



Os universos da economia solidaria: economias morais e relações sociais na região sul-americana

Isabelle Hillenkamp

► To cite this version:

Isabelle Hillenkamp. Os universos da economia solidaria: economias morais e relações sociais na região sul-americana. A. R. de Souza et M. Zanin (dir.), Economia solidária e os desafios globais do trabalho, São Carlos (Brésil), Editora UFSCar, 2017. ird-01963651

HAL Id: ird-01963651

<https://ird.hal.science/ird-01963651>

Submitted on 21 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

OS UNIVERSOS DA ECONOMIA SOLIDÁRIA: ECONOMIAS MORAIS E RELAÇÕES SOCIAIS NA REGIÃO SUL-AMERICANA

Isabelle Hillenkamp, IRD-CESSMA

A “ressurreição” da economia solidária no Brasil (SINGER, 2002) e na América do Sul a partir da década de 90, primeiro em iniciativas da sociedade civil e posteriormente em processos de institucionalização e políticas públicas, provocou importantes debates acadêmicos e políticos. Muitas vezes, porém, esses debates foram dominados pela oposição entre defensores da economia solidária e observadores críticos. Para os primeiros, a economia solidária representaria uma maneira de produzir meios para existência oposta radicalmente ao capitalismo, ao ser baseada em outros valores – segundo as correntes, a cooperação, a caridade, a reciprocidade ou ainda a complementariedade. Para os segundos ao contrário, os valores que os atuantes da economia solidária se atribuem não os impedem e, às vezes, favorecem sua instrumentalização dentro do modo de produção capitalista.

Neste texto, identificamos duas condições necessárias para sair desse impasse. Primeiramente, salientamos a importância duma posição epistemológica bastante peculiar que, sem descartar a necessidade de uma análise crítica, considera que a realidade não é limitada pelo que existe, mas que reserva um certo número de *potenciais* a serem revelados (SOUSA SANTOS, 2002). Desta maneira, se consideram as relações sociais dentro das quais os atores da economia solidária estão inseridos e diante das quais eles tentam desenvolver seus próprios valores e princípios, em práticas que podem ser apenas emergentes. Essa posição implica, em particular, uma reconstituição dos tempos longos nos quais se constroem as relações sociais e os valores e princípios da economia solidária.

Em segundo lugar, trata-se de levar em conta a multiplicidade dos universos dentro dos quais as práticas de economia solidária se encontram inseridas e mediante os quais assumem seu significado: por trás da bandeira comum da economia solidária sul-americana, encontram-se correntes tão distintas quanto a autogestão, o cooperativismo e o socialismo utópico ; a teologia da liberação, a

caridade e a doutrina social da Igreja católica ; o Viver bem e a economia comunitária ; e alguns movimentos feministas, isso apenas para citar alguns.

Baseando-se na literatura, em pesquisas anteriores na Bolívia e numa pesquisa exploratória no Brasil realizada em 2014, este texto¹ propõe uma aproximação das grandes tendências e raízes ideológicas da economia solidária na região sul-americana. Ele distingue, sem pretensão à exaustividade, uma economia moral da autogestão, da caridade católica, do Viver bem e questiona a possibilidade de uma economia solidária feminista.

I. A economia moral da autogestão

Democratização das relações de trabalho, igualdade dos direitos, propriedade social dos meios de produção e cooperação, são algumas palavras de ordem que orientam a visão de economia solidária como modelo de autogestão. Elas traçam uma trajetória histórica que, desde o século XIX, coloca-a enquanto economia moral frente ao modo de produção capitalista.

As raízes dessa economia são identificadas geralmente com o associativismo operário e camponês europeu da primeira metade do século XIX, através das primeiras experiências de cooperativas de produção, consumo e crédito ou ainda no modelo do falanstério do francês Charles Fourier, que manifestam as reações de trabalhadores frente à expansão do capitalismo industrial. Com as migrações europeias do fim do século XIX, este modelo se exporta e se adapta à região sul-americana. Nesse contexto, a situação dos trabalhadores pode ser caracterizada, em forma geral, em função à expansão do sistema-mundo capitalista sob uma base neocolonialista. Aparecem fundos vindos da Grã-Bretanha, da França e dos Estados Unidos para serem investidos na modernização das grandes explorações agrícolas, da exportação de matérias primas e dos sistemas de transporte. Na esfera local, a oligarquia política e econômica controla o trabalho das populações negras reduzidas à escravidão ou dos povos indígenas submetidos a sistemas de exploração do tipo feudal. Diante desses sistemas, os colonos europeus criam, notadamente no cone Sul, cooperativas de crédito, de produção e de consumo ;

¹ Uma versão mais detalhada deste texto foi publicada em francês em B. Castelli, I. Hillenkamp e B. Hours, *Économie morale, morale de l'économie*, Paris, L'Harmattan, 2015.

alguns experimentam os falanstérios. Embora, aos olhos de seus promotores, estas experiencias representam uma forma emancipadora de organização do trabalho e mesmo, para alguns, a fundação possível de um outro modo de produção, muitas delas não vingarão; outras serão apropriadas pela população de origem europeia e não a local.

Durante a primeira metade do século XX, os regimes oligárquicos são gradativamente derrubados em toda a região. Eles são substituídos por regimes populares do tipo nacionalistas, que por sua vez cederão posteriormente seu lugar aos regimes militares. A reorganização econômica e política que seguirá, na base do capitalismo de Estado e do desenvolvimentismo, das políticas contra a deterioração dos termos de troca e voltadas para a industrialização, obrigam as organizações autogestionárias a se reposicionarem ou a se renovarem. As cooperativas agrícolas ilustram, em particular, o novo equilíbrio que busca-se entre a inclusão nas políticas do Estado e a conservação de espaços de auto-organização.

Já nos anos 80 e 90, algumas organizações econômicas camponesas, como por exemplo as OECAs (*Organizaciones económicas campesinas*) na Bolívia, se afirmaram como núcleo duma nova autogestão camponesa, no duplo contexto das políticas econômicas de ajuste estrutural e do fortalecimento da sociedade civil. Em outros países da região, especialmente no Brasil, na Argentina e no Uruguai, a renovação da autogestão nessa época encontra um outro vetor importante: a recuperação das fábricas, que se multiplicam frente a crise econômica e com o apoio de organizações da sociedade civil e do novo sindicalismo. Nesse contexto, a autogestão tem aos poucos suas bases teóricas revistas como um meio para manter a empregabilidade de trabalhadores que, de outro jeito, seriam condenados ao desemprego, dada as evoluções tecnológicas determinadas pela busca de lucro no modo de produção capitalista (SINGER, 1998). Graças à participação direta dos trabalhadores na gestão das empresas, mas também à participação política junto às comunidades locais e nas redes de economia solidária, as fábricas recuperadas se mostram como vetores de radicalização da democracia.

Esta visão mostra tanto a força do modelo de autogestão enquanto economia moral diante dos danos do capitalismo, hoje financeiro, quanto o risco de

idealização resultante da focalização na contestação deste modo de produção. Muitas iniciativas populares, como as cooperativas de catadores, os inúmeros grupos de mulheres, do campo e dos bairros desfavorecidos da cidade, que associam atividades de geração de renda e organização de trabalho reprodutivo, ou ainda as cooperativas rurais, se situam na realidade *nos interstícios* do modo de produção capitalista e garantem a sua reprodução, tendo no entanto como base formações sociais distintas e podendo ser qualificadas de solidárias (GAIGER, 2003). A consolidação da autogestão como economia moral requer uma abrangência realista de sua relação complexa com o modo de produção capitalista: estabelecer coerência entre a afirmação de princípios e valores internos, o posicionamento nas relações e no modo de produção e o projeto político não faz senão reforçar este último.

II. A economia moral da caridade católica

No conjunto do sub-continente latino-americano, os “excluídos”, mulheres, jovens, índios, negros em particular recebem o apoio de agentes da Cáritas ou de pastorais sociais para participar da economia popular solidária. É frequente que os agentes da Igreja tenham a mesma visão dos defensores da autogestão no sentido de quererem se afastar dos modos capitalistas de ser e viver e favorecer a aplicação dos direitos. Mas seu núcleo ético é distinto, centrado em uma visão de caridade libertadora e guiada pela utopia da construção do Reino de Deus na terra.

Desde o fim do século XIX, o lugar concedido aos pobres ocupa um espaço importante nas discussões dos círculos eclesiais durante as quais elabora-se a doutrina social da Igreja católica. No encíclico *Quadragesimo Anno* (1931), esta doutrina afirma o princípio da estreita relação entre evangelização e engajamento social. Durante a segunda metade do século XX, a corrente da teologia da libertação latino-americana apropria-se dessas ideias para lhes dar um novo sentido, no qual os pobres envolvem-se atores de sua própria liberação. Determina-se uma dupla evolução no pensamento católico, ao afirmar uma posição que parte da práxis, e não mais da especulação teológica, e ao privilegiar a solidariedade horizontal, objetivando a liberação dos pobres por eles mesmos, sob a solidariedade vertical da assistência.

Essas correntes se desenvolvem em primeiro lugar no contexto da guerra fria e depois durante as ditaduras militares, o que implica diferentes restrições. Na Bolívia, Cáritas e as pastorais sociais, fundadas respectivamente em 1958 e em 1964, têm suas raízes simultaneamente na doutrina social da Igreja e nos programas de assistência de apoio estrangeiro. Durante os anos 1960 e 1970, essas instituições participam de programas tão diferentes como formação para a população, defesa dos direitos humanos e campanhas de solidariedade, por um lado, e a distribuição de alimentos, de medicamentos e de roupas para a agência norte-americana USAID, por outro lado. Desde sua origem, elas oscilam entre caridade assistencial por um lado, caridade libertadora, educação popular e militância por outro lado. No Brasil na mesma época, a resistência contra o regime militar se impõe como "missão prioritária" para a Igreja católica progressista (SOUZA, 2007). De fato, os exemplos emblemáticos de cooperativismo popular existem; mas em geral, essas experiências não deixam de ser casos isolados e a teologia da libertação se afirma em primeiro no plano político.

Durante os anos 1980, a configuração política, social e econômica muda radicalmente. Novos espaços de defesa dos direitos e de organização da sociedade civil se abrem, ao mesmo tempo que a situação socioeconômica das populações pobres se degrada fortemente. Em diversos países da região, novos projetos da Igreja são criados para acompanhar os pobres em projetos que vão da simples sobrevivência à organização coletiva de natureza sociopolítica. Os Projetos alternativos comunitários de Cáritas no Brasil; a fundação *Maquita Cushunchic Comercializando como Hermanos*, inspirada pela teologia da libertação, no Equador ; a Rede latino-americana de comercialização comunitária (RELACC), são alguns exemplos dele.

De uma maneira geral, os valores da Igreja ligados à justiça e à caridade são incorporados durante este período nos projetos a favor dos pobres visando atenuar as condições adversas criadas pela crise econômica e sua solução neoliberal. Focada na criação de laços comunitários, o acompanhamento destas populações pela Igreja se reivindica normalmente libertador, porém a tensão de um modelo de assistência que protege e domina ao mesmo tempo parece inerente a este tipo de ação.

Essa tensão torna-se provavelmente mais visível a medida que a corrente católica se depara com outros movimentos sociais defensores do projeto de uma economia popular solidária. No Brasil, este período é marcado, em relação à Caritas, pela transição do vocabulário de projetos alternativos comunitários, centrado na comunidade e no desenvolvimento local, para o da economia popular solidária, introduzindo noções de solidariedade em redes e de movimento de economia solidária (SOUZA, 2007, p. 163). Em 2001, a Cáritas brasileira faz parte, junto a outras onze organizações e redes nacionais, do Grupo de trabalho de economia solidária que dará origem, em 2003, ao Fórum Brasileiro de Economia Solidária e a Secretaria Nacional da Economia Solidária. Na Bolívia, observa-se um processo similar de alargamento dos programas sociais da Cáritas indo de uma perspectiva familiar e comunitária para uma ação organizada em redes dentro da economia solidária. Com a chegada ao poder de Evo Morales em 2006, os atores se reúnem para elaborar propostas políticas no contexto da Assembleia Constituinte. Cáritas tem um papel importante nesta mediação. Em 2009, a instituição participa do conselho do novo Movimento de Economia Solidária e de Comércio Justo (MESyCJ), que pretende se constituir enquanto órgão de representação nacional.

Em geral, Cáritas mantém seu engajamento a favor dos pobres através de seu apoio à economia popular solidária. Porém, no que diz respeito, pelo menos, às representações regionais ou nacionais, sua posição se mostra mais complexa e delicada diante dos atores que defendem outros horizontes ideológicos. Em alguns contextos, como na Bolívia, o engajamento da Cáritas a favor de uma caridade libertadora, e não assistencialista, foi questionado pelas organizações de produtores.

Finalmente, é preciso situar a ação da Cáritas dentro da própria posição da Igreja católica que permanece, na maioria dos países da região, nitidamente conservadora. Partindo desse ponto de vista, esta ação constitui também uma resposta à concorrência religiosa vinda notadamente do neopentecostalismo. Contribui para a legitimidade moral da Igreja católica assim como para "o 'equilíbrio em tensão' católico contemporâneo" (SOUZA, 2007, p. 166).

III. A economia moral do Viver bem

Uma terceira interpretação da solidariedade enquanto fundamento de uma economia moral vem da afirmação do modelo de Viver bem (*Vivir bien* ou *Buen vivir*) em alguns países da região, em particular a Bolívia e o Equador. Associado aos *campesindios* - “camponeses-índios”, segundo a expressão do mexicano Armando Bartra – expressa uma crítica radical à dominação capitalista e pós-colonial. Aponta uma série de separações artificiais, como as entre o humano e a natureza, a produção e a reprodução, o econômico, o social e o político e, sob uma visão epistemológica, o objeto e o sujeito. À busca do lucro e da acumulação, o Viver Bem opõe o valor da vida e dos princípios de solidariedade, complementaridade, harmonia e reciprocidade. Pretende substituir as maneiras de ver eurocentrista por cosmovisões fundadas em formas de espiritualidade e de organização próprias da região.

A Bolívia é um bom exemplo deste modelo, sua justificação étnica, suas mutações e sua conjuntura atual. O ponto de partida contemporâneo deste processo pode ser observado no movimento dito “katarista”² que se afirma durante os anos 1970 sobre a base da reconstrução duma identidade e uma ideologia indianista. Denunciando a assimilação dos povos indígenas como simples camponeses e a cooptação de seus dirigentes pelos militares no poder, coloca em questão a visão reduzida de classe que, omitindo as identidades étnicas, permitiu esta assimilação e, em 1979, cria sua própria organização, a Central Sindical Única de Trabajadores Camponeses da Bolívia (CSUTCB).

Com o fim das ditaduras em 1982, a recuperação do saber e de cosmovisões indígenas ganha espaço. Instituições econômicas seguindo os princípios de solidariedade comunitária são documentadas, como a *mita* (turno obrigatório nos trabalhos agrícolas ou outros), a *minca* e o *ayni* (prestação de trabalho em benefício geral ou particular). *Ayllus* (comunidades originárias) são recriadas (TICONA ALEJO, 2003). Do ponto de vista político, os anos noventa começam com uma marcha histórica em favor do Território e da Dignidade, guiada pelas organizações indígenas das Terras Baixas. Ela conduz ao reconhecimento, nas

² Fazendo referência ao chefe aymara Tupac Katari que liderou a insurreição contra os Espanhóis em La Paz em 1781.

iniciativas legislativas e políticas dos governos neoliberais dessa década, dos territórios e dos direitos dos povos indígenas e do caráter multicultural e pluriétnico da nação boliviana. O aumento do poder dos movimentos indígenas continua no início dos anos 2000 através da contestação do modo de produção capitalista e de sua base pós-colonial. Em 2002, a Marcha pela Soberania, o Território e os Recursos Naturais reúne organizações indígenas das Baixas e Altas Terras e resulta na promessa do governo de abrir uma Assembleia Constituinte.

Esta promessa é finalmente cumprida em 2006 por Evo Morales, autodenominado primeiro presidente indígena da Bolívia. Com sua chegada ao poder, o quadro geral de interpretação hegemônica da história nacional e os referenciais de comunidade política e de cidadania se transformam radicalmente. Nos discursos políticos, o horizonte societal é agora definido pelo vocabulário do Viver bem, da Terra Mãe, do pluralismo político e econômico, da comunidade e da solidariedade. A Constituição aprovada em 2009 ratifica esta visão ao reconhecer o Viver bem (*suma qamaña*) como “princípio ético-moral” da sociedade e da economia “plurais” e do novo Estado “plurinacional” boliviano. Duas leis³ a sucedem reconhecendo as organizações econômicas camponesas (OECAs) e as organizações econômicas comunitárias (OECOMs) como sujeitos políticos, esta última não existia até 2011.

A radicalidade da afirmação do Viver bem enquanto economia moral é um marco na história da Bolívia, mas que conduz rapidamente a uma série de empecilhos decorridos de uma concepção limitada deste modelo. Segundo a interpretação governamental, o Viver bem seria uma expressão dos modos de vida dos povos indígenas que teriam resistido à penetração do mercado e do sistema capitalista mantendo um modo de organização solidário dentro de suas comunidades (MEDINA, 2008). A categoria de OECONOM resulta desta interpretação. Ela tende a negar a heterogeneidade da economia popular de ascendência indígena, que vai das explorações agrícolas familiares, às cooperativas agrícolas e populares, às comunidades ditas “tradicionais” dentro das quais se combinam propriedade privada e coletiva, aos trabalhadores urbanos fazendo uso de diversas estratégias

³ Lei nº144 da Revolução produtiva comunitária agrícola de 2011 e lei nº338 para a Integração da Agricultura familiar e soberania alimentar de 2013.

de sobrevivência. Ela omite as articulações constantes e passadas da economia popular com o mercado (LARSON e HARRIS, 1995) e sua relação complexa com o modo de produção capitalista. Finalmente, esta posição, e a imprecisão em torno da categoria da OECOM, provocou um conflito entre organizações sociais para o acesso às políticas públicas.

Longe de ser uma simples “recuperação” de valores e de modos de vida “tradicionais”, a realização do Viver bem requer uma reinvenção cultural, política e econômica. Para ser uma alternativa pós-neoliberal e des-colonial, ele deve *tornar-se* um eixo articulador de diversas propostas de democratização – humanistas, ambientalistas, feministas e mesmo religiosas –, além das simples posições camponesas e étnicas.

IV. Uma economia moral feminista ?

Enquanto a economia popular solidária se posiciona explicitamente diante das relações capitalistas e pós-coloniais nas correntes autogestionárias, católicas ou comunitárias, seu caráter feminino e sua possível contribuição para uma economia moral feminista passam geralmente despercebidos, embora a participação das mulheres nas práticas solidárias seja massiva em toda a região. Seus fundamentos possíveis são o reconhecimento do trabalho invisível das mulheres ; a valorização de diferentes lógicas socioeconômicas, que não se reduzem em apenas maximizar o lucro ; e o reconhecimento de diferentes formas de riqueza cujo critério decisivo poderia ser a dignidade da vida.

Para entender melhor seu significado, é preciso, junto às feministas latino-americanas, reexaminar os relatos clássicos sobre a economia solidária. Voltando às raízes identificadas no associativismo operário e camponês europeu na primeira metade do século XIX (ver parte I acima), Míriam Nobre (2003) observa o caráter androcentrista desta historiografia focada nas experiências masculinas dentro do sindicalismo e do cooperativismo de produção. Ela indaga onde estavam as mulheres nessa época e lembra a construção da divisão sexual do trabalho que se produz durante o aparecimento do capitalismo: emprego remunerado para os homens, mulheres no trabalho invisível, familiar, comunitário ou nas cooperativas de consumo. Se homens e mulheres chegam a se encontrar

dentro da economia solidária, para explicar seus engajamentos é preciso ter em vista suas distintas trajetórias e papéis sociais.

Na região sul-americana, nos anos 1950 até 80, as cooperativas agrícolas e, em alguns países, as estruturas comunitárias aparecem como forma dominante de organização dentro da economia popular solidária. Trata-se nos dois casos de organizações mistas (homens e mulheres) que fazem uso do trabalho das mulheres, mas cujos membros são na maioria chefes de família masculinos. Foi somente com as organizações autônomas, como por exemplo na Bolívia a Federação Nacional de Mulheres Camponesas Bartolina Sisa e no Brasil o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, ambas fundadas nos anos 1980 dentro do movimento sindical, que as demandas específicas das mulheres como a educação, a saúde e a luta contra a violência começam a surgir.

Com a democratização e a liberalização dos anos 1980, os grupos de mulheres se multiplicam, especialmente nos bairros urbanos de baixa renda, com o apoio da Igreja e de ONGs laicas. Clubes de mães começam a cuidar da gestão de doações de alimentos, dentre eles alguns oriundos de programas de emergência governamentais. Em Lima, as cantinas populares (*comedores populares*) experimentam um modelo de coletivização do trabalho feminino, incentivadas simultaneamente, porém não sem ambiguidade, pela Igreja católica e pelos partidos políticos de esquerda, que veem uma oportunidade de mobilizar as mulheres em prol do socialismo. De uma maneira geral, em toda região, grupos de mulheres trabalhando para comercialização coletiva de produtos até então destinados ao consumo próprio são criados em inúmeros bairros no intuito de gerar rendas ditas “complementares” à do chefe de família, isso em um contexto de migração rural e de subemprego masculino.

Estes grupos revelam dois fatores inéditos: a constituição de espaços femininos, e não mais mistos, dando lugar mais facilmente a voz das mulheres; e o fato de terem o apoio de novas ONGs feministas. Durante esses anos, predomina na região uma corrente feminista levada por mulheres de classe média, algumas dentre elas com um passado nos partidos de esquerda ou na luta contra as ditaduras militares. Essa corrente chama a atenção para as desigualdades no que diz respeito ao direito, à violência contra as mulheres e aos preconceitos na vida

política, econômica e social. No entanto, pouca atenção é dada, de uma maneira geral, as distinções de classe e étnicas.

A situação evolui nos anos 2000 com a chegada da esquerda ao governo na maioria dos países da região. Um primeiro efeito desta mudança política é o surgimento de uma nova geração de políticas sociais – como, por exemplo, o plano Chefe e Chefas de Família Desempregados na Argentina ou o programa Bolsa Família no Brasil – que condicionam a transferência de verbas à determinados critérios, como assistência escolar, consultas médicas e participação nas atividades ditas “de inclusão produtiva”. As mulheres de classe baixa são as principais beneficiadas e responsáveis pela família. Um efeito destas políticas é de colocar as mulheres em um sistema de governabilidade centrado em uma nova moralização dos pobres da qual a economia solidária – ou pelo menos suas formas de organização – constitui um instrumento (DESTREMAU e GEORGES, 2015).

Simultaneamente, a perspectiva política pós-neoliberal e descolonial favoriza o surgimento de novos movimentos de mulheres populares e uma recomposição das alianças dentro do feminismo e da economia popular solidária. Esse feminismo popular defende uma crítica potencialmente radical sobre o sistema capitalista, convergente com a economia popular solidária. Sem abandonar as reivindicações precedentes que dizem respeito ao acesso à saúde, à educação e à erradicação da violência contra as mulheres, ele questiona mais claramente as delimitações – inclusive as não monetárias – e as formas – sustentáveis ou não – do trabalho e da produção.

No Brasil, essa evolução fica particularmente clara no movimento de agroecologia feminista, que coloca em questão o paradigma anterior da agricultura familiar e das políticas ditas “de gênero”, dentro das quais ele condena a aceitação despolitizada e cega das desigualdades intrafamiliares. Na Bolívia, os debates realizados na Assembleia Constituinte proporcionaram uma oportunidade histórica aos movimentos de mulheres indígenas de se posicionarem na arena política nacional, onde elas manifestaram sua visão crítica da economia de mercado. No Equador, feministas oriundas de classe média, críticas do neoliberalismo e inspiradas pela corrente da Colonialidade do Poder, aproximaram-se de organizações femininas populares, ativas na produção, no autoconsumo solidário

ou na defesa da biodiversidade (AGUINAGA, 2014). A economia solidária feminina se posiciona desse modo em uma economia moral estabelecendo para si mesma como valor final a vida e ressaltando o valor das práticas solidárias que os papéis sociais atribuem em prioridade às mulheres.

Conclusão

A perspectiva dos universos de significado proporciona uma perspectiva inovadora para examinar a significação e, ao mesmo tempo, a direção, ou percurso, da economia solidária em um movimento que visa englobar a multiplicidade das trajetórias e a relação dialética entre visão ética e limitações estruturais.

Os obstáculos à consolidação de cada um destes universos ficam nítidos: no posicionamento da corrente autogestionária diante do modo de produção capitalista ; na implementação de uma caridade liberadora, e não assistencialista, pela Igreja católica progressista ; no levar em conta, no modelo do Viver bem, das articulações existentes entre lógicas comunitárias e lógicas mercantis e capitalistas ; e no criar condições, ideológicas e materiais, para que a solidariedade entre mulheres possa atuar como um fator de emancipação e não de auto-exploração. Do mesmo modo, a consubstancialidade das relações de classe, raça e gênero sobressaem da análise das lutas feitas por essas correntes sem que nenhuma dentre elas englobe de maneira geral todas essas relações. A partir desses contatos fica claro a identificação de diferenças, e até mesmo de divergências, com as quais os atores se encontram em confrontação. Dessas diferenças surgem em alguns casos bloqueios na implementação das práticas e das visões de economia solidária, tanto no plano das organizações de base quanto no plano das redes onde as tensões são em alguns casos evidentes.

Além da identificação destas tensões, esta análise reforça a ideia de que uma estratégia de construção de um movimento contra-hegemônico da sociedade civil, no sentido de Antonio Gramsci, é essencial para a economia solidária. A construção de um tal movimento, numa perspectiva local, nacional e supra-regional, passa por alianças e por compromissos entre os atores, para os quais a explicitação dos conteúdos normativos de cada corrente constitui uma base indispensável. Esta batalha discursiva, cuja dificuldade é fazer emergir um novo

“senso comum” no qual a solidariedade seja reconhecida como um princípio válido de organização das práticas econômicas, é essencial no contexto atual de polarização política e de ameaças à democracia em vários países da região.

Referencias

AGUINAGA BARRAGAN, Margarita. La Economía Solidaria en Ecuador: entre la Colonialidad del Poder y el Buen Vivir. Desde una mirada feminista crítica, *Revista de Economía Solidária*, Açores, 7, p. 116-49, 2014.

GAIGER, Luiz Inácio Germany. A economia solidária diante do modo de produção capitalista, *Caderno CRH*, Salvador, 39, p. 181-211, 2003.

LARSON, Brooke, HARRIS, Olivia (org.). *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes.*, Durham, London: Duke University Press, 1995.

MEDINA, Javier. *Ch’ulla y Yanantin: las dos matrices de civilización que constituyen a Bolivia.*, La Paz: Garza Azul, 2008.

NOBRE, Miriam. Diálogos entre economia solidária e economia feminista. In: FARIA, Nalu, NOBRE, Miriam (Org.). *A Produção do Viver*. São Paulo: Cuadernos Sempreviva, 2003, p. 91-99.

SINGER, Paul. A recente ressurreição da economia solidária no Brasil. In: SOUSA SANTOS, Boaventura (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 81-129.

SINGER, Paul. *Globalização e desemprego. Diagnóstico e alternativas.*, São Paulo: Editora contexto, 1998.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, Coimbra, p. 237-80, 2002.

SOUZA, André Ricardo. Igreja Católica e mercados: a ambivalência entre a solidariedade e a competição, *Religião & Sociedade*, 27, Rio de Janeiro, p. 156-74, 2007.

TICONA ALEJO, Esteban (Org.). *Los Andes desde los Andes. Aymaranakana, Qhichwanakana Yatxatawipa, Lup’iwipa.*, La Paz: Yachaywasi, 2003.