Polis
Revista Latinoamericana

45 | 2016
Avances hacia otra economía

Reciprocidad y cooperación en las economías latinoamericanas

Reciprocity and cooperation in Latin American economies

Reciprocidade e cooperação nas economias latino-americanas

Nicolás Gómez Núñez

Edición electrónica
URL: http://journals.openedition.org/polis/12057
ISSN: 0718-6568

Editor
Centro de Investigación Sociedad y Politicas Públicas (CISPO)

Referencia electrónica
Nicolás Gómez Núñez, « Reciprocidad y cooperación en las economías latinoamericanas », *Polis* [En línea], 45 | 2016, Publicado el 16 junio 2017, consultado el 10 diciembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/polis/12057

Este documento fue generado automáticamente el 10 diciembre 2020.

© Polis

Reciprocidad y cooperación en las economías latinoamericanas

Reciprocity and cooperation in Latin American economies
Reciprocidade e cooperação nas economias latino-americanas

Nicolás Gómez Núñez

NOTA DEL EDITOR

Recibido: 30.10.16 Aceptado: 01.12.16

Introducción

1 En este artículo nos proponemos observar las convergencias analíticas de las categorías de buen vivir y economía solidaria, para lo cual vamos a usar marcos conceptuales y fuentes secundarias que se han transformado en referencias bibliográficas habituales cuando nos introducimos en estas economías[1]. Al mismo tiempo, declaramos que las interpretaciones que estimaremos responden a la ampliación del repertorio conceptual dentro de la sociología económica, debido a que el buen vivir y la economía solidaria, introducen otras epistemes, al menos son distintas a las que se desenvuelven en las organizaciones centrales dela economía capitalista, y nos invitan a buscar herramientas metodológicas pertinentes para las formas que adopta su producción de conocimientos.

2 Más allá de estas consideraciones para una disciplina de las ciencias sociales, nuestro trabajo toma en cuenta que estas realidades económicas han sido protagonistas en el diseño y la implementación de las políticas públicas en Latinoamérica. Por ejemplo, entre 2000 y 2015 se producen avances sustantivos en los ministerios de Economía, Trabajo, Hacienda y Ciencia y Tecnología de los Estados en Brasil, Bolivia y Ecuador, y esos caminos se explican en buena medida por el agotamiento de la agenda de gobierno

neoliberal, la cual fue central en las dos últimas décadas del siglo pasado, especialmente porque no solucionó la precariedad del empleo y fue eficiente consolidando las brechas salariales y la desigual distribución de las riquezas.

La comunidad y el sistema ecológico

3 El cumplimiento del objetivo que nos hemos propuesto amerita repasar tres categorías que ayudan a estudiar el buen vivir y la economía solidaria, estas nociones son: comunidad, sistema ecológico y reciprocidad. Para iniciar el ejercicio asumiremos el supuesto anunciado por Godelier (1976), el cual propone que las economías poseen instituciones que orientan e integran los desempeños individuales, en sus palabras:

> "Los términos reciprocidad, redistribución e intercambio [...] suelen utilizarse para denotar interrelaciones personales. Superficialmente, pues, podría parecer que las formas de integración simplemente reflejan agregados de las respectivas formas de comportamiento individual: si fuera frecuente la reciprocidad entre los individuos, podría aparecer una integración recíproca; donde es normal que los individuos compartan las cosas, se presentaría la integración redistributiva; de manera similar, los frecuentes trueques entre los individuos darían lugar al intercambio como forma de integración. Si esto fuera así, nuestras pautas de integración no serían verdaderamente más que un simple agregado de formas en correspondencia con el comportamiento a nivel personal. Sin duda, hemos insistido en que el efecto integrador estaba condicionado a la presencia de determinados dispositivos institucionales, como las organizaciones asimétricas, los puntos centrales y los sistemas de mercados, respectivamente. [...] El hecho significativo es que los simples agregados de comportamientos personales en cuestión no crean por sí solos tales estructuras. El comportamiento recíproco entre individuos sólo integra la economía si se dan estructuras simétricamente organizadas [...] No queremos implicar, desde luego, que estos modelos sostenedores sean el producto de fuerzas misteriosas que actúan desde fuera del campo del comportamiento personal o individual. Simplemente insistimos en que si, en un caso concreto, los efectos sociales del comportamiento individual dependen de la presencia de determinadas condiciones institucionales, no por esa razón estas condiciones son el resultado del comportamiento personal en cuestión". (Godelier, 1976: 162-163)

4 En nuestra perspectiva, las instituciones de la reciprocidad, distribución o intercambio, son formas que adopta la comunidad, donde sus compromisos fijan las fronteras de las relaciones y sus contenidos, y así muestra que posee una "cohesión social efectiva" (Granovetter, 1973:12) o, retomando las observaciones de García, se podría decir que esa vida comunitaria inaugura una nueva forma social.

> "Este impulso unificador de la fuerza de trabajo será más denso y amplio en la medida que existan medios de producción y de trabajo colectivos [...] Con todo, existe al menos una condición técnica esencial que se manifiesta como fuerza de atracción y concentración técnica del grupo laboral. [...] se formará, en primer lugar, la forma de agrupación de la capacidad de trabajo como célula productiva imprescindible, y, en torno a ella, la forma social equivalente a la reproducción social".(García, 2004: 272-273)

5 A continuación sostenemos que dentro de la comunidad hay posiciones que gozan del reconocimiento y a todas ellas les es común que son cargos con competencias aprendidas y practicadas en la división del trabajo. Luego, al dar respuesta a los problemas, la comunidad efectúa innovaciones sociales que reorganizan sus conocimientos en lo que Schütz nombró como un "contexto estructurado de significados" (Schütz, 1993:54). Cuando esas innovaciones sociales demuestran su eficiencia es apropiado usar la

categoría de tecnología social porque nombra la rutina de interacciones que crean un saber hacer que es el contenido de la cohesión social efectiva y de la integración técnica de la comunidad.

6 En cuanto al sistema ecológico, lo hemos visto emerger cada vez que la comunidad se abre a través de la participación de sus integrantes en las interacciones que le ayudan a resolver los problemas administrativos, productivos y financieros. La composición de este sistema ecológico puede ser tratada suponiendo que hay distintas "comunidad interpretativa" (Gómez, 2016) donde los "intereses instrumentales", siguiendo a Parsons, son más relevantes que los intereses expresivos por lo cual forman "asociaciones" (Parsons, 1999:67). Según las observaciones que hemos hecho en la economía popular urbana, estas comunidades interpretativas se diferencian en dos clases: la de los expertos en los asuntos administrativos, productivos y financieros; y la de quienes representan al conjunto de las comunidades u organizaciones cuando se relacionan con un funcionario del sector público o de la empresa capitalista.

Las reciprocidades de la comunidad en el sistema ecológico

7 Cuando usamos la categoría de reciprocidad, siguiendo a Mauss, estamos ante una paradoja porque se trata de participaciones libres y gratuitas, pero que al mismo tiempo son obligatorias e interesadas, ellas instituyen el contrato o la obligación de devolver lo que ha sido entregado como prestación, y su desempeño moral permite un "fenómeno humano que se produce en todas las sociedades conocidas", o sea: el mercado. Según el mismo autor, este fenómeno también nos ayuda a reconocer sus diferentes expresiones, por ejemplo, habría un mercado propiamente de prestaciones y contraprestaciones, al cual llamamos reciprocidad; y otro tipo donde el regateo es la interacción elemental que sostienen al comercio, al haber un proceso de traducción del valor de las cosas al precio, al cual damos el nombre de mercado de mercancías.

8 Pero ¿qué tipo de beneficio son tan relevantes que incluso nosotros, aparentemente muy diferentes a las hordas, tribus y clanes que compara Mauss, buscamos alcanzar en el sistema de prestaciones? Aquí es factible una respuesta explicada en dos momentos, el primero se refiere a que los sistemas de prestaciones son espacios de rivalidad y antagonismo. El caso típico exacerbado es la prestación total agonística (Potlatch), donde se realiza la destrucción suntuaria de las riquezas acumuladas, luego vendrían expresiones atenuadas y a todas ellas les sería común la búsqueda por eclipsar a la colectividad rival para lograr la posición más alta en la jerarquía y así obtener sus beneficios (Mauss, 2002:11).

9 El segundo momento de la respuesta se refiere a que cada comunidad se orienta hacia la prosecución y mantención de una posición que las cubra de honor y prestigio, porque ambas son las "fuentes de riqueza que es la misma autoridad" (Ibíd., 2002:18).Sin embargo, ese poder, que es la "fuerza mágica, religiosa y espiritual", sólo se realiza en la medida en que se ejerce su derecho, especialmente su devolución; y quién no la refrenda queda expuesto al descenso por la jerarquía que define el sistema de prestaciones.

10 A continuación nos interesa incluir la comunidad de los seres sagrados que se enseñan a través de los mitos, debido a que dilucidan el ahínco que ponen algunas comunidades en refrendar las leyes de los contratos-sacrificios, en tanto que su cumplimiento ayuda a

influir en el mundo de los antecesores (los muertos) y/o en la naturaleza, para que de este modo las entidades invocadas sean generosas. Según Godelier, Mauss no habría dado continuidad a esta obligación y sostiene que la centralidad del sacrificio de esos contratos devela que "los donantes (los hombres) son, en principio, inferiores a los receptores (los dioses)". Luego, al seguir esta ruta de interpretación, Godelier estima que "la deuda de los hombres para con los dioses, los espíritus de la naturaleza y los espíritus de los muertos", constituye el "desarrollo y la significación de relaciones entre castas y entre clases" (Godelier, 1996:51), estas diferentes posiciones en la jerarquía social permitiría la coexistencia de identidades diversas y el uso diferenciado pero complementario de dos estrategias, la del don y la del guardar las cosas que representan a las deidades (Ibid., 1996:55).

11 El trabajo de Mauss no se agota en lo que hemos planteado, por el contrario, abre distintos cursos de reflexión. En este sentido revisaremos dos aspectos. El primero será la participación de los objetos de intercambio y, el segundo, los tipos de reciprocidad que están a mano para describir las comunidades.

12 El primero nos anuncia que los artefactos poseen un simbolismo que orienta su aceptación y devolución, contribuyendo a movilizar la acción colectiva para que circulen. En estos términos, son "bienes alienables" (Ibíd., 1996:53) más calificados que los del consumo ordinario y están en sentido opuesto a los que la comunidad concibe como no intercambiables. El asunto de los artefactos inalienables ocupa gran parte de las interpretaciones de Godelier y una buena razón para esta consideración es que él comprende, a diferencia de Mauss, que también llegan a sustituir a los seres humanos, es decir, los representan en sus "huesos", "atributos", "títulos", "rangos" y en las "posesiones materiales e inmateriales", y así "los objetos parecen comportarse como sujetos" que contribuyen a mantener o crear nuevas relaciones sociales (Ibid., 1996:106,109). Llevando esta reflexión a su máximo desempeño, Godelier asume que "la naturaleza, el universo entero, ya no se compone más que de personas (humanas o no humanas) y de relaciones entre personas". Esta hipótesis es crucial para nuestro objetivo si asumimos que una buena parte de lo que habitualmente llamamos como buen vivir descansa en la economía comunitaria indígena que, siguiendo a Godelier, bien puede tener un cosmos que como "prolongación antropomórfica de los hombres y de sus sociedades" ata a los individuos y a los artefactos como personas de un universo que "contienen y desborda a su sociedad" (Ibid., 1996:154).

13 Por otro lado, y tomando en cuenta los artefactos alienables que acceden a los sistemas de prestaciones, nos interesan las palabras porque ellas portan las objetividades de las representaciones, más aun cuando el sistema ecológico carece de una organización que ejerza el poder de coerción y, como señala Clastres, la gente no tiene ningún deber de obediencia. Continuando con esta hipótesis, es factible una jefatura sin poder y un liderazgo sin autoridad. Luego, sólo queda el "prestigio" que le concede la sociedad a quién sabe donar palabras (Clastres, 2013:170).

14 Clastres comparte con Bourdieu que el uso de los artefactos alienables está en directa relación con la competencia técnica, es decir, con saber el sentido práctico del obrar comunitario. Además, Bourdieu nos propone que las palabras son "cuestiones en juego", a través de las cuales se logra "la apropiación simbólica de los intereses oficiales" que autorizan a tener el "poder de actuar sobre el grupo, apropiándose del poder que el grupo ejerce sobre sí mismo a través de su lenguaje oficial". De ahí que, continúa Bourdieu, "el principio de eficiencia mágica de ese lenguaje performativo que hace existir lo que

enuncia [...] no reside, como lo creen algunos, en el lenguaje mismo, sino en el grupo que lo autoriza y que se autoriza por él, que lo reconoce y que se reconoce en él"(Bourdieu, 2007:175-176).

15 Si damos continuidad a esta interpretación de Bourdieu, podríamos decir con Clastres que en un sistema ecológico donde las palabras tienen esa relevancia, la sociedad que ahí se constituye "ejerce un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone, es la de prohibir la autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituyen, [...] prohibiendo la emergencia de un poder político individual, central y separado" (Clastres, 2013:174-175).

16 El segundo ámbito está referido a los tipos de reciprocidad que suceden en y entre las comunidades. Para iniciar la exposición señalaremos, siguiendo a Sahlins, que cada una de ellas no se ve disuelta ni subsumida en el sistema ecológico cuando participa a través de las prestaciones totales, porque "el don no organiza a la sociedad en un sentido corporativo, sino sólo en un sentido fragmentario". Entonces, no hay una entidad superior que "someta" a los que dan, aceptan y devuelven, o sea, el sistema de contraprestaciones no le quita fuerza a la comunidad, "ya que el don sólo afecta su voluntad y no el derecho" (Sahlins, 1983:189).

17 A continuación, la propuesta de Sahlins despliega una línea continua de tipos ideales, donde se incluye la calidad de la sociabilidad y la "lateralidad", las cuales le ayudan a complementarlas con el tiempo y la equivalencia material, y así "[...] la transferencia inicial puede ser voluntaria, involuntaria, prescrita o contratada; la retribución puede ser otorgada libremente, exigida, o apremiada; el intercambio puede ser discutido o no, puede o no ser sujeto de evaluación, etc." (Ibid., 1983:211).

18 En el extremo positivo y solidario, Sahlins ubica las prácticas altruistas que grafican la reciprocidad generalizada, él la describe de la siguiente manera:

> "Por lo general, sucede que el tiempo y el valor de la reciprocidad no sólo dependen de lo que el dador ha entregado, sino también de lo que éste pueda necesitar y del momento en que lo necesite, y del mismo modo de lo que el receptor puede pagar y cuándo puede hacerlo. El hecho de recibir bienes establece una obligación difusa de reciprocidad cuando le sea necesario al dador y/oposible al receptor [...] Un buen indicador pragmático de la reciprocidad generalizada es una corriente sostenida de una sola dirección. La falta de reciprocidad no hace que el que da algo deje de hacerlo; los bienes se mueven en una sola dirección, favoreciendo al que no tiene, durante un largo período". (Sahlins, 1983:212)

19 La segunda posibilidad está dentro del comercio, se trata del intercambio directo o reciprocidad equilibrada, "consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras" (ibíd., 1983:213). Aquí el artefacto de intercambio es tan importante como el tiempo de su devolución, por lo cual, esta interacción conlleva el cálculo y la previsión.

20 El último tipo de reciprocidad se basa en el egoísmo, ahí los involucrados usan su racionalidad utilitaria para lograr su propio beneficio y sucede gracias a que entre ellos hay lejanía social. Sahlins señala: "La «reciprocidad negativa» es el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad" (ibíd., 1983:213).

21 En los tres tipos de reciprocidad la distancia social cumple un papel central y ayuda a que el reconocimiento comunitario se ubique como otra variable explicativa, así se devela un "sistema de ordenamientos espaciales", podríamos agregar siguiendo a Schütz, donde hay "diversos estratos del mundo social" diferenciados por los grados de "intimidad y

anonimia, de extrañeza y familiaridad, de proximidad y distancia social" (Schütz, 2003:58). Estos estratos serían cuatro. En el primero la "intimidad" despliega una experiencia situada en la "comunidad espacio-temporal" (Schütz, 1993:172).En ese encuentro se gesta el sentido de pertenencia, y Schütz lo describe de la siguiente manera:

> "Así, en general, es en la relación Nosotros donde la intersubjetividad del mundo de la vida se desarrolla y se confirma continuamente. El mundo de la vida no es mi mundo privado ni tu mundo privado, ni el tuyo y el mío sumados, sino el mundo de nuestra experiencia común". (Schütz, 2003:82)

22 Luego, a medida que la intimidad se vuelve improbable, Schütz distingue el dominio de los contemporáneos, con los cuales se puede vivir pero no sería factible captar de forma directa e inmediata sus vivencias (Schütz, 2003:93).En nuestra interpretación, estos contemporáneos amplían la posibilidad para que ocurra la reciprocidad equilibrada y dispone a los extraños a la cooperación.

23 Antes de continuar con la descripción de los siguientes dos estratos, es importante tener en cuenta la siguiente conclusión, se puede asumir que las interacciones en un sistema ecológico están guiadas por las representaciones que clasifican a las personas y a sus comunidades según las dimensiones de la lejanía social, a saber: anonimato, universalidad y homogeneidad; mientras que la comunidad está basada en una vida cotidiana donde se hilvanan interacciones sostenidas en las variables de la proximidad social, o sea: intimidad, particularidad y heterogeneidad, las cuales contribuyen a forjar las ideas de familiaridad y Nosotros. Es por estas cualidades que el acervo de conocimiento logrado durante el obrar colectivo es central, porque orienta el desempeño de cada comunidad en la trayectoria del sistema ecológico y el sistema ecológico se constituye como tal en razón de la reciprocidad generalizada, equilibrada y/o negativa.

24 A continuación los estratos que faltan, a saber: el de los predecesores y el de los sucesores. En el primero Schütz ubica "la historia", debido a que su acceso está mediado por los tipos ideales de los antepasados que son transferidos de una generación a la otra. Este "mundo definitivamente concluido" se vuelve significativo en la medida que aporta el motivo porque para los encuentros en el Aquí y Ahora (Ibíd., 1993:73).

> "los hechos de mis antepasados son decisivos. Son expresiones de su vida consciente. Esos antepasados pueden ser personas específicas o tipos totalmente anónimos. En la medida en que los hechos implican comunicaciones, están de todos modos en un contexto Objetivo de sentido, el sistema de signos [...] Los signos, empero, son también manifestaciones de la vida consiente de quien los emitió, y puedo tratar de exponerlos como tales. Mediante este cambio en mi actitud, me coloco en una especie de seudocontemporaneidad con el sujeto histórico".(ibíd., 2003:101)

25 En el cuarto estrato Schütz sitúa las proyecciones de las cualidades del comportamiento de los que hacen comunidad, estas proyecciones dejan indeterminado y abierto el futuro de los sucesores, porque no es factible confirmar si ellos tomarán en cuenta a los antepasados. Sin embargo, de ser así, se produciría una seudocontemporaneidad entre sujetos históricos mediante el sentido de pertenencia, el Nosotros, que surge al compartir las objetividades que viajan en el sistema de signos de las palabras.

26 Estos dos estratos son importantes para nuestros argumentos porque nos animan a sostener que buena parte de la cohesión de una comunidad se explica por una "reciprocidad alternativa e indirecta" (Mauss, 2006:172). Por ejemplo, la generación que brinda la prestación a otra que aún no conoce, sólo tiene a mano una razón para justificar su obrar, un para qué del esfuerzo colectivo, pero no tienen la certidumbre que la

generación que la sucederá obrará de la misma manera con la siguiente, el único elemento seguro es la proyección del contrato cumplido por sus antecesores, a los cuales conocen de modo indirecto y gracias a las representaciones típicas que les fueron legadas.

La economía sumac kawsay

27 La incorporación del buen vivir en el repertorio de las ciencias sociales en general y de la sociología económica latinoamericana en particular, debe ser entendida como una experiencia destinada a conocer las manifestaciones de la reciprocidad. Entonces sostenemos que el buen vivir propone un horizonte histórico basado en una interdependencia entre la comunidad y la naturaleza, y sitúa en el meollo al contenido de lo que emerge en esa construcción del mundo.

28 La denominación andino-amazónicasumac kawsay, ha sido recuperada para nombrar esa realidad e indicar que las comunidades indígenas y campesinas poseen un modo de producción de conocimientos que se transmite de forma oral, reside en sus memorias y surge colectivamente. Asumiendo los resultados de los estudios de Descola (1989), Kassel y Condori (1992) y Ledezma (2003),sostenemos que los conocimientos sociotécnicos del sumac kawsay muestran una actividad sistemática de indagación para aprehender cómo se relacionan los fenómenos astronómicos con el comportamiento de las plantas y los animales; y ese conjunto de saberes funciona como el contenido de los roles y establece las normas de la reproducción de los grupos primarios de reciprocidad y en el trabajo colectivo del "comunitarismo indígena" (García, 2004:439).

29 A partir de aquí suceden dos consecuencias. La primera, la noción de trabajo es siempre un proceso intersubjetivo en la comunidad y de sus integrantes con "el medio natural que igualmente es animado, personificado y divino" (Kassel y Condori, 1992:111). Por esta razón, el trabajo se asemeja a la definición de una praxis que "mezcla estrechamente los aspectos materiales y los aspectos mentales" (Descola, 1989:19), es un continuo de ejercicios de contemplación, observación y meditación para saber qué están diciendo los elementos. Entonces, el trabajo tiene una expresión simbólica-religiosa y productiva-empírica.

30 La segunda consecuencia es la siguiente, el trabajo vincula a tres comunidades, a saber: humana, divina y natural silvestre (Kassel y Condori, 1992), gracias a esta cualidad el saber hacer está a disposición de quien quiera aprender y su empleo conlleva una ética, la cual, por un lado, es de respeto, gratitud y responsabilidad y, por otro lado, enseña a sus usuarios que el tiempo significativo es una objetividad dada en la rememoración de los actos.

31 En los Achuar, por ejemplo, hay un "continuum de socialidad" organizado por las estaciones del año, si se trata de río arriba o del río abajo, en el plano inferior y superior del agua y la tierra; y las peregrinaciones en los sueños o las provocadas por el consumo de narcóticos vegetales que los lleva a bajar a los "mundos subterráneos o acuáticos" donde se encuentran los seres que vigilan y gobiernan la "buena marcha de la caza y de la pesca [...] con los cuales hay que intentar vivir en buena inteligencia" (Descola, 1989:108).

32 Esta composición dela matriz de interpretación sumac kausay es adecuada al sistema ecológico y se expresa en las rutinas de producción de la vida cotidiana. La primera de ellas, la evidente, es la asignación de sentidos a la tierra. Por un lado, hay un espacio físico de creación agrícola y religiosa que es propiedad de la familia consanguínea. Por otro

lado, hay tierras comunitaria que se usan en periodos precisos y solicitando autorización a humanos y no humanos. Y, finalmente, espacios que son exclusivos de la naturaleza.

> "En el idioma quechua, hay dos palabras que hacen referencia a la tierra: allpa y pacha. Pachamama es la madre tierra. En dicho idioma, allpa es el concepto de tierra en sentido material; que está ahí, sirve para producir. Pero la "pacha" es la tierra en un sentido espiritual". (Ortiz, 2012:92)

33 Esta forma de atribuir sentido se expresa, por ejemplo, en la producción de chuño estudiada por Kassel y Condori, donde la chacra y la tierra comunitaria están ligadas por la tecnología de producción agrícola y alimentaria. Dicho vínculo orgánico es posible gracias a que cada familia aimara realiza sus habilidades para criar papas y emplea "el ch'uñäwi" (tierra colectiva) cuando se incluyen en el ayni. En caso necesario, señala Kassel y Condori, "cuando uno de los vecinos o parientes del convenio determina levantar el chuño, ambas partes se ponen de acuerdo para ayudarse [...] se prestan animales de carga, generalmente burros, costales y wiskhas para llenar y cargar el producto"(Kassel y Condori, 1992:32).

34 En esta segunda fase la reciprocidad favorece un saber sociotécnico en referencia a las obligaciones y a la división del trabajo, o sea: ayni y mink'a(Ledezma, 2003: 53; Loritz, 2016:107), y todo el desempeño de esas competencias no sólo reportan el sustento para las familias, además cubre de prestigio a los que son cautos en sus usos, lo cual contribuye a que se ubiquen en la jerarquía social que permite esa tecnología. En consecuencia, señala Kassel y Condori, pueden ocupar los cargos públicos tal como el mayorazgo o alferado de la fiesta de carnavales del pueblo de Acora.

35 En los Achuar el "tratado andino de la tecnología" (Kassel y Condori, 1992:11) se amplía hacia el saber sobre el agua, en su cosmovisión hay dos relaciones de causas y efectos que explican sus variaciones. Una de ellas son las acciones humanas, por lo cual existe un código de convivencia para no herir las susceptibilidades del agua y sus habitantes; y la otra está referida a una "visión cósmica" donde "el plano celeste y el plano acuático-terrestre" forman un continuo. De esta manera, "el cielo emerge del agua" y las Pléyades poseen un trayecto aéreo y acuático que tiene por función ser el límite de las estaciones en la Cuenca Amazónica" (Descola, 1989:74,96).

36 Junto con el conocimiento de la tierra y el agua, el saber sobre las especies de plantas es fundamental cuando el suelo no es fuente de riquezas para la procreación y la selva se proporciona sus propios nutrientes. Según Descola, "cuando un hombre desmonta un claro en esta selva densa para establecer una plantación, capta temporariamente para su uso personal las pocas reservas de nutrimientos que la selva había constituido para ella misma" (Descola, 1989:80), y así él entiende que está frente a un sistema ecológico donde la comunidad hace "buen uso de la naturaleza" en virtud de sus fuerzas productivas, y esto se debe a que la horticultura se sostiene en la reproducción de especies vegetativas. "Esto significa que la supervivencia y la posteridad de aquellas plantas dependen en gran parte de los humanos, los mismos que les permiten reproducirse y multiplicarse además de que las protegen de las plantas adventicias" (Ibid., 1989:265).

37 En los Achuar la casa es la unidad básica de un "complejo ideológicamente replegado en sí mismo" y que tiene fronteras marcadas si se trata de la vida íntima familiar y de las interacciones con otras casas (Ibid., 1989:148,153). Para ubicar una casa y las chacras, los hombres seleccionan un suelo considerando cuatro factores: la comodidad que ofrece para la vida familiar, su fertilidad, las condiciones favorables para la caza, la pesca y la recolección, y las posibilidades para acceder al "comercio de trata" en las regiones donde

es posible. Una vez elegido el sitio, los hombres talan y limpian y son las mujeres las encargadas de la siembra, el desyerbe y la cosecha (Ibid., 1989:197,198).

38 La familia poligínica achuar, al igual que las familias aimaras estudiadas por Kassel y Condori, son un fondo de trabajo con fuerza productiva que se amplía por la reciprocidad mink'a cuando los parientes masculinos del jefe de familia se ven obligados a realizar la contraprestación, y se coordinan para viajar y realizar jornadas de trabajo colectivo para construir la casa.

> "La erección de una casa Achuar no es pues una empresa fácil, la gran superficie cubierta (a menudo más de doscientos cincuenta metros cuadrados de tejado) y la complejidad del ensamble del armazón exige a la vez una rigurosidad minuciosa y una gran inversión de trabajo. La construcción de una casa de buen tamaño necesita alrededor de ciento cincuenta jornadas individuales de trabajo si se incluye en este total la recolección de los materiales en la selva y su hechura. La duración de la construcción de la casa en tiempo relativo –oscila entre tres y nueve meses- depende no solamente de las dimensiones proyectadas, sino también del número de hombres entre los que podrán ser repartidas estas jornadas individuales y el número de ocasiones en el que se podrá obtener su colaboración". (Ibid., 1989: 168)

39 Una casa construida por una fuerza de trabajo nos permite sostener que la comunidad efectiva que la realizó fundamenta el principio de "autosuficiencia que rige la vida socioeconómica"(Ibíd., 1989:157).A continuación agregamos que la división del trabajo por género entre las mujeres con respecto a los hombres, define que la propiedad privada es femenina, Descola subraya esta presunción de la siguiente manera: "una especie de pequeña célula socioeconómica matricentrada, independiente y claramente diferenciada. Fuera del mortero pumputs, cuyo uso es común, todas las herramientas y utensilios de los que se sirve una mujer han sido fabricados por ella o son de su exclusivo uso" (Ibíd., 1989:182). La expresión evidente de esta propiedad es el prestigio que entrega el tener una chacra bien cultivada, lo cual supone que el hombre debe saber llegar a acuerdos con cada una de sus esposas para estimar la cantidad de suelo que ellas pueden trabajar. Según Descola, la búsqueda de los beneficios del prestigio son las fuentes de las motivaciones del obrar comunitario. En sus palabras:

> "La horticultura implica pues no solamente el poder dominar estas combinaciones complejas de rotaciones y de sucesiones de las cosechas, sino también tener un conocimiento íntimo del huerto que se trabaja y de la evolución de sus componentes desde el estadio inaugural de la plantación [...] cada huerto es el lugar de una asociación casi carnal con la mujer que lo ha creado y lo hace vivir. Constituye como una proyección pública de la personalidad y de las cualidades de la usuaria. Con la muerte de una mujer, también muere a menudo su huerto [...] Cuando un hombre ya no puede contar más con ninguna mujer (madre, esposa, hermana o hija) para cultivar su huerto y preparar su alimento, no tiene otras salida que el suicidio" (Ibíd., 1989:244)

40 En los Achuar, al igual como en los aimaras estudiados por Kassel y Condori, la asignación de sentido a la tierra cultivable remite a un "ser de sexo femenino cuyo hábitat preferido es la capa superficial del suelo cultivado. Nunkui es la creadora y la madre de las plantas cultivadas". Pero a diferencia de los aimaras, Nunkui también enseña a las mujeres la alfarería, "es una especie de héroe civilizador que trae [...] las artes domésticas paradigmáticas de la condición femenina". Esta especialización de las mujeres las ubica al centro de la comunidad efectiva que ejerce las "técnicas de transformación cultural" (Ibíd., 1989:266, 270). Un ejemplo muy claro de esta especialización es el canto mágico ("anent") que les permite coexistir con las plantas, se expresa en voz baja, a veces

internamente. Por el contrario, los hombres expresan sus cantos mágicos mediante instrumentos de música (zanfonía de dos cuerdas, birimbao y flautas) (Ibíd., 1989:273).

> "En la medida que los anent constituyen uno de los vectores privilegiados de la actividad de control simbólico desempeñada por los hombres y las mujeres, la posesión de un repertorio amplio y variado es un objetivo buscado por todos los Achuar que aspiran a dominar mejor los constreñimientos invisibles que influyen sobre su práctica [...] La ceremonia secreta por la cual uno transfiere el conocimiento de un anent se llama tsankakmamu ("la concesión"); después de absorber jugo de tabaco destinado a clarificar las facultades mentales, aquel o aquella que desee aprender el canto mágico inhala el vapor [...] mientras a su lado el poseedor del anent lo repite incansablemente hasta la memorización completa. (Ibíd., 1989:274)

41 La tsankakmamu es un tipo de comunidad interpretativa donde se transmite el conocimiento eficiente para el control simbólico, la más diversa y compleja de esas comunidades es la que ha logrado amasar un saber sobre las especies que son de uso terapéutico, donde la mujer que dona entrega la mata de la planta domesticada y el conocimiento botánico y medicinal, por su parte, la mujer que ha aceptado el regalo buscará un lugar en su chacra para aprender a criarla y reproducirla (Ibíd., 1989:231). Según las interpretaciones de Descola, esta disposición de las mujeres para saber criar demostraría que son ellas, y no los hombres, las que abren la comunidad efectiva basada en lazos consanguíneos y de parentesco, a través de las solicitudes que hacen a otras mujeres expertas para lograr innovaciones y así demostrar su "virtuosidad agronómica", "con el fin de probar hasta el límite las capacidades de poder simbólico que están a la raíz de la actividad hortícola" (Ibid., 1989:233).

La economía solidaria

42 La economía solidaria emerge en Latinoamérica a fines del siglo pasado en un escenario donde hay transformaciones en el mercado de trabajo, y se aprecian las secuelas de la pobreza y el hambre. Entonces, mediante esa categoría se busca relevar y promover los modos económicos que construyen los excluidos, logrando concitar, según Caillé (2003), más interés que la categoría de economía social.

43 En la economía solidaria hay cuatro ámbitos que ocupan las labores de producción de conocimiento, a saber: la gestión social de producción, la racionalidad socioambiental, el trabajo cooperativo y las prácticas de reciprocidad. Desde ellos se aprecian dos tendencias: las implementadas por los Estados, o tendencia "desde arriba", donde destaca Argentina y Brasil desde 2003, y Bolivia desde 2005; y la que es impulsada por las organizaciones económicas, o tendencia "desde abajo". En esta segunda tendencia se observa que hay un "sector tradicional" de cooperativas y mutuales en: Argentina, Brasil, Bolivia y México, incluyendo las formas "ancestrales" de producción, distribución y consumo de los ejidos y las comunidades indígenas. Y un sector de organizaciones de desocupados y las empresas recuperadas por sus trabajadores en Argentina y Brasil, los clubes de trueque, las nuevas organizaciones campesinas e indígenas de Brasil, Bolivia y México, y las empresas sociales y el comercio justo (Díaz, 2011:305-316). A partir de ahí, se visualizan los siguientes tipo ideales de organizaciones de economía solidaria: "emergente utópica radical", "emergente utópica transicional" y "adaptativa dominante complementaria" (Díaz, 2015:127).

44 A continuación podemos sostener, siguiendo a Caillé (2003:11), que son porosas y fluctuantes las demarcaciones teóricas dela economía solidaria. Más aun cuando se incorporan otras nociones como el buen vivir, también polisémica y en construcción (Quijano, 2012; Marañón, 2014; Acosta, 2015). Pero todas ellas empalman porque, por un lado, conciben su objeto de estudio: lo económico, como un proceso plural de coexistencias de economías de Estado, empresas capitalistas y solidarias (Caillé, 2003:9); y, por otro lado, estudian casos históricos desde tres variables iniciales, a saber: cooperación, autonomía y gestión democrática.

El uso de la cooperativa

45 La categoría de cooperativa es una herramienta de convergencia y un espacio de diálogo en los informes de investigación que abordan la cooperación, la autonomía y la gestión democrática en la economía solidaria, debido a esto a continuación nos concentraremos en el uso que le da Hirschman en su reporte de trabajo de campo en Latinoamérica.

46 Al inicio sostenemos que la palabra cooperativa ha sido empleada como una credencial de legitimación de las organizaciones que las personas crean para enfrentar sus problemas individuales y colectivos, uno de los más comunes es promovido por la inseguridad simbólica, incluso Araujo y Martuccelli acuñaron la noción de "inconsistencia posicional" para advertirnos sobre "una serie de fases que debilitan o deterioran progresivamente una posición" (Araujo y Martuccelli, 2011:170). Además, esos problemas son reiteradamente descubiertos por los científicos sociales cuando sucede una "agresión por operadores voraces, por individuos o grupos poderosos, y por el Estado" (Hirschman, 1986: 45); o toda vez que las personas que provienen de las economías comunitarias campesinas e indígenas no logran incluirse en plazas laborares que les brinden seguridad, entre otras razones porque hubo una transformación en el mercado de trabajo que permitió la "descolectivización" de la sociedad urbana, debido a que fue borrada "la idea de carrera profesional que entregaba los soportes que configuran la identidad del sujeto con referencia al mundo laboral" (Castel, Op.cit. Svampa, 2004:56).

47 En esos escenarios las personas producen varias y diversas innovaciones sociales que favorecen el intercambio reciproco de bienes y servicios, y habitualmente se las concibe como redes capaces de instituir una "invención cultural" que fija las zonas grises de la vida social (Vélez-Ibáñez, 1993:17). A continuación sostenemos que han sido esas innovaciones sociales las que permitieron inaugurar, hacia fines de los años setentas del siglo pasado, un área de estudio sobre el desarrollo popular de la economía popular y solidaria (Hirschman, 1986:40).

48 Gracias a los informes de Hirschman podemos asumir que las comunidades efectivas de las cooperativas que fueron actores de la política económica a nivel local, experimentaron una etapa de desacoplamiento de la matriz que "distingue las estructuras formales de integración" en un "consenso cultural" dominante. Por lo cual, sus modos de llevar a cabo la vida estuvieron "fuera de sus márgenes" en algún momento de su trayectoria, entonces las actividades que las personas realizaron les ayudaron a fijar los hitos de su memoria colectiva. Desde esos hitos de la identidad colectiva cada persona no se evaluó como un marginal (Moreno, 2006:45), por el contrario, se apreció como parte de "una comunidad cultural diferenciada y un proyecto político" (García, 2004:430) que fue reconocido por

otros ajenos a su contextos histórico y que les nombraron como Organización Económica Popular (OEP).

49 Para las comunidades efectivas de las OEP, la tierra es un recurso que debe ser utilizado y cuando es definida como tierra ociosa, la consecuencia es su toma para elaborar el medio social urbano. Esta atribución de sentido es un factor que Hirschman usa para describir la invasión hecha por 1.500 familias en Quilmes, Argentina, y que se organizaron en manzanas que formaron lotes, donde cada manzana tuvo un delegado que fue elegido mediante una asamblea, a continuación ellos ejercieron la democracia directa para formar un comité ejecutivo.

50 Entre todas las funciones de los delegados destacó la siguiente, debieron "animar a las familias" (Hirschman, 1986:16) a mejorar sus viviendas realizando trabajos de albañilería y criando plantas y árboles, una de las razones que justificó este obrar fue que así cubrían con prestigio a la "toma", mediante lo cual podían reducir o impedir la violencia física del desalojo que ejercían los funcionarios del Estado. Es indudable que este saber llevar a cabo las cosas fue un sentido práctico que contribuyó a organizar una representación que materializó y fomentó el capital simbólico de la supervivencia y prosperidad de los pobladores:

> "Cuanto más sólidas y respetablemente construidas estén las casas, menos probable será que las autoridades envíen bulldozers a demoler el nuevo asentamiento, y más probable es que, con el tiempo, se le entreguen títulos de propiedad de la tierra"(Ibíd., 1986:16).

51 Es más, la fuerza de la tecnología social de los pobladores incidió en el saber experto a tal punto que Hirschman se vio impedido en usar los pasos de la planificación para interpretar lo que veía y escuchaba, ya sumió que había "secuencias de desarrollo invertido". Entonces, si los pobladores hubiesen tenido la autorización del gobierno local primero, no se hubiera logrado el grado de prolijidad consignado (Ibíd., 1986:13).

52 Es evidente que esa obra colectiva entre individuos no emparentados tuvo objetivos que una vez que se lograron detuvo su curso de acción. Así se puede comprender la siguiente observación de Hirschman, las familias que han obtenido sus títulos de propiedad ya no tienen incentivos para mejorar sus viviendas (Hirschman, 1986:16). Sin embargo, antes de llegar a ese logro se apreciaron las consecuencias de las relaciones de reciprocidad, la más habitual fue la reunión sistemática de los expertos que representaban a los integrantes de las distintas comunidades efectivas.

53 Por ejemplo, en República Dominicana Hirschman observó que los grupos solidarios de los "tricicleros" permitían que cada integrante tuviera un avala para adquirir un medio de transporte, y fue esa comunidad la que presionó a cada uno de sus miembros para que pagara la deuda contraída; con el correr del tiempo la trayectoria de la amistad hizo posible que se asumieran como una coordinación de los grupos (Ibíd., 1986: 26,27). Entonces esa asociación de grupos solidarios adoptó los cargos que se usaban hasta ese momento en cada grupo particular, a saber: tesorero, presidente y secretario, y también reprodujo sus rutinas de encuentro, o sea: reuniones del grupo ejecutivo y reuniones donde participan todos los involucrados, o asambleas.

54 Esta nueva conformación tuvo una fuerza mayor desde donde se hizo posible afrontarlos problemas individuales de manera colectiva, por ejemplo: reparando los triciclos, juntando recursos monetarios para el pago de los servicios funerarios y para la defensa de sus derechos de uso dela ciudad. Esta situación Hirschman la volvió a observar en la cooperativa de productores de leche de Uruguay. Por un lado, constató que a medida que

las organizaciones productoras se asociaban para recolectar la leche, se generaba una interdependencia entre ellas, por otro lado, esa forma de hacer redujo los tiempos que los trabajadores propietarios usaban en sus labores, gracias a lo cual tuvieron más horas libres durante el día.

55 Luego, y al igual que los habitantes de Quilmes y los tricicleros de República Dominicana, los productores de leche comenzaron a ser vistos con dignidad y autoridad porque la coordinación de los integrantes de sus comunidades hizo efectiva la nueva representación, o sea, ahora mostraban ser capaces de ordenarse, disciplinarse y tener seriedad:

> "Es claro que la planta lechera tendrá una repercusión importante sobre el bienestar de los pequeños lecheros de la provincia de Durazno. También es probable que aumente la estima social que se les tiene. Hoy son asociados de una empresa muy admirada, tecnológicamente progresista, mientras que hasta hace poco sus viajes para dejar la leche hacían que se les considerara como miembros muy humildes de la sociedad rural" (Ibíd., 1986:34).

56 De este modo, el prestigio y la autoridad que fundamenta el capital simbólico de las cooperativas, puede tener distintas formas de expresión. Por ejemplo, la categoría poblador debe ser estudiada como una posesión simbólica que sintetiza la posición de cada involucrado en la reciprocidad colectiva, es más, en la experiencia científica nos ayuda a nombrar a un "colectivo social de cara al futuro" y "capacitado para rebasar el marco de las identidades históricas" (Salazar, 2000:13).En estos términos, los pobladores explican buena parte de las organizaciones que hacen economía popular y solidaria en el medio social urbano latinoamericano.

57 En este sentido, cuando Lomnitz (2003) buscó responder la pregunta sobre ¿cómo sobreviven los marginados?, ella descubre que la barriada o la ocupación brinda a sus habitantes las oportunidades para incluirse en relaciones de proximidad habitacional, ayuda mutua y actividades políticas en grupos reducidos (Lomnitz, 2003:34; 2008:113-114). Tiempo después, cuando ha constatado la función de las relaciones patrón cliente, afirmará que la demanda por la vivienda a través de tomas de terreno constituye el principal canal de participación política y de organización comunitaria en la ciudad.

58 En la economía popular y solidaria que despliegan los pobladores, como si fuera una "mutación de la energía social" que explica su "tendencia a la acción colectiva", diaria Hirschman (1984:57), hay organizaciones que se reitera, una de ellas es la cola como se llama en Chile, y se trata de mercados basados en la reciprocidad y la distribución que están ubicados más allá de las posibilidades de control del Estado central y del gobierno local.

59 Este tipo de mercados son bienes de uso comunitario que se reproducen por emprendimientos asociativos de trabajo autogestionado que llevan el nombre de cachureros y coleros (similares a los "cirujas" de Argentina y a los "catadores" de Brasil). Y al igual que otras OEP, estas organizaciones poseen las siguientes cualidades: a) el trabajo es su motivación inicial para crearlas (Löwenthal y Nyssens, 1997, Gaiger, 2006), b) cada organización es un complejo de relaciones cooperativas que se ordenan según jerarquías de contraprestaciones de reciprocidad, c) recurren al fondo de trabajo que proveen las familias (Coraggio, 1998:74; Loritz, 2016:107) y d) sus integrantes participan en la pluriactividad (Díaz, 2015:124).

60 En la cola que hemos estudiado (Gómez, 2017) en la calle Estados Unidos en la comuna de Huechuraba, participan 112 personas y se realiza desde 1970y para 2015 es la tercera

generación la que la lleva a cabo. En ese transcurso las personas aprendieron a transferir el saber hacer, especialmente la forma de fijar los precios en el regateo (Salazar, 2000:248) y la atención al potencial comprador. Por lo cual, el prestigio y la reputación se construyen gracias a la entrega de oraciones con informaciones sociotécnica probada como eficiente, y la aceptación de esas palabras por los que escuchan y preguntan, facilita que cedan sus voluntades para transformar al orador en una autoridad en esas materias. Esta socialización guarda similitud con la que observó Vélez–Ibáñez (1993:158-161) en las Asociaciones Rotativas de Crédito en México, donde el aprendizaje sucede gracias a la acumulación constante de información desde experiencias repetidas. En la cola, la expresión aquí se han criado congrega esas experiencias y su resultado es un aumento en la densidad de las ideaciones de esa cultura económica.

61 Y así como ocurrió en los habitantes de Quilmes, los tricicleros de República Dominicana y los productores de leche de Uruguay, las organizaciones económicas de la cola formaron un sindicato basado en los criterios de orden, libertad para fijar los precios, paz y limpieza, fue una innovación social que logró articular las interacciones rutinarias que ya se venían dando entre las comunidades efectivas, entre ellas: reunir una cuota para hacer un fondo cuando se supo que un vecino se encontraba en una desgraciao por la pérdida de las herramientas de trabajo; y su reproducción se especializó en: a)inscribir a la gente que sigue llegando, b) administrarlos puestos, los recursos monetarios logrados mediante una cuota y el aseso, y c) definir el tiempo cronológico en el cual se trabaja en la cola.

62 Además, gracias al sindicato se articuló una ética social y un saber sociotécnico que permitió que emergiera el rol del dirigente. A nivel sociotécnico, ese rol supone saber ubicar al sindicato dentro del mapa sociopolítico y administrativo de los que trabajan en la municipalidad, lo cual se refleja cuando se subsumen al sindicato en la categoría de organizaciones comunitarias. Y cuando la categoría dirigente está planteada a nivel de responder por la gente, el rol se define como los que guían y se hacen cargo. Y si bien cada persona puede ser dirigente, hemos observado que debe ser electo por la reunión de la asamblea, y los criterios que orientan esa votación son los que cubren de prestigio, a saber: responsabilidad, especialmente para que se haga la custodia del fondo de recursos monetarios que es de propiedad de todos los asociados, y ser valorado como trabajador al asistir sistemáticamente a ese mercado local.

63 Esta última fuente de la autoridad y prestigio en la economía popular y solidaria, nos indica que existe una ética social, la cual es parte de las razones socialmente aceptadas en todas las OEP. Una de sus expresiones es cuando el trabajo se entiende como un mandato cultural que dota de coherencia a la organización económica y articula los conocimientos sociotécnico que responden los problemas relevantes. Entendido así, el trabajo predispone hacia un avance o surgimiento que se refleja en las posibilidades de comprar bienes para la casa y en mejorar las condiciones de vida; su objetivo pragmático es producir plata, lo cual es un medio para ese futuro, por lo cual el trabajo es una búsqueda de dinero, como dicen en la cola: “la plata no te llega a la casa”, y ese desempeño hace posible estar vivo dignamente. Los opuestos semánticos y valorativos son: el robo y el ocio.

Conclusión

64 La presentación del buen vivir mediante las interacciones elementales de los Aimara y Achuar, ha sido el prólogo del obrar colectivo de la economía solidaria, ese orden de

aparición está orientado por la siguiente presunción, la economía popular y solidaria es posible gracias a que usa una buena parte de la matriz de sentido del *Sumac kawsay*, por lo cual, las personas que se han criado en su visión de mundo la conjugan con las informaciones y procedimientos que conocen en las plazas laborales asalariadas, incluso antes cuando asisten a la escuela y al mismo tiempo toman un terreno, ordeñan vacas, pedalean un triciclo y venden en el comercio ambulante.

65 A continuación podemos agregar que la economía *Sumac kawsay* y la solidaria, muestran dos consecuencias. La primera, sus prácticas definen al trabajo como una actividad de coordinación de las capacidades colectivas de la comunidad efectiva, por lo cual, los involucrados co-construyen las experiencias y les es posible rememorarlas, al hacerlo forjan un pasado y una memoria compartida. Según Schütz, ese obrar fija el carácter irreversible del tiempo y así el "mundo social se experimenta fundamentalmente como histórico, en todos los grados lingüística y culturalmente [...] entre el mundo de los hombres y el de la naturaleza" (Schütz, 2003:65). De este modo, tanto pasado como memoria son piezas claves cuando se debe explicar la devolución del contra-don y la posición de las comunidades en la jerarquía del prestigio del sistema ecológico.

66 Luego es factible proponer que la inserción en ese mundo de trabajo es significativa para los hombres y mujeres que hacen economía solidaria (Ferreira, 2006:515), porque experimentan una socialización basada en relaciones de reciprocidad que fomenta la autocapacitación en los conocimientos sociotécnicos para producir bienes y/o servicio, para tomar decisiones (Schuman y Córdova, 2016:22) o co-construir la visión sobre el mundo, la misma que pone en cuestión el "modelo cultural identitario" basado en acciones hedonistas (Bajoit, 2003:122).

67 Esa inserción en el trabajo, por tanto, queda alojada como un hito que define la biografía de las personas porque los cursos de interpretación que resultan, explican las transformaciones de su identidad laboral: pueden expresarse "tal como son" al vincular sus emociones con las tareas productivas (Borges, Scholz y de Fatima, 2014:92), recuperan un sentido moral y simbólico elevado para sobrellevar la fase penosa del trabajo (Gomes, 2016:115) y, cuando es posible, salen de "la inercia de la cultura apatronada" (Luna, 2014:243).

68 La segunda consecuencia se refiere a que el buen vivir y la economía solidaria, nos sugieren estudiar otros arreglos institucionales(Gasca, 2014:149; Caillé, 2003:19), los cuales se complementan con los abordados por el programa de investigación inspirado en la economía social, y esa convergencia sería factible ya que el objeto de estudio es concebido como una "pluralidad de principios[...] y de formas de propiedad" que dibujan a la economía como un "conjunto complejo" (Laville, 2009:94).

69 Desde esta perspectiva, habitualmente llamada de institucionalismo o sustantivismo (Bird-David, 2004:106), se aprecia que las economías de mercado no se basan exclusivamente en el modelo de negocio con fines de lucro, sino que en una diversidad de modalidades de organización, las cuales no corresponden a "formes d'économie clandestine ou criminelle" (Caillé, 2003), y que son "refuerzos de los vínculos sociales" que reintegrarían la economía en la sociabilidad porque "se establecen nuevas relaciones entre las persona que comparten obligaciones" (Perret y Roustang, 2000:270).

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, A. (2015), "Las ciencias sociales en el laberinto de la economía", en *Polis,* Revista Latinoamericana, vol.14, n° 41, Santiago.

Araujo, K. y Martuccelli, D. (2011), "La inconsistencia posicional: un nuevo concepto sobre la estratificación social", *Revista CEPAL* nº103, Santiago.

Bajoit, G. (2003), *Todo cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*, Lom, Santiago.

Bird-David, N. (2004), "Las economías: una perspectiva económico cultural", *Porik An*, nº9, Popayán.

Borges, M., Scholz, R. y Graciema de Fatima, R. (2014), "Identidade, aprendizagem e protagonismo social: sentido do trabalho para sujeitos recicladores", *Otra Economía*, 8(14):83-98, enero-junio, San Leopoldo.

Bourdieu, P. (2007), *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Caillé, Alain (2003), "Presentación", *Reveu de MAUSS*, nº21, Paris.

Clastres, P. (2013), *La sociedad contra el Estado*, Hueders, Santiago.

Coraggio, J. (1998), *Economía Urbana. La perspectiva popular*, Abya-Yala, Quito.

Descola, P. (1989), *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Abya-Yala, Quito.

Díaz, José (2015), "Economías solidarias y territorio: hacia un análisis desde la complejidad", *Otra Economía*, 9(17), San Leopoldo.

Ibíd., (2011), "Las economías solidarias latinoamericanas como construcción de alternativas de resistencia y liberación desde abajo: un estudio comparado de casos micro y macro de México, Argentina, Brasil y Bolivia (1989-2009)". Tesis doctoral, Doctorado en Estudios Científico Sociales, ITESO. México DF.

Ferreira, Ch. (2006), "Cooperativas: un possível transformaçâo identitária para os trabalhadores do setor informal?", en *Sociedade e Estado*, v.21n2, Brasilia.

Gaiger, L. (2006), "A racionalidade dos formatos productivos autogestionários", *Revista Sociedade e Estado*, v.21, n2, Brasilia.

García, Á. (2004), *Forma valor forma comunidad*, Muela del Diablo, La Paz.

Godelier, M. (1976), *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona.

Ibíd. (1996), *El enigma del don*, Paidós, Barcelona.

Gomes, E. (2016), "Para onde caminham as cooperativas de trabalho da Economia Solidária? Uma análise baseada nos Mapeamentos dos Empreendimentos Solidários", *Otra Economía*, 10(18), San Leopoldo.

Gómez, N. (2017), "Reciprocidad y trabajo en la tecnología social de una economía urbana popular", Polis, Nº 47, *Polis Revista Latinoamericana*, Santiago (En prensa).

Ibíd. (2016), "La construcción colectiva de conocimientos en las comunidades interpretativas", *Cinta moebio*, 55, Santiago.

Granovetter, M. (1973), "The Strength Of Weak Ties", in *American Journal of Sociology*. Volumen 78, Issue 6, Chicago.

Hirschman, A. (1984), *El avance de la colectividad. Experimentos populares en la América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México DF.

Kassel, J., y Condori, D. (1992), *Criar la vida. Trabajo y Tecnología en el mundo andino*, Vivarium, Santiago.

Laville, Juan-Louis (2009), "Con Mauss y Polanyi, hacia una teoría de la economía plural", en Coraggio, J., *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*, CICCUS, Buenos Aires.

Ledezma, J. (2003), *Economía Andina. Estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa (Bolivia),* Universidad Mayor de San Simón, CEDEGES y Abya-Yala, Quito.

Lomnitz, L. (2003), *Cómo sobreviven los marginados*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Loritz, E. (2016), "Las formas de organización del trabajo en comunidades aymaras en Bolivia", *Otra Economía*, 10(18), San Leopoldo.

Löwnthall, P.y Nyssens, M. (1997), "Singularités économiques latino-americaines", *Carnets du Label*, nº2, Bruselas.

Luna, S. (2014), "Cooperativa de Trabajadores Democráticos de Occidente (Tradoc, ex Euzkadi): cogestión en una empresa recuperada por sus trabajadores", en Marañón, B. (coord.): *Buen vivir y descolonialidad: crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM,México D.F.

Marañón, B. (2014), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales,* Universidad Nacional Autónoma de México e Instituto de Investigaciones Económicas, México D.F.

Mauss, M. (2002), *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

Ibíd., (2006), *Manual de Etnografía*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Moreno, A. (2006), *El Aro y la Trama. Episteme, Modernidad y Pueblo*, UCSH, Santiago.

Parsons, T. (1999), *El Sistema Social*, Alianza, Madrid.

Ortiz, H. (2012), "Economía solidaria y pueblos indígenas: Desafíos para el buen vivir en la región", en Lianza, S., y Chedid, F., *A Economia Solidária na América Latina: realidades nacionais e políticas públicas*, UFRJ, Río de Janeiro.

Perret, B., y Roudtang, P. (2000), *La economía contra la sociedad. Crisis de la integración social y cultural*, Fondo de Cultura Económica, Santiago.

Quijano, O. (2012), *Ecosimías. Visiones y prácticas de diferencia económico/cultual en contextos de multiplicidad*, Universidad del Cauca, Quito.

Sahlins, M. (1983), *Economía de la edad de Piedra*, Akal, Madrid.

Salazar, G. (2000), *Labradores, Peones y Proletarios*, LOM, Santiago.

Schuman, A., y Córdova, J. (2016), "Investigación en la 'otra economía': métodos y técnicas de análisis", *Otra Economía*, 10(18), San Leopoldo.

Schütz, A. (1993), *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Buenos Aires.

Schütz, A. y Luckmann, T. (2003), *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.

Svampa, M. (2004), "Cinco Tesis sobre la nueva matriz popular", *Lavboratorio*. Estudios sobre Cambio Social, año IV, número 15, Buenos Aires.

Vélez-Ibáñez, C. (1993), *Lazos de confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de Estados Unidos y México*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

NOTAS

1. Este artículo fue realizado para el diseño del estudio: "Las organizaciones productivas gestionadas por sus trabajadores y propietarios. Actores colectivos en las economías regionales de Coquimbo, Valparaíso, Santiago y de Los Ríos de Chile", presentado al concurso FONDECYT Regular 2017 (Nº Prov.:1170266); y expuesto en el grupo de trabajo en Sociología Económica del 9º Congreso Chileno de Sociología.

RESÚMENES

La introducción del Buen Vivir en la sociología amplía el repertorio de categorías con las cuales se investiga la economía latinoamericana, y en este artículo sostenemos que el *sumac kawsay* es el antecedente de la economía popular y solidaria. Para describir esta hipótesis, utilizamos un caso de los Aimara y otro de los Achuar, y luego exponemos las cooperativas que inauguraron, a fines de la década del setenta, el desarrollo popular. En los argumentos usaremos reiteradamente las nociones de comunidad y sistema ecológico para observar la manera de atribuir sentido, y concluiremos señalando que la convergencia entre el Buen Vivir y la economía solidaria se encuentra en la definición del trabajo.

The introduction of *Buen Vivir* in sociology extends the repertoire of categories with which the Latin American economy is investigated, and in this article we argue that the *sumac kawsay* is the antecedent of the popular and solidarity economy. To describe this hypothesis we took a case of the Aimara and another of the Achuar, then we describe cooperatives that in the late seventies inaugurated, the so-called popular development. In the arguments we will frequently use the notions of community and ecological system in order to observe how to attribute meaning, and we conclude by noting that the convergence between *Buen Vivir* and the solidarity economy is contained in the definition of work.

A introdução do Bem Viver na sociologia estende o repertorio de categorias com as quais se pesquisa a economia latino-americana, e neste artigo sustentamos que o sumak kawsay representa o antecedente da economia popular e solidaria. Para descrever esta hipótese, utilizamos um caso da cultura dos Aimara e outro dos Achuar, y logo expomos as cooperativas que inauguraram, a fins da década do setenta, o desenvolvimento popular. Na argumentação usaremos reiteradamente as noções de comunidade e sistema ecológico para observar a forma de atribuir sentido, e concluiremos afirmando que a convergência entre o Bem Viver e a economia solidaria encontra-se na definição deste trabalho

ÍNDICE

Palavras-chave: Sumac Kawsay, Economia Solidaria, Comunidade, Sistema Ecológico.
Palabras claves: Sumac kawsay, economía solidaria, comunidad, sistema ecológico
Keywords: Sumac kawsay, solidarity economy, community, ecological system

AUTOR

NICOLÁS GÓMEZ NÚÑEZ

Universidad Central de Chile, Santiago, Chile. Email: nicolas.gomez@ucentral.cl