otro(s) <<colonias>>, responde a periodos y ubicaciones históricas específicas de dominio imperial que no siempre involucran relaciones racistas de poder; establece instituciones políticas como los ejércitos, administradoras como las haciendas, socio-culturales como las iglesias y escuelas; su control geopolítico lo detenta un “poderío” cuya identidad es diferente y sus sedes centrales de poder se ubican en una jurisdicción territorial distinta (Quijano, 2000b: 381). El colonialismo fue la ideología oculta del cristianismo durante los siglos XVI y XVII. Es más antiguo que la colonialidad y es el complemento del imperialismo cuando hace del sistema capitalista su base económica-política. El colonialismo se divide en 1) *colonialismo-norma*, el cual desde su origen es protagonizado por quien impone la normatividad hegemónica del sistema mundial (Sousa Santos, 2009: 276); 2) *colonialismo semi-periférico* o “informal”, influenciado y dependiente del *colonialismo-norma* mundial (Sousa Santos, 2009: 273-275); y el 3) *colonialismo interno* (González Casanova, 1975) posterior a la independencia de las colonias, donde el patrón de dominio colonial es reproducido, es decir, hay una *imitación colonial* donde hay una reproducción al colonizador por parte del colonizado (Sousa Santos, 2009: 292), entendiéndose esto como “la explotación de los nativos por los nativos”.

Los procesos políticos marcados con una clara posición racial, si bien, algunas veces “otorgaban” concesiones o derechos a los *indios* reconociendo su naturaleza racional, otras tantas más, se les negaba o no se les reconocía, siendo éste un proceso de larga duración por el cual se atraviesa actualmente. Las comunidades indígenas

históricamente han resistido a estos procesos modernos/coloniales, Carlos Montemayor da cuenta de los procesos coloniales de larga duración por los cuales han transitado:

“Las "políticas de indios" de la colonia y el "indigenismo" del México moderno constituyen, pues, no precisamente un conjunto ordenado y etiquetado de planes y programas de gobiernos de la colonia o del México independiente para beneficiar a los pueblos indígenas, sino parte de un proceso político social conflictivo. En el seno de las sociedades dominantes de la Nueva España y del México moderno, este proceso ha tenido como eje recurrente el cuestionamiento de la región política de los pueblos indígenas y sus derechos agrarios y se ha caracterizado por la resistencia de los pueblos indios a los intereses de un actor principal que se llamó sucesivamente conquistador, encomendero, corona española, administración virreinal, pueblo colonizador, modernización económica, nación, estado mexicano, gobiernos revolucionarios o de transición democrática. No se trata de programas, ideas o conceptos, sino de un proceso social complejo e ininterrumpido.” (Montemayor, 2001: 49).

A pesar de que se les reconocía su capacidad racional para poder gobernarse, tener una propiedad, etc., a las comunidades indígenas y afro-descendientes, se les han negado esos derechos, puesto que, los terratenientes españoles, requerían, no solo las tierras, sino también, de la mano de obra.

1.1. El mestizaje como patrón de dominio colonial de poder.

Apoyándonos en el pensamiento de Bonfil Batalla (2002) vemos que la presencia de lo *indio* en América, en unos casos se aprecia en los vestigios arqueológicos, que podemos encontrar en esculturas, pinturas, centros ceremoniales, etc., donde se exalta la presencia de un pasado digno de orgullo; en otros, es símbolo de algo que no es, y que sin embargo existe, relegado de manera despectiva a ser simplemente *folklore*, sumiso a las limosnas de los dominantes. Se exalta el pasado histórico, cimiento de un moderno Estado-nación, mestizo; que desliga al indio actual de ese pasado y lo relega a un presente que no es suyo, debido a la resistencia que presentan ante un “desarrollo” que no consideran suyo al no ser incluyente.

Por otra parte, el mestizaje es visto como un símbolo de reconciliación y disolución del sistema de castas y forma parte del contingente de los indios *desindianizados*. La *desindianización* (Batalla, 1987) es un proceso histórico de larga duración consistente en el “mejoramiento de la raza”, es decir, reducir a su mínima expresión las características biológico-socioculturales de poblaciones originarias no blancas. “El mestizaje siempre fue un espejismo, pues la mezcla de sangre no fue de la mano con una mezcla de cosmologías (o epistemologías)” (Mignolo, 2007: 156). Esta acción étnocida ha fracturado la continuidad histórico-social de distintos pueblos y culturas, logrando que grandes masas de poblaciones sean renuentes a identificarse como integrantes de una colectividad “indígena” o “negra” delimitada, poseedora y heredera tanto de características físicas, así como de un patrimonio cultural, subjetivo e intersubjetivo. Contradictoriamente a lo que se estipula, el mestizo, es la negación de la imitación, inmerso en un modelo de estética, cultura, organización social y política, idealizada por un patrón de poder colonial.

Dentro de este proceso de clasificación de nuevas fronteras, es importante como señala Boaventura de Sousa Santos, “dilucidar las reglas sexistas de la sexualidad que casi siempre colocan en la cama al hombre blanco y a la mujer negra (o indígena) y no a la mujer blanca y al hombre negro (o indígena)” (Sousa Santos, 2009: 291). De esta manera la penetración sexual es transformada en penetración racial, cultural, territorial, laboral; manipulando a la intersubjetividad de tal forma que se estructuran estereotipos sexistas y racistas, reproduciendo al “sexismo bajo el pretexto del antirracismo. Por esta razón la cama sexista e interracial puede ser la unidad de base de la administración del imperio y la democracia racial puede ser agitada como un trofeo antirracista sustentado por las manos blancas, pardas y negras del racismo y del sexismo” (Sousa Santos, 2009: 293).

Las identidades son productos de los juegos de espejos entre diferentes entidades que por razones y circunstanciales emergentes, definen las relaciones ente sí como relaciones de diferencia, acuñándoles una cierta relevancia; en lo que lleva de existencia el sistema capitalista, quien ha tenido el poder para declarar la diferencia, ha tenido el poder para declararse superior a las otras diferencias en que se refleja y basándose en ese poder surge la dominación (Sousa Santos, 2009: 296). La identidad dominante dentro de la matriz colonial de poder se alimenta de la negación total de lo otro y de la disputa con la identidad subalterna del otro (negro/blanco, hombre/mujer, etc.).

La actitud racista del mestizaje dio como resultado el concepto de “raza cósmica” que tanto pregonaba José Vasconcelos y al indigenismo integracionista surgido a partir del Congreso Indigenista Interamericano celebrado en 1940 en Pátzcuaro, Michoacán.

Para Walter Mignolo (2007) “Vasconcelos combina el mestizaje biológico con la pureza epistémica”, pero a pesar de darse un intercambio biológico, la estructura de pensamiento sigue siendo rígida y dominante. Iberoamérica es el eslabón del pentágono étnico-racial donde la quinta raza (la “raza cósmica”), es el producto del pensamiento occidental y de la fusión racial.

I.2. Consolidación del Eurocentrismo y Capitalismo como ejes rectores del sistema-mundo moderno/colonial.

2.1. Eurocentrismo como forma de conocimiento universal.

Se conoce como eurocentrismo a la perspectiva de conocimiento desarrollada en Europa Occidental a principios del SXVII; aunque sus antecedentes son más antiguos, establecidos a partir de América, en otras palabras, se remonta a las épocas del mal llamado “descubrimiento de América”. Es una racionalidad específica que impone su hegemonía de conocimiento dentro del *sistema-mundo moderno/colonial*. Es una manera de ver, conocer y dar sentido a la realidad (Marañón-Pimentel, 2011; 5.) desde una óptica “moderna” que se sobrepone, colonizando a todas las demás formas distintas de ver, conocer y sentir el mundo, puesto que, se infiltra hasta lo más profundo de las relaciones intersubjetivas. Sus categorías, teorías e hipótesis, fueron diseñadas para dar respuesta a los problemas y necesidades intrínsecos de un patrón mundial de poder capitalista establecido por la clase burguesa europea en ascenso.

Al incorporar todas las racionalidades, historias, culturas y relaciones intersubjetivas al mundo “moderno”, articulados por una única forma de control del trabajo en torno al capital implantándose mundialmente el capitalismo, Europa concentró bajo su hegemonía todas las formas de subjetividad, cultura, economía y producción de conocimiento. Siguiendo este patrón de predominio hegemónico, la racionalidad y la “modernidad” fueron consideradas productos exclusivos de Europa Occidental; se fueron generando nuevas categorías duales: Moderno/No moderno, Europa/No Europa, civilizado/ primitivo, mítico-científico/ mágico, etc. En esta relación binaria-dialéctica o dualista, la idea de raza es la matriz de diferenciación epistémica-colonial; la asociación

entre dominio colonial y clasificación racial universal, llevo a los europeos a generar una perspectiva temporal sobre la historia mundial, (re)-ubicando a las poblaciones colonizadas, en un pasado histórico cuya trayectoria final culminaba en Europa; a esta perspectiva se le conoce como evolucionismo, donde el proceso histórico es unilineal y unidireccional, es decir, el proceso de evolución civilizatoria culmina con: el capitalismo, la “modernidad” y Europa (occidental).

“Todo aquello significa que la idea de clases sociales es elaborada en el pensamiento eurocéntrico, entre fines del siglo XVIII y fines del XIX, cuando ya la percepción de la totalidad desde Europa, por entonces el “centro” del mundo capitalista, ya ha sido definitivamente organizada como una dualidad histórica: *Europa* (y en el caso, sobre todo Europa Central e Inglaterra) y *No-Europa*. Y esa dualidad implicaba, además, que mucho de todo lo que era No-Europa, aunque existía en el mismo escenario temporal, en realidad correspondía al pasado de un tiempo lineal cuyo punto de llegada era (es), obviamente, Europa.” (Quijano, Aníbal, 2000b: 366).

Para Quijano el eurocentrismo está constituido por dos mitos fundamentales: 1) “la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa.” Y 2) el “otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. Ambos mitos pueden ser reconocidos, inequívocamente, en el fundamento del evolucionismo y del dualismo, dos de los elementos nucleares del eurocentrismo.” (Quijano, 2000^a: 211). Sin embargo, Quijano señala que “(l)a confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica de conocimiento permite señalar algunos de los elementos más importantes del eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la Colonialidad del Poder” (Quijano, 2000^a: 221).

En el ámbito “científico”, la segregación del conocimiento se produjo por una división entre ciencia y filosofía. La ciencia, entendida como el estudio experimental cuya validación empírica se basaba en la búsqueda del progreso y desarrollo, reforzada por el uso de la tecnología. Por su parte la filosofía se basa en la especulación y deducción sin llegar a la comprobación.

“A principios del siglo XIX el término ciencia pasó a ser identificado principalmente (y no pocas veces exclusivamente) con la ciencia natural; de este modo culminaba la adquisición de legitimidad socio-intelectual de la ciencia natural, ya separada e incluso opuesta a la otra forma de conocimiento llamada filosofía; y emergía una lucha epistemológica no sólo sobre qué era conocimiento legítimo o sobre quien controlaría el conocimiento sobre la naturaleza (en el siglo XVIII los científicos naturales eran ya los ganadores) sino también sobre quién controlaría el conocimiento sobre el mundo humano.” (Marañón, 2010c: 2).

Las ciencias sociales por su parte, se cimentaron sobre un modelo newtoniano del presente eterno y en la separación del hombre y la naturaleza basada en el *ego cogito* de Descartes; separando al *logos* del *mythos*, sustentándose en el método científico o experimental, desconociendo a los sentidos como mecanismos en los que se puede generar conocimiento, buscando la simplificación de las leyes, con la separación sujeto-objeto entendida como objetividad, dejando de lado los valores, centrándose en los hechos, y separando la acción social entre medios/fines; dicha matriz de conocimiento eurocéntrico, “considera como único criterio de verdad a la racionalidad formal e instrumental, excluyendo cualquier otra forma de conocimiento/verdad y de belleza”. Las ciencias sociales surgieron para dar solución a las problemáticas por las que cruzaba Europa hacia su posicionamiento hegemónico sobre el sistema-mundo.

Dentro del periodo comprendido entre 1850-1914/1945 cerca del 95% de toda la investigación académica se generó en cinco países (Alemania, Francia, Estados Unidos, Italia y Gran Bretaña) concentrando la gran mayoría de sus investigaciones en sus propios países (Marañón, 2011); esto quiere decir que si queremos saber cómo opera el mundo tenemos que estudiar la racionalidad de los países “modernos”.

“En síntesis, el quehacer científico se consolida a partir del objetivismo, la neutralidad valorativa, del presente eterno y del evolucionismo, (de una visión lineal y ascendente del acontecer histórico, tomando como referencia

a Europa). Se plantea la noción de verificación como elemento central de la actividad científica. Estas nociones que sirvieron a las ciencias naturales para presentarse como actividad científica legítima única (alejándose de la filosofía y las humanidades), son las bases epistemológicas de las ciencias sociales que se institucionalizaron entre 1850 y 1914 y que condujeron a la naturalización de los hechos sociales. Esta institucionalización se realizó a partir de las separaciones establecidas entre pasado/presente, moderno/no moderno, estado/mercado/sociedad civil, historia/sociología-ciencia política-economía y sociología-ciencia política-economía/antropología-estudios orientales.” (Marañón, 2010c: 7).

Para Edgardo Lander (2000), las vertientes principales de pensamiento hegemónico, colonial/eurocéntrico, históricamente han tenido una continuidad básica; empezando por 1) las crónicas de “indias”, 2) el pensamiento liberal de la independencia, 3) el positivismo, 3.1) el pensamiento conservador del S XIX, 3.2) la sociología de la modernización, 3.3) el desarrollismo en sus diversas regiones durante el S XX y 4) el Neoliberalismo y las disciplinas académicas institucionalizadas en las universidades; esto quiere decir que las formas de conocimiento científico sin importar la locación geográfica, son pensadas a partir del pensamiento científico, filosófico y racional consideradas desde y para Europa.

2.2 Los orígenes del eurocentrismo.

El antiguo y medieval europeo, dividía de manera tripartita al mundo, proveniente de la visión bipartita del mundo (Sur y Norte) según Homero; “que en manos del logógrafo Hecateo se convirtió en tripartita con la existencia o distinción geográfica de ‘una tercera parte del mundo’, como nos cuenta Herodoto, distinta de Europa y Asia.” (Ortega y Medina, 1991: 22). Esta forma de ver el mundo repercute en la cosmovisión geopolítica moderna/colonial que se comenzaba a trazar iniciando el siglo XVI, donde la clasificación de los continentes se daba según el plano racial. La *ecumene* constaba de tres divisiones continentales en un plano jerárquico, mítico-cristiano y teológicamente clasificado en un escalafón descendiente en la perfección moral y física. Europa, Asia y África provenían de la partición bíblica de los hijos de Noé; Jafet el *blanco* (Europa), Sem el menos blanco (Asia) y Cam el *negro* (África). Isidoro de Sevilla fue el primero en trazar el mapamundi denominado T en O. Esta división tripartita posiciona a Asia en la parte superior, a Europa en la parte inferior izquierda, a

África en la inferior derecha, ubicando a Jerusalén en el centro de dicho mapa. La O simboliza al mundo, rodeado por el océano y la T aludiendo a la cruz, separa a los tres continentes. “La concepción del *ecumene* era cerrada y las aguas del Atlántico, por el norte, y del Indico, por el sur, lo aislaban de aquella otra "cuarta parte" desconocida y antipedálica de San Isidoro.” (Ortega y Medina, 1991: 20). Desde Cristóbal Colón, pasando por Antonello Gerbi y Américo Vespucci, “América” pasó de la invención (de las “Indias Occidentales”) al “Nuevo Mundo” desconocido por la *ecumene*, pasa a ser asimilado como algo des-cubierto por navegantes portugueses, españoles y más tarde europeos.

Iniciada su invención, el “Nuevo Mundo” comienza a ser objeto de estudio por los científicos del Renacimiento, “no como designación al conjunto de hombres y tierras que Occidente incorpora a su cosmos, sino como el Nuevo Mundo que comienza a generarse en Europa” (Maestre Alfonso, 1991: 73), y desde ésta, se forma el centro de la nueva universalidad.

“De esta manera América se va dibujando cada vez más como lo que de hecho ha sido, como necesidad. Necesidad económica; necesidad como espacio de expresión demográfica, pero sobre todo como necesidad para revitalizarse el propio hombre europeo para afirmar el eurocentrismo tan respaldado por concepciones religiosas en las que existía un "pueblo elegido", y en las que "Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza", que por sucesivos traspasos y enajenaciones resultaba el europeo. Necesidad también para que más tarde Europa pudiera conservar su dominio político, económico e ideológico, fuera de un espacio físico y social que no daba más de sí, y que necesitó de su prolongación trasatlántica para conservar su hegemonismo en tierras americanas, pero por europeos y sosteniendo ideas exclusivamente occidentales.” (Maestre Alfonso, 1991: 73).

Se puede considerar el inicio del eurocentrismo a partir del “encuentro” entre aventureros europeos y pobladores de las islas del Caribe “americano”. Coyunturalmente Europa dejaba atrás el modelo feudal y transitaba hacia el capitalismo que a su vez, avanzaba hasta dar nacimiento en el siglo XVI a lo que Wallerstein denomina como *economía-mundo moderna* (Wallerstein 2004: 89), basada en una única división de trabajo pero con múltiples entidades políticas y culturales. Como parte contigua de este proceso sistémico, Europa “se abre”, pasando de las relaciones

comerciales alrededor del Mar Mediterráneo, hacia “las Indias”, es decir, hacia Asia, China e India principalmente.

España por su parte, comenzaba a ver los frutos de las guerras de reconquista, logrando expulsar a los *Moros* de su territorio; situación que es aprovechada por Cristóbal Colón, al plantearles a los “Reyes Católicos”, Isabel y Fernando, la idea de una nueva ruta comercial hacia “las Indias”; siguiendo las ideas de Copérnico de que la tierra es redonda, Colón sostiene que en vez de ir al oriente, se puede ir al poniente llegando al mismo lugar exactamente.

1492 es la fecha de inicio del despliegue del *Sistema mundo*, con la expansión portuguesa desde el S XV; la expansión, conquista y dominio se inició desde el mar, ya que, quien dominaba el mar, pasó posteriormente a dominar el mundo. El 8 de septiembre de 1492 zarpan de España hacia “las Indias Occidentales” tres carabelas, la Niña, la Pinta y la Santa María⁸ encabezadas por Cristóbal Colón; tropezando el 12 de octubre de 1492 con una amplia extensión de tierra desconocida hasta ese entonces por ellos. Dicho acontecimiento dio inicio a una doble hazaña, la conquista total de la tierra y la universalización de la historia (Zea, 1991: 5), iniciando lo que actualmente conocemos como eurocentrismo , que es, ver al mundo a partir de Europa, puesto que:

“Paradójicamente lo encontrado era un lugar sin lugar, una utopía, que sólo podía ser realidad acomodándola dentro de la concepción del mundo y la historia de sus descubridores y la realización de las utopías de éstas. Europa, que empezaba a tomar conciencia de su propia y peculiar identidad entraba en una crisis, a la que sólo podría poner fin comprendiendo lo descubierto dentro del horizonte de lo que le era familiar.” (Zea, 1991: 5).

Tanto para Colón y sus navegantes y más tarde para la corona española y el papado, existía un “vacío de poder” que necesitaba ser llenado tomando posesión de aquellas tierras, sus riquezas y habitantes. A raíz de esta consideración denominada *ego conquiro* (yo conquisto) (Dussel, 1994), y en nombre de los reyes católicos y de la fe cristiana, Cristóbal Colón y más tarde otros conquistadores como Hernán Cortés,

⁸ Originalmente ésta embarcación se llamaba “Margilante”, es decir, María la prostituta. El hecho de cambiarle el nombre a dicha embarcación “pone de manifiesto algo que va a ser característica de la relación de España con el *Nuevo Mundo*: cubrir con ropaje religioso sus ambiciones humanas”. CENAMI, “A quinientos años. Fuentes documentales para apoyo a la reflexión.” México, 3. “descubrimiento” y donación papal del continente americano. 1986, p.6.

comenzaron con las posesiones/conquistas de las personas y de la tierra; una vez reconocidos geográficamente los territorios, se dio pie a la conquista de los cuerpos. A través del dominio de la cartografía y de la conquista de “América”, se comienza materialmente la universalización de la historia, entendiéndose esto como, el dominio del espacio-tiempo.

Así, el *encubrimiento del Otro* (Dussel, 1994), es la plataforma inicial en que se sustenta el eurocentrismo, absorbiendo al *Otro* dentro de una *totalidad totalizadora totalizante*, inmersa en la ontología europea occidental moderna; no reconociendo ni respetando a aquel *Ser* no-español, no-europeo y no-blanco, negándolo en cuanto tal como *Ser*-humano en primera instancia y como *Ser*-racional en segunda instancia; no respetándolo como *Otro*, introduciéndolo a su mundo como instrumento a su disposición (Dussel, 1997: 64). Esto a su vez deviene en una *colonización del ser*, generando la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, que no son seres; sepultando bajo la historia europea sus experiencias, relatos e historias.

En el mundo prehispánico —por mencionar un ejemplo—, existieron dos formas de estudios muy parecidas a lo que se conoce hoy en día como conciencia histórica: *Ito loca* “lo que se dice de alguien o de algo” y *Xiuhámatl* “anales o códigos de años”. Esos conocimientos fueron desechados como tal, debido al dominio geopolítico del conocimiento “moldeado y regido a lo largo del tiempo por la teología, en los siglos XVI y XVII y por la *egología*, la conciencia europea en auge a partir de Descartes -y su *ego cogito-*.” (Mignolo, 2007: 34).

Aunque a partir de “América”, el eurocentrismo, el capitalismo y la modernidad han logrado consolidarse, este acontecimiento no es relevante en la propia historia de Europa en su transcurso hacia la modernidad, tal como lo relata Dussel:

“Las tres etapas del “Mundo germano” son un “desarrollo” de ese mismo Espíritu. Son los Reinos del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y “el imperio germánico es el Reino de la Totalidad, en el que vemos repetirse las épocas anteriores”: la Primera Época, las migraciones germánicas en tiempos del imperio romano; la Segunda Época, la Edad Media feudal. Todo remata con tres hechos finales: el Renacimiento de las letras y las artes, el descubrimiento de América y el paso hacia la India por el Cabo de Buena Esperanza al sur del África. Pero estos tres hechos terminan la terrible noche de la Edad Media pero no “constituyen” la nueva Edad. La Tercera Edad, la

"Modernidad" se inicia con la reforma luterana propiamente alemana, que se "desarrolla" totalmente en la "Ilustración (Aufklärung)", y la Revolución Francesa." (Dussel, 1994: 26).

2.2.1. Eurocentrismo moderno/colonial.

A raíz de los circuitos comerciales, de información y control de los mercados y rutas, Europa daba inicio a la transformación intelectual hacia la "modernidad", produciendo una perspectiva y un modo de producir conocimiento encaminado a un patrón mundial de poder colonial/moderno, capitalista-eurocentrado (Quijano, 2000^a: 218); donde todas las latitudes convergen en ese espacio físico y actualmente *virtual*. Europa, su historia y formación subjetiva concomitante se promueve e impone como un modelo universal, obligando a los sujetos coloniales a aceptar su adhesión a un modelo para ser lo que no son (Mignolo, 2007: 100); y al hacerlo, se comienza a 1) reorganizar geopolíticamente al mundo (a re-estructurarlo) separándolo en centro/periferia, norte/sur; a darles nombres: África, Asia, América; 2) inclusive despojando a sus pobladores de sus propias identidades históricas (Mayas, Aztecas, Aimaras, Incas, Ashantis, Congos, etc.), clasificándolos bajo una nueva identidad negativa, racial y colonial: *indios, negros, amarillos*; 3) despojándolos de su lugar en la historia, de la producción cultural de la humanidad, reubicándolos en el nuevo tiempo histórico periférico, dentro de un patrón de poder central, cognitivo-colonial, donde lo no-europeo era sinónimo de inferior, primitivo o bárbaro. Arguyendo que el conocimiento "moderno" se gesta con el pensamiento filosófico: *griego*; religioso: *cristiano*; económico: *capitalista*.

En palabras de Walter Mignolo vemos que:

"La Colonialidad del Poder nos alerta, constantemente, que Asia es y no es Asia, que África es y no es África, que América es y no es América, pero que Europa es y es Europa. La "modernidad, en cambio, hizo todo lo posible por hacer creer que cada uno de estos continentes es ontológicamente cada uno de estos continentes. No olvidar que la Colonialidad del Poder opera bajo la cuerda de la modernidad, nos alerta de que quien clasifica es siempre *monotópico*, mientras que quien es clasificado es siempre *dia o pluritópico*, puesto que tiene que concebir el mundo en la intersección de la clasificación impuesta por la Colonialidad del Poder y aquellas otras clasificaciones que

pasan a la categoría de subalternas de la modernidad colonialidad.”
(Mignolo, 2001: 25).⁹

Dichas clasificaciones provienen de una colonización del tiempo y del espacio. A) Del tiempo: haciendo la historia lineal y universal (Edad media, Renacimiento, Ilustración, etc.). Y B) del espacio (dominio de la cartografía; conquista, dominio y expansión territorial); esta doble colonización creó las condiciones para la emergencia de Europa como punto de referencia planetario (Mignolo, 2001: 25). Esto quiere decir que, aquel que denomina, es aquel que detenta el poder y es por ende una unidad *elítica*, homogénea.

“El poder de encantamiento del occidentalismo reside en su privilegiada ubicación geohistórica, un privilegio atribuido por Occidente a sí mismo porque existía en él la creencia hegemónica –cada vez más extendida– de que era superior en el plano racial, el religioso, el filosófico, y el científico. Una de las consecuencias más terribles de esa creencia es que el mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas de pensamiento (y posteriormente, las estadounidenses) permiten decir que es.” (Mignolo, 2007: 61).

En otras palabras, es una minoría imperial que impone su forma de concebir el mundo desde su totalidad, de pensar las economías, las relaciones sociales, la vida, etc., sobre una amplia mayoría colonial, heterogénea por naturaleza, que sufre el proceso homogeneizante de la colonización y en el cual dentro de este proceso es convertida en *masa*, en periferia. Y en este acto de cambiar el sentido del ser, cambia todo lo que acontece en el mundo (Dussel, 1977: 121).

2.3. Génesis del capitalismo y economías-mundo.

Con el nacimiento del eurocentrismo y de la “modernidad”, Europa, del mismo modo logró ubicarse como el *centro* del *sistema-mundo moderno*; dicho sistema de larga duración consta de una única unidad de división de trabajo con múltiples sistemas culturales (Wallerstein, 2004: 89). Las *economías-mundo* principiaron en el siglo XVI, fruto del desarrollo y predominio económico del comercio mercantil. “Se trataba de un sistema llamado capitalismo. Capitalismo y economía-mundo (esto es una única

⁹ Cursivas mías.

división del trabajo pero múltiples entidades políticas y culturas) son dos caras de la misma moneda. Una es la causa del otro” (Wallerstein, 2004: 89).

“Debido a una serie de factores -históricos, ecológicos y geográficos-, en el siglo XVI el noroeste de Europa estaba en mejores condiciones que otras zonas para diversificar su especialización agrícola y añadirle ciertas industrias (textiles, construcción naval, metalurgia). En el noroeste europeo surgió como núcleo de esa economía-mundo, especializándose en la producción agrícola que exigía un mayor nivel de especialización laboral, lo que favoreció el arrendamiento y el trabajo asalariado como formas de control del trabajo. Europa oriental y las Américas se convirtieron en áreas periféricas especializadas en la exportación de granos, metales preciosos, madera, algodón, azúcar, etc., todo lo cual favoreció el uso de la esclavitud y el trabajo coactivo en cultivos para el mercado como formas de control de los trabajadores.” (Wallerstein, 2004: 100).

Se les atribuye el concepto de *economías-mundo* a Fernand Braudel (1979) y a su alumno y colaborador Immanuel Wallerstein (1979), en la que han sido la historia y la geografía el lente que observa y analiza el constante cambio y mutación que va sufriendo el mundo entero, debido a su relación directa o indirecta con los hechos o fenómenos en torno a los sucesos económicos que surgen en el caminar de la historia mundial, trazando y difuminando fronteras, Estados-Nación, bloques económicos; y el ascenso y decadencia de poderes hegemónicos. A su vez la teoría de la dependencia contribuyó a Wallerstein el poder estructurar y dar pie al sistema y economía-mundo. al respecto Mignolo sostiene que:

“La teoría de la dependencia le permitió a Wallerstein conectar el Mediterráneo en la época de Felipe II, que había estudiado Braudel durante los años 40 (Braudel: 1948) con la emergencia del circuito comercial del Atlántico (Mignolo:2000, 49-90) durante el proceso de conquista y colonización de las Américas por parte de españoles, portugueses, ingleses, franceses y holandeses (Wallerstein:1979, 66-94).” (Mignolo, 2001: 11).

En Braudel se entiende por economía mundial:

(A) “la economía del mundo globalmente considerado [...] Una economía mundo puede definirse como una triple realidad: ocupa un determinado espacio geográfico; por lo tanto tiene límites que la explican y que varían,

aunque con bastante lentitud [...] se somete a un *polo*, a un centro, representado por una ciudad dominante, otrora un Estado-ciudad, hoy una gran capital [...] todas las economías mundo se dividen en zonas sucesivas. Está el corazón, es decir, la zona que se extiende en torno al centro: las Provincias Unidas [...] Después vienen las zonas intermedias, en torno al eje central y, finalmente, surgen los márgenes vastísimos que, en la división del trabajo que caracteriza a una economía-mundo, más que participantes son subordinados y dependientes. En estas zonas periféricas, la vida de los hombres hace recordar frecuentemente al Purgatorio o al Infierno. Y esto se explica simplemente por su situación geográfica.” (Braudel, 2002: 85-87).

A partir de los estudios de las economías-mundo es como Wallerstein comienza a estructurar su teoría sobre el sistema-mundo, considerando a las economías-mundo un pilar de dicho sistema, basado en el capitalismo moderno o *capitalismo histórico* el cual se encuentra en expansión desde hace más de 500 años y que poco a poco ha permeado hasta en las zonas más recónditas del globo terráqueo.

“La economía-mundo europea del siglo dieciséis se volvió irremediabilmente capitalista. Y una vez que el capitalismo se consolidó en ese sistema histórico, una vez que ese sistema fue gobernado por la prioridad de la incesante acumulación de capital, adquirió una especie de resistencia contra los otros sistemas históricos que le permitió expandirse geográficamente antes de absorber físicamente el globo entero, este fue el primer sistema histórico, que jamás haya existido, en lograr este tipo de expansión total.” (Wallerstein, 2001: 113).

La economía-mundo se compone de un entramado de procesos productivos denominados “cadenas de mercancías” que se basan en la “maximización de la acumulación del capital” que aglutina a otras economías-mundo menores o regionales, avasalladas por los modelos coloniales, imperialistas, geoeconómicos o geopolíticos (Ianni, 2006: 20). Una economía mundo y un sistema capitalista van de la mano (Wallerstein, 2006: 41).

Una de las cualidades de la economía-mundo capitalista es que abarca muchas unidades políticas vinculadas entre sí, es decir, es heterogénea, aunque el inglés y la cultura occidental sean imperantes dentro de la modernidad/colonialidad del sistema-mundo.

Dentro de la historia de la existencia del capitalismo, han surgido dos etapas vitales para su preservación; la primera que duró alrededor de 500 años es la etapa conocida como *ampliación expansiva*, basada en la constante co-modificación de los sistemas y bienes de producción, comercio y relaciones sujeto-sujeto y sujeto-objeto en un *espacio-mundo* vastísimo para su tiempo, que surgió a partir del encuentro con “América”. La segunda etapa en la cual nos encontramos inmersos, es la *ampliación intensiva*, donde se agudizan las co-modificaciones de forma incesante, es decir, todas las sociedades que no practicaban actividades capitalistas dentro de un “Estado-nación capitalista” se ven forzadas a asimilarlas “y una vez que el capitalismo se consolidó como sistema y no había vuelta atrás, la lógica interna de su funcionamiento, la búsqueda del máximo beneficio, le obligó a expandirse continuamente: extensivamente hasta cubrir todo el planeta e intensivamente mediante la acumulación permanente (si bien no continua) de capital, la presión para mecanizar el trabajo a fin de posibilitar una expansión aún mayor de la producción, la tendencia a facilitar y optimizar una respuesta rápida a las modificaciones en el mercado mundial mediante la proletarización de la fuerza de trabajo y la comercialización de la tierra. De eso trata la modernización, si se quiere seguir utilizando una palabra tan vacía de contenido.” (Wallerstein, 2004: 117).

El capitalismo, va más allá de los sistemas de *producción* (Marx) y de los sistemas de *comercialización* (Weber); es un sistema de *relaciones de poder* del *homo oeconomicus*, que engloba y enajena tanto a los sistemas de producción y reproducción, como a los sistemas de comercialización; al mismo tiempo que su fin último es la acumulación de poder, territorios y riquezas. Con la invasión de “América” se comenzaron a practicar modelos “feudales” y “esclavistas” a gran escala, avasallando a todos sus pobladores, haciendo presente la Colonialidad del Poder dentro de las prácticas capitalistas; afianzando e imponiendo la forma de ver, sentir, conocer y dar sentido a la realidad, una realidad que se afirma como eje rector del mundo, aseverando que la única manera de conocimiento y economía “verdaderos” son las germinada en Europa, y que desde su racionalidad económica, científica, social y cultural emana el desarrollo-modernidad; esta forma de pensamiento sostiene que la vida social no es posible sin las instituciones básicas del capitalismo: familia, Estado, mercado; argumentando que el bienestar común se alcanza siguiendo las ideas de evolución, progreso y desarrollo, impulsando a la libre empresa privada (López, Marañón, 2010).

2.3.1. Capitalismo y dominación colonial.

La colonialidad es y existe porque es uno de los elementos constitutivos y específicos que hacen posible a nivel mundial el patrón de poder capitalista, es el nodo epistémico sobre la estructuración del poder en la modernidad; es una estructura de larga duración dentro de la economía-mundo capitalista; se origina y mundializa a partir de América (Quijano, 2000b: 381) entre los siglos XV y XVI, consolidándose Europa como el centro de poder instaurador de la modernidad/colonialidad. Se centra en el concepto de raza, género y cultura principalmente, “estableciendo diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado (Patzí Paco, 2009: 23); se clasifica a sí mismo, y clasifica socialmente al “otro”, superando conceptualmente al colonialismo. Su dominio/explotación, dentro del sistema capitalista se basa en la enajenación del trabajo, el despojo de la tierra, el territorio y los bienes naturales de comunidades o habitantes “poseedores” de los recursos necesarios para la subsistencia¹⁰ del sistema capitalista.

Dentro del patrón de dominio colonial en el sistema capitalista, fueron creándose 1) nuevas identidades históricas, producidas sobre la idea de raza, asociada a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura de control de trabajo a escala global; con ello 1.1) la división racial de trabajo, así como su forma de control, es articulada por una *raza* en particular, amén, de la expansión mundial del dominio colonial de la “raza dominante” (*blancos*); conformada a partir del S XVIII en adelante, la dominación colonial es de europeos. 2) Europa se constituye como el centro del mundo capitalista, y las colonias pasan a ser la periferia dentro del sistema-mundo, 2.2) se comienza la re-identificación histórica a partir de Europa, esto quiere decir, que se conformaron nuevas identidades geoculturales.

Dentro del patrón colonial de poder, si el “bárbaro” se oponía o resistía a aceptar el “proceso civilizador”, éste podía ser disuadido por el uso “legítimo” de la violencia, tal es el caso de lo que se consideró como *la guerra justa* donde los colonizadores se jactaban de ser los héroes salvadores de almas, detentores de la civilización, la “modernidad” y el progreso; aunque con ello se dieran “sacrificios”, traducidos en todo tipo de explotaciones históricamente conocidas bajo la batuta del capital, el cual, concentra todo en una única estructura de producción y de poder.

¹⁰ Entendida como la súper existencia, o la existencia sin carencias basada en la abundancia infinita.

Inicialmente las colonias sufrían del trabajo esclavo, siendo sus pobladores, mano de obra desechable, en otros términos, los *indígenas* y africanos trabajaban hasta morir; situación que sufrió un acomodo, debido al latente exterminio de las poblaciones subyugadas al trabajo esclavo, pasando de su condición de esclavos a servidumbre no pagada (diferente a la servidumbre feudal) con motivo de su clasificación racial, además de que no siempre gozaban de la tenencia de tierra.

Europa, como cede central, establece el proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo (capital/salario), como la forma de control específica sobre el trabajo, sus recursos y productos. Las regiones colonizadas e incorporadas al nuevo mercado mundial permanecían bajo relaciones no asaláries de trabajo (servidumbre); únicamente percibían salario los *blancos* (europeos, criollos y algunos mestizos). Las clases sociales dentro de las colonias que se identificarían con los centros de dominación colonial debido a que eran descendientes de europeos (criollos o mestizos) y por ende considerados “blancos”, reproducirían el control capitalista del trabajo y de la producción basados en la clasificación étnico/racial; pero dada su situación geopolítica solo podían ser aceptados como socios minoritarios sometidos y sometiendo a sus subordinados al servicio de los centros hegemónicos del capital. Así, la Colonialidad del Poder implica desde entonces, una dependencia histórico-estructural (Quijano, 2009: 18), ligada al eurocentrismo como manera de producir y de controlar las relaciones intersubjetivas, el conocimiento, el imaginario y la memoria social (Quijano, 2009:19).

Mientras en el sistema capitalista, la colonialidad del saber acapara los conocimientos y significados; la Colonialidad del Poder se apropia de la autoridad colectiva, la tierra y el trabajo, explotando la mano de obra (Mignolo, 2007: 172) avasallada, para beneficio de los imperios-mundo.

Dentro del análisis de las economías-mundo, América Latina es la civilización más dependiente de todo el planeta en cuestiones económicas, su origen demarcado y planeado desde hace más de 500 años por Europa, ha sido el de una economía que abastezca las necesidades de los centros del sistema-mundo, percibido como un inmenso territorio apropiable y explotable (Montemayor, 2001: 19).

Entrando el siglo XIX y con él las ideas liberales, gobernantes, hacendados, legisladores, intelectuales, etc. veían con malos ojos el concepto de las tierras

comunales, empeñándose en designarlas como parte de la barbarie del *indio* y señalando a la propiedad privada como la vía hacia la vida moderna y el progreso. Por lo tanto se dio inicio a la desarticulación de las tierras comunales de los pueblos y comunidades indígenas:

“En un principio desconociéndolos como *indios* y catalogándolos como ciudadanos pobres. Después mediante legislaciones que permitieron declarar baldías sus propiedades. Más tarde, con disposiciones legales que declaraban inexistentes a las comunidades indígenas y hacían obligatoria la titulación individual de la tierra. {...} Registrar y titular individualmente las tierras en apariencia era una protección para los pueblos *indios*. No fue así: los pueblos no comprendían culturalmente qué representaba poseer títulos individuales. Así que estas medidas crearon las condiciones para que tanto hacendados y colonos extranjeros, criollos o mestizos, reclamaran como baldíos tierras y ejidos indígenas, y que pueblos enteros pasaran a formar parte del peonaje de las haciendas.” (Montemayor, 2001: 75).

Además las haciendas, emporios mineros y ciudades necesitaban de las propiedades de los indígenas y al mismo tiempo de su mano de obra (trabajo forzoso), privándolos tanto de su libertad como de sus bienes. En respuesta a estas acciones, las comunidades indígenas tomaron las armas en casi la totalidad del territorio nacional, iniciando una lucha que hasta la fecha no ha concluido; mientras tanto los gobiernos ante ésta problemática, su única solución ha sido la represión militar, dejando de lado las negociaciones políticas, achacándoles un espíritu bárbaro y sanguinario (Montemayor, 2001: 77).

I.3. La genealogía de los espejos en la modernidad/colonialidad.

La “modernidad” es un proceso de larga duración que principió con la apertura de Europa al mundo en 1492. Es el nombre del proceso histórico en el que Europa inicio el camino hacia la hegemonía mundial; encuentra su expresión con el *ego cogito* cartesiano (1636), y su momento del máximo desarrollo explicativo en la *Aufklärung* hegeliana. Sus primeras posiciones argumentativas tienen origen en la España renacentista del S XV con la disputa de Valladolid, donde se discutieron tres perspectivas distintas frente a la modernidad: 1) la “modernidad” como emancipación (Ginés de Sepúlveda), 2) la modernización como utopía (Gerónimo de Mendieta) y 3) la crítica del mito de la modernidad (Bartolomé de las Casas) (Dussel, 1994).

Dussel clasifica seis figuras de la modernidad a partir de 1492 siendo:

- 1) La invención del <<ser asiático>>, es decir, de las “Indias Occidentales”; posteriormente la división entre “Nuevo Mundo” (América) y Viejo Mundo (Europa).
- 2) El des-cubrimiento del nuevo mundo; es, la auto interpretación diferente de la misma Europa; el descubrimiento de América se vuelve encubrimiento: la región ampliada se convierte en voluntad de poder. Aparece un nuevo mundo planetario que ensancha la visión europea en un sentido universalista.
- 3) La conquista *Persona-Persona* y *Persona-Naturaleza*; proceso militar-político donde el *ego conquiro* incluye al Otro como lo Mismo. El Otro en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado, a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como encomendado, como asalariado o como africano esclavo.
- 4) La colonización del mundo y de la vida. América es la primera colonia de la Europa moderna, de la misma manera que su periferia sufre los embates de la modernización.
- 5) Praxis conquistadora; fundada en un designio divino.
- 6) Eufemismo del encuentro de dos mundos; retórica que oculta la violencia y destrucción del mundo del *Otro*. El mestizaje es el efecto de una dominación o trauma originario que encubre la dominación del yo europeo y de su mundo sobre el mundo del *Otro*, en este caso, del *indio*. (Dussel, 1994).

La *modernidad* es propia de una forma histórica de totalización civilizadora de la vida humana; se fundamenta en la consolidación indetenible, 1) primero lenta en la Edad Media, 2) acelerada, comenzando el S XVI y 3) explosiva desde la revolución industrial (Echeverría, 1989). En estos procesos hacia la modernidad; el encubrimiento, la explotación y dominación del *Otro* (*indio, negro*), causados por su condición de *bárbaros*, es la contrapartida dialéctica colonial de dicha modernidad, que oculta su práctica colonial tras la falacia desarrollista del camino hacia la “emancipación”, persuadida con la fuerza de las armas si es necesario.

La perspectiva eurocéntrica del conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja, aplicándola a la realidad latinoamericana, el *Ser no-europeo* (*indio, negro, mestizo, criollo*) al querer verse reflejado en el espejo “ideal” de la modernidad; en realidad lo que ve asomado es la historia de una vida colonial, periférica y dependiente,

que se niega a sí mismo, y al hacerlo reproduce internamente la práctica colonial buscando la tan anhelada modernidad.

Mariátegui encuentra en López Albuja, una definición sobre el indígena, que dentro de esta genealogía de espejos, se pueden ver de manera más clara las máscaras utilizadas para sortear la realidad “moderna”.

“El indio es una esfinge de dos caras: con la una mira al pasado y con la otra al presente, sin cuidarse del porvenir. La primera le sirve para vivir entre los suyos: la segunda para tratar con los extraños. Ante los primeros se manifiesta como es; ante los segundos, como no querría ser [...] Esta dualidad es la que norma su vida, la que lo exhibe bajo esta doble personalidad, que unas veces desorienta e induce al error y otras hace renunciar a la observación por creerlo impenetrable. Una cosa es pues, el indio en su ayallu, en su comunidad, en su vida íntima y otra en la urbe del misti, en sus relaciones con él como criado suyo o como hombre libre”.

(Mariátegui, 1979: 224).

La “modernidad”, es constituida por una relación dialéctica con una alteridad no-europea que finalmente es su contenido (Dussel, 2001: 57). Su ideología, es procedente quizá, de las mitologías griegas en donde las sublevaciones y conflictos entre el “hombre-ciencia” contra el “dios-naturaleza”, tiene su origen con el hurto del fuego a los dioses por parte de Prometeo; y en ese afán de doblegar y dominar todo aquello que lo rodea se descarnaliza la *Totalidad* de lo divino (Dussel, 1977: 121), y es ahí, donde el hombre (occidental) se convierte en el “centro del universo”, naciendo para esto, la historia, la sociología y la antropología, regidas bajo la idea de racionalidad. La antropología nace del colonialismo y de los intentos por imponer un régimen capitalista (López y Rivas, 2004: 13) a lo largo de todo el *espacio-mundo*; se creó para estudiar a las culturas del mundo que se consideraban primitivas o, bajo el dominio colonial.

La modernidad maniobró al cristianismo como la razón esencial de la civilización occidental, en la cual no se puede entender sin el proceso de colonización o colonialidad; a pesar de que esta última (la colonialidad) la complementa y no puede existir sin ella, debido a que la colonialidad demuestra las ausencias que se producen en los relatos de la modernidad.

“Por eso es que se tiende a escribir modernidad/colonialidad; la barra oblicua “/” indica precisamente esta relación de constitución mutua de los dos términos, así como la jerarquización entre los mismos. La colonialidad no es conceptualizada como una contingencia histórica superable por la modernidad ni como su ‘desafortunada desviación’. Al contrario, la colonialidad es inmanente a la modernidad, es decir, la colonialidad es articulada como la exterioridad constitutiva de la modernidad. Así, las condiciones de emergencia, existencia y transformación de la modernidad están indisolublemente ligadas a la colonialidad como su exterioridad constitutiva” (Restrepo-Rojas, 2010; 17).

Las perspectivas de la colonialidad surgen de la “herida colonial”, es decir, del sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos ajenos al modelo capitalista de modernidad/(colonialidad) (Mignolo, 2007: 17). Dussel (1992, 1994, 1998) caracteriza al mito de la modernidad en:

1. La civilización “moderna”, autodefine su cultura como superior o más desarrollada. Alimenta una posición totalmente eurocéntrica.
2. La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos o bárbaros, como exigencia moral.
3. El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa. Es un desarrollo unilineal que determinado por la falacia desarrollista.
4. La Otra cultura considerada como inferior, ruda o bárbara, es sujeta de una “culpable inmadurez”.
5. Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
6. La dominación que se ejerce sobre el *Otro* es por la emancipación, “utilidad”, “bien” del bárbaro que se “civiliza”, “desarrolla” o “moderniza”.
7. Victimar al *Otro*, declarándolo causa culpable de su propia victimación, atribuyéndose al sujeto moderno pena inocencia con respecto al victimario, en otras palabras, la violencia ejercida al *Otro* es interpretada como un acto inevitable, con el sentido cuasi-ritual del sacrificio “salvador”.

Si partimos de la visión histórica lineal europea, la modernidad surge en el contexto histórico del Renacimiento europeo, pasando por la Reforma Luterana, la Ilustración, Revolución Francesa e Industrial; pero si partimos de nuestra realidad, de nuestro

proceso histórico como pueblo dominado, oprimido y excluido, siendo [ex]colonias, y periferia, la modernidad no se puede entender sin el “des-cubrimiento” y conquista de “América”, “África” y parte de “Asia” que permitió el posicionamiento geopolítico, geoeconómico, y geoepestémico-cultural, acompañado de la violencia estructural de la colonialidad. La colonialidad es entendida como la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación que se oculta tras el discurso de salvación, modernización, progreso y el mal llamado “bien común” (Mignolo, 2007: 38).

La modernidad tiene otra cara (te-ixtli) encubierta, la colonialidad; Mignolo enumera las premisas básicas que Arturo Escobar propone para el análisis de la modernidad y su otra cara, la colonialidad:

1. No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad.
2. El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el S XVI, y el “descubrimiento”/“invención” de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el renacimiento europeo.
3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder.
4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inicio el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.
5. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de la modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad.
6. El capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra.

La modernidad es la combinación de una realidad social y de una visión del mundo particular, que se contrapone o descalifica y reemplaza a lo *Otro*, denominándolo antiguo (Wallerstein, 2005: 77); se justifica en el uso de la razón a lo empíricamente medible del hombre-naturaleza y del mundo (Echeverría, septiembre 2008 - febrero 2009: 7); el “hombre de ciencia” que, confiado en la seguridad de su razón, anda buscando por sí mismo en la tierra, la respuesta a toda pregunta (Marchetti, 1986: 27); en consecuencia a la racionalidad científica y a los avances tecnológicos, a la par del proceso de colonización y justificación teórica y práctica por parte de la antropología científica,

dejando de lado, en un punto obsoleto a lo sagrado y lo místico, pretendiendo ser una alternativa civilizatoria, contrapuesta con el saber humano producto de la sabiduría ancestral, matematizando las causas-efectos; y enarbolando al progreso como la experiencia ascendente dentro de una temporalidad de la vida y del mundo, que avanza en línea recta, empujada por el desarrollo constante de la tecnología, desarrollada y aprovechada con un fin mercantil ya que la modernidad al ser instaurada por el capitalismo fue hecha a imagen y semejanza del mismo.

América (Latina) fue y sigue siendo, aunque en menor medida “la instancia que hizo posible, en el seno de la cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la tierra y la del concepto de historia universal a toda la humanidad” (O’ Gorman, 2008: 99). Es en palabras de Dussel “la contrapartida dialéctica de la modernidad.” (Dussel, 1992: 48). Esto quiere decir que somos el sustento o mejor dicho lo que hace posible que exista la modernidad, empero, no somos parte de ella y contradictoriamente la sufrimos; pero también la resistimos.

“No vivimos en un mundo que se moderniza, sino en un mundo capitalista. Lo que le hace moverse no es la necesidad del progreso, sino la necesidad de beneficio.

Lo más equivocado en todos los conceptos vinculados al paradigma de la modernización es su ahistoricismo. Después de todo, el mundo moderno no salió de la nada. Supuso la transformación de una variante particular del modo de producción redistributivo de la Europa feudal en una economía-mundo europea basada en el modo de producción capitalista. Supuso el reforzamiento de estructuras estatales en las áreas del centro de esa economía-mundo y el correspondiente debilitamiento de la periferia.

Y una vez que el capitalismo se consolidó como sistema y no cabía vuelta atrás, la lógica interna de su funcionamiento, la búsqueda del máximo beneficio, le obligó a expandirse continuamente: extensivamente hasta cubrir todo el planeta e intensivamente mediante la acumulación permanente (si bien no continua) de capital, la presión para mecanizar el trabajo a fin de posibilitar una expansión aún mayor de la producción, la tendencia a facilitar y optimizar una respuesta rápida a las modificaciones en el mercado mundial mediante la proletarización de la fuerza de trabajo y la comercialización de la tierra. De eso trata la modernización, si se quiere seguir utilizando un apalabra tan vacía de contenido.” (Wallerstein, 2004: 116-117).

En la actualidad la “modernidad” al igual que el capitalismo se encuentran en una (aparente y abierta) crisis de decadencia civilizatoria y de existencia, esto debido a que no ha logrado, ni siquiera, la satisfacción de la gran mayoría de los seres humanos; por el contrario, se han acrecentado las marginalidades hombre-hombre y hombre-naturaleza, tomando en cuenta, la simulación de la escasez absoluta, establecida por la “*ley de la acumulación capitalista*”, según la cual el crecimiento de la masa de explotados y marginados es *conditio sine qua non*¹¹ de la creación de la riqueza, y de los deslumbrantes logros del progreso, en este mismo tenor, la realización o efectuación capitalista de la modernidad, culmina en el *fenómeno de la enajenación* (Echeverría, 2009: 17), del trabajo, de las riquezas y del poder.

3.1. “Moderno” Estado-Nación.

...la realización de la autonomía y de un Estado pluriétnico no sólo marcaría el fin del Estado-nación eurocéntrico sino también forzaría la redefinición de la cuestión nacional y el problema de la democracia política.
Aníbal Quijano.

El término nación fue acuñado por los europeos. Para Christophe Giudicelli obedecía a una “visión y división del mundo” racista y civilizadora, basándose en dos criterios básicos militares y religiosos: el factor lingüístico y el geográfico (Pacheco Rojas, 2008: 29). Con el factor geográfico se cae en una concepción fragmentada y hermética sobre la visión que se tiene de los grupos indígenas; “En efecto el error consiste en edificar desde las obras históricas y antropológicas las “naciones” coloniales, con su prolongación en el discurso colonial” (Giudicelli citado en Pacheco Rojas, 2008: 29). La castellanización por su parte cumplió (y cumple) con la función de desaparecer, desarticular u homogeneizar a las lenguas indígenas, esto es debido, a que se les considera un obstáculo para lograr la unificación nacional.

Para Carl Schmitt en las sociedades antiguas la ocupación de la tierra significó el parte aguas histórico, pues es una parte territorial propia de los pobladores a la vez que forja la frontera entre un pueblo y otro (Schmitt, 1979: 18-25). El concepto de Estado supone el concepto de lo político; donde lo político precede a lo estatal. El Estado no es el espacio de contención de lo político debido a que en éste cohabita una relación ontológica amigo/enemigo.

¹¹ “Condición sin la cual no”; es decir, condición indispensable para que una acción se pueda cumplir.

La noción de un moderno Estado-nación emana de la idea de una sociedad nacionalizada, individualizada y organizada políticamente, ceñida por la mancuerna entre democracia política y ciudadanía. En el proceso de nacionalización societal ocurre una cierta democratización del control del trabajo, sus recursos y productos y de un control de gestión y generación de instituciones políticas, articuladas en torno a una estructura de poder (Quijano, 2000). La identidad forjada dentro del Estado-nación comprende no solamente la imagen de comunidad, implica una participación democrática en la distribución del poder. Influida por las ideas del racionalismo, se creó el concepto de “ciudadano”, es decir, es aquel ciudadano que comparte una identidad nacional y al cual el Estado lo reconoce como individuo con derechos y obligaciones, dentro de su ámbito legal.

El proceso que logró la formación de estructuras de poder constituidas y conformadas en el Estado-nación en Europa, comenzó con la emergencia de algunos pocos núcleos políticos que conquistaron su espacio de dominación, desplazando *a priori* e imponiéndose *a posteriori* sobre los demás, inicialmente como un proceso de colonización de unos pueblos sobre otros, donde las nuevas autoridades, fueron poco a poco creando nuevos caracteres de orden social, los cuales posteriormente se encontrarán bajo la sombra de los grupos burgueses, capitalistas y liberales:

“(E)l proceso de centralización estatal que antecedió en Europa Occidental a la formación de Estados-nación, fue paralelo a la imposición de la dominación colonial que comenzó con América. Es decir, simultáneamente con la formación de los imperios coloniales de esos primeros Estados centrales europeos. El proceso tiene, pues, un doble movimiento histórico. Comenzó como una colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados-nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitaban territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores, es decir no eran los mismos territorios de los futuros Estados-nación de los colonizadores.” (Quijano, 2000^a: 228).

En América [Latina] al comenzar a forjarse los nuevos Estados-nación a finalizadas las luchas independentistas, la gran mayoría de la población que constituía a dichos

Estados (*indios, negros, mestizos*), eran segregados en los procesos de organización y participación social y política para conformar esta nueva identidad; puesto que, las prácticas coloniales se seguían practicando, ahora de forma interna, había pues, un Estado independiente y una sociedad colonial.

“[L]a pequeña minoría blanca en el control de los Estados independientes y las sociedades coloniales no podía haber tenido, ni sentido, ningún interés social en común con los indios y negros y mestizos. Al contrario, sus intereses sociales eran explícitamente antagónicos respecto de los siervos indios y los esclavos negros, dado que sus privilegios estuvieron, precisamente, hechos del dominio/explotación de dichas gentes. De modo que no había ningún terreno de intereses comunes entre blancos y no blancos y, en consecuencia, ningún interés nacional común a todos ellos. Por eso, desde el punto de vista de los dominadores, sus intereses sociales estuvieron mucho más cerca de los intereses de sus pares europeos y en consecuencia estuvieron siempre inclinados a seguir los intereses de la burguesía europea. Eran pues, dependientes.

La dependencia de los capitalistas señoriales de esos países tenía en consecuencia una fuente inescapable: la colonialidad de su poder los llevaba a percibir sus intereses sociales como iguales a los de los otros blancos dominantes, en Europa y en Estados Unidos. Esa misma Colonialidad del Poder les impedía, sin embargo, desarrollar realmente sus intereses sociales en la misma dirección que los de sus pares europeos, esto es, convertir capital comercial (beneficio producido lo mismo en la esclavitud, en la servidumbre, o en la reciprocidad) en capital industrial, puesto que eso implicaba liberar indios siervos y esclavos negros y convertirlos en trabajadores asalariados.” (Quijano, 2000^a: 235).

En este mismo tenor, al no poderse concretar una real descolonización de la sociedad, la rearticulación de la Colonialidad del Poder se hace presente de nueva cuenta, infiltrándose en las nuevas bases institucionales, actuando de modo directo e inmediato dentro del respectivo espacio de dominación, obstaculizando los procesos que se dirigen a la democratización de las relaciones sociales y a su expresión nacional en la sociedad y el Estado. El intento por avanzar hacia un Estado-nación homogéneo, planteado por el modelo eurocéntrico de sociedad y democracia, sólo hubiera sido posible mediante un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado (Quijano, 2000a).

Quijano distingue cuatro trayectorias históricas y líneas ideológicas acerca del problema del Estado-nación en América Latina, demostrando que la Colonialidad del Poder y su idea de raza como el instrumento de dominación por excelencia, han impedido dentro de su propio eurocentrismo la construcción de esa ideal de Estado-nación:

1. Un limitado pero real proceso de descolonización/democratización a través de revoluciones radicales como en México y en Bolivia, después de las derrotas de Haití y de Tupac Amaru. En México, el proceso de descolonización del poder empezó a verse paulatinamente limitado desde los 60 hasta entrar finalmente en un período de crisis al final de los 70. En Bolivia la revolución fue derrotada en 1965.
2. Un limitado pero real proceso de homogeneización colonial (racial), como en el Cono Sur (Chile, Uruguay, Argentina), por medio de un genocidio masivo de la población aborigen. Una variante de esa línea es Colombia, en donde la población original fue cuasi exterminada durante la colonia y reemplazada con los negros.
3. Un siempre frustrado intento de homogeneización cultural a través del genocidio cultural de los indios, negros y mestizos, como en México, Perú, Ecuador, Guatemala-Centro América y Bolivia.
4. La imposición de una ideología de “democracia racial” que enmascara la verdadera discriminación y la dominación colonial de los negros, como en Brasil, Colombia y Venezuela. Difícilmente alguien puede reconocer con seriedad una verdadera ciudadanía de la población de origen africano en esos países, aunque las tensiones y conflictos raciales no son tan violentos y explícitos como en Sudáfrica o en el sur de los Estados Unidos. (Quijano, 2000^a: 237).

Por su parte, Gramsci representaba al Estado con una simple fórmula:

Estado = sociedad política + sociedad civil. Siendo en sí la hegemonía acorazada con coacción (Gramsci, 1988: 291). Se puede concebir al elemento Edo- coacción en un proceso de agotamiento a medida que se van afirmando los elementos más importantes de la sociedad regulada, existiendo en este caso un *Estado ético* o *sociedad civil* (Gramsci, 1988: 291).

La *Estatolatria* es la actitud de cualquier grupo social respecto de su Estado; dándose el nombre de “*Estatolatria*” a ciertas actitudes de parte de los gobernantes o sociedad política hacia sus gobernados o sociedad en general.

“La afirmación de que el Estado se identifica con los individuos, como elemento de cultura activa, tiene que servir para determinar la voluntad de constituir en el marco de la sociedad política una sociedad civil compleja y bien articulada en la cual el individuo se gobierne por sí mismo, sin que por ello su autogobierno entre en conflicto con la sociedad política, sino convirtiéndose por el contrario en su continuación normal, en su complemento orgánico. La *Estatolatria* es una representación de iniciación a la “vida estatal” autónoma y a la creación de una “sociedad civil”. (Gramsci, 1988: 315-316).

Para que se pueda desarrollar y evolucionar una “*Estatolatria*” tiene que haber una autocrítica, sólo así se pueden promover nuevas formas de vida “en la cual la iniciativa de los individuos y grupos sea estatal aunque no debida al gobierno de los funcionarios” (Gramsci, 1988: 315-316).

I.4. La Descolonialidad del Poder como desplazamiento epistémico/práctico y como proceso de liberación: Algunas aproximaciones.

“De manera, que no se va a encontrar en Europa la salida de Europa, sino que son los oprimidos los que mostrarán dicha salida. Seremos nosotros las naciones pobres ¿Por qué? Porque las naciones pobres son el futuro de la historia.”

Enrique Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana.

Las transformaciones en las formas de pensar, de ser, de estar, de saber, de vivir que están ocurriendo en “América Latina”, comienzan a dibujar nuevos mapas, a trazar caminos en las formas de pensar la modernidad, la colonialidad, la descolonialidad, utilizando la mirada decolonial como otra perspectiva tanto de análisis como de entendimiento (Walsh en Quintero, 2011: 247).

En el ámbito académico el pensamiento decolonial se ha nutrido principalmente de tres corrientes teóricas que históricamente le han antecedido: 1) la Teoría de la dependencia (pensar el mundo como un conjunto de relaciones asimétricas, de

dependencia y subordinación que vuelven irrealizables todas las promesas de “progreso” y “desarrollo” realizadas por los dominadores a los dominados); 2) la Teología y Filosofía de liberación (punto de vista del oprimido, silenciado y subalternizado); y 3) la Teoría del Sistema-Mundo (análisis del capitalismo contemporáneo).

“[E]l pensamiento des-colonial emergió en la fundación misma de la modernidad/colonialidad, como su contrapartida. Y eso ocurrió en las Américas, en el pensamiento indígena y en el pensamiento afro-caribeño. Continuó luego en Asia y África, no relacionados con el pensamiento des-colonial en las Américas, pero sí como contrapartida a la re-organización de la modernidad colonial con el imperio británico y el colonialismo francés. Un tercer momento de reformulaciones ocurrieron en las intersecciones de los movimientos de descolonización en Asia y África, concurrentes con la guerra fría y el liderazgo ascendente de Estados Unidos. Desde el fin de la guerra fría entre Estados Unidos y la Unión Soviética, el pensamiento des-colonial comienza a trazar su propia genealogía.” (Mignolo, 2005: 6).

Algunas de las características del pensamiento decolonial, es la lucha por liberar el derecho a la palabra, al pensamiento, al ser distinto; para ello, se piensa desde una localidad (“pienso donde soy”). Esta racionalidad ve a la comunidad como el espacio social y político donde confluyen las subjetividades e intersubjetividades, sus conocimientos y actividades. El pensamiento decolonial surge de quienes ejercen su palabra desde el lado oscuro de la modernidad, es decir, florece desde las racionalidades y prácticas de los sujetos negados, oprimidos, Otros, para afirmarse desde esta diferencia colonial para trascenderla. “El pensamiento des-colonial tiene como razón de ser y objetivo la de-colonialidad del poder (es decir, de la matriz colonial de poder)” (Mignolo, 2005: 8).

Quijano al describir la conformación de la matriz colonial de poder y su racionalidad alerta sobre la necesidad de dar un giro epistémico a dicha racionalidad para alcanzar la liberación:

“La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en

el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llama Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad.

La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes, de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y sobre todo, la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Es parte, finalmente, del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación.” (Quijano, 1992: 447).

La des/colonialidad del poder y/o decolonialidad, suponen la erradicación de las relaciones de explotación-dominación-conflicto respecto de la subjetividad e intersubjetividad, de la naturaleza, de la autoridad colectiva, del trabajo y del sexo. Por tanto, se debería ir construyendo en la vida cotidiana nuevas relaciones sociales, nuevas estructuras de autoridad, una nueva relación con la naturaleza y los elementos de un nuevo régimen de desarrollo, así como las bases de un conocimiento no eurocéntrico que integre y no separe al logos del mito. Este horizonte de sentido histórico, está planteado en las luchas y prácticas sociales alternativas de la especie humana en defensa de su propia vida y de las demás en este planeta (Quijano, 2010b).

Quijano puntualiza algunas prácticas sociales que permitirían la consolidación de la Des/Colonialidad del Poder:

- a) [L]a igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la desigualizante clasificación e identificación racial/sexual/social de la población mundial;
- b) por consiguiente, las diferencias, ni las identidades, no serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos;
- c) las agrupaciones, pertenencias y/o identidades serían el producto de las decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos;
- d) la reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos;
- e) la redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial;
- f) la tendencia de asociación comunal de la población mundial, en escala local, regional, o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el mas eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y co-responsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero. (Quijano, 2010b).

Como se ha visto anteriormente, lo decolonial no es sublevarse o negar totalmente el conocimiento de occidente, es [re]valorar lo propio, lo nuevo, lo ancestral que subsiste y se yergue como una alternativa ante una *totalidad totalizadora totalizante*. Esto claramente se ve reflejado en el movimiento de los neozapatistas considerados como uno de los últimos eslabones dentro de una larga cadena de movimientos de resistencia indígena, existentes en México (Aguirre Rojas, 2007; 42) y en todo el vasto territorio “Amerindio”, dichas resistencias se niegan a aceptar a esa *modernidad* homogeneizante, depredadora de culturas, lenguas, tradiciones, cosmovisiones, economías, etc., que en su lógica individualista, consumista, de “valorización del valor” (Aguirre Rojas, 2007; 42), fetichizan al poder y al capital. Podríamos decir que decolonizar es sinónimo de liberar, puesto que, contienen las mismas utopías basadas en racionalidades sociales muy otras, implícitas en una moral de solidaridad, entre las personas y con la naturaleza.

“la descolonización supone la erradicación de las relaciones de explotación-dominación-conflicto respecto del sexo, de la autoridad colectiva, del trabajo, de la naturaleza y de la subjetividad. Por tanto, se debería ir construyendo en la vida cotidiana nuevas relaciones sociales, nuevas estructuras de autoridad, una nueva relación con la naturaleza y

los elementos de un nuevo régimen de desarrollo, así como las bases de un nuevo conocimiento no eurocéntrico que integre y no separe el logos del mito.” (Marañón, 2011: 18; Marañón, 2010c: 33).

Dentro de los procesos de decolonización Quijano arguye que:

“Están emergiendo las poblaciones llamadas ahora "indígenas", en lugar de "indios", con una nueva subjetividad producida durante más de quinientos años de racialización/dominación/discriminación Y explotación, pero también de resistencias, de luchas, de aprendizajes de otras racionalidades, de subversión/imitación y de re-originalización de experiencias históricas. Este es el nuevo movimiento de la sociedad que pone en crisis las bases mismas de la Colonialidad del Poder. Ese movimiento no está ocurriendo solamente en América Latina, sino en todo el mundo colonial/moderno, porque el control eurocéntrico de este patrón de poder convirtió en "indígenas" a todos los racializados/dominados/discriminados, en particular a los explotados del capitalismo colonial/moderno.” (Quijano, 2009: 25).

Para que pueda haber una emancipación, primeramente tiene que concretarse el proceso de liberación. Se tiene que liberar la educación y con ella la conciencia, individual/colectiva del dominio epistémico e histórico-colonial. Se tiene que liberar el corazón de resentimientos, culpas y odios, y partir de un amor revolucionario que se concrete con la construcción de saberes populares, liberando a su paso a la democracia convirtiéndola en una *pluralidad popular*; al trabajo de enajenado a emancipador; al “desarrollo” en *trans-modernidad* (Dussel, 2007); a las relaciones sociales en relaciones intersubjetivas, etc.

Dentro de las construcciones de saberes populares se deberá tomar en cuenta cuatro puntos básicos: el diálogo, la sabiduría democrática, la educación y la rebelión. La educación se retroalimenta de la rebelión y de las disposiciones mentales activistas, estimulando a una sociedad en apertura, autogestiva, crítica, dialéctica. El diálogo se debe fundamentar en el intercambio de experiencias dentro las relaciones humanas a través de la responsabilidad social y política que forje la horizontalidad y una conciencia transitiva. La sabiduría democrática, producto de la disposición mental dentro del proceso de horizontalidad, formado de abajo hacia arriba, refuerza la solidaridad político-social dentro de las comunidades, favoreciendo su integración.

La educación deberá ser vista como un acto de amor, de valor y solidaridad que motive la decisión, solidaria y reciproca entre los sujetos colectivos en la edificación de la sabiduría democrática; abriendo los espacios para los debates, análisis y discusiones con perspectivas críticas, criticistas y decoloniales, enfocadas al estudio de la realidad como técnica de transformación y cambio (Educación en acción), para llegar en conjunto a una “verdad común” inserta en el saber autentico, compartido y comprometido, generadora de la liberación colectiva.

I.5. A manera de síntesis.

En este primer capítulo hemos intentado desmenuzar los orígenes y las ideas principales concernientes a nuestras categorías centrales: la Colonialidad del Poder, el eurocentrismo, el capitalismo y la modernidad/colonialidad. De esta manera, se pretende que a lo largo y ancho de los dos capítulos consiguientes, podamos analizar de manera crítica y desde otra posición epistémica algunos procesos históricos, aportes y limitaciones de las Teologías de la Liberación y las Economías Sociales Solidarias.

Vimos como nuestras categorías centrales además de ser interdependientes, complementarias y que históricamente se han originado a partir de América; tienden a ser impositivas, homogéneas y/o uniformes, buscando posicionarse como lo único y verdadero.

Hemos entendido a la Colonialidad del Poder como aquella estructuración de poder propia de la modernidad, basada en relaciones asimétricas de poder, establecidas por la co-presencia de tres elementos: la dominación, la explotación y el conflicto, sobre las cinco áreas básicas que permiten la existencia social. La idea de “raza” es el fundamento legitimador del patrón universal de clasificación y dominación social conocida como matriz colonial; se ha basado hasta nuestros días, en las diferencias fenotípicas entre los conquistados y los conquistadores, generando identidades negativas a las poblaciones colonizadas. Las clasificaciones y por ende jerarquizaciones sociales, fueron marcadas por tres criterios: raza, clase y género; dichos criterios obedecieron a un sistema de control en torno al conocimiento, al trabajo y a las relaciones subjetividades e intersubjetividades esencialmente. Sus categorías, teorías e hipótesis, han sido diseñadas para responder a los problemas y necesidades

específicos de un patrón mundial de poder capitalista establecido por la clase burguesa europea.

Es bajo esta idea de superioridad por parte del hombre blanco burgués y europeo, que se comienzan a hilar una serie de propuestas teóricas, para dominar sexual, laboral y geográficamente a quienes no entren dentro de la descripción antes mencionada. Esta serie de conocimientos se fueron concentrando y elitizando cada vez más, discriminando, menospreciando y negando/dominando, las formas de conocimiento sexual, político, “racial”/cultural, ajenas a este grupo. A esta racionalidad específica, que fue imponiendo hegemoníicamente su perspectiva de conocimiento, y que comenzó a desarrollarse en Europa desde finales del S XVI, la conocemos como eurocentrismo.

Dentro del discurso del eurocentrismo, podemos ubicar que los conceptos de modernidad, desarrollo y racionalidad, son productos exclusivos de Europa Occidental, y que se han apoyado en el dualismo (no europeo/europeo, primitivo/civilizado, pre-capitalista/capitalista) y en el evolucionismo lineal, que parte desde el estado de naturaleza, es decir, salvaje, al estado moderno o de modernidad; la reubicación temporal de las diferencias de lo no-europeo como algo pasado; y la naturalización y jerarquización de las diferencias fenotípicas. Constatamos la interdependencia con la Colonialidad del Poder.

Entendemos a la modernidad como aquel proceso histórico de larga duración nacido en Europa a finales de la Edad Media, que se constituyó por una serie de acontecimientos, de los cuales, quizá el más relevante fue a partir del mal llamado “Descubrimiento del Nuevo Mundo”, puesto que, el “descubrimiento” y conquista de “América”, aceleró el proceso de modernización en Europa, alcanzando su clímax con la revolución industrial. Hablamos de una modernidad/colonialidad debido a que por un lado, la modernidad es aquel discurso de desarrollo civilizatorio y todo lo que conlleva, teniendo el capitalismo en su esencia; mientras que la colonialidad, es la serie de ausencias de esa modernidad, es decir, la colonialidad es el reflejo de los estragos de la modernidad cuya lógica, oculta la dominación y explotación de los seres “no-modernos”; la colonialidad y la modernidad son dos lados de una misma moneda.

Después de analizar de manera sistemática el sistema-mundo moderno/colonial, podemos concluir que en nuestra calidad de conquistados, oprimidos, explotados, hacemos que sea posible la existencia de la modernidad, mientras, al mismo tiempo,

somos excluidos, padeciendo su colonialidad. Sostenemos la modernidad, la sufrimos, pero también, la resistimos; y a un gran número de estas resistencias y propuestas alternativas prácticas, epistemológicas y espirituales, podemos denominarlas opciones decoloniales o descoloniales.

Comprendemos la descolonialidad o decolonialidad como la erradicación de aquellas relaciones de explotación-dominación-conflicto respecto del sexo, de la autoridad colectiva, del trabajo, de la naturaleza y de la subjetividad e intersubjetividad, para construir nuevas formas de relación subjetivas/intersubjetivas, nuevas formas de producir e intercambiar productos, nuevas formas de generar conocimientos, etc., respaldadas en aquellas prácticas ancestrales de solidaridad, reciprocidad y comunión con los seres humanos y el cosmos, sin separar sin separar por consiguiente el logos del mito.

También podemos concluir que nuestras categorías centrales tienden a unificar todo bajo un único patrón de poder (colonialidad), un único modelo de conocimiento (eurocentrismo), una única unidad de control de división del trabajo (capitalismo) y un único discurso emancipador (la modernidad).

Es como de esta manera la intención de poner a dialogar las ideas y propuestas entre diferentes autores, dio como resultado este primer capítulo; de la misma manera que pretende abrir la pauta para que en los capítulos siguientes, la observación, análisis, y comparación, se pueda dar en torno a la perspectiva decolonial, con la finalidad de cuestionar, analizar y comprender de manera distinta los diferentes temas tratados en la presente tesis y de ser posible, los aconteceres mundiales, tanto históricos como actuales.

Cabe mencionar que los autores a quienes hemos citado forman parte de un proyecto conformado a finales de los años noventa denominado “Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad” (MCD), dicho proyecto, es una arista dentro de las perspectivas del pensamiento crítico latinoamericano que ha contribuido a la “descolocación” de la geopolítica del conocimiento y a la revitalización y creación de nuevos imaginarios.

CAPITULO II. Hacia un nuevo amanecer: Los aportes de las Teologías de Liberación e India.

Escucha mis palabras oh Señor
Oye mis gemidos
Escucha mi protesta
Porque no eres tú un Dios amigo de los dictadores
ni partidario de su política
ni te influencia la propaganda
ni estás en sociedad con el gángster....

Salmo 5.
Ernesto Cardenal.

Introducción.

En este capítulo en un primer momento, haremos una breve síntesis histórica sobre las Teologías¹² de la Liberación, analizaremos a grandes rasgos la alianza y/o relación histórica de la Iglesia con el poder colonial, en este caso el de la Corona Española; veremos como la Iglesia Institución a raíz del “descubrimiento del Nuevo Mundo” comienza a dividirse en dos grandes bloques: el primer bloque, orientado hacia dentro y con una élite cognitiva, es el institucional/conservador, enfocado a defender las tradiciones y estructuras eclesiológicas firmemente cimentadas siglos atrás; el segundo bloque, se orientó hacia el mundo y la sociedad (Boff, 1981), esta nueva iglesia, inspirada en sus orígenes (iglesia primitiva), comenzó a cuestionar los modelos coloniales políticos y religiosos.

El análisis histórico nos permitirá ampliar nuestras perspectivas sobre las Teologías de la Liberación, pues, de un pasado y presente colonial, hegemónico y eurocéntrico, podremos ver de manera crítica el caminar de una iglesia que con el paso de los años, de procesos sociales y teológicos, comienza a decolonizarse, o sea, se emprende un proceso de diálogo intercultural e interreligioso que *indigeniza* o *africaniza* al cristianismo; a este proceso los teólogos lo denominan “inculturación del Evangelio”. La *inculturación* comienza a dar-nos (al menos en el caso de América Latina) una gran variedad de Teologías Indias-de Liberación, teologías de afro-descendientes, etc. Reflexionaremos y profundizaremos sobre ese recorrido, del transcurso de una visión eurocéntrica y paternalista de las Teologías de la Liberación, con pastorales indigenistas y parroquias, a una diversidad de teologías autóctonas en procesos de

¹² Comprendo a la teología en una instancia, como al estudio y explicación erudita de la existencia de Dios, y en otra instancia, como a la forma de explicar de manera sentipensante la relación del ser humano con otro ser humano, con la naturaleza y el cosmos, desde la espiritualidad.

decolonización, con pastorales indígenas y Comunidades Eclesiales de Base. Comprendo

Veremos como a raíz del Concilio Vaticano II se da un doblez teológico, epistémico y práctico en la Iglesia católica cuyo impacto mundial se ve reflejado en una gran cantidad de teólogos, padres, obispos, con una clara orientación teológico-política más abierta desde la <<opción preferencial por los pobres>>; en este sentido, el punto de referencia no es el “yo moderno”, sino la solidaridad con los otros pobres que experimentan una “muerte antes de tiempo” (Ibáñez, 2003; 17). En 1968 en Medellín, se realizó la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) cuya intención fue la de asimilar y aplicar de la mejor manera lo visto en el Concilio Vaticano II, desde un movimiento eclesial con identidad propia, donde la Iglesia latinoamericana dejaba de ser una “Iglesia-reflejo” de Europa, para ser una “Iglesia-fuente”.

A partir de 1971 la <<opción preferencial por los pobres>>, comienza a acuerparse en torno al término acuñado por el padre Gustavo Gutiérrez, denominado “Teología de la Liberación”. Su obra, *Teología de la Liberación, perspectivas*, fue ampliamente difundida y discutida a nivel mundial; en esta obra se sistematizan, ordenan y correlacionan, la teología progresista europea, las corrientes marxistas y neomarxistas como las ideas de Mariátegui (socialismo indoamericano), las ideas de Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso, etc. (teoría de la dependencia), junto con la teología crítica latinoamericana.

Para Gutiérrez, la Teología de la Liberación es una nueva manera de hacer teología, pues parte desde los pobres, desde los ausentes de la historia, convertidos ahora en sujetos de su propio destino que hacen una reflexión crítica a la luz de la Palabra de Dios.

“La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella -reunida en iglesia- que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose -en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva

sociedad, justa y fraternal- al don del reino de Dios". (Gutiérrez, 1972; 40-41).

Las Teologías de la Liberación, fusionan la experiencia eclesial con las ciencias sociales y la reflexión académica, buscan lograr la descolonización, tanto mental como espiritual y corporal; critican y se contraponen a las falacias del desarrollo y la modernidad, acusándolas de ser impuestas por los grandes países capitalistas, que deben su desarrollo, al sub-desarrollo de los países dominados y periféricos.

Por otro lado, las Comunidades Cristianas de Base (CCB) o Comunidades Eclesiales de Base (CEB's) son la expresión de ese *Ser Sujeto* por parte de los pobres y oprimidos con un potencial teologizador dentro de la Iglesia y del mundo. Y ya que, "la teología no es una tarea individual, sino una función eclesial", lo comunitario es causa y efecto del trabajo pastoral y teológico. El método teológico de dichas comunidades es la base de cualquier poseso de las Teologías de la Liberación y parte de la comprobación de una realidad hecha con los instrumentos propios de las ciencias analíticas desde una lectura teológica (ver); donde se analizan y elaboran los proyectos para una praxis de la fe que respondan a los problemas detectados (juzgar); para finalmente buscar no la recta comprensión de la fe y de la realidad <<ortodoxia>>, sino la recta transformación de la realidad y praxis de la fe <<ortopraxis>> (Boff, 1979; 18). Las CEB's son las que hacen posible que las Teologías de la Liberación no solo sean un movimiento teológico/epistémico, sino también, un movimiento social.

En este sentido Mignolo comenta que:

"la lucha por la vida es una lucha por el saber y la liberación (o decolonización) de las subjetividades que están controladas por el estado y el mercado (y, por supuesto, por la iglesia). Hay movimientos sociales que cuestionan seriamente la epistemología de la diferencia colonial que mantiene la distribución desigual de poder. Así como la teología de la liberación, manifestada desde la perspectiva de teólogos <<latinos>> disidentes, contribuyó a la concienciación en el siglo XX, la concienciación crítica y la liberación (decolonización) serán el aporte de los actores que han sido excluidos de la idea eurocéntrica de <<latinidad>>. La disociación de ese concepto y la creación de un << después de América Latina>> son parte de la iniciativa de indios, afrolatinos, mujeres de color, gays y lesbianas. El liderazgo nace de la energía de cada localidad y de la historia de la

colonización del saber y el ser. Ya no es admisible que el liderazgo provenga de los proyectos eurocéntricos de liberación, estén estos enmarcados dentro de la teoría de la liberación o del marxismo socialista. <<La verdad>> debe estar en otra parte.” (Mignolo, 2007; 123).

Las Teologías Indias-originarias, han acompañado a los pueblos nativos de “América” desde sus inicios, y por más de 500 años han encaminado sus resistencias, primeramente a una conquista y despojo espiritual, cultural y corporal derivada de una matriz colonial de poder. A raíz del proceso de *inculturación* (decolonización) fortalecido desde el Concilio Vaticano II, podemos hablar de Teologías Indias-Cristianas (impuestas por la Iglesia en un primer momento e inculturadas en un segundo) y Teologías indias-indias (cuya tradición autóctona se ha mantenido por la tradición oral y/o ritual). Las Teologías Indias forman parte de las Teologías de la Liberación Latinoamericanas, sin embargo las anteceden.

Algunas de las características de las Teologías Indias (cristianas o no) son: teologías concretas y contemplativas, es decir, no son abstractas en su forma de ver y relacionarse con el mundo y el cosmos; sus vivencias, reflexiones y prácticas son comunitarias; para ellas la comunidad o el pueblo es el sujeto histórico; se expresan mediante ritos y lenguajes mítico-simbólicos; no separan lo material de lo espiritual, ni lo cultural de lo religioso; la tradición es el lugar teológico de partida y la reflexión funge como la capacidad de sistematizar la experiencia teológica. Para los pueblos indígenas el epíteto “Teología India”, es el nombre que le dan los occidentales a lo que para ellos es “sabiduría indígena”, y esta sabiduría nació en contraposición a la estructura dominante, y en la búsqueda por una autonomía en sus proyecto culturales.

Debido a la relación tan estrecha entre cultura y religión, los pueblos indígenas se relacionan de manera reciproca en los planos subjetivos e intersubjetivos; su lengua es producto de una racionalidad y por ende de un ser/estar en el mundo. La cultura es la forma en como se orienta la vida, en como se relacionan con la tierra y las demás personas, mientras la religión o espiritualidad es lo que permite su trascendencia. La tierra es la base de donde emanan y convergen la vida, la cultura, la espiritualidad, su resistencia y liberación/autonomía. La comunidad es la forma de organización territorial, político-social y de trabajo; la reciprocidad es la relación social básica que facilita comunión.

II.1. Reflexiones preliminares: La Iglesia vieja o Iglesia institución y su complicidad con la dependencia colonial.

La mancuerna Iglesia-Estado, permitió en el S. XV la consolidación de la conquista político-étnica y científico-religiosa, ambas haciendo uso de la fuerza militar sobre los pobladores originarios del “Nuevo Mundo”. Esto se dio, debido a la colaboración de juristas y teólogos en la creación de condiciones legales y legítimas que permitieran tanto la conquista y despojo, como la dominación, explotación, sobre las 5 áreas básicas que permiten la existencia social. Desde el momento en que se divisó tierra firme desde la barca “La Pinta”, en aquel histórico 12 de octubre de 1492, el jefe de la expedición vestido con su traje de almirante; portaba en una mano las insignias de los Reyes Católicos y en la otra, el estandarte de Cristo. En éste gesto simbólico de unión entre la Iglesia Católica y el Estado, se toma posesión de las tierras “descubiertas”, es decir, en nombre de “La Santa Fe” cristiana y de los Reyes Católicos, se inicia la conquista de los cuerpos y del espíritu de las personas, así como de sus tierras y bienes; de esta manera se inició la universalización “total” de la historia, junto con la ocupación y conquista global de la tierra.

Con el “hallazgo” de dichas tierras, fue necesario ir creando mecanismos para lograr que la conformación jurídica, fuera poseedora de validez eclesial y de permanente duración; puesto que, como ya se mencionó en el capítulo anterior, a la vista del Papado y los Reyes, existía un “vacío de poder”, que necesitaba ser llenado con la posesión de las tierras, sus riquezas y habitantes (*ego conquiro*), donde, “las Indias – América Latina– pasaran a ser fortaleza dogmática del obispo de Roma y parte doliente de la existencia española. “Isabel y Fernando habían sido agraciados por Dios con la victoria sobre Mahoma y el regalo de un mundo nuevo” (Latorre, 1969: 5). Un año después del desembarco de Colón, el Papado ejerce su función de máximo tribunal internacional, “concediendo” prerrogativas sobre los bienes materiales, la vida y la conciencia de las personas descubiertas y por ende sometidas a la Corona y a la Iglesia.

Después del “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”, la geopolítica mundial sufrió un cambio radical, asumiéndose ésta, como la tierra prometida para la *ecúmene*, repartida en los tres hijos de Noé; explícitamente para Europa (España y Portugal). Puesto que

las nuevas tierras habían sido dadas por Dios y concedidas por el Papa, los Reyes Católicos comenzaron a ejercer un poder colonial sobre la tierra y sus habitantes. Martín Fernández de Enciso, cosmógrafo y jurista, fue el encomendado por las autoridades coloniales para justificar el despojo y opresión en nombre de Dios.

La matriz colonial de poder (Quijano, 1992), basada en la idea de raza facilitó la clasificación social entre los dominadores y los dominados; al forjarse las nuevas identidades negativas, los “indios” fueron comerciados como esclavos, amparados en cierta medida bajo las discusiones y argumentos de los racionalistas que comenzaban a preguntarse si “aquellos seres”, gozaban de racionalidad propia o si tenían alma o espíritu, puesto que, su condición de “salvajes” en lo étnico-racial y social, los posicionaba en el margen de lo propiamente humano (Zea, 1991), cuestión que dividió a teólogos, juristas y conquistadores.

Una gran parte de la Iglesia se horrorizó por los sacrificios humanos que hacían los indígenas a sus dioses, sin comprender la concepción teológica de dicho acto, el cual, buscaba la “renovación cósmica”, mediante los sacrificios y ofrendas de corazones y sangre, se alimentaban a sus dioses, garantizando la vida y el equilibrio en el universo. Condenó y satanizó dichos actos, considerándolos como actos de barbarie. Contradictoriamente legitimó, justificó y bendijo, los sistemas de conquista, coloniales, la esclavitud y explotación de los pobladores originarios por parte de los peninsulares, traducidos en genocidios y etnocidios. La tarea misionera de una parte de la Iglesia y de los conquistadores buscaba la conversión de los pueblos indígenas a la religión católica; su modo de evangelización fue similar al utilizado en la época de las Cruzadas, primeramente ocupando militarmente una región, pacificándola, para posteriormente organizar un gobierno y convertir a la población sometida a la religión de los invasores (en este caso, la católica); en otras palabras, la conquista fue la expansión de una cristiandad de tipo hispánico (Dussel, 1974), donde España al considerarse un reino cristiano, mezcló la dominación de tierras y sus habitantes bajo el poder de la Corona, con la incorporación de la Iglesia, considerada como la fuerza espiritual de su Reino, sembrándose una conquista terrenal y espiritual; para poder garantizar ambas, la evangelización se dio a sangre y fuego, donde los intereses económicos, políticos y religiosos eran respaldados por la fuerza de las armas.

La política de expansión por medio de las guerras de conquista realizadas por los españoles fue secundada por un interés económico meramente mercantilista, donde la

política y la religión significaban acumulación de bienes para las arcas de la Corona y la Iglesia. Los procesos de evangelización en América, de unificación en la península Ibérica y las constantes guerras contra otras naciones que disputaban las rutas comerciales, fueron financiadas con metales preciosos y materias primas extraídas de “América”. La explotación de los metales preciosos y de los productos agrícolas de las colonias, instauraron un sistema económico-social con privilegios artificiales y monopolistas, que se oponían de hecho a la evangelización (Dussel, 1974: 89). La organización del sistema mercantilista, comenzando el S. XVI, compraba en “América” materias primas, materias manufacturadas y metales preciosos a bajos costos, lo cual repercutió de tal forma, que ni España, ni Portugal y mucho menos Latinoamérica se industrializaron, a diferencia de lo sucedido en Inglaterra desde el S. XVIII con la revolución industrial. El capitalismo industrial moderno, desplazó al mercantilismo; España y Portugal, pasaron a ser la semiperiferia colonial dentro del sistema capitalista moderno/colonial, arrastrando a sus colonias a un sistema de dependencia colonial periférico.

A partir de *América*, la Iglesia se comienza a fraccionar en dos partes: una parte, orientada hacia adentro (*ad intra*) del sistema eclesial, es decir, orientada hacia las distintas estructuras, tradiciones, códigos de moral perfectamente definidos, estructuras eclesiásticas y formas de poder, con un peso de siglos, fuertemente centralizadas y controladas por un cuerpo de expertos de la jerarquía de la Iglesia (obispos “jurídicos”), afirmando el dominio temporal de ésta sobre lo espiritual, reclamando para sí la *libertas*, donde se sacraliza a la sociedad, sometiendo al mundo a su autoridad con el fin de cumplir su “vocación asignada por el Creador”, es decir, buscaba replicar el Reino en la tierra, tomando la forma de sociedad cristiana, lo cual permitía todas las ambigüedades y disimulaba la voluntad de poder bajo un discurso teológico (Meyer, 1984); mientras que la otra, se orienta al mundo y la sociedad, en este caso la Iglesia se muestra como una totalidad homogénea, fuertemente coherente y con una gran autoridad moral (Boff, 1981).

Dussel (1974; 216) retoma a Augusto Salazar Bondy para explicar la situación colonial y de dependencia, a la que históricamente desde que se “descubrió” América (Latina) ha sido condenada:

“La América hispanoindia estuvo sujeta primero al poder español y que luego pasó de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y

centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes... hemos sido y somos subdesarrollados de estas potencias y, consecuentemente, países con una cultura de *dominación*¹³

Dussel continúa explicando que en este caso, las élites oligárquicas nacionales son las encargadas de reproducir la opresión ejercida por los imperios internacionales, donde culturalmente se oprime a un pueblo dándole a conocer, simple y directamente, la ciencia y la cultura de los pueblos opresores sin que exista alguna crítica a las estructuras culturales, epistemológicas y racionales importadas, es decir, que en este sistema geopolítico del conocimiento, el patrón colonial de poder se reproduce internamente por las élites, en este caso, criollas o mestizas, que en su búsqueda por el tan anhelado desarrollo y modernidad, propios de los países imperiales reproducen el modelo eurocéntrico.

Por Iglesia Institución se entiende, en términos de Boff, como “la organización de una comunidad de fieles, con su jerarquía, con sus poderes sagrados, con sus dogmas, con sus ritos, sus cánones y su tradición” (Boff, 1981: 93). El riesgo que resalta Boff en la cuestión institucional es que ésta, tiende a *ontocratizarse*, o sea, a transformarse en un sistema de poder y de represión contra la creatividad y la crítica, puesto que, la institución siempre tiene algo que ver con el poder, y si el poder tiende a corromperse, la institución también.

“América Latina fue misionada dentro de un determinado modelo de iglesia: el de *patronazgo*. Según este modelo, la Iglesia se hace presente en el mundo mediante un pacto con el Estado, el cual provee todas las necesidades de la Iglesia y garantiza su funcionamiento. Se trata de una relación entre jerarquías, la civil y la religiosa. Según esta aceptación, Iglesia es sinónimo de jerarquía. Con el derrumbamiento del régimen de *patronazgo* y la aparición de los diversos Estados republicanos, el modelo se reajustó y adoptó una nueva variante. La Iglesia se acerca a las clases dominantes que controlan el Estado y organiza sus obras en el seno o a partir de los intereses de dichas clases dominantes; es el caso de los colegios, las universidades, los partidos cristianos.” (Boff, 1981: 17).

¹³ Salazar Bondy, Augusto, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, México, siglo XXI, 1968, p. 121. citado en: Dussel, Enrique, Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973), Barcelona, Ed. Nova Terra, 1974, p. 216.

La secularización se ha venido dando con el transcurso de estos últimos cuatro siglos en la lucha por su autonomía, dicho laicismo, comenzó con la secularización de la ciencia, simbólicamente a partir de Galileo. En cuanto al poder, poniendo fin al reinado del agustinismo político, el cual subordinaba lo temporal a lo espiritual; la gran ruptura entre Iglesia-Estado comienza con la Revolución Francesa, heredera del galicanismo y del regalismo, entre otros. La secularización ética se basó más en la conciencia que en las costumbres, quitándole al cristiano el monopolio de las elecciones éticas (Meyer, 1984).

Jean Meyer (1984: 44) comenta que a raíz de la secularización, se dieron tres tipos de reacciones o visiones que históricamente pudieron producirse al mismo tiempo, en el seno de un grupo, en la cabeza y corazón de una misma persona:

1. El rechazo, simbolizado en el *Syllabus* de 1864, durante el papado de Pío IX, el cual condenaba la libertad de pensamiento, la separación de la Iglesia-Estado, etc.
2. El entusiasmo que ve en la secularización la liberación de los cristianos, el renacimiento de la fe, la apertura de un nuevo espacio al Evangelio.
3. El ajuste que desea purificar la religión, adaptar los conceptos y la práctica.

II.2. Reflexiones preliminares: “La opción preferencial por los pobres”.

Después del segundo viaje realizado por Cristóbal Colón, se comenzó a mercantilizar un cargamento de indígenas, actividad secundada por la corona el 12 de abril de 1495; siendo contrariada al día siguiente por una disposición real, que ordena se retenga el dinero recibido de la venta del cargamento, hasta que los teólogos aclaren el punto normativo a la moralidad de la transacción. Esta acción es el acta de bautismo de la Iglesia Vieja y la Iglesia Joven, en la lucha por la justicia en Latinoamérica (Latorre, 1969). Empiezan a sembrarse las semillas de la Iglesia rebelde, hasta florecer en lo que actualmente conocemos como Teología de la Liberación.

“La Iglesia rebelde es la del dominico Francisco de Vitoria, quien impugna el título de emperador español, autorizado a quitarles la tierra a sus legítimos dueños e imponerles vasallaje. Condena la guerra injusta. Absuelve a los aborígenes del pecado de irreligión y niega el poder temporal del Papa, en el sentido de soberanía civil y política. A esa misma Iglesia pertenece la indignación de Antonio de Montesinos ante la crueldad de los primeros

pobladores peninsulares: les niega desde el púlpito la posibilidad de salvación eterna, por el despiadado trato que dan a los indios [...] De Francisco Suarez, quien delimita los ámbitos propios de la Iglesia y el Estado, y basa la libertad en el contrato social.” (Latorre Cabal, 1969; 7).

Hugo Latorre (1969) menciona que el enriquecimiento de la corriente humanista dentro de la Iglesia Latinoamericana se dio en el S. XVIII con tres pensadores mexicanos, miembros de la Compañía de Jesús:

- 1) Francisco Javier Alegre, teólogo y matemático. Tratadista del origen de la autoridad, al decir que la autoridad “se funda en la naturaleza social del hombre, pero su origen próximo es el consentimiento de la autoridad”. Impugnador del mercado de esclavos negros.
- 2) Andrés Guevara Basoazábal, filósofo. Luchó contra “aquel prejuicio que en otro tiempo habiase robustecido en la mente de muchos: que la filosofía moderna insensiblemente conduce a la licencia religiosa, y que sus cultivadores por consiguiente, se exponen de voluntad al riesgo de volver las espaldas a la religión católica.
- 3) Pedro José Márquez, padre jesuita. Defendía la idea de que la cultura y la filosofía es patrimonio del hombre, sin importar su condición racial o el tipo de educación.

El primer paso que busca acercar a la Iglesia Católica con el mundo “moderno” fue dado por el Papa León XIII, el cual, a través de su encíclica *Rerum Novarum*, habla de la situación social que vivían los Europeos, este hecho abrió el camino para que los Papas puedan pronunciarse sobre temas de paz, sociales, políticos, económicos, entre otros, concernientes a la población católica. En México se formó la Confederación de Círculos Obreros Católicos, acorde a los principios de dicha encíclica. “En la primera jornada Social Obrera (Zapotlán el Grande, Jalisco, enero de 1923) se decidió la fundación de sindicatos agrícolas, así como cajas de préstamos, etc. Muchos otros movimientos nacieron en estos años.” (Dussel, 1974: 180).

Las posturas teológicas dentro de la Iglesia a principios del siglo XIX fue otro factor fundamental de división entre la iglesia Institución, con posiciones claramente conservadoras y teológicamente “*anti-modernas*”, posicionadas en forma defensiva ante la modernidad que renueva, tanto en su contenido, como en su método, discursos

medievales (Concilio de Trento, Concilio Vaticano I); y la Iglesia pueblo, con una postura crítica, abierta al cambio o a la transformación y teológicamente “*moderna*”, cuyos planteamientos básicos consisten en una apertura al diálogo con la “*modernidad*” del momento y haciendo uso de nuevas herramientas hermenéuticas, fundamentalmente post-kantianas (Romo, 2007).

La problemática político-religiosa emanada desde los años 20 y 30 de Acción Católica, cambió entrando los años 60, donde se comienzan a desdibujar los congresos religiosos que veían a la política como causa de división, mostrándose más interesados por vivir en una fraterna unanimidad y por hacer cristianos, en estrecha relación con fines apostólicos; para transformarse en un proyecto total sobre el hombre y la sociedad, sin tratarse únicamente de llevar de nuevo la fe al individuo que se haya alejado de ella, “sino de recrear un organismo social formado por la doctrina de la iglesia católica en todos sus niveles, incluido el ordenamiento civil y económico. En esta perspectiva no hay distinción entre “religioso” y “político” (Bobbio, et al., 1995: 10).

“El pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II marcan un cambio de rumbo decisivo en lo que respecta a las líneas del planteamiento pastoral. El tema de la “opción religiosa” que ha pasado a ser central en la acción católica posconciliar, representa un distanciamiento respecto de la concepción del apostolado antes mencionada y un parcial reconocimiento de la autonomía de la acción política respecto de los principios que determinan la experiencia del cristiano. La cuestión de la concreción y de la relación que pueda haber entre la persistencia de formas de intervención y de presencia típicas del pasado y el nacimiento de una nueva concepción de la acción católica permanece abierta.” (Bobbio, et al., 1995; 10).

Dussel alude la nueva etapa de la Iglesia latinoamericana perfilarse desde 1955 hasta 1968/(79); comenzando con la primera reunión del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) celebrado en 1955 en Río de Janeiro, pasando por el Concilio Vaticano II (1962-1965), y la segunda Conferencia General del CELAM, celebrado en Medellín (Colombia) en 1968, donde se reafirma la “opción preferencial por los pobres”, para concretarse con la Tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla (México, 1979).

El Concilio Vaticano II convocado en 1962 por el Papa Juan XXIII, estableció un clima diferente de apertura, diálogo y relación con los sectores “modernistas” de la Iglesia,

como con otras iglesias y religiones; la bocanada de aire fresco acotando la brecha del diálogo ecuménico. Respaldada por el Concilio Vaticano II, la teología latinoamericana pudo crecer y evolucionar de manera “autónoma”, dejando de observar y cuestionar las problemáticas de América Latina a través de la mirada europea, a partir de entonces, la teología latinoamericana, camina a paso lento o a “marchas forzadas” hacia su propia *descolonización*, epistémico-racional y político-espiritual.

En los años sesenta Latinoamérica experimentó una irrupción en la escena pública por parte de los pobres/marginados, gracias a las diversas formas de toma de conciencia, organización social y lucha política, los ausentes de la historia se hacen presentes. Esta situación motivó a amplios sectores de la Iglesia a “sentir y experimentar a Dios en medio del clamor de los pobres”; este movimiento denominado por Michael Löwy “movimiento cristiano liberacionista” (Löwy, 1999: 10), es un movimiento sociocultural y religioso que no ve a la teología liberadora como una reflexión teológica emanada de los grandes teólogos o sabios, sino mas bien, de la reflexión y acción teológica de los propios pueblos que luchan por su liberación.

“<<La opción>>, nace del sufrimiento de los pobres, la cual contradice la voluntad de Dios, en esta situación los Obispos señalan que los pobres merecen atención preferencial, cualquiera que sea su situación moral o espiritual (Puebla, 1979). La opción por los pobres, no es una opción exclusiva ni excluyente, sino involucrante, debido a que optar por los pobres de manera preferencial, y a los que no son pobres se les llama a comprometerse con ese amor preferencial”. Al llamar a la opción por los pobres, la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla, menciona que “la situación de pobreza y miseria se ha agravado” (1135) y clasifica a la pobreza en 5 rubros:

1. Quienes carecen de bienes materiales en contraste con acumulación de riqueza a costa de la pobreza de muchos.
2. Quienes han sido privados de su dignidad humana.
3. Quienes carecen de plena participación social política.
4. Quienes son indígenas principalmente, campesinos, obreros, marginados de las ciudades.
5. Las mujeres, porque son doblemente marginadas y oprimidas.

La actitud de “la opción preferencial por los pobres”, desde la posición de la Iglesia como su labor pastoral, ha sido en primera instancia una acción “paternalista” que obra de manera asistencial en pro de los pobres, por medio de dádivas. Posteriormente esa posición se ha ido transformando en lo que se conoce como “promoción” al reconocer la capacidad histórica y de lucha de los propios pueblos explotados y oprimidos bajo un sistema colonial, solidarizándose con él, apoyando la defensa de su dignidad. En el reconocimiento del valor y capacidad histórica de cambio de los pobres, conocida como “evangelización integral”, se respeta y promueve al pueblo, el ser actores de su propio cambio, en otras palabras, ser “sujetos de su propia historia”; en este tenor, la Iglesia se arraiga (en algunas diócesis o parroquias) para convertirse en una Iglesia de los pobres, con los pobres y para los pobres, en la cual, la solidaridad debe estar presente; desde esta perspectiva, la Iglesia tiene una misión integral, de responsabilidad en la vida social y política de su comunidad, que exige que su acción trascienda la esfera de culto, haciéndolo por medio de la pastoral social.

2.1 El Concilio Vaticano II, ayer y hoy.

Ángelo Giuseppe Roncalli, elegido Papa de transición en el conclave de octubre de 1958, convocó a un Concilio Ecuménico Vaticano al transcurrir 90 días de su elección como Papa. Este Concilio, abrió puertas y ventanas para permitir la entrada de un aire renovador, democrático, que respondiese a las condiciones de la sociedad moderna (Fazio, 1994: 52).

La convocatoria al Concilio Vaticano II a diferencia del *Concilio de Trento* (1545-1563)¹⁴ o del *Concilio Vaticano I* (1869-1870) en el cual no hubo alguna representación significativa del obispado latinoamericano, limitando su colaboración únicamente a alinearse y afirmar posiciones centrales y de cristiandad— abrió la pauta a la participación del episcopado latinoamericano, preclaros, obispos y arzobispos para intervenir, confirmando y afirmando las reformas que se estaban gestando en la Iglesia, preparándola para abrirse a la *Evangelización de los Pobres en todo el mundo* (Dussel, 1967). Esta acción fue el primer paso descolonizador por parte de la Iglesia-institución. El intercambio ecuménico —entre Iglesias de todo el mundo, teniendo una participación activa Iglesias del denominado <<Tercer Mundo>>—, de otras formas de ver, sentir, ser, vivir y pensar en el mundo, dio la pauta para que otras teologías, se escucharan en

¹⁴ Cuya mentalidad era de contrarreforma, anclada en el poder supremo de la Iglesia, concentrando su sede de poder en el Vaticano y por ende en el Papado.

uno de los espacios más herméticos y conservadores del mundo. Tres temas predominaron durante el Concilio: “La renovación de la Iglesia, sus deseos de unidad cristiana, y la posibilidad de diálogo entre el catolicismo y el mundo contemporáneo” (Bull, 1967: 45).

El Concilio marcó un cambio en el rumbo de la Iglesia inmersa en una coyuntura de intensos cambios a nivel mundial, potenciada y acelerada por distintos factores como las persecuciones por los nazis, el movimiento ecuménico, los movimientos cristiano-demócratas de Europa y más tarde de Latinoamérica (Bull, 1967); de sus documentos surge el “espíritu posconciliar”, retomado por sacerdotes latinoamericanos, quienes más tarde impugnan el agobio de indígenas, pobres, excluidos, campesinos, obreros, etc., adecuando con ello sus estructuras eclesísticas (Latorre, 1969).

“La idea de un mensaje al mundo desde el Concilio, que fue adoptada por la Asamblea durante la primera sesión, nació de un grupo de cardenales, entre ellos el cardenal Liénart, siendo inspirada originalmente por dos de los teólogos franceses más destacados en el movimiento de los sacerdotes obreros, Congar y Chénu. El mensaje marcaba el acento de modo significativo en la <<fraternal unión de todos los hombres por encima de las fronteras y civilizaciones>> y en la intención de los padres conciliares de comprometerse en el problema de la justicia social en y entre las naciones.” (Bull, 1967; 29).

José Marins (2011), resalta de manera crítica 10 puntos positivos que ha tenido el Concilio Vaticano II; en ese mismo tenor menciona también 3 errores estratégicos (no de contenido) que tuvo dicho Concilio. Sólo mencionaré seis puntos, los más significativos para esta investigación:

1. El Vaticano II ha sido un divisor de aguas, el más importante concilio de la Iglesia, a partir de él, reconocemos que es otro modelo histórico de Iglesia el que se plantea y se genera, se realizó un concilio Universal por primera vez.
2. La metodología, es la primera vez que se dice un Concilio Pastoral, que parte de la vida y desde allí surge VER; JUZGAR; ACUAR.
3. La posibilidad de generar espacios de colegialidad episcopal como lo fue Medellín.
4. La Teología de la Liberación. El episcopado latinoamericano es el único que sale ya con un plan de trabajo y de asumir el proceso de VATICANO II. LG #26, #9 y #1

5. Importancia y descubrimiento de los laicos/as en una nueva perspectiva, insistiendo en la línea de Paulo Freire, SER SUJETO.
6. La Iglesia desde el comienzo habla al mundo, pide al mundo que nos ayude a reflexionar lo que podemos colaborar para ayudar a la humanidad. El pobre como una referencia que la Iglesia no puede dejar de lado. EL pacto de las catacumbas.

3 errores prácticos:

1. Se propuso el espíritu del concilio con gente formada en una mentalidad de la neocristiandad. Decían cosas muy buenas pero no se alcanzó a reestructurar el Ministerio ordenado en la Iglesia.
2. No se pudo desarrollar de modo efectivo la Inculturación, un Concilio de voz fuertemente europea.
3. Se confió la aplicación del Concilio a la curia romana. (Marins, 2011).

2.1.1. Medellín 68.

El 8 de diciembre de 1965 se clausura el Concilio Vaticano II, y su encíclica sobre la cuestión social <<Populorum progressio>> tiene una gran repercusión en Latinoamérica, simplemente su asimilación fue a nivel continental, a esto responde la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín en 1968; en dicha conferencia no solo se buscaba la correcta aplicación del Concilio, de la misma manera se afirma el compromiso del *voto preferencial por los pobres*.

La Conferencia fue marcada por tres hechos base, 1) “la intercomuni3n acordada el 5 de septiembre a hermanos separados de otras Iglesias cristianas y observadores de la Conferencia”; 2) “doscientos universitarios y obreros que en el caf3 La Bastilla fueron discutiendo los mismos problemas que los obispos, siendo noche tras noche disueltos por la polic3a”; 3) “los textos de las conclusiones fueron dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma. Todos ellos tuvieron sus secuencias” (Dussel, 1974).

Medell3n 68 dejo ver la importancia de las llamadas Comunidades Eclesiales de Base (CEB’s) o Comunidades Cristianas de Base (CCB), al hablar del movimiento de los laicos como un signo de mayor densidad eclesial cuando es apoyado en el testimonio de equipos o comunidades de fe; se ve a la comunidad cristiana de base como el primer y fundamental n3cleo eclesial.

2.2. La Teología de la Liberación, ¿una teología latinoamericana?

En Europa durante el siglo XIX comenzaron a posicionarse dos posturas diferentes en los ámbitos teológicos y eclesiales, abriéndose una brecha entre las posturas teológicas *modernas* y las *anti-modernas* o *conservadoras*. El Concilio Vaticano II fue el parte aguas histórico que permitió que las teologías *progresistas* europeas se abrieran al diálogo con la *modernidad* del momento. En el campo latinoamericano, después de dicho Concilio, la teología dejó de ser una calca de las corrientes y reflexiones eurocéntricas, para convertirse a la postre, en una corriente “autónoma” abarcadora de muchas perspectivas teológicas, que esbozan su reflexión desde un sentido revolucionario, abocado a la transformación del sistema económico y de las estructuras sociales. El método de estudio estructural funcionalista, donde se consideraba que la sociedad era estable y debía permanecer así, considerando cualquier cambio como una agresión al orden establecido, fue dejada de lado por el análisis de marginación de la Teoría de la Dependencia y el marxismo (Fazio, 1994).

La teología latinoamericana se compone por tres etapas que con el transcurso del tiempo, los procesos histórico-coyunturales y de reflexión crítica han pasado de ser teologías de cuño europeo a teologías autóctonas encarnadas e inculturadas en los rubros *indígenas*. La primera etapa se da con los estudios de teología en seminarios y universidades en Europa, asimilando y reproduciendo de manera sistemática lo aprendido en otro contexto. En la segunda etapa se comienzan a abrir espacios por parte del CELAM para el estudio teológico dentro del continente [Latino]Americano, tomando en cuenta su realidad. La tercera etapa se da con la toma de conciencia de una relación dialéctica dominador-dominado y su lucha por la liberación. La manera de vivir una vida religiosa en armonía con las tradiciones autóctonas de los pueblos originarios del continente, conduciendo a “una teología auténtica desde las propias culturas ancestrales indígenas”.

Dussel considera que la primera generación de “teólogos de la liberación” fue, la encabezada en el siglo XVI por los frailes Bartolomé de las Casas, Domingo de Vico, Antonio de Montesinos entre otros. “Bartolomé de las Casas al igual que un Josué de Acosta SJ (1539-1600) en el Perú, Bernadino de Sahagún OFM (1590) en México, entre otros, son los teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización” (Dussel, 1995: 38; Dussel, 1975). Para esta generación

el pecado sociopolítico del momento era la conquista, vista como praxis de “pecado y gravísima injusticia”. Fueron, religiosos, sacerdotes, indígenas y seculares liberales, los que constituyeron en sus luchas independentistas, desde finales del siglo XVIII y principios del XIX, la segunda generación (dentro de ésta, encontramos a Miguel Hidalgo, José María Morelos, Fray Servando Teresa de Mier, entre tantos otros):

“La expulsión de los jesuitas (en 1759 en Brasil por obra del marqués de Pombal, y en 1767 en América hispana por decisión de Carlos III Borbón) significa un fuerte golpe a la aspiración de los criollos y la implantación de una cierta hegemonía por parte de la burguesía comercial monopólico peninsular. Desde las guerras de los *comuneros*, y siguiendo la ininterrumpida tradición desde el siglo XVI de las rebeliones indígenas, en la segunda parte del siglo XVIII surge *explícita* una nueva *Teología de la Liberación*. Pero los sujetos que profieren esta teología no son ya los proféticos misioneros *españoles*, sino que ahora son los indígenas, los criollos contra sus antiguos maestros de cristianismo: contra los españoles y portugueses.

Un Túpac Amaru define en sus proclamas por las que convoca a la rebelión una explícita *Teología de la Liberación* [...]

En la praxis emancipatoria, desde la situación de clase oligárquica, los sacerdotes, curas, profesores, religiosos, laicos universitarios comienzan a formular la "justificación" teológica de sus guerras. Nace así, sobre las ruinas de la teología de la cristiandad, una reflexión que se expresa fuera de las cátedras (vuelve a ser no académica, como en los primeros tiempos de la conquista), en los púlpitos, en el grito que convoca ejércitos [...] Se trata de un nuevo momento no académico, práctico y político de la reflexión a partir de una fe comprometida en un proceso de liberación, y por ello desideologizante.” (Dussel, 1995; 51-56).

La herencia histórica de estos teólogos y laicos, es releída y asimilada, desde la experiencia actual de conflictos a los que se enfrenta el subcontinente, alimentando a la nueva generación de teólogos de la liberación que brotó en los años 60. Algunos teóricos mencionan que la Teología de la Liberación se dio en tres etapas: 1. Gestación (1962-1968), 2. Génesis (1969-1971) y 3. Crecimiento (1972-1979).

“La TL, como proceso, ha pasado etapas, marcada por procesos locales, por ejemplo, la reflexión teológica desde el "cautiverio" en Brasil respondió a contextos de la sociedad e Iglesias brasileñas muy determinados bajo la

dictadura militar: a fines de los años setenta la reflexión sobre el "Dios de la vida" contra el "Dios de la Muerte" e idolatrías en Centroamérica respondió a escenarios militarizados y de guerra [...] El derrumbe del socialismo real ha obligado a repensar las propuestas estratégicas de muchos intelectuales simpatizantes de la TL que habrían sublimado la revolución cubana y el proceso sandinista. En cierta medida la crisis de los paradigmas sociales desatará la imaginación y la creatividad de muchos agentes pastorales que habían quedado atrapados en los simplismos y reduccionismos ideológicos. Sin embargo, la Teología de la Liberación no ha optado por el socialismo ni por el marxismo tan vapuleado en estos tiempos. La TL en tanto movimiento eclesial ha optado, como ya señalamos, por los pobres y éstos han crecido en cantidad y en marginación en las últimas décadas. Esta opción por los pobres ha sido ratificada en numerosos eventos oficiales, por la reciente reunión del CELAM en Santo Domingo, octubre de 1992 como por importantes reuniones a nivel universal (Sínodo extraordinario 1985). En síntesis se podría afirmar que el movimiento de la TL ha sacudido el proceso de aburguesamiento en que había caído la Iglesia católica y que en torno a la "cuestión social" lanzado por el viejo catolicismo social desde León XIII en el siglo XIX se ha recuperado la acción social entre los tejidos de base de la sociedad." (Barranco, 1994).

El momento coyuntural por el que se estaba pasando la Teología de la Liberación en Latinoamérica, fue de gran agitación social: en Nicaragua los enfrentamientos entre sandinistas y "contras", eran acompañados por violentos actos de represión por parte del gobierno de derecha que imperaba en Guatemala; los escuadrones de la muerte, grupos paramilitares apegados al régimen militar de El Salvador, implantaban el terror y muerte sobre las poblaciones. Los constantes golpes de Estado y dictaduras militares en Sudamérica hacían descender hacia el pueblo todo su poder autoritario apoyado por Estados Unidos; y a la par de la pobreza sufrida por los pueblos, las persecuciones, acosos, expulsiones dentro de la Iglesia y por parte de los Estados a religiosos, buscaban frenar el avance de conciencia social y destruir los movimientos de liberación apoyados por obispos, sacerdotes y laicos. Estaba en su pleno apogeo la ideología de la guerra fría.

A lo largo de la historia contemporánea concerniente a la Teología de la Liberación, se han dado tres tipos de movimientos en distintas secuencias cronológicas, pero interconectados entre sí:

1. Las Comunidades Eclesiales de Base: surgieron en Brasil antes del Concilio Vaticano II, aunque también se pueden considerar su aparición en algunas partes de Europa con las pastorales obreras.
2. La Teología de la Liberación: se comienza a hablar de dicha corriente a finales de los años 60, dentro de la Conferencia del Episcopado Iberoamericano en Medellín, Colombia (1968). El término Teología de la Liberación se dio a conocer con el libro *Teología de la Liberación, perspectivas*, escrito por Gustavo Gutiérrez (1971). Dicha teología orienta la misión de la iglesia al contexto latinoamericano, influenciada en gran medida por la doctrina de la teología progresista europea y de las corrientes marxistas y neomarxistas; proponiéndose como apoyo espiritual, intelectual y doctrinal para las Comunidades Eclesiales de Base y los movimientos de liberación.
3. Cristianos por el Socialismo: inició en 1971-72, durante la época de Allende en Chile, buscaba ser una organización de cuadros para la militancia cristiano-marxista.

Con la Teología de la Liberación se tiene una concepción de la iglesia en primera instancia, como un movimiento comunitario, de red de grupos y colectivos, el cual tras el Concilio Vaticano II da un giro copernicano, sustentado y respaldado con anterioridad por las Comunidades de Base o Comunidades Eclesiales de Base, en búsqueda de la reivindicación de los pueblos sometidos bajo el yugo colonial/imperialista de países desarrollados; en este mismo tenor se abanderan a los derechos humanos como una exigencia física y moral, como productos históricos, éticos, de ideales utópicos, entre otros.

2.3 Algunos lineamientos teológicos.

Para poder comprender de mejor manera a la Teología de la Liberación, es necesario partir de sus bases etimológicas y epistemológicas. Para G. Gutiérrez (2008), la teología es inherente a una vida de fe que busca ser auténtica y plena y por lo tanto a la puesta en común de esa fe en la comunidad eclesial. Y, se manifiestan en éstas (creyentes y comunidad eclesial) un esbozo de inteligencia de la fe, disolviendo el prejuicio de ser una actividad (al igual que la filosofía) compleja, propia de intelectuales.

Dentro del ámbito de la teología clásica, se han trazado senderos por los que debe transitar la reflexión teológica, las cuales, contienen dos funciones que son

consideradas básicas para que se pueda hablar de la teología que son la teología como sabiduría y la teología como saber racional.

La teología como sabiduría, se orienta hacia el progreso espiritual y a la a la meditación sobre la Biblia. Ubicada durante los primeros siglos de la Iglesia; se caracteriza por ser una teología monástica, es decir, recluida en “una vida espiritual alejada del quehacer mundano. “deseosa de entrar en diálogo con el pensamiento de su época, esta teología usó categorías platónicas y neoplatónicas. En estas filosofías encontró una metafísica que subrayaba la existencia de un mundo superior y la trascendencia de un absoluto del que todo venía y al que todo retornaba” (Gutiérrez, 2008: 69).

La teología como saber racional, comienza a constituirse a partir del siglo XII, estableciéndose como “ciencia” o como “ciencia subalterna” según las categorías aristotélicas. Uno de sus máximos exponentes fue Tomas de Aquino, quien consideraba a la teología no únicamente como ciencia, sino también, como sabiduría, como una disciplina intelectual, producto del encuentro de la fe y la razón; cuya fuente es “la caridad que une al ser humano con Dios” (Gutiérrez, 2008: 70).

La importancia de yuxtaponer el saber racional y por ende la ciencia, con las cuestiones espirituales, es necesaria según G. Gutiérrez para poder obtener una reflexión teológica a lo largo de la *praxis histórica*.

“La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Es evidente, por ejemplo, la importancia de las ciencias sociales para la reflexión teológica en América Latina. Un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe.” (Gutiérrez, 2008; 71).

La *praxis histórica*, se ha planteado como un redescubrimiento de la caridad como centro de la vida cristiana en donde, se posiciona a la fe como un “acto de confianza, de salida de uno mismo, como un compromiso con Dios y con el prójimo. Es el fundamento de la praxis del cristiano, de su presencia activa en la historia.”

El antecedente de la *praxis histórica* se da con las órdenes mendicantes cuyos aportes se concretan en la vida mixta, constituida por acciones contemplativas y activas (*in*

actione contemplativus), que buscaban transmitir a los demás lo observado (*contemplata aliis tradere*).

La escatología, basada en el Evangelio, ha permitido en el caso de la Teología de la Liberación, recalcar la importancia de la *praxis histórica*, puesto que esta <<la *praxis histórica*>> supera la *ortodoxia*, “entendida como una proclamación y reflexión sobre afirmaciones consideradas verdaderas”, limitando y nivelando la consideración de la casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana, refiriéndose al apego casi irrestricto a “una tradición caduca o a una interpretación discutible”. Siguiendo este orden de ideas, “la *praxis*”, es el elemento hermenéutico ineludible en busca de lo correcto, es decir, de la <<*ortopraxis*>>.

En este mismo tenor la teología debe ser un pensamiento crítico de sí mismo y de sus propios fundamentos, carente de ingenuidad en sus discursos; es también “una actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana”. La reflexión teológica deviene de una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la palabra de Dios.

“La <<Teología de la Liberación>> –de la cual la <<teología de la revolución>> estudia su punto de partida, la <<teología política>> sus condicionamientos, la <<teología de la esperanza>> su futuro, la teología del cuestionamiento>>un aspecto– pretende, simplemente *tematizar* científicamente la estructura concreta que se cumple en la dialéctica profeta-pueblo en su totalidad, lo que dicho de otra manera, *es toda la teología tradicional puesta en movimiento pascual desde la perspectiva de los oprimidos.*” (Dussel, 1974; 346).

El concepto de liberación, enraizado en la praxis social latinoamericana (la acción y reflexión crítica), provee al hombre de herramientas para transformar su realidad y superar su situación de marginalidad. Abarca tres enfoques:

1. Las aspiraciones de las clases sociales y pueblos oprimidos, subrayando el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y pueblos opulentos. Frente a esto, el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista, parecen algo asépticos y, por consiguiente, falseando una realidad trágica y conflictual.

2. La historia como un proceso de liberación de hombres y mujeres en el que estos van asumiendo conscientemente su propio destino.
3. Hablar de liberación permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas, que inspiran la presencia y el actuar del ser humano en la historia. (Gutiérrez, 2008; 113-114).

2.3.2. Algunas características de las Teologías de la Liberación.

1. No se conciben como la única teología válida o posible.
2. Son teologías adjetivas: según la perspectiva hermenéutica adoptada a las particularidades de cada realidad.
3. Sus aportes son metodológicos: “ver, juzgar, actuar” refiere a un proceso de reflexión-acción basado en tres pasos: Análisis de la realidad-Reflexión de la fe-Práctica evangelizadora. “praxis, reflexión, praxis”.
4. *Ortopraxis*: la práctica en busca de lo correcto, sin dogmas (ortodoxia).
5. El sujeto explícito para la ortopraxis es la mujer marginada, el indio, el pobre, etc.
6. Historicismo: medio principal de estudio y crítica a los sistemas político-económico-sociales y culturales. Sus premisas son la praxis histórica y la reflexión filosófica.
7. Pedagogía de la liberación como herramienta de concientización del pobre/oprimido.
8. Manifiestan que la pobreza no es casual sino causal.
9. Abiertas al diálogo intercultural, interreligioso, ideológico, etc.
10. Relectura del evangelio apoyado en las ciencias sociales asimilándolas a nuevos contextos históricos.
11. Pascua (“pasaje”): camino por el desierto a lo largo de la historia de la humanidad, desde la pecabilidad ontológica de hombre sin salvación (pecado original) hasta la irreversible salvación en Cristo (escatología).
12. La praxis cristiana es el punto final y de partida en la reflexión teológica.
13. Liberación como principio de una nueva forma de ética, de ser, de vivir; en el ámbito cultural, es la construcción de un hombre histórico nuevo que supere la alienación y el colonialismo opresor. Liberación para superar el subdesarrollo. La liberación final es escatológica. El tema de la liberación es propiamente bíblico y atraviesa toda la tradición cristiana. Por el Movimiento de Educación de Base

(MEB) fue utilizado como fundamento del método (concientización es igual a liberación).

14. Nueva Eclesiología: conversión estructural dentro de las Iglesias y comunidades en nuevos estilos sociales y económicos.
15. Cristianismo primitivo: surge en un modelo social periférico del modo esclavista de producción, por lo cual es un movimiento de masas y de clases dominadas que pretenden abolir la dominación.
16. Solidaridad: colocarse en el lugar del otro, de las mayores víctimas excluidas de los procesos sociales y que por ende sufren la dominación/explotación (mujeres, minorías étnicas, pobres, naturaleza).

III.3. Revisión crítica de la Teología de la Liberación: un análisis desde la modernidad/colonialidad.

La Teología de la Liberación, ha sido para sus iniciadores un ejercicio que conjuga la experiencia eclesial con la reflexión académica, donde las ciencias sociales juegan un papel indispensable en la interpretación adecuada de cada momento social, político y económico; “es un manifiesto genuino de y para la liberación humana” (Gogol, 2008: 109) con miras en el presente, para alcanzar en el futuro la tan anhelada utopía, que es en este caso, una praxis histórica en transición, movilizadora y subversiva; además de ser, un acto de denuncia al orden existente, sin dejar de lado su anuncio profético de tiempos mejores en un orden social distinto inmerso en una nueva sociedad.

La Teología de la Liberación se contrapone a la idea de desarrollo, acusándola de ser un proceso limitante en la emancipación social, al dividirla en una dualidad entre desarrollado y sub-desarrollado, en otras palabras, es la sociedad moderna y desarrollada la que logra su estatus mediante la imposición de un modelo colonial a los pueblos periféricos sometidos a ese desarrollo.

“El sabernos parte de una cultura dominada (dentro de una dialéctica de dominación) plantea al teólogo la cuestión crítica de descubrir el nivel de su participación en el proceso de dominación. En efecto las élites culturales (lo mismo que las políticas, económicas, etc.) juegan internamente en los países coloniales un papel subalterno de dominación, de domesticación. Ellos son, inconscientemente los encargados de hacer sus respectivos pueblos una masa dispuesta, resignada, pacífica en la opresión, la injusticia, el hambre

[...] La clase ilustrada (aun teológicamente) de los países coloniales es la acrítica <<internacionalización>> misma de la opresión: <<alojan al opresor en sí>>; son <<subopresoras>>. En el mejor de los casos son liberales-progresistas o desarrollistas. La alternativa (en todos los planos) para ellos, es la siguiente: para alcanzar el desarrollo (modelo ideal) de los pueblos nordatlánticos es necesario aprender todo de ellos para superar nuestro subdesarrollo político, económico, cultural, cristiano.” (Dussel, 1974).

G. Gutiérrez, complementa las ideas de Dussel y argumenta que la situación de dependencia que sufren los países subdesarrollados o periféricos, tiene que ver con la distribución inequitativa de la riqueza bajo un sistema económico capitalista que divide al mundo en centro y periferia, ubicando en el centro, a los países desarrollados y en la periferia a los países subdesarrollados o dependientes.

“Se percibe mejor que la situación de subdesarrollo es el resultado de un proceso y que, por lo tanto, debe ser estudiada desde una perspectiva histórica. Es decir, en relación al desarrollo y expansión de los grandes países capitalistas. El subdesarrollo de los pueblos pobres, como hecho social global, aparece entonces en su verdadera faz: como el subproducto histórico del desarrollo de otros países. En efecto, la dinámica de la economía capitalista lleva al establecimiento de un centro y de una periferia, y genera, simultáneamente, progreso y riqueza creciente para los menos y desequilibrios sociales tensiones políticas y pobreza para los más.” (Gutiérrez, 2008; 162).

Gustavo Gutiérrez retoma de la obra de Hegel el concepto de señor y siervo, introduciendo el tema histórico dentro de la filosofía y teología, asumiendo a la historia universal, como el progreso de la conciencia hacia la libertad, por medio del cual la humanidad se mueve “de la conciencia de la libertad, a la libertad real” (Gogol, 2008). La ruptura epistemológica a la que alude G. Gutiérrez, de Marx con respecto a Hegel, es producto de la lectura y análisis que hace de las *Tesis sobre Feuerbach*, donde menciona que Marx ha superado dialécticamente tanto al materialismo como al idealismo, citando la frase de Marx: “los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de transformarlo”; conservando del primero “la objetividad del mundo exterior, y del segundo la capacidad transformadora del ser humano” (Gutiérrez, 2008: 103). Continúa diciendo que para Marx, conocer esta indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo, y a partir

de allí, Marx comienza a construir “un conocimiento científico de la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista en la que se da en concreto la explotación de unos seres humanos por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que la persona humana pueda vivir como tal” (Gutiérrez, 2008: 103). Y finaliza diciendo que Marx forma categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia.

Podemos hablar de teologías de la liberación, puesto que, “se trata de un fenómeno eclesial complejo, más que de un sistema de ideas, es un conjunto de prácticas pastorales y experiencias diversas a nivel latinoamericano cuyo componente más relevante es que sus protagonistas son los pobres. Miembros de comunidades rurales, suburbanas, indígenas, agrupados en lo que generalmente se llama comunidades eclesiales de base (CEB)” (Perez-Rayón, 2009: 355).

3.1 Descolonización desde las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's): Cuestiones metodológicas.

En un día próximo no quedará piedra sobre piedra del edificio parroquial.
Pero sólo los campanarios estarán en el suelo:
se levantará una iglesia de sus ruinas cuando se pongan en pie otras “comunidades”.

André Aubry: Una Iglesia sin parroquias.

Se entiende por Comunidad Eclesial de Base a aquella expresión organizativa venida de sectores populares que comparten una identidad cultural y religiosa, se apoyan en la metodología de la educación popular para dinamizar sus procesos y prácticas sociales reivindicativas, de resistencia y de alternativa ante la problemática local de dominación y explotación orientadas por una utopía de una sociedad fraterna, sororal, libre y justa (Gómez, 1986).

Para que pueda existir una teología, es necesaria una reflexión y para que pueda haber una liberación, se necesita de una *praxis*; muchas veces los teólogos podrán teorizar, participar y sistematizar las experiencias y reflexiones, pero como ellos mismos reconocen, la importancia trascendental es de las bases, puesto que, son causa y efecto del trabajo pastoral y teológico que ha desembocado en movimientos de liberación. El más claro ejemplo de dicha hipótesis, es el trabajo del “padre” de la Teología de la Liberación, Gustavo Gutiérrez, quien recopila y sistematiza experiencias

dadas en las CEB's, contribuyendo con ricas aportaciones y reflexiones teóricas y teológicas.

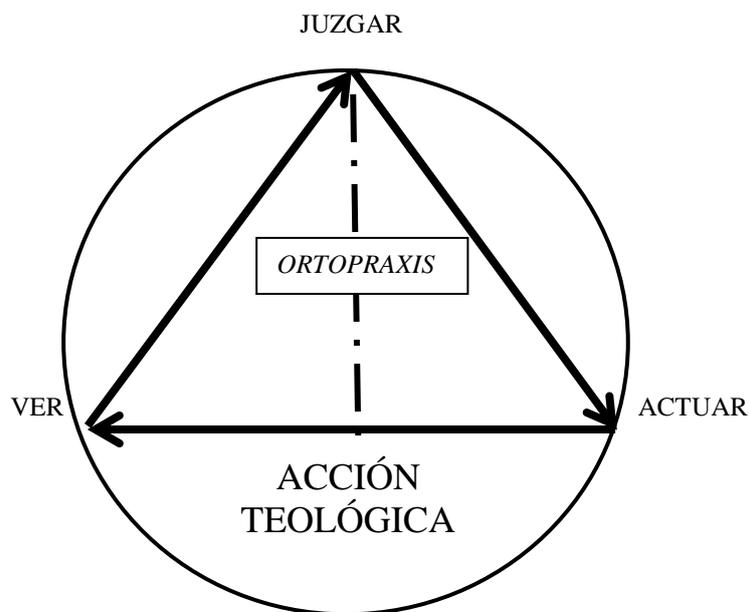
“La comunidad cristiana profesa una "fe que opera por la caridad". Ella es – debe ser- caridad eficaz, acción, compromiso al servicio. La teología viene *después*, es acto segundo [...] La teología no engendra la pastoral, es mas bien reflexión sobre ella [...]" (Gutiérrez, 2008; 81).

La emergencia de los pobres que toman conciencia iniciando la marcha para conformarse como un nuevo sujeto histórico, constituye en el pueblo un nuevo lugar social, en los ámbitos del conocimiento y en su práctica transformadora. Cuando la Iglesia se convierte en la “Iglesia de los pobres” quiere decir que sus integrantes (los pobres) son sujetos protagónicos de su historia, con voz y autoridad. (Casaldáliga, et al., 1993).

El punto nodal desde el cual parten las teologías de la liberación es la relación directa con los movimientos de liberación, con la *praxis liberadora* y con la práctica pastoral agrupada en Comunidades Eclesiales de Base (CEB's); la praxis a diferencia de las teologías europeas no funge únicamente, como un elemento de verificación de lo verdadero, sino como constructora de la verdad, dada de manera contextual y provisional hasta la llegada del Reinado de Dios (Romo, 2007). De las reflexiones dentro de estas comunidades parten varias interrogantes como lo son: “¿Qué significación tiene, a la luz de la fe, la praxis liberadora? ¿Tiene esta praxis algo que ver con el servicio incondicional al Reino de Dios y con la fidelidad a la causa de Jesús? ¿Qué valor cristiano tiene la participación de los creyentes y de las comunidades cristianas en estas prácticas liberadoras? ¿Qué significación tiene la totalidad del mensaje cristiano leído e interpretado desde esta praxis de liberación? ¿Cómo es posible profesar la fe cristiana en una situación de dominación, de opresión, de injusticia y de violencia estructural e institucionalizada? ¿Cómo puede el Evangelio ser predicado en esta situación histórica? ¿Cómo pueden las iglesias y la sociedad superar el escándalo de un continente masivamente cristiano y a la vez atravesado por estas situaciones que contradicen radicalmente el Reino de Dios y sus exigencias?” (Romo, 2007).

“Somos testigos de un hecho innegable de extraordinario valor histórico, sociológico, y teológico: la América india-afro-latina está tejida por una inmensa red de comunidades

cristianas de base.” (Baldeón Larrea, 1993). En estas comunidades de base los métodos utilizados varían un poco, aunque en su estructura parten de lo mismo (“ver”, “juzgar”, “actuar” el cual se refiere a un proceso de reflexión-acción con tres pasos: Análisis de la Realidad-Reflexión de fe- Práctica evangelizadora.); son la base para la praxis de las teologías de la liberación, puesto que el primer autor y actor de dichas teologías es el propio pueblo que va despertando su conciencia y actuando en base a su fe; es un círculo metodológico en espiral ascendente (Romo, 2007): Ver, Pensar, Actuar, Evaluar y Celebrar. “Ver” a partir de los ojos del propio pueblo explotado y oprimido la vida cotidiana; “Pensar” analizando la realidad concreta en la que viven los miembros de las CEB’s; “Actuar” es la praxis transformadora; “Evaluar” la acción ante la perspectiva de la utopía querida; “Celebrar” la combinación de la experiencia espiritual producida por la acción “ortopráctica” y la expresión religiosa (Romo, 2007).



La metodología utilizada en las CEB’s, ha sido tan trascendental, que se podría decir que la educación popular¹⁵ nació de las experiencias de “concienciación”¹⁶ iniciadas en el Brasil, dentro de las campañas de alfabetización del Movimiento de Educación de Base (MEB), pasando de la conciencia ingenua a la conciencia crítica (Meyer, 1984). El

¹⁵ Engloba procesos educativos desarrollados entre y por los sectores populares partiendo de la experiencia acumulada en su vida cotidiana, su cultura, su estructura organizativa y de lucha, ligados a la constitución de la organización popular, emanando del pueblo el sujeto histórico que propicia la síntesis entre el saber popular y el saber intelectual, útil al pueblo en la perspectiva de una transformación social global.

¹⁶ Palabra acuñada por Paulo Freire, véase en sus obras; “la educación como práctica de la libertad, México, Siglo XXI, 1969, 151 pp. También: Pedagogía del oprimido, México, Siglo XXI, 1970, 240 pp.

lenguaje, de índole profético, anuncia “la buena nueva”, es decir, la llegada de “una nueva tierra y un cielo nuevo”, y que al mismo tiempo denuncia todo aquello que lo obstaculiza; es un lenguaje oral y en constante diálogo con el otro, en un entorno *trans-ontológico* de habla-escucha, esto es, de forma solidaria, recíproca y combativa, desencadenando la “palabra generadora”, que no es otra cosa más que, el pronunciamiento de un pueblo, su verdad, su conocimiento, su fe y esperanzas, que crean una nueva realidad en el entorno semántico material y espiritual. “En las CEB's este proceso educativo se desarrolla mediante la reflexión crítica sobre la vida del pueblo (sus problemas vistos desde su explicación más estructural como contradicción de clases) y la Biblia y otros contenidos religiosos que desde esa perspectiva, adquiere un nuevo significado que produce el despertar de la conciencia y la motivación para una práctica social contestataria que reivindica los derechos y aspiraciones económicas, políticas, culturales y religiosas del pueblo [...] En este sentido, la lectura de la Biblia y otros contenidos religiosos, que adquieren un nuevo significado desde la perspectiva de las clases populares en su dilema vital de opresión-liberación, que se comprende desde sus raíces estructurales mediante la herramientas del análisis social, constituye el factor educativo decisivo que permite la "ruptura epistemológica" en la conciencia y en la práctica religiosa y política de las CEB's.” (Gómez-Hermosillo, 1986).

A pesar de reconocer sus limitantes en el ámbito político inmediato, Rogelio Gómez da razón del trabajo realizado por las CEB's, como una fuerza potencial de transformación social dentro de los movimientos populares, desempeñando actividades socio-político-económicas, como las cooperativas de consumo, proyectos de nutrición, grupos de teatro entre otras; “[c]iertamente, la experiencia de las CEB's en México no parte de la búsqueda de las contradicciones más agudas para impulsar desde ahí los procesos organizativos. Más bien nos refiere a una táctica de acumulación paulatina de fuerzas y al impulso de proyectos autogestivos que ayuden a mejorar los niveles de vida del pueblo [...] Una de las actividades principales de carácter socio-político, del conjunto de las CEB's es el impulso de tareas de solidaridad, tanto con sectores obreros y campesinos de nuestro país en lucha como los procesos centroamericanos.” (Gómez-Hermosillo, 1986).

3.2. Algunas limitantes de las Teologías de la Liberación.

El análisis interpretativo de la realidad de los teólogos, necesita de gozar de autonomía para poder realizar la interpretación socio-analítica del fenómeno moderno/colonial

desde su propia racionalidad; la fe, en este sentido debe respetar la autonomía racional y debe de hacer una lectura teológica, “aunque la fe pueda entrar en la composición del horizonte hermenéutico del análisis social, no constituye sin embargo el punto de partida de ese análisis. Al contrario, tendrá que respetar su legítima autonomía. Lo que sí podrá y tendrá que hacer es una lectura teológica del texto sociológico.” (Boff, 1979: 16).

El problema de la Teología de la Liberación, es que a pesar de buscar la disolución de poderes dentro de la Iglesia y el mundo, está atada en cierta medida, a esta institución –y su poder–, la cual, la ha vetado, perseguido y condenado. Es necesario entonces, que los teólogos, párrocos, obispos, funden sus propias “iglesias sin parroquias”¹⁷ donde la verdadera Iglesia sea el pueblo y sólo él, no los teólogos ilustrados, jerarcas, burócratas, etc., sino el pueblo creyente que en su *ortopraxis* hace la teología... Teología de la Liberación, que suma esfuerzos y que a pesar de que se le augura su extinción ha encontrado diversas formas y canales, para continuar con su compromiso social.

Las posturas en torno a la discusión teórica y teológica concerniente a la Teología si es o no liberadora por antonomasia. En este mundo de dualidades, para que pueda existir una Teología de la Liberación tuvo necesariamente que existir una teología colonial. Se debe de examinar con mirada crítica que sí existe una teología que justifica la opresión; como se sabe, su presumida apolitización es señal de una política asumida explícitamente: no cuestionar el statu quo. Pues bien, esa actitud era y sigue siendo eminentemente política, favorecedora de una situación dominante que engendra injusticia social.” (Boff, 1979: 16). Hay una teología de la dominación colonial, cuya corriente venida más allá de la época de las cruzadas, arrastra esquemas y planteamientos de clasificación y dominio teológico según la concepción racial. Desde la clasificación teológica de los continentes con el famoso mapa de T en O (Mignolo, 2007: 47-49), pasando por las cruzadas, las guerras de reconquista en España, la justificación de la conquista de América –*ego conquiro*–, el debate sobre la racionalidad en los “indígenas” y “negros” y por ende su sometimiento, servidumbre y esclavitud; la “guerra justa”¹⁸ y la evangelización/opresión que han padecido y sufren “los condenados de la tierra” (Fanon, 2001), obedece a un patrón colonial de poder basado en la idea de raza como plataforma y cuya mampara constituida por el eurocentrismo

¹⁷ Como lo menciona André Aubry en su libro: Una iglesia sin parroquias, México, Siglo XXI, 1974, 194pp.

¹⁸ De Francisco de Vitoria

ha legitimado el proceso de dominio colonial en las áreas básicas para la existencia social (Quijano, 2006).

Tal como lo señala André Aubry “la evangelización en América Latina lleva las huellas de un doble pecado de origen. El primero es el de la conquista, que amordazó el anuncio libre y gratuito del evangelio disfrazado en *requerimiento*. Éste no pregonaba un mensaje sino sólo que “esas gentes obedeciesen al Papa”, el que había entregado estas tierras al gobierno y jurisdicción de su majestad el Rey de España “domador de las gentes bárbaras”, pues los indios, para él eran los que tomaban el relevo de los moros. El texto del requerimiento del Cedulaario Indiano, promulgado por el Consejo Real de Indias y fechado en 1533, al presentar su resumen del cristianismo, olvida hasta la simple mención de Jesucristo, pues lo que le interesa es enaltecer a Pedro, como primer papa, por la entrega que hizo su sucesor a España del Nuevo Mundo [...] El segundo pecado de origen, hoy más notable por aquellas perspectivas y por una sensibilidad nueva a la que nos acostumbró recién el Vaticano II, es la falta de política evangelizadora del Concilio de Trento, que solo tenía una estrategia sacramentalista, debido a sus objetivos antiprotestantes. La evangelización se hace en la calle, en los hogares; sale al encuentro del hombre donde está, sin más “con gratitud, alegría y sencillez de corazón” (Aubry, 1974: 118-119).

¿Cuántas guerras atroces no se libraron en nombre de Dios?, ¿No son las cruzadas, la conquista y el dominio colonial-moderno efecto de ello? El sistema colonial de poder, el capitalismo, el eurocentrismo y hasta la corriente más “moderna” de estas dos últimas: el neoliberalismo; han sido legitimadas desde la teología. Una élite oligárquica de derecha, integrista defiende el pasado de la cristiandad como el modelo abstracto ideal (Dussel, 1974: 343). Las posturas retrogradas y genocidas siguen pesando en las ideologías de las iglesias, donde el orden del capital es regulado por la mano invisible del dios mercado, dueño ahora del cielo y la tierra. ¿No es justificación teológica que en el imperio actual más grande del mundo su presidente jura con la mano en la Biblia defender los intereses de su país? Intereses que buscan afianzar el control hegemónico del *sistema-mundo moderno/colonial*, por medio de guerras, golpes de Estado, crisis económicas y una larga lista de etcéteras, –planeadas y promovidas por la CIA, el Pentágono, el Banco Mundial, Wall Street y otros–; para poder seguir imponiendo su modelo de “civilización” “moderna”, “democrática”; basada en el consumo exacerbado de productos y servicios (consumismo) que no buscan ni

promueven el *Buen Vivir* de la población mundial, sino, más acumulación del capital hacia las arcas de los centros de dominio hegemónico-imperial.

II.4. Descubriendo a Jesús con rostro indígena: De la pastoral indigenista a la Teología India.

Aquí busqué y encontré al Indígena y al Moreno
como esa cara cultural desconocida de la humanidad,
anhelada por el occidental cansado por un inculto desarrollo que no lo llenaba.

André Aubry: Una Iglesia sin parroquias.

En los procesos iniciales de los trabajos pastorales y teológicos a partir del S. XX (al menos en México) el indígena era considerado objeto de acción y estudio; no como sujeto de la misma, con las capacidades de forjar su propia liberación. Pero durante los procesos iniciales de concientización por medio de la educación, en que “el indio aprende a leer y escribir, misteriosamente aprende a ser libre” (Fazio, 1994: 61)

Ha sido lento el trayecto hacia la conformación de una pastoral que no sea indigenista cargada vicios paternalistas y asistencialistas; el Concilio Vaticano II dio pie a este proceso lento y necesario, fue el primer paso que facilitó la apertura a una nueva racionalidad, liberadora del yugo eurocéntrico y sus prácticas coloniales en el ámbito teológico, pero también social, principalmente en las naciones consideradas como periféricas o del Tercer Mundo. En América Latina, más concretamente desde las reuniones del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Dentro del CELAM, el Departamento de Misiones Indígenas (DESMI) es la institución que ha prestado atención especial para lograr esta conversión; el documento de Bogotá (1985) marco una nueva etapa en la Pastoral entre indígenas, comenzó a plantear la necesidad de una teología específicamente indígena como parte fundamental del surgimiento de las “Iglesias Autóctonas”, pasando de pastoral indigenista a pastoral indígena. En México la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) a través de la Comisión Episcopal para Indígenas, ya se venía trabajando en planteamientos teológicos y pastorales, para “dar cauce” dentro de la Iglesia a la voz de los indígenas. En 1988 se publican “Los Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena” para “afrontar, con el Evangelio en la mano, los retos nuevos y antiguos, que la realidad indígena le presenta”.

Luchar por la vida es una lucha por el saber y la liberación (decolonización) de las subjetividades e intersubjetividades que han sido controladas desde la conquista, reforzadas y reproducidas por instituciones (Iglesia, Estado)

El trabajo pastoral de Samuel Ruiz en sus inicios fue un trabajo asistencial e indigenista; se compuso de tres aspectos básicos para poder desarrollar una evangelización: 1) enseñar español al indígena, 2) ponerles zapatos y 3) mejorar su dieta. Pronto se dio cuenta que ese no era el camino (Fazio, 1994). En el Concilio Vaticano II se reformuló el documento de *Ad Gentes*, en este documento se reconoce la presencia de Dios en las culturas, con anterioridad a la irrupción de los evangelizadores; el nuevo concepto de misión consiste en “descubrir en ellas los signos preexistentes de la salvación cristiana” (Fazio, 1994: 72). En Medellín (1968) con un nuevo enfoque teológico, se trató nuevamente el documento de *Ad Gentes*. Ahí el planteamiento del antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, definió a la evangelización como una destrucción de la cultura y una acción dominadora. Dolmatoff mostró a los teólogos, obispos, etc., que las culturas indígenas tenían una cultura y unidad milenaria, donde los pueblos configuraban su forma de pensar, de ser, de articularse dentro de la sociedad, en la cual la vida religiosa es el elemento que aglutina todos los factores antes mencionados y que a su vez, esta concepción exigía respeto (Fazio, 1994).

“La diócesis de Chiapas desde hace más de 30 años ha desplegado una pastoral indigenista (promoción social, desarrollo, dignidad cultural, religiosa, etc.) Samuel Ruiz está muy marcado por la renovación post-conciliar de los años sesenta que en América Latina tuvo su mayor expresión en la II Conferencia General del Episcopado Mexicano (Medellín, 1968) en la que se lanzó "la opción por los pobres", que después se convirtió en santo y seña de la TL, como parte del quehacer pastoral de las iglesias latinoamericanas. Don Samuel Ruiz al frente del departamento de Pastoral Indígena del CELAM, tomó contacto con las pastorales indigenistas de Río Bamba, Ecuador, en la que Mons. Leónidas Proaño quien defendía la promoción de los indígenas andinos, o a Mons. José Ma. Pires, llamado "Don Pelé", obispo negro que en Brasil encabezaba pastoralmente la dignidad de la raza negra tan marginada y despreciada por las élites brasileñas.” (Barranco, 1994).

Posterior al Concilio en México, tres obispos –Samuel Ruiz García, obispo de San Cristóbal de las Casas; Alfonso Sánchez Tinoco, prelado de Papantla y Adalberto Almeida, obispo de Zacatecas– formaron una pastoral de conjunto con una clara línea dentro de la pastoral social, concretándose después en la Unión Mutua de Ayuda Episcopal (UMAЕ).

En 1960 se organizó el Congreso Nacional Indigenista, donde se trató la situación del indígena a escala nacional, con la sugerencia de varios programas emanada de ese congreso, se creó el Centro Nacional de Apoyo a Misiones Indígenas (CENAMI).

“La orientación de los planes del CENAMI respondieron con base en los programas sociales de la iglesia de entonces, a una línea paternalista y asistencialista, centrada con mayor énfasis en la catequesis y sin ninguna referencia a los contenidos y valores de la cultura indígena.

Sin embargo la apertura de algunos de los dirigentes del CENAMI a una revisión y confrontación de ideas con científicos sociales (antropólogos y sociólogos, en particular) fue descubriendo dimensiones más profundas y trascendentales en la acción con los indígenas y se promovió una reflexión teológica sobre las culturas autóctonas, lo cual condujo a una teología auténtica desde las propias culturas ancestrales indígenas.

Con la elección de monseñor Samuel Ruiz como presidente del departamento de Misiones indígenas del CELAM, en 1968, el CENAMI recibiría un impulso decisivo. Poco a poco, el viejo esquema asistencial se fue transformando en una pastoral liberadora, de resolución global del problema del indígena, en los niveles económico, político y cultural.” (Fazio, 1994; 76).

La mancuerna entre el CENAMI y el CEI puso en evidencia las condiciones marginales en que se encontraban los indígenas debido a una dependencia de siglos. Del análisis se pasó a la acción con la educación-concientización, conocida como evangelización-promoción integral.

La Teología India conocida como tal, nace y se desarrolla en el contexto de la iglesia misionera en Latinoamérica. Partiendo de la Teología de la Liberación, la certeza de que la fe se vive en una realidad y que es necesario analizarla para entenderla y poder concretar su objetivo que es la liberación de los pueblos pobres y oprimidos como signo y anticipo del Reino de Dios; pero en este contexto los indígenas no estaban

representados como tal, sino únicamente como pobres, dejando de lado su identidad cultural, situación que evidenciaron los indígenas conforme analizaban su situación social y pastoral, en otras palabras, también su cultura necesitaba ser liberada, ya que esta le daba su existencia e identidad, en este orden de ideas y reivindicaciones, las acciones asistenciales pasaron a otras que buscaban responder a una realidad de marginación y dependencia. “Hubo un tiempo en que la pastoral pretendió la integración, luego la promoción integral, posteriormente la evangelización-liberación integrales. De una *pastoral indigenista*, hecha por no indígenas a favor de los indígenas, se llegó finalmente a una *pastral indígena*, hecha por indígenas para los indígenas, con el apoyo de los no indígenas.” (Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano, 1992: 52).

4.1 ¿Resistencia, mística y silencio?

...Por esto óyenos en paz; tal como lo haces.

No te dolerá esta actitud;

tampoco te arrepentirás de conducirte como te conduces delante de nosotros.

Obedece tu destino y oye las voces ocultas que vienen de la tierra que pisas...

Pop Wuj.

La imposición de la religión cristiana a lo largo de estos 500 años sobre las religiones y cosmovisiones de los pueblos indígenas y sus culturas en América, dieron como consecuencia un híbrido, una teología nueva, clandestina, que mezcla las cosmovisiones prehispánicas con la religión occidental. Pero también una serie de contradicciones en los propios pueblos evangelizados, puesto que, no sólo tenían que renunciar a sus creencias sino también tenían que renunciar a su cultura; el problema es que ambas están íntimamente ligadas y son interdependientes. En el caso del indígena Guamán Poma por ejemplo, se convirtió al cristianismo, dejando de ser Inca, cuestión que lo atormentaba, pues a él le hubiera gustado ser ambas cosas, es decir, cristiano e Inca. Él, en varios de sus dibujos ubicados en su libro *Nueva crónica y buen gobierno*, compara al indio con Jesús. “En el folio 696, aparece un indígena andrajoso, de rodillas, descalzo y las manos en actitud de oración. En su rostro se adivinan lágrimas. Por encima de la página, arriba de la cabeza del infortunado, se lee: *pobre de los yndios*; abajo, entre sus rodillas y sus pies descalzos, Guamán Poma, apunta: *pobre de Jesucristo*. En otros términos, identifica el inca oprimido con Jesús.” (Aubry, 1974: 125).

A diferencia de la Teología de la Liberación, la Teología India originaria¹⁹ ha sido la matriz y compañera del proyecto de vida de dichos pueblos durante su largo proceso de desarrollo anterior al choque con el mundo europeo. Posterior a este encuentro fue un “sostén de la fe agredida”, a la vez que dio aliento para resistir y oponerse a la opresión, abriéndose paso hacia su liberación, a partir de su reivindicación como pueblos originarios; es así como se conforma en una Teología de Liberación-India; de momento han convenido en llamarla de esta manera —Teología India— algunos pueblos originarios, para indicar la matriz social en que ella es reelaborada a partir de 1492, siendo una teología de pueblos oprimidos. Y como ésta opresión proviene de una única fuente de dominio/explotación que se implantó con los mismos métodos, terminó hermanando a los diferentes pueblos e identidades culturales (Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano, 1992: 11). Durante la época de la colonia esta teología fungió como refugio y consuelo de los pueblos vencidos, convirtiéndose en una “*teología apocalíptica*”. (López, CLAI-Abya Yala: 219). Con su cultura y su fe descubren que tienen otro destino. Ahora bien, la Teología India se “divide” en dos fuentes: la teología india-india y la teología india-cristiana. La primera, es la tradición autóctona, antigua, que se ha mantenido por la fuerza de la tradición oral y/o ritual; la segunda, es más reciente y fue inculturada o impuesta por los peninsulares.

En cuanto a que su condición es marginal, ya que “son los pueblos indígenas los más pobres, llevan la carga de las culturas dominantes” (Ramos, mayo 2006; 45); al igual que los demás oprimidos (“negros”, pobres, etc.), pugnan por su liberación y la de todos los pobres de la tierra; en este sentido la Teología India forma parte de la Teología de la Liberación Latinoamericana, y sin embargo la antecede.

El uso de su lengua, vista desde el exterior como un obstáculo, en su interior se vive como una forma de protección, es decir, la lengua preserva la identidad de las comunidades, presentándose como una barrera inaccesible para quienes desean incidir de forma directa en su organización, comunicación, teología, etc. El valorizar su lengua y utilizarla como germen de análisis, es una de las fuentes de la teología india (Ruiz, 2002). “La teología india es la teología de la palabra que camina, porque, en una

¹⁹ Es toda aquella religión precolombina practicada por los pueblos “indígenas”. Algunos teólogos actuales la denominan teología india-india. Cabe recordar que el calificativo de “indio” proviene de la matriz colonial de poder que forja esta *identidad negativa* para simplificar la gran diversidad de identidades culturales (Kunas, Nahuas, Inuits, Mayas, Quechuas, etc.). por lo tanto llamarlos “indios”, es indicar su condición de oprimidos.

cultura casi sin escritura, es una palabra siempre en conversación” (Gómez, Alicia, 2006; 80).

4.1.1 Teología India: Una reapropiación de la [cosmo]visión.

La situación de los indígenas, puesta en palabras, se hizo por fin legible. Sobre todo, se descubrió al pueblo indio, que constituía la inmensa mayoría de la diócesis de San Cristóbal, y su palabra se convirtió entonces en la palabra de Bartolomé de las Casas, que ya no era necesario, porque el indio, en persona, hablaba.

Gonzalo Ituarte.

Algunas características de la teología india, mencionados y acordados por los propios teólogos (sacerdotes, chamanes, etc.) indios, en el primer encuentro taller latinoamericano sobre teología india; permiten ampliar el panorama, en este debate actual, donde todavía se cuestionan algunos teólogos eurocéntricos al respecto sobre si sus prácticas son o no, teología. La primera diferencia es que la Teología india es sumamente concreta, es decir, no se desgasta en discusiones “bizantinas” o planteamientos abstractos; en vez de eso, “contempla la vida, la saborea, se baña en sus misterios”, de ahí emana su sabiduría milenaria, proyecto de vida de los pueblos. La segunda diferencia es su capacidad integral: siempre ve a la globalidad de la existencia del pueblo y descubre que él se encuentra implicado en “el todo”, es decir, es una teología sobre el pueblo y su proyecto de vida, donde Dios está radicalmente comprometido. En situaciones donde el pueblo ve reducido su espacio vital, la Teología India privilegia el ámbito religioso con el fin de conservar, recrear y reelaborar las esperanzas utópicas de los pobres; esto no quiere decir, que por el hecho de que la teología India tenga un lenguaje marcadamente religioso que contrasta con los discursos revolucionarios de otros grupos oprimidos, no exprese o manifieste su sentir, mas bien, su forma de externarlo es por medio del rito, que es mucho más expresiva. Una cuarta característica es que la Teología India comprende por sujeto al pueblo, entendiendo por esto, a la comunidad que elabora su pensamiento en forma colectiva. Por último, es una teología crítica, decolonial, donde el pueblo o comunidad usa como medio de expresión el lenguaje mítico-simbólico, no la racionalidad especulativa; “no por hallarse en una etapa atrasada o premoderna; sino porque los símbolos y los mitos, expresan más total y radicalmente el sentido profundo que le damos a la vida. Esto desconcierta a los occidentales que se han despegado de la matriz lingüística del pueblo o se han creado nuevos mitos, como la "civilización", el "desarrollo", la "ciencia",

la "revolución", supuestamente más modernos. Y provoca, al querer establecer el diálogo, prejuicios que obstruyen la "comunidad y participación" deseadas." (Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano, 1992: 8-9). Así mismo, la Teología India, debe incluir una vida ética dentro de sus relaciones sociales. Su punto de partida es doble, pues, parten de la tradición como lugar teológico y de la reflexión como síntesis de la misma, esto tiene como objetivo cuestionar la opresión, porque busca cómo encontrar el sentido al proyecto cultural (Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano, 1992: 75).

“En el siglo XX, a principios de la década de 1970, en los Altos de Chiapas hubo otro movimiento importante de "igualdad". El obispado de San Cristóbal de las Casa orientó su labor pastoral con los principios de la Teología de la Liberación y preparó a ocho mil catequistas y a cuatrocientos diáconos que actuaban en más de dos mil quinientas comunidades [...] Los diáconos podían administrar ciertos sacramentos, particularmente el del matrimonio, y a menudo eran las mismas personas que encabezaban las organizaciones agrarias en la demanda de tierras y en la regularización de su tenencia. La línea pastoral consistió en que aceptaran que el cristianismo es también para los indios. Que la pobreza, sufrimientos y "liberación" de sus pueblos podían comprenderse con los sufrimientos del pueblo elegido. A la luz de la Biblia y del cristianismo profundo el indio era otro elegido. Los pueblos se revaloraron a sí mismos y empezaron a entender que su condición étnica no era una barrera. Este nuevo proceso de *indianización* del cristianismo alcanzó grandes proporciones [...] De este proceso se nutrieron en muchos sentidos gran parte de los contingentes que apoyaron o se incorporaron al Ejército Zapatista de Liberación Nacional el 1° de enero de 1994, de este reiterado proceso de "igualdad" en la condición humana y religiosa, en la reformulación y revaloración indígena, provino también la importante resonancia del alzamiento de Chiapas [...]" (Montemayor, 2001; 124-125).

Actualmente esta teología, va forjándose cada vez más en una "conciencia crítica frente al proyecto dominador" que se "moderniza" constantemente. En un encuentro en Cochabamba, los "indígenas", afirmaron que son los blancos o los mestizos quienes hablan de teología india, pero que no es en absoluto un concepto suyo. Para ellos se trata de la *sabiduría india*; no nació de la estructura dominante, sino que son reacción a ella, en otras palabras, la supervivencia de realidades negadas por el sistema de dominio colonial. De la misma manera es necesario hacer un análisis desde la

Colonialidad del Poder sobre los conceptos o términos impuestos a las culturas precolombinas que han sobrevivido hasta nuestros días; tal como lo señala Quijano:

“En primer término, es necesario reconocer que tanto los que hoy se autoidentifican como «indígenas» en vez de «indios», como aquellos otros que admiten ahora identificarlos como «indígenas», «nativos», «aborígenes» u «originarios», son exactamente lo mismo, si se trata del lugar de su nacimiento o, incluso para una inmensa mayoría, si se trata de la «antigüedad» –de lo «aborígenes», pues– parcial o total, de su linaje familiar. Esto es, desde esa perspectiva todos y cada uno de cualquiera de ambos lados caben, exactamente, bajo los mismos calificativos identificatorios. En cambio, los unos y los otros no son lo mismo, de ninguna manera, si se trata de su relación con los «blancos» y con lo «europeo».” (Quijano, 2006; 52).

Por mucho tiempo y aun hoy en día hay interrogantes sobre si la Teología India es teología, puesto que no se encuentra dentro de los cánones occidentales, esto debido a que ésta teología no inicia como un ejercicio académico, ni divide la realidad de la religión –es decir, no divide lo material de lo espiritual, puesto que son lo mismo–, tampoco es una actividad humana inmersa en el control de las Iglesias; no cuenta con grandes exponentes o representantes de dicha corriente ni con una gran cantidad de publicaciones literarias y teóricas, lo que refuerza esta interrogante. Sin embargo el simple hecho de ser una *praxis* popular consciente de la vida cotidiana, la convierte por ende en teología, ya que como lo señalan los propios indígenas: “la teología es reflexión sobre nuestra vida cristiana, no es la propiedad privada de unos señores que se llaman teólogos. La reflexión sobre la fe es una propiedad colectiva, comunitaria de todos los cristianos [...] Si la teología no es la propiedad privada de los teólogos, entonces tenemos que reclamar el derecho de reflexionar sobre nuestra fe [...] Si los pobres no reflexionan habrá gente que va a reflexionar en lugar de ellos y les va a imponer su reflexión [...] Reflexionar sobre su fe es un derecho de los pobres [...] pensar, reflexionar, es tener un cierto poder en la sociedad y en la historia.” (Díaz Polanco, 1980: 287).

La Teología India es una teología de las religiones precolombinas y una teología católica y evangélica (Ruiz García, et al, 2006: 88); es una teología decolonial, es decir, a pesar de haber sido influenciada en gran medida por el dominio occidental de la Iglesia, se sabe popular, perteneciente a un legado ancestral, que no pierde de vista sus orígenes; es una teología empoderada en el pueblo y en su sabiduría en la

construcción de un mundo nuevo; en el más radical de sus casos busca el retorno a las prácticas religiosas y teológicas anteriores a la llegada de los europeos. “Teología india es el conjunto de conocimientos religiosos que los pueblos indios poseemos, y con los cuales explicamos, desde hace milenios hasta el día de hoy, nuestra experiencia de fe [...] es por tanto, para nosotros, un acervo de sabiduría teológica particular, del que echamos mano los miembros de los pueblos indios para enfrentar los retos nuevos y antiguos de la vida”; estas palabras dichas por un sacerdote Zapoteco (Eleazar López Hernández), considerado como el “padre de la teología india”, refleja el proceso de reflexión decolonial por el que se encuentran caminando los pueblos *indígenas*.

“La Teología India, es una realidad que constatamos como vivencia en la experiencia histórica y cotidiana de las comunidades indígenas, vivida como ritos, como cantos, como cuentos, como interpretaciones, dichos, moralejas, metáforas, pero sobre todo como resistencia histórica.” (Teología India, 1992; 60).

La cultura y la religión están íntimamente ligadas, pues, la cultura es el modo en como se enfoca, orienta o limita la vida y la religión le da la trascendencia a la vida cotidiana. La cultura es el punto de partida de su proceso liberador, es el corazón del indígena, sin la cultura el indígena se siente deshumanizado. En la tierra se detenta su cultura y su vida, ella les da todo, es su Padre-Madre Dios —Totatzin-Tonantzin—; “Dios es el corazón del cielo y de la tierra; si se ofende a la tierra ofendemos a Dios.” (Díaz Polanco, 1980: 283). La experiencia de la tierra como Madre revela una espiritualidad que sustenta y nutre la concepción de Dios, presente en toda su faz garantizándoles en conjunto su existencia social, política, espiritual y cultural. En la tierra esta Dios y de ahí converge todo lo que tiene que ver con su resistencia y liberación (Tehuantepec, 2000).

En la sabiduría ancestral de los pueblos, se puede contemplar como se hace teología en su vida diaria; al hablar de sus experiencias, de sus relaciones sociales, de sus sufrimientos/opresiones y esperanzas:

“El tseltal sabe muchas cosas sin que nadie se las haya enseñado. Sus sabios oídos entienden lo que dice el canto de los pájaros cuando amanece y cuando el sol se pone; sabe también lo que dicen las cuerdas que atan los postes de su casa cuando las mece el viento. Lleno de admiración contempla las estrellas y todo lo que pasa por el cielo, así como también lo que se oculta en el interior de una gran poza.

Al despertar conversa con quien desee escuchar sus palabras e inclina sus oídos a quien le habla. Cuando despierta ha aprendido muchas cosas, pero su boca permanece bien cerrada. Cuando el tseltal suspira, habla a solas con su corazón. Cuando se agacha para sembrar los granos de semilla recoge puñados de tierra con sus manos encallecidas por el machete, y su corazón se regocija.”²⁰

En el caso de la lengua tzotzil, se percibe el uso de una racionalidad distinta a la occidental, puesto que, además de su lengua, su forma de pensar, no hay objetos, únicamente hay sujetos; al respecto André Aubry comenta:

“En la lengua tzotzil no disponemos ni del verbo ser ni del verbo haber [...] Estas lenguas mayas no son lenguas acusativas: no existe el complemento de objeto; solo hay sujetos. Son, pues, lenguas interactivas. Un objeto es una víctima; un sujeto es un actor. Aquí todo el mundo es actor.” (Ruiz García/Torner, 2006; 63).

El nivel de concientización creciente en los pueblos indígenas, o sea, una “nueva racionalidad ancestral”, facilita la *ortopraxis decolonial*; su lucha es contra el sistema que los oprime, no contra las personas, tienen muy presente que si elimina a la persona, otra ocupará su lugar:

“[...] nuestra lucha no es para que las personas que hacen funcionar a la sociedad como fabrica de pobres, lo hagan por favor más lentamente porque ya hay muchos pobres [...] Tampoco se trata de eliminar a la persona que hace funcionar el aparato, pues va a aparecer otra. La cuestión es acabar con la máquina. Eso es lo que se llama un "pachacuti"²¹. Acabar con la máquina es un cataclismo, es cambiar el orden [...] el primer paso para poder destruir la máquina, es no estar de acuerdo con vivir en esta situación de explotación.” (Díaz Polanco, 1980; 287).

4.1.2 Teología India, solidaridad/reciprocidad en la vida económico-comunitaria.

²⁰ Maurer, Eugenio, “ Los tseltales”, citado por Ramos, Sandra, “La autodeterminación: camino de dignidad indígena”, en Encuentro, Revista chiapaneca de teología y antropología, Chiapas, No. 2, año 2, mayo 2006, p. 43.

²¹ Nombre en Quechua que se le da a algún desastre o cataclismo.

La manera de vivir su teología, es dentro de la reciprocidad, en la comunidad; cuando “experimentamos ser nosotros”, es decir, ser hombre/mujer, ser humanos y creer en Dios, todo en reciprocidad. Al hablar de Dios se habla de los hombres, mujeres y de la tierra, de sus dolores y esperanzas. Es simbólica porque esta en la poesía, en los ritos, en su lógica (cosmovisión), en la veneración de los difuntos, en el respeto a las demás personas y la naturaleza. La reciprocidad y la comunidad en América Latina, no son cronológicas, son sociológicas (Quijano, 1998: 136). Entonces, la reciprocidad es la relación social básica y la comunidad es la forma de organización político-social y de gestión del trabajo y de los recursos. Una de las características de las comunidades “indígenas” en general, es su amor y sentido de pertenencia por la tierra, el respeto a la vida y la organización de la comunidad, las fiestas o los tequios, son reflejo de las mismas relaciones de solidaridad y reciprocidad, cuasi innatas.

“Uno de los valores culturales más importantes de nuestros pueblos es el *tequio*, es decir trabajo que se hace con el objeto personal y comunitario de servir. Con tristeza vemos que en algunas partes el tequio se va perdiendo al manipularse su sentido comunitario propio.” (Tehuantepec, 2000; 61).

La solidaridad esta inmersa en la posesión la tierra (propiedad comunitaria) y en el trabajo que se realiza sobre ella —la tierra— visto como un intercambio que hace innecesaria su explotación, y la explotación de unos sobre otros, amen de un sistema de vida que no gira en torno a la acumulación individual; más bien, gira como se ha señalado en torno a una solidaridad comprometida con todos, indígenas o no indígenas (Tehuantepec, 2000).

“El trabajo se realiza en tres dimensiones. Se trabaja la milpa, es decir, a Nuestra Madre Tierra; se trabaja a los santos, es decir, a Nuestros Padres y Madres, tanto santos de la iglesia católica como los padres y madres de la “Costumbre” [de la tradición maya]; y se trabaja, finalmente, a la comunidad [el trabajo político o de gobierno]. Las tres dimensiones se refieren, pues, al ramo económico, la milpa; al religioso, los santos [de ambas tradiciones, maya y católica]; y al político, la comunidad. Las esferas se entrelazan, porque el trabajar la milpa, lo económico, es, a la vez, trabajar a Nuestra Madre Tierra, lo religioso.” (Lenkersdorf, 2005; 80).

Los pueblos indígenas dicen que su economía parte de la tierra puesto que de ahí provienen todos sus beneficios; derivado de éste pensamiento, visualizan a la

economía como la forma en la que cuidan su casa, su comunidad y el cosmos, mediante el trabajo familiar y comunitario. El pueblo es el sujeto de la administración, cuida las cosas creadas y dadas para que den vida a todos sus miembros; la relación integral que abarca todos los aspectos de la vida se da de forma comunitaria y recíproca (Villarreal, 1995). El papel de la mujer en la teología y en la economía es vital, debido a que la mujer es sostén de la comunidad, ellas salvaguardan la lengua, costumbres y tienen una participación muy importante en las relaciones de intercambio, a pesar de no ser reconocida en la mayoría de los casos.

Altagracia Villarreal enumera 7 “recursos” que permiten la actividad económica en los pueblos indígenas, que nos alertan de una racionalidad distinta a la occidental, es decir, a la racionalidad instrumental basada en medios-fines:

1. Conocimientos y técnicas: son adquiridos a través de generaciones, están basados en una cosmovisión que les permita crear organizaciones propias.
2. Trabajo: les permite relacionarse con la tierra, colaborar con ella y producir lo que se necesita para una vida digna. También son los trabajos colectivos que se necesitan para resolver todas sus necesidades y que refuerzan las relaciones sociales entre las comunidades (mano vuelta, minga, tequio, guelaguetza.)
3. Recursos naturales: son las cosas que la naturaleza (Tonantzín) proporciona para organizar el trabajo (bosques, aguas, minerales, animales, etc.) que se deben de administrar de forma adecuada.
4. Recursos materiales: son los instrumentos necesarios para realizar sus trabajos.
5. Organización: necesaria para coordinar todas las cosas; la mano de obra, hacer las ceremonias o rituales, tener la capacidad para resolver los problemas, tanto en la familia como en la comunidad, región, o nación.
6. Dinero: es una parte necesaria económico, pero no es el único ni el fundamental.
7. Cultura: es el enfoque que un grupo humano quiere darle a su experiencia, a toda su vida, como quiere orientarla, que límites quiere ponerle. (Villarreal, 1995).

Algunas características de las economías indígenas:

- El cultivo está basado en el autoconsumo, esto garantiza su autonomía.
- Los excedentes del cultivo se intercambian con otras comunidades por productos o bienes que necesitan (el trueque es una forma de intercambio muy común); también, comercializan sus productos en otras regiones, dirigidos

principalmente a satisfacer las necesidades comunitarias más que las necesidades individuales.

- A diferencia de la economía capitalista, la tierra y algunos recursos materiales son comunitarios, es decir, todos pueden hacer uso de ellos siempre y cuando sea de forma responsable y respetuosa, tanto con la naturaleza como con las demás personas.
- El comercio es visto como una actividad que favorece a ambas partes, la reciprocidad es fundamental para que se pueda desarrollar un comercio justo.

Las economías comunitarias se basan en el trabajo familiar y comunitario en un ciclo que va de la custodia y cuidado de la tierra, pasando por la recolección de sus frutos para autoconsumo, para compartir, comerciar o transformación creativa del mismo, hasta llegar al descanso y recreación (celebraciones o fiestas); todo en armonía con Dios, su comunidad y el cosmos. Son economías que buscan *lo conveniente y lo correcto* <<in qualli, in yectli>> en otras palabras, gozan de una eticidad que busca el equilibrio y la armonía entre Dios, el cosmos, los productores, comerciantes, etc. El ejercicio de estas economías van encaminadas a un servicio, a un rito, a reforzar su sabiduría.

II.5. A manera de síntesis.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, el papel de la teología ha sido históricamente muy importante, debatido y hasta contradictorio. Por un lado todavía vivimos bajo el yugo de religiones coloniales, cuyos representantes o jefes, tienen una estrecha relación con quienes detentan los poderes fácticos. Por otro lado, dentro de estas mismas instituciones religiosas, vemos a mujeres y hombres que han desafiado a las estructuras dentro de las cuales se encuentran por no dar respuesta, cobijo o aliento a aquellos seres negados y que han trabajado para construir esa tan anhelada liberación.

En este mismo tenor, hemos visto como “a partir de América” la Iglesia católica se fracciona en dos grandes orientaciones; una de estas orientaciones ha sido ad intra, es decir, hacia dentro, más enfocada a las cuestiones estructurales de la iglesia, con una teología docta e instruida; la otra orientación dentro de esta iglesia la vemos y

palpamos como más abierta al mundo, dispuesta a dialogar, aprender y construir con él y sus habitantes, cuya teología poco a poco ha dejado de ser (en algunos casos) de reflexión académica, para centrarse ahora en la reflexión popular, siguiendo los ejemplos de quien es considerado el mayor revolucionario de la historia, Jesucristo.

Podríamos decir que el Concilio Vaticano II, fue el factor que permitió la irrupción “mundial” de las Teologías de la Liberación, debido a que en dicho Concilio, la Iglesia <<se abre al mundo>> promoviendo el intercambio ecuménico, tratando con ello de adecuarse a los tiempos que se vivían. Después del Concilio Vaticano II, la teología latinoamericana comenzó un camino autónomo, con reflexiones propias, más enfocadas a transformar y revolucionar las estructuras sociales que han generado y generan desigualdad, pobreza y muerte a los seres humanos. En este sentido, el Concilio Vaticano II fue el parte aguas de las reflexiones y praxis teológicas en América Latina; los eventos que le siguieron en nuestro continente dan prueba de ello, como la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) celebrada en Medellín en 1968, donde se resalta la importancia de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's), al ser vistas como el primer y fundamental núcleo eclesial. Los procesos de desarrollo, transformación o crecimiento de las Iglesias Autóctonas, Teologías Indias, pastorales indígenas, comenzaron a darse más abiertamente después del Concilio Vaticano II, secundada por las reuniones del CELAM y los trabajos pastorales.

La sabiduría indígena es lo que nosotros conocemos como teología india. La sabiduría indígena es la reflexión que ha acompañado, explicado y guiado el caminar de nuestros pueblos a través de toda su historia, antes y después de la conquista europea. La sabiduría/epistemología y la teología/espiritualidad es una forma de ver, sentir y estar en el mundo, que se vive de forma integral, sus prácticas tienen un gran valor mítico-simbólico que no separa lo espiritual de lo material y que por ende, contemplan al Otro (personas, naturaleza, cosmos) y se complementan con él, de manera solidaria y/o recíproca. Pasando esta [cosmo]visión al ámbito económico por ejemplo, vemos que el trabajo contiene un gran valor mítico-simbólico, que contempla a la tierra, los animales, las plantas, los seres humanos, los espíritus, no busca imponerse sobre ellos sino dar y recibir lo propio; trabajara la milpa, es trabajar con la Madre Tierra, el comercio es una forma de compartir de manera solidaria y recíproca los productos, los alimentos; la reflexión teológica se da en todo momento. Al considerar por sujeto al pueblo, toda su sabiduría y praxis es colectiva.

Analizamos *in extenso* del capítulo al movimiento de las Teologías de la Liberación, lo vimos como un movimiento sociocultural, religioso y político, que reflexiona y vive la teología desde el sujeto pueblo que lucha por su liberación. En este sentido vimos que las Comunidades Eclesiales de Base, como una expresión de este sujeto pueblo, cuya metodología “ver. Juzgar, actuar” responde a un proceso de reflexión-acción conformada por tres pasos básicos: Análisis de la Realidad, Reflexión de fe y la Práctica evangelizadora. Dentro de esta comunidad se busca lograr la ortopraxis, o sea, transformar la realidad de manera ética, por medio de una praxis de la fe.

Revisamos el significado y sentido de la <<opción preferencial por los pobres>>, esta elección política basada desde la teología y vista “como una experiencia espiritual”, cuyo posicionamiento, ha sido la base de las Teologías de la Liberación. Desde esta perspectiva se ha buscado con y desde el pobre, fortalecer los procesos sociales que promuevan a estos actores como el sujeto social que incida en su propia historia de liberación; en este caso los pobres son estos sujetos marginados (mujeres, campesinos, indígenas, obreros, etc.), quienes han sido privados de su dignidad humana.

Analizamos el caminar de esta otra forma de hacer teología, de vivirla y practicarla desde el enfoque decolonial; para esto, la importancia de repasar de manera breve su “praxis histórica”, permitió hacer el balance de los viejos y nuevos aportes de las Teologías de la Liberación, que al mismo tiempo de ser teológicos o espirituales, también son aportes epistémicos. Con la exploración que dimos a lo largo de estos dos capítulos, podemos argumentar que se está dando un desplazamiento epistémico, teológico y económico, pues, las formas para crear conocimiento ya no son consideradas productos exclusivos de teólogos, prelados u “hombres de ciencia” educados en Europa o con un pensamiento eurocentrado; ahora, el conocimiento también emana de esos “Sujetos-Otros” <<mujeres y hombres indígenas, negros, campesinos, marginados>> cuyas voces que irrumpen el silencio de la “ignorancia” e indiferencia (a la que han sido condenados), están llenas de reflexiones sobre las prácticas y vivencias/relaciones diarias que se complementan con los conocimientos acumulados desde tiempos ancestrales, mostrándonos otros modos “de ver el mundo, de interpretarlo y de actuar sobre él” (Lander, 2000: 27) y que en muchos casos se agrupan en las Comunidades Eclesiales de Base.

En total acuerdo con Maritza Montero (citada por Lander), quien ubica las contribuciones principales de la episteme latinoamericana en la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, así como en la obra de Paulo Freire, Orlando Fals Borda y Alejandro Moreno, corroboramos que en las Teologías de la Liberación, la idea de liberación se da a través de la praxis, suponiendo una movilización de la conciencia y un sentido crítico que lleva a la desnaturalización de las formas canónicas de aprehender-construir-ser en el mundo (Lander, 2000: 28).

Tal como lo señala G. Gutiérrez, la teología es inherente a una vida de fe que busca ser auténtica y plena, que se manifiesta en sus creyentes, es decir, la comunidad eclesial, la inteligencia de la fe, la cual deja de ser una actividad compleja propia de intelectuales. La praxis de liberación se basa en una relación dialéctica de acción y reflexión crítica, inspirando a la luz del Evangelio el actuar del oprimido por lograr superar la opresión.

Sobre la Teología de la Liberación podemos identificar al menos cinco elementos básicos: 1) se parte de la premisa de que hay un mundo injusto y por ende la pobreza es causal no casual; 2) el interlocutor ya no es el teólogo, el obispo, etc., sino que es, el pobre, el oprimido y las Comunidades Eclesiales de Base; 3) las ciencias sociales son herramientas de análisis; 4) “ver, juzgar, actuar” como metodología de la <<ortopraxis>>; 5) un compromiso solidario: <<voto preferencial por los pobres>>.

CAPITULO III. *El impulso a las Economías de la Liberación.*

Introducción.

Muchos de los elementos articuladores de las Economías Sociales Solidarias, se han venido practicando en el transcurso histórico de los pueblos indígenas, como por ejemplo el trabajo colectivo y/o comunitario, la toma de decisiones por medio de asambleas, entre otras. Las economías comunitarias son el primer referente que tenemos sobre las Economías Solidarias, por su proceso histórico-cultural; estas economías se basan en el trabajo familiar y comunitario.

“Las antiguas civilizaciones, etnias, grupos humanos e integrantes de los pueblos originarios desarrollaron, y lo hacen en la actualidad, sus formas de organización, producción y reproducción de la vida de manera colectiva, comunitaria, basada en estrategias integrales para la satisfacción de necesidades, en la reciprocidad del dar, del don y el contra-don. El sujeto trascendental y principal es la comunidad, integrada a partir del trabajo y de la propiedad comunitaria, articulados en equilibrio y respeto hacia la naturaleza como un sujeto participante, vivo y que se manifiesta en la cosmovisión de la vida, del todo.

A partir de ello se puede indicar la vigencia y trascendencia histórica de la economía comunitaria, de la revalorización como alternativa al sistema actual, por su capacidad para garantizar el desarrollo de la comunidad y de todos sus integrantes, promoviendo la reproducción ampliada de todos sus miembros.” (Mutuberría; Chiroque, 2011: 1).

El término de “economía de solidaridad” fue acuñado por Luis Razeto en 1984 en su obra Economía de solidaridad y mercado democrático, a partir de ahí, Razeto alerta sobre la importancia de la existencia de la solidaridad en la teoría y praxis económica, incluyendo sus ciclos económicos (producción, distribución, consumo y acumulación). Razeto rompe con el paradigma capitalista de la aparente mutua exclusión de los vocablos “economía” y “solidaridad”

“Las palabras "economía" y "solidaridad", siendo habituales tanto en el lenguaje común como en el pensamiento culto, formaban parte de "discursos" separados. "Economía", inserta en un lenguaje fáctico y en un discurso científico; "solidaridad", en un lenguaje valórico y un discurso ético. Rara vez aparecían los dos términos en un mismo texto, menos aún

en un solo juicio o razonamiento. Resultaba, pues, extraño verlos unidos en un mismo concepto.” (Razeto, 1993: 3).

Con las drásticas modificaciones económicas agudizadas por el neoliberalismo, se comenzaron a precarizar entre otras cosas los derechos laborales y la incorporación de la población a un trabajo asalariado, para encontrar una salida a estas crisis económicas, diversos sectores poblacionales en Latinoamérica comenzaron a generar algunas alternativas económicas organizadas basadas en la solidaridad para lograr su subsistencia; a este tipo de organizaciones comunitarias, Razeto (1984) las denomina “Organizaciones Económicas Populares” (OEPs). Dichas experiencias económicas organizativas las podemos ver en la creación de huertos familiares y comunitarios, ollas comunes poblacionales, talleres laborales, agrupaciones autogestionadas y cooperativas de campesinos y trabajadores urbanos. Las Organizaciones Económicas Populares son heterogéneas y responden a necesidades humanas, individuales y sociales.

Con Paul Singer, las cooperativas son el sujeto social-organizativo que aplica la solidaridad en los procesos económicos, con una abierta conciencia política de transformación social contrapuesta al capitalismo; para Singer (2006) la Economía Solidaria surge como respuesta a la pobreza y desempleo □producidas por la implementación de maquinas de motor a vapor desde la revolución industrial□, y son los obreros quienes crean las cooperativas para recuperar y crear empleos de forma democrática, autónoma y autogestiva. Analizaremos algunas propuestas y contradicciones de este autor, que con la aspiración de remplazar al capitalismo, repite algunos vicios, como la disputa por el mercado, o la visión eurocéntrica que prioriza lo económico, separándolo de lo político.

Las prácticas de Economía Social (Coraggio, 2009), son aquellas que transitan de una economía mixta capitalista a una economía mixta del trabajo, centrada por la satisfacción de las necesidades básicas y mediada por estructuras de solidaridad. Dentro de dichas prácticas económicas, podemos encontrar la Economía del Trabajo, la cual interactúa y complementa contradictoriamente al capital, aunque, goza de la reciprocidad, de la autonomía de las Unidades Domésticas, de valores de uso, gracias a la organización racional del sistema de división social del trabajo. Las unidades Domésticas forman parte de la Economía Popular y se conforman por varias personas o grupos unidos por relaciones de parentesco, por afinidad ideológica, etc.

Debido a la diversidad de enfoques y propuestas de algunos autores y movimientos sociales concernientes a la construcción de economías distintas a la capitalista, es que hablamos de Economías Sociales Solidarias, ya que dentro de esta categoría “, concurren múltiples variantes como la economía social, la economía solidaria, la economía del trabajo y muchas otras propuestas concretas de formas micro, meso o macroeconómicas, a veces como teorizaciones apegadas a las prácticas de sobrevivencia, a veces pretendiendo encarnar concepciones teórico-ideológicas de la buena sociedad.” (Coraggio, 2011: 163). Dentro de esta pluralidad de corrientes, sólo nos enfocaremos en algunos enfoques teóricos y análisis de estas maneras distintas de hacer economía; abordaremos las denominadas “Organizaciones Económicas Populares” de Razeto, los modelos de cooperativas y sus aportes a la Economía Solidaria de Singer, la Economía del Trabajo de Coraggio, las Economías Comunitarias estudiadas por Chiroque y Mutuberría; razonaremos de manera crítica estos aportes apoyándonos en los análisis de Marañón y Coraggio.

Conoceremos el trabajo cooperativo, de construcción de autonomía y de promoción de las Economías Solidarias, de la organización “Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas” (DESMI), la cual tiende sus raíces en la Teología de la Liberación, comenzando a trabajar desde la diócesis de San Cristóbal de las Casas, para posteriormente seguir su camino de manera independiente. Es de resaltar que dentro del trabajo que realiza el DESMI □desde una pedagogía liberadora□, es el énfasis que se le da a las cuestiones del poder, de ahí su análisis de las condiciones de opresión, las relaciones de género, la importancia de la autonomía, de la defensa del territorio y del fomento de las Economías Solidarias.

Más adelante, nos iremos acercando de nueva cuenta a la Descolonialidad del Poder y a la teología, para vislumbrar más pistas sobre lo que pudieran ser las Economías de la Liberación; para esto es necesario contemplarlas desde la integralidad de la vida, o sea, considerar a la economía como parte de un todo que es interdependiente de las demás funciones básicas que permiten la existencia y reproducción de la vida (Quijano, 2000b; 381; Quijano, 2000c; Quintero, 2010). La [cosmo]visión de los Pueblos originarios, será el factor que nutra el pensamiento filosófico, el sentir y el hacer (cosmovivencias) de quienes abogan por una(s) forma(s) de ser y vivir, incluyentes, distintas a las impuestas dentro de un sistema-mundo moderno/colonial.

Es imprescindible incluir al Otro dentro de un Nosotros, si queremos hablar de otras formas de racionalidad subjetivas (epistemologías senti-pensantes), por esto el interés

de apreciar con otros ojos los saberes de los pueblos indígenas y reconocer sus propuestas como es el caso de la noción nosótrica o del NOSOTROS (tik) de los tojolabales, el Sumac Kawsay/Buen Vivir y el Suma Qamaña/Vivir Bien, que amalgaman toda una de reflexiones teológicas o espirituales, vivenciales, pedagógicas, etc., tan ricas y vastas que son necesarias tomar en cuenta si queremos hablar de Economías de la Liberación.

III.1. La influencia de la Teología de la Liberación e india en las Economías Sociales Solidarias. La defensa de la madre tierra como punto de partida.

“...Parte cayó en pedregales, donde no había mucha tierra;
y brotó pronto porque no tenía profundidad de tierra;
pero salió el sol, se quemó;
y porque no tenía raíz, se secó...”.

Mateo 13, 5-6

Desde hace ya varios años la presencia de la Teología de la Liberación ha permeado en diversos ámbitos, siendo la economía uno de ellos; ya que, al ejercerse una economía justa, equitativa y solidaria se refleja la visión del “Otro” en uno mismo, convirtiéndose en una visión liberadora. El mutuo reconocimiento como seres humanos, naturales y necesitados crea un dialogo de igual a igual, permitiendo la participación conjunta en el desarrollo individual y colectivo, partiendo de un mismo origen y teniendo un destino común, mediante ésta reflexión es posible formar instituciones alternativas verdaderamente democráticas y horizontales.

Dichas instituciones se tienen que mover bajo la premisa de la solidaridad, equidad, democracia y el esfuerzo colectivo de la reciprocidad (Razeto, 1990; Coraggio, 2007), dándose como consecuencia de una nueva racionalidad liberadora. Cabe mencionar que se denominan a estas instituciones “alternativas”, a raíz de presentarse como propuestas a las deficiencias del sistema capitalista, el cual debido a las relaciones capital-trabajo, deja fuera de un empleo asalariado estable a la cada vez más creciente población trabajadora marginalizando su situación.

Las cooperativas por ejemplo se encuentran dentro del ramo de la economía solidaria, pueden organizar a una gran cantidad de personas sin que tengan alguna relación primaria; y a pesar de que sus integrantes requieren una división clara de trabajo y una

administración eficaz, se sitúan ideológica y políticamente contra el capitalismo. Sus productos, servicios y beneficios de mercado se hacen por acuerdo de los trabajadores en beneficio de los mismos. Cuando una cooperativa se constituye jurídicamente se le llama “Sociedad Cooperativa”.

“Estar organizados dentro de un colectivo o cooperativa significa que todos son dueños y son responsables del trabajo, que todos y todas pueden participar en la toma de decisiones y que todos aportan tiempo y habilidades en el desarrollo del trabajo según el acuerdo del grupo.”²²

Estas economías convierten al trabajo en una actividad humanizada, emancipadora, muy diferente a la concepción capitalista. El trabajo visto desde la perspectiva capitalista es una mercancía, en el cual, sólo es productivo si genera valor o plusvalor, derivado de la enajenación del trabajador y del objeto de producción. Ahora bien, visto desde la Economía del Trabajo, por ejemplo, el trabajo sólo es productivo si produce valores de uso, es “ontológico”, ya que escucha la palabra del *Otro* buscando satisfacer sus necesidades de la forma más virtuosa posible. Así mientras el trabajo en el sistema capitalista es de una relación opresor-oprimido, en la Economía del trabajo es una práctica hacia la liberación/emancipación entre todos sus participantes (Coraggio, 2004; Marañón, López, 2010).

1.1 Las alternativas comunitarias en las Economías Sociales Solidarias.

Caminar hacia fuera del capitalismo,
creando nuestra propia historia.
No hay otra manera de descolonizarnos...

Ana Esther Ceceña

Para comenzar con éste análisis sobre los distintos tipos de Economías Sociales Solidarias y Comunitarias, es menester definir lo que se entiende por economía y para esto considero apropiada la siguiente definición: El término “economía” tiene su origen en la palabra griega *oikós* u *oikía* que es “casa” o “hábitat” y *nemo* administrar; entonces, podemos entender por economía como “la administración de la casa” y por lo tanto “como la administración correcta de la vida en nuestra casa y en el caserío

²² Ver, DESMI (Desarrollo Económico y social de los Mexicanos Indígenas, A.C.), Folleto “El trabajo colectivo. El trabajo en cooperativa”, s.e, s.a., p.6.

(comunidad social y civil); para sobrevivir y convivir sin sufrir carencias.” En este sentido la casa es nuestro hogar, nuestra sociedad y nuestro hábitat (la tierra/naturaleza). Esta definición se da en contra posición a lo que se entiende por economía desde el punto de vista capitalista; Wallerstein define a una economía-mundo capitalista como aquella donde la producción de mercancías son destinadas a la venta en un mercado con el objetivo de obtener el máximo beneficio; advirtiendo que en dicho sistema la producción se amplía constantemente mientras se pueda obtener un beneficio, a su vez los individuos inventan constantemente nuevas formas de producir cosas con la finalidad de ampliar su margen de beneficio (Wallerstein, 2004: 97).

La economía es “una ciencia práctica de carácter político, cuyo sentido o finalidad última es ética y consiste en garantizar la sobrevivencia, cohesión, desarrollo y sostenibilidad material de una determinada comunidad cultural y socialmente plural, diversa y conflictiva” (Gutiérrez, Germán; 2009: 596). Por ejemplo, en las comunidades donde la organización “Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas” (DESMI) hace labor de asesoría y acompañamiento, se entiende a la economía como una herramienta que debe ayudar a fortalecer la autodeterminación de los pueblos, abordándola “desde la experiencia y práctica de los pueblos, desde las concepciones mismas de la autonomía y su relación con lo concreto de la producción y los medio de producción; desde el ejercicio permanente de la construcción de la autonomía y de la construcción de la Economía Solidaria; desde la reconstrucción de nuestras culturas, desde los sujetos; desde los espacios; desde las luchas concretas de autonomía que tienen relación con la resistencia a la imposición de los intereses neoliberales” (DESMI, 2009: 9).

“Existe una reconfiguración en la relación entre movimientos campesinos e indígenas, a partir de entender el proceso de redefinición de los indígenas dentro de las comunidades campesinas, articulando y fortaleciendo este movimiento. Esta integración de economías campesinas e indígenas, así como de estrategias familiares han visibilizado las practicas vigentes de la economía comunitaria, permitiendo la supervivencia de las poblaciones rurales y a la vez de las que han migrado a las zonas urbanas, generando nuevas manifestaciones (inéditas, múltiples e innovadoras) sociales, culturales, económicas y políticas, preservando los principios, instituciones, símbolos y cosmovisión propios

utilización del ayni, de la minka en las relaciones de reproducción).”
(Chiroque, Mutuberría, 2009: 161).

1.1.1 Economía Popular de Solidaridad

Debemos a Luis Razeto el concepto de Economía Popular de Solidaridad, dado a conocer en su publicación *Economía de solidaridad y mercado democrático* (1984). Razeto saca a colación el debate entre la relación entre economía y solidaridad, términos aparentemente distintos y quizá para algunos mutuamente excluyentes; la solidaridad es comprendida como “el llamado ético y cultural al amor y la fraternidad humana, o hace referencia a la ayuda mutua para enfrentar problemas compartidos, a la benevolencia o generosidad para con los pobres y necesitados de ayuda, a la participación en comunidades integradas por vínculos de amistad y reciprocidad.” (Razeto, Santiago: 1990). Situación practicada en las relaciones económicas, aún, las inmersas en el sistema capitalista; en este sentido la propuesta de Razeto da a entender que la solidaridad debe ser incluida en todos los ámbitos económicos, incluso en los capitalistas²³. Dentro de la “economía de solidaridad” Razeto (1993) plantea la necesidad de introducir la solidaridad en todos los procesos que conforman los ciclos económicos –producción, comercio, consumo, etc.–, incorporándola de igual manera en la teoría.

“Se ha destacado sí el contenido ético y solidario del trabajo, pero al hacerlo no se ha tenido suficientemente en cuenta que el trabajo es sólo una parte de la actividad económica y no puede realizarse sino inserto en organizaciones y estructuras económicas; de hecho la valoración positiva del trabajo a menudo fue presentada junto a enunciados críticos sobre la empresa y la economía en que se desenvuelve.

Es así que por mucho tiempo los llamados a la solidaridad, la fraternidad y el amor han permanecido exteriores a la economía misma.” (Razeto, 1993: 4).

Las propuestas económicas basadas en la solidaridad surgen como una opción de sobrevivencia de los sectores marginales a partir de la crisis emanada bajo la idea del “desarrollo” y “progreso” capitalistas y más concretamente del neoliberalismo, impuesto

²³ Pareciera ser que la propuesta de Economía Popular de Solidaridad, es sólo la inclusión de la solidaridad en las prácticas económicas capitalistas, puesto que no solo utiliza las mismas categorías (mercado, producción, etc.) sino que aparenta ser una economía capitalista menos agresiva, de sobrevivencia y por ende exclusiva del “polo marginal”, es decir, de los excluidos de los proceso de acumulación de capital.

en América Latina desde los setentas del siglo pasado. Con el neoliberalismo se modificaron drásticamente las funciones del Estado, buscando con ello disminuir sus funciones; iniciado el retraimiento del Estado comenzaron los procesos de privatización, desregulación de los mercados y la eliminación de los derechos laborales, estas acciones disminuyeron por ende la incorporación del trabajo asalariado (Marañón, 2010b; Razeto, 1984; Quijano, 1998). Ante la falta de inserción laboral, y del aumento de la desocupación de la población capaz de producir bienes y servicios, es que los sectores populares se comienzan a organizar en lo que Razeto (1984) denomina Organizaciones Económicas Populares (OEP's); estas organizaciones surgidas en Chile a raíz del golpe militar de 1973, cuyos antecedentes históricos provienen por un lado del cooperativismo y la autogestión, y por el otro del movimiento poblacional, tanto reivindicativo como de promoción social; encuentran en la solidaridad, identidad de grupo, y la toma de decisiones de manera comunitaria, su principales elementos de cohesión. Quijano (1998) siguiendo las ideas de Razeto, menciona que las OEP's "son un conjunto heterogéneo de organizaciones formadas entre los "pobladores", especialmente, pero que comparten un rasgo: son organizaciones de tipo comunitario" (Quijano, 1998: 112). Quijano hace énfasis de que los tipos de organización comunal en el caso de Chile, no son nuevos, puesto que en la década de los sesenta ya existía un trabajo comunitario, desempeñado por la Democracia Cristiana y la Unidad Popular.

Hay diferentes vertientes en torno a la emergencia de las economías populares basadas en la solidaridad, la primera es la señalada por Razeto (1984) en las denominadas Organizaciones Económicas Populares, la segunda propuesta es la de Paul Singer (2000) con sus aportes a la Economía Solidaria y finalmente la de José Luis Coraggio y su economía del trabajo (2001).

Razeto enumera cuatro componentes o mecanismos tanto de la Economía Popular de Solidaridad, como de los elementos que la conforman –las Organizaciones Económicas Populares– las cuales confluyen en su formación y desarrollo: 1) la necesidad económica que enfrentan los sectores populares causada por el modelo económico de mercado capitalista, excluyente y acumulativo, el cual obliga a amplias capas de dichos sectores a generar estrategias de sobrevivencia como el comercio ambulante, integrándose a los sistemas de beneficencia pública o privada; por formas ilegales como la prostitución y la delincuencia; o por la organización de pequeños grupos que buscan enfrentar los problemas económicos más inmediatos. Los talleres laborales,

comedores populares, organizaciones de cesantes, precooperativas, comités de vivienda, etc.

2) Las formas organizativas de economía solidaria y su esfuerzo por preservar y crear organización popular “, ante una situación de desmovilización, disgregación y desorientación, que se creó en los sectores populares después de la implantación del régimen militar, en un contexto de represión abierta del movimiento popular y ante un vacío de conducción política.” Por medio de formas solidarias y horizontales, se buscan articular de mejor manera lo económico, político y social encaminadas hacia la autonomía.

3) El movimiento de solidaridad y las actividades de apoyo material y profesional, donde se aportan recursos materiales, asesorías, espacios de reflexión, etc., contribuyendo de gran manera con los objetivos de subsistencia que tienen sus integrantes en la realización de nuevas formas organizativas. “Puede destacarse también que, siendo en gran medida una acción realizada por instituciones de carácter religioso, o insertadas en las Iglesias, este proceso organizativo popular ha experimentado un influjo de ideas y valores morales que refuerzan las tradicionales conductas solidarias, fraternales, de ayuda mutua, de sentido de comunidad, que caracterizan la cultura popular chilena.”

4) Las aportaciones de investigadores e intelectuales comprometidos, que por medio de la investigación-acción, contribuyen con las vías alternativas que surgen desde las bases populares, sistematizando experiencias a través de estudios de casos, teorizando “en torno a las formas económicas solidarias, cooperativas y autogestionarias, a las tecnologías apropiadas, al ¿desarrollo alternativo?, a las perspectivas de descentralización del poder público y de potenciamiento de los poderes de gestión locales, etc.”

1.1.1.1 Organizaciones Económicas Populares.

En este mismo tenor la “Economía Popular de Solidaridad” (Razeto, 1984) está constituida por un conjunto de prácticas económicas colectivas, de sobrevivencia y de estrategia de vida, emprendidos por aquellos hombres y mujeres que han sido marginados por el sistema económico, ya sea porque perciben salarios muy bajos, hayan sido expulsados o que no se han podido integrar al trabajo asalariado. “Su

racionalidad socioeconómica tiene como objetivo enfrentar colectivamente un conjunto de necesidades humanas, individuales y sociales.” (Marañón, López, 2010b).

Tanto la Economía Solidaria (ES) como la Economía Popular (EP), son propuestas emanadas de las Organizaciones Económicas Populares; ambas se basan en 1) la cohesión social, en 2) una racionalidad económica distinta o alternativa y 3) comparten una posición ideológico-política, aunque, con sus características propias (Marañón,2009a). Marañón señala las particularidades de de estos dos tipos de economías y explica que, mientras por un lado en la Economía Popular, 1) la reciprocidad, se da de manera consciente o inconsciente a partir de las necesidades cotidianas de sus integrantes, siendo ésta, la base de la cohesión social, 2) tiene una racionalidad económica no capitalista y 3) puede o no tener un proyecto ideológico-político; por el otro lado, en la Economía Solidaria 1) la reciprocidad es concebida como algo externo al mundo de la producción dado de manera consciente, 2) la racionalidad económica va mas encaminada a un patrón mercantil, donde por ejemplo en el caso de las cooperativas deben generar excedentes a partir de su participación en el mercado para luego redistribuir sus excedentes y 3) su posición ideológica-política es explícita, es decir, son organizaciones formadas por una convicción política.

La Economía Popular en este sentido como indica Quijano (1998) se organiza en torno a tres ejes fundamentales e interdependientes: 1) la reciprocidad, practicada en las relaciones de producción/distribución [“comprende dos rasgos específicos: a) como intercambio directo, esto es que no pasa por el mercado, de fuerza de trabajo (capacidad de trabajar) y de trabajo realizado (bienes y servicios); b) entre sujetos socialmente iguales” (Quijano, 1998, p. 133)]; 2) la comunidad, vista como el modo de organización y gestión colectiva, donde todos los miembros individualmente, se consideran socialmente iguales y 3) la igualdad social, refiriéndose a la distribución equitativa de beneficios entre sus miembros, así como la participación directa en la toma de decisiones. La reciprocidad y comunidad se dan de manera sociológica, es decir, están inmersas en las relaciones sociales anteriormente practicadas por colectividades cerradas y jerárquicas y que actualmente se abren a la igualdad social entre sus miembros, teniendo como valores comunes la identidad y la creatividad, caracterizando y alimentando a las actuales instituciones comunitarias.

“La reciprocidad re-emerge y se re-expande como: a) organización de la producción, del intercambio o distribución, y reproducción; b) asociada a la

comunidad como estructura de autoridad colectiva; c) a la igualdad social de los individuos dentro de la diversidad y de la heterogeneidad de identidades individuales y colectivas; d) por consecuencia, a la horizontalidad de las relaciones entre los individuos de todas las identidades, comenzando con las diferencias entre los sexos y las sexualidades; e) a relaciones de uso y de reproducción con los otros seres vivos; y, f) en fin, a una cultura de corresponsabilidad en la existencia del universo[...]

[...] Las formas de existencia social en curso de emergencia con la reciprocidad, reclaman, pues, requieren, para un desarrollo más profundo y para una mayor capacidad de reproducción, la incorporación de una moral de la solidaridad, producida desde dentro o incorporada desde fuera.” (Quijano, 2008: 15-16).

1.1.2 Economía solidaria.

La Economía Solidaria según Singer (2009) siempre ha existido como contraposición al desempleo masivo, aunque también señala que ha sido una forma de auto-sustento de “indígenas, *quilombos* y otras comunidades llamadas “tradicionales”. Dichas experiencias inicialmente estaban dispersas por todo el territorio –brasileño–, teniendo como secuela el no contar con el suficiente poder para lograr unirse a los movimientos sociales y por ende, “sin poder de movilización política de las clases “subalternas””; cambiando, a raíz de la imposición del Régimen Militar en Brasil en 1964, topándose en los años setenta con la resistencia de una serie de movimientos sociales, articulados en torno a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB’s). Finalmente en 1985 Brasil pasó de una dictadura militar a una democracia abierta de partidos de diferentes posturas ideológicas; llegando a la apertura del mercado interno en 1990, ocasionando el colapso de la industria, provocando la pérdida masiva de empleos y la exclusión social.

Con motivo de la crisis por la que transitaba Brasil, la Economía Solidaria se empezó a sustentar en cooperativas o en organizaciones de carácter autogestionario, impulsado por tres actores: Cáritas, el Movimiento de los sin tierras (MST) y los trabajadores que impulsan la recuperación de fábricas.

“Cáritas- ligada la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil- financió millares de pequeños proyectos denominados Proyectos Alternativos

Comunitarios, PACS, sobre todo orientados a pobladores pobres de las metrópolis urbanas y zonas rurales, con el fin de generar trabajo y renta de forma asociativa, de modo que un segmento se transformó en Economía Solidaria con resultados económicos diversos. Por un lado, un sector era frágil financieramente y requería de aportes externos, de los fieles, para subsistir; mientras que, por otro lado, un sector más se consolidó a través de la venta de sus productos en el mercado. Un segundo impulso se registró por las acciones del MST, que promovió la organización de cooperativas de producción para la explotación de las tierras expropiadas de los latifundios improductivos. El tercer empujón proviene de las empresas “autogeridas”, es decir, de las cooperativas formadas por los propios trabajadores, a partir de empresas en quiebra, básicamente del sector industrial, sobre todo desde la década del los noventa, cuando se profundizó la bancarrota de empresas a consecuencia de la apertura económica (Singer, 2002)”. (Marañón, 2009^a: 8).

Al ser considerada como otro modo de producción, la Economía Solidaria tiene otros principios básicos distintos en cierto modo a los principios básicos del capitalismo, por ejemplo: la propiedad colectiva y de capitales asociados y el derecho a la libertad individual (Singer, 2002). “La economía solidaria no es neutral en la disputa entre trabajadores y capitalistas. Ella está de lado de las clases trabajadoras y por lo tanto, en oposición a las clases capitalistas” (Singer, 2002; 10). Aunque se pregona que la solidaridad se inclina por los trabajadores, se corre el riesgo de que con el paso del tiempo en las Empresas Solidarias, cooperativas, Unidades Domésticas, la solidaridad solo se quede en el ámbito de base; en otras palabras, sólo los trabajadores de base sean quienes reproduzcan el ambiente solidario, no así, en las nuevas autoridades, dueños o cooperativistas; y sea aprovechada y explotada ésta “solidaridad de base” con fines de aumento de la producción, tal y como se hace en un sinnúmero de empresas capitalistas.

En la Economía Solidaria se tiene la idea de la solidaridad como el cimiento sobre el cual se asientan las prácticas económicas –para algunos– y el resto de la vida social –economía, política, relaciones sociales y cultura (para otros) –, en otras palabras, que la solidaridad sea tal, que permeé en las diversas fases del ciclo económico (producción, circulación, consumo, acumulación, etc.) generando nuevos y verdadero equilibrios (Razeto, 1997).

La propuesta de Economía Solidaria de Singer no dista mucho de los planteamientos de Razeto, puesto que ambos apelan el incluir la solidaridad en todos los ámbitos económicos; la diferencia es que en el caso de la Economía Solidaria, sobre todo en las cooperativas la solidaridad se manifiesta como un acto de conciencia política o ideológica con miras a la transformación social, su institución básica organizativa se materializa en las cooperativas y el agente histórico de dicha economía es el trabajador cooperativista; la limitante es, el que calcan métodos, estrategias y medios de reproducción del capital. Singer en este sentido habla de la “empresa solidaria” refiriéndose a las cooperativas de gran tamaño, donde los socios deciden en común que tanto percibir de ingresos, esto quiere decir, que no reciben salarios puesto que son socios de la empresa, no empleados. En este sentido la similitud con las empresas capitalistas es la desigualdad de ingresos –aceptada de manera democrática por los mismos socios; teniendo sus particularidades en cada empresa–, debido a que ciertos trabajos valen más que otros, pues los trabajadores aceptan y defienden la jerarquía profesional a la que fueron acostumbrados, o, por temor a perder la colaboración de trabajadores más calificados que podrían tener un trabajo mejor remunerado en una empresa capitalista. Para que se pueda haber autogestión, es necesario que todos los socios estén bien informados de los temas concernientes a la empresa, para así poder dar solución a las problemáticas que enfrente, en este sentido Singer hace una observación de suma importancia sobre el ejercicio de autogestión, alertando que la toma de decisiones puede afectar a ciertos sectores y socios de la empresa positiva o negativamente; Singer recalca que el ejercicio de la autogestión exige un esfuerzo adicional a los trabajadores de las empresas solidarias produciendo óptimos resultados al cumplir un plazo o para eliminar defectos de un producto por ejemplo, pudiendo ser que la práctica autogestiva corra el riesgo de adoptar la ley del mínimo esfuerzo al enfrentarse a cuestiones urgentes tomando decisiones sin la previa consulta de los otros socios (Singer, 2000).

Marañón (2009a) citando a Singer nos dice que la Economía solidaria tiene como base la idea de la solidaridad y la cooperación en contraposición al individualismo y la competencia, imperante en las prácticas y la sociedad capitalista, siendo una vía para obtener mayor autonomía social y laboral; y encuentra en la cooperativa su representación máxima de autogestión.

Pero a todo esto, surgen más interrogantes y críticas, que verdades o alternativas con respecto a la Economía Solidaria:

“Ciertos enfoques existentes [dentro de la Economía Solidaria] la refieren a la esfera económica, en tanto que otros consideran que abarca la totalidad de la vida social: economía, cultura, sociología y política; al mismo tiempo, considera una variedad de formas organizativas (cooperativas, unidades familiares, empresas comunales, talleres productivos), que pueden tener una distinta racionalidad económica. Pero, no se plantea cuáles serían las características centrales de las experiencias solidarias, ya que se habla de solidaridad, de cooperación, de ayuda mutua, de autogestión, de democracia interna, de igualdad al interior de los emprendimientos, a la vez que se introducen otros conceptos referidos al medio ambiente, a la igualdad de género, a la diversidad productiva.” (Marañón, 2009^a: 12).

Marañón analiza en términos concretos que sustenta a esta economía, a la vez que de manera crítica resalta las contradicciones en que se ve envuelta, partiendo desde la perspectiva y los aportes de Singer, al mismo tiempo de la manera en cómo se lleva a la práctica en Brasil, Marañón reflexiona sobre las prácticas eurocéntricas de la Economía Solidaria, aclarando que gran parte de la *praxis* alternativa al sistema capitalista, es en parte dependiente de ella misma, puesto que “**a**) tiene como base una postura evolucionista y dualista que no reconoce la heterogeneidad histórico-estructural característica de las sociedades latinoamericanas, **b**) privilegia a ciertos sujetos sociales, **c**) separa lo económico y lo político-cultural, estableciéndose que la primera instancia es la determinante (al controlarse las relaciones sociales a través del control de los medios de producción), y por tanto deja de lado el problema del poder político” (Marañón, 2009a, p.1), al mismo tiempo y de forma aparente sin tomar en cuenta los aportes desarrollados por las propuestas económicas populares. Apoyándose en Quijano (2006) y en Sarria (2008), Marañón dice que el basarse en ciencias sociales con base eurocéntrica –como el materialismo dialéctico– por parte de la Economía Solidaria se ve reflejado en 1) el planteamiento de una economía solidaria economicista que enfatiza la edificación de una sociedad alternativa a partir del control de los medios de producción y de las relaciones sociales; 2) predominio de una visión unilineal y evolutiva del desarrollo histórico; 3) preferencia por los sectores obreros (como en el comunismo ruso) en la construcción de la sociedad futura; y 4) privilegiar a la cooperativa como el modelo de organización productiva, que incorpora el conocimiento científico y tecnológico (asumiendo que las tecnologías son neutras social y políticamente) con el fin de producir con eficiencia, para así poder competir contra las empresas capitalistas.

“Este planteamiento evolucionista-dualista no toma en cuenta la heterogeneidad histórico-estructural de las sociedades latinoamericanas y por tanto no considera como sujetos de la Economía Solidaria a los “otros”, campesinos y pobladores marginales urbanos, los mismos que se organizan en pequeños grupos y han desarrollado saberes para la producción y la organización de la vida social; al otorgarle preeminencia al ámbito económico de la Economía Solidaria, deja de lado que el capitalismo como patrón de poder, no sólo se basa en el control de los medios de producción y la explotación, sino también en el control de la autoridad colectiva.” (Marañón, 2009^a: 5).

Bajo este orden, la reflexión sobre si la Economía Solidaria en realidad es o puede llegar a ser una alternativa al capitalismo según los planteamientos de Singer –1) aislarse del capitalismo y 2) disputar el mercado, basado en el consumo solidario–; Marañón muestra como en el caso del consumo solidario, se contradice, puesto que este mecanismo económico podría enfrentarse a dos problemas: 1) un mercado restringido a los consumidores ideológicamente comprometidos; esto se daría debido a la brecha entre los mercados y precios mayores de los bienes y servicios solidarios, en relación a la oferta capitalista y 2) la ineficiencia económica; es decir, “lo reducidos que son los mercados solidarios, debido a los problemas que tienen para expandirse y elevar su productividad”. Estas reflexiones sirven de base para observar que no solamente hay una racionalidad eurocéntrica en los planteamientos de Singer –y en las prácticas de Economía Solidaria en general–, debido a que se utilizan los mismos términos, poniendo la mira en la competencia de bienes y servicios insertados en el mercado capitalista y no en el comercio²⁴, práctica que cuenta con diferentes formas de intercambio más flexible como son el trueque, la moneda social, entre otras que si bien pueden ser contradictorias tanto para el sistema capitalista como para su concepción ideológica, son una buena herramienta de praxis solidaria y reciproca además de ser una forma de socializar la democracia y por ende el poder; para esto es importante reconocer que a pesar de las contradicciones, tanto de las organizaciones populares como solidarias, tienen una cierta racionalidad económica distinta a la capitalista; si bien, no obstante la inserción o relación de las organizaciones populares y/o solidarias en el mercado, éstas no han impedido la actuación de la actividad económica solidaria es decir, inmiscuir a la solidaridad en todos los procesos de las actividades

²⁴ Que no deja de ser un término eurocéntrico, pero que es lo más cercano a la definición que se practicaba antes del establecimiento del capitalismo

económicas, junto con la articulación “de la reciprocidad, la comunidad –autoridad colectiva-, la igualdad y la relación sociedad-naturaleza, concibiendo a los emprendimientos en una permanente tensión para reproducirse, entre patrones de reciprocidad y de mercado.” (Marañón, 2010b).

1.1.3 La Economía del trabajo.

La Economía del Trabajo es concebida por el economista argentino Luis Coraggio como aquella economía que se ubica dentro del sistema-mundo en contrapunto de la economía del capital, desarrollada a partir de sus contradicciones. La Economía Popular puede transformarse en una Economía del Trabajo en interacción contradictoria y complementaria con el capital, limitando su poder y obligándolo a asumir otras responsabilidades sociales, llegando a un sistema mixto integrado por (tres subsistemas) la economía empresarial, economía pública y del trabajo. En este sentido, la Economía del Trabajo tiene que alcanzar condiciones y recursos equiparados a los otros dos, en una distribución más igualitaria, dominada por la solidaridad. Las actividades económicas populares necesitan desarrollar su sistema de organización y representación, que contengan el suficiente sustento identitario “para acordar programas y vías de acción coordinada, y negociar las políticas públicas y relaciones de intercambio con la Economía del Capital y la Economía Pública.” (Coraggio en Marañón, 2010c)

“[...] Desde la Economía del Trabajo, la economía deseable -con el trabajo autocreador en el centro- se institucionaliza como sistema que combina cinco principios de integración social de los procesos que aseguran el sustento de todos: a) autarquía de la unidad doméstica; b) reciprocidad intra e intercomunidades; c) redistribución a diversos niveles de la sociedad; d) intercambio en mercados regulados o libres; e) planificación de lo complejo (en particular de los efectos no intencionales de las acciones particulares). (Coraggio, 2007)” (Coraggio, 2009: 136).

La Economía del Trabajo busca solventar las necesidades y deseos legítimos de todos; por medio de la organización racional del sistema de división social del trabajo, se reconocen, motivan, recuperan, formas de vida y actividades; en este proceso, el trabajo es productivo no porque genere valor o plusvalor, sino porque produce valores de uso y satisfactores virtuosos para la vida en sociedad a través de la organización

racional del sistema de división social del trabajo, obteniendo otros productos y resultados. Los precios son regulados por intervenciones políticas o sociales estratégicas que plantean acorde con la racionalidad reproductiva, “precios justos” (Coraggio, 2009).

“Las prácticas de Economía Social pueden ser vistas como transición de la economía mixta capitalista a una Economía Mixta del trabajo. Se plantea así la posibilidad de ir más allá de la limitación política a las tendencias del capital y desarrollar una economía centrada en el trabajo para satisfacer las necesidades legítimas de todos, articulada y coordinada con un alto grado de reflexividad crítica y mediada no sólo por un mercado regulado sino por estructuras de solidaridad.” (Coraggio, 2009: 139).

Para este autor, en su análisis de la solidaridad con relación a la pobreza, ésta se puede dividir en dos formas de pensamiento distintas: la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica. La solidaridad mecánica que busca juntar a los económica y culturalmente desposeídos con apoyos focalizados. La solidaridad orgánica basada en la interdependencia dinámica, donde la actividad, la iniciativa y la creatividad unos, requieren e inducen las de los otros presume tener una mayor heterogeneidad necesaria para vincular a los sectores medios con los pobres, a los rurales con los urbanos (Coraggio, 2004b; 29).

En Coraggio, la Economía Popular está constituida por Unidades Domésticas (UD), redes de ayuda mutua, comunidades y diferentes asociaciones voluntarias y a través de intercambios mercantiles o de reciprocidad. Para él, la “Economía Popular realmente existente” es aquella constituida por el sector agregado de las Unidades Domésticas de los trabajadores y sus organizaciones ad hoc (Coraggio, 2001).

“Cada UD es un grupo de individuos, vinculados de manera sostenida, que son –de hecho o de derecho– solidaria y cotidianamente responsables de la obtención (mediante su trabajo presente o mediante transferencias o donaciones de bienes, servicios o dinero) y distribución de las condiciones materiales necesarias para la reproducción inmediata de todos sus miembros. Una UD puede abarcar o articular uno o más hogares (entendiendo por “hogar” el grupo que comparte y utiliza en común un presupuesto para la alimentación, la vivienda y otros gastos básicos), co-residentes o no, basados en la familia o no, y participar en una o más redes contingentes comunitarias

(de reciprocidad) o públicas (de redistribución social) presentes en la sociedad local.” (Coraggio, 2001: 20).

La Unidad Doméstica está conformada por una o más personas o grupos unidos por relaciones de parentesco o porque comparten alguna afinidad ideológica, étnica, etc. Tiene como objetivo la reproducción ampliada de la vida de sus miembros (Coraggio, 2004) y está compuesta por:

- Un conjunto de recursos subjetivos y materiales, privados y públicos, que comandan los grupos o unidades domésticas (unipersonales o colectivas, familiares o comunitarias) que dependen para su reproducción de la realización ininterrumpida de su fondo de trabajo.
- Las actividades que realizan para satisfacer sus necesidades de manera inmediata o mediata --actividades por cuenta propia o dependientes, mercantiles o no, competitivas o cooperativas--.
- Los hábitos, reglas, valores y conocimientos que orientan tales actividades.
- Los correspondientes agrupamientos, redes y relaciones --de concurrencia, regulación o cooperación, internas o externas-- que instituyen a través de la organización formal o de la repetición de esas actividades. (Coraggio, 2001: 20-21).

Una Unidad Doméstica aglutina diferentes capacidades de reproducción del trabajo de manera solidaria, contando con dos formas básicas, **1)** el trabajo mercantil que esta constituido por a) el trabajo por cuenta propia ya sea individual o colectivo (microemprendimientos²⁵) donde se producen y ofertan bienes y servicios; o por b) el trabajo asalariado vendido a empresas capitalistas, sectores públicos o Unidades Domésticas. 2) El trabajo de reproducción donde 1) el trabajo de producción de bienes y servicios es para el autoconsumo de las UD; 2) el “trabajo de producción solidaria de bienes y servicios para el consumo conjunto de una comunidad” y el 3) trabajo de formación y capacitación.

Como lo indica Coraggio (2001) claramente, la unidad básica de análisis y de acción no es la empresa sino la Unidad Doméstica, donde el hogar es la unidad de sentido, análisis, de agregación económica y sociopolítica que reemplaza al individuo en la

²⁵ Los microemprendimientos mercantiles son aquellas organizaciones colectivas de trabajo encaminadas a la producción y comercialización de bienes y servicios, pueden tener miembros de las UD o trabajadores asalariados.

construcción de alternativas colectivas. Al igual que Singer y Razeto, Coraggio (2001, 2004) repite el mismo patrón eurocéntrico al posicionar a la economía como el punto nodal de la organización de un nuevo modo de producción a partir del control de los medios de producción y el trabajo mercantil; dejando de lado las cuestiones de poder que imperan dentro de todos los ámbitos de la existencia social. El difuminar el aspecto individual dentro del ámbito colectivo, minimizando aparentemente la parte subjetiva —no la intersubjetiva—. Ubica de igual manera (a pesar de reconocer una diversidad de economías alternativas²⁶ a nivel regional, local y nacional, considerando algunas como economías mixtas.) a la Unidad Doméstica como la opción organizativa central dentro de la Economía Popular (aunque reconoce que no hay un tipo ideal de UD, puesto que pueden competir unas con otras.) y los trabajadores como los agentes históricos que conducen a los sectores populares hacia una nueva sociedad.

“Así como las empresas y sus cadenas y redes de articulación son la forma prototípica de organización de la Economía del Capital, las unidades domésticas y sus extensiones y redes lo son de la Economía Popular. Cada grupo doméstico, célula de la Economía Popular, orienta el uso de su fondo de trabajo y otras prácticas económicas, de modo de lograr la reproducción de sus miembros en las mejores condiciones a su alcance. Al hacerlo, está dispuesto a competir con otras UD, incluso a hacerlo a costa de la sobrevivencia del otro, comportamiento inducido por el mercado y el Estado capitalistas.” (Coraggio, 2001: 23).

1.1.3.1 Políticas Públicas aplicadas a las Economías Sociales y Solidarias.

Se entiende por política pública, al instrumento de trabajo realizado desde el Estado —a través de la administración pública—, por el cual se pretende de forma coherente y sistemática alcanzar objetivos o metas de interés para el bienestar de una población o sociedad; toma en cuenta la temporalidad (corto, mediano, largo plazo) y el espacio (Internacional, regional, nacional, comunal y micro-local). Por otro lado, una política pública es sustentada por un corpus teórico (filosofía) que orienta la toma de decisiones, sus cursos de acción, el establecimiento de prioridades al igual que la asignación de los recursos financieros; debe de generar canales de comunicación entre

²⁶ Como las cooperativas de consumo, de producción, redes solidarias de trueque, la gestión mancomunada de servicios, entre otras.

el Estado y la sociedad. La política pública está al servicio de los asuntos públicos y/o nacionales y todas sus fases, desde la idea hasta la ejecución responden a un proceso integral (y a una racionalidad medios-fines).

“Hasta principios de los setenta en América Latina, el impulso industrializador desarrollista tuvo como objetivo central la búsqueda de la integración social. El Estado tenía la responsabilidad de universalizar los derechos sociales básicos (educación, salud, vivienda, protección social) y estimular la generación de trabajo estable y protegido, a través de la intervención en la economía con políticas activas de sostenimiento de la demanda efectiva y de apoyo al desarrollo industrial. En esta perspectiva, el Estado impulsaba una dinámica que promovía la incorporación de los marginados, es decir, de aquellos trabajadores desplazados del mercado de trabajo y con problemas de bajos ingresos (Gregorio, 2007).” (Marañón, López, 2010e: 3).

En el caso de América Latina, las Economías Sociales y Solidarias (ESS) apoyadas por las políticas públicas; como en el proceso de Brasil, se están institucionalizando las nuevas prácticas de la co-construcción de las ESS. Venezuela construye cambios “a partir de tipos ideales contruidos que requieren no solo recursos, sino un cambio en la cultura de los actores económicos”. En cambio en Bolivia y Ecuador, debido a su larga historia de sobrevivencia y resistencia económica, se proponen cambios de gran profundidad (Coraggio, 2011b).

Coraggio hace énfasis en dos contradicciones elementales de las políticas públicas en estos 4 países:

“(a) por un lado: el tiempo de atención a lo urgente, reflejado tanto en las prácticas de sobrevivencia de los sectores empobrecidos y excluidos, acuciados por mejorar sus condiciones de vida de inmediato, como en los programas públicos focalizados propuestos para atender la emergencia, y

(b) por otro lado: los tiempos más largos requeridos para inducir la consideración de opciones de acción asociativa encuadradas en la ESS, así como para apreciar políticamente un proyecto de construcción efectiva de otras estructuras económicas en base a valores éticos y objetivos propios de la ESS.” (Coraggio, 2011b).

En el caso específico de Brasil, es en 1992 que se desarrolla el primer programa que abarca la economía solidaria en el estado de Rio Grande del Sur, siendo adoptada por diversos gobiernos municipales que apoyaban sobre todo a quienes deseen formar cooperativas de trabajo. Durante el gobierno de Lula da Silva (2002), diversas organizaciones nacionales que han apoyado a la Economía Solidaria, presionaron para conformar la Secretaría de la Economía Solidaria (SENAES) en el Ministerio del Trabajo y Empleo. “A lo largo del primer semestre del 2003 se realizaron dos reuniones generales del movimiento, una en el Foro Social Mundial en Porto Alegre y otra en São Paulo, las cuales se denominaron más tarde I y II Plenaria de Economía Solidaria. La III Plenaria tuvo lugar en Brasilia en junio del 2003” (Singer, 2009; 57). La SENAES se conformó en sus inicios “por militantes y dirigentes de organizaciones de economía solidaria, cada uno designado por la organización a la que pertenecía.”

“La relación entre sociedad civil y Estado en el campo de las luchas sociales, en que se inserta la economía solidaria, se da a través de acciones comunes que atienden a los propósitos de los movimientos sociales y a los objetivos de la acción estatal, fijados periódicamente en instrumentos legales como el Plan Plurianual (PPA) y la Ley del Presupuesto Anual (LOA). Pero la coincidencia de objetivos entre los movimientos sociales y el Estado es la excepción antes que la regla. Para el Estado, los movimientos sociales son uno de los lados en las luchas que dividen la sociedad, pero el Estado tiene por objetivo atender las demandas de todos los lados. Por esto, la relación de la sociedad civil con el Estado, en el campo de las luchas sociales, se da bajo el signo de la contradicción de clases, que fácilmente pasa a la disputa abierta entre intereses antagónicos.[...]

La conciliación es construida por medio de negociaciones en que ni los representantes de la sociedad civil ni los del Estado pueden perder su autonomía. Pues de su autonomía depende su autenticidad y de ésta su capacidad de representación, por lo tanto su poder político.” (Singer, 2009: 60-61).

Ante lo que señala Singer (2009), Coraggio (2011b) advierte que los documentos de política estatal, ven a la Economía Solidaria como una alternativa para solventar los problemas de desocupación, antes que verla como una opción estructural (“Otra economía”) ya que su acción colectiva está limitada a los emprendimientos asociativos autogestionados por los trabajadores que utilizan a las políticas públicas como

instrumentos de apoyo, ampliación encadenamiento de sus emprendimientos productivos. En éste sentido, la institucionalización del movimiento de Economía Solidaria se da bajo el título de Fondo Brasileño de Economía Solidaria (FBES), el cual aglutina 3 actores: 1) los emprendedores económicos solidarios, 2) los promotores de la sociedad civil y 3) los gestores públicos.

“Su origen se remonta al primer evento del Foro Social Mundial (2001) en que se constituyó el Grupo de Trabajo Brasileiro de Economía Solidaria. Es ese movimiento el que, con la asunción en 2003 por Lula da Silva, proveniente del Partido de los Trabajadores (PT), impulsó la creación de la SENAES obteniendo la designación de Paul Singer, economista socialista y uno de los fundadores del PT. Simultáneamente se creó el Consejo Nacional de Economía Solidaria (CNES como órgano consultivo y propositivo, con una composición multiactoral similar a la de la FBES). Este grado de institucionalización de la relación estado/sociedad civil ha generado también una correspondiente burocratización del movimiento (a nuestro juicio inevitable si se propone la co-construcción) [...]

Las dificultades para lograr una ley de economía solidaria expresa una resistencia de parte del Estado a reconocerla como vía permanente de desarrollo alternativo.” (Coraggio, 2011b: 7).

En este mismo sentido, Coraggio denomina al proceso de Economía Social que se vive en Argentina como “una política social populista de Economía Social”. Otrora menciona que las políticas son ideadas desde el partido de gobierno o sus funcionarios con el fin de intentar a) representar y dar respuesta a los deseos inmediatos de los sectores populares, b) resolver los problemas de gobernabilidad y c) consolidando o manteniendo una masa electoral.

Dentro de las políticas públicas que se aplican en ciertos países latinoamericanos, los que han dado un sustancioso salto “decolonial” han sido Ecuador y Bolivia, motivados por numerosas y masivas movilizaciones de campesinos y pobladores originarios que han introducido su cosmovisión dentro de las prácticas de Economía Social y Comunitaria. El Sumac Kawsay o el Suma Qamaña, de la cual tenemos una pobre traducción al español entendida apenas como “Buen Vivir”, el que no se logra dar sentido o explicación al sentir expresado en lengua Quechua y Aymara. En Bolivia, en su artículo 306 constitucional, definen a las economías plurales como a aquellas que están conformadas por las formas de organización económica: “comunitaria, estatal,

privada y social cooperativa y que se articula según los principios de complementariedad, reciprocidad, solidaridad, redistribución, igualdad, seguridad jurídica, sustentabilidad, equilibrio, justicia y transparencia. Se aclara que la economía social y comunitaria complementará el interés individual con el Vivir Bien colectivo.” (Coraggio 2011b).

En Ecuador la nueva constitución reconoce las diversas formas de organización de la producción en la economía como: 1) las empresas públicas o privadas, 2) mixtas, 3) familiares, 4) domésticas, 5) autónomas, 6) comunitarias, 7) asociativas y 8) cooperativas. Las primeras seis conforman a la economía popular y las tres últimas a la Economía Popular Solidaria.

Sin embargo, a pesar de los reconocimientos, incluso constitucionales por parte del Estado, y el fomento de políticas públicas, en los contextos reales se han alejado de los ideales y propuestas emanadas de las bases sociales de Economías Sociales, Solidarias y Comunitarias (ESSC); esto debido a que los Estados siguen obedeciendo a intereses extractivistas y a pesar de las modificaciones constitucionales, las prácticas han sido muy otras. Las políticas públicas son diseñadas con el fin de cooptar a los movimientos, de institucionalizarlos, de burocratizarlos e incluso de inmovilizarlos; éstas estrategias contrainsurgentes, al parecer en casi todas sus intervenciones han logrado permear y desarticular a las organizaciones de Economías Sociales, Solidarias y Comunitarias, y esto es debido tal vez, a que no han incluido dentro de sus espacios de reflexión, investigación, y propuestas, explícitamente la cuestión del poder (Marañón, 2009a, 2010a, 2010b).

1.1.4 Economía comunitaria.

A diferencia de las Economías Sociales y Solidarias, las Economías Comunitarias no surgen como respuesta a la pobreza y marginación. Desde su formación histórica ha articulado las relaciones sociales dentro de las prácticas económicas, políticas y culturales, con un marcado sentido comunitario en el trabajo y en la posesión de la Tierra, el Territorio, los Bienes Naturales y la autonomía. No obstante, sus actores pueden ser los mismos: pueblos originarios, comunidades campesinas, pequeños productores, grupos familiares, cooperativas, empresas sociales, entre otras.

Valeria Mutuberría Lazarini y Henry Chiroque Solano (2011), hacen un balance sobre las distintas visiones de las economías, ubicándolas dentro de cuatro perspectivas, corrientes o racionalidades: **1)** La formalista, ve a la economía “como la relación entre los fines y los escasos medios susceptibles de usos alternativos, buscando demostrar la universalidad de los principios de escasez y elección en la satisfacción de las necesidades humanas, desde una perspectiva ahistórica. Para ellos el individuo actúa en función a una racionalidad económica individual, siguiendo el principio de maximización. **2)** La sustantivista, cuya “racionalidad económica se centra en la satisfacción de las necesidades materiales y no sobre la maximización de los beneficios individuales. Plantea una relación de dependencia del hombre con la naturaleza y sus semejantes para resolver su subsistencia, a través del intercambio con el medio ambiente natural y social, proporcionándole medios para su necesaria satisfacción material. Basan sus análisis en la realidad, entendiendo al sistema económico como proceso institucionalizado, mediado por la reciprocidad, redistribución e intercambio, no como agregados de acciones individuales, sino como formas de integración que garanticen en la sociedad la producción y la reproducción de los bienes materiales (Balazote, 1998, 2007).” **3)** La marxista, cuestiona la universalidad de la racionalidad económica individual, considerando que “el modo de producción determina la estructura social, y un modo de articulación específica de las diversas relaciones sociales.” Se basan en los modos de producción domésticos, “fundados en las economías primitivas y economías campesinas, donde la reciprocidad —principio presente en los mecanismos de redistribución y de intercambio— es la explicación última de la cohesión comunitaria que tiene como finalidad la producción económica y reproducción social. Para los marxistas la economía comunitaria es aquel modo de producción basado en el trabajo colectivo organizado, donde las fuerzas productivas están relacionadas de manera dependiente con la naturaleza y con la propiedad colectiva de la tierra, los cuales generan productos y bienes satisfactorios de necesidades individuales y colectivas. **4)** La “indígena” e indigenista, cuya perspectiva histórica, económica, política y social se contrapone a la mirada occidental que impone una única categoría (“indio”) a la gran diversidad de culturas que habitan todo lo largo y ancho del continente “americano”; que gracias a su integración comunitaria tanto en el trabajo como en la posesión de la tierra han logrado sobrevivir a la marginación y opresión social-económica y política, derivadas de la conquista. Los medios de producción colectivos están basados en una relación de respeto y reciprocidad con la naturaleza.

Mutuberría y Chiroque (2011) definen a la Economía Comunitaria como aquella economía que “trae consigo aspectos relacionados a los pueblos originarios y campesinos, que representan gran parte de la población en la región, sobre todo los elementos claves que la conforman, como son relaciones de trabajo, valoración de la tierra no como mercancía sino como propiedad comunitaria, las relaciones para la circulación de bienes, los principios que se desarrollan a partir de ella y la relación de respeto con la naturaleza”. La Economía Comunitaria se va caracterizando “por la construcción de identidad colectiva, cuyo sujeto principal es la comunidad, el trabajo colectivo solidario está en equilibrio y armonía con la naturaleza, y existe respeto por los seres humanos. Actualmente, la economía comunitaria y social tiene como objetivo avanzar hacia una sociedad democrática, productiva, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.” (Chiroque; Mutuberría, 2009; 147).

Para Félix Patzi Paco, en la economía comunitaria el medio de producción y los materiales de producción son de propiedad colectiva, donde éstos pertenecen al conjunto de trabajadores que se encuentran asociados comunalmente; es una economía antagónica a la capitalista, debido a que el productor no vende su fuerza de trabajo ni compra trabajadores, además el producto producido por el trabajador es apropiada en su totalidad por él mismo. En una empresa comunitaria el salario es abolido y al abolirse se libera el ser humano de su esclavitud, retornando a las normas naturales que han determinado la relación antes de la aparición de las clases, de las formas de gobierno y de las leyes positivas. La tecnología y otros elementos de producción que coadyuvan en la fabricación de algún tipo de bien, son adquiridos por el conjunto de trabajadores.²⁷

1.1.4.1 Economía comunitaria indígena. ¿Una moderna solución ancestral a nuestros conflictos actuales?

Las economías comunitarias han sido practicadas por los pueblos originarios desde antes de la invasión española; se han conservado y resurgido aunque de forma reconfigurada, por la transmisión de la práctica histórica de generación en generación. Este tipo de economías son vistas como una economía de regalo, puesto que, contiene una racionalidad reproductora de la vida, donde el sujeto trascendental es la comunidad y tanto el trabajo (que quiere decir, servir a la comunidad), como la

²⁷ Ver también: Patzi Paco, Félix, ¿Qué es economía comunitaria? disponible en: <http://educamposv.lacoctelera.net/post/2008/02/25/que-es-economia-comunitaria>.

propiedad de la tierra y la vida político-social, se van dando de manera comunitaria y recíproca, produciendo para compartir, no para acumular.

“La reciprocidad como relación social básica y la comunidad como forma de organización y de gestión del trabajo y de los recursos, así como de marco de una existencia social global, fueron los elementos centrales de la vida social en el territorio que ocupa hoy América Latina, antes del período colonial. Y no han dejado de serlo hasta hoy para una parte importante de la población campesina de origen indígena. Pero habían venido retrocediendo frente a la expansión de las relaciones sociales impuestas por los colonizadores, la servidumbre y la esclavitud, primero, y después, sobre todo, el capital, hasta el punto de que parecían instituciones supérstites, en algunas zonas campesinas del mundo andino o de México-Mesoamérica.” (Quijano, 1998: 135-136).

Las economías comunitarias en los pueblos indígenas están estrechamente ligada a su [cosmo]visión profundamente arraigada al territorio, puesto que ellos consideran a la economía como la forma en que se hacen cargo de su casa — hogar-comunidad-cosmos—, en virtud o mediante el trabajo familiar y comunitario, o sea, por medio del trabajo colectivo o comunitario se cultiva la tierra con gran respeto, puesto que se le considera un sujeto vivo —que da vida—, que es participante y que está presente en todos lados; la tierra para las poblaciones “indígenas” o naturaleza para los occidentales, es la “Pachamama”, es decir, “La Madre Tierra”.

En la región andina —específicamente en la cultura *kichwa*, quechua—, a los grupos formados por lazos sanguíneos y/o vinculaciones sociales jerarquizadas dentro de un espacio determinado de propiedad comunitaria, se les conoce como *ayllus*, los cuales son las unidades básicas en los modos de producción que conservan la fuerza de trabajo colectiva y la propiedad comunitaria, “generando a partir de ello principios e instituciones que rigen el modo de producción y de vida.” La práctica de reciprocidad simétrica articula dentro del trabajo comunal, al *ayni*, siendo éste, el trabajo de reciprocidad para las labores agrícolas y construcciones de viviendas dentro de los *ayllus*. Mientras la reciprocidad asimétrica articula tres tipos distintos de labores respectivamente: la *minka*, trabajo comunal por turno que se realizaba a favor de ayllu y del sol; la *mita*, tipo de labor obligatoria que se realizaba a favor del “Estado”, en la construcción de caminos, templos, etc.; y la *reciprocidad jerarquizada* desempeñada en

la redistribución de bienes, servicios y dones desde el Estado para los gobernados (Chiroque, Mutuberría, 2009, 2011).

La economía comunitaria-indígena se caracteriza por no ser acumulativa, produciendo palabras y actitudes que corresponden a su realidad vivida. En las épocas prehispánicas el material utilizado para comerciar era el *kakaw* (cacao), el cual desempeñaba una función parecida a la del “dinero”; pero al pudrirse al año, el cacao no podía servir para motivos acumulativos.

“(L)os tojolabales del Posclásico, por no tener una economía acumulativa, tampoco conocían el desarrollismo. Quiere decir que el principio organizativo exigió la convivencia con la naturaleza y no el dominio sobre ella. Se exige respeto a Nuestra Madre Tierra que nos alimenta y nos sostiene. El mismo respeto no condujo al aumento constante de la producción, sino al equilibrio entre producción y consumo. El equilibrio, sin embargo, no equivale al estancamiento y la petrificación, sino todo lo contrario.” (Lenkersdorf, 2004: 69).

En la milpa se fomenta el pluricultivo, pues se cosechan además de maíz, frijol, calabazas, chiles, entre otra gran variedad de vegetales, legumbres y plantas, lo cual garantiza su soberanía alimentaria. La producción es para el autoconsumo y las necesidades de la gente y cuando hay excedentes estos se intercambian o *trocán* para conseguir los productos que no hay en su región.

La Economía Comunitaria Indígena en México consta de 13 acciones: 1) Custodiar los Bienes Naturales y convivir con los demás miembros de la naturaleza. 2) Cultivar la Madre Tierra de manera comunitaria, utilizando los conocimientos ancestrales que mantienen la identidad de los pueblos. 3) Alimentación local, utilizando los productos para autoconsumo limitando la dependencia alimenticia. 4) Transformación de los bienes comunes básicos en productos elaborados. 5) Compartir el fruto de la tierra, el trabajo, los conocimientos, las alegrías. 6) Intercambiar según las necesidades de la persona, familia o comunidad, mediante el trueque, tequio o mano vuelta. 7) Prestar algún bien material por un tiempo determinado con la confianza de su retorno. 8) Comerciar de manera justa y solidaria los productos. 9) Invertir. 10) Innovar desde los conocimientos de la propia cultura, modificando o inventando nuevos modelos de servicios requeridos. 11) Ahorrar alimentos, medicinas, utensilios, dinero. 12) Descansar para recuperarse del trabajo, viviendo en armonía con el ciclo que marca la

Madre Tierra. Y 13) Recrear, ayudando al dinamismo comunitario que hace florecer los corazones (fiestas).

El trabajo al ser comunitario por ende se realiza de manera colectiva, a este tipo de trabajo se le conoce como *tequio*, *mano vuelta*, *minga*, etc., en este tipo de trabajos se celebra a la comunidad. Sak K'inal Tajaltik enumera tres tipos de trabajo colectivo:

- “El trabajo colectivo que ya existe en todas las colonias. Se hace bajo el mando de la autoridad.
- El trabajo colectivo que quiere decir ayudarnos los unos a los otros en nuestros trabajos.
- El trabajo colectivo que es ayudarnos los unos a los otros en nuestras necesidades y en los problemas. No solamente en las necesidades. Es que también superar los problemas.” (Lekensdorf, 2001: 63).

A diferencia de la sociedad moderna donde el trabajo se tiende a acelerar para aumentar la producción, o sea, que en menor cantidad de tiempo se dé un aumento de la cantidad del trabajo. En las poblaciones indígenas, el trabajo tiene su propio ritmo conforme al tipo de trabajo que se debe realizar. “No se puede acelerar y, por la finalidad del trabajo, no se debe frenar, es decir, por los haraganes. Por ello, el ritmo laboral va en consonancia con el tempo y con la realidad del trabajo que se lleva a cabo.” (Lenkersdorf, 2005; 193).

“El trabajo desde la perspectiva tojolabal, pues, está insertado en relaciones orgánicas con el tiempo, la realidad, la capacidad humana de los trabajadores [...] Son estas condiciones las que explican los aspectos multifacéticos del trabajo. Por ello, donde no se cumplen estas condiciones, no se trata del trabajo sino de un tipo de actividad diferente.” (Lenkersdorf, 2005: 187).

La reciprocidad, complementariedad, autarquía/autonomía y la redistribución son los principios coordinadores del sistema económico, político y social. En el caso de las culturas andinas, encontramos filosofías/cosmovisiones/racionalidades que contienen dichos principios, basándose en una relación intersubjetiva armoniosa, es decir, se basan en una relación de armonía entre los seres humanos, la Pachamama (Madre Naturaleza) y sus hijos (plantas, animales, ríos, etc.); estas formas de ver la vida se

conocen como *Suma Qamaña* (aymara) Vivir Bien, *Sumac Kawsay* (kichwa) Buen Vivir o en el *Teko Kavi* (guaraní) Vida Buena o Vida en Armonía.

Para el padre Clodomiro Siller²⁸, en las economías Comunitarias Indígenas, lo básico es el trueque, pues tiene la ventaja de qué, quienes intervienen en el cambio resuelven sus necesidades y salen ganando ambos lados, pues el intercambio es equilibrado. Clodomiro define a la Economía Comunitaria como aquella que se maneja según el sentido que se la da al trabajo, al producto de éste y a la utilización de su producto para el bien de una comunidad, señalando que lo que no sea así, no es comunitario. En cuanto a los procesos participativos en las economías comunitarias (autogestivas), se van encontrando y diseñando los métodos para lograr una liberación política (autonomía) y lograr una territorialidad, abrevando de su pasado histórico —ancestral— como una forma de nivel educativo, [re]generando una visión histórica crítica, donde la concepción de lo que es el “poder” no es visto como “poder” sino como “servicio” y comunidad que responde a la comunidad, revistiendo a la autoridad como alguien que “hace crecer” en un entorno entre esencias iguales “en la asamblea me hago pueblo, familia, comunidad”.

En cuanto a las llamadas Economías Solidarias comenta que más bien se les debería de llamar “Economías Justas”, debido a que no corresponde a una realidad que tenemos, esto es debido a que no nos solidarizamos de manera comprometida con todas las necesidades del *Otro* (individuo o grupo).

Complementando a los aportes de Schiller, Chiroque y Mutuberría (2009) nos comentan que tanto las Economías Sociales Solidarias, como las Economías Comunitarias cuentan con diversa valoraciones y prácticas a partir de conceptos históricos, los cuales aportan y construyen una alternativa, donde las Economías Comunitarias son revitalizadas y revaloradas, complementando a las Economías Sociales Solidarias a partir de la reproducción ampliada de la vida de todos los miembros de la sociedad y de la naturaleza; sin buscar atender únicamente la situación de exclusión y marginalidad, puesto que entienden como la integralidad de la sociedad a las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales. Reconocen —desde la perspectiva decolonial— el poco y limitado avance teórico debido a las concepciones

²⁸ Entrevista realizada a Clodomiro Siller (coordinador del área de investigación y consultoría del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas en la Ciudad de México) el día 05 de diciembre del 2011, CENAMI.

economicistas, antropológicas y sociológicas de cuño occidental, las cuales no problematizan sus propias realidades empíricas.

III.2. Un breve análisis crítico sobre la construcción de las Economías Solidarias en el caso de “Desarrollo Económico y Social de Los Mexicanos Indígenas” (DESMI).

El DESMI (Desarrollo Económico Social de los Mexicanos Indígenas) es una organización que tiene sus orígenes en el trabajo diocesano que era encabezado por el obispo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, Samuel Ruiz García; inicia en 1969 “con proyectos para dispensarios, agua potable, transportes, talleres de carpintería, apertura o mejoramiento de carreteras, fondos para maíz, entre otros con la idea de mejorar la situación de las comunidades.”²⁹ En 1975 se independiza de la estructura diocesana. Con el transcurso del tiempo y con las realidades cambiantes y complejas de las comunidades, comienza a organizarse dentro de las áreas de educación, salud y economía, buscando consolidar soluciones autogestivas a las problemáticas de marginación bajo las cuales se encuentran muchas comunidades, en su mayoría “indígenas”; fomentando con ello, las Economías Solidarias, formando dentro de las mismas comunidades “Comités de Desarrollo”³⁰, los cuales fungían o servían de enlace entre las comunidades y el DESMI, conformando posteriormente “Coordinadores de Agroecología”, cuyo papel es el de acompañar y darle seguimiento³¹ a los trabajos conjuntos entre el DESMI, los colectivos o cooperativas y los “Comités de Desarrollo”.

El trabajo de DESMI ha transitado por varias etapas, esto en verbigracia a las necesidades, aportaciones y constantes reflexiones conjuntas, a pesar de que no han logrado salir de la idea eurocéntrica del desarrollo; aunque el caminar a lo largo de sus años de existencia indican que van hacia esa dirección. Su primera etapa (1968-1973) fue asistencialista, dedicada a dar apoyos paliativos, dejando de lado la participación de las comunidades; la segunda etapa (1974-1978) se basó en la construcción de los modelos de trabajo, cambiando su enfoque de desarrollista a organizativo; la tercera

²⁹ <http://desmi.org/historia.html>

³⁰ La concepción de “desarrollo” desde la Economía Solidaria en el DESMI, se basa en los mismos factores que en el sistema capitalista, diferenciándose solamente en la forma en que se combinan sus factores con la concepción ideológica. DESMI, A.C., Si uno come, que coman todos: economía solidaria, DESMI., Nederlandse Organisatie voor Internationale Bijstand, Oxfam, México, 2001, p. 77.

³¹ Estas actividades de seguimiento se derivan en una serie de acciones como son las visitas a las comunidades, talleres, capacitaciones, asesorías, encuentros entre grupos y comunidades, entre otras.

etapa (1978-1989) se da con la idea del desarrollo encaminado a la Economía Solidaria, en esta etapa se comienza a formar y a fortalecer al sujeto social (la comunidad), con soluciones autogestivas frente al subdesarrollo; la cuarta etapa (1990-1999) busca el desarrollo comunitario integral, dándole especial énfasis en el intercambio de experiencias, capacitaciones y reflexiones.

“Apreciamos en las etapas que la posición del equipo ha ido cambiando: de asumir un papel asistencial en un principio, teniendo la dirección de los proyectos, a entender que son las comunidades quienes tienen esa dirección, es decir, que los pueblos son sujetos de su propio desarrollo; de impulsar proyectos con una visión desarrollista, a entender que el trabajo económico se da en un contexto político determinado que es importante analizar.” (DESMI, 2001: 54).

Los integrantes del DESMI están conscientes del que el “sistema colonial de acumulación de riqueza basado en el trabajo no remunerado de peones acasillados no se muere del todo” (DESMI, 2001; 19), y que esta situación de explotación se da por una asimetría de poderes que sigue despojando de sus tierras y negando a los “indígenas” su derecho a una vida digna. También están conscientes de que la concepción del tiempo es algo fundamental en las comunidades, estando íntimamente ligado con la producción agrícola, puesto que se necesita “Tiempo para preparar la tierra, tiempo para sembrar, tiempo de esperar el crecimiento, tiempo de cosecha. Y esta experiencia les da capacidad para actuar de la misma manera en lo social. El cambio social continuo también necesita de estos tiempos de preparación, de sembrar, de esperar y de cosechar [...] Siempre se siembra para el futuro” (DESMI, 2001; 19).

Dentro del compromiso de hacer a las y los miembros de las comunidades donde participan “sujetos de su propia historia”, se han basado en la palabra, el dialogo, la escucha, la reflexión, el análisis conjunto como la base fundamental para su trabajo. La convocatoria proviene de la palabra, el análisis y la toma de decisiones de la reflexión conjunta; el diálogo “convierte a la palabra en compromiso y en fortaleza.” Ésta *ortopraxis*, es el resultado de la toma de conciencia que comienza quizá, con entender que la marginación a la que están sometidos no es casual sino causal, o sea, la situación marginal en la que se encuentran no es producto de la costumbre, sino de aquellos intereses que atentan en su contra, que se ven materializadas en programas sociales gubernamentales, de proselitismo de partidos políticos, guerra de baja

intensidad, discriminación, conflictos religiosos, cuyos propósitos son dividir, desmovilizar y desgastar a los miembros de las comunidades (romper el tejido social comunitario).

El trabajo que se realiza para lograr la equidad de género ha sido una línea de trabajo en la que ha sido necesario darle un especial énfasis, esto debido a que las mujeres en casi todas las culturas han estado históricamente sometidas a la opresión masculina; y a pesar de que participan activamente en los proyectos y en sus comunidades, ellas no se consideran sujetos de organización (DESMI, 2001; 67); consecuencia en gran parte de la desigualdad a la que son objeto dentro de su comunidad, pues a pesar de que trabajen también la tierra, no tienen derecho a ella (DESMI, 2006; 20). En los talleres de género se busca despertar tanto en mujeres como en hombres la importancia de la equidad, la participación y toma de decisiones de manera autónoma por parte de las féminas, en perfecta sintonía con la “Ley revolucionaria de mujeres zapatistas”.

2.1 El impulso a las autonomías desde las Economías Solidarias.

Para muchas comunidades “indígenas” la relación entre “Economías Solidarias” y autonomía es muy estrecha; para los yaquis por ejemplo, “la autonomía es un proceso en marcha que se finca en tres aspectos: la forma tradicional de gobierno, el territorio y la identidad cultural. Así mismo, los retos que enfrentan se encuentran precisamente en lo tocante a la definición legal y definitiva de los límites del territorio y la construcción de una economía autogestiva.” (Lerma Rodríguez, 2010; 99). Boaventura (2008) define a la autonomía como aquella que “tiene que ver con procesos de descentralización administrativa”, que puede ir muy ligada o no a la autodeterminación puesto que la autodeterminación tiene “un fuerte componente político y cultural.” En sí las autonomías buscan ser reconocidas como “unidades políticas diferenciadas en el interior de los Estados nacionales” (López y Rivas, 2004; 33). La autonomía por lo tanto, debe ser vista como una de las formas de ejercer la libre determinación ejercida a través de autogobiernos comunales, municipales o incluso regionales dentro de un Estado nacional o plurinacional; es importante señalar que la autonomía no es sinónimo de independencia o soberanía, componentes necesarios para la conformación de un Estado.

“El autogobierno, la autogestión y la autodeterminación, se logran de acuerdo a las capacidades locales de decidir y hacer las cosas que se

tienen que hacer para el bien común; es decir se logra si existen conocimientos y prácticas comunitarias locales.” (Hernández Luna, 2010: 109).

Dentro del ejercicio de la autonomía se pueden practicar las formas de organización, la justicia, la democracia, la libertad individual y colectiva, dentro de un territorio delimitado; donde los sujetos que la integran tienen una cultura propia, idioma, trabajo colectivo, etc. Uno de los elementos para que se puedan lograr y sostener las autonomías son las Economías Solidarias, Economías Comunitarias. Dentro de las reflexiones que ha sistematizado el DESMI se define a la autonomía como aquella que “necesita iniciarse desde un colectivo, desde la familia, desde los pueblos, a partir de sus propias necesidades, tratando de recuperar la memoria a través de los procesos, las tradiciones, uniendo nuestros propios recursos [...] es una consecuencia positiva de la Economía Solidaria. [...] Sin territorio no hay autonomía; sin territorio no hay pueblos con derechos, sin territorio no hay economía ni cultura, ni dignidad” (DESMI, 2009; 7). Entonces cuando se lucha por la autonomía se construye una nueva vida (DESMI, 2002; 31).

2.2. Economías Solidarias: reflexión y acción.

El trabajo realizado en DESMI trata de ser lo más integral posible, en otras palabras, se trabajan y refuerzan las Economías Solidarias desde la autonomía, el enfoque de género, la salud, la agro ecología, el trabajo colectivo, en el cual las comunidades se fortalecen como sujetos (conciencia, producción, comercialización) y en sus prácticas en la toma de decisiones. El trabajo además de ser visto como el medio para acceder a la satisfacción de las necesidades, de igual forma es visto como una forma de liberación/emancipación y de relación con otras personas de manera horizontal y democrática. La producción va encaminada al autoconsumo, y al intercambio y comercialización de los excedentes a precios justos. El dinero y la tecnología, son instrumentos de trabajo que contribuyen al mejoramiento de la producción. Todo esto engloba un contexto político-social donde el respeto a la madre tierra y al prójimo refuerza las relaciones intersubjetivas de manera solidaria y recíproca.

“La Economía Solidaria se debe entender desde una visión global de apropiación de sí mismo, del territorio, del conocimiento y del entendimiento de la palabra como fuerza. Este entendimiento tiene como

resultado concreto las prácticas autónomas: prácticas alternativas y transformadoras de la realidad.” (Santiago Santiago, 2010: 217).

En todos los procesos dentro de las Economías Solidarias (producción y comercialización por ejemplo) se dan estrechas relaciones con otros procesos como los autónomos, organizativos, de género, de relación y respeto a la naturaleza, de fe. “El papel de las comunidades como sujetos de su propio desarrollo ha sido en parte fruto de la reflexión que han hecho de la "Palabra de Dios" (DESMI, 2009; 80).

Al trabajo colectivo que fomenta DESMI le anteceden la practicas y evaluaciones por parte de las comunidades y sus representantes en los llamados “encuentros regionales de Economía Solidaria”; la práctica de una Economía Solidaria se va construyendo con y desde las comunidades, pues, del papel de facilitar fondos para las iniciativas económicas, se ha avanzado a la creación de mecanismos de entendimiento, dedicación, reflexión y solidaridad en todos los ámbitos (económico-político-social); mucho de esto tiene que ver con el espacio pedagógico —Educación liberadora—, el cual, parte de las experiencias, conocimientos, sentimientos, reflexiones y retroalimentaciones de las y los sujetos, y sus deseos de autogestión/autonomía. Con el tiempo las comunidades han revalorado el trabajo comunitario, creando proyectos regionales que respondan a las necesidades de las comunidades organizadas.

“Podemos ver que las acciones que se iniciaron en los ochenta ahora tienen una dimensión nueva. Comenzaron con la idea de lograr un beneficio común para el colectivo y ahora son parte de la construcción de la autonomía, con un entendimiento claro de lo que sucede en el contexto regional, nacional e internacional. Si al principio se deseaba obtener una ganancia económica y este deseo era legítimo, ahora se percibe que lo que hay que cambiar es la forma de vida. Vivir para transformar las relaciones injustas y para transformarnos como personas. La Economía Solidaria establece una relación dialéctica con todo el conjunto de las relaciones sociales y avanza junto con estas.” (Santiago Santiago, 2010: 224).

III.3. Descolonizar las Economías Sociales y Solidarias como momento Kairótico desde la integralidad de la vida.

No morirá la flor de la palabra.
Podrá morir el rostro oculto de quien la nombra hoy,
pero la palabra que vino desde el fondo de la historia
y de la tierra ya no podrá ser arrancada por la soberbia del poder.
Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella.
Pero la luz será mañana para los más,
para todos aquellos que hoy lloran la noche,
para quienes se niega el día,
para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida.
Para todos la luz. Para todos todo.
Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía,
para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta.
Para nosotros nada...

Manifiesto Zapatista al pueblo de México, a los pueblos y gobiernos del mundo.
Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del
Ejército Zapatista de Liberación Nacional.
México, enero de 1996.

Las Economías Sociales y Solidarias/de Liberación, serían aquellas que germinan como un proceso de contrapoder al modelo colonial/neo-liberal, que enajena y explota los recursos y productos de las cinco áreas básicas que permiten la existencia social (Quijano, 2000b; 381; 2000c; Quintero, 2010); surgen de las propuestas emanadas de los procesos de reflexión crítica antes mencionados y son producto de la unión, solidaridad, reciprocidad de personas y movimientos sociales que buscan trascender de la marginalidad y la austeridad al Buen Vivir (Marañón, 2011), con un claro énfasis en su autonomía, autodeterminación y autogestión en la producción de sus bienes y servicios, pasando de la resistencia a la alternativa. Las personas y comunidades son creadoras de una *alter-modernidad* o *transmodernidad* (Dussel, 2007), que trasciende según las necesidades particulares. Las Economías de la Liberación serían todas aquellas que van más allá de la solidaridad y del simple compromiso social; son aquellas que vienen de la sabiduría democrática-popular y que a través de ésta (sabiduría popular), es como se van trazando las nuevas alternativas, comenzando con un proceso de descolonización-liberación del pensamiento humano/colectivo. En este sentido, las Economías Solidarias desde la perspectiva decolonial “implica(n) recuperar el vínculo entre economía y política, reconocer que la realidad es heterogénea y no tiene una trayectoria unilineal, que las personas son las que construyen la historia, de manera que los "otros" (campesinos, indígenas, mujeres, etc.) son sujetos epistémicos que contribuyen en la construcción de otra sociedad, y no solo de otra economía”

(Marañón, López, 2010b). En dicho proceso de transformación epistemológica comienza a haber una concienciación del ser, de su contexto, de las problemáticas y posibles soluciones que aquejan a su entorno, comunidad, ser, que dentro de este proceso de concienciación-liberación (Freire, Paulo, 1970) se traza una realidad con otra óptica, distante de la acción “sacrificial” sino de la acción del “don de sí”, que es la praxis de amor por desinterés. Las Economías Solidarias se deben entender “desde una visión global de apropiación de sí mismo, del territorio, del conocimiento y del entendimiento de la palabra como fuerza. Este entendimiento tiene como resultado concreto las prácticas autonómicas: prácticas alternativas y transformadoras de la realidad” (Santiago, 2010; 213).

“En este sentido, se plantea que las propuestas y prácticas de Economía Solidaria y de sustentabilidad ambiental serían parte de un proyecto social alternativo más amplio que busca la re-constitución del sentido histórico de las sociedades latinoamericanas, es decir, de otra historia, de otra sociedad, de otra racionalidad, de un cambio en el modo de producir, de consumir, de gobernar, conocer, de sentir y de pensar. Por tanto, ambas formulaciones se caracterizarían por proponer de modo discursivo y práctico la solución a los problemas societales a partir de una modificación de las relaciones sociales y del “régimen de desarrollo”, desde un punto de vista descolonial, esto es, a partir de una postura crítica a las bases del conocimiento científico y del imaginario social propios de la sociedad capitalista.” (Marañón, 2011: 2).

Después del proceso de concienciación colectiva donde las personas se humanizan mutuamente, humanizando su entorno, subjetivando y objetivando su praxis-reflexión convirtiéndose en sujetos de su propio cambio; haciendo del trabajo y del comercio actividades emancipadoras que refuerzan las relaciones interpersonales entre comunidades, además de que éstas actividades contribuyen al diálogo entre iguales, no solo en el ámbito económico, también en el político-social e incluso en el cultural/religioso-místico, reconociendo en el otro las mismas necesidades dentro de esa relación dialéctica; el mercado no está sujeto al deseo, ni los frutos nacidos de la producción-intercambio se fetichizan, esto se ve traducido en una liberación del deseo-acumulación, donde los bienes y frutos de dicho intercambio económico se comparten, transformando a las multitudes en comunidades (Mo Sung, 1999).

La economía al igual que las demás ciencias se sustenta en presupuestos filosóficos, políticos, teológicos y metafísicos; aunque en las sociedades “modernas” se reduzcan las cuestiones teológicas y metafísicas al ámbito meramente religioso, excluyendo y desacreditando la cosmovisión mítico-teológica que aún hoy en día existe dentro de las culturas indígenas por ejemplo.

Las economías de la liberación son economías de la vida, ya que se preocupan por el “Buen Vivir” del ser humano, de la tierra y de los seres vivos que ahí habitan. Son economías de la vida o a favor de la vida porque su función es proveer de comida, bebida, salud, vestido, techo, libertad, afecto y acogida a todas las personas, apoyando solidariamente al crecimiento y emancipación de los más débiles, pobres y/o excluidos, en una relación panteísta, es decir, donde Dios se encuentra en todo nuestro derredor; en la tierra, los seres vivos, pero sobre todo en el otro y al “ayudar” a quien se encuentra en una situación menos favorable, estamos enalteciendo a ese ser “divino” dador de la vida (Mateo 25, 35-40); al mismo tiempo que se está poniendo a la economía al servicio de todos los seres humanos (Mo Sung, 1999).

La armonía es uno de los ejes fundamentales del “ser uno mismo”, es decir, es la autonomía del ser, en comunión con la comunidad, la naturaleza y los proyectos de vida. De ahí se retroalimenta la autonomía como una tarea de la sociedad en su conjunto, o sea, es una labor necesaria tanto en ciudades como en el campo, organizaciones como comunidades. La armonía es lo que diferencia entre la concepción de producir mercancías y producir bienes y valores para vivir (Santiago, 2010).

3.1. Desmercantilizar la intersubjetividad, reconstituyendo la relación de amor a la naturaleza por el cambio de racionalidad.

Ha comenzado así un proceso de des/colonialidad de la existencia social.
Un nuevo horizonte histórico está emergiendo.
Eso implica, en primer término, nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder.
Esa emancipación es, precisamente, lo que está ocurriendo; eso es lo que significa descubrir que los recursos de sobrevivencia de los “indígenas” del mundo son los mismos recursos de la vida en el planeta, y descubrir al mismo tiempo, en el mismo movimiento de nuestras luchas, que ya tenemos la tecnología social para prescindir del capitalismo.

Como bien señala Carlos Lenkersdorf, un pueblo que ha desarrollado un idioma, en su lengua lleva inmersa su manera de filosofar (Lenkersdorf, 2005; 9); en los pueblos originarios, la lengua es el reflejo de una filosofía que se nutre de su [cosmo]visión, habitada constantemente por la presencia del mito. Esta forma de ver, de verse e interpelarse en el mundo, le da un sentido a la vida y a la transformación histórica del ser humano; no obstruye el pensamiento racional y motivan a la acción concreta (Marañón, 2010c: 11). El pensamiento decolonial se nutre de las *cosmovivencias*, las cuales, se hacen explícitas en el actuar ético y en la forma de filosofar, que cuestiona e interpela el filosofar realmente existente, es decir, objeta el filosofar interpretativo de molde occidental; en otras palabras, las cosmovivencias conllevan un filosofar “existente” que busca transformar el entorno real llevando una relación recíproca, de respeto con los animales, las plantas, las personas, las piedras, en fin, con todo ser animado e inanimado, considerándolos *sujetos* e iguales.

“De este modo, el enfoque de la descolonialidad se distancia del eurocentrismo, en tanto perspectiva de conocimiento que separa la realidad social en ámbitos no relacionados entre sí, como la economía y la política; naturaliza los problemas sociales; plantea una visión homogeneizadora, unilineal y dualista del devenir histórico desde- y hacia- el espejo de Europa, en tanto expresión acabada y única de modernidad, de manera que se niega a los “otros” como iguales y como sujetos epistémicos.” (Marañón, López, 2010b).

Si bien, las economías solidarias gozan de tener en sus entrañas las virtudes de la solidaridad y la reciprocidad, sin embargo, para incluir al *Otro* en el *NOSOTROS*, concibiendo de forma *senti-pensante* sus necesidades, racionalidades y propuestas, es necesario alimentarse de otros aportes ético-vivenciales que están inmersas en las inter-subjetividades indígenas como lo son el *Lekil Kuxlejal* (Vida Buena), *Sumac Kawsay* (Buen Vivir), el *Suma Qamaña* (Vivir Bien), la noción *nosótrica* o del *NOSOTROS* (*tik*), etc.

El NOSOTROS³² es un principio organizativo que exige la capacidad del escucha, suprimiendo el *ego* individual, pero que no desdibuja al individuo ni limita su libertad de identidad personal; el diálogo que se da de forma horizontal edifica una “comunidad de comunicación ideal” (Dussel, 1992). El NOSOTROS debe de prevalecer tanto en nuestra lengua, en la forma de hablar, como en nuestra forma de actuar, educar, de ser pueblo, ergo, este principio ético exige coherencia tanto en lo lingüístico como en lo vivencial.

“El NOSOTROS, palabra-clave que encontramos entre los tzeltales y los tojolabales, la escucharemos de la boca de otros pueblos originarios [...] El mismo NOSOTROS representa un conjunto que integra en un todo orgánico a un gran número de componentes y miembros. Cada uno habla en el nombre del NOSOTROS sin perder su individualidad, pero a la par, cada uno se ha transformado en una voz nosótrica. Es decir, el NOSOTROS habla por la boca de cada uno de sus miembros [...] (Lenkersdorf, 2005: 29).

[...]Se hace evidente el NOSOTROS en cuanto atractor para el individuo. El NOSOTROS desaloja el YO para que el vocero pueda enunciar con claridad el pensar del NOSOTROS. En este caso la inculturación nosótrica se vuelve obligatoria.” (Lenkersdorf, 2005: 31).

[...]El *NOSOTROS* tojolabal se caracteriza por dos aspectos básicos. Tiene una estructura interna que ubica a cada uno de sus miembros en el contexto comunitario, y les exige su aportación individual.” (Lenkersdorf, 2005: 40).

El *NOSOTROS* decolonial (*tik*) dista mucho de la racionalidad y pensamiento filosófico occidental-eurocéntrico, pues consta de un pensamiento y vivencia socializada que parte de un “sentir”; en este sentido Lenkersdorf comenta:

“El filosofar a la griega, que de maneras diferentes ha conformado el filosofar occidental, tiene que reconocer que hay muchas maneras de ser “amigo de la sabiduría”, que se traduce al tojolabal como “tener corazón ya” (‘ayxa sk’ujol). Es una filosofía corazonada, tal vez mejor dicho cordial, y no tan intelectualizada, sin que se rechace el pensar. Predomina de

³² El pronombre “personal” de la primera persona del plural que estudió por mucho tiempo Carlos Lenkersdorf en las comunidades tojolabales, al parecer no es exclusivo de esta cultura, sino que en diferentes formas o expresiones lo podemos encontrar en un sinnúmero de cosmovisiones dentro de los pueblos originarios.

todos modos, entre los humanos "con corazón" y no entre los cerebrales."
(Lenkersdorf, 2005: 28).

Así, el ámbito nosótrico lleva a la relación *trans-ontológica* (Dussel, 1977) a otro nivel, porque no sólo se abre a la exterioridad posicionándose codo a codo con el Otro al que asimila fuera de su individualidad, sino que él se hace uno con el Otro, existiendo gracias a la integración del *NOSOTROS*. Es decir, al ser el cuerpo el principio unificador de todo lo que somos constituye la hermandad e igualdad entre la individualidad (YO-TU → *Otro*) que se incorpora en el (YO↔TU → *NOSOTROS* del) espacio *nosótrico* comunitario, permitiéndoles a cada individuo existir y "desarrollarse". Esta relación *trans-ontológica*, en el caso de los tojolabales carece de la presencia del objeto, es decir, el objeto es un sujeto, llevando a otro nivel las relaciones intersubjetivas; en este mismo tenor, la intersubjetividad se compone por la pluralidad de sujetos que se asimilan y complementan como iguales en una diversidad de funciones. Lenkersdorf hace una comparación entre la cosmovisión occidental colonial/eurocéntrica y la cosmovisión intersubjetiva de reciprocidad mostrando:

“En la cosmovisión de SUJETOS-OBJETOS "por naturaleza", los primeros mandan y los segundos son mandados. Los que mandan explotan a los otros.

En la cosmovisión INTERSUBJETIVA, desde la palabra-clave del NOSOTROS, todos somos sujetos que nos necesitamos los unos a los otros y nos complementamos entre NOSOTROS.”³³

Las actitudes, comportamientos, actos y actividades, que den muestra de una racionalidad muy otra, debería de gozar de humildad; esta racionalidad distinta a la capitalista entiende a la comunidad como el “espacio de la socialidad y de la política; es el lugar de la intersubjetividad y del conocimiento o interpretación del cosmos. Es el lugar donde se construye el sujeto, que siempre es colectivo y también político. El sujeto es el límite real de la objetivación y la apropiación. El sujeto-comunidad; el sujeto-territorio” (Ceceña, 2010; 196).

El tema de género, debe de estar presente en todo momento, en nuestra manera de expresarnos, de actuar, de interrelacionarnos, la mujer debe tener un papel precedente ante los hombres; tener equidad de género partiendo desde la estructura verbal, para concretarla en praxis.

³³ Lenkersdorf, Carlos, 2005, p. 117. Minúsculas mías.

3.1.1 Formas de organización popular.

La autonomía de los seres humanos que sólo puede concebirse como autonomía de la **sociedad** tanto como autonomía de los **individuos** estando los dos inseparablemente ligados.

Esta autonomía es un fin para cada uno de nosotros, en relación a nosotros mismos y en relación a todos los otros **(sin autonomía de los otros no hay colectividad autónoma y fuera de una tal colectividad uno no puede ser efectivamente autónomo).**

Boris Marañón.

Las asambleas³⁴ son un buen ejemplo para tomar decisiones y llegar a acuerdos *(laja)*³⁵ de manera autónoma³⁶ y autodeterminada³⁷ —dentro de una comunidad,

³⁴ En el diccionario de Norberto Bobbio, et. al, se explica que: “El término asamblea se usa para valorizar una institución basada en la democracia directa como la única sede del verdadero poder de decisión que se contrapone tanto a las representaciones elegidas como a las burocracias que administran las fuerzas sociales [...] como modo de realizar una mayor participación, sirve para impedir las degeneraciones del tipo parlamentarista o del tipo burocrático.” Véase en: Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, Diccionario de política, (a-j) redactores de la edición en español, José Aricó, Martí Soler, Jorge Tula, Siglo XXI, 9a ed., 1995, traducción de Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martí., p.83. Puede confrontarse con la visión de asamblea que manejan los tojolabales. “Las asambleas, es decir, los *tzomjel* de los tojolabales, son muy particulares. Se suele reunir a la comunidad o un conjunto mayor para escuchar el problema o la razón de la asamblea. Al escucharlo todos los presentes empiezan a hablar simultáneamente. Para un observador foráneo la catarata de palabras le parece puro caos. Después de un tiempo, cada vez menos personas hablan, hasta que se establece el silencio. Al pasar un rato, alguien se levanta, por lo general una persona de juicio (adulto y casado/o), y dice: “nosotros pensamos, nosotros decidimos, nosotros haremos”. Sólo lo puede decir si tiene la capacidad extraordinaria de haber entendido y sentido el pensar y hablar de los presentes. Si se aceptan sus palabras se ha logrado el consenso. Si hay oposición, el proceso se inicia de nuevo para que la minoría convenza a la mayoría o viceversa. Es decir, no gana la mayoría, pero sí se respeta la minoría. Tampoco decide la persona de juicio ni un consejo de ancianos. [...] Se dice: ja ma´ ay ya´tel kujtiki, mandar´ay kujtik, las autoridades elegidas por nosotros, son mandadas por nosotros.” Véase en: Lenkersdorf, Carlos, 2004, p. 22.

³⁵ “*lajan lajan´aytik*, estamos iguales o parejos, y como tales, nos pusimos de acuerdo.” Confróntese en: Lenkersdorf, Carlos, 2004, p. 20.

³⁶ Lenkersdorf divide a la autonomía dentro del ámbito filosófico en dos orientaciones: una interna y otra externa. “La interna se caracteriza por el NOSOTROS conocido, que se amplía por una extensión cósmica que incluye la diversidad biosférica, la de usos y costumbres, la convivencia con la naturaleza y la responsabilidad socio-económica. La externa en cambio, introduce una relación dialéctica de la autonomía. Es la vinculación con la realidad del estado nacional, cuya autoridad y cuyas autoridades se reconocen, y con quienes los autónomos se identifican.”. confróntese con: Lenkersdorf, Carlos, Filosofar en clave Tojolabal, 1ra reimpresión, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 100.

³⁷ La autodeterminación es entendida como “[l]a capacidad que poblaciones suficientemente definidas desde el punto de vista étnico o cultural tienen para disponer de sí mismas y el derecho que un pueblo tiene en un estado de elegirse la forma de gobierno. Se puede distinguir, pues, un aspecto de orden internacional, que consiste en el derecho de un pueblo a no ser sometido a la soberanía de un determinado estado contra su voluntad y de separarse a un estado al que no quiere estar sujeto, y a un aspecto de orden interno, que consiste en el derecho de cada pueblo a escoger para sí la forma de gobierno que prefiere. Confróntese en: Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco, Diccionario de política, (a-j) redactores de la edición en español, José Aricó, Martí Soler, Jorge Tula, Siglo XXI, 9a ed., 1995, traducción de Raúl Crisafio, Alfonso García, Miguel Martí., p.99.

colectivo, organización—, las cuales, se ven plasmadas en el corazón el deseo de llegar a un consenso o de construirlo y de la práctica del elemento *nosótrico*. Fuera y dentro de este tipo de reuniones, las autoridades elegidas legítimamente consultan a las y los miembros de la(s) comunidad(es), pueblos, movimientos sociales, organizaciones, puesto que las autoridades elegidas no se establecen por encima de quienes las y los eligieron, de esta manera la comunicación fluye desde las y los representados hacia los representantes y viceversa, haciendo la relación política y comunicativa más transparente.

“El hecho de que cada uno hable en el nombre del nosotros indica una disposición diferente desde la raíz de cada uno de los participantes. Hay una inclinación o disposición, que orienta a cada uno hacia el NOSOTROS, y es el fortalecimiento del organismo. El interés en sí mismo como individuo no se manifiesta ni busca afirmarse porque cada individuo es lo que es en cuanto miembro orgánico.” ((Lenkersdorf, 2005: 32).

El sujeto social nosótrico forja una colectividad, que es un proceso organizativo consciente y plural que se edifica sobre tres pilares básicos: 1) La estructura de las comunidades o colectivos organizados, constituidas por un sujeto colectivo “que actúa y genera relaciones transformadoras”. 2) La organización, dependiente “del número de personas, de los conocimientos, del desarrollo de su pensamiento, del trabajo productivo y creativo, de las necesidades, de los recursos, de la tecnología de los objetivos, de los resultados que se esperan y de lo que se puede ir logrando con la experiencia”. 3) La práctica, respaldada en “el trabajo, la creatividad, la capacidad de actuar y de decidir, la participación, la experimentación, el rendimiento, la eficacia, la solidaridad, el entendimiento de las necesidades, la distribución de los bienes, el intercambio de los productos y saberes, la programación y la constitución de una fuerza con la energía de todos” (Santiago, 2010; 223).

El trabajo es para los sectores populares el centro de su vida cotidiana (Coraggio, 2004b), por lo que no sólo se debe de ver como un elemento exclusivo del ámbito económico, sino también del político y social, pues es una actividad que toca a todos. “El trabajo es la actividad que pone en marcha todos los elementos. Es el camino y al mismo tiempo el punto de llegada” (Santiago, 2010; 223). Trabajar es una forma de ejercitar el poder, de lucha y búsqueda por la liberación/emancipación, tanto de manera individual como comunitaria o colectiva. El trabajo cuando es libre, nutre la autonomía. El trabajo desde el *NOSOTROS*, es aquel que se hace desde el “mandar

obedeciendo”, relación de contrapoder, reciprocidad y trabajo puesta al servicio de los demás, que libera de la individualidad y que ejerce a manera de “*poder nosótrico*” un control sobre sí mismo; en otras palabras, “hay un reparto del poder entre la totalidad nosótrica del pueblo” (Lenkersdorf, 2005; 83), por lo tanto, se profesa una *pluralidad popular* (democracia directa) donde nadie busca sobresalir, más bien, se busca ser servir de la mejor manera a las y los demás. El *NOSOTROS* en este terreno, representa el principio organizador de las relaciones socio-políticas; las relaciones son horizontales, pero no mecánicamente niveladas, (Lenkersdorf, 2005; 82) en este orden de ideas, las relaciones sociales son de equidad, pero distintas en el desempeño de sus funciones, en otras palabras las funciones que cada actor desempeña son coordinadas, no subordinadas.

“La coordinación, pues, busca a todos para que se abran a la coordinación, dentro de la cual nadie manda a solas. [...] (E)s finalmente, la coordinación la que exige y tiene que exigir que el poder no se concentre en manos de uno o de pocos, sino que este repartido entre todos los coordinados. Dicho de otro modo, las relaciones sociales son horizontales y no verticales, no son autoritarias ni impositivas, sino complementarias entre iguales que se respetan mutuamente. [...] Es decir, los que se muevan más allá del todo orgánico de **coordinadores coordinados** representan los puntos de interés particular para los coordinados nosótricos. Es decir, se esfuerzan en reincorporar a los que están a punto de desincorporarse o que se han alejado de la comunidad nosótrica.”³⁸

El trabajo, tal como nos comenta Lenkersdorf desde la perspectiva tojolabal, se divide en dos: el trabajo libre (*´a´tel*) y el trabajo a destajo y/o explotador (*ganar*). El *´a´tel*: es el trabajo colectivo que refuerza las relaciones sociales; se realiza en la milpa o en cualquier otra actividad que sea en y a favor de las comunidades. Por dicho trabajo, no se recibe ningún salario, la única gratificación, es la de saber que se realiza para la vida comunal e individual. En contraposición, el *ganar*, es el trabajo enajenado, asalariado, a destajo, que se realiza bajo una supervisión jerárquica, donde se extrae un plusvalor de la venta de la fuerza de trabajo (Lenkersdorf, 2005; 181-196; Lenkersdorf, 2004; 203-206).

Para los kichwas o quechuas, “el trabajo es el corazón de la felicidad” y se sostiene sobre tres valores éticos que garantizan el bienestar comunitario e individual (*Pakta*

³⁸ Lenkersdorf, Carlos, 2005, p. 129. *Cursivas mías.*

kausay, el equilibrio); estos son el “*ama killa*, no a la pereza; *ama llulla*, no a la mentira; *ama shua*, no al robo”.

3.2. Revalorización del saber, hacia el “Buen Vivir”: *Sumac Kawsay/Buen Vivir, Sumac Qamaña/Vivir Bien.*

Por tanto, para hablar del Buen Vivir como proceso de descolonización del poder, habría que reflexionar sobre el papel que han jugado los movimientos sociales indígenas, negros, campesinos, de mujeres, de ambientalistas y de obreros, para que este concepto como otros que lo integran: el derecho de la naturaleza, el derecho al agua, a la soberanía alimentaria, el estado plurinacional sean realidades. Habría que reconocer que son ellas y ellos los reales protagonistas de estas luchas contra-hegemónicas, quienes trabajan en la construcción de alternativas frente a la homogenización de las culturas y la vida.

Tatiana Roa Avendaño.

Los saberes se han construido gracias a la diversidad e intercambio de ideas, percepciones de la realidad, mitos, valores, etc., producto de las relaciones sociales a lo largo de la historia. Es necesario apelar a la memoria histórica para impedir la homogeneización y el sometimiento de los pueblos y sus culturas; para esto la autonomía, interculturalidad, la plurinacionalidad dentro de un Estado y la pluralidad popular (formas de democracia directa), son los modos de construcción y lucha popular desde los ámbitos epistemológicos, políticos y económicos fomentadores del espacio nosótrico ajeno al antropocentrismo y por lo tanto, defensor de la Tierra.

“La teoría de los pueblos originarios se sustenta con la práctica; es decir en nuestro modo de pensar y hacer las cosas surge una teoría que se transmite de generación tras generación, una manera de que esto sea posible y se conserve por más años es la práctica, de ahí viene la definición de “los hombres verdaderos, porque no solo dicen sino porque las hacen”.” (Hernández Luna, 2010: 106).

Es necesario retornar a una pedagogía que parta desde nuestro *yollotl*, *’altzil*, (corazón), es decir, desde nuestra subjetividad e intersubjetividad y sus valores éticos situados dentro de nuestra corporeidad *ixtli*. O sea, construir nuestros saberes desde “el rostro y el corazón”³⁹ *in ixtli, in yóllotl* para erigir nuestra sabiduría.

³⁹ Es el concepto del que parte la educación en los antiguos pueblos nahuas.

Es importante partir desde pedagogías de la liberación sustentadas en las visiones del mundo y del universo de cada cultura y para esto se necesitan: una pedagogía de la comunidad, donde el sujeto de la educación sea la propia comunidad; enseñando y aprendiendo en comunidad como un todo coherente y colectivo. Una pedagogía de la familia que impulse el respeto a la comunidad familiar (mujeres, niños, ancianos) fomentando la hermandad entre semejantes, restableciendo nuevos valores. Una pedagogía de la liberación en la cual, los sujetos de la educación reconozcan su realidad y sus capacidades negadas. Una pedagogía de lo indígena, fundada en la comunidad que promueva la lengua en la palabra y escritura, apoyada en la cosmovisión, signos, mitos y creencias de cada cultura originaria. Una pedagogía de relación con nuestra Madre Tierra que promueva el respeto a la naturaleza y la vida, promoviendo la vida en armonía por medio del compartir los secretos de esta relación recíproca.⁴⁰

Desde tiempos ancestrales los kichwas, aymaras, guaraníes y otras culturas de la zona andina y amazónica (*Abya Yala*), han planteado formas de vida cimentadas en principios éticos y filosóficos concentrados en el *Sumac kawsay* que en quechua representa el Buen Vivir, el *Suma Qamaña* en aymara representa el Vivir Bien y el *Teko Kavi* (guaraní) Vida Buena o Vida en Armonía. Estas cosmovisiones son el resultado del fuerte vínculo entre la Pachamama y las personas de unidad indivisible. El trabajo se considera positivo, bueno e integrador dentro de una comunidad *nosótrica*, posibilitando la transformación de la naturaleza y su relación con ella. Todas estas filosofías tienen un gran potencial decolonizador, pues, comenzando desde la formulación en su propia lengua, las ideas que explicitan, los valores —espirituales, materiales, intersubjetivos, subjetivos, éticos—.

“El Sumac, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. El Kawsay, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva.

Por lo tanto, Sumac Kawsay sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior.” (Macas, 2010: 14).

⁴⁰ Memoria del XVIII Encuentro Nacional de Enlace de Agentes de Pastoral Indígena (EAPI), “Nuestro tequio”, Guerrero, EAPI, 10-14 de febrero del 2003, p. 76.

El Buen Vivir contiene al menos tres pilares que nos permiten analizarlo más a fondo: 1) las ideas, cuestionan radicalmente las “bases conceptuales del desarrollo, especialmente su apego a la ideología del progreso”; cuestiona las formas de entendernos a nosotros mismos como personas y las formas en como concebimos al mundo. 2) los discursos y sus legitimaciones, apartándose del discurso que celebra el crecimiento económico y el consumo material como indicadores de bienestar; apelan a la calidad de vida de un modo muy otro, en el que son incluidas tanto las personas como la Naturaleza. Se abren a otras formas de pensar, hablar, escribir, actuar. No se busca un desarrollo alternativo sino una alternativa al desarrollo. Y 3) las prácticas, son las acciones concretas que se reflejan en proyectos políticos de cambio en los planos normativos, gubernamentales, de transformación social (Gudynas, 2010; 1).

“El Sumac Kausay del que hablan los pueblos indígenas andinos y que está siendo acogido por otros pueblos de Abya-Ayla, ha significado un giro en la Colonialidad del Poder[1] que instauró el pensamiento y las políticas producidos por occidente como referentes universales y que se instalaron en el continente desde la invención de América.” (Roa, 2009: 1).

Tal como comenta Alberto Acosta (2008; 1), “el Buen Vivir no puede ser no puede ser reducido al bienestar occidental”, pues se apoya en la cosmovisión holística de constante transformación y reproducción de los pueblos “indígenas”.

Los aportes del *Sumac kawsay*, el *Suma Qamaña* y el *Teko Kavi*, nos dan la posibilidad de “indianizarnos” como comenta Tatiana (2009), sin significar que retornemos como se vivía hace más de 500 años (tal como algunos lo plantean para descalificar estas racionalidades) sino para buscar nuestro propio camino, regresando a las raíces, reconociendo y aprendiendo de las sabidurías, cosmovisiones de nuestros antepasados y de los pueblos originarios que aún existen, para comprender el mundo en que habitamos y sus relaciones intersubjetivas, reapropiándonos del pensamiento y la palabra.

Con motivo de las presiones masivas de organizaciones y comunidades indígenas, más concretamente desde 1986, en Ecuador con movimientos como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y en Bolivia con el Movimiento hacia el Socialismo (MAS), no sólo se han derrocado a presidentes y expulsado a transnacionales, además se han modificado constitucionalmente artículos concernientes a Políticas Públicas. Con el ascenso al poder en 2007 de Rafael Correa

se lleva a cabo la Asamblea Constituyente abriendo puertas a la Nueva Constitución de Ecuador, aprobada y promulgada en 2008 por referéndum; lo característico de esta nueva constitución es que se reconoce la construcción del Estado desde la convivencia ciudadana y la naturaleza, siendo ésta (la naturaleza) sujeto de derecho; en mencionada constitución se reconoce de igual forma los valores ancestrales representados en el <<Buen Vivir>> Sumac kawsay. El Buen Vivir se apoya en dos componentes: 1) la inclusión y la equidad en las áreas educativas, de seguridad social, salud, vivienda, ciencia, etc. 2) Conservación de la biodiversidad y manejo de los bienes naturales. Su “régimen de desarrollo” se define como “el conjunto organizado sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del Buen Vivir, del Sumac kawsay.”

En Bolivia en el 2009 el Vivir Bien, aparece en la sección dedicada a las bases fundamentales de principios, valores y fines del Estado (artículo 8); la nueva constitución reconoce un modelo económico plural, orientado a mejorar la calidad de vida (artículo 36).

III.4. A manera de síntesis.

El tomar en cuenta las experiencias de los pueblos indígenas en sus prácticas de vida cotidiana, nos puede dar y de hecho, nos da muchas pistas sobre como poder construir nuevos imaginarios de resistencia y alternativa aplicables a nuestras realidades. Por años los pueblos indígenas han caminado la palabra, la han caminado en silencio, en susurros apenas audibles y la han caminado en gritos de “¡¡ya basta!!”, “Nunca más un México sin nosotros”. Cinco siglos han pasado de que estos pueblos han caminado la palabra de otro modo, muchas veces de manera clandestina, muchas otras de manera más abierta y desafiante; pero también, muchas veces acallada.

Éste trabajo de investigación pretende “preguntar”, conocer, acercarse, generar algo otro, que desplace el discurso de la modernidad —sustentado por un modelo económico capitalista, una racionalidad eurocéntrica y un patrón de poder colonial—, pretende reconocer y analizar este desplazamiento epistémico que se ha venido dando desde los pueblos transformando sus historias, como lo podemos ver con los aportes del Sumac Kawsay/Buen Vivir y Suma Qamaña/Vivir Bien de los pueblos andinos, que desde un pensamiento liberador se incluye a la economía, la política, la Madre Tierra (Pachamama), la cultura desde la integralidad de la vida.

El desplazamiento epistémico no sólo tiene que ver con cuestiones teóricas, pues, como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, también se da por medio de la praxis. Ahora, centrándonos en el plano económico, vemos la importancia del trabajo en los pueblos indígenas, ya que, permite relacionarse de manera recíproca con la tierra, con las personas, generar productos derivados de esas relaciones, todo en armonía espiritual y material; el trabajo, los medios de producción, la tierra, se administran de manera colectiva, procurando resolver las necesidades de todos los integrantes y reforzar las relaciones sociales. La organización, el trabajo y el intercambio de bienes (comercio) son los grandes engranes que permiten el funcionamiento de la economía, en todos ellos se refuerzan las relaciones sociales en un sentido emancipatorio, por eso podemos hablar de Economías Sociales Solidarias (ESS).

Como pudimos observar, muchos de los elementos “novedosos” que procuran dar respuesta a necesidades cada vez más difíciles de satisfacer, ocasionadas por un patrón mundial de poder colonial, ya se venían practicando desde siglos, quizá milenios por parte de las comunidades, pueblos y naciones indígenas; ahora, esas prácticas, racionalidades, conocimientos/saberes y mitos, de estos sujetos históricamente minimizados, emergen de la negación para hablar con voz propia (sin paternalismos) y aportar a la construcción de estos nuevos paradigmas éticos, epistémicos, políticos, económicos, culturales, teológicos, sociales, etc., algo que es importante resaltar es que desde la visión de los pueblos indígenas, dichos elementos, conceptos o “ciencias”, forman parte de <<un todo>> para conformar la integralidad de la vida.

Ante las crisis paradigmáticas sociales, culturales, políticas, económicas, etc. como pueblos latinoamericanos, estamos volviendo la vista atrás para reflexionar que hemos hecho mal y preguntarle a nuestros abuelos de la vida y de la tradición como se hacía antes y así volver a aquellas prácticas (cosmovivencias) (con sus respectivas modificaciones según el contexto histórico sociocultural) que han permitido la promoción y reproducción de la vida; estamos revalorando en nuestras relaciones intersubjetivas la reciprocidad, la solidaridad, el sentido comunitario, la espiritualidad, la relación armónica humano-naturaleza-cosmos y lo estamos integrando de nueva cuenta a todas las prácticas de nuestra vida diaria, sin buscar el “vivir mejor”, más bien, labrando nuestro buen vivir.

Necesitamos partir desde uno o varios puntos de vista decoloniales, para tener una postura crítica lo suficientemente sólida, para <<descolocar>> el conocimiento

“científico”, las prácticas económicas, políticas, culturales insertas en el imaginario social colonial y/o colonizado. En este mismo tenor, es importante decolonizar a las Economías Sociales Solidarias , para que podamos hablar de Economías de la Liberación; para esto, tal como señala Marañón (2010), debemos ubicar la historicidad de las economías solidarias, teniendo en cuenta, sus fuerzas estructurales materiales (la sustitución de trabajo muerto por trabajo vivo en los procesos productivos); la aparición de algunas propuestas de economías solidarias a posteriori del desinterés del capital en las clases trabajadoras y sus derechos; la respuesta a la crisis civilizatoria provocada por los fundamentos centrales de la convivencia en el capitalismo (interés individual egoísta, el poder, el dinero, la depredación de la naturaleza, el patriarcalismo, etc.).

Debemos entender a las economías desde una visión global, heterogénea e integral, que reconozca la autonomía del conocimiento, del sujeto y su territorio, así como entes transformadores de la sociedad y de su realidad.

Es desde la integralidad que podemos comprender la conformación de relaciones sociales horizontales, recíprocas y solidarias en los ámbitos de producción, reproducción e intercambio de bienes y servicios, es decir, desde la visión de “un todo”, podemos percibir mejor que las relaciones económicas (y viceversa) no están separadas de las relaciones políticas, sociales, culturales.

En el ámbito urbano, el ejercicio de la solidaridad, la reciprocidad, la toma de decisiones por asambleas en zonas marginales, es quizá, un recordar aquellos conocimientos y experiencias que nos invitan a regresar a prácticas más horizontales, de contacto, crecimiento, intercambio y retroalimentación. En este sentido, las Economías Solidarias no son novedosas, pero sí lo son, en la medida, en que se han articulado dichos elementos bajo nuevos sujetos sociales, modelos de producción, intercambio, relaciones socioculturales, condiciones macro y micro políticas, etcétera.

Con el análisis que se ha hecho sobre el caminar de las Economías Sociales Solidarias, una de las observaciones que parecen desvirtuar el “espíritu” de dichas economías, es el intento por parte del Estado por maniobrarlas a través de las políticas públicas, ya que, las Economías Sociales Solidarias pueden convertirse en cotos de poder, que en lugar de beneficiar colectivamente a los sujetos negados □ permitiéndoles forjar su liberación/emancipación □, sirvan a intereses particulares que convertirían a los sujetos colectivos en masas manipulables.

Por otro lado, vemos la estrecha relación que hay entre quienes practican y promueven las Economías Sociales Solidarias y quienes viven y predicán desde las Teologías de la Liberación. Poco a poco las barreras entre creencias, ciencias, prácticas, se van difuminando para entrar en un diálogo que genera otros modos de ver el mundo, de sentirlo, de ser parte de él, cuyo conocimiento ya no es de una racionalidad rígida, sino sentipensante.

El poder en lo económico es fundamental, en él se basan muchas (si no es que casi todas) las relaciones sociales, productivas, “comerciales”, de control territorial, etc., lo económico es indispensable para la reproducción de la vida, sin lo económico no hay producción e intercambio de mercancías necesarias para subsistencia humana; lo económico sustenta la vida en lo material, lo teológico/espiritual equilibra lo material y espiritual para garantizar □al menos en las comunidades indígenas□ la vida en armonía.

Es imprescindible crear y/o recuperar las palabras, para decir al mundo de otra forma, para romper con la privatización de la palabra, para reconocer al otro, para escribir historias que no quieren dominar al otro sino caminar con él (o ella). La necesidad de [re]crear relaciones subjetivas, intersubjetivas, formas de trabajo, discursos, experiencias, nos obliga a cambiar palabras, términos, usos. Si queremos un mundo sin explotación, dominación ni conflictos, necesitamos des-cubrir las prácticas colonizantes ocultas en las palabras y a su vez en las racionalidades, para que una vez ubicándolas, podamos generar en conjunto algo otro, que sea inclusivo, plural, equitativo, comunitario, liberador. Si queremos romper con el capitalismo, no podemos seguir utilizando palabras como comercio, recursos, desarrollo, modernidad.

CONCLUSIONES

Ver con el lente de la Colonialidad del Poder permite ubicar desde otra perspectiva nuestra condición de pueblos negados y encubiertos, oprimidos bajo estructuras de poder “modernas” como lo son los sistemas económicos capitalistas y su derivado político: el Estado-nación; dichas formas obedecen a un patrón de poder colonial oculto en las relaciones sociales, sumiendo a las y los sujetos en la individualidad. La Colonialidad del Poder desenmascara la cara oculta de la modernidad, mostrando a la luz de la realidad las atrocidades cometidas a lo largo de una larga historia de colonialismo, donde en nombre de la civilización, el desarrollo y el progreso se han sumido en la miseria a poblaciones enteras, despojándolas de sus identidades primeramente para así implantar en las subjetividades los patrones eurocéntricos que permitan legitimar las desposesiones y la acumulación por parte de una élite europea/estadounidense (en su mayoría) blanca e ilustrada, justificando con el tiempo la falsa idea de una superioridad racial. “La colonialidad es y existe porque es uno de los elementos constitutivos y específicos que hacen posible a nivel mundial el patrón de poder capitalista, es el nodo epistémico sobre la estructuración del poder en la modernidad; es una estructura de larga duración dentro de la economía-mundo capitalista”.

Los conceptos de descolonización, decolonización y liberación, a mi parecer llevan a las mismas prácticas y por lo tanto, son sinónimos; aunque también creo que es necesario debatir sobre estos conceptos para tener una mayor claridad al referirnos a ellos; al mismo tiempo que hace falta ampliar el análisis descolonial a todos los ámbitos de la vida cotidiana, “descolocando” de la academia estos debates, para desplazarlos a las zonas populares, marginales.

En este sentido, las perspectivas “descoloniales” son la contraposición a la racionalidad eurocéntrica —que se basa en una racionalidad instrumental—; gran parte de estas perspectivas se cobijan bajo el mito y lo religioso, arraigadas fuertemente en las subjetividades de los pueblos originarios y afro descendientes en América, entendiendo a éstas como aquel motor que mueve al mundo, que lo explica, que la da esperanza... que germina desde las reflexiones periféricas de los propios pobres y oprimidos y el cual nos puede ser de gran ayuda en la deconstrucción y re-construcción de nuestra identidad como pueblos, para retornar a los principios básicos convencionales (de convivencia) que han regido nuestra existencia desde tiempos ancestrales. Volver al

mito, es volver al motor de la historia como señalaba Mariátegui, volver al mito, implica romper con la estructura racionalista que todo objetiviza, incluyendo a las personas, pues al considerar a la razón como la única manera de acceso al conocimiento se ha negado las otras formas de llegar al mismo, encubriéndolas y reduciéndolas a símbolos de retraso, irracionalidad y objetos de estudio y dominio. La religión y el mito son la parte fundamental de la cosmovisión y valores éticos de los pueblos originarios, son las principales muestras de praxis y valores decoloniales, que en su proceso de inculturación con el cristianismo, debemos el surgimiento de las Teologías de la Liberación, las cuales han dado a la religión un nuevo sentido. En este sentido, lo que nosotros conocemos como Teologías Indígenas o Indias (de la Liberación), son conceptos utilizados para poder comparar la sabiduría ancestral de dichos pueblos con lo que conocemos como teología aunque estrictamente no entren dentro del concepto de teología, pues no es algo exclusivo de sacerdotes e intelectuales, debido a que sus expresiones son diversas, comunitarias, colectivas, incluyentes con el TODO, es decir, con el cosmos; ésta sabiduría se reflexiona en colectivo sin separar la realidad material de la espiritual, cuyo entorno unitario fortalece las relaciones Inter-subjetivas y de reciprocidad entre los humanos, la naturaleza y el cosmos. Su sabiduría se transmite en la palabra que camina, que conversa con los abuelos, con los ríos, con la montaña, que pregunta y se pregunta, que camina junto con la esperanza... esperanza de alcanzar la liberación.

Sin embargo, creo que hace falta todavía descolonizar las teologías, aún las de la liberación y las “indígenas”, a pesar de las grandes potencialidades que han mostrado, ya que, todavía tienen muchas limitantes, contradicciones y retos; pues, todavía no son meramente populares, además, repiten muchos vicios de la curia como son: la reproducción del paternalismo en algunos casos; las estructuras jerárquicas dentro de las comunidades; la embrionaria mentalidad patriarcal, renuente a la apertura desde, hacia y con las mujeres <<especialmente indígenas y afrodescendientes que son de las más excluidas>> a una reflexión, construcción y praxis social y teológica libertaria.

Retornar a las prácticas ancestrales no es sinónimo de retroceso, más bien, es volver a apelar a la sabiduría y reflexión histórica “indígenas”; es re-tomarlas para, re-encontrarnos con lo nuestro, lo propio, lo ancestral y con ello poder transformar nuestra identidad sobre “los principios y valores que no tienen tiempo, ni espacio” y poder así construir algo nuevo, diferente, alternativo.

Por otra parte, el Buen Vivir <<*Sumac kawsay*>> es por así decirlo, dentro de la [cosmo]visión de los pueblos originarios, el imaginario ideal o la utopía desde una racionalidad decolonial en [Latino]América; esta utopía, aunque todavía se encuentra muy lejos de convertirse en una realidad, ya ha dado los primeros pasos, en Bolivia y Ecuador el *Sumac kawsay* y el *Suma Qamaña*, forman parte de la construcción de los muchos paradigmas decoloniales que vienen de parte de las experiencias filosóficas/religiosas de los pueblos originarios. El sentido del Buen Vivir, en los imaginarios sociales propuestos por los pueblos indígenas es similar a lo que Cristo denominó *Malkuta Yavéh*, <<Reino de Dios>>; esto nos da la pauta para reconocer lo inherente a toda religión, que es, la búsqueda por una vida buena, en armonía. Sin embargo, al igual que el mensaje de Cristo ha sido cooptado y banalizado por jerarquías religiosas y grupos económicos y de poder, los paradigmas como el imaginario del Buen Vivir entre otros, no han sido la excepción en los discursos carentes de ése sentido por parte de los grupos de poder (entiéndase Estado, partidos políticos, medios masivos de comunicación, etc.)

Las Economías de la Liberación se constituyen sobre la base del mito y la reflexión espiritual (o espiritualidad-sabiduría), debido a que eso se encuentra inmersa en toda cosmovisión indígena, alentando sus resistencias y motivando sus construcciones alternativas.

Las Economías de la Liberación están en abierta contraposición al sistema económico capitalista, a su racionalidad y a sus maneras de ejercer el poder, puesto que en todos los procesos sociales, económicos, políticos; lo importante es la afirmación de la vida a través el bien estar, el buen vivir y la armonía entre los Sujetos y con la naturaleza; las Economías de la Liberación buscan ser inclusivas, horizontales, participativas, reciprocas solidarias y descoloniales; y a pesar de que muchas Economías Solidarias (si no es que todas) siguen permeadas por prácticas, racionalidades o lenguajes capitalistas, coloniales y eurocéntricos, se saben imperfectas y en procesos de deconstrucción colectiva para caminar hacia algo diferente que sea ajeno al concepto de “desarrollo”. Sabemos que los cambios no pueden ser inmediatos, al capitalismo y a quienes lo han impuesto e imponen, les ha llevado 500 años posicionarlo como el modelo económico hegemónico. Si bien, como la sabiduría y paciencia campesina debemos de reconocer que los cambios duraderos son lentos, pues recuperar lo perdido, lo olvidado, quizá tome más tiempo del transcurrido en su proceso de desaparición.

Las Economías de la Liberación son economías de la vida, preocupadas por el “Buen Vivir” del ser humano, de la tierra y de los seres vivos que en ella habitan. Son economías de la vida o a favor de la vida porque su función es proveer de comida, bebida, salud, vestido, techo, libertad, afecto y acogida a todos los sujetos; su ecuación de solidaridad, reciprocidad, horizontalidad, transversalidad en todos los ámbitos, no separa lo económico de lo político ni social en la búsqueda por la liberación y emancipación humana, por lo tanto, son economías populares que fomentan la integralidad de la vida de maneras autónomas y autogestivas.

Las Economías de la Liberación, pueden servir de gran ayuda a los movimientos sociales, pues, gracias a la práctica de la solidaridad y reciprocidad se fortalece el tejido social, hay sustento y compañía entre sus miembros y al ser horizontal en la toma de decisiones y en sus experiencias económico-sociales, es rotativa por antonomasia, lo cual puede evitar así el desgaste de sus integrantes. En este mismo sentido, como pueblos otros, marginados, excluidos, etc., es que tenemos que apropiarnos de los medios de producción y reproducción de la vida, de los circuitos económicos; tenemos que [re]crear nuevas intersubjetividades en las formas de relaciones económicas, políticas, sociales, culturales, para que así no sólo garanticemos nuestra sobrevivencia, sino también nuestra transformación con el mundo (o mundos) justos, dignos, amorosos, etc., que tantas y tantos llamamos utopías.

Por último, considero que el partir desde una postura epistémica decolonial o descolonial, me ha permitido analizar la realidad económica, política, religiosa y social en la cual estamos inmersos (principalmente quienes habitamos el continente americano o Abya Yala); me ha sido muy útil para ver y analizar de manera crítica (aunque sea de manera breve) la historia, la emergencia y las relaciones existentes entre las Teologías de la Liberación y las Economías Solidarias, teniendo como resultado lo que a mi parecer son las Economías de la Liberación. Es así como sumándome al debate, trato de hilar estas tres propuestas cuya relevancia, trascendencia y potencialidad histórica en nuestros pueblos es innegable.

Bibliografía:

- Apel, Kart-Otto; Dussel, Enrique; Fonet B., Raúl, (1992) *Fundamentación de la Ética y Filosofía de la Liberación*, México, Siglo XXI, UAM-Iztapalapa.
- Aubry, André, (1974) *Una Iglesia sin parroquias*, México, Siglo XXI,
- Báez-Jorge, Félix, (Comp), *Memorial del etnocidio*, México, Universidad Veracruzana, 1996.
- Barranco, Bernardo, (1994) “La Teología de la Liberación y Chiapas”, *El Cotidiano*, num. 62, año 10, mayo-junio.
- Bobbio, Norberto; Mateucci, Nicola y Pasquino, (1995) Gianfranco, *Diccionario de política*, (a-j) redactores de la edición en español, José Aricó, Martí Soler, Jorge Tula, Siglo XXI, 9a ed., traducción de Raúl Crisafio, Alfonso Garcia, Miguel Martí.
- Boff, Leonardo, (1981) *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de Eclesiología Militante*. Brasil, s.e.
- —————, (1979) *La vida religiosa en el proceso de liberación. Una experiencia a partir de la periferia*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (2002) *México profundo. Una civilización negada*, 2da ed., México, Grijalbo.
- Braudel, Fernand, (2002) *La dinámica del capitalismo*, 3ª ed., trad. de Tusón Calatayud, Rafael, México, FCE.
- *Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo*”, en *Agencia Latinoamericana de Información*, No. 462, febrero 2010, año XXXIV, II época, p. 1, en línea: <http://alainet.org/active/48052&lang=es>.
- Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, en el capítulo *Variétés dans l'espèce humaine*, VI, 1752, 5a ed., p. 293-294, Citado en Marchetti Giovani, (1986) *Cultura indígena e integración nacional*, Universidad Veracruzana, México.
- Bull, George, (1967) *Política Vaticana en el Concilio Vaticano II, 1962-65*, Barcelona, Oikos-Tau, 1967.

- Casaldáliga, Pedro, Vigil, J.M., (1993) *Espiritualidad de la liberación*, Editores: CAM, CEE, CEBs, CRT, México.
- CENAMI (1992) *Teología India. Primer encuentro taller latinoamericano*, México, 2da ed. CENAMI-Abya Yala.
- Ceceña, Ana Esther, (2010) "Autonomía y control de los territorios en América Latina", en: Gasparello, Giovanna; Quintana Guerrero, Jaime (coords.), *Otras Geografías. Experiencias de Autonomías Indígenas en México*, México, Editorial RedeZ, 2da edición.
- Chiroque Solano, Henry; Mutuberría Lazarini, Valeria, (2009) "Procesos de construcción de otras alternativas: desarrollo y planteamiento de la Economía Social Comunitaria en América Latina", CIRIEC-España, *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, Núm. 66, octubre, pp. 147-163. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=17413043007>
- Coraggio, José Luis (1992). "Del sector informal a la economía popular: un paso estratégico para el planteamiento de alternativas populares de desarrollo social" Ponencias del Instituto Fronesis Núm. 1, www.fronesis.org, Quito.
- —————, (2001) "Economía del Trabajo: una alternativa racional a la incertidumbre", en: Seminario Internacional sobre Economía y Espacio, organizado por el Centro de Desarrollo y Planificación Regional (Cedeplar), Belo Horizonte-Brasil, disponible en: http://www.tau.org.ar/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/La_economia_del_trabajo_incertidumbre.doc.pdf.
- —————, (2004a). "Economía del trabajo", en Antonio Cattani (compilador). *La otra economía*, UNGS/Editorial Altamira/Fundación OSDE. Buenos Aires.
- —————, (2004b) *De la emergencia a la estrategia. Mas allá del "alivio a la pobreza"*, Buenos Aires, Espacio Editorial.
- —————, (2007) "Una perspectiva alternativa para la economía social", en José Luis Coraggio (Organizador), *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*, Universidad Nacional de General Sarmiento-Altamira, Buenos Aires.
- —————, (2009), "Economía del trabajo", en: Coraggio, José Luis, Antonio David Catan y Jean-Luis Laville [organizadores], *Diccionario de la otra*

economía, colección lecturas sobre economía social, coedición: editorial Altamira, Universidad Nacional de General Sarmiento y ediciones CLACSO, Buenos Aires, Argentina, pp. 133-144.

- —————, (2011a) Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital, Abya Yala, Quito.
- —————, (2011b) La Presencia De La Economía Social Y Solidaria (ESS) Y Su Institucionalización En América Latina. Preparado para los estados Generales de la Economía Social y Solidaria, 17, 18 y 19 de junio 2011, Paris. Disponible en: www.coraggioeconomia.org.
- Colina Velásquez, Gerson Daniel, Aproximación al sujeto latinoamericano a través de "Rayuela" de Julio Cortázar, Tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas y Administración Pública, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, México, 2010.
- de Sousa Santos, Boaventura, (2008) "Reinventando la emancipación social" en Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales, La Paz, CLACSO, Muela del Diablo Editores y Comuna.
- DESMI A.C. (Desarrollo Económico y social de los Mexicanos Indígenas, A.C.), Folleto "El trabajo colectivo. El trabajo en cooperativa", s.e., s.a.
- —————, (2001) Si uno come, que coman todos: economía solidaria, DESMI., Nederlandse Organisatie voor Internationale Bijstand, Oxfam, México.
- —————, (2002) El que camina despacio llega lejos. Las experiencias de los colectivos de la Zona Norte de Chiapas, San Cristóbal de las Casas.
- —————, (2006) Relatoría del taller de análisis del diagnóstico de género. Presentación de los resultados del Diagnóstico, San Cristóbal de las Casas, 25 de octubre del 2006.
- —————, (2009) 8vo encuentro de Economía Solidaria, Chiapas, DESMI.
- Diaz Polanco, Hector, (1980) La cuestión indígena y la Teología de la Liberación, Revista Nueva Antropología, Mayo, Año/vol. IV, número 13-14, UNAM, México.
- Dieterich, Heinz, (1982) La teoría del poder y el poder de la teoría, algunas observaciones acerca de El despotismo oriental de Wittfogel, México, Ediciones de cultura popular.

- Diócesis de Tehuantepec, (2000) Conclusiones del I sínodo Diocesano, Oaxaca.
- Dussel, Enrique, (1967) Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina, Estela-IEPAL.
- —————, (1974) Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973), Barcelona, Ed. Nova Terra.
- —————, (1975) Sobre la historia de la teología en América Latina, en liberación y cautiverio, México, Editorial Privada.
- —————, (1992) “La introducción de la “transformación de la filosofía” de K.-O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)”, en Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique, Fonet B., Raúl, Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación, México, Siglo XXI, UAM I.
- —————, (1994) El encubrimiento del indio: 1492. (Hacia el origen del mito de la modernidad), México, Editorial Cambio XXI, 2da ed.
- —————, (1995) Teología de la Liberación. Un panorama de su desarrollo, México, Potrerillos Editores.
- —————, (1997) Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana, México, Editorial Extemporáneos.
- —————, (2001) “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, en Mignolio, Walter (Comp.), Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Duke University.
- —————; Mendieta, Eduardo; Carmen, Bohórquez, (2009) El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos, México, Siglo XXI, CREFAL.
- —————, (2007) Materiales para una Política de la Liberación, México, Universidad Autónoma de Nuevo León, Plaza y Valdés Editores.
- Echeverría, Bolívar, (2009) “un concepto de modernidad”, contra historias, México, año 6, número 11, septiembre 2008 - febrero 2009,
- Edmundo O’ Gorman, (2008) La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir, México, Fondo de Cultura Económica.

- Encuentro, (2006) revista chiapaneca de teología y antropología, Chiapas, numero 2, año 2.
- Florescano, Enrique, (1996) Etnia, Estado y Nación, México, Aguilar.
- Fanon, Frantz, (2001) Los condenados de la tierra, 3a ed., México, Fondo de Cultura Económica.
- Fazio, Carlos, (1994) Samuel Ruiz. El caminante, México, Espasa Calpe.
- Foucault, Michel, (1995) Un dialogo sobre el poder, Buenos Aires, Alianza.
- Garcés V, Fernando, (2005) Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica, en Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas, Walsh, Catherine (Editor), Quito, Ed. Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, 2005.
- Gasparello, Giovanna; Quintana Guerrero, Jaime (coords.), (2010) Otras Geografías. Experiencias de Autonomías Indígenas en México, México, Editorial RedeZ, 2da edición.
- Gogol. Eugene, (2008) El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y las revueltas sociales, México, Casa Juan Pablos.
- Gómez, Alicia, (2006) en: Ruiz García, Samuel/Torner, Carles, Cómo me convirtieron los indígenas, México, SICSAL.
- Gómez-Hermosillo, Rogelio, (1986) ¿La Iglesia del Lado del Pueblo?: Ceb's y Mup en la Región Metropolitana, El Cotidiano, No. 11, mayo-junio, México.
- González Casanova, Pablo, (1975) Sociología de la explotación, Siglo XXI, México.
- Gramsci, Antonio, (1988) Antología, 2da ed., trad, Manuel Sacristán, México, Siglo XXI.
- Gudynas Eduardo, (2010) "Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo", en Agencia Latinoamericana de Información, No. 462, febrero 2010, año XXXIV, II época, p. 1, en línea: <http://alainet.org/active/48052&lang=es>
- Gutiérrez, Germán, (2009) "La filosofía de la economía" en: Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Carmen, Bohórquez, El pensamiento filosófico

latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos, México, Siglo XXI, CREFAL.

- Gutiérrez, Gustavo, (1975) Teología de la Liberación, perspectivas, 7ª ed. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo, (2008) Teología de la Liberación, perspectivas, 12ª ed. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones.
- Hernández Luna, Pedro, (2010) Conocimientos y prácticas tseltales para el autodesarrollo comunitario; en el ejido de Jerusalén, Las margaritas, Chiapas, director de tesis: Dr. León Enrique Ávila Romero. Universidad Intercultural de Chiapas, Licenciatura en Desarrollo Sustentable, septiembre, Chiapas.
- Ianni, Octavio, (2006) Teorías de la globalización, 7ª ed., México, Siglo XXI, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Ibáñez, Alfonso (2003), Gustavo Gutiérrez: el Dios de la vida y la liberación humana, Guadalajara, Espiral, enero-abril, vol. 9, número 26, Universidad de Guadalajara.
- Krauze, Enrique (comp.), (1984) America Latina: Desventajas de la democracia, México, Joaquín Mortiz/Planeta.
- Lander, Edgardo (comp.), (2000) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO.
- Latorre Cabal, Hugo, (1969) La revolución de la Iglesia latinoamericana, México, Ed. Joaquín Mortiz.
- Lerma Rodríguez, Enriqueta, "Concepción y práctica de la autonomía yaqui: una lucha constante." En: Gasparello, Giovanna; Quintana Guerrero, Jaime (coords.), Otras Geografías. Experiencias de Autonomías Indígenas en México, México, Editorial RedeZ, 2da edición, 2010.
- Lenkersdorf, Carlos, (2004) Conceptos tojolabales de filosofía y del altermundo, México, Plaza y Valdés.
- —————, (2005) Filosofar en clave Tojolaval, 1ra reimpresión, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, 277 pp.
- López y Rivas, Gilberto, (2004) Autonomías. democracia o contrainsurgencia, México, Ediciones Era.

- López, Eleazar, “Desafíos de la teología india. Las teologías indias hoy en la sociedad y en la Iglesia”, en Montejo, Paulino y Arnaiz, Xuaco (comps.), Los pueblos de la esperanza frente al neoliberalismo, Articulación Ecuamélica Latinoamericana de Pastoral Indígena, CLAI-Abya Yala.
- Löwy, Michael, (1999) Guerra de dioses. Religión y política en América Latina, México, Siglo XXI.
- Maestre Alfonso, Juan, (1991) “Las ideas que originaron el descubrimiento de América como necesidad”, en: Zea, Leopoldo (compilador), El descubrimiento de América y su impacto en la historia, México, Fondo de Cultura Económica.
- Macas, Luis, (2010) “Sumac Kawsay: La vida en plenitud”, Agencia Latinoamericana de Información, No. 452, febrero 2010, año XXXIV, II época, en línea: <http://alainet.org/publica/alai452w.pdf>
- Marañón, Boris (2009a), “La economía solidaria en México: entre las limitaciones conceptuales y la desarticulación práctica” Congreso de la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER), 17-21 de agosto, 2009, Chiapas, México.
- —————, (2009b), “Algunas aproximaciones teórico metodológicas a las prácticas de economía solidaria”, Congreso Alas, Buenos Aires, 30 de agosto- 4 de setiembre.
- —————, (2009c) “Las experiencias populares colectivas de trabajo e ingresos en América Latina: Hacia una alternativa económica y política basada en la reciprocidad”, OSERA, 2do. Semestre <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/empresasrecuperadas/index.htm>
- —————, (2010a), Algunas limitaciones conceptuales de los enfoques predominantes de Economía Solidaria en América Latina. Congreso Alast, México. D.F., 19-22 de abril. <http://www.izt.uam.mx/alast/VIALAST/EconomiaSolidariaCD.pdf>
- —————., y D. López, (2010b), “Economía solidaria y sociedad alternativa en América Latina. Hacia una agenda de investigación desde la descolonialidad”, Alternativ@s, Red Mexicana de Acción frente al Libre Comercio / RMALC, Año V, No. 66, 28 de octubre, 2010, <http://www.rmalc@laneta.apc.org>

- —————, (2010c) La Colonialidad del Poder y la economía solidaria. Apuntes para la reflexión teórico-metodológica del Grupo de Trabajo Economía Solidaria, México, CLACSO.
- —————, y D. López (en prensa), (2010d) “Dificultades en el análisis y la promoción de la “Economía” Solidaria en América, Latina: la ausencia de la política”, en Revista Memoria, México.
- —————, Dania López (en prensa), (2010e) “Las experiencias populares colectivas de trabajo e ingresos en América Latina: hacia una alternativa económica y política basada en la reciprocidad”. Revista Memoria, México.
- —————, (2011), “Elementos comunes en los movimientos de economía solidaria y sustentabilidad ambiental en México”, 8vo. Congreso Asociación Mexicana de Estudios Rurales Campesinos y Procesos Rurales: Diversidad, Disputas y Alternativas Puebla, Puebla, México, 24 al 27 de mayo de 2011.
- Marchetti Giovanni, (1986) Cultura indígena e integración nacional, Universidad Veracruzana, México.
- Mariátegui, José Carlos, (1979) obra política, México, Ediciones Era.
- Memoria del XVIII Encuentro Nacional de Enlace de Agentes de Pastoral Indígena (EAPI), “Nuestro tequio”, Guerrero, EAPI, 10-14 de febrero del 2003.
- Meyer, Jean, (1984) “Iglesia y revolución”, en: Krauze, Enrique (comp.), América Latina : Desventajas de la democracia, México, Joaquín Mortiz/Planeta.
- Mignolio, Walter (Comp.), (2001) Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Duke University.
- Mignolo, Walter, (2005) “El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto”, Tristes tópicos, en línea: http://www.tristestopicos.org/walter%20mignolo_descolonial_tristestopicos.pdf
- —————, (2007) La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial, Barcelona, Ed. Gedisa.
- Mo sung, Jung, (1999) Deseo, mercado, religión, México, Ediciones Dabar.
- Montemayor, Carlos, (2001) Los pueblos indios de México hoy, México, Planeta.

- —————, (coord.), (2008) Diccionario del náhuatl en el español de México, México, UNAM.
- Montejo, Paulino y Arnaiz, Xuaco (comps.), Los pueblos de la esperanza frente al neoliberalismo, Articulación Ecuamélica Latinoamericana de Pastoral Indígena, CLAI-Abya Yala.
- Mutuberría Iazarini, Valeria; Chiroque Solano, Henry. (2011) "Perspectivas y aportes desde la Economía Comunitaria como alternativa para el desarrollo de "otra economía" en Latinoamérica". La revista del CCC [en línea]. Enero / Abril 2011, n° 11. [citado 2011-12-23]. Disponible en Internet: <http://www.centrocultural.coop/revista/articulo/211/>. ISSN 1851-3263.
- Ortega y Medina, Juan A., (1991) "La novedad americana en el viejo mundo", en: Zea, Leopoldo (compilador), El descubrimiento de América y su impacto en la historia, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pacheco Rojas, José de la Cruz, (2008) Milenarismo Tepehuan, mesianismo y resistencia indígena en el norte novohispano, México, Siglo XXI.
- Patzi Paco, Félix, (2008) ¿Qué es economía comunitaria? Disponible en: <http://educamposv.lacoctelera.net/post/2008/02/25/que-es-economia-comunitaria>.
- —————, (2009) Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal, 3ra ed., Bolivia, Editorial Vicuña.
- Perez-Rayón, Nora, (2009) "El fenómeno religioso y su importancia para el análisis de la realidad sociopolítica cotidiana, en El Cotidiano No. 156, año 24, julio-agosto.
- Quijano, Aníbal, (1992) Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", en H. Bonilla (Comp.) Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas, Quito, FLACSO/Ediciones Libri Mundi.
- —————, (1998) La Economía Popular y sus caminos en América Latina. Lima, Mosca Azul Editores.
- —————, (2000a) "Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina", en: Lander Edgardo (comp.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO.

- —————, (2000b) “Colonialidad del Poder y clasificación social”, en *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, p. 381, <http://jwsr.ucr.edu>.
- —————, (2000c) “Colonialidad del Poder, Globalización y democracia”, en *VVAA Tendencias Básicas de Nuestra Época: Globalización y democracia*. Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual, Caracas.
- ————— (2001) “La colonialidad y la cuestión del poder”, Texto inédito, Lima.
- —————, (2002), “Sistemas alternativos de producción?”, en Coraggio, José Luis (ed.), *La Economía Social desde la Periferia*, Colección Lecturas de Economía Social, UNGS – Editorial Altamira, Buenos Aires (en prensa).
- —————, (2006) “El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina”, México, argumentos, enero-abril, año/vol. 19, num. 050, UAM-Xochimilco.
- —————, (2007) “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores.
- —————, (2008) “"Solidaridad" y capitalismo colonial/moderno”, *Otra Economía, Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, nº 2 En línea: http://www.economiasolidaria.org/files/Revista_RILESS_2.pdf.
- —————, (2009) “Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina”, en Carmen Pimentel (Org.), *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*, CECOSAM, Lima.
- —————, (2009) “Colonialidad del Poder, sexo y sexualidad”, en Carmen Pimentel (Org.), *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*, CECOSAM, Lima.
- —————, (2010a) “La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado”, Cuba, *Revista Casa de las Américas*, Nos. 259-260 abril-septiembre/2010, pp. 4-15.
- —————, (2010b), “Bien Vivir”: Entre el “desarrollo” y la Des/colonialidad del Poder, s.e.

- Quintero, Pablo, (2010) Notas sobre la teoría de la Colonialidad del Poder y la estructuración de la sociedad en América Latina, en Papeles de Trabajo N°19- Junio 2010 - ISSN 1852-4508 Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural p.3.
- —————, (2011), “Movimientos Sociales, Universidades y Redes Decoloniales en América Latina”, Comahue, Revista Otros Logos, No. 2, diciembre.
- Razeto, Luis (1984) Economía de solidaridad y mercado democrático, Santiago, PET.
- —————, (1990). Economía popular de solidaridad. Santiago de Chile: Área Pastoral Social de la Conferencia Episcopal de Chile, Programa de Economía del Trabajo (PET).
- —————, (1993) Los caminos de la economía de solidaridad, Santiago, Ediciones Vivarium.
- Restrepo, Eduardo; Rojas, Axel, (2010) Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos, Cauca, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca.
- Roa Avendaño, Tatiana, (2009) El Sumac Kawsay como expresión de la desColonialidad del Poder, Quito, diciembre 1 de 2009, disponible en línea: http://www.iniciativaambiental.net/noticias/Soberania/Soberania_popular/2008/12/15/Sumac-Kawsay-como-expresion-de-la-descolonialidad-del-poder-----Tatiana-Roa-Avendano/.
- Romo Cedano, Pablo, (2007) Teologías de la Liberación, en: González Casanova Pablo (Coord.), Colección Conceptos Fundamentales de nuestro tiempo, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Sociales.
- Ruiz García, Samuel/Torner, Carles, (2006) Cómo me convirtieron los indígenas, México, SICSAL.
- Santos, Boaventura de Sousa, (2009) Una Epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. México: CLACSO Siglo XXI.

- Santiago Santiago, Jorge, (2010) “Construcción de alternativas en las prácticas pequeñas: Economía Solidaria.” en: Gasparello, Giovanna; Quintana Guerrero, Jaime (coords.), Otras Geografías. Experiencias de Autonomías Indígenas en México, México, Editorial RedeZ, 2da edición.
- Singer, Paul. (2002) “Introducao a economia solidaria”, Sao Paulo, Fundación Perseu Abramo.
- —————, (2009) Relaciones entre sociedad y Estado en la economía solidaria, Iconos. Revista de Ciencias Sociales, Núm. 33, enero, 2009, pp. 51-65, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.
- Schmitt, Carl (1979) El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaem”, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Uribe Mónica, (2009) “Bajo un manto de estrellas. La Iglesia vista por El Cotidiano”, El Cotidiano num.156, año 24, julio-agosto.
- Villarreal, Altagracia, (1995) PUEBLOS INDIOS Economía y desarrollo, México, s.e.
- Wallerstein Immanuel, (2004) Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo, Ediciones Akal, Madrid, 2004, 480pp.
- —————, (2005) Después del liberalismo, México, Siglo XXI, CEIICH-UNAM, 6ta ed.
- —————, (2006) Análisis de sistemas-mundo, una introducción, 2ª ed., trad. de Schroeder, Carlos Daniel, México, Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo (compilador), (1991) El descubrimiento de América y su impacto en la historia, México, Fondo de Cultura Económica.