

La colonialidad del trabajo

*Boris Marañón Pimentel
Universidad Nacional Autónoma de México
(UNAM), México*

Resumen

El objetivo de este documento es presentar una visión descolonial sobre cómo se fue elaborando el concepto dominante de trabajo que, en tanto concepto eurocéntrico, establece que el trabajo asalariado, industrial, es el concepto universal, y por tanto legítimo, de trabajo de la modernidad para todos los confines de la tierra. Al mismo tiempo, proponer algunos de los elementos centrales de un nuevo concepto de trabajo, asociado a un nuevo sistema histórico, una nueva racionalidad no instrumental que proponga y practique la solidaridad entre los humanos y la Madre Tierra.

Palabras claves: coloniality, buen vivir, solidaridad económica, crítica descolonial

Abstract

The coloniality of work.

The objective of this article is to present a decolonial perspective of how the dominant originally Eurocentric concept of work has been established. This declares paid and industrial work as a universal concept of work in modernity all over the world. At the same time, the text proposes central elements of a new concept of work, associated with a new historical system, a new non-instrumental rationality that proposes and practices solidarity between humans and Mother Earth.

Keywords: coloniality, good living, economic solidarity, decolonial critique

1. Introducción¹

El objetivo de este documento es presentar una visión descolonial sobre cómo se fue elaborando el concepto dominante de trabajo que, en tanto concepto eurocéntrico, establece que el trabajo asalariado, industrial, es el concepto universal, y por tanto legítimo, de trabajo de la modernidad para todos los confines de la tierra. Es significativo advertir el esfuerzo realizado desde el siglo XVI para que el trabajo manual, tuviera una valoración social positiva, cuando en la denominada “Antigüedad”, era considerado despreciable ya que impedía a los hombres (desde una visión patriarcal) dedicarse a la meditación y a la política. Desde la constitución del orden colonial, moderno, eurocentrado, mundial y eurocentrado, en el siglo XVI, el capitalismo articuló (e invisibilizó), bajo la hegemonía de la relación capital-salario, a otras formas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil y reciprocidad), con la finalidad de producir mercancías para el mercado mundial, y esta articulación se realizó a partir de la colonialidad del poder, es decir, distribuyendo a trabajadores y trabajadoras en las distintas formas de control del trabajo a partir del criterio de “raza” (“blancos”-salario, “negros”-esclavitud, “indios-servidumbre, p.e).

El texto está estructurado en dos partes. En la primera se presenta una síntesis de la genealogía de la colonialidad del trabajo, y en la segunda se realiza una reflexión provisoria de cómo podríamos concebir el trabajo sin las ataduras del eurocentrismo y en asociación a otro sistema histórico: El Buen Vivir.

1.- Este artículo es una síntesis del libro “Una crítica descolonial del “trabajo”, que se encuentra en proceso de publicación por el Instituto de Investigaciones Económicas (IIEC)-UNAM, México.

2. Revisión del concepto colonial-moderno de trabajo: la colonialidad de todas las formas históricas de trabajo

Al realizar un recorrido por autores distintos (Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, Locke, Genovese, Smith y Marx) y distantes épocas y espacios históricos, se ha tratado de establecer cómo se constituyó el concepto dominante, colonial-moderno, de trabajo, en tanto trabajo asalariado, homogéneo y abstracto. La idea central que se desprende de esta gratificante odisea investigativa es que en la colonialidad-modernidad la producción por el pensamiento dominante del trabajo como categoría social tuvo por objetivo legitimar una manera específica, requerida por el poder capitalista, moderno y colonial, de producir riqueza: el trabajo “abstracto” y “homogéneo”, a partir del trabajo asalariado que produce valor de uso y valor de cambio, al mismo tiempo. Se trata de un tipo muy específico de trabajo, asalariado, del trabajo “productivo” que tiene como característica exclusiva la producción de plusvalor. Esta categoría social se refiere al trabajo “manual” con apoyo de máquinas que multiplican su productividad, esto es, al trabajo típicamente industrial.

La producción de esta categoría social significó otorgarle al trabajo “manual”, una relevancia y un reconocimiento social que no había tenido en el mundo anterior al de la colonialidad-modernidad. Desde la aparición de las relaciones de poder, esto es, de dominación, explotación y conflicto, en los albores de la historia humana, la actividad manual destinada a la producción agropecuaria, es decir, a la producción de los satisfactores básicos, fue estigmatizada desde una visión aristocrática que la calificó como despreciable e indigna. Fue Aristóteles el primero que

en el pensamiento occidental definió al trabajo manual como una actividad indigna porque impedía al hombre vivir de manera autónoma, sin preocupaciones por satisfacer sus necesidades básicas. Aristóteles también fue el primer pensador que atribuyó a la fuerza de trabajo “manual” un lugar subordinado en la clasificación social a partir de su creencia en la “desigualdad natural” entre los hombres, al sostener que las labores manuales correspondían a seres humanos inferiores, faltos de raciocinio y capacidad argumentativa, corporalmente fuertes y destinados, por tanto, a la obediencia y a la labor física. La “desigualdad natural”, fue el argumento central que justificó la esclavitud en la Grecia antigua, un tipo de control del trabajo que permitió a un sector reducido de habitantes de la Polis, dedicarse a la filosofía y a la política, en tanto ciudadanos, situación que fue negada a los esclavos.

Con el cristianismo y a partir de la “caída” de Adán y Eva, a las actividades manuales orientadas a la satisfacción de las necesidades se les atribuyó una pesada carga, una condena divina: “comerás con el sudor de tu frente”, que se mantuvo durante toda la denominada “Edad Media”, hasta el siglo XV. Esta condena, en la medida en que la Iglesia Católica se institucionalizó y burocratizó y se hizo sostenedora y aliada del poder feudal, fue una carga para los campesinos europeos, quienes estaban clasificados de manera subordinada y para producir el sustento material del clero y la aristocracia. Tanto San Agustín y, sobre todo, Santo Tomás de Aquino, legitimaron tal clasificación apoyándose decisivamente para ello en las ideas aristotélicas de la desigualdad natural entre los hombres².

Serían los cristianos protestantes quienes dieron un giro dramático a la visión del trabajo “manual” estableciendo su dignidad social a partir

de la noción de vocación, de modo que el trabajo “manual” se constituía, a partir de su laboriosidad y de una vida austera del trabajador, en la vía para la salvación de las almas. Tanto Lutero como Calvino rechazaban las jerarquías eclesiásticas, la corrupción de la Iglesia y la mercantilización del perdón divino (la venta de las indulgencias), abogando por una relación de igualdad entre los creyentes respecto a Dios. No obstante, ninguno de los dos cuestionó la clasificación social ni la dominación y explotación de los campesinos existentes en su época, porque se trataban de temas “mundanos”³.

Entre los siglos XVI y XVIII, desde la constitución del capitalismo a escala mundial y la emergencia del proyecto de la modernidad, pasando por Locke⁴ (s/f) y Genovesi (1786), el concepto de trabajo “manual” sería elaborado en asociación con la razón instrumental, como un medio para acumular riqueza y poder. Así, el trabajo manual concebido por los protestantes como un medio para lograr la gracia divina, terminó siendo considerado tan solo como acto mecánico, despojado de todo contenido religioso y ético por Adam Smith (2014). Se trataba, pues, de un concepto trabajo desalojado de su contexto histórico y cultural, pensado desde un movimiento inexorable del devenir histórico en términos evolucionistas y civilizatorios, “desde Europa”, para el mundo entero y según las necesidades del patrón de poder colonial, moderno, capitalista y eurocentrado. Se trataba de un tipo de trabajo que Adam Smith, según un criterio de cientificidad eurocéntrico, definió como productivo, creador de valores de uso y de valores de cambio a la vez, un trabajo abstracto, que definía la riqueza como resultado de relaciones sociales asimétricas, borraba de lo “económico” otras formas de trabajo no asalariadas por-

2.- Sobre este aspecto ver Applebaum (1992) y Peig (2007).

3.- Sobre este aspecto ver Applebaum (1992).

4.- Ver el texto de Mayo (2013) para una discusión del concepto de trabajo en Locke.

que se consideraban “arcaicas”, “precapitalistas” y pertenecientes a “pueblos sin historia”. Un tipo de concepto de trabajo que escondía la Colonialidad, ya que presentaba la clasificación social, el lugar del trabajo, el tipo de trabajo realizado, así como el pago (o no pago) y la cantidad pagada al trabajador, como algo que se daba de manera “natural”, por razones puramente económicas. En este enfoque, eurocéntrico y colonial, la clasificación social jerárquica a partir de la idea de raza (esto es, la Colonialidad), no tenía ningún impacto en percibir a los no-europeos como no-humanos y salvajes y en asignarlos a trabajos no asalariados, es decir, a trabajos sin ningún costo como fueron la esclavitud y la servidumbre. Si bien, con el tiempo, los no-europeos (no-blancos) fueron accediendo a trabajos asalariados, siempre lo hicieron en condiciones desfavorables, realizando los trabajos peores y percibiendo los salarios más bajos, en relación a los europeos (blancos).⁵

Marx hizo una genial contribución a la crítica de la economía política clásica al plantear que la sociedad capitalista era un orden social histórico, modificable y que la dominación y explotación no eran eternas. En términos del concepto de trabajo, Marx desnudó los mecanismos de la explotación capitalista, esto es, la producción y apropiación de la plusvalía por los capitalistas, proceso que se daba en la esfera de la producción y que era ininteligible desde un análisis de intercambio de equivalentes (fuerza de trabajo por salario) en el ámbito de la circulación. Al mismo tiempo, Marx formuló un profundo cuestionamiento a la “patología industrial”, es decir, al amplio proceso de alineación que registraba el trabajo en el capitalismo que se traducía en una conversión del trabajador en apéndice de la máquina y en la pérdida de su capacidad para controlar su propio trabajo

5.- Para estudios contemporáneos sobre este problema puede verse Zabala Argüelles (compiladora), (2008), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, Bogotá, Colombia CLACSO-Siglo del Hombre Editores.

y el sentido de su vida en un sistema que tiende hacia la mercantilización total de la existencia social⁶.

No obstante, el pensamiento del propio Marx presentaba serias tensiones eurocéntricas asociadas al evolucionismo, a su firme creencia en el progreso y a sus fuertes deudas intelectuales y epistemológicas con Hegel (respecto a la civilización, pueblos con historia y pueblos sin historia) y con Smith, respecto del progreso y de las categorías fundamentales de la economía política clásica (las dicotomías valor de uso-valor de cambio, trabajo productivo y trabajo improductivo, proceso de trabajo-proceso de valorización, desarrollo de las fuerzas productivas-alienación)⁷. La visión reduccionista de Marx respecto al trabajo productivo, al asimilarlo sólo al trabajo asalariado creador de plusvalor condujo a consolidar una visión eurocéntrica sobre el derrotero histórico de la humanidad, elaborada desde Europa, en la que lo civilizado era un tipo de trabajo asalariado, altamente productivo y vinculado al comercio y a la industria. Esta mirada reforzó la deslegitimación eurocéntrica de los otros tipos de trabajo existentes, de tipo no capitalista, signados por el trabajo colectivo y la reciprocidad simétrica, que tenían, además, un abrumadora importancia cuantitativa en relación al trabajo asalariado en el mundo entero del siglo XIX. Al mismo tiempo, Marx no consideró que la idea de raza fuera decisiva como una categoría utilizada en la clasificación social no sólo para el capitalismo sino para el patrón de poder capitalista, colonial-moderno y eurocentrado. Como sostiene Bagú (1972) ni Marx ni Engels problematizaron el hecho de que a partir de la conquista del Nuevo Mundo, los europeos-blancos ocupaban posiciones de mando mientras que los no-europeos-no blancos desempeñaban funciones de obediencia. Esto es, según Quijano

6.- Ver Marx (1982^a, 1982b y 1969).

7.- Ver al respecto Lander (2008), Fontana (1982).

(2007a, 1998), Marx no pudo entrever que el poder capitalista desde el siglo XVI tenía como su rasgo distintivo la colonialidad del poder a partir de la clasificación social jerárquica basada en la raza, a la que se debían añadir las de clase y sexo.

La colonialidad del trabajo implicó, además de colocar en un lugar privilegiado al trabajo asalariado, la invisibilización de todas las otras formas históricas de control del trabajo (esclavitud, servidumbre, reciprocidad y pequeña producción mercantil simple), las que desempeñaron (y desempeñan) un papel fundamental en la constitución y reproducción del capitalismo mundial, mostrando que el capital las articula de manera jerarquizada para extraer los excedentes del trabajo. Esto es, el capital coexiste con estas otras formas productivas⁸.

En la actualidad existe una crisis no del “trabajo” sino del trabajo asalariado a raíz de los cambios registrados por el capitalismo: desempleo estructural asociado a la sustitución creciente de trabajo vivo por trabajo acumulado, a la derrota política de los trabajadores y al predominio del capital financiero en el mundo del capital. Existe una crisis del trabajo asalariado y un resurgimiento de otras formas de trabajo, entre ellas, la esclavitud y la servidumbre, así como de la reciprocidad y la pequeña producción mercantil simple.

Es importante que tratemos de desmontar la idea eurocéntrica del trabajo asimilado al trabajo asalariado y que deslegitimize las otras formas de trabajo, y conformante de la propuesta capitalista, también en crisis del Desarrollo, que se ha interiorizado en el imaginario social y marca pautas de acción que están dejando de tener un

8.- En este sentido, es imprescindible destacar el trabajo femenino, orientado a la producción y reproducción de la vida en sentido amplio (Federici, 2013). Desde la perspectiva de la Colonialidad del Poder no se han realizado discusiones teóricas respecto del trabajo femenino y las formas históricas de control del trabajo. No obstante, el trabajo femenino puede ser parte de la reciprocidad, es decir de intercambios materiales y simbólicos que no pasan por el mercado, entre sujetos iguales.

basamento histórico real, para prestar atención a otras formas de trabajo, no verticales ni fundadas en la explotación, sino en la reciprocidad que van surgiendo como parte del nuevo horizonte de sentido histórico emergente: la defensa de la Casa Común, la Madre Tierra, denominado el Buen Vivir, a partir de los movimientos indígenas. Sus prácticas ya en despliegue, pueden contribuir a definir otras formas de trabajo, donde este sea parte de la vida y no la razón de vivir.

Finalmente, es importante plantear la discusión de cómo se elabora y se impone desde las relaciones del poder la idea de “trabajo intelectual”, ubicado jerárquicamente por encima del “trabajo manual” y cómo se impone la idea del ocio como no “trabajo”, teniendo en cuenta que para los griegos el ocio era precisamente la no dependencia de las necesidades básicas y la posibilidad de dedicarse a la reflexión, deliberación, contemplación y a la política.

3. Hacia la Descolonialidad del trabajo y el Buen Vivir

Antes de concluir esta revisión sobre cómo se fue construyendo el concepto de trabajo, trabajo manual-asalariado, articulado con otras formas de control del trabajo, como una categoría social con el énfasis colocado en el período histórico de la Colonialidad-Modernidad, es importante precisar que el trabajo puede diferenciarse de la actividad y del empleo según diversos autores, el rasgo fundamental que interesa destacar es que el trabajo es una acción instrumental respecto de la naturaleza, buscando su transformación y dominio.

Al respecto, Friedman sostiene que “las definiciones baconiana, marxista y, en general, todas las definiciones de trabajo que ponen el acento sobre la transformación de la naturaleza por el hombre

re implican una finalidad esencial. La transformación de la naturaleza se orienta hacia un fin: su dominio por el hombre, su “amo y poseedor” (Descartes), la asimilación de su materia (transformada en objetos y en productos) a necesidades humanas. (Friedman, 1992: 14). Esta visión de exterioridad del hombre respecto de la naturaleza y de la necesidad de dominarla es una característica central del pensamiento occidental, la misma que se deriva del dualismo cartesiano, de la separación razón/mente-cuerpo y del dualismo sociedad/naturaleza, y sigue presente entre intelectuales que critican la asimilación del trabajo al trabajo asalariado industrial, al trabajo abstracto, el trabajo como mercancía susceptible de ser dividido, que no se realiza por sí mismo, por placer, para satisfacer una necesidad personal de quien lo ejecuta, sino que se realiza para obtener un ingreso salarial mediante el contrato de trabajo y entregar su producto al patrón. Neffa (1999: 7) destaca que dichos intelectuales se orientaron hacia una reconceptualización del trabajo “como la actividad gracias la cual los seres humanos se descubren, toman conciencia y se construyen a sí mismos, y establecen relación con los demás, porque devienen dominadores de la naturaleza (el énfasis es mío, BM) y constructores del mundo”.

De este modo, es posible afirmar que el trabajo en la Colonialidad/Modernidad es instrumental ya que busca el dominio de la naturaleza, pero también es instrumental respecto del “otro”, porque responde a relaciones de mando y obediencia verticales y a una concepción colonial del otro, en tanto inferior en términos raciales y de naturaleza, ideas que sustentan la explotación del “hombre por el hombre”.

Es importante resaltar que a lo largo de esta investigación al hablar de “trabajo”, nos hemos referido de manera específica al “trabajo manual” y al “trabajo asalariado”, es decir al “trabajo manual-asalariado”, como el equivalente, desde el lente eu-

rocéntrico, del trabajo en general que invisibiliza otras formas de trabajo. A fines del siglo XIX, era claro que la industrialización en Europa iba haciendo creciente lo que Marx llamó la “patología industrial”, es decir, la alienación del “trabajador manual asalariado” concebido como apéndice de la máquina y creador de riqueza, riqueza que debía extraérsele aún a costa de dejarlo sin humanidad y sin vida. Más de un siglo después, el “trabajo manual-asalariado” ha entrado en abierta crisis con el crecimiento del desempleo estructural, el mismo que se ha visto fortalecido por el predominio de la rama financiera del capital en el capitalismo. Esta crisis del “trabajo manual-asalariado” se ha desatado teniendo como telón de fondo la crisis del entero patrón de poder colonial, moderno y capitalista y de la modernidad misma, como proyecto intersubjetivo de liberación humana a partir de la razón.

Es necesario, por tanto, dirigir nuestros esfuerzos hacia una resignificación del trabajo. ¿Cómo orientar esa búsqueda? Pueden existir dos caminos. Uno, ya explorado en las últimas décadas, dentro de la propuesta de la Modernidad-colonialidad e inspirada en el Progreso-Desarrollo. Otro, partiendo de una nueva intersubjetividad que surge desde los diversos movimientos sociales, principalmente indígenas y que están conformando un amplio movimiento de la sociedad. La primera vertiente ya no tiene sustento, pues es la Modernidad, en sí misma, como proyecto racional de liberación humana la que ha entrado en crisis. No se trata sólo del derrumbe de sus dos versiones, es decir, de la razón instrumental, asociada al poder, al capitalismo y a la Colonialidad, y de la razón histórica, vinculada a la liberación, sino del proyecto liberador basado en la razón, pues este proyecto está centrado en lo humano y por tanto desgajado del árbol de la vida. La Modernidad histórica es, como se ya se ha comentado en la parte introductoria de este libro, la Moder-

nidad-Colonialidad que niega la existencia de la alteridad, separa razón-mente de cuerpo, clasifica a la población de manera jerárquica a partir de un constructo mental, la “raza”, exterioriza a la “Naturaleza”.

En la Modernidad histórica, en la Modernidad-Colonialidad, la razón está subordinada al poder, a la dominación y explotación humana y de la “Naturaleza”. La Modernidad-Colonialidad tiene en el Progreso-Desarrollo un poderoso imaginario que naturaliza la opresión humana y de la “Naturaleza”, establece un devenir histórico, social e institucional único y legítimo, el europeo, el mismo que sirve de referencia y punto obligado de llegada para todo el mundo. Dentro de este imaginario eurocéntrico, lo económico está asociado al “trabajo asalariado”, a la eficiencia costo/beneficio y a una concepción del tiempo “medido”, a la valorización monetaria del esfuerzo laboral en términos de unidades de tiempo (hora, día). El trabajo está cartesianamente desgajado de la vida, instrumentalizado, alienado y subordinado, y el trabajo de los no blancos está desvalorizado.

No obstante el desempleo estructural y el desmoronamiento de la “civilización” occidental, en los círculos de poder se continúa hablando de reformas estructurales, inversión, crecimiento económico y empleo. Continúa colocándose el trabajo asalariado como eje de estructuración social, de reproducción socioeconómica, de identidad y reconocimiento sociales. Esta visión, que está muy presente en sectores intelectuales, permea también en amplios segmentos sociales populares, que guían sus acciones con el imaginario del Progreso-Desarrollo, lo que demuestra el poder de la subjetividad para producir sentido y encaminar la acción social cuando la materialidad, en este caso, del trabajo asalariado se encuentra en una profunda crisis. Esto evidencia la colonialidad del empleo, del “trabajo manual-asalariado”, en extendidos sectores de la sociedad, colonialidad que

se extiende a la invisibilización de otras formas históricas de control del trabajo.

Ante la a situación de crisis del “trabajo manual-asalariado”, dentro de un debate amplio respecto de los cambios en el capitalismo desde los ochenta, un importante sector de intelectuales críticos del capitalismo y de la opresión de los trabajadores, ha planteado una ampliación importante pero insuficiente redefinición del concepto de trabajo.

Se trata de reconocer la legitimidad de otras formas de trabajo que no se ajustan a la imagen dominante de trabajo equivalente a empleo que se impuso desde hace, por lo menos, un siglo y medio atrás: El “trabajo manual-asalariado” industrial, con derechos legales codificados en el marco del Estado-Nación. Estas otras formas se refieren a diferentes modalidades de trabajo para obtener un ingreso de manera dependiente, a través de la venta de la fuerza de trabajo en la producción inmaterial y en la actividad de servicios, donde convergen el patrón, el trabajador y el usuario-cliente, o de manera independiente donde se encuentran el trabajador autoempleado y el cliente (De la Garza, 2010). Esto es, se da paso a la aceptación de que no sólo el “trabajo manual-asalariado” de tipo industrial, es trabajo productivo, situación que se negó al elaborarse la categoría social de trabajo productivo, como único creador de riqueza, por la Economía política “clásica”, siendo identificado, por tanto, como “trabajo clásico”⁹.

Esto evidencia de modo claro cómo la producción de conocimiento en la Modernidad era a la vez Colonialidad, pues la idea de trabajo se construyó negando la existencia ontológica y epistemológica de otras historias y culturas, y de otras formas de trabajo no mercantiles, que pertenecían a los “pueblos sin historia”.

Pero esta importante ampliación del concepto de

9.- Al respecto ver De la Garza (2010: 113).

trabajo no reconoce las formas de trabajo basadas en la solidaridad y reciprocidad (intercambio de trabajo y de fuerza de trabajo por fuera del mercado) características del mundo indígena, especialmente en zonas rurales, ni tampoco las formas asociativas de trabajo que van surgiendo de manera creciente en ámbitos urbanos, a consecuencia de la crisis estructural del empleo y de búsquedas de otros modos de vida¹⁰. Se trata de las cooperativas y una miríada de grupos que se autodenominan “colectivos” en los que se enfatiza la autonomía, la autogestión y la búsqueda de trabajo digno a través de la práctica del trabajo colectivo. ¿Por qué ocurre esta falta de reconocimiento del trabajo solidario y recíproco? ¿Porque tal vez, desde una perspectiva evolucionista se considera que este tipo de trabajo es parte del pasado y por tanto ya no tiene y no puede tener lugar en el presente ni en el futuro? ¿Porque es difícil sino imposible imaginar una sociedad regida por relaciones solidarias, es decir, en la mirada de Polanyi, una sociedad donde el eje de integración social sea la solidaridad? ¿Porque, tal vez se considera que en el mejor de los casos, estas formas de organización del trabajo pueden existir, pero únicamente de manera subordinada a las relaciones sociales de poder dominantes, algo así como en un “Tercer Sector” en el que se practiquen relaciones sociales no mercantiles, acotadas en ciertos ámbitos de la sociedad?

Sin embargo, es importante establecer un diálogo entre la Descolonialidad del trabajo con los esfuerzos que se están desplegando desde la Sociología del Trabajo que deja de lado el enfoque estruc-

10.- Sin embargo, es importante establecer un diálogo entre la Descolonialidad del trabajo con los esfuerzos que se están desplegando desde la Sociología del Trabajo que deja de lado el enfoque estructuralista y recupera la agencia y la subjetividad en el estudio de lo laboral, con la misma propuesta del Concepto ampliado de trabajo, así como con los Nuevos estudios laborales que proponen un abordaje multidisciplinario y relacional de lo laboral. Este diálogo es importante porque se trata de encontrar puntos comunes entre las diferentes perspectivas a partir de las relaciones de poder en el patrón de poder colonial, moderno, capitalista, mundial y eurocentrado.

turalista y recupera la agencia y la subjetividad en el estudio de lo laboral, con la misma propuesta del Concepto ampliado de trabajo, así como con los Nuevos estudios laborales que proponen un abordaje multidisciplinario, interpretativo y relacional de lo laboral. Este diálogo es importante porque se trata de encontrar puntos comunes entre las diferentes perspectivas a partir de las relaciones de poder en el patrón de poder colonial, moderno, capitalista, mundial y eurocentrado.

Una resignificación descolonial del concepto de trabajo debe abreviar de los aportes mencionados producidos desde los márgenes de este mundo vertical, racista, instrumental, destructor de la Madre Tierra y de la vida, del mundo de la Modernidad-Colonialidad en abierta crisis. Pero, sobre todo, la inspiración para resignificar y, en este caso, para avanzar en la descolonialidad del concepto de trabajo, es abrir nuestros sentidos hacia lo nuevo, aunque incierto y no definitivo que está emergiendo, es decir, un nuevo sistema histórico, el Buen Vivir, caracterizado por combinar racionalidades liberadoras y solidarias, por una intersubjetividad relacional, en la que se reconozca la diferencia sin que ella sea fuente de desigualdades y jerarquías, y que asocie el saber científico como el saber no científico en la producción de conocimiento (Germaná, 2011).

Esta propuesta emergente de otro sistema histórico, tiende a asociarse con ciertas imágenes que delinear (pero no fijan) sus contornos con referencia a la igualdad social y a la relacionalidad entre diversxs que establecen entre ellxs relaciones de reciprocidad, complementariedad y democracia. El trabajo como una actividad para la vida, realizada considerando el tiempo cíclico y el tiempo medido, el trabajo no despreciado sino apreciado. En este sentido, Van Kessel y Condori (1992) y Medina (2001) contribuyen a formular algunas ideas respecto del trabajo en su versión indígena.

Para Van Kessel y Condori (1992), el trabajo desde la mirada occidental es una actividad económica que permite a la persona manipular y transformar su mundo con la finalidad de obtener los bienes necesarios para su subsistencia, además de conformar parte de su identidad al avalar que cumple con un deber fundamental. En la visión andina, por otro lado, el trabajo implica garantizar la armonía y la vida en el mundo mediante una estrecha relación entre actividad y espiritualidad; todo esto en comunidad. Afirman los autores que es necesario respetar la tecnología autóctona, pues ha estado inmersa desde hace cientos de años en un proceso de adecuación que asegura el respeto a los valores y las tradiciones culturales que la rodean; apoyando así al proyecto emancipatorio de la comunidad donde surgió. El trabajo, en estas condiciones, es una especie de diálogo con el mundo que en el caso andino está formado por tres comunidades: la humana, la divina y la de la “Naturaleza”. Para mantener el equilibrio entre ellas, cada actividad económica se enmarca en rituales de producción, dotando de una dimensión simbólico-religiosa a aquello que, desde la ideología occidental, sería considerado como puramente empírico. En la concepción andina, ni la masividad ni la uniformidad del producto son el objetivo del trabajo, la particularidad de la producción se utiliza a favor, destinando las variaciones a subsidios o reparos para que nada se pierda y todas las necesidades queden cubiertas. Se toma en cuenta, además, que el comportamiento de cada miembro hacia la vida repercutirá en el resultado final de este trabajo colectivo, es decir, hay un código ético único que rige todos los aspectos de la vida, no se requiere una ética de trabajo por separado. Es por esto que la competencia tampoco necesita de una regulación adicional, consiste simplemente en una demostración de las habilidades y capacidades para ayudar a sostener a la comunidad y a su familia.

Los siguientes fragmentos pueden ser útiles para realizar el contraste entre las dos visiones de trabajo. En primer lugar, el lugar del trabajo en la vida. Así, “En la cultura occidental entendemos el trabajo como una actividad económica. Según esta visión, el trabajador se sacrifica para arrancar su existencia, su riqueza y bienestar material del medio natural que le circunda [...] En la visión occidental, además, “la naturaleza es el conjunto de los recursos naturales con que el hombre ha de trabajar, transformar y humanizar al mundo.” (Kessel y Condori, 1992: 3). Por tanto, mientras que en la cultura occidental el trabajo es una actividad productiva, separada de la vida en su conjunto y la naturaleza es una fuente de recursos, en el mundo indígena el trabajo es la reproducción de la vida en su conjunto en armonía con la “naturaleza”. De este modo, “el hombre andino tiene una visión distinta del trabajo [...] El mundo es un todo vivo [...] su trabajo es cultivar la vida del mundo en la chacra, el ganado, la casa [...] Concretamente, la chacra es fuente de vida divina y sus frutos son vivos [...] El trabajo es más que una actividad productiva, es un culto a la vida.” (Kessel y Condori, 1992: 4). “El trabajo es, para el andino, una actividad productiva y un culto sagrado en que el hombre se relaciona con el mundo ayllu en sus tres dimensiones: la comunidad humana, la comunidad divina y la comunidad natural silvestre [...] con el objetivo de cultivar la vida del todo y su integrantes.” (Kessel y Condori, 1992: 12).

En segundo lugar, el trabajo es realizado por todos los miembros de la familia teniendo como principio básico la reciprocidad: “hombres y mujeres, y aun los hijos mayores, todos participan en la labor [...] se recurre al ayni [...] prestaciones que se intercambian y son contabilizadas para ser devueltas en la misma forma y cantidad [...] el dueño recibe servicios que el día antes o después devolverá con el mismo trabajo [...] se ayudan tíos paternos, sus hijos y hermanos [...] la familia debe

ofrecer un sólido frente ante el mundo.” (Kessel y Condori, 1992: 24).

El filósofo boliviano Medina, por su parte, comenta que desde la visión occidental, la “naturaleza” es vista como exterioridad y el trabajo manual como algo despreciable. De este modo, Medina afirma respecto de la “naturaleza” que “desde el lado griego, como recuerda Hannah Arendt, en *La condición humana*, la noción de la Buena vida está ligada a la vida en la polis [...] [identifica] a la naturaleza como opuesta a la cultura”. El autor sostiene, además que “el ideal griego de la Buena Vida está, así mismo, vinculado a la actividad contemplativa, al desarrollo del intelecto, del cuerpo y de las artes, a la política y a la posibilidad de disponer de tiempo libre para hacer lo que le espíritu demande (Medina, 2001: 32).

Respecto al trabajo manual, Medina reafirma la valoración negativa existente entre los griegos, sosteniendo que “El trabajo manual rebaja la condición humana, por eso está destinado a mujeres, metecos y esclavos que no son considerados seres humanos civilizados” (Medina, 2001:32). Y el trabajo es una acción para reproducción la vida, humana y no humana, cósmica, en su conjunto: “El cosmos es entero, no quebrado por la oposición materia/espíritu; ni desintegrado por la contradicción religión-tecnología y el divorcio entre ética y economía; no partido por la separación del hombre respecto de su trabajo y por la enajenación del producto de su trabajo.” (Medina, 2001:34). El trabajo indígena es, pues, “contemplación, meditación y celebración y la Chacra [...] punto de encuentro, diálogo e intercambio de las tres comunidades que componen el Ayllu cósmico andino.” (Medina, 2001:35). En este sentido el trabajo indígena está asociado al rito y al juego: “los amerindios han ligado trabajo con juego a través de la ritualidad, que azuza una competitividad no antagónica sino de sinergia, sumamente importante, como insumo para la construcción de una

civilización cualitativa.” (Medina, 2001:35).

En síntesis, a diferencia de la visión occidental (Simon, 1987; Neffa, 1999), el trabajo en el mundo indígena no tiene una finalidad instrumental, es parte de la vida y de la búsqueda de los equilibrios cósmicos, no tiene una ética específica, se basa en la reciprocidad, y es trabajo y juego, al mismo tiempo. Estas son algunas ideas provenientes de la cultura aymara que pueden contribuir a perfilar la búsqueda de una redefinición de trabajo. Por supuesto que es necesario ahondar en el estudio de este tipo de visiones y al mismo tiempo ubicarlas en el tiempo histórico en que vivimos. Un tiempo histórico en el que el mundo está dominado por el patrón de poder colonial, moderno y capitalista, en el que las resistencias contra tal patrón de poder deben hacerse desde la vida cotidiana y construyendo otro tipo de poder, democrático.

En este sentido, la redefinición del trabajo se ubica en una lucha cotidiana entre dos estructuras de poder opuestas basadas una en la racionalidad instrumental y la otra en racionalidades liberadoras-solidarias. Y es la resistencia, la construcción de otra vida a pesar de la presencia del poder capitalista, lo que articula todos los esfuerzos y pone en tensión, en este caso, el despliegue de otras economías y de otras formas de concepción del trabajo. Este es el caso del zapatismo, para el cual el trabajo colectivo es central. En palabras de Zibechi (2015), „Los trabajos colectivos son el motor de la autonomía“. En efecto, los trabajos colectivos son el corazón del movimiento. Comenzaron mucho antes del levantamiento. Según varios testimonios, ya en 1988 se realizaban trabajos colectivos en la clandestinidad. Los trabajos colectivos se llevan a cabo en los tres niveles: tanto en las comunidades como en los municipios autónomos o en los Caracoles. Hay trabajos de mujeres y de varones; se practican en el área de salud, en las escuelas y las secundarias. Son la base de la

autonomía, en todas y cada y una de las esferas del zapatismo. Los trabajos colectivos de los zapatistas son el núcleo duro de la autonomía. Estos trabajos tienen dos dimensiones: la material y la subjetiva. A través de los trabajos colectivos los zapatistas construyeron su mundo: los Caracoles, donde funcionan las Juntas de Buen Gobierno, los municipios autónomos, todos los espacios en que funcionan las escuelas y las secundarias, las salas de salud, las clínicas y los hospitales, las tiendas y los cientos de emprendimientos comunitarios. Por eso son el motor, porque permiten levantar y sostener día a día el mundo nuevo. Ser zapatista es sinónimo de realizar trabajos colectivos. Sin estos trabajos en los que participa toda la comunidad no habría autonomía, porque deberían depender de otros, del Estado, de la solidaridad nacional o internacional. Aunque la solidaridad ha realizado importantes contribuciones materiales, el trabajo concreto corresponde a las bases de apoyo”¹¹.

En esta lucha por la descolonialidad del trabajo, no tendría sentido una mirada unilateral centrada únicamente en los aportes de los movimientos y culturas indígenas, pues hay que ensanchar la búsqueda evaluando los aportes de otras perspectivas, entre ellas del anarquismo, que se opone al trabajo instrumental y enfatiza la horizontalidad, la creación y el juego, y la propuesta de Marx, de los dos reinos, el de la necesidad y de la libertad, en los que el trabajo es obligación y disfrute, respectivamente, y en este último caso, dice Diez (2014: 428), se trata de “un impreciso trabajo libre, enteramente al servicio de la plena expresión y realización de las diferentes cualidades y dimensiones de los seres humanos”. En esta vertiente, Noguera (2002: 151) propone que en Marx se pueden encontrar tres dimensiones del trabajo: trabajo como actividad orientada a un fin (cognitivo-instrumental o teleológica; trabajo como in-

teracción social y comunicación (práctico-moral, o social) y trabajo como autoexpresión práctica del ser humano (estético-expresiva).

Black (s/f), desde el anarquismo, plantea la abolición del trabajo, porque el trabajo sería la causa de casi toda la miseria de este mundo, porque el trabajo es resultado de la dominación y es una acción forzada. Sostiene que su “definición mínima del trabajo es labor forzada, es decir, producción impuesta. Ambos elementos son esenciales. El trabajo es producción impuesta por medios económicos o políticos, por la zanahoria o el látigo (la zanahoria es sólo el látigo por otros medios). Pero no toda creación es trabajo. El trabajo nunca es hecho por amor al trabajo mismo, sino para obtener un producto o resultado que el trabajador (o, con más frecuencia, alguien más) recibe del mismo. Esto es lo que el trabajo debe ser. Afirma que rechazar el trabajo no significa que tenemos que dejar de hacer cosas, sino crear una nueva forma de vivir basada en el juego; en otras palabras, una convivencia lúdica, comensalismo, o tal vez incluso arte, basada en una aventura colectiva en alegría generalizada y exuberancia libremente interdependiente. El juego es voluntario, y lo que se espera no son resultados, sino siendo la recompensa espera la experiencia que se obtiene de la actividad misma.

Black sostiene que se puede encontrar en las sociedades primitivas contemporáneas una visión distinta del trabajo basada en una “concepción de balance en la vida, y por ello trabajan un día sí y otro no, el día de descanso destinado a „recobrar el poder y salud perdidos“. Y esta visión también estaba presente en Europa hasta el siglo XVIII, cuando empezó a imponerse la disciplina del tiempo capitalista, suprimiendo progresivamente los días festivos y de reposo. Apoyándose en Shalins, Black destaca la intermitencia en el trabajo, la abundancia del tiempo libre y ejercicio de una actividad intelectual y física, que rea-

11.- Sobre el trabajo colectivo en el zapatismo ver Maraño (2014a).

lizaban los cazadores y recolectores, satisfaciendo la definición schilleriana de juego, entendido como la única ocasión en que el hombre realiza su completa humanidad al dar completa expresión a ambos lados de su naturaleza: pensar y sentir. El juego y la libertad debían ser, en lo referente a la producción, coextensivos.

Si retomamos los aportes de Marx del reino de la necesidad y de la libertad, del juego en el sentido anarquista que implica la expresión del pensar y sentir de los humanos, y las prácticas indígenas que consideran al trabajo articulado a la armonía y la vida en el mundo a través de la asociación entre actividad y espiritualidad, podríamos tener un punto de partida para una definición descolonial del trabajo, que parta como afirma Ceceña (2014: 17-18) de entender la producción y el trabajo como espacios de libertad y de goce en los que se establece la relación con otros sujetos (el maíz, las aves, etcétera). Se produce como un acto social y no económico, ya que la producción y el trabajo son un ejercicio de reafirmación de la vida, lo que implica también el ejercicio y la recreación de la politicidad, y no un mal necesario o un simple medio para garantizar la sobrevivencia. El trabajo no es equivalente al empleo, la vida no se resuelve con empleo sino reinventando la complementari-
dad. Es decir, la recuperación del trabajo como acto social e intersubjetivo es en sí misma contradictoria con la manera capitalista de entender la producción o el trabajo productivo. El trabajo que cuida y reproduce la vida considera a esta en un sentido amplio, no se reproduce un tipo de vida sin las otras; es preciso regenerar el entramado completo de la vida para dar condiciones de futuro a la misma humanidad.

El trabajo en la visión indígena no puede reducirse a un hecho económico sino es un elemento para reproducir la vida en su conjunto, humana y no humana. En este sentido, una visión descolonial de trabajo debe incorporar las actividades

que las mujeres realizan para la producción y reproducción del trabajo y de la vida, pues como afirma Gutiérrez comentando los aportes de Federici al pensamiento feminista, el mundo capitalista no puede ser comprendido a cabalidad –para avanzar en su crítica– si únicamente se miran los bucles de la producción de mercancías, de su distribución y consumo, es decir, de lo que suele llamarse “reproducción del capital”. Existe otro gran ámbito de la vida social que se ubica más allá, por debajo, adentro, en contra y más allá de los incesantes procesos de “producción y reproducción del capital”: son los múltiples mundos siempre regenerados por los esfuerzos incesantes hechos sobre todo por mujeres –aunque no únicamente– por mantener y sostener la vida, por ampliar sus posibilidades de gozo y disfrute, por reproducir material y simbólicamente la vida humana y no humana, día tras día, año tras año, generación y generación (Gutiérrez, 2015: 171).

Esta definición descolonial del trabajo, requiere, necesariamente, repensar la noción dominante de economía, reconocer la existencias de diversas economías basadas en la reciprocidad¹², a las que podemos denominar “solidaridad económica” (Marañón, 2016a y 2016b). El trabajo descolonial tendría que estar asociado a otro sistema histórico que no se apoye en la racionalidad instrumental (medios-fines), sino en racionalidades solidarias y liberadoras y que tenga como horizonte histórico el Buen Vivir¹³. En tanto descolonial, el trabajo se vincula con la solidaridad económica, conjunto de relaciones sociales que tienden a la reciprocidad, a la desmercantilización, a la racionalidad y al autogobierno, para la satisfacción de las necesidades básicas y la reproducción integral de la vida, desde una acción emancipadora y solidaria, entre los humanos con la Madre

12.- Sobre la discusión acerca de la reciprocidad, ver López (2014).

13.- Ver sobre el Buen Vivir, Acosta (2014), Quijano (2011) y Marañón (2014b) y Marañón y López (2016).

Tierra. En este sentido descolonial, la solidaridad económica es una forma de control del trabajo no heterónoma que articula tanto a la reciprocidad como a la producción mercantil simple, así como al trabajo femenino orientado a la producción y reproducción de la vida.

En la perspectiva del Buen Vivir, la descolonialidad del trabajo puede abreviar de la noción de valor de uso, propuesta por Marx, a condición de alejarse de lo occidental como civilización naturalizada¹⁴, con sus problemas de produccionismo y consumismo, y de pensar que el modo de vida occidental (moderno-colonial, centrado en el desarrollo-progreso, en la dominación de la naturaleza, y en la clasificación jerárquica de la población a partir de la idea de raza) es la base para instituir una sociedad alternativa¹⁵.

Si desacoplamos el valor de uso de lo occidental como algo naturalizado y lo articulamos al Buen Vivir, habría la posibilidad de pensar en una redefinición de la producción y de las áreas productivas que deberían ser impulsadas y de las áreas productivas que deberían ser suprimidas. En este sentido, afirma Baschet (2014: 80-81) se trata de eliminar la lógica del valor, de la producción-para-la-ganancia y del trabajo-para-la-sobrevivencia, de lo que se desprende la supresión de armamentos y equipos militares, de la agroquímica, de diversas actividades financieras, actividades burocráticas, de la agroindustria mercantilizada, entre otras. Sería necesario redefinir el consumo. Todo este proceso sería realizado a partir de decisiones colectivas.

De este modo, una propuesta de definición del trabajo descolonial sería una actividad que conjugue el trabajo y la vida, reinstale la alegría del trabajo basado en la reciprocidad entre los seres humanos y con la Madre tierra, vincule a todos

los seres vivos sin jerarquías de sexo-género, de “raza” y económicas así y sin relaciones de dominación y explotación, en un horizonte histórico de sentido orientado al Buen Vivir. El trabajo no puede ser entendido solo como una acción encaminada a satisfacer las necesidades básicas sino a reproducir la vida en su conjunto, razón por la cual debe reconocer la contribución de las mujeres a la producción y reproducción de la vida.

Esta definición descolonial del trabajo, finalmente, debe, necesariamente abreviar de las primeras críticas a la Modernidad-Colonialidad, realizadas por Guamán Poma de Ayala en el siglo XVII, Otobah Cuogano, una centuria después, y Mariátegui en el siglo XX.

Guamán Poma (1996) muestra que los pueblos “indios” ya colonizados siguen reproduciendo, con dificultades debido al despojo y desestructuración de sus modos de vida, el trabajo de los días en ambiente de reciprocidad y fiesta. Otobah (1787), realiza una radical crítica a la esclavitud en el capitalismo. Mariátegui, plantea el socialismo indoamericano a partir de las prácticas colectivas que se continuaban reproduciendo en las comunidades indígenas del Perú (Germaná, 1995).

Si esta reflexión sobre la colonialidad del “trabajo” es, en sí misma, una subversión epistémica, es indispensable una lucha en el ámbito de las palabras y las miradas, como sostiene Gustavo Esteva (2013) y discutir cómo mentar el “trabajo” en una perspectiva descolonizada: ¿hacer?

En este caminar caracterizado por la desobediencia epistémica, es importante también plantear el tipo de autoridad colectiva involucrada en la gestión del trabajo. Applebaum (1987), en su texto Aspectos universales del trabajo sostiene que uno de los rasgos organizativos del trabajo es su verticalidad. Su enfoque nos remite, pues, a la visión eurocéntrica de la eterna e inmodificable división

14.- Ver la crítica de Lander a la visión de Marx en Lander (2008).

15.- En este sentido, son muy importantes los desarrollos teóricos que hace Echevarría (2001) sobre el valor de uso.

de las relaciones de mando y obediencia, entre los que mandan y los que obedecen, y de la reproducción de la institucionalidad estatal para salir “del estado de naturaleza”.

A este respecto, es importante destacar la propuesta zapatista de mandar-obedeciendo, como el mecanismo de regulación del trabajo colectivo y de la vida social en su conjunto¹⁶, de modo que, en palabras de Quijano (2007b), exista una estrecha imbricación entre reciprocidad simétrica en el trabajo y comunidad, entendida esta última como la toma colectiva y horizontal de decisiones. Se trata de senti-pensar y practicar la vida social micro y macro a través de una regulación pública no estatal, con una institucionalidad diferente a la del Estado (nación), porque esta es el sustento de la dominación y se despliega con una razón instrumental¹⁷.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2014). “El Buen Vivir, una alternativa al desarrollo”, Pablo Quintero (Coordinador), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*, Buenos Aires: Editorial del Signo.
- Applebaum, Herbert A. (1992). *The concept of work: ancient, medieval, and modern*. The University State of New York.
- Applebaum, Herbert (1987). The Universal Aspects of Work, en H. Applebaum (Editor), *Perspectives in Cultural Anthropology*, New York: State University of New York Press..
- Aristóteles, *Política*, s/f.
- Bagú, Sergio, Marx-Engels (1972). *Diez conceptos fundamentales en proyección histórica*,
- D.F, México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Baschet, Jerome (2014). *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, Buenos Aires, Argentina: Futuro Anterior-NED ediciones.
- Black, Joe (s/f). *La abolición del trabajo*. <<http://colectivolibertariodisidente.blogspot.mx/p/la-abolicion-del-trabajo-por-bob-black.html>>
- Ceceña, Ana (2014). “Del Desarrollo al “Vivir Bien, México, la subversión epistémica”, en Alicia Girón (Coordinadora), *Del “vivir bien” al “buen vivir”*, D.F, México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- Cugoano, Ottobah (1787). *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of the slavery: and commerce of the human species, humbly submitted to the inhabitants of Great-Britain*. London.
- De la Garza, Enrique (2010). *Hacia un concepto ampliado de trabajo. Del concepto clásico al no clásico*, Barcelona: Ed. Anthropos/UAM.
- Diez, Fernando (2014). *Homo-Faber, Historia intelectual del trabajo*, Madrid: Siglo XXI, pp. 1645-1945.
- Echevarría, Bolívar (2001). *Definición de cultura*, México, Facultad de Filosofía y Letras, D.F, México :UNAM.
- Esteva, Gustavo (2013). *Tiempos de indignación, tiempos de reflexión*, en *Rebelarse desde el nosotros*. Porque desde el abismo es imposible vivir sin lucha, Querétaro: En cortito que’s para largo.

16.- Ver Maraón (2014b).

17.- Al respecto ver Quijano (1988) y Maraón (2016c)

- Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, 2013, Madrid, Traficantes de sueños.
- Fontana, Josep (1982). *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Friedman, George (1992). *Introducción y metodología*, en George Friedmann y Pierre Naville, *Tratado de Sociología del Trabajo I*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Genovesi, Antonio (1786). *Lecciones de Comercio o bien de Economía Civil*, Viuda de Ibarra, hijos y compañía, Madrid.
- Germaná, César (1995). *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima: Empresa Editora Amauta.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1996). *Nueva Crónica de Buen Gobierno*, Caracas, Tomo II, Biblioteca Ayauchó.
- Gutiérrez Aguilar Raquel (2015). A propósito del trabajo de Silvia Federici. Colocar la reproducción material y simbólica de la vida social y la capacidad humana de producir lo común como punto de partida para la reflexión crítica y la práctica política., *El Apantle, Revista de Estudios Comunitarios*, N° 1, Octubre 2015. Puebla-México.
- Lander, Edgardo (2008). *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente: verdad, ciencia y tecnología*, Caracas: Fundación Editorial El perro y la rana.
- Locke, John (s/f). Segundo tratado sobre el gobierno civil, <http://car.virtus360.com/moodle/pluginfile.php/7259/mod_resource/content/1/Locke/0001_Locke_-_Segundo_tratado_sobre_el_gobierno_civil.pdf>
- López, Dania (2014). “La reciprocidad como lazo social fundamental entre las personas y con la naturaleza en una propuesta de transformación societal”, en Boris Marañón (coordinador), *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, DF, México: IIEc-UNAM/Clacso.
- Marañón, Boris (2016a). “De la economía (social) y solidaria hacia la solidaridad económica, los Buenos Vivires y la Descolonialidad”, *Revista Cooperativismo y Desarrollo* (24).
- Marañón, Boris (2016b). Notas sobre la solidaridad económica y la descolonialidad del poder, en Boris Marañón Pimentel (Coordinador), *Políticas para la solidaridad económica y el Buen Vivir en México*, México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- Marañón, Boris (2016c). Notas sobre lo “público” y lo “privado” para la reproducción ampliada de la solidaridad económica y del Buen Vivir, en Boris Marañón Pimentel (Coordinador), *Políticas para la solidaridad económica y el Buen Vivir en México*, México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- Marañón, Boris y Dania López (2016). “Del desarrollo capitalista al buen vivir, desde la descolonialidad del poder”, *Intersticios*, 5, (10): <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/15767>>

- Marañón Boris (2014a). "La solidaridad económica en el Buen Vivir. Tendencias recientes (En América Latina y en Chiapas, México)", ponencia presentada en el Congreso ALASRU *Sociedades Rurales Latinoamericanas: Diversidades, contrastes y alternativas* D.F., México, 6 al 11 de octubre.
- Marañón, Boris (2014b). "Crisis global y descolonialidad del poder. La emergencia de una racionalidad liberadora y solidaria", en Boris Marañón (Coordinador). *Buen Vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, D.F., México: Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- Noguera, Antonio (2002). El concepto de trabajo y la teoría social crítica, *Papers* 68, 141-168.
- Marx, Karl (1982a). *El capital, Tomo I/Vol. I, Libro primero. El proceso de producción del capital*, D.F., México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1982b). *El capital, Tomo I/Vol. II, Libro primero. El proceso de producción del capital*, D.F., México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1969). *Historia crítica de la teoría de la plusvalía (I). Obras escogidas Tomo III*.
- Mayo, Ariel (2013). *Locke, la propiedad privada y el trabajo en los orígenes del liberalismo*, <<http://miseriadelasociologia.blogspot.mx/2013/06/locke-la-propiedad-privada-y-el-trabajo.html>>
- Medina, Javier (2001). *Suma Javier Qamaña, La comprensión indígena de la buena vida*, La Paz, Bolivia: Federación de Asociaciones Municipales de Bolivia : GTZ, Proyecto de Apoyo a la Gestión Participativa Municipal.
- Neffa, Julio César (1999). Actividad, trabajo y empleo: algunas reflexiones sobre un tema en debate, *Orientación y Sociedad*. v.1 La Plata ene./dic.
- Quijano, Aníbal (2011). "Bien Vivir" Entre el "desarrollo" y la Des/Colonialidad del Poder", *Revista, Ecuador Debate*, Quito, Centro Andino de Acción Popular CAAP, (8): 77-87, diciembre.
- Quijano, Aníbal (2007a). *Colonialidad del poder y clasificación social*, en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Editores), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pesar, Universidad central-IIESCO, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, Aníbal, (2007b). "¿Sistemas alternativos de producción?" en José Luis Coraggio (Organizador), *La economía social desde la periferia*, Buenos Aires: Contribuciones latinoamericanas, Universidad Nacional de General Sarmiento-Altamira.
- Quijano, Aníbal (1998). *Un fantasma recorre el mundo*, Revista Del Instituto De Estudios Avanzados, No. 34, 1998, Sao Paulo.
- Quijano, Anibal (1988). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política. <<http://buenvivirunam.wixsite.com/unam/semillas-y-puquiales>> _San Agustín, s/f, La ciudad de Dios,<<https://docs.google.com/file/d/0B0fWQcW3AnDONTRmYWYyN2ItN2FiZS00Mj-JlLTg0OTMtNjc1OGE2ZmYzNWEx/edit?hl=en>>
- Santo Tomás de Aquino (s/f). *Del gobierno de los príncipes*, <www.statveritas.com.ar>

- Simón, Ives (1987). *Trabajo, Sociedad y cultura*, Caracas: Ifedec.
- Smith, Adam (2014). *Investigación sobre las naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, D.F. , México: Fondo de Cultura Económica.
- Van Kessel, Juan y Dionisio Condori Cruz (1992). *Criar la vida. Trabajo y tecnología en el mundo andino*, Santiago de Chile: Editorial Vivarium.
- Várnagy, Tomás (1999). *El pensamiento político de Martín Lutero, en La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, Buenos Aires: CLACSO.
- Zabala Argüelles (compiladora) (2008). *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, Bogotá, Colombia.
- Zibechi, Raúl (2015) “Los trabajos colectivos como bienes comunes material/simbólicos”, *El Apantle, Revista de estudios comunitarios*, Puebla, México, Sociedad Comunitaria de Estudios Estratégicos (1): Octubre.

Boris Marañón Pimentel

Boris Marañón es investigador del Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México. Doctor en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Económicas, UNAM. Problemas de interés: la Solidaridad económica, el Buen Vivir, la Descolonialidad del Poder, la Descolonialidad del trabajo, Metodologías de co-investigación.

Institución:

Instituto de Investigaciones Económicas-IIIEc,
Universidad Nacional Autónoma de México

Dirección:

Circuito Maestro Mario de la Cueva, Ciudad de la Investigación en Humanidades, CU, Ciudad de México, CP 04510

Correo electrónico:

bolin88@servidor.unam.mx