

INTRODUCCIÓN: DEL SOCIALISMO CIENTÍFICO AL SOCIALISMO UTÓPICO¹

Pablo Ospina Peralta

Planteamiento

“En mi comunidad”, contó Nancy, histórica dirigente campesina de Esmeraldas, en la costa norte de Ecuador, “muchos dicen que el trabajo en la organización es perder el tiempo. Por eso, muchas veces, la organización es el resultado del esfuerzo de las mujeres, porque ellas tienen tiempo para perder”. La ironía estaba clara, y apuntaba a un problema de fondo. El tiempo libre —o sea, ese del que cada persona puede disponer enteramente para escoger qué hacer— es quizá el bien más escaso en las comunidades empobrecidas, sobre todo para las mujeres. Hay que sobrevivir. Las urgencias materiales, por su rapidez sin escapatoria, ocupan todo el tiempo de sus depositarias. El trabajo organizativo o comunitario sufre por esta fatalidad. De hecho, la ayuda mutua se impone muchas veces, a pesar de todo, como una necesidad impostergable para cubrir diversas tareas vitales. Pero casi siempre es una limitante auténtica, poderosa, que reduce las disposiciones prácticas para la participación cívica y política. La aguda escasez de tiempo se ramifica con muy amplias implicaciones.

1 De lo que conozco, el primero en usar esta inversión del título del famoso folleto de Engels (1976 [1892]) fue Adolfo Sánchez Vázquez (1975). A diferencia de tan ilustre predecesor, el presente trabajo no se centra en alegar a favor de la utopía, sino que intenta retomar el contenido del *debate* sobre las *estrategias de transformación* que alimentó la crítica de Marx y Engels al socialismo dominante de la primera mitad del siglo XIX, tanto en Francia como en la Inglaterra del movimiento owenita de fábricas autogestionarias.

La economía y el tiempo tienen una relación contradictoria. La economía puede ser *delimitada y confinada conceptualmente*: podemos decir, por ejemplo, que la economía se restringe exclusivamente a aquellas actividades que cubren *los requerimientos materiales* de una sociedad.² Pero, en la práctica, *el mismo gesto* que cubre esos requerimientos activa *en un solo movimiento* muchas prácticas dispares y sirve a necesidades espirituales. Durante el tiempo dedicado al trabajo se movilizan afectos, relaciones familiares, tradiciones religiosas, el cuidado de los enfermos, las niñas o los mayores, los conocimientos heredados y las nuevas invenciones, las habilidades sociales y las destrezas técnicas. La economía está plenamente *incrustada* en la vida social porque son humanos quienes la activan, y los seres humanos no pueden suspender la multiplicidad de su ser social cuando viven su vida y la reproducen. Las conexiones de un ámbito particular con otros campos de la vida, igualmente confinados y artificialmente delimitados, son virtualmente infinitas. Pero el tiempo de las personas no lo es. El tiempo es limitado y hay que escoger cómo y en qué usarlo.

Hay muchas razones por las cuales las comunidades estudiadas en este libro escogieron dedicarse al turismo, inventaron cooperativas de ahorro o destinaron gran parte de su escaso tiempo a las ferias agroecológicas. Se sentían comprometidas con sus tradiciones culturales, con sus idiomas, con el carácter sagrado de sus ríos o con los espíritus del bosque. Querían apoyar a sus abuelas o tener tiempo para cocinar en grupo sus alimentos más apreciados, querían compartir con el resto del mundo sus valores y les parecía una forma de darse a conocer o proteger sus modos de vida amenazados. Entre todas esas motivaciones, las urgencias de la supervivencia material suelen ser importantes; nunca son las únicas. Su

2 Es la opción de Maurice Godelier (1976), desde la antropología marxista. Es conocido el debate entre las definiciones “formales” (Robbins 1935) y “sustantivas” (Polanyi 1968) de la economía. Recientemente, el tema ha sido retomado nuevamente a partir de la crítica “epistémica” al reduccionismo económico capitalista o, incluso, al reduccionismo eurocéntrico de las alternativas exclusivamente económicas, acusadas de desconocer el carácter civilizatorio y decolonial de cualquier alternativa auténtica a la civilización del capital (ver, por ejemplo, el reciente recuento de Antonio Romero Reyes [2020, 93-4]).

permanencia se explica también por estas variadas motivaciones y no únicamente por el saldo que queda en la cuenta del banco.

El capitalismo asume la forma de una fuerza más visiblemente unilateral. Aunque sea multifacética, poderosa, influyente, a la vez destructiva y seductora, su máscara es común. La mayoría de los protagonistas de este libro la identifica con mucha sencillez: el gusto por el dinero. Traducido al lenguaje técnico, se suele llamar “lógica de acumulación”. Aunque acecha como una fuerza ajena, la verdad es que la mayoría de las personas en comunidades empobrecidas y discriminadas es perfectamente consciente de una paradoja omnipresente: solo se puede despreciar el dinero cuando se lo tiene. Por lo tanto, sucumbir a sus tentaciones puede adquirir muchas formas, pero reviste un contenido bastante uniforme. Se presenta como una serie de oportunidades selectivas, desigualmente distribuidas, para asegurar mejores ingresos monetarios: un trabajo asalariado estable, la migración internacional hacia los centros capitalistas mundiales, el aprovechamiento de las habilidades y los contactos desarrollados en la experiencia comunitaria para montar un negocio familiar o individual, entre los más frecuentes. Muchos dirigentes, muchas familias, muchos jóvenes toman un camino alejado de las soluciones comunitarias y buscan opciones más convencionales. Algunos resisten, otros lo hacen parcialmente, algunos, por fin, se pliegan. La dirección no es unívoca; las opciones son variadas.

Lo que separa las experiencias económicas alternativas de las experiencias adaptativas es movedizo, y los trabajos de este libro ponen la lupa sobre esa frontera móvil y borrosa. Todas las experiencias comparten características de ambos tipos. Casi ninguna sobreviviría completamente aislada, sin conexiones con la economía dominante, en lo que podríamos llamar una “estrategia *amish*”³.

A lo largo de los artículos se encontrarán numerosas categorías conceptuales destinadas a lidiar con la ambivalencia inescapable de que la resistencia ecocultural debe necesariamente convivir con la adaptación. El

3 Se estima que podría haber unas 300 000 o 400 000 personas de origen religioso anabaptista en Estados Unidos, principalmente en el estado de Ohio. Hay varias corrientes dentro de este grupo, pero algunos de ellos rechazan el uso de muchas tecnologías occidentales y se dedican a la agricultura, el turismo y el pequeño comercio local.

núcleo de “autenticidad relativa” que se preserva se encuentra rodeado de la lógica de la mercantilización; la ancestralidad, usualmente volcada a la recuperación del pasado, se inclina poderosamente hacia el futuro, forzada por el esfuerzo de la innovación adaptativa de múltiples emprendedores indígenas. El conjunto puede concebirse como un titánico esfuerzo de “transformación creativa” en el que los valores culturales se reinventan al tiempo que buscan desprenderse de los condicionamientos que les impone el orden colonial todavía vigente. La opción de este libro ha sido reivindicar que en medio de la ambivalencia despunta una oportunidad para las prácticas genuinamente alternativas.

Todas las experiencias que analizamos en esta obra se alejan en grados diversos de la ortodoxia económica; se basan en la propiedad familiar o comunitaria, en el trabajo compartido, familiar o rotativo, en asambleas deliberativas donde se deciden las orientaciones básicas de la experiencia y el uso de sus recursos. Las empresas autogestionarias manejadas por los trabajadores, la propiedad familiar campesina, el manejo comunitario de los atractivos turísticos o los esfuerzos comunales de comercialización y gestión de infraestructura productiva violan varios de los componentes básicos del orden del capital. El más obvio es la separación entre el trabajo y la *propiedad* de los medios de producción. Otro menos claro, pero no menos importante, es que la *gestión* del proceso productivo, la *toma de decisiones* económicas y distributivas en asambleas de trabajadoras y de propietarios familiares y vecinales, cuenta decisivamente contra la fatalidad de la *alienación* capitalista. Es difícil disputar la conclusión de que se trata de prácticas económicas *no capitalistas*. La controversia es más aguda cuando saltamos del nivel de las actividades individuales y nos concentramos en las relaciones con la economía y la sociedad capitalistas, y en especial con la presión directa de los mercados dominantes.⁴ No queda claro si son *anticapitalistas*, en el sentido preciso de ser prácticas que amenazan con sustituir el sistema económico en su conjunto. Esta discusión doble es la que queremos sostener en este libro y sistematizar parcialmente en esta introducción.

4 Es la crítica común de Romero Reyes (2020, 123), Riley (2020) y Aguilar (2024, 137, 143 y 152).

El ordenamiento de los trabajos reunidos responde a una cierta secuencia en el despliegue de estos dos temas. El primer artículo, de Bartira S. Fortes, Syratã Pataxó Kartêning, Márcia F. de Camargo y Juliana Porsani, sobre un proyecto turístico del pueblo indígena Pataxó en la Reserva da Jaqueira, en el nordeste brasileño, pretende precisamente poner “en perspectiva” las experiencias ecuatorianas, llamando la atención sobre las potencialidades al mismo tiempo *decoloniales* y *poscapitalistas* de sus prácticas. Al recurrir a los trabajos de Erik Olin Wright para describir estas prácticas como “utopías reales”, este primer ensayo de la colección pone en relación el análisis de los casos tanto con la confluencia del desafío simultáneo a diversas formas de opresión, como con la forma en que pueden prefigurar reglas alternativas de organización de la economía, de toma de decisiones productivas y de reparto de sus beneficios.

Los siguientes cuatro artículos, de Rickard Lalander y coautores, se enfocan en diferentes experiencias de turismo comunitario indígena en la Sierra, la Costa y la Amazonía ecuatorianas. La experiencia de Tambo Jatarishun es iniciativa de una comunidad kichwa de Cotacachi, en la Sierra norte de Ecuador, mientras que la experiencia de Shiripuno ha sido impulsada por una comunidad kichwa del alto Napo, en los declives orientales de la cordillera Oriental, en plena cuenca amazónica. En la Costa, colectivos de familias de la nacionalidad tsáchila, asentados en la comunidad Chigüilpe, al suroccidente de Quito, se han organizado en torno a asociaciones como el Centro Cultural Mushily, creado para difundir los valores tradicionales, en un circuito de visitas turísticas que fortalece la posición de mujeres y jóvenes en la vida cotidiana al tiempo que actualiza la estima colectiva sobre su trayectoria histórica y su resistencia cultural. Algo similar ocurre con el caso de la experiencia turística de Tsuer Entsa, protagonizada por una comunidad migrante shuar que se asentó en la Costa en la década de 1970 y que descubrió la potencialidad abierta del atractivo que pueden tener entre los visitantes las variadas y profundas tradiciones shuar de interacción con los ríos, las plantas tropicales medicinales y la sanación. Todo ello ocurre en un contexto social y ecológico muy diferente al de su origen, lo que llama nuestra atención

sobre la constante reinención de las costumbres y los usos sociales de la ancestralidad y la autenticidad.

Los tres siguientes artículos abordan casos que desafían los tópicos más comunes sobre este tipo de experiencias económicas colectivas, comunitarias y alternativas. La creación de una empresa comunitaria shuar para la minería del oro es sin duda polémica por el conjunto de luchas de resistencia que se han desatado en América Latina ante la nueva ola extractivista. ¿Qué tan alternativa en el manejo de sus excedentes, qué tan cuidadosa ante los daños ambientales, qué tan desafiante de las jerarquías tradicionales de género que el extractivismo petrifica puede llegar a ser esta invención singular de las comunidades del pueblo shuar de Kenkuim?

Jardín Azuayo es la más grande de las cooperativas surgidas en Ecuador en el cambio de siglo. Nacida de la iniciativa de una Iglesia católica comprometida con los pobres en la Sierra sur del país, en treinta años ha llegado a agrupar a más de 600 000 titulares de una cuenta y a manejar un total de créditos de casi USD 750 millones en 2024. Paciente Vásquez, exgerente y socio fundador de la cooperativa, reflexiona y llama a reflexionar, mediante una serie de entrevistas, a trabajadoras y personal directivo sobre cuáles son las prácticas y los valores que permiten a una organización de semejantes dimensiones reclamar su lugar entre las experiencias de economía solidaria y alternativa al capitalismo.

Finalmente, Nair Abdo nos ilustra sobre las formas de organización comunitaria alternativa de gestión del turismo en una zona que no se reconoce a sí misma como indígena, pero que mantiene una autoridad aceptada, aunque siempre conflictiva, sobre tierras y recursos playeros. ¿Qué desafíos encuentran y cómo los administran? ¿Cómo manejan la siempre dificultosa relación entre nuevas actividades de esparcimiento y sanación con viejos servicios de alimentación y hospedaje, en un contexto de presiones migratorias y empresariales?

La compilación de estudios de este libro cierra con dos artículos basados en una investigación realizada entre los años 2022 y 2023 en siete provincias ecuatorianas, y en entrevistas a personas relacionadas con un poco más de 200 experiencias de economía comunitaria, familiar y

alternativa. Su interés central fue conversar con ellas sobre las razones o las características que les permiten considerarse “alternativas”, esto es, la medida en que se alejan de las empresas convencionales de la economía capitalista. El primero de los artículos busca describir lo que se encuentra en aquellas iniciativas que caben dentro de la “economía popular”, es decir, experiencias asociativas muy cercanas a la supervivencia, la generación de ingresos familiares complementarios y la organización del trabajo moldeado sobre la base del parentesco. El segundo se enfoca en las experiencias de economía alternativa de mayor escala productiva, que han tenido la oportunidad de generar excedentes monetarios, con el fin de discutir sobre las presiones que viven para adaptarse a las exigencias del mercado capitalista, del Estado y de la competencia. ¿Qué queda de los esfuerzos alternativos y de la solidaridad una vez que vencen esos obstáculos muchas veces insalvables? La importancia de la autonomía como productores, como agentes económicos que deciden en asambleas comunitarias, dueños de sus decisiones económicas, de su tiempo y del uso de sus excedentes monetarios, ha sido relevada en casi todas las experiencias examinadas.

En ese marco, la presente contextualización introductoria tiene la pretensión de discutir dos temas a partir de los hallazgos de los casos tratados en este libro y a partir de bibliografía reciente. En primer lugar, la conexión entre los componentes estrechamente *económicos* y los componentes *civilizatorios* del desafío concreto que estas experiencias desatan. Más específicamente, interesa abordar el reto simultáneo a las relaciones coloniales y patriarcales. En segundo lugar, discutimos si estas experiencias pueden subvertir las reglas de la economía capitalista. ¿Es posible imaginar una conexión viable entre tales experiencias individuales y un cambio de la lógica que comanda la economía? Abordamos así la crítica y el debate que muchos han planteado: más allá de los casos individuales, ¿pueden subvertir el orden económico global? Muchas de las comunidades que sostienen las experiencias analizadas no se han planteado la pregunta. Algunas sí. Se conectan con algo más allá que su propia suerte particular.

Interseccionalidades

Es difícil exagerar el protagonismo de mujeres e indígenas en las experiencias sistematizadas en este libro. No es un hecho menor. Casi todos los testimonios resaltan la importancia de la afirmación personal y colectiva que las experiencias de turismo han aportado a las mujeres de las comunidades involucradas. En el lenguaje de los testimonios, hemos pasado de un rígido control patriarcal bajo la forma de los “celos” del marido, de una vida cotidiana donde, como dicen en Shiripuno, las mujeres “no podían salir de la comunidad para trabajar o hacer compras”, a nuevas sociabilidades que cuestionan la subordinación y afirman la autonomía de las mujeres. No parece sensato creer que el cambio haya sido absoluto y rotundo. Es más probable que nos encontremos, más bien, ante una serie de “fisuras” que rasgan la superficie de prácticas mucho más profundas y antiguas. Tampoco es probable que el trabajo remunerado en el turismo y el tipo de apertura hacia el exterior que esa actividad promueve sean los únicos factores, ni siquiera los principales, en la explicación de los profundos cambios que registran los testimonios. Pero no debemos despreciar la palabra de las protagonistas, su atribución de responsabilidades y su lectura de causas y consecuencias. Una tras otra, las experiencias de turismo indígena repiten el libreto: algo cambió sustancialmente en la autoridad comunitaria a favor de las mujeres y en la revalorización de las costumbres indígenas históricamente discriminadas, desde que la experiencia se puso en pie.

El turismo ofrece una salida especialmente adaptada para combinar el trabajo remunerado de las mujeres, que pueden obtener ingresos monetarios sin abandonar la comunidad y conservando un margen mayor de control sobre su tiempo para distribuirlo en forma intermitente entre la familia y los visitantes. No disponemos de testimonios que registren una nueva distribución de las tareas de cuidado y de reproducción doméstica en el interior de las familias. Es poco probable. Puede incluso que haya también aquí una carga redoblada de actividades, ladronas de tiempo, sobre los hombros de las mujeres. La contraparte de ese sacrificio es la sensación personal y colectiva de mayor libertad, mayor poder de decisión y mayor satisfacción con la vida que atestiguan las mujeres tsáchila, shuar y kichwa

de la Amazonía y la Sierra que desfilan por las páginas que describen las experiencias de turismo comunitario. Incluso en la actividad de la minería metálica, tan rígidamente sexualizada, la empresa comunitaria shuar es capaz de exhibir con orgullo haber infligido una herida verdadera sobre el manto secular de la división sexual tradicional del trabajo.

Es conocida la controversia sobre los peligros de la folclorización y la mercantilización de las culturas indígenas en el turismo comunitario (ver, por ejemplo, Coronado 2014). Pero tampoco debemos pasar por alto la evaluación propia que hacen los protagonistas de estas experiencias sobre la revalorización entre los jóvenes de las prácticas y los conocimientos tradicionales. Al hacer el *balance* entre los costos y riesgos de la puesta en escena de ciertos rasgos aislados de la cultura indígena, y lo que tiene de “auténtico”, de autenticidad relativa, en la revalorización del orgullo propio por los valores patrimoniales de su vida cotidiana dentro de la comunidad, los protagonistas no vacilan. El orgullo existe y es atribuido también, parcialmente, a la contribución que facilita la mirada del otro, el interés del visitante, la existencia misma de la visita. De nuevo: es poco probable que se pueda hacer al turismo responsable de la ofensiva de revalorización étnica que se ha desplegado en Ecuador desde los años 1980, pero no cabe duda de que es una de sus manifestaciones y herramientas. Entre los Shuar de Tsuar Entsa asentados en la Costa sur del país, cerca de Guayaquil, y entre los Tsáchila del Centro Cultural Mushily, los protagonistas son perfectamente conscientes de que los rasgos culturales indígenas mercantilizados les ofrecen incluso una ventaja competitiva sobre los servicios y recursos escénicos ofrecidos por los emprendimientos del resto de pobladores mestizos de la zona.

Ni el desafío a las normas patriarcales ni la contribución a una autopercepción positiva de la propia cultura en medio de la discriminación y el racismo dominantes carecen de ambigüedades. Pero es difícil negar que existen. De hecho, los testimonios sugieren que esas búsquedas de afirmación étnica o de lucha contra la violencia de género estuvieron entre las principales motivaciones prácticas para emprender las experiencias, por encima de las motivaciones puramente económicas. Pero, una vez que ocurre el “éxito” económico —que a veces implica apenas un

ingreso complementario o un aporte modesto para la financiación de las actividades organizativas comunitarias—, refuerza la lucha de las personas oprimidas o discriminadas contra la opresión que sufren y a la que resisten de muchos modos. Así como las diversas formas de dominación y opresión pueden reforzarse mutuamente y aprovecharse unas de otras, las estrategias de empoderamiento también pueden tener la tendencia a robustecerse recíprocamente. Eso no significa que cada experiencia alternativa resuelva todos los problemas. Significa que la mayor autonomía de los oprimidos en una esfera mejora las oportunidades de luchar —o cuando menos de poner en cuestión las relaciones de poder— en las otras. Que haya una asamblea de personas de las comunidades que toma las decisiones en la empresa minera habilita la deliberación sobre cómo minimizar impactos: tienen voz los grupos afectados o pueden influir en familiares que son parte de la empresa.

Las culturas, prácticas e identidades indígenas no son estáticas; cambian con el tiempo a partir de sus encuentros históricos y actuales con otros grupos y culturas, así como en el marco de sus luchas por enfrentar los desafíos que plantean la modernidad y la sociedad capitalista dominante. Como enfatiza Pablo Dávalos (2023, párr. 16), “es absolutamente normal que las estructuras comunitarias cambien ante los procesos de modernización capitalista, porque son estructuras vivas, porque el sujeto comunitario no es una esencia sino una presencia en la historia”. En el transcurso de estos procesos, las comunidades indígenas se han visto impulsadas a replantear periódicamente su identidad, en función de los cambios en sus medios de vida. Asimismo, Anthony Bebbington (1996, 101) aporta una perspectiva complementaria al destacar cómo estas transformaciones pueden ser entendidas no como una pérdida, sino como una estrategia activa de continuidad cultural: “La justificación cultural de tales estrategias es que la modernización, lejos de ser una causa de erosión cultural, se considera explícitamente como un medio de supervivencia cultural”.

Eso no significa que cada experiencia económica colectiva y autogestionaria deba necesariamente cubrir una exitosa lucha *simultánea* contra *todas* las formas de opresión que existen en una determinada comunidad: ofrecer ingresos no capitalistas, debilitar la dominación

masculina, enfrentar el colonialismo interno y el racismo, erradicar la violencia a niños, niñas y adolescentes, erosionar las normas de la heterosexualidad normativa, conservar el ambiente, desterrar el regionalismo y los estereotipos nacionales...; todo al mismo tiempo, con radicalidad y constancia. La interseccionalidad no consiste en un exigente *checklist* de la corrección política que se impone desde arriba a comunidades que ya soportan muchas presiones injustas. Hacerlo se asemejaría a aplastar más el cerrojo de una nueva tuerca de violencia, esta vez epistemológica, sobre comunidades sometidas al juicio de un autoproclamado experto dotado de la autoridad de la ciencia.

La sugerencia sobre la que hemos trabajado en esta investigación es que la interseccionalidad no consiste en suponer que, dado que todas las opresiones están tan entrelazadas entre sí, no se puede luchar contra una si no se lucha contra todas. Eso nos llevaría a someter a cada experiencia comunitaria a un escrutinio severo para encontrar alguna opresión que les faltó tomar en consideración. Quizá las opresiones no pueden vivir una sin la otra y ninguna pueda ser derrotada si no se las derrota a todas simultáneamente. Pero también es posible que las distintas opresiones, parcialmente independientes unas de otras, sean relaciones cambiantes e históricamente contingentes. Las opresiones de género, raciales, de clase y otras se constituyen mutuamente, se refuerzan y a veces se contradicen. Pero no se remiten a una única fuente original, ni histórica ni sociológica. Eliminar la opresión de clase no asegura el fin de la opresión racial, ni viceversa. Cada forma de opresión tiene, en última instancia, un núcleo irreductible a las demás. Así, por ejemplo, hay abundantes pruebas históricas de que el patriarcado existió en muchas sociedades no capitalistas, pues es de hecho mucho más antiguo que el capitalismo. Por el contrario, no existen ejemplos históricos de un capitalismo no patriarcal, de modo que su supervivencia sin aquel es más discutible. Es posible que, considerados en sus “formas puras”, capitalismo y patriarcado puedan vivir uno sin el otro.⁵

5 El debate sobre la “interseccionalidad” y la inextricable convivencia del patriarcado y el capitalismo es muy amplio. Para una argumentación según la cual no se puede combatir el capitalismo sin combatir el patriarcado, ver Rita Segato (2019, 37-43).

La interseccionalidad supone, más bien, que en todas las formas de opresión existe un denominador común: la *desigualdad de poder* entre los intervinientes, lo que a veces habilita la explotación y, en todo caso, hace factible aprovechar la discriminación en beneficio de los privilegios del poderoso. La clave que puede contribuir a conectar, entonces, las diversas formas de opresión interseccionales entre sí, más que la explícita consideración diferenciada de todas las formas de opresión, es el aumento de la *autonomía* y el *poder* de los oprimidos. Cuando una experiencia determinada fortalece dicha autonomía en grupos oprimidos por cualquiera de las distintas opresiones, se abren oportunidades para afectarlas a todas, sea que se las ataque explícitamente o que permanezcan discretamente ocultas.⁶

Soluciones individuales

La discusión sobre la medida en que este tipo de experiencias económicas son auténticamente alternativas al capitalismo es intensa, y lo ha sido por dos siglos. En uno de los extremos del arco de perspectivas teóricas y políticas sobre la posibilidad o no de ensayos alternativos de economía en el seno del capitalismo, se encuentran quienes magnifican la presencia de lógicas alternativas en cualquier actividad que en lugar de la acumulación apunte a la supervivencia. En esta literatura predomina el enunciado de los principios, propósitos o criterios que sirven para identificarlas: compromiso con el entorno, carácter no lucrativo, cooperación, sostenibilidad ambiental, equidad y trabajo al servicio de la comunidad, a los que se suman principios transversales como autonomía, autogestión, cultura liberadora, entre otros (por ejemplo, Guridi y Jubeto [2014, 48-53] retoman la Carta Solidaria de la Red de Economía Alternativa y Solidaria). Esta literatura se enfoca ante todo en los propósitos y las aspiraciones de estas prácticas según dirigentes de algunas de ellas, instituciones de promoción y estudiosos comprometidos. Al mismo

6 En inglés, el término usualmente en boga es el del “empoderamiento”. La mejor genealogía del concepto que he leído, desde su origen en los movimientos feministas norteamericanos de los años 1970 hasta su recuperación por el Banco Mundial y la administración Clinton en los años 1990, así como de sus posibles usos para una estrategia emancipatoria, está en Bacqué y Biewener (2016 [2013]).

tiempo, es una literatura que resalta el contraste y la crítica radical a los principios capitalistas de funcionamiento de la economía, en especial la valoración de la ética en lugar de rentabilidad, la solidaridad en lugar de la competencia (Andino 2014, 103).⁷ Especial atención merecen en esta literatura las bases epistemológicas, las cosmovisiones, la crítica conceptual a la economía convencional y los principios interculturales alternativos que rigen el mundo indígena (ver Andrade, Cáceres y Vásquez [2014, 177-82], que hablan incluso de un “modo de producción comunitario andino”).

Un ejemplo reciente de esta perspectiva optimista es el de Teresa Cunha (2022), que estudia el *xitiki* y el *stokfel*, sistemas locales de cajas de ahorro de mujeres en Maputo y Gaza (Mozambique) y en las provincias de Gauteng y North West (Sudáfrica). Son sistemas muy extendidos por todo el país, en grupos que raras veces superan las cien o doscientas personas, unidos por la confianza, a veces por relaciones de parentesco y de vecindad. El fondo común que movilizan puede ser de dinero, productos, tiempo, trabajo o cualquier otra cosa. Una vez reunido este fondo, se procede a su redistribución según un orden acordado previamente (Cunha 2022, 307):

En divergencia, o incluso fuera de la hegemonía capitalista, la contextualización que imbuye a estas prácticas me lleva a considerar su capacidad de ser al mismo tiempo singulares, pero en conjunto creadoras de una narrativa maestra sobre reciprocidad, cohesión y pluralidad. Se trata de una economía política engendrada y liderada por mujeres que tienen su origen en la polirracionalidad, los intercambios no mercantiles, la justicia epistémica y horizontes de realización y felicidad [...]. [La confianza, complicidad, convivencia y cercanía que implican los grupos] son difícilmente transferibles o replicables en contextos más grandes. De hecho, incluso hay un rechazo práctico e ideológico inherente a los discursos y los códigos de conducta que faciliten o promuevan intentos de ensanchar o ampliar a escalas en las que el control directo de todo el proceso tenga que ceder a instancias representativas. (312 y 316)

Cuando el grupo se vuelve muy grande, se pierde la confianza. Cuando se cobra interés, es más fácil ceder a la tentación de la acumu-

7 Ver en Andino (2014, 105-10) también los principios, esta vez, del *sumak kawsay*, casi idénticos a los del listado anterior.

lación y las mujeres “deja[n] de poder decidir sobre el dinero” (318-21). Todo se decide en asambleas. ¿Cómo sintetizar entonces su potencial alternativo? Evidentemente, no son prácticas que pongan en peligro la hegemonía capitalista. No afectan ninguna de sus fuentes básicas de poder. Así lo expresa la autora:

La hegemonía totalitaria del capitalismo, donde todo se compra y se vende, está siendo permanentemente desafiada y quebrada por el procedimiento de la unión, el apoyo mutuo y la atribución de un significado de elevado valor social a las capacidades colectivas. En otras palabras, estas mujeres pisan la línea abismal y, aunque no la rompan ni la destruyan, obligan a que se vuelva más transparente para que se vea que en el otro lado hay iniciativa, creatividad y formas alternativas de defender la dignidad. (311)

Esto lo afirma luego de transcribir el testimonio de una mujer de Chimoio, capital de la provincia de Manica, en Mozambique, que cuenta que gracias al *xitiki* de su localidad las enfermas de VIH podían ir al hospital y a la farmacia, y ahora sí, “cuando nos ven llegar, nos tratan con respeto. Por el hecho de estar unidas, el hospital ahora ya proporciona los medicamentos a todas las que los necesitan” (en 311). Con el dinero pueden pagar el transporte y la alimentación reforzada que necesitan para el tratamiento en el hospital público. ¿Se puede concluir que se trata de un desafío a la lógica totalitaria del capitalismo? Logran sobrevivir y conseguir algún tratamiento médico básico. Lo han hecho por sí mismas, por su propia unión, y eso reafirma su voluntad de organización. ¿Alcanza?

En el otro extremo del arco interpretativo, nos encontramos con la confiada afirmación de que es cierta la tesis neoliberal de que “no hay alternativa”: el propio “alternativismo” es una estratagema del neoliberalismo (Sánchez Parga 2014, 37). En lugar de crear dispositivos administrativos de promoción de una “economía solidaria” al margen de la economía dominante, el camino alternativo consiste en poner freno y limitar el despliegue de la lógica neoliberal de acumulación y concentración de la riqueza por medio del poder del Estado (79). La jaula está cerrada:

Mientras que un modelo económico sea dominante en una sociedad, y más aún, si es dominante a nivel global en todo el mundo, no hay posible economía alternativa. El principal efecto de dominación de un modelo

económico (de sociedad) es que precisamente impide toda posible alternativa, mientras siga siendo dominante. (81)

Durante varias décadas, con el capitalismo dominando en Estados Unidos, coexistieron numerosas granjas esclavistas en varios estados del Sur. Las economías campesinas basadas en el trabajo familiar han pervivido en medio de la economía capitalista europea hasta hoy. Bolsones de actividad capitalista florecieron en medio de la economía feudal dominante a lo largo de varios siglos, entre los siglos XIV y XIX. Así que el razonamiento de Sánchez Parga tiene la virtud de la claridad, pero es insostenible ante el veredicto de la historia. Economía dominante no equivale a economía exclusiva. En realidad, es una rareza histórica encontrar modelos *puros* de economía que excluyan toda anomalía, toda diferencia y, por lo tanto, toda alternancia. El *dominio* que ejerce la economía capitalista sobre formas alternativas y subordinadas, sean esclavistas, campesinas o colectivistas, se realiza de variadas formas. Los trabajos de este libro mencionan varios mecanismos mediante los cuales la economía dominante interfiere y presiona sobre las actividades económicas alternativas. Pero es claro que semejante extremo teórico debe descartarse.

No obstante, es común escuchar la opinión de que, mientras estas experiencias son pequeñas y familiares, es decir, mientras apenas permiten la supervivencia o se confinan al autoabastecimiento o al intercambio comunitario local, pueden considerarse *auténticamente* alternativas, pero apenas crecen y obtienen éxito mercantil, se vuelven capitalistas.⁸ Incluso cuando son pequeñas resultan “funcionales”, porque abaratan la mano de obra o amplían artificialmente el mercado para las empresas capitalistas. Veamos un ejemplo de estas tesis, que no se expresan con la rotundidad de Sánchez Parga, pero apuntan en la misma dirección.

El reciente trabajo de Eduardo Aguilar (2024), basado en un mapeo de las experiencias de economía solidaria de Jalisco, México, plantea que una falla sistemática de los teóricos de la economía social es que se limitan

8 Es lo que dice Teresa Cunha en la opinión ya citada, y esta es la opinión de Eduardo Aguilar (2024, 160): “No es que el capital se personifique en un grupo de dueños capitalistas, sino que los trabajadores cooperativistas, en su actividad cotidiana, en sí ya reproducen la relación de capital”.

al estudio de los casos de empresas individuales sin reflexionar suficiente sobre los modos en que se subordinan a la economía dominante mediante variadas conexiones sistémicas. Y allí es donde saltan las principales limitaciones de su carácter alternativo. En opinión de Aguilar (2024, 44 y 99), en cuanto pisan la esfera mercantil, estas empresas sacrifican su radicalidad:

Los estudios de la economía solidaria, al igual que los de la economía dominante, se han enfocado, en su mayoría, en la producción de mercancías para la circulación mercantil capitalista, ocultando, en una contradicción permanente, los caminos para la construcción de “una economía para la vida” o “del trabajo sobre el capital”. Así pues, mientras que continúan visibilizando solo la esfera mercantil, dejan de lado las economías de autosuficiencia donde se localizan las relaciones de solidaridad en su forma radical [...]. [T]enemos que descentrar la reflexión de la economía como producción y circulación de mercancías para recolocarla en los trabajos de cuidados, reproducción y generación de valores de uso, en aras, también, de construir la reproducción no capitalista de la vida.

El cooperativismo capitalista logra, en el mejor de los casos, imponer “límites morales” a la acumulación de capital (118-9). Incluso si los trabajadores son dueños de la empresa, “al concurrir dentro del mercado reproduce (se subsume dentro) [d]el sistema de producción capitalista; así pues, no supera la relación de capital ni el sistema de producción capitalista, incluso aunque discursivamente señale que sí lo hace” (145).

¿Hay alguna salida a la prisión? Aguilar encuentra una: cuando la producción se destina al autoconsumo o a una circulación basada en el reparto, el don o el intercambio limitado. Tres casos cumplen este criterio: el de la cooperativa lechera de los Altos de Jalisco, las experiencias agroecológicas y la Red de Guardianas de Semillas (162 y 177-8).

La iniciativa agroecológica, cuando deja de destinar su producción a los medios de autoconsumo o de circulación por reciprocidad o redistribución y la lleva a la circulación mercantil capitalista, sea esta un mercado local o regional, subsume formalmente su proceso productivo concreto, este es su alcance práctico de la lucha. (189)

Cualquier análisis estrictamente económico de la subsunción al capital de otras formas de producción y reproducción mostraría que el

autoconsumo o el trabajo de cuidado por parte de las mujeres puede ser perfectamente funcional, porque abarata artificialmente los costos de la mano de obra. Incluso si ninguno de los ganaderos de Jalisco o sus familias vende su trabajo asalariado, su actividad afecta el costo local de la mano de obra o de la leche. Me parece que a Aguilar no le preocupa tanto la dimensión económica de la subordinación al capital, sino sus implicaciones políticas: vender en el mercado o promover políticas públicas estatales lleva al reformismo propio de los utopistas del siglo XIX:

La economía social es incapaz de desarrollarse fuera del marco estatal, ya que es una corriente reformista del sistema de producción capitalista y busca fundamentalmente disputar el trabajo y sus excedentes, entonces, el soporte del Estado como promotor de las relaciones de capital y la consolidación del mercado le es necesario. (185)

La crítica de Aguilar recuerda el debate que Dylan Riley (2020) planteó a Erik Olin Wright y sus aportes para una estrategia de superación del capitalismo. Michael Burawoy (2020, 79 y 99), amigo y colaborador de Wright en la escuela del marxismo sociológico, señaló acertadamente la gran paradoja de su obra: una sofisticada teoría de las clases que habilitó detallados estudios empíricos, pero distante de la utopía; una teoría de las utopías viables, carente de cualquier clase social como sujeto histórico capaz de impulsarlas o imaginarlas. La misma paradoja se puede enunciar por su contracara. Karl Marx había concebido la superación del capitalismo a partir de las tendencias inmanentes de las leyes del desarrollo y funcionamiento del capital. La clase que cavaría su sepultura nacía precisamente de la férrea naturaleza de esas leyes, y su esencia anticapitalista emergía de la socialización creciente de su trabajo cotidiano en las grandes fábricas creadas por el propio capital. Como razona Riley (2020, 113), la mayor fortaleza del análisis de Marx es su sociología del funcionamiento del capitalismo; su mayor debilidad es la sociología de la formación de la clase.

En contraste, dice Burawoy (2020, 95), “las utopías reales de Erik [Olin Wright] no se basaban en las leyes del desarrollo capitalista, sino en el descubrimiento de prefiguraciones socialistas dentro de la sociedad capitalista”. Burawoy sugiere que la teoría de Karl Polanyi sobre las

mercancías ficticias y la lucha por la desmercantilización puede servir para conectar los “dos marxismos” que Wright dejó sin integrar. Polanyi sugiere que, para responder ante cada crisis capitalista, el sistema tiende a propiciar nuevas “oleadas de mercantilización” cuya función es sostener la tasa de ganancia. Estas oleadas afectan a nuevas mercancías ficticias en escalas cada vez mayores y con efectos cada vez más devastadores, no solo el trabajo y la tierra, sino el conocimiento y el dinero.

Las utopías reales no pueden detener la expansión y la profundización del mercado, pero pueden proporcionar la base para un contramovimiento a la mercantilización de todo, una mercantilización que no es ni coyuntural ni contingente, sino que está sistemáticamente generada por el capitalismo para contener la crisis de acumulación. Así, las utopías reales de Erik [Olin Wright] representan algo orgánico para el capitalismo, esto es, la reacción contra la mercantilización. (106)

“Proporcionar la base” significa crear los actores, los grupos, las clases que resisten e inventan al mismo tiempo, enfrentando la mercantilización. Mucho más que la “explotación”, son las oleadas de mercantilización las que desatan poderosas movilizaciones de resistencia social.

La crítica de Riley se dirige tanto a Wright como a Burawoy. Los criterios para establecer el *carácter anticapitalista* de las experiencias prácticas de la sociedad civil le parecen insuficientes, sea que sus principios de funcionamiento eludan la búsqueda de lucro, que apunten a la desmercantilización o que fortalezcan el poder social. En su lugar, sugiere un criterio funcionalista: si sirven o no para reproducir el capitalismo (Riley 2020, 115). “Describir de nuevo las instituciones actuales como si fueran ‘parcialmente socialistas’ solo tiene una función soporífera” (122). El problema de semejante criterio es que “todo puede servir a la reproducción del capitalismo”, hasta sus crisis más profundas y existenciales, como el cambio climático o la misma lucha obrera por la reducción de la jornada laboral. Lo que hay que buscar, según Riley, no son *prácticas* no capitalistas en el seno del capitalismo, sino “sociedades enteras” no capitalistas como conjuntos integrados basados en racionalidades alternativas: las sociedades indígenas, las ciudades-Estado, las comunidades agrarias o los socialismos de Estado (117). Riley reproduce la crítica

clásica y ortodoxa que fuera enunciada por Mao Tse-Tung (1975 [1959], 31) en su forma más extrema:

En una sociedad capitalista, los sectores socialistas de economía cooperativa y de economía del Estado no están siquiera en condiciones de nacer. Es evidente que no se puede hablar de su desarrollo. Es la diferencia principal entre nosotros y los revisionistas. Estos últimos dicen que en una sociedad capitalista ciertas empresas, tales como los servicios públicos urbanos, tienen un carácter socialista.

Mao llamó *revisionista* lo que Riley llama *soporífero* y Aguilar etiqueta de *reformista*. El significado es el mismo. ¿Qué podemos sacar en limpio de este debate? La objeción de que se requiere pensar cómo alternan los sistemas y no cómo funcionan las experiencias aisladas es correcta, pero se trata de una objeción integrada en la propuesta de Erik Olin Wright: el sistema capitalista puede ser sustituido por el socialismo de una manera análoga a la forma en que el feudalismo fue sustituido por el capitalismo. Esa sustitución se prolongó durante tres siglos en los que convivieron relaciones económicas contradictorias hasta que las relaciones capitalistas se volvieron dominantes sobre las feudales. La prohibición legal de la servidumbre fue, por lo general, la *culminación* del proceso, no su comienzo. Antes de la síntesis feudal, e incluso en su apogeo, las comunidades campesinas alodiales pervivieron —a veces integradas funcionalmente, a veces conflictivamente— junto a la dominación terrateniente.

A nadie debe sorprender la existencia de prácticas, relaciones y experiencias ajenas a la lógica económica dominante. Las formas “puras” son imaginaciones teóricas, muy raras en la práctica histórica. El sistema dominante reordena, limita, presiona y muchas veces integra las formas parásitas o contradictorias que lo habitan. Ha sido siempre así en todas las sociedades y en los procesos de cambio sistémico. La gran pregunta es cómo podrían estas formas subordinadas (no capitalistas) convertirse en dominantes (y subordinar al capitalismo). La propuesta analítica y política podría enunciarse así: en el paso del “no capitalismo” al “anticapitalismo” deberían confluír tanto factores estructurales, no intencionales, derivados de las tendencias inmanentes del sistema en su conjunto, como factores

voluntarios, intencionales, derivados del cálculo racional de actores colectivos que acumulan poder contrahegemónico. ¿Cómo podría ocurrir esa combinación? ¿Los aprendizajes de los estudios empíricos tratados en este libro aportan algo para entender ese tránsito?

Alternativas sistémicas

Miró otra vez a Shevek y dijo, en un tono más tranquilo: “¿Sabe lo que la sociedad de ustedes ha significado aquí para nosotros, en los últimos ciento cincuenta años? ¿Sabe que cuando alguien quiere deseársela suerte a otro dice: ‘Ojalá renazcas en Anarres’? Saber que existe, que hay una sociedad sin gobierno, sin policía, sin explotación económica. ¡Que nunca más me digan que es solo un espejismo, el sueño de una idealista!”.

Maedda, sindicalista anarquista de Urras
(Ursula K. Le Guin, *Los desposeídos*)⁹

Diferentes autores clásicos y contemporáneos, como Aguilar, Riley, Marx, Mao y Hobsbawm, concurren en desechar la expectativa de un cambio sistémico a partir de la multiplicación de las empresas asociativas. Descarto de inmediato la sencilla extensión horizontal de las experiencias hasta ocupar todo el espacio social de la economía, como si pudieran ganar en competencia libre, abierta y justa contra los gigantes monopolios que dominan la economía mundial o ecuatoriana. El proceso, si llega a materializarse, será necesariamente largo, regionalmente desigual y discontinuo, pautado por avances y retrocesos. Las experiencias prefigurativas serán, en el mejor de los casos, *una* de varias estrategias de transformación. ¿Cuál podría ser su rol específico en esa larga transición?

La propuesta de Erik Olin Wright ofrece orientaciones útiles. El conjunto de estrategias de cambio social global legadas por el pasado pueden clasificarse, siguiendo a Wright, en revolucionarias, reformistas y prefigurativas.¹⁰ Las estrategias *revolucionarias* intentan derrocar el poder estatal para convertirlo en una poderosa palanca de la transfor-

9 La novela utópica *Los desposeídos* (Le Guin 1985 [1974]) ocurre en Anarres, un planeta anarquista, sin Estado, propiedad privada ni cárceles.

10 Wright (2010, caps. 8-11) las llama *rupturistas*, *simbióticas* e *intersticiales*. Algunas configuraciones posibles en su combinación se ven Wright (2020, cap. 3).

mación deliberada del orden social. Las estrategias *reformistas* buscan conquistar el poder estatal existente para “usarlo” como herramienta de introducción de cambios progresivos y acumulativos, que modificarían sustantivamente el orden social. Las estrategias *prefigurativas* ignoran el poder estatal y prefieren construir pacientemente, desde abajo, una serie de experiencias prácticas, concretas, del orden social deseado. Entre estas últimas se inscriben los casos analizados en este libro.

Aunque en el pasado hubo muchas combinaciones, las tradiciones revolucionarias de los siglos XIX y XX adoptaron una u otra de estas estrategias como forma dominante, y muchas veces combatieron las otras como desviaciones o capitulaciones. El marxismo emergió precisamente afirmando la lucha política y combatiendo las formas “utópicas” del socialismo mutuo y autogestionario que pretendía cambiar el mundo a partir de las cooperativas, la autogestión, los dineros alternativos y la ayuda mutua. Las antagónicas contradicciones entre reformistas y revolucionarios marcaron la historia del socialismo y el comunismo, por lo menos desde la Primera Guerra Mundial.

La revisión somera de las experiencias alternativas analizadas en este libro confirma, claro está, que ninguna de ellas, sola o asociada, tiene el poder de modificar las reglas del mercado capitalista, de fijar los precios o de sustraerse a las restricciones que impone la competencia. Todas se adaptan, creativamente, con mayor o menor éxito. Una primera vía para aportar al cambio sistémico, sobre el que en principio nadie se opone, es que confiere autonomía, orgullo y autoridad a los participantes. Fortalece actores sociales en busca del cambio económico y social global. Una segunda vía para la transformación revolucionaria es que señala los perfiles de una organización económica *alternativa* que será necesariamente *pluralista*. Bolsones capitalistas seriamente regulados por el Estado o por organizaciones de la sociedad coexistirán con multitud de empresas autogestionarias, con la pequeña propiedad privada artesanal y campesina, con empresas propiedad de fondos de pensiones dirigidos por sindicatos, y también con empresas estatales o municipales. Este régimen de propiedad pluralista está en el corazón de la propuesta que reivindica a Pierre-Joseph Proudhon (en Laval y Dardot 2015, 428-9). Todas las teorizaciones de la

economía social y solidaria insisten en este punto (ver Romero Reyes [2020, 97], sobre el trabajo de Alain Caillé), pero es algo en lo que se ha insistido mucho desde la caída del Muro de Berlín (ver Illanes [2002, párrs. 8-9], que reseña la propuesta de Tomás Moulián y también reivindica el socialismo utópico del siglo XIX, aunque no explícitamente).

Erik Olin Wright (2010, 123-49) ha sistematizado esta variedad de estrategias de cambio social en una serie de “vías” de control de la economía, de la cual la “economía social”, o las experiencias autogestionarias, es tan solo *una*. Formas de control igualmente importantes son, entre otras, la regulación socialdemócrata de las empresas capitalistas, las empresas estatales bajo vigilancia social y el manejo de fondos de pensión en manos de sindicatos, que pueden condicionar sus inversiones en empresas capitalistas al cumplimiento de criterios sociales, laborales y ambientales.

Tomado individualmente, el movimiento a lo largo de una u otra de estas vías puede no ser un desafío serio al capitalismo, pero un movimiento sustancial en todas ellas simultáneamente podría ser una transformación fundamental de las relaciones de clase en el capitalismo y de las estructuras de poder y privilegio que les están asociadas. El capitalismo puede permanecer como un componente en la configuración híbrida de las relaciones de poder que gobiernan la economía, pero estaría subordinado y constreñido. (144)

Los teóricos de la economía social han apuntado a una combinación similar:

El fundamento básico de la vía autocentrada es el desarrollo de las fuerzas productivas endógenas, incluyendo capacidades humanas y recursos productivos locales y el correspondiente control de la acumulación y centramiento de los patrones de consumo. Todo esto debe venir acompañado de un proceso político de participación plena [...]. Esto implica ir gestando, desde lo local, espacios de poder real en lo político, en lo económico y en lo cultural. A partir de ellos se podrán forjar los embriones de una nueva institucionalidad estatal, así como también diseñar y construir una renovada lógica de mercado. (Acosta 2022, 381)

En un texto reciente, José Luis Coraggio (2022, 211 y 215) expresó algo parecido a la expectativa de un cambio sistémico —en el que el Es-

tado jugará un papel importante— que acompañe la economía popular y solidaria para que cumpla con su potencial:

La economía popular en general está fragmentada horizontalmente; no hay articulación productiva, no hay encadenamientos orgánicos de producción y circulación, no hay mutua dependencia y programación concertada de la producción, depende mucho de los mercados de bienes y servicios y del mercado de trabajo. Está bastante atomizada y hay poca relación entre campo y ciudad [...]. Se pretende que haya una organización colectiva de los procesos económicos y no una situación caótica competitiva entre individuos avanzando en la imprescindible extensión y consolidación de la economía popular [...]. Para eso habrá que luchar, entre otras cosas, por otro Estado más descentralizado, por otras leyes, por recursos como la tierra y crédito.

Es conocido que Karl Marx (1976 [1866], 82) no tenía semejantes expectativas:

Nosotros estimamos que el movimiento cooperativo es una de las fuerzas transformadoras de la sociedad presente, basada en el antagonismo de clases [...]. Pero el movimiento cooperativo, limitado a las formas enanas, las únicas que pueden crear con sus propios esfuerzos los esclavos individuales del trabajo asalariado, jamás podrá transformar la sociedad capitalista. A fin de convertir la producción social en un sistema armónico y vasto de trabajo cooperativo son indispensables *cambios sociales generales, cambios de las condiciones generales de la sociedad*, que solo pueden lograrse mediante el paso de las fuerzas organizadas de la sociedad, es decir, del poder político, de manos de los capitalistas y propietarios de tierras a manos de los productores mismos.

El Consejo Provisional de la Primera Internacional ofreció opiniones más específicas: hay que centrarse en la *producción* cooperativa y no en el *comercio* cooperativo, que “no afecta más que la superficie del actual sistema económico” (82); cada asociado debe cobrar lo mismo, sin hacer distinciones de un interés mayor para no parecerse a las sociedades burguesas por acciones (83).

A mediados del siglo XIX, ese tipo de propuestas *eran el socialismo* que atrajo a las asociaciones obreras de Europa. Eric Hobsbawm (2020, 36) sostiene que la tesis programática de esos socialistas era “una variedad

de propuestas para crear una nueva economía basada en la cooperación, en casos extremos en la fundación de comunidades comunistas”. Marx y Engels no mostraron interés al respecto:

Consideraban con razón que la construcción de una comunidad utópica era políticamente insignificante. Como en realidad lo era. Nunca se convirtió en un movimiento de envergadura práctica ninguna fuera de EE. UU., donde fue bastante popular tanto en su forma secular como religiosa. Como mucho sirvió de ilustración de la viabilidad del comunismo. Las formas políticamente más influyentes de asociacionismo y cooperación, que ejercieron considerable atracción en los artesanos y obreros cualificados británicos y franceses, o se sabía poco de ellas en aquel momento (por ejemplo, los “intercambios de mano de obra” de los owenitas en la década de 1830) o no ofrecían confianza. Retrospectivamente, Engels comparó los “bazares obreros” de Owen con las propuestas de Proudhon. (en 37)

¿Qué nos lleva a pensar que esta expectativa, desechada por Marx hace un siglo y medio, tiene una oportunidad? ¿Tiene sentido retrotraernos a esa discusión centenaria poniéndonos esta vez del lado de los socialistas utópicos? La reciente actualización de la acusación de “reformismo” (Aguilar) o “revisiónismo” (Mao) “soporífero” (Riley) puede contrarrestarse acudiendo a la analogía histórica con las transformaciones revolucionarias que tuvieron lugar durante el largo tránsito desde el feudalismo hacia el capitalismo. Las experiencias económicas alternativas expresan relaciones económicas y de vida distintas, que prosperan en el suelo del orden capitalista, tal como el capitalismo emergió en el seno, en los “intersticios”, del orden feudal. Luis Inácio Gaiger (2007) asocia explícitamente una analogía entre la transición del feudalismo al capitalismo con el papel que estas experiencias de solidaridad podrían tener en el tránsito al socialismo (Vega 2019, 33). En la literatura internacional sobre el tema, estas expectativas políticas y la misma analogía con el tránsito al capitalismo se encuentran en Laval y Dardot (2015, 89 y 415-57) y en Wright (2010, caps. 8-11; 2020, cap. 3). “La sociedad burguesa a su vez surge, por así decirlo, en los intersticios de la sociedad feudal” (Hobsbawm 2020, 156).

No parece razonable suponer que una transformación social *integral* pueda realizarse en una única revolución exitosa que conquista el poder estatal o lo reconstruye y, con la ayuda de su palanca, lo cambia

todo rápidamente, profundamente, en un impulso a la vez destructivo y constructivo. Esa concepción abreva del “mito” de la revolución como un suceso apocalíptico que comienza el orden del mundo sin pedir permiso al pasado ni rendirle el menor tributo. Hay que desecharla (Echeverría 2018 [1990]: 25-36). Una imagen más probable semeja el largo proceso de transición revolucionaria del feudalismo al capitalismo.

En el esquema de Marx, el surgimiento de las condiciones para el socialismo en el seno del capitalismo es diferente de la emergencia de condiciones para el desarrollo del capitalismo en el seno del feudalismo. Así lo expresan Christian Laval y Pierre Dardot (2015, 89):

[E]stas condiciones del comunismo que él supone producidas por el desarrollo del capital no se parecen en nada a lo que permitió la constitución del poder económico de la burguesía. Castoriadis lo constataba ya en 1955 [...]: “¿Dónde están las relaciones de producción socialistas, ya realizadas en el seno de esta sociedad como lo estaban las relaciones de producción burguesas en la sociedad feudal? [...]”. La socialización capitalista no puede confundirse con la asociación de los productores.

Dado que hay que crear las nuevas relaciones de producción desde el principio, Cornelius Castoriadis concluye: “La transformación capitalista de la sociedad culmina con la revolución burguesa, la transformación socialista comienza con la revolución proletaria” (en 90).

Lo mismo fue expresado por Sergio Ramos (1972, 14) en su análisis de la economía chilena durante el breve interludio revolucionario de la Unidad Popular en 1970:

En el primer caso [la transición del feudalismo al capitalismo] las nuevas relaciones de producción se gestan y se materializan al interior del antiguo modo de producción, adquiriendo un elevado grado de desarrollo y consolidación antes de la ruptura definitiva del antiguo sistema de dominación, antes que el poder político fuese conquistado definitivamente por la burguesía. En la transición capitalismo-socialismo, por el contrario, las nuevas relaciones de producción, aunque encuentran la base material para su establecimiento futuro en el propio sistema capitalista, no se materializan sino después que se ha producido el quiebre del sistema de dominación, la toma del poder político por el proletariado. Ciertamente la explicación de tal diferencia debe estar estrechamente correlacionada

al hecho que en el primer caso se trata del paso de una forma de explotación a otra, de una forma de propiedad privada sobre los medios de producción a otra, en tanto que en el segundo tratase de la abolición del carácter privado de esa propiedad, del término de toda explotación.

El camino sugerido por Laval y Dardot —y por teóricos de la economía solidaria, como Coraggio (2004 y 2011) y Razeto (1984)— es diferente al de Castoriadis y al imaginado por Ramos. En lugar de aceptar la asimetría, suponen que el socialismo también puede prefigurarse, siguiendo a Proudhon, en las sociedades obreras, en su institucionalidad y sus reglas de mutualidad y solidaridad. “El medio obrero es por lo tanto un universo de instituciones y de reglas morales, un universo jurídico-moral autónomo” (Laval y Dardot 2015, 442).

Hacer sociedad, constituir una “sociedad obrera” dentro de la sociedad amplia, he aquí el efecto de la organización proletaria, lo cual no carece de consecuencias políticas. Esta sociedad dentro de la sociedad, al crecer, al difundir sus normas al conjunto de la sociedad, puede adquirir una posición dominante que le bastará con traducir en el plano político cuando alcance la madurez. (442)

Por eso es que, hasta 1914, en la estela de Proudhon pero con otro lenguaje, muchos socialistas “vieron en el sindicato, la bolsa de trabajo o la cooperativa los gérmenes de la nueva sociedad” (442).

La nueva clase que dirigirá el cambio de sociedad no solo se desarrollará numéricamente dentro de la sociedad antigua, sino que también, y sobre todo, elaborará dentro de ella misma y para empezar por su propia cuenta sus instituciones colectivas, sus reglas de solidaridad, incluso su cultura, de un modo parecido a lo que fue el crecimiento de la burguesía en un contexto feudal. Para decirlo en pocas palabras: el sindicato, la cooperativa o la mutualidad deben, de acuerdo con esta concepción, desempeñar el mismo papel histórico que la comuna medieval frente al derecho feudal: el de una nueva forma jurídica en gestación dentro de la antigua. (443)

Pero la analogía histórica no solo sirve como patrón de la *incubación* de relaciones económicas diferentes, contradictorias, en el seno de la economía antigua. Podemos extenderla al *papel del Estado feudal* en la promoción del capitalismo. Recordemos que Aguilar supone que es

inconcebible que un Estado capitalista promueva algo que lo niega. Pero algo así ocurrió en la transición al capitalismo.

Esta transición fue prolongada, compleja, regionalmente desigual y pautada por reacciones violentas del orden viejo y del nuevo. Fue un proceso irreductible a una única fuerza explicativa. Hubo varios gérmenes previos fracasados antes de que prosperaran todas las condiciones necesarias y confluyentes en las ciudades mercaderes del norte de Italia en los siglos XIII y XIV. Luchas sociales conscientes de campesinos y campesinas contra los servicios personales y la servidumbre figuran entre sus precondiciones, al menos en los países de Europa occidental; pero también la peculiaridad de la existencia de dinámicas ciudades, no solo como sedes de poderosas flotas mercantiles, sino como entidades jurídicas dotadas de inmunidades y privilegios defendidos celosamente frente a los fragmentados Estados dinásticos. Otro factor relevante fue el apoyo reticente, pero efectivo, de esos mismos Estados a los comerciantes y a las industrias de la guerra en medio de sus luchas competitivas con otros Estados, a pesar incluso de que se trataba de Estados *feudales*, claramente necesitados del sostén financiero de banqueros capitalistas, saqueadores y empresarios coloniales. Se *combinaron*, pues, los resultados de luchas sociales y de clase, con la acción de Estados dinásticos de nivel nacional y Gobiernos locales dotados de autonomía, con perturbaciones moleculares en las prácticas económicas de producción artesanal, gremial y a domicilio, de manera *previa* a las revoluciones políticas de fines del siglo XVIII.¹¹

11 La bibliografía disponible al respecto es enorme. Solo señalo algunos de los textos que han influido más duraderamente en mi percepción del tema. Sobre el contexto general de la transformación de la sociedad feudal, ver Henri Pirenne (2003 [1936]): sobre el papel de las cruzadas en la dinamización del comercio en las ciudades italianas, pp. 141-56; sobre el papel de las ciudades, pp. 157-77; sobre las grandes herejías y el radicalismo religioso de los campesinos en el siglo XIV, aunque no lo relaciona con el capitalismo, pp. 301-5; sobre la importancia de la reforma religiosa, el renacimiento científico y el capitalismo, pp. 385-95 y 406-34. Sobre la importancia de las ciudades, su gobierno y legalidad autónoma, ver Max Weber (2001 [1923], 236-84, especialmente 267-84, y 2014 [1922], 936-1067). Sobre el papel geográficamente desigual de la combinación de la tradición de las ciudades romanas con las comunidades agrarias y guerreras y las asambleas de gobierno germánicas, en la síntesis feudal y monárquica, ver Perry Anderson (1990 [1974] y 1999 [1974],

Lo finalmente *decisivo* de esta combinación extendida a lo largo de por lo menos cuatro siglos es que no se trató de ninguna acción organizada y concertada con el propósito deliberado de hacer posible el capitalismo. Fueron factores estructurales, en cierto modo, *a espaldas* de los actores, que se fueron acomodando sucesivamente sin una inteligencia calculadora que funcionara como directora de orquesta. Parece posible sugerir que tanto la *superioridad económica* del capitalismo para producir abundantes excedentes y distribuirlos (injustamente, por supuesto), junto con su mayor adecuación a la búsqueda de autonomía humana de los trabajadores por comparación con algunos de los sistemas económicos rivales, la esclavitud o la servidumbre, operaron como las motivaciones seculares para que el capitalismo fuera capaz de imponerse a la larga a los inmensos obstáculos que se interpusieron en su camino. La violencia actuó muchas veces, pero claramente hizo destacada aparición siempre que fue necesario someter por el hierro las alternativas vigentes de autonomías campesinas. Entre los métodos encantadores de la victoria capitalista figuran destacadamente las conocidas y sangrientas cuotas de coerción, saqueo y violencia; pero entre las motivaciones esenciales para que los dominantes se tomaran la molestia de aplicarlas¹² y sus víctimas carecieran de la fuerza suficiente para impedir las, figuran las dos características anteriores.

La clase que domina a lo largo de un período o que surge triunfante tras un conflicto que marca una época es la clase más apta, más capaz y más dispuesta para presidir el desarrollo de las fuerzas productivas en ese momento. Por consiguiente, Marx admite con frecuencia que una clase

155-74). Sobre la importancia de la fragmentación política de los Estados dinásticos en la emergencia de comerciantes y capitalistas, ver Immanuel Wallerstein (1999 [1974]), en especial la comparación con la unidad política del imperio en China y la imposibilidad del éxito del capitalismo en tales condiciones (pp. 489-502). Sobre el papel de las finanzas, el colonialismo y las ciudades italianas (que Wallerstein casi no trata) en el marco del enfoque de los sistemas mundiales, ver Giovanni Arrighi (1999 [1994], 110-59). Aunque no comulgo con su tesis central, me parece que es extremadamente interesante el debate que ha planteado Silvia Federici (2016 [2004]) sobre el papel de la lucha campesina contra la servidumbre y el rol de las mujeres —en especial las brujas— en la acumulación originaria de capital.

12 Y *pudieran* hacerlo, asegurando la complicidad de los Estados *feudales* a los que estaban sometidos.

dominante no solo promueve sus propios intereses sino también, con ellos, los de la humanidad en general, hasta que su dominación se queda anticuada y la clase se vuelve reaccionaria. (Cohen 2015 [1978], 165)

¿Qué nos aportan las investigaciones presentadas en este libro para justificar, negar o especificar esta imagen posible del cambio futuro? Las experiencias estudiadas no nacieron digitadas por una coalición centralmente organizada. Muchas de ellas surgieron *ahora* porque ofrecen una mayor y mejor *autonomía humana de los trabajadores* que la que ofrece el capitalismo. Y hay muchas otras búsquedas adicionales: las formas prefirgurativas, autogestionarias, colectivas, alternativas, se insertan en el seno de la sociedad vieja y van desplegando sus potencialidades, su capacidad de organizar *otras relaciones* humanas y su aptitud para resolver problemas con una eficiencia y una justicia que el orden viejo es incapaz de ofrecer. En el caso de las experiencias turísticas indígenas, ofrecen autoestima y reivindicación de valores culturales postergados, formas de vida despreciadas, civilizaciones ancestrales arrinconadas por el colonialismo interno.

La fuerza subyacente que hizo posible la persistencia de la transición al capitalismo a lo largo de un período tan prolongado, en el seno de un útero feudal inhóspito, fue la *capacidad capitalista de producir excedentes*, de multiplicar de forma inaudita y sin precedentes la riqueza material. Allí estuvo su atractivo para señores feudales, aristócratas urbanos y campesinos. La violencia pura y dura no habría podido sola. Y todavía *hoy, siete siglos después*, esta característica se revela como una permanente amenaza y una constante seducción para quienes han emprendido el duro camino de tratar de inventar modos diferentes de trabajar y reproducir la vida. A diferencia de quienes, como Eduardo Aguilar, piensan que en el autoabastecimiento y las tareas reproductivas hay un potencial más radical, hay que rendirse a la evidencia de que, si quieren ser una *alternativa viable para toda la sociedad*, las experiencias alternativas requieren producir suficientes excedentes materiales no solo para mantenerse ellas mismas y reducir el tiempo de trabajo necesario para reproducirse individualmente, sino que deben producir excedentes *adicionales* para que la sociedad los ocupe en una multitud de tareas que *no deberían producirlos*, como la

educación, el arte, la salud, el compromiso cívico o comunitario y una ampliación mucho más grande del ocio.

No toda actividad debe producir excedentes para distribuir a la sociedad, pero *alguien* debe hacerlo. Si no los producimos *de otra manera*, será al modo capitalista. De allí la importancia de aquellas experiencias que han superado el nivel de la supervivencia y que no solo alcanzan para brindar ingresos complementarios. Solo con excedentes *suficientes* la sociedad podrá distribuir el tiempo libre de manera más justa para que Nancy y otras mujeres y hombres de comunidades empobrecidas y marginadas gocen plenamente de él.

Contar con un bosquejo inicial de las líneas maestras de cómo sería el proceso de transformación revolucionaria del capitalismo puede contribuir a recorrerlo deliberadamente. En lugar de desechar alguna, requerimos de todas: las revolucionarias, las reformistas y las prefigurativas. Las prefigurativas ayudan a entrever el objetivo final, al tiempo que fortalecen el poder de quienes combaten el orden dominante mostrando que hay alternativas viables, y que, en el camino de aumentar la apropiación popular de los necesarios excedentes materiales, hacen crecer la confianza, la autonomía y las capacidades de decisión de los productores. En un contexto de profundo desprestigio de los partidos, de los políticos y en general de la *palabra* de quienes hablan de “cambio”, las estrategias prefigurativas tienen el poder de *hablar mediante la práctica*, o sea, *hablar haciendo*. Las estrategias reformistas contribuyen a modificar las políticas estatales a favor de ese mismo empoderamiento. Las revolucionarias contribuyen a reducir el riesgo de cooptación de todas estas experiencias por los poderosos mecanismos de integración que guarda en su seno la civilización capitalista. ¿Pueden combinarse? ¿De qué forma? ¿No hay demasiados riesgos subyacentes?

Aunque “combinar” estrategias parece fácil y obvio, en la práctica no lo es. Poderosos factores se oponen. De hecho, muchas de las experiencias internacionales más famosas en economía alternativa han buscado evitar los conflictos y riesgos del involucramiento de la política electoral o la movilización callejera. Cecosesola en Venezuela, Asprocig en Colombia y la Corporación Mondragón en el País Vasco se distinguen, como sus precursores “utópicos” del siglo XIX, por un decidido abstencionismo en

la política electoral y en la organización de la movilización en las calles. Muchas de las más potentes experiencias económicas alternativas ecuatorianas, como Jardín Azuayo y el Instituto de Investigación, Educación y Promoción Popular, eluden cuidadosamente los riesgos de involucrarse en la política contingente y la movilización rebelde. La razón es bastante clara: la política electoral atrae todo tipo de conflictos entre dirigentes, genera desconfianza entre las bases, desgasta a la organización cuando fracasa o incluso cuando tiene éxito. La rebeldía abierta atrae la represión estatal, convierte al conflicto en el mecanismo para cambiar y facilita el despliegue de represalias por parte de los rivales políticos.

En Ecuador, los grandes sindicatos rara vez han creado mecanismos colectivos e institucionales de ayuda mutua, de ahorro o de inversión alternativa de las cuotas de sus afiliados. La Unión Nacional de Educadores (UNE), el más poderoso y militante de los sindicatos del país, dirigió huelgas heroicas al tiempo que defendió el empleo y el salario docente, pero jamás consideró prioritario en toda su existencia organizativa fundar una o varias escuelas alternativas que mostraran en su práctica a padres y madres de familia cuál era el tipo de educación que defendían y propugnaban. El Fondo de Cesantía del Magisterio, creado por la UNE, nunca fue concebido (ni siquiera subsidiariamente) como promotor de economías alternativas e inversiones autogestionarias, sino exclusivamente como un mecanismo para asegurar excedentes económicos en el marco de la economía de mercado capitalista. De hecho, la importancia de la política electoral y la movilización social de la UNE es, precisamente, lo que llevó al correísmo a suprimir el Fondo de Cesantía, incluirlo en el Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social y suprimir toda participación sindical en su funcionamiento, aboliendo la pequeña oportunidad que existía. El involucramiento político es, pues, tanto una poderosa herramienta como un riesgo mortal para este tipo de experiencias.

La única gran organización social ecuatoriana fundada sobre la base de la combinación activa de todas estas formas de lucha es la CONAIE (aunque parcialmente también la FENOCIN).¹³ Autogestionaria

13 CONAIE se refiere a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador; FENOCIN, a la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas, Negras y Montubias.

y alternativa en la red comunitaria de base, la más grande organización indígena del país ha especializado sus federaciones provinciales, regionales y nacional en la participación electoral, la movilización social y el diseño de políticas públicas para el fortalecimiento de la sociedad civil plurinacional. Pero el costo político y humano es enorme. La agudización de los conflictos internos, la heterogeneidad ideológica y las intermitencias en la coherencia programática de su agenda son bien conocidas. Que haya pervivido con una importante unidad orgánica a lo largo de más de treinta años de existencia califica como un auténtico milagro político. Parece poco probable que perdure otras tres décadas. Es seguro que requerirá una creativa reinención organizativa y política. Su amplia red de dirigentes ha mostrado creatividad e inteligencia a lo largo de su impactante historia; confiamos en que sigan sorprendiendo al país y al mundo con su liderazgo y su inventiva.

Los movimientos y organizaciones sociales y populares tienen mucho trecho que transitar en un diálogo que hasta ahora no ha sido fluido entre las tres estrategias indispensables para un cambio sistémico: la movilización social, la política estatal y la práctica autogestionaria y comunitaria. Si no aprendemos a combinarlas creativamente cuidando los aportes y salvaguardando la integridad de cada una, será imposible cristalizar un crecimiento simultáneo y coordinado del poder social capaz de subordinar y reemplazar el orden capitalista. Y ese poder social autónomo es el sustento de un orden alternativo; no solo el germen de prácticas esperanzadoras, débilmente relacionadas entre sí. Anarres está lejos, en la tierra de la imaginación. Pero su etérea existencia ayuda para saber hacia dónde caminar, y es mejor caminar con los ojos abiertos.

Referencias

- Acosta, Alberto 2022. “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: Algunas reflexiones económicas y otras no tan económicas”. En *Economías del Buen Vivir: Contra el desperdicio de experiencias*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Teresa Cunha, 367-89. Traducido por A. Tarradellas, C. Piña y A. Useros. Buenos Aires: Akal.
- Aguilar, Eduardo. 2024. *Sobre una teoría general de la economía solidaria*. Buenos Aires: CLACSO / Universidad de Monterrey.

- Anderson, Perry. 1990 (1974). *El Estado absolutista*. Traducido por S. Juliá. 11.ª ed. en español. Ciudad de México: Siglo XXI.
- . 1999 (1974). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Traducido por S. Juliá. 23.ª ed. en español. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Andino, Verónica. 2014. “Continuidades y rupturas entre los enfoques de economía solidaria y desarrollo local”. En *Diálogos sobre economía social y solidaria en Ecuador: Encuentros y desencuentros con las propuestas para otra economía*, editado por Yolanda Jubeto, Luis Guridi y Maité Fernández-Villa, 59-148. Bilbao, ES: Hegoa / Universidad del País Vasco.
- Andrade, María Cecilia, Milton Cáceres y Alexandra Vásquez. 2014. “Cosmovisión andina, Sumak Ally Kawsay y economía comunitaria”. En *Diálogos sobre economía social y solidaria en Ecuador: Encuentros y desencuentros con las propuestas para otra economía*, editado por Yolanda Jubeto, Luis Guridi y Maité Fernández-Villa, 149-210. Bilbao, ES: Hegoa / Universidad del País Vasco.
- Arrighi, Giovanni. 1999 (1994). *El largo siglo XX: Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Traducido por C. Prieto del Campo. Madrid: Akal.
- Bacqué, Marie-Hélène, y Carole Biewener. 2016 (2013). *El empoderamiento, una práctica emancipadora*. Traducido por S. Nora Labado. Barcelona: Gedisa.
- Bebbington, Anthony. 1996. “Movements, Modernizations, and Markets: Indigenous Organizations and Agrarian Strategies in Ecuador”. En *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*, editado por Richard Peet y Michael Watts, 86-109. Londres: Routledge.
- Burawoy, Michael. 2020. “Historia de dos marxismos”. *New Left Review* 121: 76-111. <https://newleftreview.es/issues/121/articles/a-tale-of-two-marxisms-translation.pdf>.
- Cohen, Gerald. 2015 (1978). *La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa*. Traducido por P. López M. Madrid: Siglo XXI / Editorial Pablo Iglesias.
- Coraggio, José Luis. 2004. “Economía del trabajo”. En *La otra economía*, organizado por Antonio Cattani, 151-64. Traducido por L. V. Leite. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) / Fundación OSDE.
- . 2011. *Economía social y solidaria: El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya-Yala.
- . 2022. “La economía social y solidaria ante la crisis”. En *Poderes, privilegios, resistencias y alternativas: Lectura crítica en tiempos de post-pandemia*, compilado por Carlos Pástor, 203-18. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / CLACSO / Instituto Superior Tecnológico de la Economía Social, Popular y Solidaria / Fundación Friedrich Ebert Stiftung / FES Transformación.

- Coronado, Gabriela. 2014. "Selling Culture? Between Commoditisation and Cultural Control in Indigenous Alternative Tourism". *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 12 (1): 11-28. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2014.12.002>.
- Cunha, Teresa. 2022. "El xitiki y el stokfel en el África austral: Una educación popular contra el desperdicio de experiencias". En *Economías del Buen Vivir: Contra el desperdicio de experiencias*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Teresa Cunha, 303-40. Traducido por A. Tarradellas, C. Piña y A. Useros. Buenos Aires: Akal.
- Dávalos, Pablo. 2023. "Decadencia del pensamiento teórico: FLACSO-Ecuador y sus 'análisis' sobre el movimiento indígena ecuatoriano". *Pablo Dávalos Aguilar*. 9 de diciembre. <https://pablo-davalos.blogspot.com/2023/12/decadencia-del-pensamiento-teorico.html?m=1>.
- Echeverría, Bolívar. 2018 (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Federici, Silvia. 2016 (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traducido por V. Hendel y L. S. Touza. Quito: Abya-Yala / Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.
- Gaiger, Luiz Inácio. 2007. "La economía solidaria y el capitalismo en la perspectiva de las transiciones históricas". En *La economía social desde la periferia: Contribuciones latinoamericanas*, organizado por José Luis Coraggio, 79-110. Buenos Aires: UNGS / Altamira.
- Godelier, Maurice, ed. 1976. *Antropología y economía*. Barcelona: Anagrama.
- Guridi, Luis, y Yolanda Jubeto. 2014. "Fundamentos conceptuales y principios de la economía solidaria". En *Diálogos sobre economía social y solidaria en Ecuador: Encuentros y desencuentros con las propuestas para otra economía*, editado por Yolanda Jubeto, Luis Guridi y Maité Fernández-Villa, 17-57. Bilbao, ES: Hegoa / Universidad del País Vasco.
- Hobsbawm, Eric. 2020. *Cómo cambiar el mundo: Marx y el marxismo, 1840-2011*. Traducido por S. Furió. Ciudad de México: Crítica.
- Illanes, María Angélica. 2002. "Reseña de Tomás Moulián, 'Socialismo del siglo XXI: La quinta vía'". *Polis: Revista Latinoamericana* 2. <https://journals.openedition.org/polis/8071>.
- Laval, Christian, y Pierre Dardot. 2015. *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Traducido por A. Díez. Barcelona: Gedisa.
- Le Guin, Ursula K. 1985 (1974). *Los desposeídos*. Traducido por M. Horne. Buenos Aires: Minotauro.
- Mao Tse-Tung. 1975 (1959). *Escritos inéditos. Filosofía, economía, política: Comentarios sobre el Manual de Economía Soviética y sobre el libro Proble-*

- mas Económicos del Socialismo en la URSS de José Stalin*. Buenos Aires: Ediciones Mundo Nuevo.
- Marx, Karl. 1976 (1866). “Instrucción sobre diversos problemas a los delegados del Consejo Central provisional”. En *Obras escogidas en tres tomos. Tomo II*, de Karl Marx y Friedrich Engels, 77-87. Moscú: Editorial El Progreso.
- Pirenne, Henri. 2003 (1936). *Historia de Europa: Desde las invasiones hasta el siglo XVI*. Traducido por J. J. Domechina. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, Karl. 1968. *Primitive, Archaic and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi*. Nueva York: Doubleday and Company.
- Ramos, Sergio. 1972. *Chile: ¿Una economía de transición?* Santiago de Chile: Centro de Estudios Socio-Económicos de la Universidad de Chile.
- Razeto, Luis. 1984. *Economía de solidaridad y mercado democrático: La economía de donaciones y el sector solidario*. Santiago de Chile: Programa de Economía del Trabajo / Academia de Humanismo Cristiano.
- Riley, Dylan. 2020. “¿Utopía real o empirismo abstracto? Comentario sobre Burawoy y Wright”. *New Left Review* 121: 113-22.
- Robbins, Lionel. 1935. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Londres: MacMillan.
- Romero Reyes, Antonio 2020. “Economía política de las economías alternativas: Una perspectiva histórico-estructural”. En *Economías alternativas y buenos vivires: El debate*, coordinado por Boris Marañón, 87-135. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez Parga, José 2014. *Alternativas virtuales vs. cambios reales: Derechos de la naturaleza, Buen Vivir, economía solidaria*. Quito: Centro de Ayuda Académica Profesional.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. 1975. *Del socialismo científico al socialismo utópico*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Segato, Rita. 2019. “¡Ningún patriarcón hará la revolución! Reflexión sobre las relaciones entre capitalismo y patriarcado”. En *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*, editado por Karin Gabbert y Miriam Lang, 33-49. Quito: Abya-Yala / Fundación Rosa Luxemburgo.
- Vega, Silvia. 2019. *Las economías solidaria y comunitaria en Ecuador y Bolivia: Una apuesta fallida*. Quito: FLACSO / Atrio.
- Wallerstein, Immanuel. 1999 (1974). *El moderno sistema mundial. Vol. I: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Traducido por A. Resines. 9.^a ed. en español. Ciudad de México: Siglo XXI.

- Weber, Max. 2001 (1923). *Historia económica general*. Traducido por M. Sánchez Sarto. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2014 (1922). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Traducido por J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, E. Ímaz, E. García Maynez, J. Ferrater Mora y F. Gil Villegas. 3.ª ed. en español. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wright, Erik Olin. 2010. *Envisioning Real Utopias*. Londres: Verso.
- . 2020. *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI*. Traducido por C. Piña Aldao. Madrid: Akal.