

Alfonso, Francisco

(FSOC – UBA)

francisco.alfonso.658@gmail.com

Titta, Facundo

(FSOC – UBA)

facutitta@gmail.com

La Economía popular: una aproximación desde Georges Bataille

Introducción

Creemos que en los tiempos de cambios de los modelos organizativos político-económicos a los que asistimos nos es imperioso repensar los conceptos y los esquemas teóricos con los que aprehendemos la realidad. Entendiendo que la sociedad salarial se encuentra en un estadio de descomposición dado el surgimiento de nuevas formas de organizar las fuerzas productivas, de nuevos modos de gestionar las economías políticas de los cuerpos y de producir nuevas subjetividades, se observan variados intentos por interpretar los nuevos mecanismos de acumulación del capital. De ello deriva la necesidad de caracterizar las particulares formas en que las sociedades latinoamericanas se jerarquizan y articulan en un amplio abanico de “maneras de vivir”, coexistentes entre sí aunque ciertamente neoliberales (Castel, 1997; Foucault, 2007).

Lo interesante, pues, sería poner el foco en el límite, en los márgenes que emergen y se reactualizan cotidianamente estableciendo fronteras entre lo formal y lo informal, la subsistencia y la acumulación, lo colectivo y el cálculo de beneficio individual. La visión del intersticio esperamos permita captar de mejor modo lo que la literatura ha definido como *Economía Popular*. Ahora bien, es necesario reconocer que ésta es una definición en pugna, tanto por el carácter polimorfo de *lo popular* como por las disputas político-conceptuales que, a través de la performatividad de los términos, pretenden establecer enunciados de saber que son, de hecho, enunciados de poder.

Una primera aproximación a la literatura sobre el tema deja en evidencia una suerte de binarismo respecto al tratamiento de las economías populares. Por un lado,

trabajos más concentrados en captar el actual proceso de acumulación delimitan el trabajo formal siguiendo un esquema de informalidad, esto es, definiendo a las economías populares por negación, en tanto las consideran “poblaciones sobrantes”, pobres, excluidas y ligadas mayormente a prácticas ilegales. La noción de *trabajadores* les aparece lejana a miles de personas y familias que, aparentemente, sólo tendrían vinculaciones de subsistencia a través del Estado, que en última instancia se sostendrían en tanto dispositivos con el fin de mantener el control social.

Por otro lado, hallamos literatura que de diferentes modos aborda la visión de las economías populares o economías solidarias, reivindicando las formas específicas en que los trabajadores efectúan la *reproducción ampliada de la vida*, implicando un más allá de lo establecido en el juego de la valorización mercantil donde las mixturas de los intercambios simbólicos son parte fundamental de la vinculación de continuums culturales abigarrados. Diversas dimensiones, articulables a la noción de lo barroco, se superponen en las interrelaciones de sujetos que efectúan prácticas fundantes de modos de ser colectivo y, para algunos autores, alternativa a la especulación acumulativa neoliberal.

Considerando más pertinentes las interpretaciones comprendidas en esta última perspectiva, nuestra propuesta consiste en realizar una primera aproximación al tema desglosando las matrices analíticas de dos autores que tomamos como referentes: Verónica Gago y José Luis Coraggio. Así, buscaremos explorar la manera en que ambos conceptualizan las economías populares procurando tensionar sus diferencias para captar sus particularidades. Luego, presentaremos algunos conceptos propios de la obra de Georges Bataille para, finalmente, proponer nuevos ejes sobre los cuales seguir indagando en futuras investigaciones.

Entre la reproducción ampliada de la vida y la pragmática vitalista

La reproducción ampliada de la vida según Coraggio

A la hora de repensar aquellas formas de organización de las fuerzas productivas que han sido caracterizadas como lo que está por fuera de la “economía formal”, se nos presenta como ineludible la conceptualización que se realiza en el esquema analítico de la Economía Social y Solidaria. Partiendo de los desarrollos de José Luis Coraggio (2011; 2018a; 2018b), quien es un exponente de dicha corriente de pensamiento, nos

proponemos analizar el concepto de *Economía Popular* y el andamiaje conceptual en el que se encuentra inserto.

El paradigma del autor propugna que los agentes económicos deben considerarse dentro de sus identidades sociales, de su historia y de su inserción en el mundo simbólico e institucional. La economía, a su vez, contempla individuos, familias, comunidades y colectivos que se desenvuelven en un espacio de acción delimitado por instituciones “decantadas por la práctica o acordadas como arreglos voluntarios, que actúan haciendo transacciones entre la utilidad material y los valores de solidaridad y cooperación, limitando la competencia” (Coraggio, 2011: 44-45). Dentro de este espacio de acción se genera la estructura que una sociedad se da para organizar el proceso económico de modo que asegure la realización de las necesidades de su población.

Sin embargo, según Coraggio (2011), el sistema económico capitalista -en su fase neoliberal- tiene como consecuencia la mercantilización de todas las relaciones humanas. En tanto su sentido intrínseco no sería el de satisfacción de las necesidades sino el de la acumulación de capital, esta forma de organizar la economía excluye masivamente a los sectores que no son exitosos en la competencia mercantil, que no son útiles para el sistema de circulación del capital. Entonces, al mercantilizar todo lo que puede ser organizado como negocio privado, la reproducción de la fuerza de trabajo pasa a ser una responsabilidad individual, limitando las estrategias que estos sectores pueden desarrollar para garantizar mínimamente su supervivencia. Así el conjunto de la sociedad se desentiende de la responsabilidad de asegurar la reproducción de sus individuos, basándose en la falacia meritocrática de la “igualdad de oportunidades”.

De este modo se advierte un sistema que prepondera al lucro sobre la vida, al capital sobre el trabajo, a la productividad material sobre la reproducción de la vida, que excluye y aniquila la vida de millones de seres humanos, administrando irracionalmente e insustentablemente los recursos naturales, derivando en consecuentes desastres ecológicos. Como contrapropuesta, el autor describe un proyecto político-cultural que brindaría una racionalidad alternativa, limitando el mercado capitalista al poner a la vida como el valor último de la economía. Este modelo organizativo es el de la *Economía Solidaria*. A partir de ella se busca lograr sentar las bases materiales para garantizar las mejores condiciones de vida para todas y todos, en relación retributiva con la naturaleza, buscando alcanzar el “Buen vivir”. Para Coraggio (2018a) es una concepción necesariamente ética de una economía para la vida, para la inclusión con dignidad. La

economía solidaria produce sociedad y no sólo utilidades económicas, porque genera valores de uso para satisfacer necesidades de los mismos productores o de sus comunidades. Su lógica no es más la de la maximización de la ganancia, sino la de “contribuir a asegurar la reproducción con calidad creciente de la vida de sus miembros y sus comunidades de pertenencia o, por extensión, de toda la humanidad.” (Coraggio, 2011:47).

Dentro de este marco analítico Coraggio introduce el análisis de las economías “realmente existentes”, planteando un esquema de *economía mixta* que comprende tres subsistemas interrelacionados, los cuales pueden ser desglosados según sus racionalidades específicas, sus unidades elementales y sus objetivos finales. Por un lado, está la *economía empresarial capitalista*, cuyas unidades mínimas de organización son las *empresas de capital*. Están sometidas a la competencia salvaje o pueden coaligarse estratégicamente entre sí con el único fin de maximizar la ganancia, procurando la acumulación sin límites. Por otro lado, define la *economía pública*, referida a los recursos que maneja el Estado en sus diferentes unidades jerarquizadas de organización *político-administrativas y funcionales*, cuyo sentido ideal es el bien común -aunque muchas veces esté contaminado por la búsqueda del poder político per se o de la gobernabilidad para sostener un sistema conflictivo-. Por último, presenta el sector de la *economía popular* que refiere a aquellas *unidades domésticas* que cuentan con recursos materiales acumulados limitados y que dependen fundamentalmente de la realización de su fuerza de trabajo para sobrevivir y sostener sus proyectos de vida digna, siendo su objetivo el de aumentar estos últimos progresivamente. En lugar de acumular sin límites, buscan mejorar sus condiciones de vida. En síntesis, el objetivo de las unidades domésticas propias de la economía popular es aproximarse a *la reproducción ampliada de la vida*.

En la *economía popular* este autor ve un gran potencial dinámico, creador y solidario, pero esto no impone un punto de llegada: la reproducción ampliada de la vida puede llevar a la formación de tipos de trabajo asociado/cooperativo, a otras visualizaciones de lo posible que operen como reivindicaciones que van más allá del techo subjetivo de la mera supervivencia, a pesar de no plantearse como proyecto anticapitalista (Coraggio, 2018b).

El problema sería que la *economía popular* “realmente existente” es la del sistema capitalista periférico, dentro de una economía mixta hegemónizada por la *economía empresarial capitalista*, donde la cultura en general está colonizada por los

valores civilizatorios que son funcionales a la acumulación ilimitada de capital. Aunque en su funcionamiento interno las unidades domésticas se organizan por la reciprocidad y se orientan por la reproducción de la vida de todos sus miembros, la solidaridad no se extiende ni es el comportamiento social predominante entre las diferentes unidades domésticas o entre las organizaciones de la economía popular. De fondo lo que aparece es la subordinación a una cultura hegemónica que propicia el egoísmo como matriz de comportamiento estratégico -donde se ve al otro como un medio u obstáculo para lograr el objetivo particular-, efectuando una tendencia de diferenciación basada en la posesión de riqueza y consumo irracional.

La necesidad de un proyecto político-cultural con otra racionalidad aparece en el horizonte deseable de Coraggio. Si bien la hegemonía neoliberal propone un escenario donde el desarrollo queda a merced del progreso productivista, el autor pretende fomentar el potencial transformador de esta concepción alternativa, instando a construir lo nuevo: una sociedad que se orientará por el concepto del Buen Vivir. Por eso plantea el requerimiento de fortalecer la formación de sujetos colectivos con capacidad de acción autónoma reflexiva y la creación de espacios públicos de encuentro, debate y decisión de los diversos sectores e intereses de la comunidad local para generar una democratización radical a través de la institucionalización de mecanismos de decisión participativa. El desarrollo de espacios solidarios dentro de la economía popular generaría nuevos comportamientos, valores y expectativas que decantarían en la formación de una *Economía Popular Solidaria*, caracterizada por relaciones de mutuo reconocimiento, cooperación, reciprocidad, complementariedad programada -tanto entre las unidades domésticas como entre las organizaciones de la Economía Popular-, pretendiendo instrumentalizar al mercado antes que someterse a sus criterios. La efectivización de tales posibilidades requiere de la acción política y de una lucha cultural que articule conscientemente las necesidades insatisfechas con las capacidades productivas de la economía popular, despreciadas por el capital y por el Estado modernizante.

La pragmática vitalista según Gago

Sin embargo, como anticipamos, la perspectiva de Coraggio no es la única que encontramos como alternativa analítica en pos de pensar las *economías populares* y ahora es el momento de revisar ciertos apuntes de la obra de Verónica Gago (2014), a quien consideramos como otra gran referente de la cuestión. Sus desarrollos sobre el

proceso neoliberal en América Latina se sostienen en la perspectiva foucaultiana acerca de la noción de *gubernamentalidad*: no puede pensarse que la racionalidad constituida posteriormente a los procesos autoritarios-dictatoriales haya sido impulsada “desde arriba”, puesto que ello invisibilizaría un proceso continuo de subjetivación que aún hoy puede presenciarse. Si cedemos ante los intentos que buscaron dejar fijado en el pasado un “periodo neoliberal” para no superponerlo con los procesos propios de gobiernos progresistas que hubo en la región durante los últimos años, se corre el riesgo de anclar las concepciones de los grupos sociales a los marcos de “lo posible” de la política. Sin dudas este *regreso de las derechas* que experimenta América Latina pone en jaque muchas conquistas en términos de derechos sociales y ciudadanos -sobre todo si se comparte el diagnóstico de “quiebre de legitimidad política del neoliberalismo ‘desde arriba’ luego de las revueltas durante la crisis del 2001” (Gago, 2014: 11), para el caso argentino por ejemplo-, pero la autora no escatimó oportunidades en recalcar que el proceso de subjetivación debe ser analizado como un *continuum* siempre presente que conforma y afirma “desde abajo” una proliferación de modos de vida que reorganizan las nociones de libertad, cálculo y obediencia, proyectando nuevas racionalidades y afectividades colectivas.

En la matriz conceptual de Gago encontramos como elemento clave la noción de *pragmática vitalista*, la cual básicamente enfatiza que el cálculo es la matriz subjetiva primordial, funcionando “como motor de una poderosa economía popular que mixtura saberes comunitarios autogestivos e intimidad con el saber-hacer en las crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas” (Gago, 2014: 12). De este modo aparece una primera definición de las *economías populares* no como lo otro del trabajo, no como la mera informalidad, sino como un conjunto de tácticas necesariamente prácticas que ponen en juego saberes profundos y potentes que escapan a las definiciones totalizantes. No es en vano que Gago pone en consideración *lo barroco* para interpretar estas *formas de hacer* -abigarradas de sentidos múltiples y yuxtapuestos- que se ejercen mediante un cálculo que asume cierta “monstruosidad” en la medida que, de manera cooperativa o individual, los sujetos se ven obligados a hacerse cargo de condiciones que no le son garantizadas (al menos no totalmente por el Estado; definitivamente tampoco por el mercado). En el fondo vemos la indeterminación coexistente con ideas de libertad impulsadas “desde arriba”, sostenidas en una compleja articulación de redes, dispositivos y tecnologías, pero no como antagonismo de una subjetividad “normal” que los sectores marginalizados no

constituyen, sino como otra cosa: siguiendo a la autora, en las prácticas de estas economías hay una constitución y defensa de sí, en el tiempo y el espacio donde se localiza la actividad. Podría sintetizarse que se calcula para afirmar(se), siendo una dinámica de resistencia a la explotación y la desposesión que despliega y asume un espacio propio.

La invitación de Gago es la de quien atiende el panorama de subjetividades individualizadas reconociendo que el cálculo permanente de oportunidades es puesto en práctica como táctica no individual -sería insuficiente- sino *como modo de ser colectivo*. Podemos prescindir en esta interpretación de unidades analíticas mínimas, quizás definibles en investigaciones de casos concretos, porque aquí el énfasis está en la relación compleja, en el *saber-hacer* de estas poblaciones reivindicado en cada puesta en práctica.

En definitiva estamos ante nuevas dinámicas que inventan y promueven nuevas formas -*la informalidad como fuente instituyente*- que desbordan continuamente la racionalidad neoliberal y complican la sedimentación de sentidos colectivamente compartidos -*la informalidad como fuente de inconmensurabilidad*- provocando, en palabras de Gago, un *hojaldramiento temporal*.

La ambivalencia que presenta el uso de la palabra “entre” es muy ilustrativa de la visión de los intersticios que propone enfocar Gago, donde la condición migrante se mixtura de modo transnacional tanto por las mudanzas residenciales como por el circuito de circulación y consumo de las mercancías que se tejen en redes, sosteniendo las diversas microempresarialidades. Lo fronterizo de La Salada -por mencionar solo un ejemplo- excede las nacionalidades de los feriantes, la procedencia de los productos comercializados y la triple frontera que se dibuja entre la Ciudad de Buenos Aires, Lomas de Zamora y La Matanza, así como las saladitas que emergen a lo largo del país. En el margen se enfatiza la dinámica experiencial de sujetos que subsisten cotidianamente innovando allí donde se produce una nueva centralidad: la feria popular como *inversión* en doble sentido, cara reversible del mercado formal-legal y propuesta altamente productiva/rentable que se basa en lo producido en talleres donde las categorías laborales son cambiantes e intermitentes.

Son reiteradas las advertencias para no efectuar valorizaciones morales de estas experiencias localizadas entre las ferias y los talleres. Para Gago implicaría pensar la informalidad sólo en términos de desproletarización y ello anularía lo propio de las economías populares, esto es, *lo fronterizo* -ese espacio donde se pone en jaque la

noción de trabajo por las múltiples formas laborales que se experimentan en esos bordes liminares-. Rechaza, en definitiva, los intentos de *re-marginalizar* a estos sectores como víctimas ya sea del neoliberalismo, del desempleo, de las mafias, etc.: “Toda la vitalidad involucrada en la creación de un espacio de comercio y consumo popular, con sus tácticas y sus jerarquías, con sus transacciones y sus apropiaciones, queda básicamente disuelto si sólo hay víctimas” (Gago, 2014: 32-33).

En cuanto a la posibilidad de ver en estas particulares dinámicas potenciales “camino de liberación”, no parece ajustarse al esquema propuesto. La autora prefiere resaltar la dimensión positiva de la práctica dentro del modelo capitalista, en su fase neoliberal. En todo caso, se muestra más proclive a pensar que estos sectores abandonaron la pretensión de toma del poder en pos de afinar los términos en que aceptan la gobernabilidad que sobre ellos pesa. Sigue el esquema, una vez más, de no imponer a los sujetos unos entendimientos que vayan más allá del que gestan en su práctica cotidiana. Quizás no ve en estas poblaciones el germen de futuros revolucionarios utópicos, sino más bien hábiles negociadores que harán ejercicio de la política para resolver conflictos más inmediatos. Sus reivindicaciones lejos están de ser consideradas conquistas de consuelo, más bien estos sujetos ejercen “su capacidad de apropiación política de recursos y de apertura subjetiva de un espacio que pretende en buena medida objetualizarlos, pasivizarlos” (Gago, 2014: 283) En definitiva, propone ver inteligentes jugadores tácticos y no afinados estrategas políticos.

Algunos contrapuntos

Primero, tanto Gago como Coraggio coinciden en no ver estos sectores populares bajo un esquema de la informalidad que los reduzca a estratos no-laborales. Ambos reivindican su aspecto productivo en términos positivos: las economías populares *hacen*.

Segundo, está claro que los esquemas teóricos, epistemológicos y conceptuales que ponen en juego cada autor delimita y enmarca los resultados a los que llega. Donde Coraggio da una explicación de las dinámicas populares sostenida en la noción de *reproducción ampliada de la vida*, Gago propone interpretar dichas prácticas como tácticas conceptualizadas como *pragmática vitalista* -en la coyuntura de una racionalidad neoliberal transversalmente imperante-.

Tercero, independientemente de ciertos diagnósticos incompatibles, en ambos autores encontramos la remarcación de la condición de “desamparo” en el mundo. Esto

es, la obligación de garantizar las condiciones mínimas de subsistencia queda bajo responsabilidad de cada sujeto, sin importar que antaño estas seguridades sociales fueran cubiertas de modo universal por el Estado.

Cuarto, para Coraggio esa determinación se resuelve de manera individual o cooperativa en el marco de lo que considera la unidad analítica mínima -la unidad doméstica-, mientras que en Gago no hay un interés por remarcar algún tipo de unidad mínima, concentrándose en la dinámica en tanto relación.

Quinto, Coraggio propone que será a partir de plantear un proyecto político-cultural que incentive e institucionalice las respuestas colectivas y cooperativistas que ensaya la economía popular -en suma, las incipientes formas de trabajo solidario-, lo que permitirá la construcción de una alternativa que sienta las bases materiales para que todos y todas puedan resolver sus necesidades de la mejor forma posible, dignamente, en paz y en equilibrio permanente con la naturaleza. En resumidas cuentas, el desarrollo de una *economía popular solidaria* es la propuesta programática para cambiar lo “realmente existente”.

En cambio, en Gago (2018) podemos hallar ciertos reparos a ese pronunciamiento propositivo. Es que, para esta autora, cuando se delimita un modelo teórico que ensaya un programa que se verá frustrado por las condiciones “realmente existentes”, lo que opera es el mantenimiento explicativo del ideal por sobre la materialidad observable en la dinámica propia de las *economías populares*. Poner las comillas, en definitiva, busca salvar el modelo teórico. Esta autora se preocupa menos por diagramar un deber ser de las economías populares y pretende, más bien, captar la heterogénea manera de ser colectiva.

Lo heterogéneo en la Economía Popular

Luego de haber recorrido y tensionado superficialmente los desarrollos conceptuales de estos dos referentes, pretendemos recuperar una óptica teórica que posibilite, en última instancia, abrir nuevas líneas para aproximarnos de modo distinto a la noción de *economías populares*. En este sentido nos parecen muy interesantes los aportes que pueden encontrarse en la literatura batailleana.

En Georges Bataille podemos hallar un escritor francés de primera mitad del siglo XX que procuró hacer de la diferencia su unidad elemental. Influenciado por la sociología durkhemiana, la fenomenología alemana y el psicoanálisis freudiano, no hay

dudas de que fue un autor maldito, un pensador transgresor. Interesado por aquello que acontece en el límite, propuso interpretar *lo heterogéneo* en los términos de *lo sagrado*: “lo sagrado no es más que un momento privilegiado de unidad comunal, momento de comunicación convulsiva de lo que ordinariamente está sofocado” (Bataille, 2008: 266).

En contra de las definiciones racionales que consideran poder dar cuenta de la totalidad de los objetos, este autor nos advierte que la vida se trata *de lo que se escapa*, dado que en esa operación logra adquirirse la verdadera *soberanía* del objeto. Sorteando los obstáculos que para su filosofía significaban los métodos científicos, pretendió realizar una *heterología* que diera cuenta del movimiento y la dinámica social de las sociedades post-tradicionales (Bataille, 1996; Tonkonoff, 2015).

Ahora bien, intentando hacer más legibles las formulaciones batailleanas podemos caracterizar la tópica que propone. Ésta se define por tres elementos estructurantes que tensionan el dualismo profano/sagrado con el que él dialoga: podemos observar una región central u *homogéneo social*, que representaría lo profano, y otras dos regiones que aparecen como *heterogéneo social*, una ubicada en la cúspide societal *-lo heterogéneo puro-* y otra en los bajos fondos *-lo heterogéneo impuro-*. Es que para Bataille el mundo homogéneo necesita construir la trama de la homogeneidad a partir de un elemento heterogéneo, en otras palabras, es a partir de la visualización de lo diferente que se afirma lo regular.

Nos detenemos aquí para recalcar con énfasis esta tópica societal. Si mantener la concepción económica dentro de los límites del entendimiento lleva a localizar lo *homogéneo social* como la instancia en que se practica una *economía restringida* es por la persistente pretensión de determinarlo todo en términos de utilidad. Se reconoce la actividad social productiva como la parte más apreciable de la vida. Bataille, por el contrario, pondrá en las prioridades de la reproducción de la vida *el gasto*, el exceso, el principio de pérdida. Solo de ese modo puede valorarse la *economía general de los afectos* que moviliza tanto vida natural como vida social, imprimiendo la lógica del derroche que desborda el objeto en sociedades secularizadas que creen haber dejado atrás toda reminiscencia de lo sagrado. Este autor remarca la falacia del argumento economicista clásico, visible sobre todo en los desarrollos utilitaristas que creen poder dar cuenta de todo -especialmente, en los modelos económicos que reducen todo a números contables-, y anuncia el retorno de lo insoportable, lo invisibilizado, aquellos posicionamientos liminares del margen, los restos heterogéneos que expresan más

fielmente el movimiento y dinamismo de la vida -oponiéndose a la muerte que significa el gris encapsulamiento homogéneo de los términos-.

En el centro de sus planteos ubicamos, entonces, *el gasto improductivo* que no es otra cosa que la afirmación de la vida. Es interesante recuperar esta noción porque asume realizada la cobertura de las necesidades básicas para la reproducción vital y significa algo más: es, sin dar muchos rodeos, la dinámica mediante la cual los individuos y las sociedades se permiten ser. Sin embargo, como vimos en la tópica propuesta, lo heterogéneo puede aparecer como pureza o impureza. Resulta obvia la sacralización que se observa cuando un millonario derrocha su dinero en un *potlach* de distinción y la adoración que produce dicha pérdida ostentosa; no tan evidentemente se aprecia la función social de descarga energética que supone la práctica marginalizada de las economías populares. La división fundamental de las clases humanas entre nobles e innobles esconde y niega la acción constituyente de multitudes cada día más extensas y difíciles de caracterizar bajo nociones totalizantes.

Es en el desdibujamiento de lo homogéneo, de lo que parece precisamente delimitado, que se observa la que para Bataille es la forma societal elemental: la multitud. En ella se pierden las formas, los contornos y emerge de manera más pura lo propio de la antropología humana y social. La difuminación temporal de las prohibiciones fundamentales sobre las que se erigen las leyes permiten estar más atentos a los afectos puestos en práctica.

Siguiendo a Tonkonoff (2015b) podemos interpretar cómo los márgenes sociales y geográficos de las ciudades occidentales son tabúes para algunos de sus habitantes, quienes buscan reprimir y de-negar las particulares formas en que se expresan estas otras racionalidades. Tratan como excremento a quienes reinventan de manera más honesta su vida, puesto que son *en el momento*, se afirman *en el límite*, se disponen a *lo heterogéneo*.

A modo de conclusión

Estos planteos nos permiten aproximarnos a la contemplación de las *economías populares* como *heterotopías*, como aquello que es completamente otro. Son intersticios donde se localiza una forma de *comunicación fuerte* -así como Bataille caracterizaba lo sagrado en tanto momento de comunicación convulsiva de lo que cotidianamente es sofocado- que logra unir comunalmente, es decir, cementar un lazo societal entre

sectores que se rechazan y se niegan por no comprenderse. Unos por no poder vislumbrar la vida de gastos excesivos basados en una acumulación heredada; otros por no poder contemplar la experiencia del *ser y hacer en el límite*, donde el gasto implica consumo de objetos y energías no mercantilizables¹.

Saltan a la vista todas las complicaciones conceptuales y metodológicas que implicaría llevar adelante una investigación empírica siguiendo los ejes analíticos de Bataille, pero resulta muy sugestivo para poder preguntarnos cómo aparece *lo completamente otro* en nuestras sociedades atravesadas por las racionalidades neoliberales que describe Gago, en línea con Foucault. Desde este punto de vista, valdría preguntarse por la forma en que opera el gasto improductivo que se puede observar en estos sectores negados por la sociedad cada vez que se los considera bajo el esquema de la informalidad. Queda vacante indagar qué elementos de la matriz conceptual de Bataille pueden recuperarse efectivamente para enriquecer los aportes realizados por Coraggio y Gago.

De esta manera concluimos este trabajo, que busca ser un aporte para futuras investigaciones que intenten captar la multidimensionalidad de estas dinámicas características de los sectores que son alcanzados por la denominación de la Economía Popular.

Bibliografía

- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bataille, G. (2008). *La conjuración sagrada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo ed.
- Castel, R. (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós
- Coraggio, J.L. (2011). *Economía social y solidaria: El trabajo antes que el capital*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Coraggio, J.L. (2018a). ¿Qué hacer desde la economía popular ante la situación actual? *Revista Idelcoop*, No. 24, 13-26.
- Coraggio, J.L. (2018b). Potenciar la Economía Popular Solidaria: una respuesta al neoliberalismo. *Otra Economía*, Vol. 11, No. 20, 4-18.

¹ Para el caso, es ilustrativa la distinción que efectúa Martin Barbero (1981) entre valorización mercantil e intercambio simbólico.

- Foucault, M (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gago, V. (2014). *La Razón Neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Martin-Barbero, J. (1981). Prácticas de comunicación en la cultura popular: mercados, plazas, cementerios y espacios de ocio. En Simpson, M. (Comp.) *Comunicación alternativa y cambio social*. México: UNAM.
- Tonkonoff, S. (2015a). La ciudad y sus residuos. Notas para una reconfiguración del concepto de Heterotopía. *Andamios*, Vol. 12, No. 28, 315-143.
- Tonkonoff, S. (2015b). Heterología: La ciencia (imposible) de los residuos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Año LX, No. 225, 263-284.